

Følelsenes rolle for etisk utvikling

En refleksjon fra et feministisk perspektiv

Masteressay Filosofi – Våren 2016

Bente Holm Svenbalrud

Veileder:

Professor i filosofi, Arne Johan Vetlesen



Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassisk språk

Universitetet i Oslo

© Bente Holm Svenbalrud

2016

Følelsenes rolle for etisk utvikling

En refleksjon fra et feministisk perspektiv

Tekst og foto: Bente Holm Svenbalrud

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

At vi mennesker *har* følelser er hevet over en hver tvil, men hvilken rolle spiller de for vår etiske utvikling? Tradisjonelt kan vi si at følelser har blitt uglesett som kilde til kunnskap og som fundament for etikken. I dette masteressayet reflekterer jeg over gyldigheten av et slikt utgangspunkt og finner støtte for et annet perspektiv, blant annet gjennom feministisk etikk. Gjennom dialogisk metode lar jeg flere stemmer komme til orde, og forsøker å vise at tilsynelatende motstridende teorier kan bidra med elementer som gir et forsonende, og til sammen et mer virkelighetsnært, bilde av hva følelser egentlig er. Teorier om følelser kan imidlertid fremstå som tekniske og lite dekkende for hva det vil si å *føle*. For å få frem følelsesdimensjonen tar jeg leseren med inn i to konkret erfarte moralske følelser; skam og kjærlighet. Gjennom å føle på disse følelsene kommer jeg inn på spørsmål om viktigheten av å ivareta både seg selv og andre for å kunne ta gode, altså etiske valg.

Forord

Kjære leser, jeg gleder meg til å ta deg med inn i mine refleksjoner rundt følelsenes rolle for etisk utvikling. Tusen takk til veileder, professor i filosofi Arne Johan Vetlesen, for gode refleksjoner og innspill underveis fra våren 2013 til våren 2016. Din støtte til dette masteressayet har vært uvurderlig for meg. Takk til Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk, for tildeling av masterstipend for å skrive oppgave tilknyttet området Feministisk etikk og miljøfilosofi, våren 2016. En hjertelig takk til professor i filosofi, Tove Pettersen, som ledet seminaret *Feministisk etikk* våren 2013. Dette seminaret reddet hele masterprosjektet for meg. Tusen takk til kollokvievenninne, Anne Hinderaker Myklebust, for utallige samtaler, tilbakemeldinger og korrekturlesing. Takk også til Heidi Sofiedahl, for sluttkorrektur. Takk, kjære leser, for at du tar deg tid til å være med videre, og god fornøyelse.

Lunner, mai 2016. Bente Holm Svenbalrud

Til mamma. For livet.

Innhold

Forord.....	5
Innledning.....	9
Problemstilling og oppbygning av oppgaven.....	9
Bakgrunn for valg av oppgave og hvorfor tema er interessant	11
Feministisk kritikk av tradisjonell etikk.....	17
Dikotomisk- og hierarkisk tenkning.....	17
Vektlegging av følelser	21
Universelt og partikulært.....	21
Perspektiv og samtaleform	23
Ontologi.....	24
Hva er følelser?	27
Følelser er rene fysiologiske reaksjoner?	27
William James	27
Michael Stocker.....	28
Følelser er om noe, altså kognitive?.....	29
Aristoteles.....	29
Robert C. Solomon.....	30
Martha C. Nussbaum.....	31
Cheshire Calhoun	32
Følelser er hovedsakelig kulturelle produkter?	34
Catherine Lutz	34
En kritisk røst og et mulig alternativ	34
Paul Griffiths	34
Paul Ekman	36
Følelser er både fysiologiske og kognitive?.....	38
Antonio R. Damasio.....	38

Moralske følelser.....	45
Skam.....	45
Kort om skyld.....	45
Historien til Anna.....	46
Skam og taushet	47
Fysisk og psykisk smerte i skam?	48
Skam i en kontekst	49
Skam og selvforholdet.....	50
Skam i et smerteperspektiv	51
Kjærlighet.....	53
Det vakreste av alt?	54
Sjelevenn?	55
Alt annet enn god og skjønn?	57
Ikke å være bra nok?	59
Likeverd?.....	61
Etisk utvikling	64
Uavhengig og egoistisk?	65
Relasjonell og altruistisk?	66
Utfordringer ved idealisert altruisme	68
Moden omsorg.....	71
Avsluttende betraktninger	72
Vår tids utfordring?	72
Hva som er verdifullt?.....	75
Følelser som språk og kommunikasjon?	76
Bibliografi	79

Innledning

Problemstilling og oppbygning av oppgaven

I dette essayet vil jeg reflektere over hvilken rolle følelser spiller for vår etiske utvikling, og jeg vil gjøre det fra et feministisk perspektiv. Ved å innta et feministisk perspektiv legger jeg til grunn at kjønn har betydning for spørsmålet om følelser og etikk, og jeg vil si noe om årsaken til dette i kapitlet *Feministisk kritikk av tradisjonell etikk*. At jeg inntar et feministisk perspektiv innebærer også at jeg tillater meg å være situert, og at jeg trekker på personlige erfaringer i mine refleksjoner. Jeg er klar over at dette kan by på visse utfordringer med tanke på en faglig vurdering av gyldighet, dog er nettopp *erfaring* et viktig element i feministisk tenkning. Et annet aspekt ved å innta et feministisk perspektiv er at jeg, der det er mulig, vil forsøke å legge dialogiske prinsipper til grunn for min fremstilling, argumentasjon og refleksjon. Tanken er at dialog blant annet åpner for forsoning, hvilket jeg tror er viktig for et fortsatt fruktbart arbeid i spørsmål om følelser og etikk. Bruk av dialogiske prinsipper innebærer blant annet å vise respekt og forsøke å lytte til hva andre har å komme med, samt stille spørsmål og undre seg, for å få økt forståelse og innsikt om angjeldende tema. Den største utfordringen, særlig med tanke på forsoning når det gjelder spørsmålet om hva følelser er, ser ut til å ligge i vårt tradisjonelle tankesett og premisene som råder der. Jeg vil derfor redegjøre for feministisk kritikk av dikotomisk- og hierarkisk tenkning, manglende vektlegging av følelser, tradisjonens tro på universalitet, samt tradisjonens ontologi – temaer som etter mitt skjønn er av betydning for vår forståelse av følelser og etikk – før jeg ser nærmere på hva følelser er.

Når det gjelder spørsmålet om hva følelser er har jeg valgt å ta utgangspunkt i tre ulike teoretiske retninger som tilsynelatende kan virke motstridende, men som alle har viktige bidrag å komme med og som med fordel kan forsøkes å forenes, slik jeg ser det. Den første teorien jeg vil redegjøre for er den som sier at følelser er rene fysiologiske reaksjoner, her representert ved William James, en teori det er vanskelig å komme utenom når temaet er følelser. Jeg har valgt å bringe inn Michael Stocker for å nyansere posisjonen. Den neste jeg vil redegjøre for er teorien om at følelser er *om* noe og at de således har element av noe kognitivt i seg, en teori med utspring i Aristoteles. Denne teoretiske retningen er i seg selv en kritisk røst til teorien om at følelser er rene fysiologiske reaksjoner. Her også representert ved Robert C. Solomon og Martha C. Nussbaum, i tillegg til Aristoteles. Jeg har for øvrig valgt å presentere posisjonen til Cheshire Calhoun under denne teoretiske retningen dels fordi hun

anerkjenner noe kognitivt i følelser, men hovedsakelig fordi hun kritiserer den for å legge vekt på tro – *belief* – i spørsmålet om hva følelser er. Slik jeg ser det bidrar hennes kritikk til å nyansere denne posisjonen, i tillegg bygger hennes posisjon en mulig bro til den tredje teoretiske retningen jeg vil presentere: Teorien om at følelser i hovedsak er å regne som kulturelle produkter, her representert ved Catherine Lutz. Gitt det tradisjonelle skillet mellom fysisk og mentalt er det kanskje ikke så rart at den største uenigheten rundt spørsmålet om følelser er å finne mellom de to førstnevnte teoretiske posisjonene. Av denne grunn har jeg valgt å bringe inn en stemme som kritiserer denne pågående kampen, her representert ved Paul Griffiths. Etter dette beveger essayet seg mot Paul Ekmans teori som søker å forklare følelser ved å forene de ulike aspektene; fysiologisk, kognitivt og kulturelt, i en prosess. Jeg har valgt å avrunde presentasjonen av ulike teorier om hva følelser er med en lengre redegjørelse av en posisjon som helt forkaster skillet mellom mentalt og fysisk, her representert ved Antonio R. Damasio. I denne forbindelse vil jeg særlig legge vekt på et eksempel Damasio benytter seg av, nemlig historien til hans pasient Elliot. Historien om Elliot er min inspirasjon for å reflektere rundt hypotesen om at følelser er en nødvendig betingelse for at vi mennesker skal klare å foreta gode (i.e. etiske) valg.

Valget om å fokusere på de ovenfor nevnte teoretiske retningene rundt spørsmålet om hva følelser er har gjort det nødvendig for meg å avgrense redegjørelsene mot for eksempel filosofiske storheter innen tema følelser, slik som stoikerne og David Hume. Jeg vil tidvis likevel trekke litt på David Hume i dette essayet, men i all hovedsak for kort å underbygge poeng fra feministene med hensyn til tradisjonell etikk. Det samme vil være tilfellet for andre storheter fra tradisjonell filosofi, slik som Thomas Hobbes og John Rawls. En slik fremgangsmåte kan åpenbart ikke yte disse filosofene full rettferdighet, dog håper jeg det bidrar til å få frem de nødvendige poengene.

Ettersom essayets formål er å belyse hvilken rolle følelser spiller for vår etiske utvikling har jeg funnet det hensiktsmessig å se nærmere på moralske følelser i forlengelsen av spørsmålet om hva følelser er. Jeg har valgt to moralske følelser som potensielt henger nært sammen, nemlig skam og kjærlighet. Det er vanskelig å komme utenom begrepet skyld når vi snakker om skam så det vil også være et tema. Tanken er å forsøke å belyse hva følelser er, samt hvilken rolle de spiller for etisk utvikling, gjennom å føle på dem, samt ved å se nærmere på premissene for hvordan vi relaterer oss til dem. Spørsmål om egenverd og likeverd, eller mangel på sådan, vil stå sentralt og settes i sammenheng med *ego* og *alter*. I refleksjonen

rundt skam vil jeg trekke på tanker fra Robert Solomon og Martha Nussbaum. I refleksjonen rundt kjærlighet har jeg særlig valgt å se nærmere på Platons dialog *Symposium* – som fortsatt ser ut til å ha relevans for hva vi tenker om temaet i dag – i tillegg til at jeg trekker på tanker fra Robert Solomon og Martha Nussbaum. Jeg vil i tillegg benytte teorien til Arne Johan Vetlesen, om transport og transformasjon av smerte,¹ som en god forklaringsmodell i kapittelet om *Moralske følelser*.

I kapittelet *Etisk utvikling* går jeg videre for å få frem det jeg anser som en særlig styrke ved feministisk etikk, nemlig ideen om moden omsorg slik den presenteres av Tove Pettersen.² Moden omsorg er ment som et eksempel på viktigheten av å ivareta både *ego* og *alter* for å kunne ta gode, altså etiske valg. Samtidig innebærer begrepet et oppgjør med tradisjonelle premisser knyttet til egoisme og altruisme, noe jeg tror er vesentlig for videre etisk utvikling. Jeg vil legge hovedvekten på oppjøret med idealisert altruisme, ut i fra en antakelse om at egoismens skyggesider er godt kjent for de fleste av oss, og at vi trenger en påminnelse om å nyansere. Essayet avrundes med noen avsluttende betraktninger som er ment å sette i gang videre refleksjon rundt utfordringer vi står ovenfor, hva vi anser for verdifullt og hva følelser egentlig er.

Bakgrunn for valg av oppgave og hvorfor tema er interessant

Hvordan bør jeg leve? Dette er en variasjon av et spørsmål som trolig er av de mest sentrale vi står ovenfor som mennesker. Enten vi stiller det eksplisitt eller ei så angår det oss alle hele tiden. Det er kanskje derfor ikke så rart at varianter av spørsmålet har vært – og er – av de fremtredende innenfor moralfilosofien. Spørsmålet danner også rammen for denne oppgaven, uten at jeg ser for meg å gi et entydig svar. Snarere er planen å reflektere rundt hvilken innvirkning *følelser* har for svaret da det vil si noe om hvilken rolle følelsene våre spiller for vår etiske utvikling.

Tradisjonelt kan vi si at svarene på spørsmålet om hvordan vi bør leve livene våre kort kan oppsummeres i ordet *godt*. Hva de ulike tradisjonelle moralfilosofiske teorier legger i hva som er godt varierer imidlertid, fra blant annet nytteperspektiv i utilitarismen til pliktperspektiv i deontologien. Vi lever i et samfunn, og en tidsalder, hvor det å fremstå som vellykket og

¹ Arne Johan Vetlesen, *Smerte*. Dinamo Forlag, 2004.

² Tove Pettersen, *Conceptions of Care: Altruism, Feminism, and Mature Care*. i *Hypatia*. Wiley, 2011. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1527-2001.2011.01197.x/abstract>

lykkelig ser ut til å spille en stor rolle for mennesker i alle samfunnslag. For oss kan det dermed se ut til at hva som er godt er knyttet til lykke i en eller annen forstand. Her i Norge har vi en velferdsstat nærmest uten sidestykke i verden, slik at alt tilsynelatende skulle ligge til rette for et vellykket og lykkelig liv. Likevel har vi et enormt press på velferdsmidlene våre; sykepenger, arbeidsavklaringspenger og uførestønad for å nevne noen. Vi ser en økende tendens til psykiske problemer, og selv mange som tilsynelatende er friske, sliter med eksistensielle utfordringer som oppleves problematiske og tidvis antar uoverstigelige dimensjoner for dem det gjelder. Det ser i tillegg ut til å bli stadig mer vanlig å ta en pille for dette og hint, eller foreta andre grep – gjerne kirurgiske – for å redusere eller fjerne det som gjør vondt, særlig når vi anser det som er vondt for å være *fysisk*. I samfunnet vi lever i fremstår skillet mellom fysisk og psykisk å være relevant, ikke bare for individet, men også på systemnivå, noe som kan være svært problematisk. Mitt inntrykk er imidlertid at det har blitt noe større åpenhet rundt temaet psykisk (og psykosomatisk) helse de senere årene, men at det fortsatt henger uheldige stigma ved dette. Slik jeg ser det så er det nærliggende å tenke at psykiske problemer og eksistensielle utfordringer i mange tilfeller, og på ett eller annet vis, er knyttet opp mot erfaring og følelser. Samtidig virker det som om følelser som for eksempel aggresjon, bitterhet, sjalusi og til og med sorg, har svært begrenset aksept for utfoldelse, særlig i det offentlige rom. Kanskje ser vi på disse følelsene som noe privat og skammelig, og kanskje er det et problem i seg selv? Jeg synes jeg ser en økende tendens til det Martha C. Nussbaum karakteriserer som «“primitive shame” – the demand for perfection and the consequent inability to tolerate any lack of control or imperfection».³ Det virker som stadig flere streber etter perfeksjon, noe de aldri ser ut til å oppnå, og de skammer seg ikke bare over handlinger de gjør eller unnlater å gjøre, men over *seg selv*. Kanskje ligger hovedutfordringen i hvordan vi definerer *vellykket* og *lykkelig*, særlig hvis dette innebærer perfeksjon? Mest trolig er det en kombinasjon av flere ting – slik livet selv også er. Poenget mitt er ikke å løse hele denne gåten. Snarere er det å la gåten ligge som et bakteppe for hva som gjør oppgaven interessant og relevant, og kanskje komme med et bidrag til å forstå en av de mange tingene som kan ligge bak utfordringene vi står ovenfor, både som enkeltpersoner og i velferdsstaten vår.

Min hypotese går ut på at *følelser er en nødvendig betingelse for at vi skal klare å foreta gode valg*. Gode valg kan i denne forbindelse knyttes til ideen om lykke i en eller annen forstand

³ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*. Cambridge University Press, 2001. 198.

ettersom det ser ut til å være hva vi som samfunn streber etter. I bunn og grunn innebærer imidlertid det å foreta gode valg en idé om at vi evner å handle, herunder å ivareta både våre egne og andres interesser, uten (vesentlig) skade for oss selv eller andre. Dette gjør det hele til et etisk anliggende, særlig relatert til hvordan vi bør leve livene våre. Jeg finner belegg for et slikt etisk grunnlag i ideen om moden omsorg, og kommer tilbake til det under temaet *Etisk utvikling*.

For å finne svar på om hypotesen min har noe for seg har jeg vært nødt til å se nærmere på hva følelser er. For dersom det forholder seg sånn at følelser er ustadige og/eller irrasjonelle kroppslige reaksjoner som feier innover oss når vi minst venter det, så har jeg en hypotese som gir lite mening. Dersom det hele forholder seg litt annerledes, og vi kan være enige om at følelser ser ut til å være *om noe*, da har jeg kanskje en hypotese med noe for seg. For hvis følelsene er *om noe* så har de ***noe å fortelle oss***, og da er de neppe utpreget ustadige eller irrasjonelle. Snarere tvert i mot. Hvis det er tilfelle at følelser har noe å fortelle oss så er det kanskje vi som er irrasjonelle når vi ikke lytter? Så kanskje handler det om at følelsene bruker et språk vi er uvant med – noe som i seg selv er litt ironisk tatt i betraktning at vi lever med følelsene våre hver eneste dag hele livet – likevel tror jeg det kan være noe i det. Språket er der, men vi har aldri blitt oppfordret til å lære det skikkelig. Det er fornuftens språk vi har blitt oppfordret til å bruke. Fordi fornuften gjennom 2500 år har blitt ansett for å være ren, klar og rasjonell, og således det eneste brukbare redskap for å oppnå ekte kunnskap. Kanskje *er* mine tanker og min fornuft i elendig forfatning, for min fornuft er i alle fall slettes ikke alltid klar og ren. Jeg er ikke engang sikker på at den alltid er rasjonell, selv om *det* kanskje må sies å være en kontradiksjon. Når det gjelder følelsene mine så er de kanskje aldri så klare og rene som når jeg sørger over nære som har gått bort. Vonde – ja, men rene, og klare vil jeg si. – Og hvem kan si annet enn at sorg er *om noe*? For selvsagt er sorg *om noe*, og i så fall kan vi ane en mulig rasjonell struktur – også i følelser.

Kanskje er det sånn at det ikke er et enten/eller. Kanskje kan følelser være både rasjonelle og irrasjonelle, akkurat som fornuften kan? Det er ikke så motstridende som det høres, for slik jeg ser det så skifter hva som anses for å være fornuftig med tid og sted. Noe av det som virket fornuftig for bare noen år siden, kan være nærmest irrasjonelt i dag. For eksempel å plassere barn i baksetet på bilen – uten sikring. I vår kultur er vi imidlertid så vant med å ta diktat fra tankene våre, og det som er såkalt fornuftig, at når følelsene kommer på banen – og det gjør de jo – så vet vi ikke hvordan vi bør leve livene våre. Er det rart vi blir syke? Det kan

innvendes at grunnen til at vi blir syke er at vi lar følelsene styre for mye, ikke at vi lar fornuften styre. For mange kan det være reelt, men innvendingen understøtter egentlig bare min påstand om at vi ikke vet hvordan vi bør leve livene våre. Jeg har en idé om at vi må anerkjenne både det som følelsene og fornuften forteller oss, i alle fall dersom vi skal ha noe håp om å få et godt liv – hva vi enn velger å legge i det.

Det som er interessant å merke seg er at følelser har vært knyttet til etikk, og spørsmålet om det gode liv, helt tilbake fra Platon og Aristoteles. Hos Aristoteles er også lykke, eller *eudaimonia*, sentralt for spørsmålet om det gode liv – selv om Aristoteles ikke nødvendigvis knytter *eudaimonia* til en spesifikk følelse. Følelsenes rolle i moralfilosofien er imidlertid også fremtredende hos stoikerne og de moralske sentimentalistene, blant andre David Hume. Temaet følelser ble imidlertid først et *vitenskapelig* tema med William James og Siegmund Freud.⁴ Noe som ytterligere underbygger behovet for å starte redegjørelsen av hva følelser er med William James' teori.

Følelser *har* altså blitt et vitenskapelig tema. Spørsmålet ser imidlertid ut til å være: Hvilken vitenskap? Hvis følelser er fysiologiske reaksjoner – snakker vi da biologi, biokjemi, anatomi, fysiologi... Kanskje er det nevrologi? Hvis følelser er *om* noe, såkalt kognitive, er de da forbeholdt psykologien? Eller hvis følelser hovedsakelig er kulturelle produkter, tilhører de da hovedsakelig samfunnsvitenskapen – og er det da fortrinnsvis snakk om antropologien? De lærde strides, og jeg akter ikke å ta noe standpunkt til hvorvidt følelser tilhører den ene eller andre vitenskapen, snarere er det min tanke at følelser kan ha aspekter innenfor alle disse områdene. Et syn som forhåpentligvis vil gjenspeiles i mine videre refleksjoner.

Det fine med at spørsmålet om hva følelser er har kommet på den vitenskapelige agendaen er at vi har fått mange interessante bidrag til hva følelser er, eller kan være, slik jeg ser det. Utfordringen ser imidlertid ut til å være at de ulike vitenskapelige retningene ikke benytter samme metoder, at de ikke snakker samme «språk», og at de kanskje heller ikke er opptatt av de samme problemstillingene slik at agendaen heller ikke er lik. I stedet for å gå i åpen dialog med hverandre, og søke etter noe i fellesskap, ser deltakerne ut til å foretrekke debatt og diskusjon – de går i skyttergravene sine og forsvarer sitt eget territorium. Det kan være mange fordeler med en slik fremgangsmåte, men kanskje er tiden inne for å gjøre det på en annen

⁴ Robert Solomon. *True to Our Feelings. What Our Emotions are Really Telling Us*. Oxford University Press, 2007. 4.

måte? Jeg ser for meg *forsoning* som et godt utgangspunkt, noe jeg gjenfinner i dialogiske prinsipper, samt hos flere feministiske etikere, og det vil være fremtredende for min refleksjon.

De siste tretti-førti årene har flere og flere feminister entret banen innenfor filosofi og vitenskap. Noe av det som kjennetegner feminismen er nye måter å angripe gamle problemstillinger på, blant annet gjennom skifte av perspektiv. De viser hva tradisjonelle innfallsvinkler fører til av feilslutninger, og de søker å nyansere og rekonseptualisere, ofte ved hjelp av andre metoder enn det som har vært standard. Feministenes bidrag til filosofi og vitenskap har i så måte vært svært verdifullt, slik jeg ser det, og jeg tenker at en feministisk innfallsvinkel kan ha en tilsvarende positiv effekt på spørsmålet om hva følelser er.

Filosofer generelt, og feminister spesielt, har gjort det samme som jeg begynte med for noen år siden da fundamentet i livet mitt begynte å vakle; de har undret seg og de har stilt kritiske spørsmål. Slik jeg ser det har undring vist seg å være et godt utgangspunkt for refleksjon, og kritiske spørsmål har vist seg å være et godt utgangspunkt for endring. Livet ser i tillegg ut til å by på en uendelighet vi kan undre oss over; spørsmål vi stiller oss i smått og stort. Vi kan undre oss på om vi bør ta oppvasken, eller om vi skal ta treningsturen i stedet. Vi kan undre oss over hvorvidt kjæresten elsker oss eller ei, og vi kan undre oss over om vi bør besøke foreldrene våre nå eller senere. Vi kan også undre oss over selve livet: Hvem er jeg, hva gjør jeg her, finnes det en mening med alt, hvordan bør jeg leve livet? Når spørsmålene antar de sistnevnte dimensjonene kaller vi dem gjerne eksistensielle, men spørsmål av denne typen hører også til i den etiske sfæren. Det mest fascinerende med etiske og eksistensielle spørsmål er at de ser ut til å unndra seg klare, allmenngyldige svar. Filosofer gjennom alle tider har selvsagt forsøkt likevel, fordi – som Hume sier: «it is taken for granted that this science may be brought to an equal certainty with geometry or algebra.»⁵ I denne antakelsen ligger det implisitt en idé om at sikker viten er best, noe som igjen ser ut til å innebære en idé om at viten kan rangeres hierarkisk.

Jeg undrer meg over om det *er* en god idé å forvente en tilsvarende visshet rundt etiske (og eksistensielle) spørsmål, slik vi finner i geometri og algebra. I tillegg til at det hittil ser ut til å ha skapt urealistiske forventninger, så fremstår det for meg at visshet vil sette en stopper for

⁵ David Hume. *Treatise of Human Nature*. Red., Michael L. Morgan. *Classics of Moral and Political Theory*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 4. Edition, 2005. 758.

vår etiske utvikling – og jeg føler for å spørre: Er *det* ønskelig? Jeg undrer meg også over om det er tilfellet at sikker viten (alltid) er best, og om det er tilfellet at viten kan rangeres hierarkisk. Når det kommer til spørsmål om livet så er jeg ofte svært glad for at jeg ikke alltid vet med sikkerhet – for det åpner liksom for nye dimensjoner. Når det ikke lenger er noen spørsmål å stille, noe å undre seg over, hva da? Hvordan kan vi vite at det er *best*? Søker vi ikke umiddelbart etter noe annet vi kan finne svar på, slik at det heller er selve *søken* vi higer etter? Ideen om at viten kan rangeres hierarkisk ser ut til å sitte dypt, med matematikk og naturvitenskap tronende på toppen, humaniora og samfunnsvitenskap litt lenger ned, og nederst... Det vi bare tror på, eller verre: *Føler*? Denne trangen til å lage hierarki blir imidlertid meningsløs når det vi faktisk gjør er å sammenligne størrelser som ikke har samme utgangspunkt, eller formål. Det blir som å lage en konkurranse mellom Petter Northug og en kjøkkenmaskin.

