

## FØLELSERNES IDÉHISTORIE – NOGLE MØNSTRE OG EKSEMPLER

Peter Thielst

*Følelser er det modsatte af tanker/erkendelse, som sanselighed er det modsatte af ånd, krop det modsatte af sjæl. Idéhistorisk er det derfor gået følelserne, som det er gået sanseligheden og kroppen. Men den orfiske soma-sema tanke (gr. "kroppen er min grav", dvs. kroppen er sjælens fængsel) og kristendommens frelselære begynder den splittelse i europæisk antropologi, der ser krop og følelser som noget lavt og suspekt. Hvis ikke af moralske, religiøse grunde, så af erkendelsesteoretiske: følelserne forvirrer den rene tænkning (den rationelle mandlighed). Artiklen skitserer de historiske og ideologiske baggrunde for denne splittelse og tabuering og følger nogle karakteristiske stadier fra Platon til Nietzsche.*

### 1.

I *Tribadernes nat* (1975) lader Per Olov Enquist følgende replikskifte falde mellem den storskrydende August Strindberg, den mishandlede tribade Caroline Marie David og den bigotte skuespiller Viggo Schiwe:

*David (morer sig):* Hr. Strindberg, jeg kender ingen med en så udpræget kvindelig logik som De. Ingen jeg har mødt, ingen jeg har læst om.

*Strindberg (afmålt):* Kvinder mangler totalt logik.

*David:* Det var det jeg mente. Men De giver desuden udtryk for denne "kvindelige logik" på så komisk vis. Selve mangelen på logik får hos Dem en . . . skønhedsværdi.

*Strindberg (stirrer surt og udmattet).*

*David (venligt og nysgerrigt):* De har en fin lille kvinde inden i Dem, hr. Strindberg.

*Schiwe (oprørt):* En fin lille kvinde . . . sig ikke det . . . hvordan kan De slynge den slags i hovedet på hr. Strindberg!

*David:* En følsom og intuitiv og gådefuld lille kvinde, som De uafsladeligt forfølger og . . .

*Schiwe:* Nej, nu må jeg protestere på hr. Strindbergs vegne. Sådan noget svineri . . . skal han ikke tvinges til at høre på . . . det er . . .

Ganske vist et 1889-replikskifte, men tænkt midt i de bekendelseslitterære 70'ere, hvor gud og hvermand pillede sig i navlen for at finde "en fin lille kvinde" at vise frem. Nye tider, ny jargon. I dag argumenterer man ikke for et standpunkt, men siger "jeg tror . . ." eller "jeg føler . . .", og man forklarer

sjældent, hvorfor en bog eller film gør indtryk, men fortæller henført hvor ”spændende” den er, og hvilke ”stærke oplevelser” den igangsætter.

Jo, den får ikke for lidt udi verbalt-oralt føleri. Det skyldes nu næppe, at vi lever i en tid, der erkendelsesteoretisk sætter større lid til følelserne end til tanken/refleksionen, men at det subjektive og aktuelle er blevet dominerende. Jo mere taget krisesak og oplevet ”No future”, des mere flygtig inderlighed og oplevelshungrende nutid. Jo mere EDB-isenkram og teknologisk fremmedgørelse, des mere oceanisk Mike Oldfield-musik og tankepunkterende følelses-striptease. Nye tider, ny jargon.

Men desværre er det hele stort set overflade og blændværk. Aldrig har selvfølelsen og evnen til overhovedet *at føle* i bund været så rystet og ligefrem ødelagt. Ganske som side 9-pigerne ikke demonstrerer den seksuelle frigørelse, er dagens utallige følelsesudtryk ikke bevis på noget, man – på baggrund af traditionsrig rationalisme – kunne fristes til at kalde følelsernes frigørelse. At vi undervejs har fået lov til at lade os fascinere af og småføle lidt mere er blot ”another brick in the wall” . . .