Med tanke på at vi er så opptatt av at vår viten skal være sikker, er det relativt ironisk at den ofte hviler på antakelser som vi tar for gitt. Antakelser som danner fundamentale premisser for vår viten. Det er ikke noe nytt i en slik kritikk, vi kan gjenfinne den hos flere filosofer, for eksempel Nietzsche og Heidegger som begge forsøker å komme bakenfor antakelsene og legge grunnlaget for ny (sikker) viten. Problemet er bare at det ser ut til å ligge premisser i bunn som fortsatt tas for gitt. I tradisjonell filosofi, blant annet representert ved William James som jeg kommer tilbake til, er for eksempel ikke *kjønn* et tema. James' redegjørelse av hva følelser er foregir å være kjønnsnøytral. Han tar ikke høyde for at det kan være forskjeller i hva konkrete følelser er, for eksempel aggresjon, avhengig av om det er en mann eller kvinne som har dem. Jeg forklarer bakgrunnen for denne påstanden nærmere under *Ontologi* i kapittelet *Feministisk kritikk av tradisjonell etikk*. James tar heller ikke høyde for at hans perspektiv på hva følelser er kan være farget av at han er mann. Hvorvidt slike potensielle forskjeller stammer fra biologi eller kultur/oppvekst tar han således heller ikke stilling til. Det virker imidlertid å være bred enighet blant feminister om at kjønn er *relevant*, og at tradisjonen har inntatt et for ensidig perspektiv – nemlig mannens.

Før jeg går videre vil jeg for ordens skyld si at feministisk etikk ikke er en ensartet etikk. Inn under betegnelsen finner vi blant annet maternal etikk, lesbisk etikk, queer etikk, funksjonshemmede kvinners etikk, kolonialiserte kvinners etikk, i tillegg til den mest kjente; *omsorgsetikk*. Felles for alle disse er imidlertid at de tar for seg etikk fra en kvinnes perspektiv, dog ikke en hvilken som helst kvinnes perspektiv – for flere kvinner taler den

tradisjonelle etikkens sak. Feministene taler *med en annen stemme* enn det som tradisjonelt kan sies å ha vært tilfellet i filosofi og etikk. Slik jeg ser det så bringer disse kvinnene inn nye perspektiver – noe som øker vår forståelse for hva det vil si å være menneske og hvordan vi bør leve livene våre. Et av de viktigste bidragene fra feministene kommer således gjennom den kritikken de retter mot tradisjonell filosofi som fundament for etikken.

Feministisk kritikk av tradisjonell etikk

Jeg vil nedenfor se nærmere på feministisk kritikk av tradisjonell etikk – herunder særlig dikotomisk- og hierarkisk tenkning og manglende vektlegging av følelser, men også universalitet og ontologi – fordi disse tingene synes å ha betydning, ikke bare for hva vi anser som sikker viten, men for vår oppfatning av hva følelser er, og hvilken vekt de bør tillegges.

Dikotomisk- og hierarkisk tenkning

I tradisjonell vestlig filosofi ser det ut til at verden består av dikotomier, eller gjensidig utelukkende størrelser, som innad ordnes hierarkisk. For eksempel har det vært vanlig å se på den offentlige og den private sfæren som to gjensidig utelukkende størrelser, hvor den offentlige sfæren har rangen. Det samme gjelder for parforholdene maskulin/feminin, kultur/natur, fysisk/psykisk, sjel/kropp og fornuft/følelser, for å nevne noen. Denne dikotomiske og hierarkiske tankegangen har blitt sterkt kritisert av flere feministiske etikere, blant annet Virginia Held. Hun sier blant annet at de tre aspektene det er størst grunn til å stille spørsmålstegn ved i tradisjonell etikk er: «the split between reason and emotion and the devaluation of emotion; the public/private distinction and the relegation of the private to the natural; and the concept of the self as constructed from a male point of view.»⁶ Jeg kommer tilbake til alle disse tre aspektene nedenfor.

Prinsippene i tradisjonell filosofi og etikk kan altså sies å bli kritisert for å være laget av og for menn, og likevel på vegne av oss alle, uavhengig av hvilken erfaring premisleverandørene har hatt med andre domener. Ikke overraskende har således det maskuline manifestert seg hierarkisk over det feminine, noe som i et likestillingsperspektiv må sies å være svært uheldig. Når det i tillegg foreligger visse assosiasjoner mellom de ulike

⁶ Virginia Held, *Feminist Morality. Transforming Culture, Society and Politics*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1993. 49.

dikotomiske- og hierarkiske størrelsene, for eksempel at det maskuline assosieres med den offentlige sfæren, kultur og fornuft, mens det feminine assosieres med privatsfæren, natur og følelser, så er det potensielt duket for mange uheldige feilslutninger.

Helt siden Platon har fornuften blitt ansett som betingelsen for å kunne oppnå ekte kunnskap (*episteme*). Når det gjelder følelser har de tradisjonelt, med noen unntak, blitt sett på som irrasjonelle – og i alle fall noe som bør holdes på avstand dersom man ønsker å oppnå ekte kunnskap. Med Aristoteles kom dessuten ideen om intellektet (fornuften), som det som skiller mennesket fra andre levende organismer. I *De Anima* gir Aristoteles uttrykk for at sjelen er et livsprinsipp som er definert gjennom «the nutritive, perceptive and intellective faculties and movement».⁷ Videre er det slik, sier han, at den kontemplative evnen ser ut til å være «another kind of soul, and this alone admits of being separated»,⁸ underforstått at det foreligger et hierarki hvor vi for eksempel kan si at den nutritive sjelen er fundamentet for alt liv og således forutsetningen for blant annet persepsjon og bevegelse, det vil si den animalske sjelen. I praksis har dette ført til et perspektiv som innebærer at den menneskelige evnen til å ta til seg næring og reprodusere er noe vi har til felles med planter og dyr. For å finne det genuint menneskelige så må vi derfor se bort fra disse aspektene ved sjelen. Dette kommer tydelig frem i den Nikomakiske etikk der Aristoteles sier; «what we are looking for is the special function of a human being; hence we should set aside the life of nutrition and growth.»⁹ Den delen av livet som tradisjonelt sett er en del av plante- og dyresjelen, slik som det å få og oppdra barn, har dermed ikke fått status som en genuint menneskelig aktivitet. I og med at denne typen aktivitet har utfoldet seg i privatsfæren så har den blitt kontrastert mot, og satt hierarkisk under, den offentlige sfæren; det vil si den sfæren hvor det antatt genuint menneskelige kan komme til uttrykk. Gitt assosiasjonene nevnt ovenfor kommer blant annet det som har med kvinner, følelser og den private sfæren å gjøre svært uheldig ut med tanke på å representere noe genuint menneskelig, og i forlengelsen av det; noe etisk. Feministiske etikere har ettertrykkelig kritisert ideen om at alt som har med oppfostring og reproduksjon å gjøre er noe vi har felles med dyrene. Virginia Held er en av kritikerne. Hun sier;

[...] human mothering can be fully as creative an activity as those activities traditionally thought of as distinctively human, because to create new persons and new types of *persons* can surely be as creative

⁷ Aristotle, *De Anima (On the Soul)*, oversatt av Hugh Lawson-Tancred, Penguin Books, 1986. 160.

⁸ Ibid. 160.

⁹ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*. Red., S. Marc Cohen, Patricia Curd og C.D.C Reeve, *Readings in Ancient Greek Philosophy, from Thales to Aristotle*. Hackett publishing company Inc, Indianapolis/Cambridge, 2005. 838.

as to make new objects, products, or institutions. *Human* mothering is no more “natural” or “primarily biological” than is any human activity.¹⁰

Med dette utsagnet plasserer hun det genuint menneskelige like mye i den private sfæren som i den offentlige sfæren, noe som implisitt destruerer det hierarkiske i dikotomien. Dette får dermed også konsekvenser for de assosierte begrepene – det vil blant annet si for kvinner og følelser. Hierarkiene raser som dominobrikker med spørsmålet: Hva er det som egentlig legitimerer rangen i de ulike dikotomiske parene?

Det er én ting er å se, og eventuelt legge til grunn, at det er ulikheter for eksempel mellom det som er maskulint og det som er feminint, eller det som er offentlig og det som er privat. Noe helt annen er å se disse størrelsene som gjensidig utelukkende, og til og med rangert innad. Ved å legge dikotomier til grunn skaper vi en trang til å be om strikte redegjørelser, for eksempel om hva som er biologisk og hva som er kulturelt, samt å søke etter en essens.¹¹ Begge deler, det vil si både det å be om strikte redegjørelser og det å søke etter en essens, fremstår som særdeles utfordrende, slik jeg ser det. Hvis noe skal anses å være gjensidig utelukkende så bør det i det minste være mulig å gi en klar beskrivelse av grensene mellom dem. Spørsmålet er imidlertid om så er tilfellet for de begrepsparene som har blitt ansett for dikotomiske. Et eksempel er feminint og maskulint som tradisjonelt har blitt sett på som gjensidig utelukkende størrelser; enten så er du mann eller så er du kvinne. Så enkelt har det i virkeligheten aldri vært – i alle fall ikke for de menneskene som har vært maskuline kvinner eller feminine menn, eller for de menneskene som opplever at de er plassert i feil kropp, eller for dem som har en annen legning – enten de er homofile, bifile eller lesbiske – eller for de menneskene som er tvekjønnede eller transer. Det er ikke gitt at det er et enten eller. Som regel er det et både og, med et vell av nyanser hvor noen er det ene i større eller mindre grad, uavhengig av kjønn. På samme måten kan vi se andre tradisjonelle dikotomier; det er ofte svært vanskelig, for ikke å si umulig, å sette en klar grense mellom dem. Hvordan kan de da være gjensidig utelukkende, spør jeg.

Det er flere som har stilt seg tilsvarende spørsmål. Allerede på 1700-tallet rettet David Hume søkelyset på utfordringen i dikotomien fornuft/følelser og følelsenes rolle i moralen. Han viser til det han mener har vært utgangspunktet for hva som motiverer oss:

¹⁰ Held, Virginia. *Feminist Morality*. 55

¹¹ Catherine Lutz, *Unnatural Emotions*. Red., Robert C. Solomon. *What Is an Emotion? Classic and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York/Oxford, 2003. 143.

Every rational creature, it is said, is obliged to regulate his actions by reason, and if any other motive or principle challenge the direction of his conduct, he ought to oppose it, till it be entirely subdued, or at least brought to a conformity with that superior principle.¹²

Hume er klar på at dette utgangspunktet ikke holder mål, og han foretar en grundig gjennomgang av hvorfor det ikke kan være tilfelle. Selv inntar han det standpunkt at: «Reason is, and ought only to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.»¹³ Til tross for at Hume på denne måten, for første gang i vestlig filosofi, setter følelser på dagsorden hva gjelder deres betydning i moralfilosofien, ser hans bidrag ut til å understreke dikotomien fornuft/følelser – bare nå med følelsene hierarkisk plassert over fornuften. Noen feministiske etikere vil trolig være enig i en slik vurdering, for eksempel er Nel Noddings kjent for å innta et slikt standpunkt. I sin bok *Caring*, viser hun til Hume og hvordan han lar følelse (sympati) være det som gjør moralitet til en aktiv dyd, og hun gir sin tilslutning dog med *naturlig omsorg* som aktuell følelse.¹⁴ En slik omvendt hierarkisk/dikotomisk tankegang er imidlertid ikke gjengs blant feministiske etikere. Dog er det slik, i følge Virginia Held, at feministiske etikere bidrar til en *reevaluering av følelsenes rolle* i moralen:¹⁵ Hun gir uttrykk for at mange feminister ser for seg at moral fordrer kultivering av moralske følelser, i motsetning til det tradisjonelle perspektivet om at følelser må kontrolleres av fornuften. Videre uttrykker hun at for å komme frem til moralsk forståelse respekterer feministiske etikere følelser, i motsetning til den avvisningen av følelser som tradisjonelt har vært lagt til grunn. Det sagt så er det imidlertid ikke gitt at feministene er enige om hvor stor rolle følelser skal tillegges i etiske spørsmål.

Robert Solomon adresserer det han kaller «The insistence on oppositional thinking» og han gir uttrykk for at det er et eksempel på «lazy thinking».¹⁶ Han viser til at avvisningen av dikotomisk tankegang langt fra er et nytt fenomen, og nevner blant annet *yin-yang* tankegangen i kinesisk filosofi.¹⁷ Den grunnleggende tankegangen knyttet til *yin-yang* er nettopp at de motsetningene vi står ovenfor er i en **gjensidig avhengig vekselvirkning** med hverandre, ikke at de er gjensidig utelukkende eller at det ene er bedre enn det andre. Et slikt

¹² Hume, David. *Treatise of Human Nature*. 752.

¹³ Hume, David. *Treatise of Human Nature*. 753.

¹⁴ Nel Noddings. *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press, Berkely, Los Angeles, London, 2. Editon, 2003. 79.

¹⁵ Held, Virginia. *Feminist Morality*. 51-52. (Min utheving og kursivering).

¹⁶ Solomon, Robert C. *True to Our Feelings*. 176.

¹⁷ Ibid. 176.

grunnsyn ser ut til å prege flere feministiske etikere. Kanskje ble spiren til et nytt vestlig syn på verden lagt av Simone de Beauvoir da hun skrev *Tvetydighetens etikk* og ga uttrykk for at menneskets livsvilkår er tvetydige og virker i gjensidighet.¹⁸ Hennes filosofi har utvilsomt gitt inspirasjon til senere feministiske etikere.

Vektlegging av følelser

Sara Ruddick er en av de feministiske etikerne som gjennom sin filosofi foretar en reevaluering av følelsenes rolle i etikken, gjennom et gjensidig vekselvirkende perspektiv fremfor et hierarkisk-dikotomisk perspektiv. Hun gir blant annet uttrykk for at vi på et generelt grunnlag kan si at de som tenker som regel ikke er uten følelser.¹⁹ Ruddick har undersøkt hva moderlig praksis innebærer for etisk tenkning, og hun gjør det klart at følelser – både morens egne og barnets – har betydning for morens mulighet til å tolke og forstå verden. «Feelings cry out for thought; hence, reflective assessment of feeling is a defining rational activity of mothers» sier hun.²⁰ ... og videre: «Rather than separating reason from feeling, mothering makes reflective feeling one of the most difficult attainments of reason.»²¹ Ruddick gir uttrykk for at moderskap innebærer en mengde følelser, ikke minst ambivalente følelser, men at mange overser forbindelsen mellom følelser og tanker. Når det skjer går vi glipp av det faktum at moderskap er en aktivitet som styres av forpliktelse, noe som forblir der gjennom de ulike følelsene og som strukturerer aktiviteten.²²

Uavhengig av hva hver enkelt av de nevnte filosofer har lagt til grunn om *hva følelser er*, så ser vi at de gir følelsene en rolle i etikken. De anerkjenner følelser som et premiss knyttet til moralske spørsmål. Ved å anerkjenne følelser på denne måten rokker feministiske etikere ved et annet prinsipp som er lagt til grunn for tradisjonell etikk, nemlig ideen om en uavhengig og objektiv vurdering.

Universelt og partikulært

Tradisjonell filosofi og vitenskap kan sies å ha forsøkt å transcendere det individuelle og partikulære, blant annet gjennom observasjon og analyse, for å bygge et allment fundament

¹⁸ Simone de Beauvoir. *Phyrros og Cineas, og Tvetydighetens etikk*. Pax Forlag A/S, Oslo, 2009.

¹⁹ Sara Ruddick. *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*. Beacon Press, Boston, 1989. 68.

²⁰ Ruddick, Sara. *Maternal Thinking*. 70.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

rundt hvordan vi bør handle og leve. Feministiske etikere har rokket ettertrykkelig ved dette fundamentet, blant annet ved å peke på svakhetene ved observasjon som grunnlag for regler og endringer. Et eksempel er Virginia Held som sier; «whole categories of empathetic understanding, of sensitivity to others' feelings, may be missing from the enterprise of observation».²³ Videre gjør hun det klart at vårt filosofiske språk vanskeliggjør håndtering av andre erfaringer enn observasjon, men det betyr ikke at andre erfaringer ikke finnes. Slik jeg forstår henne kan vi for eksempel benytte oss av vår forestillings- og fremstillingsevne for å skape noe nytt.

I motsetning til tradisjonens tendens til å ville overskride det partikulære tar feministene subjektiviteten i våre erfaringer på alvor. De griper så å si situasjonen fra innsiden, i stedet for å pretendere et objektivt og utenforstående perspektiv. Tradisjonell filosofi, kanskje tydeligst representert ved John Rawls, har forsøkt å etablere et prinsipp om en «rational and impartial sympathetic spectator»;²⁴ en tilskuer som kan innta et generelt ståsted hvor hans egne interesser ikke står på spill, og hvor han innehar all nødvendig informasjon og evner til å resonnerer. Denne troen på at vi har en evne, eller at det finnes prinsipper, som er objektive og kan omfatte alt, ser ut til å ligge til grunn for flere tradisjonelle etiske teorier. I *Pyrrhos og Cineas* tilbakeviser Simone de Beauvoir at det eksisterer noe slikt, hun sier:

Våre friheter støtter hverandre lik steinene i en hvelving, men det er en hvelving som ikke holdes oppe av noen søyle. Hele menneskeheten henger i et tomrom som den selv skaper gjennom å reflektere over sin fylde. [...] Refleksjonen får intetheten til å dukke opp omkring meg, men intetheten bærer den ikke i sitt hjerte, og refleksjonen har ingen myndighet til å snakke i dens navn og dømme menneskenes lodd ut fra dens perspektiv. Der hvor det finnes et perspektiv, er det ikke intethet. Og jeg kan i virkeligheten ikke ha noe annet perspektiv enn mitt eget.²⁵

Flere feministiske etikere har fulgt opp denne kritikken:²⁶ De stiller spørsmålsteget ved muligheten av å kunne være en objektiv og upartisk tilskuer, en som kan heve seg over sitt personlige ståsted. Troen på at vi kan heve oss over dette, vårt personlige ståsted, er illusorisk – for ingen kan det, sier de. Det kan sammenlignes med å gjøre noe hypotetisk til noe faktisk, og vi ville aldri godtatt det i andre sammenhenger for eksempel å la et hypotetisk samtykke telle som et faktisk samtykke.²⁷ Feministene finner det svært betenkelig å forsøke å finne ut

²³ Held, Virginia. *Feminist Morality*. 7.

²⁴ John, A Rawls. *Theory of Justice, Revised Edition*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999. 163.

²⁵ Beauvoir, Simone de, *Pyrrhos og Cineas*. 85.

²⁶ Held, Virginia. *Feminist Morality*. 34.

²⁷ Held, Virginia. *Feminist Morality*. 34. (Held siterer Alison Jaggar på dette temaet).

hva etikken krever av oss gjennom et slikt perspektiv fra ingensteds: «Why not instead, we ask, approach the questions of morality from the points of view of embodied, related, actual persons?»²⁸ At vi ikke kan ha noe annet perspektiv enn vårt eget, eller det faktum at «ethvert konkret menneske alltid er særskilt situert»,²⁹ innebærer imidlertid ikke at all vekt skal legges på det individualistiske og konteksten. Det blir i så fall like feil som å legge all vekt på universalisme eller falske generaliseringer. Feminister flest anerkjenner at generelle prinsipper kan være nødvendige, for eksempel den typen prinsipp som krever likeverd mellom menn og kvinner, og opphevelse av kjønnsdiskriminering. Slike prinsipper må imidlertid være kompatible med vurderinger som er basert på empati og omsorg.³⁰ Når prinsipper står uten tilknytning til empati og omsorg står de i fare for å bli dogmatiske, slik jeg ser det. De kan bli ansett som harde fakta, uten egentlig å ha noen substans.

Perspektiv og samtaleform

Det foretrukne samtaleverktøy, blant annet for å få bukt med dogmer, har tradisjonelt vært diskusjon/debatt. Selv om temperaturen under slike samtaleforhold kan bli relativt opphetet virker det likevel som om tilhengerne ser for seg at nettopp denne formen for samtale gir det beste og mest objektive vitenskapelige fundament for å kunne ta gode, kvalifiserte valg. Ideen om at det beste fundamentet bygges ved hjelp av en objektiv og upartisk tilskuer – altså en som lytter, men som *ikke er situert og følelsesmessig engasjert* – ser ironisk nok ut til å ha funnet sin plass i debatt og diskusjon. Feministenes foretrukne samtaleredskap ser ut til å være dialog, en samtaleform som står i kontrast til den krig med ord vi finner i debatt og diskusjon. I dialogen er ikke målet å vinne frem med egne argumenter, snarere er det et samarbeid og samspill mellom aktørene for eksempel for å få økt innsikt, få et best mulig grunnlag for å foreta valg, for å skape forsoning eller utløse kreativitet.³¹ I dialogen er det et poeng at alle perspektiv skal få rom for å komme til uttrykk og at de andre lytter aktivt. Ideen er blant annet at det ofte viser seg å være mye å hente på å åpne opp for det personlige – det som er subjektivt og situert. De som vanligvis ikke kommer til ordet, enten fordi de er i mindretall eller blir tilsidesatt av andre grunner, kan ha nyttige innsikter å komme med. Dialogen åpner opp nye rom for perspektiv som tidligere ikke har fått komme til orde, og perspektivene lyttes til med respekt og med den innstilling at de har noe å bidra med. Når det

²⁸ Held, Virginia. *Feminist Morality*. 35.

²⁹ Simone de Beauvoir. *Det annet kjønn*. Pax Forlag A/S, Oslo, 2000. 34.

³⁰ Held, Virginia. *Feminist Morality*. 35.

³¹ Helge Svare. *Den gode samtalen. Kunsten å skape dialog*. Pax Forlag A/S, Oslo, 2008.

kommer til spørsmålet om hva følelser er, og hvilken rolle de spiller for vår etiske utvikling, blir vår subjektivitet og hvor vi er situert svært prekært – og det samme blir samtaleverktøyet vi velger. For hvordan kan vi forstå følelser hvis vi ikke snakker åpent om dem – om hvordan det føles – og hvordan skal vi kunne vite hvordan noe føles hvis vi ikke først er subjektive og situert? I kapittelet *Moralske følelser* er hensikten blant annet å snakke åpent om følelser fra et subjektivt og situert perspektiv. Nå vil jeg imidlertid se nærmere på kritikken av hva som kan ha fått oss mennesker på tanken om at upartiskhet og objektivitet er goder i etikken.

Ontologi

Ideen om den upartiske tilskuer ser ut til å ha oppstått som følge av et syn på mennesket som et helt frittstående individ, et som først og fremst er drevet av egeninteresse, men som er i stand til å legge vekt på rettferdighet som det overordnede moralske prinsipp. Vi kan gjenkjenne et slikt menneskesyn for eksempel hos Thomas Hobbes og David Hume, uten at disse to filosofene for øvrig har mye til felles.³² Hobbes legger til grunn en naturtilstand hvor menneskene tilsynelatende ser ut til å være fri for relasjoner i en alles krig mot alle, og hvor løsningen ser ut til å være en samfunnskontrakt for å unngå dette.³³ Hos Hume er menneskets egeninteresse «the original motive to the *establishment of justice*»,³⁴ mens det er sympati med offentlige/felles interesser som er «the source of the *moral approbation*, which attended that virtue.»³⁵ Jeg vil komme noe nærmere inn på den tradisjonelle ontologien under kapittelet *Etisk utvikling*.

Carol Gilligan retter et kritisk søkelys mot et slikt utgangspunkt for menneskets ontologi og viser til at det er en stemme som ikke er hørt når ideen har tatt form. Gjennom vurderingene til to elleve år gamle barn: Jake og Amy, som får presentert det samme dilemmaet, viser hun at de ser to forskjellige moralske problemstillinger.³⁶ I dilemmaet møter vi Heinz som står ovenfor spørsmålet om han skal stjele medisiner for å redde sin dødssyke ektefelle, for han har ikke råd til å kjøpe den nødvendige medisinen. Jake ser dilemmaet som en verdikonflikt mellom apotekerens eiendom og ektefellens liv, han er derfor ikke i tvil om at Heinz bør stjele

³² I motsetning til Hobbes berømmes Hume av flere feministiske etikere, blant annet Nel Noddings som nevnt i kapittelet *Dikotomisk- og hierarkisk tenkning*.

³³ Thomas Hobbes, *Leviathan*. Red., Michael L. Morgan. *Classics of Moral and Political Theory*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 4. Edition 2005.

³⁴ Hume, David. *Treatise of Human Nature*. 774.

³⁵ Ibid.

³⁶ Carol Gilligan. *Med en annen stemme. Psykologisk teori og kvinners utvikling*. Gyldendal Akademisk, 2002. 53 flg.

medisinen. For Jake antar dilemmaet nærmest en matematisk form hvor de involverte ser ut til å være deltakere i en konkurranse om rettferdighet. Amy derimot tar et helt annet utgangspunkt; i stedet for å vurdere hvorvidt Heinz *bør* stjele – enten ja eller nei – vurderer hun hvordan Heinz *bør* opptre, altså om hvorvidt han *bør stjele*. Hun ser hele dilemmaet «som en fortelling om mellommenneskelige forhold som strekker seg over tid.»³⁷ For Amy består verden av relasjoner og bånd, ikke enkeltindivider og regelsystemer, så for henne ligger problemet i apotekerens manglende respons, for eksempel at han ikke vil sette ned prisen på medisinen når alternativet er at Heinz' hustru dør. I Amys vurdering er den mellommenneskelige kommunikasjonsprosessen sentral, mens det i Jakes vurdering er logikkens konvensjoner som står sentralt: Han flytter det moralske problemet ut av den mellommenneskelige relasjonen og gjør det hele om til «en upersonlig konflikt om krav».³⁸ Disse to innfallsvinklene til et moralsk dilemma er i seg selv interessante og de har sammenheng med hvordan vi ser på oss selv, altså vår ontologi som nevnt ovenfor. Problemet er bare at det nærmere innholdet i den ene av disse barnas moralske vurdering har blitt ignorert, eller karakterisert som moralsk umodenhet. Gitt tradisjonens opphøyelse av det som assosieres med det maskuline; fornuft, logikk og rettferdighetstanker, så er det ikke overraskende jentas vurderinger som kommer til kort. Vurderingen av moralsk modenhet har blitt gjort med guttens perspektiv som standard. Spørsmålet: «Hva ser hun som ikke han ser?»³⁹ har ikke engang blitt stilt. Det Amy imidlertid ser er «et nettverk av forbindelser, en vev av forhold som opprettholdes ved en kommunikasjonsprosess.»⁴⁰ Hun ser seg selv som en del av et større hele og måler handlinger etter en omsorgsstandard, på den måten plasserer hun *seg selv i relasjon til verden*. Jake derimot ser seg selv utenfor verden og måler sine handlinger etter en perfeksjonsstandard, på den måten plasserer han *verden i relasjon til seg selv*. Ontologisk sett blir det en kontrast «mellom et selv som definerer seg ved løsrivelse og et som identifiserer seg med tilknytning».⁴¹

Tradisjonelt har moralsk utvikling blitt ansett å følge av løsrivelse, noe som ser ut til å ha fungert i en maskulin sfære. Ut i fra forutsetningene har det kanskje også vært nødvendig, uten at jeg vil ta stilling til det her. Et eksempel kan likevel belyse dette: I en maskulin sfære har aggresjon «vært oppfattet som instinktiv, og løsrivelse har vært ansett som nødvendig for

³⁷ Gilligan, Carol. *Med en annen stemme*. 56.

³⁸ Gilligan, Carol. *Med en annen stemme*. 60.

³⁹ Gilligan, Carol. *Med en annen stemme*. 59.

⁴⁰ Gilligan, Carol. *Med en annen stemme*. 60.

⁴¹ Gilligan, Carol. *Med en annen stemme*. 63.

å tøyle den».⁴² Dette underliggende tema gjenkjenner vi fra Hobbes' kontraktteori for å hindre alles krig mot alle, så vidt nevnt ovenfor. Det er imidlertid som om kvinner og menn har svært ulike syn på farene ved det å løsrive seg og det å binde seg. Ved å løsrive seg og sette sin lit til regler for å løse konflikter og opprettholde orden har menn søkt å skape trygghet, slik jeg forstår Gilligan. Med et slikt perspektiv har imidlertid den moralske utviklingen hos jenter «framstått som problematisk på grunn av at de opprettholder mellommenneskelige forhold.»⁴³ Men det er nettopp relasjoner og opprettholdelse av dem som gir trygghet for kvinner, mens fare ser ut til å true når forbindelsene blir fjerne. Fra perspektivet til en person som Amy kan vi si at aggresjonen i den maskuline sfæren handler om «et kommunikasjonsproblem og manglende kunnskap om mellommenneskelige forhold.»⁴⁴ Aggresjon i et slikt perspektiv kan ses på mer som et *signal* om at noe har sviktet eller mangler i relasjonen, enn som noe impulsivt et menneske må lære å styre, slik jeg forstår det. På denne bakgrunn gir det kvinnelige perspektivet, i følge Gilligan; «en behørig kommentar til aggresjonsproblematikken, som angår begge kjønn, gjennom å lokalisere det i selvets isolasjon og i den hierarkiske oppfatningen av mellommenneskelige forhold.»⁴⁵

Vi ser altså at spørsmål knyttet til følelser, for eksempel aggresjon, kan påvirkes av hvilket perspektiv vi har på hvem vi er, nærmere bestemt vår ontologi. Det fremvoksende perspektivet om at vi ontologisk sett snarere er *relasjonelle* enn *uavhengige* individer ser ut til å ha kommet fra et kvinnelig ståsted, noe som bidrar til å gjøre spørsmålet kjønnnet. Gjennom eksemplene til Gilligan kan vi heller ikke utelukke at spørsmål knyttet til følelser også kan ha sammenheng med vår oppdragelse eller dannelselse, altså kultur. Ettersom den tradisjonelle filosofien og vitenskapen ikke har tatt høyde for at det finnes et slikt annet perspektiv på vår ontologi, eller i alle fall ikke har akseptert det som likeverdig, må vi legge til grunn at tradisjonelle teorier om hva følelser er kan være forutinntatte og at de således ikke gir et helt korrekt bilde av hva følelser er.

Det kan være verd å merke seg at det ikke nødvendigvis er tydelig hos Gilligan om forskjellen hun viser til mellom kjønnene er å anse som en biologisk eller sosial/kulturell konstruksjon. Slik jeg forstår henne tillegger hun imidlertid sosialiseringen av kjønnene stor betydning med tanke på forskjellene hun har avdekket. Jeg kommer ikke til å gå nærmere inn på hvorvidt det

⁴² Gilligan, Carol. *Med en annen stemme*. 74.

⁴³ Gilligan, Carol. *Med en annen stemme*. 68.

⁴⁴ Gilligan, Carol. *Med en annen stemme*. 74.

⁴⁵ Gilligan, Carol. *Med en annen stemme*. 74.

er *biologiske* forskjeller mellom kjønnene som har betydning for spørsmålet om hva følelser er, delvis fordi jeg ikke finner grunnlag for å hevde dette, men også fordi spørsmålet om essensielle *eller* konstruerte forskjeller fremstår som nok et dikotomisk premiss som potensielt tilslører eller fordreier våre vurderinger. Jeg velger derfor å holde det åpent.

Hva er følelser?

I dette kapitlet vil jeg presentere ulike teorier om hva følelser er. Som tidligere nevnt tar jeg utgangspunkt i tre tilsynelatende motstridende teorier: At følelser er rene fysiologiske reaksjoner, at følelser har noe kognitivt i seg, og at følelser hovedsakelig er kulturelle produkter. Diskusjonen har gått livlig for seg om hva følelser *egentlig* er. I et forsøk på å bringe inn dialog som et forsonende verktøy lar jeg nå flere ulike stemmer få komme til ordet, inklusive de som nyanserer, de som kritiserer den pågående kampen, samt de som forkaster den tradisjonelle dikotomien. Ideen er at alle stemmene som presenteres har noe å bidra med i spørsmålet om hva følelser er, samtidig som presentasjonen er ment å bevege seg frem mot en teori om følelser som ser ut til å danne et godt utgangspunkt for videre refleksjon rundt følelsenes rolle for etisk utvikling.

Følelser er rene fysiologiske reaksjoner?

William James

William James' teori fra 1884 ser ut til å trone som utgangspunktet for alle spørsmål om hva følelser er, hva enten man er tilhenger eller motstander av teorien. Det gjøres intet unntak her.

James' teori er på sett og vis hva vi kan kalle kontra-intuitiv: Vanlig fornuft tilsier for eksempel at når vi møter en bjørn så blir vi reddet og løper. James' tese tilsier at rekkefølgen på dette ikke er korrekt, og at den mest rasjonelle påstanden er at vi blir reddet fordi vi skjelver. Hvis vi lar denne tesen ligge, og heller konsentrerer oss om hva som er James' hovedanliggende så kan vi imidlertid bli litt klokere. James' hovedanliggende er nemlig å vise at følelsenes ledsagende kroppslige forandringer er mye mer vidtrekkende og kompliserte enn det vi antar til vanlig, og at de kroppslige forandringene nærmest er uendelige og subtile.⁴⁶

⁴⁶William James. *What Is an Emotion?* Red., Robert C. Solomon. *What Is an Emotion? Classics and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York/Oxford, 2003. 68.

Den minste endring i vår oppmerksomhet bidrar til å påvirke oss kroppslig; for eksempel spiller pust og hjerterytme en uomtvistelig og helt vesentlig rolle i alle våre følelser, slik han ser det. Det er faktisk slik at hver eneste kroppslige endring, uansett hva den er, *føles* – enten intenst eller obskurt – i det øyeblikket den oppstår, sier han.⁴⁷ Hovedpoenget hans kommer frem når vi forestiller oss en sterk følelse, og forsøker å abstrahere bort vår oppmerksomhet knyttet til de karakteristiske kroppslige symptomene, da står vi igjen uten noe mentalt innhold som følelsen kan konstitueres fra, ifølge James. Kun en kald og nøytral intellektuell tilstand gjenstår fordi: «*A purely disembodied human emotion is a nonentity.*»⁴⁸ Emosjoner dissosiert fra kroppslige følelser er med andre ord helt utenkelig for ham.

Dette er i korte trekk bakgrunnen for ideen om at følelser er rene fysiologiske reaksjoner. James tar utgangspunkt i det han kaller *standard emotions* (i.e. frykt, sinne, begjær), og vier relativt lite plass til det han kaller *pure cerebral emotion*, (i.e. estetiske, intellektuelle og moralske følelser).⁴⁹ Slik jeg forstår James kan slike følelser knapt nok eksistere alene; den mentale tilstanden vår ved slike følelser er mer knyttet til en domsavsigelse enn til noe annet og er således å regne som en kognitiv handling. Likevel må kroppens *sounding-board* være aktivt også for slike følelser,⁵⁰ så teorien om at følelser er rene fysiologiske reaksjoner står seg.

Michael Stocker

Et interessant bidrag til tolkningen av James' teori kommer med Michael Stocker i 1996. Han følger i prinsippet William James' teori, men han; «consider affectivity to be psychic, not or not just bodily».⁵¹ Stocker påpeker at også James ser tanker, ønsker og verdier som nødvendige, men ikke tilstrekkelige, deler av følelser.⁵² Det er imidlertid de kroppslige følelsene som differensierer, altså som gjør følelsene til følelser. Etter hva jeg kan forstå er Stocker ikke enig i at alle følelser må *føles*, i den forstand at det er snakk om bevissthet om følelsen, han er imidlertid enig i at uten følelse (*affectivity*) kan det ikke være snakk om for eksempel fornærmelse eller sinne. Det er mye mer ved følelser enn det som er kroppslig og

⁴⁷ James, William. *What Is an Emotion?* 69.

⁴⁸ James, William. *What Is an Emotion?* 70.

⁴⁹ James, William. *What Is an Emotion?* 75.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Michael Stocker. *The Irreducibility of Affectivity*. Red., Robert C. Solomon. *What Is an Emotion? Classics and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York/Oxford, 2003. 259.

⁵² Stocker, Michael, *The Irreducibility of Affectivity*. 263.

dette mer involverer tanker, ønsker/behov, verdier og vurderinger, ifølge Stocker.⁵³

Kompleksiteten i hva følelser er, eller innebærer, kan forklare hvorfor følelser til tider er helt vesentlig både for vår evalueringsevne og moral. Hvilket også gjør det kritisk at følelser og affeksjoner ikke har blitt tatt på alvor i filosofi og kognitiv psykologi, slik jeg forstår Stocker.

Følelser er om noe, altså kognitive?

Aristoteles

At følelser har et kognitivt innhold ble påpekt allerede for 2500 år siden. Aristoteles viser til at følelser er knyttet både til form og materie, i.e. sjel/sinn og kropp: «[...] the affections of the soul, [...] are in this way inseparable from the natural matter of living things».⁵⁴ I *Retorikken* undersøker Aristoteles tre opplysninger knyttet til følelser:⁵⁵ 1) Hva slags temperament er karakteristisk for følelsen? 2) Hvem er følelsen rettet mot? 3) Hva er årsaken til følelsen/Hva kan oppnås? Bare gjennom spørsmålsstillingene ser vi antakelsen om at følelser både kan fremprovoseres og kultiveres, og i den *Nikomakiske etikk* tar Aristoteles opp spørsmålet om for mye og for lite; om hvordan begge deler kan bære galt av sted, etisk sett. Det ideelle, eller optimale er «[...] a mean between the extremes.»⁵⁶ Vi beundrer de som klarer å bevege seg på den gyldne middelvei, men akkurat hvor grensene går er ifølge Aristoteles vanskelig å avgjøre, fordi kriteriene for dette er knyttet sammen med omstendighetene og den enkeltes oppfatning av disse.⁵⁷

Aristoteles' filosofi over tema følelser har vært en sterk bidragsyter til ideen om at følelser er *om* noe, og således først og fremst kognitive – i motsetning til rene fysiologiske reaksjoner. Ved å si at følelsene våre er *om* noe tilkjennegir vi at det er knyttet en viss intelligens til dem; et element av noe kognitivt i den måten vi agerer, eller reagerer, følelsesmessig på. Dette kognitive ser ut til å ha sammenheng med det vi ønsker oss i vid forstand. For eksempel kan vi si at det er en sammenheng mellom følelsen sinne og ønsket om hevn. Sinne oppstår typisk når vi opplever at urett begås mot oss – eller noen vi identifiserer oss med – og så ønsker vi

⁵³ Stocker, Michael, *The Irreducibility of Affectivity*. 263.

⁵⁴ Aristoteles. *De Anima (On the Soul)*. 130.

⁵⁵ Aristoteles. *Rhetoric*. Red., Robert C. Solomon. *What Is an Emotion? Classics and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York/Oxford, 2003. 6.

⁵⁶ Aristoteles. *Nicomachean Ethics*. Red., Robert C. Solomon. *What Is an Emotion? Classics and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York/Oxford, 2003. 10.

⁵⁷ Aristoteles. *Nicomachean Ethics*. 11.

gjengjeldelse.⁵⁸ At følelser er *om* noe handler altså om å se på følelser som noe mer enn bare sanselige fornemmelser. Følelser, i et slikt kognitivt perspektiv, handler om at vi mennesker har noe vi verdsetter, herunder mål eller ønsker som vi strekker oss mot. Etter min erfaring ser det ut til å gi mening.

Jeg vil nå se nærmere på teorier fra representanter for det kontemporære kognitive synet på hva følelser er. Presentasjonen her vil være relativt kort, men jeg vil trekke mer på både Solomon og Nussbaum senere i essayet.

Robert C. Solomon

Robert Solomon gjør et poeng av å skille mellom følelser og emosjoner. Han sier:

Emotions are not feelings, yet feelings are typically if not almost always associated with our emotions. And yet neither are emotions *merely* their objective manifestations in neurology or behavior, although we may agree that such manifestations might always be found. But this hardly constitutes a “theory of the emotions”. The most prominent feature of our emotions has yet to be introduced – that which distinguishes them from mere feelings and that which firmly ties them to behavior and our world.⁵⁹

Solomon skiller i tillegg mellom emosjoner og stemninger og gir uttrykk for at emosjoner er om noe spesifikt eller generelt, mens stemninger ikke trenger å være om noe bestemt, selv om de av og til dreier seg om *alt*. Det er imidlertid ingen skarp distinksjon mellom emosjon og stemning, snarere er det slik at «the relationship between emotions and moods is one of mutual support and even identity.»⁶⁰ Både emosjoner og stemninger er imidlertid med på å strukturere vår oppfatning av verden, og de har avgjørende innflytelse på hele vår opplevelse og erfaring av denne, slik jeg forstår Solomon. Det at alle emosjoner er *om noe* blir omtalt som følelsenes intensjonalitet, og det de er *om* blir kalt følelsenes objekt.⁶¹ Solomon kritiserer blant annet James’ teori for at den mangler dimensjonen som er knyttet til følelsenes intensjonalitet, og denne mangelen bidrar til at begrepet følelser implisitt ser ut til å omhandle noe enkelt og ustrukturert.⁶² Her finner vi bakgrunnen for at Solomon så innstendig skiller begrepene følelse og emosjon, slik jeg ser det. Jeg vil fortsette å benytte begrepet følelser, også om de erfaringene Solomon, med flere, omtaler som emosjoner. Ved å opprettholde det

⁵⁸ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 18 flg.

⁵⁹ Robert C. Solomon. *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1993. 111.

⁶⁰ Solomon, Robert C., *The Passions*. 112.

⁶¹ Solomon, Robert C., *The Passions*. 112.

⁶² Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 140-141.

skarpe skillet mellom emosjon og følelse opplever jeg at konflikten mellom teoriene (at følelser er fysiologiske reaksjoner og at de er kognitive) bare stadfestes, noe jeg ikke ser på som hensiktsmessig. Ved å opprettholde bruken av begrepet følelser holder jeg meg innenfor vanlig norsk språkbruk, i tillegg forsøker jeg å anerkjenne vesentlige momenter fra teorier om at følelser er fysiologiske reaksjoner til tross for min egen intuisjon om at følelser er *om noe*.

Martha C. Nussbaum

Martha C. Nussbaum er enda en filosof som er svært kritisk til ideen om at følelser bare er fysiske reaksjoner, hun sier at dersom vi skal tenke på følelser kun som «bodily tugs or stabs or flashes, then we would precisely leave out what is most disturbing about them.»⁶³ Hun gir i stedet uttrykk for at følelser likner veldig på tanker; de er om noe, de er intensjonale, de har basis i tro og de er knyttet til vurderinger eller verdidommer som vi gjør oss.⁶⁴ Vurderingene eller domsavsigelsene vi gjør oss har sammenheng med våre mål og prosjekter, kort sagt det vi forsøker å oppnå for å utvikle oss og trives (*eudaimonia*). De har også sammenheng med eksterne objekters fremtredende rolle i våre planer og målsettinger. Med et slikt utgangspunkt blir det fort tydelig at følelsene vi har potensielt *avdekker sårbarheten* vår,⁶⁵ særlig der hvor følelsene innebærer en eller annen form for avhengighet av eksterne objekter. Videre blir det klart at følelsene våre gir *en beskrivelse av verden sett fra vårt målorienterte perspektiv*.⁶⁶ I tillegg kan vi ane at følelsene vi har *karakteriseres av en ambivalens* som springer ut av tanken om at vi er avhengig av andre for å overleve og utvikle oss, samtidig som vi ikke er i stand til å kontrollere disse andre.⁶⁷

Gjennom å utarbeide teorier om verden lager vi mennesker et rammeverk for å forstå det som er rundt oss, og dette rammeverket er med på å forme følelsene våre, i følge Nussbaum.⁶⁸ Det handler blant annet om å sette navn på, kategorisere og overveie hva som vil være bra for oss, slik jeg forstår det. Det er imidlertid slik at ikke alt en person verdsetter passer godt i hop.⁶⁹ Dette kan tyde på at vi ikke alltid er helt konsistente, og det bør ikke komme som noen overraskelse at det er slik. Det viser imidlertid at det kognitive elementet i følelser kan være

⁶³ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 16.

⁶⁴ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 33.

⁶⁵ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 12.

⁶⁶ Ibid. 12.

⁶⁷ Ibid. 13.

⁶⁸ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 147.

⁶⁹ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 49.

«highly malleable».⁷⁰ At rammeverket vi setter oss bidrar til å forme følelsene våre impliserer i tillegg en kulturell påvirkning. Dette bidrar til å gi følelsene våre en narrativ struktur, og derigjennom en åpning – både for å bli var livets muligheter, og for å kultivere evner.⁷¹

Det er, som vi forstår, vanlig i flere av de kognitive teoriene å knytte følelser til vurderinger/dommer basert på tro, eller oppfatninger (*belief*). For eksempel at vi blir reddet når vi ser en bjørn fordi vi tror bjørner er farlige. Eller som med sinne, nevnt ovenfor: Vi tror at en urett er begått mot oss – eller noen vi identifiserer oss med. Det vi tror kan være riktig/velfundert eller det kan være feil, men det vi føler gjenspeiler det vi tror på, i henhold til denne tankegangen. Det finnes imidlertid de som anerkjenner at det kan være noe kognitivt i følelser, men som benekter at det må være tro. En av disse er Cheshire Calhoun.

Cheshire Calhoun

Til tross for at Cheshire Calhoun ser ut til å anerkjenne noe kognitivt i følelser legger hun til grunn at følelser er paradigmatisk passive, ufrivillige og a- eller irrasjonelle.⁷² Hun kritiserer særlig den vekten de kognitive teoriene legger på tro (*belief*), og hun gir uttrykk for at det er en konseptuell kløft mellom følelse og tro. For at det skal gi mening å snakke om de to begrepene i sammenheng må det konseptuelle kartet lages på nytt slik at de to begrepene ikke lenger står på hver sin side av kløfta: En bro mellom dem vil ikke være nok, slik hun ser det.⁷³ De kognitive teoriene må enten benekte at tro er noe som er sentralt for følelser, eller de må forsøke å opprettholde et bånd mellom følelse og tro i de tilfeller hvor det er konflikt mellom dem.⁷⁴ Forsøkene som er gjort på å opprettholde båndet mellom følelse og tro trekker Calhoun frem som *The Emotional Inertia Hypothesis* og *The Conflicting Belief Hypothesis*. Førstnevnte hypotese innebærer i korte trekk at følelsesmessige vaner holder stand, og ikke følger med når en person revurderer sin tro, men Calhoun spør seg hvorfor følelser har mer treghet enn tro, og hevder at hvis det er tilfellet så bekrefter det bare at det er en kløft mellom dem.⁷⁵ For å unngå hypotesen om følelsesmessig treghet hevder kognitive teorier, ifølge Calhoun, at mennesker ikke alltid lever opp til vårt rasjonalistiske ideal. Snarere tror vi fra tid til annen på ting som er selvmotsigende og/eller springende. Calhoun vil imidlertid ikke være

⁷⁰ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 314.

⁷¹ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 238.

⁷² Cheshire Calhoun, *Cognitive Emotions?* Red., Robert C. Solomon. *What Is an Emotion? Classics and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York/Oxford, 2003. 238.

⁷³ Calhoun, Cheshire, *Cognitive Emotions?* 239.

⁷⁴ Calhoun, Cheshire, *Cognitive Emotions?* 239-240.

⁷⁵ Calhoun, Cheshire, *Cognitive Emotions?* 241.

helt med på at vi mennesker er så irrasjonelle at selvmotsigende og springende tro er helt vanlig. Hun gir også uttrykk for at et system med selvmotsigende/springende tro bryter med språkforståelsen vår; vi har ikke rett til – uten bevis – å beskylte mennesker for selvbedrag dersom de står fast ved at noe bestemt er deres tro.⁷⁶

Calhoun gir uttrykk for at begge hypotesene fører inn i blindveier, men at de antyder noen tentative konklusjoner.⁷⁷ Først og fremst gir hun uttrykk for at vi må godta at det er mulig å erfare følelser uten at de har en følelsesrelevant tro – for eksempel at det går an å frykte edderkopper uten å tro at de er farlige. Samtidig er hun tilbøyelig til å være enig i at det er noe som ikke helt henger på greip – trossmessig – når det vi gir uttrykk for følges av følelser som virker motstridende. Hun vedgår at det må bygges inn noe kognitivt i følelser, for vi trenger noe kognitivt for å kunne skille mellom følelser som ligner hverandre, og for å forklare hvorfor det vi sier vi tror på ikke henger sammen med det vi føler – dog er dette kognitive ikke tro.⁷⁸ Ifølge Calhoun er det et omfattende trossystem som ligger til grunn for følelser, men slik hun ser det består vår kognitive sammensetning av mye mer enn *fullt ut artikulert tro*⁷⁹ – og det er alt dette andre som bidrar til å konstituere følelser.⁸⁰ Hun vedgår at følelser vanligvis går hånd i hånd med det vi tror på, imidlertid er det ikke slik fordi følelser er tro, men fordi vi vanligvis tror på tingene slik de fremstår.⁸¹ I stedet for tro som konstituerende element i følelser foreslår Calhoun at det å ha en følelse er en form for erfaring; at verden ser ut til å være på et bestemt vis.

Hvis følelser er en form for erfaring, så er veien kort til å tenke at følelser må være kulturelt betinget, og det har da også skjedd. I følge Catherine Lutz er nemlig følelsesmessig mening først og fremst kulturelt betinget.⁸²

⁷⁶ Calhoun, Cheshire, *Cognitive Emotions?* 241.

⁷⁷ Calhoun, Cheshire, *Cognitive Emotions?* 242.

⁷⁸ Calhoun, Cheshire, *Cognitive Emotions?* 242.

⁷⁹ I følge Calhoun innebærer en persons trossystem et sett med reflekterte og artikulerte vurderinger/bedømmelser. Calhoun, Cheshire, *Cognitive Emotions?* 244.

⁸⁰ Calhoun, Cheshire, *Cognitive Emotions?* 246.