Når jeg i det følgende vil samle nogle brikker til følelsernes idéhistorie, er der to forhold, som må tages i betragtning. For det første er det nødvendigt, at følelsesbegrebet forstås meget bredt, dækkende stort set alt fra sansninger og fornemmelser over mere traditionelle følelser og sindsbevægelser til affekter, lidenskaber og drifter. Traditionen er fanget i denne glidning, men det fælles og afgørende træk er den kropslige binding, hvad enten man har fikseret følelsesoplevelsen i kroppen eller i sjælen/bevidstheden. For det andet sigtes der ikke mod en opregning af diverse følelsesdefinitioner, men mod en række punktnedslag, som kan vise væsentlige holdninger og vurderinger – den ideologiske placering af følelserne indenfor antropologien. Sådan cirka fra Platon til Nietzsche.

## 2.

Følelserne hører traditionelt hjertet og kroppen til, ligesom tankerne hører hjernen og sjælen til. Følelsernes idéhistorie hænger derfor logisk sammen med kroppens idéhistorie, som atter betinges af arbejdets, kønsrollerens og dødens idéhistorie. Det kan lyde lidt kompliceret og omfattende, men er i grovskitseform hverken det ene eller det andet.

Det, vi har med at gøre i alle tilfælde, er modsætninger – følelser/tanker, krop/sjæl, kvinde/mand, arbejde/frihed, liv/død – og den måde, hvorpå disse modsætninger historisk profileres. Den menneskelige bevidsthed begriber kommunikativt og vurderende sig selv og omverden gennem sproget, og sproget fastholder sine begreber og betegnelser gennem modsætninger. Om verden egentlig består af modsætninger er underordnet (eller filosofernes sag); men sproget ”skaber” den sådan – bevidstheden er tvunget til at reflektere den via polære begreber. Det er, hvad jeg har kaldt den *binære tanke* (*Den kønspolitiske tænkning*, 1978), og som sådan er al dualisme ikke en snedig europæisk, patriarkalsk opfindelse, men et vilkår for bevidsthed.

Problemet ligger i fortolkningen, dvs. den oprindelige organisering af den

binære tanke og den historiske værdihierarkisering af begreber/realiteter. Præcis her er det relevant at tale om et genspejlingsfænomen, for den arkaiske sprogindkodning har naturligvis genspejlet virkeligheden, den nære sansning af stort og småt – at mand og kvinde, himmel og jord, dag og nat, varm og kold, sommer og vinter osv. osv.

Rækkefølgen indenfor hvert begrebspar er ikke tilfældig, men afspejler dels elementære magtforhold/prioriteter, dels naturlige associationsmønstre. Farveanalogier og moderskab knytter således kvinden til jorden, det mørke og faste, blodet, kødet og kroppen, mens manden forbindes med himlen, det lyse og luftige, sæden, skelettet, hjernemassen og sjælen (jf. *pneuma*). Heri ligger ikke udtalte holdninger, men når værdiorienterende begreber som *ondt/godt* og *profant/helligt* hægter sig på, bliver allerede den binære tanke ideologisk.

Man kunne mene, at dette så er selve forklaringen på kvindeundertrykkelse, kropsfjendtlighed og følelshæmning – på at simpel, sproglig dualisme bliver til værdibærende og -styrende dualisme med alskens splittelse og ubehag til følge. Det ville imidlertid være en forenkling af rang, som ganske overser de værdiforskydninger, den historiske udvikling har etableret.

Går vi tilbage til vort oprindelige, fælles kulturniveau, dvs. en levevis som samlere og lavere jægere, så vil vi nok finde den binære tanke struktureret som før antydnet, men ikke møde udtalte værdimønstre i overensstemmelse hermed. Kønnene er af nødvendighed simpelt ligestillede, og kønsideologien afspejler som mytologien dette forhold. Krop og sjæl er ligeværdige størrelser, og det daglige liv kender knap til forskellen mellem arbejde og fritid (lediggang). Livet som sådan (overlevelse og videreførelse) er den afgørende værdi, døden en grænse, men hverken til paradiset eller helvede – blot ophør og negation. Når man ånder ud for sidste gang, forsvinder ånden (sjælen) over i en anden verden, men det gør den ikke til noget særligt, for den har mistet den krop, der muliggjorde alt. Dødsriget var der alene for at tage frygten væk, så livet og nødvendigheden kunne få sit.