⁸¹ Calhoun, Cheshire, *Cognitive Emotions?* 247.

⁸² Lutz, Catherine, *Unnatural Emotions*. 144.

Følelser er hovedsakelig kulturelle produkter?

Catherine Lutz

Catherine Lutz er opptatt av å vise hvordan vi mennesker snakker om våre følelser på måter som reflekterer verdiene vi har, maktkampene vi er del av, og det unike ved våre omgivelser.⁸³ Følelsesbegrepet bør opprettholde tre verdier, ifølge Lutz:⁸⁴ At følelser handler om det som er intenst *meningsfullt* for oss, at de lager en *forbindelse* mellom det som er ønskelig og det som er reelt, samt at de er en måte å orientere oss mot det som *betyr* noe for oss. Et følelsesbegrep som kun tjener som en merkelapp på antatt universelle interne tilstander, gir liten klarhet i hva følelser er, slik jeg forstår henne. Vi er således mer tjent med et følelsesbegrep som tar høyde for den komplekse kommunikasjonen, samt de komplekse moralske og kulturelle formålene som følelsene er uttrykk for. For Lutz er det derfor mest hensiktsmessig å snakke om følelsesbegreper som medfødte og kulturelle mønstre for å forstå og forklare folk, samt som handlinger eller ideologisk praksis.⁸⁵ Hun viser til at når personer med samme kulturelle bakgrunn hører et ord oppstår det et slags scenario hos vedkommende, hvor forståelse nettopp er å være i stand til å se for seg, eller delta i, kompliserte scener knyttet til det som ytres. Ettersom ordene trigger ulike scenarioer vil det å fortelle om ens egne eller andres følelser bidra til å karakterisere og sette i gang bestemte hendelser. Det å snakke om følelser er med andre ord å snakke om samfunnet, blant annet maktstrukturer, politikk og økonomi, samt ulike relasjoner, normer og avvik, slik jeg forstår Lutz.

At følelser først og fremst er kulturelle produkter utelukker imidlertid ikke at de også er fysiologiske og/eller kognitive. Akkurat hvordan følelser relaterer seg til det fysiske og det kognitive er imidlertid en helt annen sak, og det virker å være en del av vårt problem.

En kritisk røst og et mulig alternativ

Paul Griffiths

Paul Griffiths kritiserer den pågående kampen mellom den kognitive og den fysiologiske teorien, særlig den kognitive teoriens forskning, som han hevder springer ut av en tro på at følelsesmessige fenomener kan behandles ved hjelp av en psykologi som har tro og ønsker

⁸³ Lutz, Catherine, *Unnatural Emotions*. 143.

⁸⁴ Lutz, Catherine, *Unnatural Emotions*. 144. (Min kursivering og utheving.)

⁸⁵ Lutz, Catherine, *Unnatural Emotions*. 146 og 147.

som sitt hovedanliggende.⁸⁶ Han omtaler den kognitive og den fysiologiske teorien som henholdsvis *propositional attitude theories* og «*feeling theory*» of *emotion*.⁸⁷ Han benytter denne distinksjonen fordi han ikke vil reservere merkelappen kognitiv til det han kaller *propositional attitude* teorier: Begrepet kognitiv antyder at det foreligger en interesse for empirisk forskning innenfor området – noe som ikke har vært tilfelle, ifølge han. I tillegg gir han uttrykk for at *feeling theory* har like mye rett til å bli kalt kognitiv ettersom det området stammer direkte fra kognitive studier som er knyttet til hvordan mennesket prosesserer informasjon.⁸⁸ Filosofer som formoder at følelser er psykologiske tilstander bidrar til å lage en kategori om følelser som ikke klarer å belyse hva som faktisk finner sted når mennesker hevder å ha en følelsesmessig erfaring, slik jeg forstår ham. Ifølge Griffiths er det; «no rich collection of generalizations about this range of phenomena that distinguishes them from other psychological phenomena.»⁸⁹ Han sammenlikner følelseskategorier med tidligere tiders teori om *superlunare* objekter.⁹⁰

Griffiths vil forkaste *propositional attitude* teorier, og den viktigste årsaken til at han vil forkaste dem er å finne i metoden teoriene har benyttet seg av, nemlig konseptuell analyse. Å analysere vår forståelse av et begrep gir oss ikke beskaffenheten av det begrepet refererer til, bare hva vi mennesker tror om referansen, sier han.⁹¹ Filosofi om følelser må ta inn over seg hva empirisk forskning viser, samt se hen til hva filosofien har kommet frem til innenfor andre områder – for eksempel språk- og bevissthetsfilosofi – for å kunne gi en fornuftig redegjørelse av følelser, slik jeg forstår ham. Hans bidrag til debatten om følelser er viktig av flere årsaker, slik jeg ser det: Biologiske og sosialkonstruktivistiske tilnæringsmåter har tradisjonelt blitt sett på som rivaliserende, men Griffiths gir uttrykk for at *begge* disse tilnæringsmåtene har *viktige og komplementære* bidrag å komme med for at vi skal kunne forstå menneskelige følelser.⁹² Det Griffiths trekker frem som viktigst fra konstruktivismen ligger i synet om at det finnes følelsesmessige responser som er avhengig av at det finnes kulturelle modeller for hva som er normale følelsesmessige responser. Responsene kan anses som naturlige og ufrivillige av de som har dem, eller de kan innebære at vedkommende

⁸⁶ Paul Griffiths. *What Emotions Really Are*. Red., Robert C. Solomon. *What Is an Emotion? Classics and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York/Oxford, 2003. 285.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Griffiths, Paul, *What Emotions Really Are*. 285.

⁸⁹ Griffiths, Paul, *What Emotions Really Are*. 290.

⁹⁰ Superlunare objekter: Objekter utenfor månens sfære/bane som tidligere ble kategorisert felles som superlunare objekter, noe som fremstår vilkårlig for oss i dag. Griffiths, Paul, *What Emotions Really Are*. 285.

⁹¹ Griffiths, Paul, *What Emotions Really Are*. 287.

⁹² Griffiths, Paul, *What Emotions Really Are*. 289.

ubevisst ønsker å tilpasse seg en bestemt kulturell modell.⁹³ Uansett bunner det ut i at kulturelle normer skaper et miljø som forsterker visse handlingsmåter.⁹⁴ Slik jeg forstår Griffiths bør en teori om følelser være overensstemmende med at menneskelige følelser er *polimorfiske*; det vil si at de kan ha arvelige variasjoner innenfor ulike befolkninger. Ifølge Griffiths er den teorien som best kan forklare følelsesmessige responser å finne i såkalte *affektprogram*, assosiert med Paul Ekman og inspirert av Darwin.

Paul Ekman

Paul Ekman viser til at følelsene refererer seg til en *prosess*:⁹⁵ Det som trigger følelsen vurderes, enten automatisk eller overveid. Organiserte responser kan fremkomme, men likevel være mer eller mindre styrt av våre forsøk på å kontrollere vår følelsesmessige atferd, samtidig som det trolig er lettere å styre ansiktsuttrykk enn hjerterytme. Det som særpreger en bestemt følelse er; 1) det særegne ved triggeren, 2) det er vurderingen, 3) det er hvilken del av affektprogrammet som setter inn, og 4) det er de delene av responssystemet som enten styres eller ikke blir styrt i det hele tatt. Ekman gir uttrykk for at: «[...] that there must be an appraiser, a program, and response systems more or less capable of action for emotion to occur, is only to say that the organism is alive.»⁹⁶ Ekman ser altså ut til å forene biologiske, kognitive og kulturelle aspekter i den prosessen som konstituerer hva følelser er. Hans teori fremstår derfor som lovende med tanke på dette essayets prosjekt, men ikke alle er helt enig med Ekman.

Robert Solomon har visse innvendinger mot Ekmans teori.⁹⁷ Affektprogrammene tilsier at følelser – særlig såkalte *basic emotions* – er de samme overalt, men følelsenes universalitet kan forklares på andre måter, slik jeg forstår Solomon. Han gir uttrykk for at hvorvidt en følelse kan kalles *basic* avhenger av den kulturelle konteksten den fremkommer i, og her ser han ut til å være på linje med Catherine Lutz. Solomon gjør det klart at «if any emotion is universal, it is because of the human condition, not evolution or genetics or neurology.»⁹⁸

⁹³ Griffiths, Paul, *What Emotions Really Are*. 289.

⁹⁴ Griffiths, Paul, *What Emotions Really Are*. 289.

⁹⁵ Paul Ekman, *Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement in the Expression of Emotions*. Red., Robert C. Solomon. *What Is an Emotion? Classics and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York/Oxford, 2003. 123.

⁹⁶ Ekman, Paul. *Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement in the Expression of Emotions*. 123-124.

⁹⁷ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 246-251.

⁹⁸ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 251.

Etter hva jeg kan forstå innebærer *the human condition* en eksistensialistisk betegnelse som blant annet legger til grunn at mennesket er avhengig av andre for å overleve, at vi trenger mat og drikke, at vi har ønsker og behov, at vi er sosiale vesener, at vi kan bli syke og at vi før eller siden dør – og at disse faktaene alene kan forklare hvorfor så mange følelser ser ut til å være felles hos ulike folkeslag. Solomon ser således ut til å kritisere Ekman for, gjennom ideen om affektprogram, å legge for mye vekt på det fysiologiske fundamentet for følelsenes universalitet på bekostning av *the human condition*. Han sier:

Even if some emotions are «basic», hard-wired, and universal (as Ekman believes), there is nevertheless enormous cultural diversity in teaching which emotions should be displayed and how, and in what circumstances.»⁹⁹ [...] our emotions are not “in us” and private but out there in the world, in social space.¹⁰⁰

Det er således fortsatt noe som ser ut til å skurre i spørsmålet om hva følelser er, og det kan se ut til å ha sammenheng med reduksjonistisk og dikotomisk tankegang: James gir uttrykk for at følelser er rene fysiologiske reaksjoner og erter på seg alle de som mener at følelser hovedsakelig er *om* noe, og således må ha et kognitivt element i seg. De som hevder at det må være noe kognitivt i følelser krangler om hvorvidt følelser hovedsakelig er kognitive, og eventuelt hva det kognitive består i; er det tro, herunder ønsker og vurderinger, eller en form for erfaring? Atter andre, slik som Lutz, går ut av hele diskusjonen om hvorvidt følelser er fysiologiske eller kognitive og hevder at følelser hovedsakelig må sies å være kulturelle produkter. Ekmans forsøk på å forene de ulike aspektene og kalle følelser for en prosess fremstår som et lovende utgangspunkt, men selv hans teori blir kritisert for å ha for mye vekt på det fysiologiske aspektet ved følelser. Den som imidlertid gir de aller beste argumentene for å se helt bort fra reduksjonistisk og dikotomisk tankesett er Antonio R. Damasio, slik jeg ser det. Hans undersøkelser og refleksjoner har også store implikasjoner for følelsenes rolle i etikken. Jeg vil derfor vie ekstra plass til ham.

⁹⁹ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 157.

¹⁰⁰ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 158.

Følelser er både fysiologiske og kognitive?

Antonio R. Damasio

I boken, *Descartes feiltakelse*, presenterer Antonio R. Damasio oss for en av sine pasienter:¹⁰¹

Vi møter Elliot, en mann i 30-årene som hadde fått fjernet en svulst som la press på begge pannelappene. Operasjonen som sådan var vellykket, men under rekonvalesensen ble det stadig klarere at han ikke lenger var slik han hadde vært. Han virket frisk, men han hadde endret adferd:

Hans evne til å treffe beslutninger var skadet, og det samme var hans evne til å legge en effektiv plan for de neste timene, for ikke å snakke om å legge planer for måneder og år av sin framtid.¹⁰²

Elliot klarte ikke lenger å fungere normalt, slik han tidligere hadde gjort, og han lærte heller ikke av feilene han stadig begikk. Likevel viste ulike standardiserte tester at Elliot fortsatt var i besittelse av sitt intellekt, testene viste at han hadde evner tilsvarende gjennomsnittet eller høyere.

Kort sagt var persepsjonsevnen, langtidshukommelsen, korttidsminnet, læreevnen, språkferdighetene og regneferdighetene intakte. Konsentrasjonsevnen [...] var også intakt, og det samme var arbeidsminnet.¹⁰³

Psykoterapi ble forsøkt uten resultater. Det Damasio etter hvert oppdaget var at:

Elliot var i stand til å fortelle om sitt livs tragedie med en mangel på engasjement som ikke sto i noe forhold til begivenhetenes alvorsgrad. Han hadde alltid selvkontroll og beskrev alltid scenene som en ulidenskapelig og uengasjert tilskuer.¹⁰⁴

På et tidspunkt fortalte Elliot;

at hans egne følelser hadde forandret seg etter sykdommen. Han kunne merke hvordan temaer som tidligere hadde vakt sterke følelser i ham, ikke lenger forårsaket noen reaksjon, verken positiv eller negativ.¹⁰⁵

¹⁰¹ Antonio R. Damasio. *Descartes' feiltakelse. Fornuft, følelser og menneskehjernen*. Pax Forlag A/S, Oslo, 2001.

¹⁰² Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 53.

¹⁰³ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 57.

¹⁰⁴ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 59.

¹⁰⁵ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 60.

Ettersom Elliot etter operasjonen ikke lenger var i stand til å følge samme atferd som tidligere, var det naturlig å undersøke om han fortsatt kjente til prinsippene og reglene for atferd. Damasio forteller i boken sin om undersøkelser som ble gjort knyttet til økonomiske og etiske dilemmaer. Til tross for at Elliot i det virkelige liv ikke maktet å ta gode avgjørelser for seg selv, så viste undersøkelsene at han kjente til de sosiale konvensjonene og hva de betydde for problemstillingene han ble stilt ovenfor. Han var også i stand til å foreta etiske vurderinger som fulgte anerkjente prinsipper.

Kort fortalt hadde Elliot normal evne til å generere reaksjonsmuligheter i sosiale situasjoner og til spontant å vurdere konsekvensene av bestemte reaksjonsmåter. Han hadde også evne til å forestille seg midler for å nå sosiale mål, til å forutsi det sannsynlige resultatet av sosiale situasjoner og til å utføre moralske resonnementer på et høyt utviklet nivå.¹⁰⁶

Elliot gjennomgikk tydeligvis svært mange tester uten at noen av dem viste noe utenom det normale, i alle fall ikke med tanke på svekkede evner. Etter at Elliot hadde gjennomført en av de ovenfor nevnte etiske testene, og tilsynelatende var svært fornøyd med hva han hadde kommet opp med av alternativer, la han til: «Og etter alt dette vet jeg fortsatt ikke hva jeg ville ha gjort!»¹⁰⁷

Damasio og teamet hans gikk i gang med ytterligere undersøkelser og tester. Først testet de om det forelå forstyrrelser i nervemaskineriet i huden til Elliot, såkalt strømledningsreaksjon i huden. For hos pasienter hvor dette ikke er i orden vil personen aldri kunne bli seg bevisst det som kjennetegner følelser, slik jeg forstår Damasio. Testen viste imidlertid ingen forstyrrelser hos Elliot. Teamet la deretter opp til en test hvor stimuleringen krevde at Elliot foretok en evaluering. Han ble satt i en behagelig, men passiv, situasjon hvor han ble vist lysbilder med en blanding av likegyldige og opprørende innhold. Dette var den første undersøkelsen som viste en forskjell mellom Elliot og andre «normale» individer. For undersøkelsen viste at Elliot, og andre med tilsvarende skade, ikke fikk utslag på noen av bildene, mens kontrollgruppen fikk rikelige utslag på bilder med opprørende innhold. Elliot og de andre med tilsvarende skader;

kunne beskrive med ord den frykten, avskyen eller sorgen som lå i de bildene de så, [...]. Det var ikke tale om annet enn at disse personene hadde vært oppmerksomme under framvisningen, at de hadde forstått innholdet i bildene [...] – de visste ikke bare hva de forestilte (f.eks. at det hadde skjedd et mord), men de visste også at måten mordet var avbildet på, inneholdt et element av skrekk, eller at man

¹⁰⁶ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 63.

¹⁰⁷ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 64.

burde synes synd på offeret og beklage at noe slikt hadde skjedd. En gitt stimulus hadde med andre ord produsert rikelig mental flom av kunnskaper om situasjonen som den framstilte, [...]. Men i motsetning til kontrollgruppen hadde ikke pasientene med pannelappskade fått utløst noen strømledningsreaksjon i huden.¹⁰⁸

Pasientene hadde således mengder av faktakunnskaper, men ikke lenger noen opplevelse av hvordan kroppen burde reagere på det de visste.

Den neste undersøkelsen gikk ut på å finne ut hvordan beslutningsprosesser i dagligliv fungerte hos Elliot, for det var i hverdagen at Elliot gang på gang mislyktes med å ta gode avgjørelser. Det ble iverksatt eksperimenter hvor deltakerne skulle spille kortspill med lekepenger som så ekte ut. De fikk et lån på \$ 2000 i lekepenger og alt deltakerne ble fortalt var at målet med spillet var å tape minst mulig av disse, og vinne så mange lekepenger som mulig. I spillet var det fire kortstokker merket med henholdsvis A, B, C og D. Fra de to førstnevnte kortstokkene kunne deltakerne trekke kort og få utbetalt \$ 100, fra de to sistnevnte \$ 50. Plutselig kunne imidlertid et kort som ble snudd i A og B gi et gebyr på inntil \$ 1250, mens det i C og D var gjennomsnittlig lavere gebyr. Spillet ble alltid avsluttet etter at 100 kort var trukket. Ingen av disse reglene visste deltakere om, kunnskapen ble ervervet gjennom spillet – og det hersket alltid usikkerhetsmomenter knyttet til spillets gang slik at deltakerne måtte føle seg frem ved hjelp av en slags intuisjon og anelse. Deltakerne begynte alltid spillet med å trekke fra alle de fire kortstokkene, og det ble raskt etablert en preferanse for kortstokkene som ga høyest gevinst. Dette gjaldte både Elliot og de andre pasientene, samt kontrollgruppen. Etter hvert som spillet skred frem kom gebyrene til syne og da skiftet etter hvert preferansen hos kontrollgruppen, slik at de begynte å trekke flere kort fra de to kortstokkene som ga lavere gevinst. Elliot, og de andre med tilsvarende skader, trakk imidlertid systematisk stadig flere kort i de to stokkene som ga høyest gevinst, til tross for at dette i lengden ga stadig høyere lån og var kontraproduktivt for spillets målsetting.

Det de gjorde i kortspillet, lignet det de ofte har gjort i det virkelige liv etter at de fikk hjerneskaden, og det skilte seg fra det de ville ha gjort før skaden. Deres atferd var diametralt motsatt av de normale individenes atferd.¹⁰⁹

Etter dette konkluderer Damasio med at:

¹⁰⁸ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 212.

¹⁰⁹ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 215.

Erfaringen med pasienter som Elliot tyder på at den kjølige strategien som blant andre Kant slo til lyd for, har langt mer med hvordan pasienter med prefrontal skade treffer sine beslutninger, enn med hvordan normale mennesker vanligvis fungerer.¹¹⁰

Damasio tar således et oppgjør med ideen om den rene fornuft og ser nærmere på muligheten for at «følelse er en nødvendig del av fornuftens maskineri».¹¹¹ Han tar utgangspunkt i sitt arbeid med nevrologiske pasienter og forteller hvordan skade på spesifikke områder i hjernen skaper en underlig parhest;¹¹² nemlig «svekket evne til å tenke og fatte beslutninger og svekket emosjon og følelse.»¹¹³

William James blir kreditert av Antonio Damasio for å ha fremlagt en forbløffende hypotese om følelsenes natur,¹¹⁴ nemlig den om at når vi forestiller oss en sterk følelse, og forsøker å abstrahere bort de karakteristiske kroppslige symptomene, så står vi igjen uten noe mentalt innhold som følelsen kan konstitueres fra. For øvrig kommer resten av James' tese til kort, i følge Damasio.¹¹⁵ Han viser i den forbindelse til flere momenter som jeg har sammenfattet slik: 1) At følelser reduseres til en fysisk prosess. 2) At prosessen i liten grad legger vekt på mental evaluering av situasjonen. 3) At det ikke tas høyde for alternative eller supplerende mekanismer som bidrar til å skape følelser i oss. 4) At tesen sier lite om følelsenes rolle i kognisjon og atferd, herunder blant annet kommunikasjon med andre.

Damasio trekker leseren igjennom beslutningsprosessen i et evolusjonært perspektiv:¹¹⁶ Han forteller hvordan den eldste beslutningsmekanismen er basert på biologisk regulering, typisk overlevelse. At den neste mekanismen er basert på personlige og sosiale områder, og at den siste mekanismen er basert på abstrakt-symbolske operasjoner, for eksempel vitenskapelig tankegang. Slik vi ser ut til å tenke om disse mekanismene i dag så er de nærmest uavhengig av hverandre. Damasio gir imidlertid uttrykk for at de trolig heller «står i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre.»¹¹⁷

¹¹⁰ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 177.

¹¹¹ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 11.

¹¹² De spesifikke områdene i hjernen er: Prefrontal korteks, høyre somatosensoriske korteks, samt amygdala. Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*.

¹¹³ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 75.

¹¹⁴ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 136.

¹¹⁵ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 137.

¹¹⁶ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 194.

¹¹⁷ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 195.

I stedet for det tradisjonelle logiske synet på beslutninger – at følelser må holdes utenfor dersom vi skal oppnå best mulige resultat – foreslår Damasio det han kaller somatisk markørhypotesen. En somatisk markør «tvinger oppmerksomheten mot det negative resultatet en gitt handling kan føre til, og fungerer som et automatisk alarmsignal». ¹¹⁸ Eventuelt som «en oppmuntrende fyrlykt» dersom den somatiske markøren er positiv. ¹¹⁹ Den somatiske markøren hjelper oss så og si med å se valgmulighetene vi står ovenfor. I stedet for en lang liste med pro/contra som vi må ta stilling til så får vi øyeblikkelig informasjon om hva som er relevant for oss gjennom ulike kroppslige reaksjoner, det være seg i organer eller andre steder i kroppen.

Forklaringen som går ut fra somatiske markører, stemmer [...] overens med ideen om at effektiv personlig og sosial atferd krever at den enkelte utformer adekvate «teorier» om sitt eget og andres sinn. ¹²⁰

Damasio gir således uttrykk for at det er en sterk forbindelse mellom sosiale og biologiske fenomener. ¹²¹ Han viser for eksempel til at mennesket er født med automatiserte overlevelsesmekanismer, og at det kultiveres, blant annet gjennom oppdragelse, slik at det ender opp med et ekstra sett strategier for å kunne treffe beslutninger som gir overlevelsen en høyere kvalitet. For at vi skal bli som de personene vi er, kreves et samspill mellom kultur og nevrobiologi, noe som går utover instinkter og som bidrar til det unike ved oss mennesker, nemlig moral – slik jeg forstår Damasio.

Vi mennesker ser ut til å være født med en evne til å føle, i alle fall de fleste av oss, og føleevnen ser ut til å være forankret i vår fysiske utrustning. Vi har sett at det nevralt systemet må fungere, herunder bestemte deler av hjernen, men også strømledningsreaksjoner i huden, for at vi skal kunne føle noe. Det spiller ingen rolle om følelsen i hovedsak ville vært karakterisert som psykisk/mental, som kortvarig eller langvarig, som stemning eller hva – uten dette fysiske apparatets samlede funksjon som fundament ser det ikke ut til å være snakk om noen følelse overhodet. Sånn sett må vi kunne si at følelser er fysiologiske, og at James' hypotese holder stikk: Det kan ikke være snakk om noe mentalt innhold å konstituere en følelse fra dersom de kroppslige symptomene (i vid forstand) abstraheres vekk. En forståelse av det fysiske fundamentet for føleevnen forteller oss imidlertid svært lite om hva følelser

¹¹⁸ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 178.

¹¹⁹ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 179.

¹²⁰ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 179.

¹²¹ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 132-134.

egentlig *er*. Damasio bruker betegnelsen *somatiske markører* om nyttige mekanismer som trolig er skapt i hjernen som følge av oppdragelse og sosialisering.¹²² De somatiske markørene er som navnet tilsier knyttet til kroppen; de er et «bilde» som kommer til uttrykk fysiologisk (somatisk), og dette bildet henger sammen med hva vi anser som for eksempel skremmende eller behagelig, og bidrar blant annet til at vi raskt kan ta ulike avgjørelser. I de somatiske markørene mener jeg å finne et bedre utgangspunkt for å kunne si noe om hva følelser er, enn det jeg gjør i det rene fysiologiske fundamentet. Somatiske markører *affekterer* oss, de forteller oss at noe *angår* oss på den ene eller den andre måten. De kommer fysisk til uttrykk, men de kommer i stand som følge av sosialisering og kultivering, herunder også vårt eget kognitive bidrag, nemlig gjennom «bilder» basert blant annet på læring og erfaring. Følelser ser med andre ord ut til å ha et helt nødvendig fysisk fundament, samtidig som de ser ut til å være *om* noe – noe som angår oss og som tilsynelatende går utover det rent fysiske. I tillegg ser de ut til å være kulturelle produkter. Betyr dette at følelseskategorier må ses på lik linje med superlunare objekter slik Griffiths gir uttrykk for – at kompleksiteten i fenomenene er så store at det å samle dem fremstår som vilkårlig? Jeg ser for meg at det kanskje forholder seg motsatt – at det å forsøke å rydde kompleksiteten av veien for å finne *det* som karakteriserer dem fratår følelsene deres mest karakteristiske trekk; at de *affekterer* oss på ulike vis og bidrar til at vi *motiveres* og evner å ta *valg* – hva enten valget er å gjøre noe eller avstå fra å gjøre noe (aktivitet/passivitet).

Teoriene og diskrepansen rundt hva følelser er ser i stor grad ut til å henge nøye sammen med antakelsen om visse grunnleggende premisser som har blitt tatt for gitt. Blant annet knyttet til ontologi, reduksjonisme og dikotomisk-hierarkisk tankegang. I flere av teoriene ser det ut til å ligge en antakelse om at følelser kan reduseres, enten til rene fysiologiske reaksjoner som hos James, eller til mentale fenomener – for eksempel tro. En slik reduksjonistisk tankegang yter liten rettferdighet til kompleksiteten i hva følelser er, slik jeg ser det. I en slik reduksjonistisk tankegang ligger imidlertid også en annen antakelse, nemlig at det er noe gjensidig utelukkende i størrelsene fysisk/mentalt. Det er interessant å merke seg James, som ser ut til å skille mellom det å avsi en dom og den følelsesmessige fysiologiske reaksjonen, han sier: «Cognition and emotion are parted even in this last retreat»,¹²³ samtidig som han i neste nå anerkjenner utfordringen som ligger i dikotomien ved å stille følgende retoriske spørsmål; «who shall say that their antagonism may not just be one phase of the world-old struggle in

¹²² Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 182.

¹²³ James, William. *What Is an Emotion?* 76.

which it seems pretty certain that neither party will definitely drive the other off the field.»¹²⁴ Selv i de teoriene som benekter at følelser kan reduseres til enten det ene eller det andre, slik som hos Stocker, ser det ut til at dikotomien fysisk/mentalt spiller en rolle gjennom insisteringen på at det er de kroppslige følelsene som differensierer. Som vi har vært inne på ser det også ut til å spille en rolle for Solomon gjennom insisteringen på å skille mellom følelse (fysisk) og emosjon (kognitivt). Vi gjenfinner den dikotomiske tankegangen også hos Calhoun som legger til grunn at følelser er passive, ufrivillige og a- eller irrasjonelle, mens hun stadfester tro som noe reflektert og således kognitivt. Det interessante med hennes bidrag ligger imidlertid i hennes påstand om at det konseptuelle kartet må lages på nytt og at en bro mellom begrepene følelse og tro ikke lenger er nok. Jeg ser dette som en inspirerende spire til å oppheve dikotomiene følelse/fornuft og fysisk/kognitivt. En ytterligere bekreftelse av behovet for denne opphevelsen finner jeg hos Griffith, han gir som nevnt uttrykk for at *feeling theory* også må oppfattes som kognitiv. Det kan være praktisk og hensiktsmessig å skille mellom det som fremstår som motsetninger, men det ser ut til å bære helt galt av sted hvis vi skal legge motsetningene til grunn som om de er gjensidig utelukkende.

Den største utfordringen, slik jeg ser det, er imidlertid ikke hvorvidt vi har full oversikt over hva følelser er. Vi vet tilstrekkelig om dem til å forstå en del om hva de gjør med oss, og hva vi kan gjøre med dem. Nei, den største utfordringen ligger i at vi ikke anerkjenner den rollen de spiller i livene våre, særlig i etisk og eksistensiell sammenheng. For å belyse rollen følelser kan ha på vår etiske utvikling vil jeg nå reflektere over, og forsøke å *føle* på, de moralske følelsene skam, skyld og kjærlighet.

¹²⁴ Ibid. 76.

Moralske følelser

Skam

I moralske følelser, som for eksempel skyld, skam og anger, finner vi en av de mest dypsindige måtene som følelser viser intelligens, nemlig at; «they acknowledge fault and responsibility, or the absence of it».¹²⁵ Jeg vil nedenfor se nærmere på skyld og skam, med hovedvekt på skam. Jeg vil først gi en redegjørelse for begrepene ved hjelp av Robert Solomon.¹²⁶

Skyld og skam er begge moralsk vektige følelser, og de handler begge om vår rolle i den aktuelle sosiale orden, sier Solomon. Skam innebærer imidlertid en følelse av å svikte, for eksempel ved ikke å leve opp til normer og forventninger. Skammen oppstår når en person retter pekefingeren mot seg selv og dømmer; «du har gjort noe galt», og personen i tillegg har en opplevelse av at det som er gjort, eller tenkt/følt, viser til en feil eller mangel ved en selv. Vi kan føle skam over andre i den grad vi identifiserer oss med dem på ett eller annet vis, og opplever at deres feil/mangel reflekterer over på oss. Følelsen av skam er dypt personlig og svært vond. Skammen ser ut til å innebære en kraftig «*jeg har sviktet*», eller «*jeg er ikke bra nok*»-følelse. Samtidig virker det som vi har en opplevelse av at det å føle skam; «maintains honor in the face of dishonor»,¹²⁷ slik at den skamfulle fortsatt er en del av den sosiale relasjonen som er krenket. Solomon hevder at skam således kan være et effektivt redskap for moralsk kultivering, og at det er et farlig signal når skamfølelsen nå ser ut til å være avtagende.¹²⁸ Jeg kommer tilbake til Solomon på dette punktet, for etter min erfaring ser skamfølelse slett ikke ut til å være avtakende, den ser imidlertid ut til å trives best i taushet. Før jeg går videre vil jeg si noen flere ord om skyld; en følelse som ofte er å finne sammen med skammen.

Kort om skyld

Skyld handler om følelsen av å ha brutt normer, herunder å ha krenket en autoritet, og det innebærer frykt for straff av noe slag, ifølge Solomon. Følelsen av skyld oppstår når en person retter pekefingeren mot seg selv (eller andre) og dømmer: «Du har gjort noe galt», noe som

¹²⁵ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 94.

¹²⁶ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*.

¹²⁷ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 96.

¹²⁸ Ibid.

kan ha fått konsekvenser og/eller er i strid med samfunnets normer; hva enten det gjelder lov eller kutyme. Følelsen av skyld vender seg innover mot personen selv, dommen kan rette seg mot andre. Skyld ser ut til å innebære en følelse av «det jeg *gjorde* der er i strid med [gitte normer/verdier]». Solomon gir uttrykk for at mens skam potensielt gir den skamfulle muligheten til å rette opp i krenkelsen, eller trekke seg vekk fra relasjonen, vil skyld potensielt kunne føre til fornektelse eller sinne mot, avvisning av eller hat til den aktuelle autoritet som har satt standarden som er brutt.¹²⁹ Skyld og skam ser ut til å være nært knyttet til hverandre, det som skiller følelsene ser i hovedsak ut til å handle om hvorvidt vi knytter vårt *egenverd* til det som er gjort, tenkt eller følt, eller ei.

Historien til Anna

Vi kan øke vår forståelse av hva skyld og skam er ved å snakke om dem på den måten vi har gjort ovenfor. Det sier en hel del om hva disse følelsene er *om* slik kognitive teorier hevder, men når alt kommer til alt sier det veldig lite om *følelsen* skyld, eller *følelsen* skam. I et forsøk på å si noe om – og *føle* på følelsen av skyld og følelsen av skam – vil jeg nedenfor fortelle deler av historien til ei jente jeg kjenner som vil være anonym. Hun forteller:

«Jeg kjente atmosfæren endret seg i det døra gikk igjen. Jeg visste hva som kom til å skje. Jeg var elleve, kanskje tolv. De var tretten, fjorten, femten eller kanskje seksten år. De sa jeg hadde et valg, men de kalte det frivillig tvang. Jeg tror de forsto at jeg var mer redd for ikke å få være med, være en del av dem, enn jeg var for det som skulle skje. Jeg visste dette var hemmelig, det var derfor atmosfæren først endret seg da døra slo igjen. Jeg visste at jeg burde gått jeg også. Visste at jeg burde gå nå, men jeg var fanget. Ikke bundet med tau, ingen fysiske hindringer, bare vissheten om at jeg ikke klarte. Frykten for ikke å bli godtatt, for å bli kastet ut, var større enn avskyen for det de ville gjøre med meg – det jeg lot dem gjøre med meg.

De lå på gulvet med pledd under og rundt seg. Det var bare en ting å gjøre dersom jeg ville bli. Jeg la meg ned. Jeg valgte han jeg var forelsket i. Han tok tak i meg, først med en finger, så med to. Fortalte stolt at han fikk plass til to. Det var ingen kjærtegn, ingen nærhet. Bare råskap egentlig.

¹²⁹ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 97.

Noen ganger holdt det med denne ene. Andre ganger var det ikke noen bønn, flere ville prøve. Når det først var kommet i gang var det ikke lov å gå. Noen ganger ville de bare se. Da fikk liksom alle en liten smakebit. Jeg tror det var det verste, egentlig... Sitte der, bli studert.

Jeg foraktet meg selv for at jeg aldri klarte å gå. Jeg sa aldri nei. Viljen min var dypt begravd. Langt, langt nede under et skred av frykt for ikke å bli godtatt. Det var en lettelse da døra til friheten igjen åpnet seg, men skammen og lenkene fulgte kroppen min på vei ut og hjem.»

Jenta i historien, la oss kalle henne Anna, gir uttrykk for en varhet ovenfor atmosfæren i rommet. Hun beskriver opplevelsen av at de andre trolig vet hva hun føler – at hun er mer redd for å bli avvist enn for å bli – og hun gir uttrykk for at hun forstår at de andre i rommet vil utnytte det faktum. Historien forteller om følelser hun hadde som forelskelse, forakt, frykt og skam. Det tok henne 20 år før hun fortalte hemmeligheten sin til noen. Da det var gjort reflekterte hun som følger:

«Jeg har følt mye skyld, en god del forakt for meg selv, og så mye skam at jeg aldri har nevnt dette for noen. Ikke før nå. Jeg har faktisk aldri dvelt veldig mye ved noe av dette. Jeg har vært bevisst på at det har skjedd, jeg har tenkt at det må holde. Jeg har aldri hatt lyst til å gå tilbake i tid for å fortelle meg selv hva som skjedde slik jeg nettopp har gjort. Jeg klarer ikke huske helt hvem som var til stede, noen står klart for meg, men det kan ha vært andre også. Bare det å snakke om dette nå gjør at jeg kjenner ryggen, skuldrene og nakken knyter seg. Lårene mine er i spenn og det er ingen utpreget behagelig følelse. Jeg har trang til å gråte og tårene triller, halsen er stram. Kanskje ikke veldig rart at noen kvier seg for å ta fatt på denne form for behandling? Tross en i overkant stresset kropp for øyeblikket, er jeg likevel ikke i tvil om at dette er sunt for meg. Skal jeg ha noe håp om å komme fremover må jeg klare å gi slipp på det som har vært.»

Skam og taushet

Hva enn Annas følelser er om så ser de ut til å påvirke kroppen, selv etter 20 år. Vi forstår på bakgrunn av det Anna sier at hun ikke har hatt de kroppslige symptomene hun beskriver konstant siden hendelsene i rommet. Kanskje har de vært der hele tiden, bare ikke så uttalt? Uten å ville gå inn i diskusjonen om hvorvidt vi alltid er i en eller annen følelsesmessig

tilstand, eller om det går an å være mellom ulike følelsesmessige tilstander, gir Michael Stocker uttrykk for at en følelse kan ligge under overflaten og lage trøbbel for oss: «It can serve as part of my standing emotional, background conditions, often unattended to, but fully there as part of my world.»¹³⁰ Uansett ser det ut til å være noe som særlig trigger dem for Anna nå, trolig det å snakke høyt om det, slik jeg forstår henne. Hva er det som gjør at akkurat det å fortelle historien, som hun tross alt har kjent til for seg selv hele tiden, gjensker et slikt kroppslig ubehag, slik smerte? Anna har reflektert over dette, og hun undrer seg over om det er skammens begynnende endelikt som kommer til uttrykk – for som hun sier: «Skammen lever best i taushet, og nå er tausheten brutt.» Det Anna viser til er 20 år med en skam hun har visst eksisterer, en skam som har holdt tak i henne like sterkt som de imaginære lenkene hun forteller om, og som aldri har latt henne fortelle om den for da ville den mistet sitt grep om henne – da ville hun ikke lenger være skamfull. Det er rett og slett *tausheten* som bidrar til å definere skammen, slik Anna ser det, og i samtalen bryter den sammen.

Fysisk og psykisk smerte i skam?

Jeg kan se at det er forskjell på selve opplevelsen for eksempel av skam, og det som føles i den stressede kroppen; stram hals, spente lår, tårer som triller..., men kan de egentlig skilles hvis vi skal forstå hva som skjer med oss når vi føler om noe? Sett at halsen snører seg sammen når du sitter og snakker med noen, uten at du tror at det du snakker om er spesielt følelsesmessig for deg. Faktisk virker det hele veldig underlig, kanskje hoster du litt og sier noe om at du satte noe i halsen – selv om det ikke er sant. Skal snøringen i halsen avfeies med at det *bare* er noe som skjer som vi føler, men ingen følelse? Min erfaring er at hvis jeg i slike tilfeller anerkjenner linken mellom det som skjer i halsen og det jeg snakket om så oppdager jeg følelsen – det vil si hva følelsen er om. Slik også Anna ser ut til å forstå det når hun forteller sin historie. Jeg undrer meg på om vår forståelse av hva *fysisk* innebærer bidrar til å skape de problemene vi ser ut til å støte på her. Det fysiske i oss fremstår som en del av naturen, og vår forståelse av natur ser ut til å henge sammen med ideer om automatiserte prosesser og ingen kognisjon. I spørsmålet om hva følelser er blir imidlertid et slikt syn utfordret, for noe av det som har blitt sett på som naturlig, instinktivt og utenfor vår kontroll, viser seg å være om noe – altså med et element av noe kognitivt.

¹³⁰ Stocker, Michael, *The Irreducibility of Affectivity*. 262.

Følelser fremstår på denne bakgrunn som svært komplekse, og de ser ikke ut til å la seg redusere. Kanskje er det derfor de kan fremstå som irrasjonelle? Fordi de av og til blir tydelige i situasjoner hvor de ikke ser ut til å henge på greip med de ytre omstendighetene? Selv når de ikke henger på greip med våre ytre omgivelser så ser de imidlertid ut til å fortelle en historie om oss – vi som har dem. La oss ta et annet eksempel for å utdype: Mannen som blir overvældet av angst i det han står på en sti i skogen. Hverken han eller noen andre kan si hva som forårsaker angsten, for det er ingenting der, kun fredfull natur... Det hele fremstår som irrasjonelt når situasjonen kokes ned til den konkrete, synlige konteksten der og da. Hvis følelser imidlertid er del av et større narrativ – hvis vi kan si at de forteller en historie om livet vi lever så vil angsten kunne gi større mening hvis vi får vite at han pleier å drukne sine sorger, sin frykt og sin ensomhet i store mengder vodka. Det trenger selvsagt ikke å handle om alkohol eller rus, i det større bildet kan det være andre ting også. Hvis jeg skulle gjette ville jeg imidlertid sagt at det handler om eksistensielle spørsmål – hva enten vi er oss dem bevisst eller ei. Mitt hovedanliggende er imidlertid ikke å forklare mulige patologier, selv om jeg er overbevist om at vi kan finne mye nyttig informasjon ved å forstå dem bedre.

Skam i en kontekst

Når det gjelder det vi kan kalle *friske* – eller normale – følelser, så fremstår det i alle fall som meningsløst å se følelsene til Anna som løsrevet fra konteksten, ikke bare den samfunnsmessige konteksten med regler og tabuer, eller konteksten i rommet hvor hun først opplevde følelsene, men også *utstrakt i tid*. Vi vet allerede at hun har båret på disse følelsene (selvforakt, skyld og skam) i mange år etter at hendelsene fant sted. Slik Anna ser det er det imidlertid også en sammenheng med hva hun følte *før* hun gikk inn i rommet første gangen, og hvilke valg hun har tatt i *ettertid*.

«Jeg husker ikke hvorfor det alltid var naturlig for meg ikke å ha en far, men jeg husker at det var viktig for meg at jeg hadde en far. Jeg har skjønt i ettertid at jeg må ha følt meg verdiløs ovenfor menn, ettersom ikke en gang min egen far ville ha noe med meg å gjøre. Samtidig som jeg mer enn noe annet ville bli elsket av en mann – særlig min far. [...] Den frykten jeg snakker om er den som har sittet dypt, dypt i hjertet mitt. Frykten for å bli forlatt, frykten for ikke å være bra nok, frykten for å stå uten beskyttelse, frykten for ikke å bli sett og anerkjent, frykten for at noen skulle se noe de ikke likte og forlate meg på grunn av det. Frykten for ensomheten, frykten for at ingen vil elske meg hvis de virkelig kjenner meg. Frykten for å bli

avvist... Jeg har gjennom livet gjentatte ganger sett "bevisene" for at frykten min er berettiget. Bevisene i anførselstegn, for i ettertid går det an å se at det slett ikke er bevis. [...] Det er klart det har preget hvem jeg har vært og de valgene jeg har tatt.»

Historien til Anna viser oss noe veldig sentralt om moralske følelser som skyld og skam: De er følbare, tidvis veldig fysiske og smertefulle. Vi kan stille spørsmålstegn ved om de fysiske reaksjonene Anna opplever i kroppen sin når hun har fortalt hemmeligheten *egentlig* er skyld og/eller skam. Det fremstår imidlertid som disse reaksjonene har en klar forbindelse med belastningen disse følelsene har hatt på Anna – hva enten de er oppsamlet gjennom mange år, og/eller de er knyttet til belastningen (og forløsningen) ved å fortelle om det som har skjedd. Antonio Damasio teori om somatiske markører viser, som vi har sett, at de fungerer som alarmsignal, eller som en oppmuntrende fyrlykt. De fremstår i alle fall som et *signal* om noe. Spørsmålet er hva de er om?

Skam og selvforholdet

I vid forstand kan vi si at følelsene er et signal om Annas eget selvforhold, samt hennes relasjon til omverden, således er de også kulturelle produkter. Uten den kulturelle konteksten ville følelser som skyld og skam gi liten mening, med tanke på at de er så nært knyttet til vår sosiale orden. I tillegg ser følelser ut til å være del av et narrativ – de forteller en historie om det livet vi lever. Det historien til Anna mest av alt formidler er at følelser er komplekse og at de ikke er reduserbare til enten fysiske, kognitive eller kulturelle produkter slik vi er vant med å tenke på dem – snarere ser de ut til å være et konglomerat av alt dette og mer til. I dette *mer til* ligger narrative, herunder det Martha Nussbaum blant annet gir uttrykk for når hun sier;

for many people the conscious valuations of daily life serve also as a mask worn in the presence of oneself; deeper emotions persisting from childhood operate, and motivate, in ways that the person may not consciously understand. [...] the cognitive content of these emotions may not be available to her, and even to the extent that it is available it may have an archaic and infantile form.¹³¹

Nussbaum gir uttrykk for at følelser handler om «urgent transactions with a changing environment» som er formidlet gjennom verdiladet intensjonalitet, knyttet både til sosiale dimensjoner og komplekse, variable personlige prosesser.¹³² Således er følelser knyttet til fortiden vår, og de bærer spor «of a history that is at once commonly human, socially

¹³¹ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 230.

¹³² Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 178.

constructed, and idiosyncratic.»¹³³ Hennes tese går ut på at de følelsene vi har som voksne allerede har gitt seg til kjenne mens vi var barn – som kognitive relasjoner vi har til objekter som oppleves viktig for vår velferd – og at dette preger våre senere følelsesmessige erfaringer på ulike spesifikke måter.¹³⁴ Våre omgivelser skapes og tilrettelegges, ikke bare av våre foreldre, slekt og venner, men også av hva som anses som skikk og bruk, av samfunnets institusjoner for øvrig, og av lovverket – for å nevne noe. Gjennom våre omgivelser blir vi så å si kjent med oss selv, de kan for eksempel enten uttrykke ideen om at «need is a sign of shameful failure, or they can express the idea that need is a normal part of being human.»¹³⁵ Nussbaum benytter begrepet *primitiv skam* knyttet til opplevelsen vi har av skam fordi vi ikke er perfekte.¹³⁶ Kanskje er det perfeksjon som ligger i standarden vi har begynt å strekke oss etter, men er det ikke like skadelig å føle skam for at vi ikke er *bra nok* – uten at standarden er perfeksjon? Det er skammens taushet om vårt egenverd, som gjør den både vond og *farlig*, slik jeg ser det. Jeg er slett ikke overbevist om at Solomon har rett i at skam; «maintains honor in the face of dishonor»,¹³⁷ eller at skam kan være «a most effective tool for moral cultivation».¹³⁸ Det kan nok se sånn ut, men hvis skammen i sannhet opprettholder sitt grep om oss i taushet, da får ingen vite om den, og æren vi opprettholder blir kun et skinn, noe vi selvsagt er smertelig klar over. For det er ikke æren vår som skammen forteller oss noe om, det er egenverdet vårt: Det at vi føler oss mindre verdige enn andre. Når vi ikke makter å snakke om det så er det kanskje mer trolig at vi vil finne måter å kompensere på, og det er ikke gitt at det skjer uten skade for oss selv og andre. I så måte er ikke skam en moralsk følelse i det hele tatt, snarere er den umoralsk. For å utdype dette vil jeg se nærmere på skam i et smerteperspektiv.

Skam i et smerteperspektiv

I boka *Smerte* sier Arne Johan Vetlesen noe om at smerten tilhører menneskelivet, men at smerten kan oppleves som en trussel mot all mening i tilværelsen vår, slik at vi vil ha den vekk.¹³⁹ Han gir uttrykk for at det finnes to ulike innfallsvinkler som vi benytter for å få vekk psykisk smerte, nemlig transport eller transformasjon. Med transport av smerte forstår jeg en

¹³³ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 177.

¹³⁴ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 179.

¹³⁵ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of thought*. 228.

¹³⁶ Nussbaum gir uttrykk for at primitiv skam er en spesiell type skam som er nært knyttet til narsissisme, eller barnslig følelse av allmakt. Nussbaum, Martha C., *Upheavals of thought*. 198.

¹³⁷ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 96.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Vetlesen, Arne Johan. *Smerte*. 88 flg.

infantil reaksjon, eller snarere en *ureflektert* reaksjon, for å avlaste egen smerte. Vetlesen gir uttrykk for at transport av smerte kan komme til uttrykk ved at jeg forsøker «å avhjelpe min hjelpeløshet ved å få en annen til å føle seg hjelpeløs; min selvforakt ved å ydmyke en annen; mitt tap av kontroll ved å kontrollere en annen; min redsel ved å gjøre en annen redd.»¹⁴⁰

Så også med skam, for eksempel at jeg søker å hevde min egen verdi ved å få andre til å føle seg mindreverdige. I dette ligger implisitt en idé om at ikke alle er like verdige, og det er jeg (ego) som starter bøtteløst ved ikke å føle meg like verdig som andre – noe jeg selvsagt ønsker å være mer enn noe annet – men ettersom det fremstår som umulig må jeg rive andre ned. Jeg ser slett ikke bort fra at for eksempel arroganse kan være et tegn på skamfølelse, delvis fordi jeg selv har forsøkt å transportere smerten min på en slik måte, og delvis fordi Vetlesen viser til at transport av smerte oppstår når vi betrakter andre som midler, snarere enn mål i seg selv, og vi kompenserer «for egen sårbarhet ved å dominere andre; til å skjule usikkerhet bak en maske av sikkerhet; til å forherlige det som er sterkt og røft».¹⁴¹ Denne formen for transport av smerte går tilsynelatende hovedsakelig utover andre, men det utløpet transport av smerte får kan like gjerne være selvdestruktivt. Selvskading er et begrep vi som samfunn ser ut til å bli stadig mer familiære med, men selvdestruksjon kan også ta andre former, for eksempel tilbaketrekning og isolasjon. I så måte tenker jeg at Solomon kan ha et poeng i at skam kan bidra til at vi trekker oss vekk fra relasjonen. Hvis vi et øyeblikk går tilbake til Anna og hennes historie, så husker vi at hun ga uttrykk for at hun *lot* seg utnytte. I dette ligger implisitt at skamfølelse også kan oppstå når jeg betrakter *meg selv som middel*, snarere enn mål i meg selv. Kanskje er det nettopp her skyldfølelsen hun viser til kommer inn for fullt? I dette ligger imidlertid også muligheten for reparasjon, til å tilgi – i dette tilfellet kanskje først og fremst seg selv – og å komme seg videre. Som vi har vært inne på viser Solomon til at skam potensielt kan gi den skamfulle muligheten til å rette opp i krenkelsen. Skamfølelsen vil imidlertid helst ikke formidles, mens skyldfølelse handler om ansvar og gir således den første spiren til reparasjon. En slik tanke ser også ut til å være i tråd med hva Vetlesen skriver i *Smerte*, og det er her den andre muligheten for å kvitte seg med smerte kommer inn; nemlig gjennom transformasjon. Transformasjon av smerte innebærer muligheten «til å bearbeide det som er vondt».¹⁴² Alle transformasjonsprosesser forutsetter imidlertid «en kraft – næret av evnen til skyld og anger – som uavlatelig trekker i retning av

¹⁴⁰ Vetlesen, Arne Johan. *Smerte*. 90.

¹⁴¹ Vetlesen, Arne Johan. *Smerte*. 92.