Så længe bestemte sider af mennesket og tilværelsen ikke tabures, henholdsvis glorificeres, er de i en form for balance og "syndefaldet" endnu forude. Rutscheturen frem til i dag og dualismens egentlige problemer begynder med den neolitiske revolution, dvs. overgangen fra samlere- og jægerkulturer til agerbrugskulturer, fra fødeindsamlende livsform til fødeproducerende. Dette omslag i materiel grundstruktur ligger henved 10.000 år tilbage og har sine egne forudsætninger, som jeg ikke skal opholde mig ved her.

Det helt afgørende i den neolitiske revolution er de muligheder i retning af værdiophobning, som med ét gør enhver til sin egen lykkes smed (og taber, fx ved misvækst). Når man ikke længere blot primærprocesagtig tager og bruger af naturen, men sekundærprocesagtig bearbejder den, sanker i lade osv., så er privatejendomsretten en styrende realitet og klassekampen allerede så småt i gang. Med helagerbrugets opfindelse af ploven omkr. 2500 fvt begynder herre/slave-udskillelsen at gå stærkt – og med den behovet for nye værdier, ny ideologi. Der blev delt og skulle herskes.

Materielle værdier er magt, og magt etablerer funktioner/roller. Herre/slave-modsætningen er således fra starten vævet sammen med lediggang/arbejds-modsætningen – frihed/tvang. Men i et agrarsamfund er det kroppen, der ar-

bejder, ikke sjælen — deraf den værdimæssige skelnen mellem håndens og åndens arbejde, der i sin glorificering af lediggangen og åndens frie sysler havnede i en nedvurdering af det legemlige arbejde — af mennesket som krop. En slave lever af sin (lave) krop, en herre af sin (ophøjede) ånd, der er fiks nok til at lade andre knokle for sin eksistens.

Denne radikale og konsekvensrige fortolkning af den banale krop/sjælmod modsætning viser naturligvis, at de herskende ideer er den herskende classes ideer. Mest konsekvent er argumentationen måske ført igennem af Aristoteles (384-322 fvt), der midt i en krisetid må mobilisere hele skytset til bystatens og borger/slave-skellets forsvar. I *Statslæren* skelnes der utvetydigt mellem den herskende og beherskede del af menneskenaturen, dvs. mellem sjæl og legeme, og det påvises, at slaven er slave i kraft af sit arbejde, dvs. i kraft af sin kropslige natur. En borger og fri mand er følgelig kun den, ”der er fritaget for at arbejde for at skaffe sig til livets ophold nødvendige ting”.

Men selv om kroppen således var sat i skammekrogen, og en bystatsborger netop beviste sin sjælsstyrke gennem deltagelse i politik, kunst, religion og filosofi, så blev der dog en niche tilbage, nemlig sporten og erotikken. Ideologisk naturligvis indskrevet i en større sags tjeneste, men regulært nok. Uden skam var man også krop, følelse, lidenskab — Dionysos. Stregen var optrukket, men endnu var der råd til dobbelt bogholderi; Apollons sejr var bestemt gradvis.

Alt dette er overklassetænkning og -virkelighed. Nede på bunden blandt slaver og fremmedarbejdere (metøkere) så meget ganske anderledes ud. Her var kropssmerten og nedslidningen så barsk og det daglige liv så ussel, kuert og illusionsløst, at det var svært at fastholde det dionysiske, livsbekræftende livssyn. Derfor presser modbilleder sig på: forløsning og omfortolkning af al livs-mening. Hvor der var Dionysos, skulle der blive Apollon — eller rettere Orfeus!

Kroppen står ikke til at redde her. For første gang i historien desavoueres livet selv, idet døden ikke længere opleves som punktum, men som vej til frelse og evigt liv. Som *sjæl* naturligvis. Orfismen — efter sagnskikkelsen Orfeus (ca. 7. årh. fvt) — er den første religiøse strømning, der prioriterer dødsriget overfor jordelivet og således sætter sjælen over kroppen. Men det var en understrøm, en proletarisk livsanskuelse, nødvendiggjort af historiens gang. Den orfiske forløsningstanke og gengældelseslogik kunne nemlig mobilisere den nødvendige trøst overfor given tvang og uretfærdighed og det nødvendige håb om en ganske anderledes fremtid hinsides det nærværende livs lidelser. Kroppens kvaste følelser fik en højere mening, selv om det altså blev på kroppens og følelsernes bekostning.