¹⁴² Vetlesen, Arne Johan. *Smerte*. 104.

[...] reparasjon». ¹⁴³ Vetlesen viser til at det å bearbeide smerte handler om omforming, som igjen er avhengig av symbolisering; kulturens tilgjengelige symbolikk, slik jeg forstår det. Symbolisering innebærer for eksempel å skape bilder, sette ord på og/eller skikkelse til det som ellers er utålelig. Jeg ser for meg mange eksempler, blant annet å male, skrive dagbok, fysiske bevegelser, lage skulpturer, meditere, gå på museum, lese litteratur, og ikke minst gjennom dialog eller andre former for samtale og selvutvikling som kan ha terapeutisk effekt. Hver enkelt må finne det som høver best for seg – og kanskje er det bare fantasien som setter grenser? Poenget er i alle fall at ved hjelp av symboliseringens omformende kraft får trykket inni oss et mulig utløp som verken går utover andre, altså destruktivt, eller utover en selv – altså selvdestruktivt.

I Annas tilfelle ser det ut til at trykket inni henne av skyld, skam osv. til slutt fikk et mulig utløp gjennom transformasjon, delvis gjennom behandling, og delvis ved å skrive/fortelle om det etterpå. Da dette innestengte trykket beveget seg ut av kroppen fikk hun fysiske reaksjoner blant annet i form av spente lår, stram hals og det hun karakteriserer som en i overkant stresset kropp. Hun ga imidlertid uttrykk for at hun visste at dette var bra for henne. De somatiske markørene kan i hennes tilfelle således sies å ha vært signal om reparasjon. Jeg ser for meg at det billedlig kan sammenlignes med hva som skjer når armen din sover, da fungerer den ikke helt som den skal, men det er først når den begynner å våkne at det virkelig blir ubehagelig.

Hvis skam handler om ikke å leve opp til normer og konvensjoner – hvilke normer og konvensjoner kan det være nærliggende å se nærmere på for å få en dypere forståelse av hva skammen er om? Det har slått meg at kjærlighet kan være et sted å begynne.

Kjærlighet

Med utgangspunkt i Robert Solomon, *True to Our Feelings*, ¹⁴⁴ har jeg sett nærmere på kjærlighetsbegrepet og kommet til at det ser ut til å være utrolig mangefasettert. Det ser ut til å ha konnotasjoner til for eksempel sex, vennskap og Gud, for å nevne noen, uten dermed å ta stilling til om noe av dette er kjærlighet. Hos Solomon ser det ut til å være mer eller mindre felles for bruken av kjærlighetsbetegnelser at det handler om relasjoner hvor den som elsker

¹⁴³ Vetlesen, Arne Johan. *Smerte*. 107.

¹⁴⁴ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 51 flg.

og den/det som elskes oppleves som sammenvevde deler av noe større de er en del av. Det ser ikke ut til å være noe krav om at kjærligheten må være gjengjeldt for at vi skal kunne bruke betegnelsen kjærlighet, men i mange tilfeller fremstår det som elskes som opphøyet på et vis. Uansett hva kjærlighet er, ser det ifølge Solomon ut til at; «love at its best is one of those grand passions that we live for – even occasionally die for – and it is rightly said to be one of the most important ingredients of the good life.»¹⁴⁵ Kjærlighet ser altså ut til å handle om relasjoner, om å opphøye andre eller hverandre, og om fellesskap.

På samme måte som med skam kan vi lære mye om kjærlighet ved å studere begrepet på den måten vi har begynt med her. For virkelig å forstå hva det dreier seg om tror jeg imidlertid vi må føle det gjennom å være subjektive og situerte. I sakens anledning presenterer jeg undertegnede som er kvinne, i midten av 40-åra, barnløs, og enslig gjennom et titalls år. Det finnes flere som meg i det ganske land, men alt i alt må vi kunne sies å være i mindretall. Den store hopen rundt denne aldersgruppen har både partner og barn, eller i det minste én av delene. Til tross for dette, eller kanskje nettopp på grunn av dette, tror jeg at en slik posisjon kan bidra med et eget perspektiv til spørsmålet om skam, normer og kjærlighet.

Et gjentakende minne både fra barne-, ungdoms- og voksentilværelsen er min drøm om familie, fortrinnsvis en mann. Gjerne også barn, kanskje mer enn gjerne, men mannen var alltid viktigst for meg. Jeg var så til de grader overbevist en stund, så overbevist at jeg gikk på bekostning av alt i meg selv i håp om å oppnå det. Jeg sa til meg selv at jeg hadde funnet mannen i mitt liv, hvilket jeg jo egentlig alltid hadde følt hver gang jeg forelsket meg. Selv med sterke tvil skrevet i panna, kunne det ikke være tvil. For kjærligheten er som kjent god og vakker, og den overvinner alt...?

Det vakreste av alt?

I Platons *Symposium* hedrer deltakerne i dialogen den romantiske kjærligheten – *Eros* – etter tur.¹⁴⁶ Agathon har akkurat holdt en poetisk hyllest til den beste og vakreste av alle, kjærligheten, da det blir Sokrates' tur. Fritt gjengitt går samtalen videre omtrent som følger:¹⁴⁷ Først må jeg spørre deg Agathon, vil du si at kjærlighet er kjærlighet til noe, eller er det

¹⁴⁵ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 62.

¹⁴⁶ Platon, *Symposium*. Red., John M. Cooper. *Plato. Complete Works*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997.

¹⁴⁷ Platon, *Symposium*. 482 flg.

kjærlighet til ingenting? Agathon gir uttrykk for at kjærlighet må sies å være til noe, og de blir enige om at kjærligheten således har et objekt. Dernest spør Sokrates om Agathon tror at det forholder seg slik at kjærligheten *ønsker* seg dette objektet, og det bekrefter Agathon. Er det ikke slik, spør Sokrates, at den som ønsker seg noe ikke har det den ønsker seg – for hvis den hadde hatt det den ønsker seg så ville det ikke lenger vært et ønske? – Jo, Agathon tror det må være slik. Så dersom en frisk person ønsker å være frisk, så må det han egentlig ønsker være at han fortsetter å være frisk også i fremtiden – og det er noe annet enn å ønske at han er frisk? – Ja, Agathon er enig i det. Sokrates trekker nå parallellen til kjærlighet, og konkluderer: Hvis kjærlighet er kjærlighet til et objekt av noe slag, og dette objektet er *ønsket* av kjærligheten så må det bety at kjærligheten elsker noe den faktisk ikke har? Agathon, sier Sokrates så, vil du si at det kjærligheten ønsker seg er vakkert eller heslig? Det er vakkert, svarer Agathon. Og tror du ikke også at alle gode ting er vakre på sitt vis? Jo, svarer Agathon. – Så dersom kjærligheten ønsker seg skjønnhet, og at alt som er godt er vakkert, og det kjærligheten ønsker er noe den faktisk ikke har, er kjærligheten da god og skjønn? Agathon må innrømme at kjærligheten da ikke kan være verken god eller skjønn, og at han faktisk ikke visste hva han snakket om da han ga sin hyllest til kjærligheten.

Kjærligheten er, kan hende, verken god eller skjønn, uten at det på noen måte gjør den heslig. Den er hva den er, og noen ganger leter vi etter den slik jeg også har gjort. Det vi ser er imidlertid at når vi søker kjærligheten så er det nettopp fordi vi opplever å være uten.

Da jeg var 36 år stilte jeg for alvor spørsmålet første gangen: Hva er kjærlighet? Jeg var inne i en, for meg, dyp eksistensiell krise etter nok et brudd, denne gangen etter bare 6 måneder. Allerede i slutten av tjuårene hadde jeg fått beskjed om at det ville bli utfordrende for meg å få egne barn, så jeg konsentrerte meg om det som alltid hadde vært viktigst for meg: En partner. For det er i en partner vi finner kjærligheten, er det ikke? Ved første øyekast kan det i alle fall se sånn ut, og selv Platon lar oss ta del i en slik idé i dialogen *Symposium*.

Sjelevenn?

I *Symposium* møter vi Aristophanes som benytter anledningen til å hedre kjærligheten ved å bringe sine tilhørere tilbake til en tenkt naturtilstand.¹⁴⁸ Han forteller at i denne naturtilstanden finnes det tre mennesketyper; de er menn, kvinner og androgyne. Hver og en av disse

¹⁴⁸ Platon. *Symposium*.

menneskene er runde i formen, de har fire armer og fire ben. Videre har de ett hode, men dette hodet har to ansikter med til sammen fire ører. I tillegg har disse menneskene to sett med kjønnsorganer. Menneskene beveger seg, men sfærisk som sitt opphav – menn er av solen, kvinner av jorden og de androgyne av månen – for månen har litt fra både sol og jord. I sin naturtilstand har disse menneskene ekstrem styrke og makt. I tillegg er de svært ambisiøse. Faktisk så ambisiøse at de forsøker å styrte gudene. Naturlig nok er dette noe som ikke går upåaktet hen hos Zeus og kompani, men selv om gudene kan utrydde menneskene er ikke det noe de ønsker – for hvem skulle da tilbe dem? Gudene kommer således opp med en plan: De deler menneskene i to for å redusere deres styrke. De lar imidlertid navlen være igjen etter delingen, som en påminnelse om hva de har vært. Når menneskene blir delt begynner de umiddelbart å lengte etter sin andre halvdel, forteller Aristophanes. De slår armene rundt hverandre i et ønske om å gro sammen igjen. På denne måten er kjærligheten medfødt i hver og en av oss, og den kaller våre halvdel tilbake til vår naturlige tilstand. Når en person møter sin andre halvdel skjer det derfor noe fantastisk, hva enten det er to menn, to kvinner eller en av hver. De slås av kjærlighet! Av en opplevelse av å høre sammen og aldri ville være fra hverandre. Kjærlighet er således navnet vi bruker om helhet, avslutter Aristophanes i sin hyllest.

Ideen om en sjelevenn ser altså ut til å gå i alle fall 2500 år tilbake, og selv i vår kontemporære filosofi hylles Aristophanes' noe merkelige historie som innsiktsfull. Robert Solomon er en av dem som finner vesentlige ledetråder i hva kjærlighet er gjennom nettopp denne historien, han sier: «What all forms of love share is a peculiar intentional structure, the conception of one's self as intertwined and fused with another.»¹⁴⁹ Finnes det noen som med hånden på hjertet kan si at dette aldri har vært et ønske, en drøm om å finne den andre som utfyller oss og aksepterer oss akkurat sånn som vi er? Det er en så uendelig forlokkende tanke, helt til du står der og *vet* at det ikke er for deg. En slik visshet kan ikke kalles kunnskap, men det er kan hende en kvalifisert vurdering likevel. En vurdering som har sannhet i seg, og en slik vurdering, som Diotima i *Symposium* sier, har karakter av å være «in between understanding and igonrance.»¹⁵⁰ Denne vissheten ledet meg inn i min eksistensielle krise og spørsmålet *hva er kjærlighet?* For selv om jeg måtte akseptere at en partner og barn ikke var for meg så nektet jeg å akseptere at jeg måtte leve uten kjærlighet resten av mitt liv. Jeg innvendte for meg selv at jeg fortsatt hadde mamma, resten av familien og venner i livet

¹⁴⁹ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 60.

¹⁵⁰ Platon, *Symposium*. 485.

mitt, så strengt tatt var det ikke kjærlighetsløst. Det var da jeg kom på at en gang blir jeg gammel, kanskje så gammel at jeg ikke lenger har mamma, eller resten av familien – og kanskje ikke venner lenger heller. For mange *er* det en realitet at de ikke lenger har sine nære og kjære rundt seg. Betyr det at de må leve et kjærlighetsløst liv? Jeg nektet å godta det. Ikke på vilkår hvis det noen gang skulle skje meg. Løsningen ga seg da selv: Kjærlighet må være noe mer eller noen annet enn det jeg har lært og tror. Skjønt hva?

Prosessen fortsatte med en indre selvransakelse hvor jeg begynte å stille stadig flere spørsmål rundt hva jeg har lært og hva jeg tror. Fra å vende meg innover i noe som kan karakteriseres som en gedigen egotripp begynte plutselig verden rundt å få ny betydning og ny verdi. Hvordan andre mennesker rundt i verden har det, samt hvordan vi forvalter miljøet vårt antok nå nye dimensjoner og ble viktig for meg på måter jeg aldri hadde sett for meg tidligere. Det var som om rommet rundt meg åpnet seg for nye relasjoner og muligheter for å elske – hva enten det var personer, befolkning, natur, eller til og med kreativitet som jeg i denne perioden boblet over av.

Den viktigste innsikten jeg fikk i denne delen av min eksistensielle kriseprosess var det paradoksale i å finne verdien i verden utenfor ved å søke innover i meg selv. Det fikk meg til å reflektere over hvilke forbindelser som finnes mellom *ego* og *alter* i vid forstand, og om vår tilknytning går dypere enn vi tror. Det fremstår for meg som at i det øyeblikket vi forstår noe mer om hvem vi er og hvordan vi henger sammen så utvider vår forståelse av kjærligheten seg. Jeg hadde inntil min eksistensielle krise alltid satt meg selv i skyggen av den jeg elsket, og akseptert meg selv som mindreverdige, tidvis som objekt, noe som medførte mye smerte hos meg og som kom til uttrykk i sinne. Gjennom min egen oppvåkning kan jeg imidlertid nå stille meg bak Solomon, når han sier: «Love is all about the self,¹⁵¹ og videre samme sted at *kjærlighet er en følelse hvor den som har den forstår sin egen identitet med og gjennom den andre, uavhengig av om kjærligheten gjengjeldes*. For å illustrere hvordan jeg kan forstå min egen identitet gjennom den andre, går jeg på ny tilbake til Platon.

Alt annet enn god og skjønn?

I *Symposium* entrer Alcibiades gildet etter at Sokrates har talt. Han viser en oppførsel som får oss til å steile når han kommer inn ravende full og lager stor ståhei. Han får tilhørerne tilbake

¹⁵¹ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 61.

på jorden ved å gjøre det klinkende klart at kjærligheten ikke bare er god og guddommelig. Dette gjør han ved å rette alt sitt skyts mot Sokrates, mannen han elsker, i en verbal overhøvling. Inniblant alt han lirer av seg kommer imidlertid en sterk sårbarhet til syne, fritt gjengitt sier han:¹⁵² Når Sokrates begynner å snakke blir jeg helt fra meg, ingen andre får meg så forstyrret. Han får meg alltid i saks; får meg til å innrømme at det jeg holder på med er bortkastet, og at det som virkelig betyr noe er det jeg forsømmer mest. Han er den eneste som kan få meg til å føle skam, for selv om det er umulig å si ham i mot går jeg alltid tilbake til det jeg holder på med. Bare det å se ham gjør meg dypt skamfull. Jeg tenker at jeg ville være lykkeligere om han var død, men vet at det bare ville gjort meg enda mer miserabel.

Alcibiades klarer ikke å gjøre de endringene i livet sitt som han intellektuelt sett er enig i at han bør gjøre. Han klarer heller ikke å motsi Sokrates' argumenter. Han ser ut til å være kjørt fast i et mønster han ikke klarer å bryte ut av. Hans manglende evne til å bli et bedre menneske gjør ham dypt skamfull, og han ser ut til å skamme seg over det han opplever som en svakhet i sin karakter. Det er som om fornuft og følelser sliter i ham, og mens fornuften tilsier at han skulle være i stand til å gjøre endringene, klarer han det likevel ikke. Er han *viljesvak*? Hva enn viljen er, så er det nærliggende å tenke at den handler om evnen til å foreta valg, og for Alcibiades ser det ut til at valget burde være intellektuelt og fornuftig.

Hvis vi stopper opp et øyeblikk, og henter inn Elliot som vi ble kjent med gjennom Antonio Damasio. Både Elliot og Alcibiades sliter med å foreta det som kan karakteriseres som gode valg for seg selv. For Alcibiades' vedkommende kan det virke som om det er litt for mange følelser eller lyster som sperrer veien for å foreta fornuftige valg. Som vi husker hadde Elliot alle sine intellektuelle evner i behold, likevel evnet heller ikke han å foreta gode valg for seg selv. I alle fall ikke slik verden rundt ham definerte det, for Elliot spilte det egentlig ingen rolle. Han følte ikke noe fra eller til, og kunne nærmest snakke om livet sitt som en upartisk/nøytral tilskuer ved at «temaer som tidligere hadde vakt sterke følelser i ham, ikke lenger forårsaket noen reaksjon, verken positiv eller negativ.»¹⁵³ Elliot representerer på denne måten det tradisjonelle moralske idealet hvor de intellektuelle evnene sammenstilles med fornuften, og hvor følelser helst bør være nøytrale, eller i det minste kontrolleres. Om viljen er svak – i den forstand at vi ikke evner å foreta valg som vi selv eller andre anser for gode for oss – er det mye som tyder på at den er svak nettopp fordi det blir for mye følelser og lyster

¹⁵² Platon, *Symposium*. 498.

¹⁵³ Damasio, Antonio R., *Descartes' feiltakelse*. 60.

(Alcibiades), eller for mye fornuft og intellektualitet (Elliot). Dette igjen kan tyde på at viljen – når den fører til gode valg – ikke styres av verken følelser eller fornuft alene, men av de to i gjensidig avhengighet. Jeg er imidlertid ikke overbevist om at Alcibiades er viljesvak, hva enten det forholder seg slik eller sånn. Nedenfor vil jeg se nærmere på en annen innfallsvinkel som etter mitt skjønn er mer troverdig.

Ikke å være bra nok?

Alcibiades' tirade til Sokrates og kjærligheten har blitt tatt til inntekt for at kjærligheten ikke alltid er god og guddommelig, men at den også kan være svært vond og sjalu.¹⁵⁴ Slik jeg ser det kan Alcibiades' tirade imidlertid best forklares ved å anvende Vetlesens begrep om transport av smerte, slik den er redegjort for ovenfor. I skammen opplever Alcibiades noe svært vondt, nemlig at det er en mangel i hans karakter – han er ikke bra nok. For å avhjelpe sin egen opplevelse av ikke å være bra nok forsøker Alcibiades å ydmyke Sokrates; mannen han ser opp til, men som også forsterker hans følelse av ikke å strekke til. Hvis vi følger Vetlesens teori er det bare en som er like mottakelig som meg som egner seg til å være gjenstand for smerten jeg utplasserer.¹⁵⁵ I denne forbindelse er det interessant å merke seg at Platons dialog ikke slutter med Alcibiades angrep på Sokrates, men snarere avrundes med at: «Socrates, cold sober, walks home to a beautiful sunrise, as if he has won a contest.»¹⁵⁶ Hvis vi fortsatt følger Vetlesen må dette bety at Sokrates ikke er mottakelig for den type smerte som Alcibiades forsøker å transportere – implisitt betyr det at Sokrates opplever at han *er bra nok*. Alcibiades' kjærlighet til Sokrates fører imidlertid til at han blir stilt ansikt til ansikt med det han opplever som egen utilstrekkelighet, eller med andre ord; han forstår sin egen identitet i møte med, og gjennom, Sokrates. Dermed er ikke Alcibiades' tirade et like godt bilde på at kjærligheten av og til kan være vond, som på at det er vondt ikke å elske seg selv.

Den forståelsen Alcibiades får av sin egen identitet bygger imidlertid på et falskt premiss, slik jeg ser det. I kjærligheten og skammen kan vi si at det ligger to diametralt forskjellige utgangspunkt: Kjærligheten opphøyer, mens skammen nedverdiger. Ved å elske Sokrates opphøyer Alcibiades ham, mens ved å skamme seg nedverdiger han seg selv. I det Alcibiades åpner for at det kan være noe mangelfullt ved hans karakter, det vil i praksis si ved ham som menneske, åpner han samtidig muligheten for at det kan være noe mangelfullt ved andre

¹⁵⁴ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 60.

¹⁵⁵ Vetlesen, Arne Johan, *Smerte*. 90.

¹⁵⁶ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 60.

mennesker – noe de også kan skamme seg over. I denne åpningen får han tilgang til å sammenligne, og til å objektivere og demonisere både seg selv og andre. At kjærlighet innebærer opphøyelse kan tas til inntekt for at den også er skadelig. Slik jeg ser det kan imidlertid opphøyelsen i kjærligheten også være en påminnelse om noe som kanskje kan kalles hellig, eller i det minste forunderlig. For hvis opphøyelsen av en annen skjer på bekostning av en selv, kan det være på sin plass å undre seg.

Jeg undret meg aldri, snarere tok jeg det for gitt at kjæresten min var bedre enn meg, noe som bidro til at han fungerte som min evinnelige kilde til skam. På den tiden satte jeg ikke slike ord på forholdet. Jeg opplevde det som kjærlighet, og kanskje var det det også? Etter nesten sju år endte jeg med å gå fra ham, tilsynelatende for en annen mann. Jeg klarte ikke sette ord på hva som fikk meg til å gå, jeg bare visste at det var rett. Det var slett ikke alle som forsto, han var nok det mange vil kalle svigermors drøm. At jeg gikk fra asken til ilden skjønte jeg fort nok. I stedet for daglig å være stilt ovenfor min egen dunkle skam ble den åpenbart. Utroskap og vingling preget det nye «forholdet». Selv om dette, for å si det litt forsiktig, var en vanskelig tid for meg så fant jeg det mye enklere å forholde meg til enn det livet jeg hadde hatt med den første kjæresten min. Kanskje fordi skammen ble tydeligere og fikk en form for avgrensning, samtidig som den ikke lenger bare handlet om meg. For denne mannen var ingen svigermors drøm, og vennene mine sa han oppførte seg som en drittsekk. Da han endelig klarte å bryte ut av forholdet, for meg var *det* aldri et tema, begynte det som skulle vise seg å bli min nye tilværelse som enslig, barnløs kvinne. Jeg husker fortsatt intuisjonen som fortalte meg at det kom til å gå *tiår* med meg alene. Jeg husker frykten som fulgte intuisjonen, behovet for å tildekke sannheten jeg så i den og frykten for selvoppfyllende profetier. Gleden var derfor stor da jeg møtte en ny mann, bare fem år etter denne «mørke tiden». Forholdet utviklet seg raskt og jeg oppdaget at jeg hadde møtt en mann som virkelig så *meg* og som tilsynelatende aksepterte det han så. Jeg har en opplevelse av at det han blant annet så var en styrke jeg på den tiden ikke var klar over selv. Det var et sterkt møte for meg, og jeg begynte å forstå at dersom jeg ville at dette forholdet skulle vare så måtte jeg ta et oppgjør med fortiden min. Omtrent på det tidspunktet, seks måneder etter at vi møttes, valgte han å gå fra meg. Den gangen levde jeg i den tro at det var ydmykende å bli forlatt til fordel for en annen kvinne, hvilket jeg hadde opplevd før. Det var imidlertid først da jeg følte at jeg ble forlatt til fordel for en *fallskjerm*, og ydmykelsen kunne være total, at jeg etter hvert begynte å forstå verdien av å stå opp for meg selv. Behovet for å ta et oppgjør med fortiden ble enda sterkere,

og det var *da* jeg begynte å stille spørsmål ved *premissene* for livet mitt generelt og kjærligheten spesielt.

Likeverd?

Det falske premisset både Alcibiades og jeg bygget vår tilværelse på består i å akseptere at det ikke eksisterer likeverd for alle, slik jeg ser det. Betyr det at vår erfaring ikke var kjærlighet, eller kan kjærlighet eksistere selv om det ikke er et følt likeverd, og relasjonen går tapt eller aldri oppstår? Som vi har vært inne på gir Robert Solomon uttrykk for at kjærlighet ikke ser ut til å forutsette gjensidighet. La oss gå tilbake til *Symposium* og spørre hvem Sokrates er for Alcibiades. Ifølge Alcibiades er Sokrates' argumenter «truly worthy of a god, bursting with figures of virtue inside. They're of great – no, of the greatest – importance for anyone who wants to become a truly good man.»¹⁵⁷ Alcibiades gudommeliggjør Sokrates' argumenter og har i prosessen allerede underminert sin egen karakter som ikke lever opp til disse argumentene. Det er imidlertid ikke bare Sokrates' argumenter som trollbinder Alcibiades, det er også Sokrates' karakter, for Sokrates ser ut til å leve etter de verdiene han prediker. Det er rett og slett samsvar mellom hans liv og lære. Sokrates blir et ideal for Alcibiades. Hvem er så Alcibiades for Sokrates? Om dette sier Sokrates selv: «You can't imagine what it's like to be in love with him: [...] He yells; he threatens; he can hardly keep from slapping me around! [...] The fierceness of his passion terrifies me!»¹⁵⁸ Ifølge Alcibiades skal Sokrates også ha sagt til ham, på sin uforlignelige ironiske måte:

If I really have in me the power to make you a better man, then you can see in me a beauty that is really beyond description and makes your own remarkable good looks pale in comparison. But, then, is this a fair exchange that you propose? You seem to me to want more than your proper share: you offer me the merest appearance of beauty, and in return you want the thing itself, 'gold in exchange for bronze'. Still, my dear boy, you should think twice, because you could be wrong, and I may be of no use to you.¹⁵⁹

Det ser ut til å være en blanding av skjemt og alvor i Sokrates' uttalelser. Hans eiendommelige bruk av ironi kan imidlertid tas til inntekt for at han bruker humor for å få frem det han oppfatter som harde sannheter, slik jeg ser det. I så fall kan vi faktisk tro på Sokrates når han sier at Alcibiades følelser skremmer ham, og at Alcibiades heller ikke gir Sokrates en god *deal*. En slik tolkning kan også sies å understøttes av den Sokrates som Platon i sine dialoger gir oss innblikk i; nemlig en mann som er fornuften hengiven i sin

¹⁵⁷ Platon, *Symposium*. 503.

¹⁵⁸ Platon, *Symposium*. 495.

¹⁵⁹ Platon, *Symposium*. 500.

søken etter visdom. La oss se nærmere på et lite sammendrag av det Sokrates fortalte om kjærligheten i sin tale hvor han viser til hva han lærte av Diotima:¹⁶⁰ Å elske kropp er for lite, man må hige etter noe større og sjelelig. Sjelen er det som kan få oss bedre, for gjennom skjønnheten vi finner i normer og handlinger kan vi se skjønnheten i kunnskap og med kunnskap kan vi forløse oss i uforbeholden kjærlighet til visdom. Den som har fulgt denne guiden kommer til målet med kjærligheten. Han vil se noe vidunderlig vakkert, noe som alltid er, og verken kommer eller går, blir større eller mindre. Noe som alltid er i én form, noe som alt vakkert tar del i, likevel slik at deres kommen og gåen aldri påvirker formen. Dette er veien – den starter med noe vakkert, noe vi bruker lik en stige – til vi ankommer Skjønnheten. Og der, akkurat der, burde menneske leve sitt liv. Den som har sett Skjønnheten vil aldri igjen måle skjønnhet gjennom gull, klær, vakre mennesker eller noe annet.

Det kan virke som om Sokrates idealiserer fornuften slik Alcibiades idealiserer Sokrates. I motsetning til Alcibiades forsøker imidlertid Sokrates å leve opp til sitt ideal, og det er beundringsverdig, men det gjør ikke idealet til en allmenngyldig sannhet. Idealer har snarere en lei tendens til ikke å tåle møte med virkeligheten, og de to herrene blir konfrontert med den på hvert sitt vis uten at noen av dem tar den ad notam. Snarere tolker begge den virkeligheten de møter gjennom den tro de har på premissene, noe som fører til en – for Alcibiades – vond erfaring av kjærligheten, hvis det er kjærlighet. For Sokrates' vedkommende fører det til at han knapt nok *ser* Alcibiades i det hele tatt. Eller som Martha Nussbaum sier i sin tolkning av kjærlighetsstigen hos Platon:

she hardly sees individual persons at all; insofar as she sees them, their bodies will seem to her a set of peculiar shapes without urgent reference to her own erotic need. Indeed, her own body will seem increasingly impersonal to her, increasingly distant from her most urgent purposes; for it is with her mind that she controls the world.¹⁶¹

Vi begynner nå å få en anelse om hvem, eller kanskje snarere hva, Alcibiades er for Sokrates. Det kan godt være at Sokrates har fått et innblikk i en overjordisk virkelighet, hvor alt er ett. Jeg ser ikke bort i fra det. På jorden har vi imidlertid sett at tilsynelatende motsetninger råder. Det er gode grunner til å forkaste ideen om at motsetningene er gjensidig utelukkende og hierarkiske, og minst like gode grunner for å anta ideen om at de er gjensidig avhengige. I så fall blir det svært problematisk når aspekter ved oss som mennesker blir forsøkt radert bort.

¹⁶⁰ Platon, *Symposium*. 492-493

¹⁶¹ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 494. (Nussbaum tolker Platon gjennom perspektivet til Albertine. Derfor referansen til ei kvinne i dette sitatet).

Som Nussbaum sier; «the Platonic lover is asked to treat earthly need and longing as so much “mortal rubbish”»¹⁶² Sokrates bidrar således til Alcibiades opplevelse av mindreverd, og påfører han skam.

Denne vekselvirkningen gjenkjenner jeg også fra eget liv, en følelse av mindreverd som styrkes i møte med andre. Skjønt det motsatte kanskje også kan skje, men jeg tror det forutsetter at jeg finner noe ved meg selv verdig. Hvis jeg ikke er mottakelig er det ingen og ingenting som når inn. Da jeg fikk intuisjonen som fortalte meg at det kom til å gå tår med meg alene traff den et ømt, mottakelig punkt. Jeg lå og var fortvilet, forbannet verden og ble trassig: «Hvis ikke dette er kjærlighet da kan det være. Kjærlighet *må* være det viktigste, ellers er det ingen mening.» Hvis jeg var der i dag ville jeg tatt meg selv i armene og sagt:

«Dette er kjærlighet, og kjærligheten er det viktigste, men hvis kjærligheten var et bilde, så ligger du nå og nistirrer på et lite punkt langt nede til venstre. Ta et skritt tilbake og løft blikket, så ser du bildet hvelve seg over deg i alle retninger – lik himmelen. Du kan ikke se i alle retninger samtidig, så hvis du skal bli kjent med hva kjærlighet er så må du se på hver enkelt detalj i nærhet. Du velger selv hva du vil se på, og hvor lenge du vil oppholde deg der. Bare vit at det alltid er større enn hva du ser.»

Kjærligheten trenger ikke å være verken god eller gjensidig, og den kan være asymmetrisk. Disse begrepene er bare ulike aspekter ved noe stort og relasjonelt, inklusive relasjonen til oss selv – kanskje både i tid og rom. Det er gjennom de nære relasjonene at vi kan lære om det som er større og utvide vårt perspektiv. Jeg tror vi mister noe vesentlig av syne med tanke på hva kjærlighet er hvis vi slutter å se individene, bruker dem som stige, og behandler følelser og drifter som «mortal rubbish». Samtidig tror jeg vi mister noe tilsvarende vesentlig hvis vi bare blir værende på samme sted, og aldri løfter blikket mot det Sokrates kaller Skjønnheten.

Vi har sagt om kjærligheten at den som elsker og den som elskes oppleves som sammenvevde deler av et større hele, og at det som elskes blir opphøyet på et vis. Vi har også vært inne på at opphøyelsen i kjærligheten kan være en påminnelse om noe som kan kalles hellig. At noe er hellig kan anta en følelse av å måtte bøye seg, men det kan også være en betegnelse på storhet, noe som er bra og godt, og verd å ivareta, slik jeg ser det. Gjennom erfaringen jeg har

¹⁶² Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 496.

vil jeg si at kjærligheten gir vitnesbyrd om en større helhet, og at kjærligheten ser storheten i andre. Samtidig blir den til idealisering og skam når vi ikke selv føler oss verdige, og når andre bidrar til vår følelse av mindreverd. For at skam skal kunne være en moralsk drivkraft, slik Robert Solomon gir uttrykk for, fordres det en usvikelig tro på likeverd slik jeg ser det. Det innebærer at jeg ikke kan akseptere skammens budskap. At skammens budskap ikke trenger å aksepteres betyr imidlertid ikke at det er greit for andre å påføre meg skam, eller at det er greit for meg å påføre andre skam. For at skam i det hele tatt skal kunne være en moralsk drivkraft forutsettes det at jeg praktiserer det jeg tror på, nemlig at jeg er like mye verd som andre – verken mer eller mindre. I dette ligger en helt egen form for kjærlighet, slik jeg ser det, nemlig kjærligheten både til *ego* og *alter*.

Vi erfarer daglig møter med tilsynelatende motsetninger, for eksempel mellom fornuft og følelser, eller mellom *ego* og *alter*. Når vi ser disse aspektene ved det å være menneske som adskilte, bedre eller dårligere, og i tillegg mulig å dissekere ned til konkrete andre bestanddeler, så ser det ut til at noe vesentlig går tapt. Dikotomisk-hierarkisk og reduksjonistisk tankegang ser med andre ord ut til å tilsløre og fordreie kompleksiteten i vår eksistens. Ved å forherlige fornuften som det genuint menneskelige, eller nedgradere følelser til noe såkalt rent fysiologisk, eventuelt passivt og a- eller irrasjonelt, går vi glipp av et viktig og gjensidig virkende samspill. Et samspill som til syvende og sist avgjør hvorvidt vi evner å ta gode valg, altså leve etisk.

Etisk utvikling

Våre tvetydige livsvilkår antar ambivalensens karakter, kanskje særlig der vi har lært noe om hva som er best, jevnfør dikotomisk og hierarkisk tankegang. Tvetydigheten fremstår imidlertid både som fundamental og helhetlig, slik jeg ser det, og det er ingenting i våre tvetydige livsvilkår som med nødvendighet innebærer at vilkårene er gjensidig utelukkende og hierarkisk bygd, for de *kan* være gjensidig avhengige; og i så fall har vi et helt annet utgangspunkt å navigere etter. Gjennom feministisk etikk har vi sett at dikotomisk og hierarkisk tankegang må sies å være kulturelt betinget og at det stammer fra et perspektiv, nemlig mannens, som blir for smalt og som utelukker kvinnens perspektiv. Når horisonten utvides ved å ta inn flere perspektiv ser sannheten ut til å være at vi mennesker lever i tvetydighet (for eksempel både uavhengig og relasjonelt/avhengig), men at det ikke er gitt at

tvetydigheten i seg selv gir oss noen retningslinjer for hva vi skal/bør velge (altså hvilke valg som er gode) – slik dikotomisk og hierarkisk tankegang leder oss til å tro. Hvis tvetydigheten ved våre livsvilkår både er fundamental og helhetlig så handler det i tillegg om vår ontologi. Det handler om hvordan vi ser på oss selv – *hvem vi er i vår væren* – og hva som motiverer oss.

Uavhengig og egoistisk?

Vi har vært inne på at det i vestlig filosofi og samfunn kan sies at vi mennesker har gått for å være rasjonelle, uavhengige, individer. Nevnt er blant andre Thomas Hobbes og John Rawls som kan tas til inntekt for et slikt menneskesyn. Selv om det er ulikheter i deres etiske teorier kan vi nok si at begge bygger på dette typiske kjennetegnet ved tradisjonell etikk. De har i sine teorier gått ut i fra at vi er individer som søker å oppnå ulike mål for å tilfredsstille våre egne ønsker og behov, slik at *egoisme* er framtrødende hos oss. I vår søken etter måloppnåelse gir for eksempel Hobbes uttrykk for at vi støter vi på andre som søker det samme, individer som fremtrer for oss som jevnbyrdige, men ettersom vi lever i en verden hvor vi opplever knapphet på goder så er det uunngåelig at det blir kamp om disse godene.¹⁶³ For å unngå en alles krig mot alle har vi derfor, som rasjonelle vesener, innsett at vi må inngå kontrakter med hverandre. John Rawls har en teori om at vi må heve oss over vårt personlige ståsted og inngå kontrakter basert på en rettferdig fordeling.¹⁶⁴ På bakgrunn av et slikt samlet grunnleggende menneskesyn har ulike etiske retninger som kontraktsteori, deontologi og utilitarisme sett dagens lys, og blitt ettertrykkelig etablert som etiske standarder. De fleste er nok enige i at vi vanskelig kan ha en fungerende etikk basert på egoistiske motiver. Det jeg imidlertid undrer meg over er om vi har et tilstrekkelig godt bilde av hva egoisme egentlig er, og ikke minst om vi faktisk er så egoistiske som det tradisjonelle bildet skal ha det til.

For å komme litt tilbake til Rawls, som sier: «An egoist is someone committed to the point of view of his own interests. His final ends are related to himself: his wealth and position, his pleasures and social prestige, and so on.»¹⁶⁵ Det er altså bare meg og mitt som betyr noe, og i ytterste konsekvens vil det kunne bety at jeg så og si kan trampe over lik for å oppnå det jeg har satt meg fore. Gjennom jobben min møter jeg, fra tid til annen, mennesker som forteller at

¹⁶³ Hobbes, Thomas. *Leviathan*.

¹⁶⁴ Rawls, John. *A Theory of Justice*.

¹⁶⁴ Rawls, John. *A Theory of Justice*.

¹⁶⁵ Rawls, John. *A Theory of Justice*. 497.

de er egoistiske. Det interessante med disse menneskene er at de i neste nå forteller om relasjoner de har og mennesker de bryr seg om. Svært mange gir uttrykk for skam og/eller skyld over at deres egoisme går utover andre. Langt oftere møter jeg mennesker som forteller om andres egoisme, og da gjerne litt diffuse andre – selv om jeg også har hørt noen bli navngitt. I slike sammenhenger er uttalelsene alltid gitt med en bebreidelse og det er tydelig at skyld og/eller skam påpekes. Jeg har enda til gode å møte et menneske som jeg opplever som tvers i gjennom egoistisk, skjønt det ikke utelukker at det finnes slike. Det jeg hører når jeg møter mennesker, og vi snakker om egoisme, er imidlertid i all hovedsak at egoisme er skambelagt, også hos dem som mener de selv er egoister. På denne bakgrunn finner jeg det ekstra interessant når Rawls gir uttrykk for at «egoists are incapable of feeling resentment and indignation. [...] nor do they experience any inhibition from guilt feelings».¹⁶⁶ Hvis egoisme er fremtredende hos oss mennesker, og egoister ikke er i stand til å føle seg krenket eller ha moralske følelser av typen indignasjon og skyld, hvordan kan vi da forklare at så mange nettopp *har* disse følelsene? At de fleste mennesker i det minste har et snev av egoisme i seg tror jeg er hevet over enhver rimelig tvil. Jeg tror også det må sies å være hevet over enhver rimelig tvil at vi ikke kan la de som er villige til å gå over lik få sette standarden for etikken (i den grad det i det hele tatt kan være tale om etikk i et slikt tilfelle). Det fremstår imidlertid som prekært å nyansere posisjonen.

Ettersom mennesket tradisjonelt sett har blitt sett på som egoistisk motivert er det kanskje ikke så merkelig om altruisme, det vil si uegennytte og uselviskhet, har blitt sett på som et gode i etisk sammenheng? For hva dreier etikk seg om hvis det ikke er våre medmennesker, eller medskapninger? Arne Johan Vetlesen sier det slik: «morality per se, or the domain of the moral, includes both respect and concern for others.»¹⁶⁷ Det ser for meg ut som om egoisme har blitt satt i kontrast til altruisme, og altruisme ser ut til å ha blitt standarden for etikken. Vi ser med andre ord ut til å stå ovenfor et dikotomisk-hierarkisk par i tråd med tradisjonell etisk tankegang.

Relasjonell og altruistisk?

Spørsmålet jeg og mange andre feminister stiller, er om det tradisjonelle menneskesynet gir et tilstrekkelig godt bilde av hvem vi er, og hvordan vi bør leve livene våre. Det feministiske

¹⁶⁶ Rawls, John. *A Theory of Justice*. 427.

¹⁶⁷ Arne Johan Vetlesen. *Perception, Empathy, and Judgment*. The Pennsylvania State University Press, 1994. 2.

alternativet, nedenfor særlig representert ved min tolkning av Virginia Held,¹⁶⁸ tilsier at vi er **relasjonelle individer**. Feministene kritiserer det tradisjonelle utgangspunktet ved å påpeke at det får oss som individer til å fremstå som øde øyer, blottet for den historien livet faktisk er med hensyn til familie, venner, lærere, kolleger osv. Vi er slett ikke så uavhengige som mange liker å tro, faktisk er vi tidvis helt **avhengige** av andre – ikke bare som nyfødte barn, men også senere i livet. Vi trenger hverandre i stort og smått, noen ganger avhenger selve livsoppholdelsen av det, andre ganger er det vårt selvverd som trenger det, for eksempel gjennom anerkjennelse. Selv om feministene er enig i at vi som mennesker jobber mot mål vi setter oss, så er de ikke ubetinget enige i at det er egoisme, eller rettferdighetsidealer, som driver oss. Snarere er det **oppretholdelse av relasjoner**, noe som ofte gjenspeiler seg i **omsorg**.

Vi står ovenfor to tilsynelatende motstridende syn på vår ontologi og hva som motiverer oss. Én mulighet er å velge perspektiv og si at *det* er slik vi er i vår væren; enten uavhengig og egoistisk eller relasjonell og nestekjærlig? En annen mulighet kan være å innse at menneskets livsvilkår er tvetydige også i dette henseende. Kanskje innebærer ikke noen av alternativene en evig sannhet, i den grad det er hva vi er ute etter. Det feministiske alternativets fortrinn synes imidlertid å ligge i nyanseringen av hvem vi er, blant annet gjennom kritikken av det tradisjonelle utgangspunktet, og ved å peke på faktiske forhold, som har blitt oversett eller neglisjert. Til tross for at feministiske etikere legger til grunn at vår ontologi er relasjonell, snarere enn individuell og uavhengig, er det ingen som bestrider eksistensen av et subjekt – et *jeg* – som må være i stand til å ta ansvar og således opptre uavhengig. På denne måten ser det ut til at feministiske etikere anerkjenner tvetydigheten som ligger i ontologien og at de søker å innlemme det de finner av realitet i den tradisjonelle ontologien inn i en alternativ, nyansert, ontologi. Slik jeg ser det gir feministenes alternative ontologi et bedre bilde av den virkeligheten jeg lever i enn hva den tradisjonelle ontologien gjør. For at moralske normer og prinsipper skal gi mening tenker jeg at de må være fundert i en forståelse av hvem jeg er som jeg kan kjenne meg igjen i. I det øyeblikket vi hovedsakelig kan sies å være relasjonelle faller etikens idé om ivaretagelse av *alter* – den andre – mer på plass for meg, samtidig som eksistensen av et ansvarlig *jeg* rettferdiggjør den viktige ivaretagelsen av *ego*. At vi har et ansvar, både for andre og for oss selv, handler nettopp om ivaretagelse og er en del av det å

¹⁶⁸ Held, Virginia. *Feminist Morality*.

dra omsorg for seg selv og andre. Gjennom feministenes alternative ontologi begynner således dikotomien *ego/alter* å slå sprekker gjennom nyanseringen som foretas.

En ytterligere nyansering finner jeg i feministenes omsorgsbegrep. Begrepet omsorg er mangefasettert, det kan for eksempel være uttrykk for en slags følelse, en praksis og/eller en verdi. Tove Pettersen har gitt flere bidrag innenfor den såkalte omsorgsetikken. Jeg vil i det følgende gi et sammendrag av hennes tanker i *Conceptions of Care*,¹⁶⁹ fordi jeg oppfatter at det nyanserer posisjonene knyttet til egoisme og altruisme.

Utfordringer ved idealisert altruisme

Tove Pettersen gir uttrykk for at det fremstår som en vanlig oppfatning at omsorg er en form for altruistisk – det vil si nestekjærlig og uegennyttig – praksis. Hun argumenterer for at uegennyttens fortrinn i etiske spørsmål ser ut til å ha gjort oss blinde for de utfordringene en idealisert altruisme stiller oss ovenfor. Hun gir uttrykk for at det uselviske i altruistisk omsorg innebærer en idé om at den som yter omsorgen skal forsake sine egne interesser, enten ved å sette dem til side for en stund, eller ved helt og holdent ofre seg selv. Vi må spørre hva som rettferdiggjør denne ensidigheten, slik at interessene til omsorgsmottakeren teller mer enn interessene til omsorgsbyteren. Hvis svaret alltid skal være at interessene til omsorgsmottakeren teller mest så blir det en asymmetri på linje med alltid å sette egne interesser først. Det ser ikke ut til at utfordringene knyttet til idealisert altruisme har vært gjenstand for samme interesse som utfordringene ved egoistiske motiver, sier hun.¹⁷⁰ Pettersen tar således for seg utfordringer knyttet til kjennetegnene ved idealisert altruistisk omsorg.

Det første kjennetegnet er uegennyttige handlinger, og her identifiserer Pettersen flere utfordringer. Den første er knyttet til ansvarsfraskrivelse.¹⁷¹ Slik jeg forstår det innebærer dette at jeg ikke tar ansvar for mine egne interesser og handlinger når jeg hevder å handle ut fra andres interesser. Videre identifiserer hun utfordringer knyttet til objektivisering. Ved å dedikere meg helt og holdent til en annen reduserer jeg meg selv til å være et middel for andre, i stedet for å ha egenverdi i meg selv. Den tredje utfordringen Pettersen identifiserer er knyttet til fare for utnytting/maktmisbruk. Ved blant annet å nære spesielle følelser for de/den

¹⁶⁹ Tove Pettersen, *Conceptions of Care*.

¹⁷⁰ Pettersen, Tove. *Conceptions of Care*. 368.

¹⁷¹ Pettersen, Tove. *Conceptions of Care*. 369-370.

jeg gir omsorg til kan jeg potensielt stå i fare for å bli utnyttet, både av den som mottar omsorgen og av omverden ellers. Og motsatt, jeg står i fare for å kunne utnytte, eller drive maktmisbruk, ovenfor den jeg skal yte omsorg til – for eksempel gjennom uberettiget kontroll. Slik jeg forstår det ser Pettersen en utfordring også knyttet til det jeg vil kalle ugrei rettferdiggjøring av motivasjon, for ved å legge all vekt på uegennytte/uselviskhet går jeg som aktør glipp av at egoisme og altruisme neppe kan skilles helt og holdent inni meg. Den femte utfordringen ved uegennyttige handlinger knytter Pettersen til etiske og politiske dimensjoner. Som følge av manglende refleksjon rundt problemstillingene hun har nevnt unngår jeg som altruistisk aktør å gripe fatt i de mange etiske og politiske dimensjonene som følger med mitt ideal, og det i seg selv er problematisk, jevnfør det som er sagt ovenfor om ansvarsfraskrivelse, objektivisering og utnyttelse/maktmisbruk.

Det andre kjennetegnet ved idealisert altruisme er at den gis uten betingelser, og Pettersen spør hva som ligger i dette premisset.¹⁷² For dersom det innebærer et ikke-diskriminerende perspektiv, for eksempel at omsorg gis uavhengig av mottakerens kjønn, alder, rase osv., så er det relativt uproblematisk. Dersom det imidlertid forholder seg slik at omsorgen nærmest blir sett på som en gave – uten tanke for å spørre hva som gjør at omsorg trengs – så er det potensielt problematisk. Et perspektiv om at omsorgen er en gave kan i følge Pettersen bidra til manglende kommunikasjon. Dersom betingelser ikke er noe tema så vet jeg potensielt ikke hva som trengs, ei heller hvorfor. Jeg bare gir noe jeg antar at er nødvendig eller ønskelig, og det kan ha uheldige konsekvenser. For eksempel kan det være at den det gjelder aldri lærer av sine feil, aldri tar ansvar for seg selv, og ei heller utvikler seg, slik jeg forstår Pettersen. En annen utfordring som Pettersen identifiserer, ved å gi omsorg uten betingelser, er manglende prioritet. Etter hva jeg forstår innebærer denne utfordringen; at dersom jeg ikke stiller spørsmål kan jeg risikere å gi mye til noen som allerede har beslaglagt mange ressurser, på bekostning av andre som kanskje trenger det mer. En tredje utfordring som identifiseres i *Conceptions of Care* er manglende grensesetting. For dersom omsorgen skal være betingelsesløs, lik en gave, så kan det være vanskelig å sette nødvendige grenser, både for meg selv og den andre.

Det tredje kjennetegnet på idealisert altruisme er, i følge Pettersen, spontane handlinger som følge av medfølelse.¹⁷³ Slike handlinger viser at vi ser og anerkjenner andre og deres lidelse,

¹⁷² Pettersen, Tove. *Conceptions of Care*. 370-371.

¹⁷³ Pettersen, Tove. *Conceptions of Care*. 371-372.

samt at vi har vilje til å gjøre noe for dem uten nødvendigvis å ha reflektert nærmere over hvorfor. Pettersen viser til at mange moralfilosofier anser et slikt utgangspunkt for omsorg som problematisk fordi umiddelbar sympati eller medfølelse kan være forutinntatt og/eller fordomsfull. Det er slett ikke uvanlig at vi har mer medfølelse med dem vi identifiserer oss med enn vi har med andre – for eksempel når det kommer til nasjonalitet, etnisitet osv. Vi kan vel også si at ulike mennesker viser ulike grader av medfølelse ovenfor hverandre. Pettersen viser videre til at idealet om spontane medfølelende handlinger er problematisk fordi det kan legge urimelig press på aktørene. For eksempel kan den som får omsorg oppleve skyldfølelse, eller la være å si i fra om noe av frykt for å såre omsorgsyterens følelser. Eller det kan være at jeg føler meg forpliktet til å yte omsorg hver eneste gang jeg føler medlidenhet med noen, og derav også skyldfølelse hver gang jeg ikke makter det.

Som følge av spontanitetsprinsippet identifiserer Pettersen et annet kjennetegn ved altruistisk omsorg, nemlig at den første personen vi møter som trenger omsorg er den første som får den (først inn, først betjent).¹⁷⁴ Det er visse fordeler med dette, slik jeg forstår det, blant annet tillater det oss å prioritere våre nærmeste relasjoner, for eksempel forelder-barn, men også sykepleier og pasient relasjonen. Nærheten gir en slags beskyttelse blant annet slik at verdifull tid ikke går med til å innhente informasjon om situasjonen og/eller personen. Vi kan også se fordelene når akutte nødsituasjoner oppstår. Pettersen identifiserer imidlertid flere utfordringer med først inn, først betjent-prinsippet: Det kan for eksempel gå på bekostning av andres legitime omsorgsbehov ved at alle ressurser settes inn på én persons behov. I forlengelsen av dette kan det indirekte føre til unødvendig skade for andre personer. Videre kan det være vanskelig å avgjøre hvem som kom først, noe som igjen kan favorisere de som er sterkest ressursmessig, og det kan potensielt underminere de som er mest mottakelige for omsorg.

Et femte kjennetegn Pettersen finner ved idealisert altruistisk omsorg er ivaretagelse av den andre personens interesser.¹⁷⁵ Det er vel og bra med en intensjon om å ivareta en annens interesser, men det er noe helt annet å vite hva den andres interesser faktisk består i, slik jeg forstår det. Pettersen gir uttrykk for at hva en person selv ønsker, ikke nødvendigvis samstemmer med hva vedkommende faktisk trenger, for sitt eget beste. Det er også problematisk, ifølge henne, dersom jeg som omsorgsyter antar at det som trengs er slik og

¹⁷⁴ Pettersen, Tove. *Conceptions of Care*. 272-273.

¹⁷⁵ Pettersen, Tove. *Conceptions of Care*. 273-274.

sånn, for en slik antakelse kan være paternalistisk og skade omsorgsmottakers selvstendighet og selvbestemmelsesrett.

Moden omsorg

Etter å ha sett nærmere på utfordringene som ligger i idealisert altruisme presenterer Tove Pettersen begrepet *moden omsorg*.¹⁷⁶ Hun gir uttrykk for at moden omsorg handler om å se mennesket som relasjonelt snarere enn individuelt, slik vi nå kjenner igjen hos feministiske etikere. Videre handler moden omsorg om å gjøre gjensidighet til utgangspunktet for vår forståelse av omsorg. Målet er å unngå at den som får omsorg blir en passiv mottaker, og samtidig redusere risikoen for at den som yter omsorgen ofrer seg selv helt og holdent, eller lar seg utnytte. Utgangspunktet for moden omsorg er at **egne interesser teller like mye som andres og at vi i prinsippet bør vise like mye omsorg for oss selv som for andre**. Dette utgangspunktet skal likevel ikke være til hinder for å se at vi ofte står ovenfor omsorgsrelasjoner hvor den ene parten er mer avhengig enn den andre. Moden omsorg vil på ingen måte være til hinder for at all oppmerksomhet kan rettes mot en annen. Det vil imidlertid innebære forståelsen av at det er et bevisst valg og at situasjonen er midlertidig slik at omsorgen ikke blir endeløs. Det legger også grunnlaget for en bedre maktbalanse mellom partene, noe som igjen potensielt kan gi en utvidet opplevelse av medfølelse. Vi kan si at moden omsorg er en dygd mellom to ytterpunkter hvor selvoppofrelse er for mye og egosentrisitet er for lite. Det handler om å finne den gyldne middelvei og navigere mellom hva vi føler og hva vi bør gjøre. Manglende evne – eller vilje – til å finne en slik gylden middelvei kan således sies å være umodent, og betegnelsen *moden* indikerer således at omsorgsevne kan kultiveres og utvikles, slik jeg tolker Pettersen.

Tove Pettersens begrep om moden omsorg innebærer bevissthet i interaksjonen mellom partene i omsorgsrelasjonen, herunder refleksjon over hvordan omsorgsressurser skal benyttes, samt over hvem som kommer til ordet og ikke. Videre innebærer moden omsorg bevissthet rundt viktigheten av å identifisere, utvikle, korrigere og bekrefte hva som er til det beste for den andre. I denne sammenheng er det viktig å være bevisst på grensesetting, for det å sette grenser kan nettopp være omsorg og bidra til den andres utvikling. Aktpågivenhet og forståelse er således helt sentrale elementer i moden omsorg – noe som fordrer kommunikasjon, informasjon, kompetanse og ikke minst en kontinuerlig refleksjon. Gjennom

¹⁷⁶ Pettersen, Tove. *Conceptions of Care*. 376-382.

moden omsorg blir med andre ord dialog og refleksjon viktige faktorer for å finne svar på spørsmål av typen: Hvordan er min interaksjon med den andre? Hvor godt forstår jeg og responderer jeg på den andre? Hvordan drar jeg omsorg for meg selv nå? Moden omsorg fremstår således som en dynamisk prosess. Et annet viktig element i moden omsorg er at både fornuft og følelser anses som betingelser for den moralske vurderingsprosessen.¹⁷⁷

Ved ensidig å knytte etikk opp mot andrebevissthet, eller se ned på såkalt egoistisk opptreden, uten øye for nyansene som hvert av disse elementene bærer i seg, går vi glipp av noe vesentlig knyttet til vår ontologi og motivasjon. Vi kan kanskje si at i den grad følelser handler om verdier og at det vi verdsetter motiverer oss, og at hva som motiverer oss handler om hva vi gjør og hvem vi er; i den grad spiller følelser en rolle for vår etiske utvikling.

Avsluttende betraktninger

Vår tids utfordring?

Slik jeg ser det er Alcibiades antikkens personifisering av en av vår tids største utfordringer; nemlig opplevelsen av ikke å være bra nok, og at vi transporterer smerten ved dette med en eller annen form for destruksjon som følge. I vår kultur er det nok flere enn meg som er vokst opp med at «du skal elske din neste som deg selv». Om ordtaket stammer aldri så mye fra kristen tradisjon så kan vi også gjenkjenne den etiske vestlige tradisjonen med sitt utgangspunkt i at vi motiveres av egoisme, eller det jeg heller vil kalle egenkjærlighet. Det tragiske er at vi ser ut til å bære på så mye skam at egenkjærlighet nærmest er et anatema – og i stadig større grad elsker vi vår neste som oss selv; nemlig ikke i det hele tatt. Når Robert Solomon gir uttrykk for at mange mennesker, særlig unge mennesker, ser ut til å ha blitt skamløse, eller at de har en skamfølelse som i seg selv er en fare både for dem selv og samfunnet fordi den er basert på spesifikke gruppenormer,¹⁷⁸ så tolker også jeg det som et faresignal, slik han gjør. Jeg tolker det imidlertid ikke som et signal om at skammen ikke er til stede, eller at den bare brukes på feil måte, snarere tar jeg det som et signal om at det hele er uttrykk for en fundamental skam som gjør sitt beste for å overleve, nemlig ved å forbli taus. Jeg følger Martha Nussbaum når hun gir uttrykk for at de fleste mennesker føler mer enn nok skam allerede, og at «what they need is to develop confidence in their capacity to make

¹⁷⁷ Pettersen, Tove. *Conceptions of Care*. 380.

¹⁷⁸ Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*. 96-97.

reparation». ¹⁷⁹ Så lenge vi ikke evner å se og ta tak i det som er den fundamentale skammen, at vi ikke verdsetter og elsker oss selv – noe som åpenbart er veldig smertefullt – vil vi transportere smerten videre. Hva enten vi gjør det slik Solomon ser ut til å mene; med skamløs opptreden, eller ved å anta strenge krav om ære innad i en gruppe, noe som i seg selv kan føre til skamløse handlinger ovenfor andre.

Jeg har ikke egne barn, men jeg tror likevel det er en kvalifisert vurdering at de fleste foreldre føler at barna deres er verdifulle, og at de ønsker for dem at de skal føle seg verdsatt og elsket. Det er neppe heller kontroversielt å hevde at barn må lære for å utvikle seg, og at de lærer av det andre gjør i større grad enn av hva andre sier – og at de får med seg mye mer enn det vi tror. Hvis det forholder seg sånn, hva er det egentlig som skjer? Finnes det noen som vil at barna deres skal vokse opp og bli til mennesker som ikke er glad i seg selv fordi det er egoistisk? Jeg håper ikke det, men jeg er slett ikke sikker på grunn av de negative assosiasjonene som tydeligvis er knyttet til begrepet egoisme. Hva er imidlertid standarden vi lærer barna våre hvis vi ikke ser oss selv som likeverdige, og er glad i oss selv som vi er glad i dem? Hvis de lærer av hva mange av oss viser dem så forteller vi dem: – Du skal være glad i andre, men ikke deg selv. Andre kan elske deg, men ikke du... Det finnes likeverd, men det gjelder ikke for alle. – Er *det* å vise barna hva likeverd er, og at de er verdifulle og verd å elske, eller er det en måte å *transportere* skam og smerte?

Det ser ut til å foregå en interaksjon hele tiden slik at hvem vi er blir til i møte med andre. Noen bidrar kanskje til å bygge oss opp, andre til å rive oss ned. Det er ikke gitt at de som river oss ned gjør det med vilje, eller at de er slemme eller onde. Akkurat som at det heller ikke er gitt at de som bygger oss opp trenger å gjøre det bevisst, eller at de bare er snille og gode. Ofte kan samme person bidra med litt av det ene og litt av det andre. Noe Anna har fortalt kan illustrere dette. Hun vokste opp uten å kjenne sin biologiske far, og har gitt uttrykk for at det faktum trolig bidro til en følelse av å være mindre verdig, i alle fall for hennes vedkommende. Moren hennes skal ifølge Anna aldri ha sagt et vondt ord om faren hennes, snarere tvert i mot, hun ga i oppveksten til Anna uttrykk for at faren var et bra menneske. Anna vet at moren har gjort dette helt bevisst, dog ikke for å påføre Anna smerte eller mindre verdighet. Ved å se tilbake har imidlertid Anna blitt klar over at det bildet moren tegnet av faren hennes ikke var helt nyansert, og at det trolig bidro til hennes idealisering av ham. Noe

¹⁷⁹ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 229.

som i sin tur gjorde følelsen av mindreverd større når faren åpenbart prioriterte *sin* familie fremfor henne. Det var først da Anna ble godt voksen at hun virkelig forsto, det vil si *følte*, at faren ikke foretok sine valg fordi hun var mindre verdig. Han hadde nok sine grunner, men de handlet ikke hovedsakelig om *henne*.

Martha Nussbaum setter skam og narsissisme i sammenheng,¹⁸⁰ noe som gir en viss mening gitt den nettopp nevnte erfaringen til Anna. Nussbaum viser til hvordan «the human child's unique combination of cognitive capacity and bodily incapacity gives rise to an equally unique emotional complexity.»¹⁸¹ Jeg tolker dette som barnets første møte med menneskets tvetydige livsvilkår, livsvilkår som innebærer tidvis sterk følelsmessig ambivalens. Slik jeg forstår Nussbaum balanserer barnet mellom infantil følelse av allmakt og total avhengighet. Hvordan barnet ivaretas, herunder barnets tidlige rammeverk, bidrar til hvordan hun senere i livet takler kriser og ambivalens. For eksempel hvorvidt hun klynger seg til sin egen følelse av allmakt – og krever perfektjon – eller om hun avgir noe av denne kontrollen og aksepterer at andre er til å stole på. Hvis barnet vokser opp med en forventning om å kunne kontrollere verden, noe alle barn gjør i større eller mindre grad, så vil barnet erfare skam, sier Nussbaum. Fordi; «shame involves the realization that one is weak and inadequate in some way in which one expects oneself to be adequate.»¹⁸² Barnet trenger voksne som kan bidra til å nyansere tilværelsen gitt våre tvetydige livsvilkår, men voksne som selv ikke har lært dette står trolig dårligere rustet til oppgaven. Når vi som samfunn heller ikke ser ut til å ha akseptert at denne tvetydigheten finner sted i gjensidig avhengighet, men fortsatt legger til grunn at tvetydigheten innebærer gjensidig utelukkelse, og at det ene er bedre enn det andre, så er det duket for mange ambivalente kriser og mye skam som vi ikke er rustet til å takle.

Dersom vi bygges opp ved hjelp av andre må vi trolig være like mottakelig for *det* som vi må være dersom resultatet skal bli at vi rives ned. Hva som påvirker oss av det andre sier og gjør har således trolig sammenheng med hvem vi er i den relasjonen, eller sagt med andre ord – hvilken *rolle* vi ikler oss for anledningen. Ettersom interaksjon foregår hele tiden er det langt i fra gitt at den rollen vi ikler oss utelukkende er skapt av oss selv, eller at det skjer som følge av et bevisst valg fra vår side, jamfør barnets oppvekstvilkår. Snarere tvert i mot. Hvis vi holder oss til utfordringen som ligger i at vi ikke verdsetter oss selv så er det ikke en

¹⁸⁰ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 198.

¹⁸¹ Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 192.

¹⁸² Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*. 196.

utfordring som hver enkelt eier alene – det er et samfunnsproblem, slik jeg ser det. Det er noe vi har skapt i fellesskap, og vi må løse det i fellesskap. Skjønt det er et tema for en annen oppgave. Hvis vi imidlertid fortsetter tanken om hva vi lærer av så er det vi trenger gode rollemodeller. Å ha tanke for *hvem* jeg er, *hva* jeg er og *hvordan* jeg er – inklusive hvordan jeg *har* det – kan bidra til utviklingen av gode rollemodeller slik jeg ser det. Dessuten er slike tanker noe helt annet enn å være opptatt av hva jeg *vil ha*, eller hva jeg *får*. Særlig når det jeg vil ha, eller det jeg får, skjer på bekostning av andre. Slik jeg ser det er det ene kjærlighet til seg selv, kall det sunn egoisme om du vil. Det andre er slett ikke kjærlighet til seg selv, men snarere til makt av noe slag. Kjærlighet til makt handler i så måte om en opplevelse av at det er knappe ressurser, materielt eller karaktermessig, knyttet til oss som mennesker. Kjærlighet til makt vil således være et forsøk på å hevde seg på ett eller annet vis – noe som pr definisjon bare kan skje på bekostning av andre – og som implisitt innebærer en idé om mangel.

Kan spørsmålene «hvem er jeg», «hva er jeg» og «hvordan er jeg», herunder «hvordan har jeg det», sammenfattes gjennom hvilke *erfaringer* som preger livet mitt? Jeg opplever i alle fall at det gir mening. Faktisk ser det for meg ut til at personlige historier om livet gir en helt egen logikk, særlig når vi hører om vedkommendes følelsesmessige erfaringer. En logikk som vanskelig lar seg forklare gjennom et skille hvor det fysiske «bare» er fysisk, eller følelsene a- eller irrasjonelle. I så fall er det en link mellom følelser og erfaringer, og i forlengelsen av det til spørsmål om hvem vi er og hvordan vi lever livene våre, herunder hva som motiverer oss og hvilke ressurser vi rår over. Finnes det erfaringer i *mitt* liv som kan forklare opplevelsen av mindreverd og skam i forholdene jeg har hatt? Jeg vil tro at forklaringen nærmest gir seg selv i det øyeblikk jeg forteller at Annas historie er *min* historie.

Hva som er verdifullt?

Hvis vi ønsker endring i livet vårt så må vi *gjøre* endring i livet vårt, jeg kan ikke se noen annen realistisk mulighet for å få det til. Da jeg begynte å forstå at jeg måtte ta et oppgjør med fortiden min så var det fordi jeg forsto at den påvirket nåsituasjonen min. Det første jeg gjorde var å brenne dagbøkene mine. Først trodde jeg faktisk at det ville være nok. I ettertid er det mer som om dette ble starten, en slags symbolsk rite mot et nytt liv. Da jeg sto der med dagbøkene og flammene så var målet å fjerne bevis for hvem jeg hadde vært slik at jeg kunne møte det nye forholdet med blanke ark. Jeg skjønnte nok at det var mer som skulle til, men jeg trodde at selve breningen var nok til at jeg kunne gå videre i forholdet fra der jeg var, og at

de øvrige justeringene – som jeg den gangen trodde det dreide seg om – ville ordne seg etter hvert. I mange år etter bruddet strevde jeg med å akseptere at jeg måtte være alene for å få til de endringene som var nødvendig for meg. Samtidig har jeg hele veien sett at det er *bruddet* som har vært katalysatoren. Det er noe ironisk i det hele. Jeg følte at jeg alltid ofret mer enn jeg fikk i de forholdene jeg var i, jeg gikk på bekostning av meg selv hele tiden. Mannen i forholdet var alltid viktigst for meg. Selv da jeg sto der med dagbøkene mine, og visste at noe måtte skje i *min* relasjon til meg selv, så var forholdet viktigst. Jeg var igjen villig til å ofre meg for å få forholdet til å fungere, denne gangen min fortid. Han kunne vært verdens mest fantastiske mann, han kunne vært kjærligheten inkarnert, og jeg ville ikke maktet å være i et forhold med ham og samtidig stå opp for meg selv. Kanskje nettopp fordi han stadig ble opphøyet, men kanskje heller fordi jeg aldri hadde samme verdi selv. Jeg trengte bruddet. Refleksjon over hva en følelse er om handler om å bli kjent med seg selv; med egne verdier, mål og forventninger, slik jeg ser det. Noen følelser, som skam og kjærlighet, ser ut til å være knyttet opp mot den mest fundamentale etiske verdien, nemlig *egenverdien*. For når vi ikke føler egenverd så åpner vi for muligheten av at noen faktisk kan ha mindre verdi enn andre.

Følelser som språk og kommunikasjon?

Hvis refleksjon over følelsene våre handler om å bli bedre kjent med oss selv; *hvordan gjør vi det?* Livet ser ut til å by på konstant interaksjon, og således sanseintrykk vi må forholde oss til hele tiden: Sanseintrykk som prosesseres lynraskt og som vi svært ofte forstår umiddelbart uten nærmere refleksjon fordi de er del av vårt lærte og erfarte univers. Det er imidlertid ikke gitt at vi alltid får en fullstendig bevissthet om det vi har forstått. Det kan være mange grunner til det. Noen ganger skjer det imidlertid at vi føler noe som ikke ser ut til å henge på greip med det vi har lært, eller mener vi tror på. Da kan vi bli trassige, resignerte, syke – eller vi kan *transcendere*, slik jeg ser det.

Vi har sett at Arne Johan Vetlesen gir uttrykk for at symbolisering er vesentlig for at transformasjon av smerte skal finne sted.¹⁸³ Etter mitt skjønn kan transformasjon av smerte sies å være en form for, eller del av, transcendens. Da vi så på skam i et smerteperspektiv kom det frem at symbolisering er kulturuttrykk som kan hjelpe oss å bearbeide smerten fremfor å transportere den videre. Vi husker at Vetlesen ga uttrykk for at symbolisering innebærer å la smerten komme til uttrykk gjennom for eksempel ord og bilder. På denne bakgrunn kan det se

¹⁸³ Vetlesen, Arne Johan. *Smerte*.

ut til at symbolisering er noe som skjer *etter* at smerten er et faktum. Jeg vil ikke bestride at symbolisering er et effektivt verktøy for å bearbeide smerte i ettertid. Snarere vil jeg hevde at det kanskje er det beste verktøyet vi har. Det er imidlertid en *grunn* til at det er et så godt verktøy, slik jeg ser det. Hvis vi tar utgangspunkt i Antonio Damasio's begrep «somatiske markører» så husker vi at de affekterer oss gjennom å komme fysisk til uttrykk som følge av sosialisering og kultivering, herunder gjennom vårt eget kognitive bidrag – nemlig gjennom bilder basert på læring og erfaring.¹⁸⁴ Slik jeg forstår Damasio fungerer hjernen og sanseapparatet vår så raskt og effektivt blant annet fordi kroppen benytter seg av symboler – bilder – som inneholder mer informasjon enn for eksempel ord noen gang kan klare. Det betyr i så fall at vi kan være predisponert for å respondere godt på symbolisering. Både i jobben min og privat har jeg stadig latt meg forundre over hva som dukker opp av symbolikk, tilsynelatende ut av det blå og meningsløst, helt til vi ser nøyere etter. For en tid tilbake deltok jeg i en refleksjon rundt en hendelse: Vedkommende var blitt bedt med til noe hun trodde var en svært uformell kaffepause hos nære slektninger. Hun kom som hun sto og gikk, i slitte turklær. Da hun ankom sanset hun at ikke alt var helt slik hun hadde trodd. Det var imidlertid først da hun la merke til kaffekoppene på bordet at noe skjedde og hun ble svært utilpass. Faktisk så utilpass at hun flyktet vekk og følte seg sur en god stund etterpå. Da vi reflekterte over denne hendelsen ble det tydelig at hennes forventning ikke hadde holdt stikk. Hun opplevde det imidlertid som en overreaksjon både å flykte vekk og å bli sur. Dessuten syntes hun det var rart at kaffekoppene fortsatt satt som en påminnelse om ubehaget. Vi benyttet anledningen til å få en beskrivelse av kaffekoppene, og det viste seg at det var finserviset som var blitt benyttet. Da slo det henne: «Jeg passet ikke inn.» Følelsen av ikke å passe inn er vond, og når den viste seg å ligge til grunn så var det kanskje ikke så rart at hun ble både utilpass og sur. Da hun reflekterte videre over opplevelsen av ikke å passe inn gikk det opp for henne at hun ikke hadde rukket å ikle seg den rollen hun anså nødvendig i det aktuelle selskapet som faktisk var. Hun sto der som hun var, og følte seg sårbar. Følelsene vi har, de somatiske markørene, de benytter seg av symbolikk; bilder som sier mer enn ord. Sansene våre tar inn «bilder» av verden rundt oss hele tiden og setter det inn i en forståelsesramme vi har som følge av blant annet læring og erfaring. Hvis vi kimser av bildene, symbolene, fordi de ikke umiddelbart gir mening så går vi glipp av viktig informasjon for å forstå både oss selv og verden rundt. Slik jeg ser det bidrar følelsene våre til forståelse, særlig knyttet til spørsmål av verdi for oss, og denne forståelsen hjelper oss til å foreta valg. I sin mest fundamentale

¹⁸⁴ Damasio, Antonio R. *Descartes' feiltakelse*.

form er følelsene trolig knyttet til verdien av livet, herunder for eksempel overlevelse og selvforhold. Vi husker Elliot som ikke lenger følte slik han gjorde før: Hvordan han hadde det spilte ikke lenger noen rolle for ham, han kunne fortelle om det som en upartisk tilskuer, og han evnet ikke lenger å foreta gode valg for seg selv. Det står for meg som om verdien i livet til Elliot var forsvunnet for ham.

På denne bakgrunn ser jeg for meg at følelser spiller en vesentlig rolle for å formidle og skape vår væren i verden, herunder vår relasjon til oss selv og andre, noe som må sies å være et etisk anliggende. Følelsene begynner kanskje forsiktig, uten å gjøre noe stort vesen av seg, men hvis vi ikke lytter eller tar dem på alvor kan de, som oss, ta i bruk stadig sterkere virkemidler for å få oppmerksomhet. – For å få formidlet noe av verdi for oss. Er det da rasjonelt ikke å lytte, se nærmere etter og stille spørsmål ved det bestående? Mer enn noe annet ser følelser ut til å formidle noe, men de benytter et helt eget språk, i stor grad fysiske manifestasjoner basert på symbolikk av ulike slag, også er det opp til oss å tolke og forstå dem. Noen følelsesuttrykk er som korte utrop, andre et lite notat. Atter andre er som noveller, mens andre er som kolossale romaner, gjerne i flere bind. I den grad de handler om språk og kommunikasjon kan vi også se hva som gjør dem til kulturelle produkter, selv om de er avhengig av vår fysiske utrustning og evne til å forstå.

Bibliografi

Aristoteles. *De anima (On the soul)*. Oversatt av Hugh Lawson-Tancred. Penguin Books, London 1986.

Cohen, S. Marc, Curd Patricia og C.D.C Reeve, (Red.); *Readings in ancient greek philosophy, from Thales to Aristotle*. Hackett publishing company Inc, Indianapolis/Cambridge, 2005.

Damasio, Antonio R. *Descartes' feiltakelse. Fornuft, følelser og menneskehjernen*. Pax Forlag A/S, Oslo 2001.

De Beauvoir, Simone. *Phyrros og Cineas, og Tvetydighetens etikk*, Pax Forlag A/S, Oslo, 2009.

De Beauvoir, Simone. *Det annet kjønn*. Pax Forlag A/S, Oslo, 2000.

Gilligan, Carol, *Med en annen stemme. Psykologisk teori og kvinners utvikling*. Gyldendal Akademisk, 2002.

Held, Virginia. *Feminist Morality. Transforming Culture, Society and Politics*. The University of Chicago Press, Chicago, London, 1993.

Morgan, Michael L. (Red.) *Classics of Moral and Political Theory*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 4. Edition 2005.

Noddings, Nel. *Caring, a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2. Edition, 2003.

Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought*, Cambridge University Press, 2001.

Pettersen, Tove, *Conceptions of Care: Altruism, Feminism, and Mature Care*. i Hypatia. Wiley, 2011. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1527-2001.2011.01197.x/abstract>

Plato, *Complete Works*. John M. Cooper (Red.) Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997.

Rawls, John. *A Theory of Justice, Revised Edition*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.

Ruddick, Sara. *Maternal Thinking, Toward a Politics of Peace*. Beacon Press, Boston, 1989.

Solomon, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*. Hackett Publishing Company. Indianapolis/Cambridge, 1993.

Solomon, Robert C., *True to Our Feelings. What our Emotions are Really Telling us*. Oxford University Press, 2007.

Solomon, Robert C. (Red). *What Is an Emotion? Classic and Contemporary Readings*. Oxford University Press, New York/Oxford, 2003.

Svare, Helge. *Den gode samtalen. Kunsten å skape dialog*. Pax Forlag A/S, Oslo, 2008.

Vetlesen, Arne Johan, *Perception, Empathy and Judgment*, The Pennsylvania State University Press, 1994.

Vetlesen, Arne Johan. *Smerte*, Dinamo Foralg 2004.