Det forstemmende i dette stykke forhistorie er, at de omfortolkninger og værdisættelser, den materielle samfundsudvikling tvinger frem i top og bund passer sammen — ja, ligefrem understøtter hinanden. Noget siver ned, andet stiger op, men fælles er, at modsætningerne krop/sjæl, liv/død, arbejde/frihed og kvinde/mand ikke bare hænger sammen, men klart markerer det negative og onde overfor det positive og gode.

Herfra kan vi fortsætte med nogle punktnedslag i kroppens og følelsernes idéhistorie uden at skulle have alt det andet med. Den europæiske splittelse var sat på skinner.

## 3.

Alfred Whitehead karakteriserede i sin tid hele den europæiske filosofi som "en samling fodnoter til Platon". Lidt om snakken er der vel, men også Platon var genbruger og fortolker. Hos ham mødes det orfiske livssyn og de førsokratiske overvejelser omkring erkendelse, kosmos, leveregler osv. Og det er karakteristisk, at krop/sjæl- og følelse/tanke-problemet optræder som en erkendelsesteoretisk tematik, før det bliver en etisk. Det gælder både førsokratikerne og Platon.

Heraklit (ca. 560-480 fvt) var nok en kroppens og sansernes advokat, når han pointerede, at han foretrak alt, hvad man "kan se, høre og forstå". Til gengæld mente han, at man havde grund til at være på vagt overfor kroppens indre liv, følelserne og det voldsomme begær: "det er vanskelig at slås med ophidselsen, for den køber, hvad den vil, på sjælens bekostning". Og køber den vin, bliver sjælen fugtig (mister ildkraft), og det er ikke smart, for "en tør sjæl er den klogeste og bedste". Følelsernes status er ikke klar, men man mærker den filosofiske, erkendelsesteoretiske problematisering.

Hos Demokrit (ca. 560-470 fvt) er der imidlertid ingen tvivl: "Der er to slags erkendelse, den ene virkelig (ægte), den anden dunkel (uægte). Til den dunkle hører følgende: syn, hørelse, lugt, smag og følesans. Den anden er virkelig og klart adskilt fra denne . . . I realiteten opfatter vi intet eksakt, men kun således som det forandrer sig på baggrund af tilstanden i vor krop og i tingene selv." Uden at gå nærmere ind på Demokrits atomteori, som angiver betingelserne for virkelig/ægte erkendelse, kan vi her se den skelnen bragt på bane, som senere hos bl.a. Galilei, Hobbes og Descartes optræder som distinktionen mellem de primære og sekundære sansekvaliteter. De primære sansekvaliteter er de objektive og kvantificerbare, fx størrelse, form, beliggenhed, bevægelighed og antal; mens de sekundære sansekvaliteter er de subjektive og kvalitative, der bygger på sanser og følelser og refererer til egenskaber, som strengt taget ikke indeholdes i tingene selv.

Demokrits pointe var med andre ord at sondre mellem objektiv og virkelig erkendelse, der muliggør sandhed og visdom, og subjektiv og dunkel erkendelse, der tager filosofien ved næsen. Problemet i vor sammenhæng er blot, at sanserne og følelserne, som i det daglige gelejrer os gennem tilværelsen, mistænkeliggøres, når erkendelsesteoretikeren allerede er spundet ind i en normativ krop/sjæl-dualisme og sigter mod kontrollerbare resultater i klassesamfundets tjeneste. Så taber kroppens mere spontane og ubeherskelige kvaliteter terræn.

Hos Platon (ca. 427-347 fvt) mødes disse overvejelser som sagt med det orfiske livssyn, som allerede pythagoræerne havde taget til sig og filosofisk videreudviklet (sjælevandringslære m.v.). Tydeligst kommer Platons sammenlæsning til udtryk i dialogen *Faidon* fra omkr. 360 fvt, der som ramme har Sokrates' sidste timer i fængslet, inden en kop skarthydesaft eksekverer dødsdommen. Plottet er, at Sokrates' nærmeste venner på falderebet forsøger at motivere ham til en allerede planlagt flugt, *men* at Sokrates stik imod alles forventning afslår. Ikke fordi han er fejj eller affældig, men fordi døden netop betegner opfyldelsen af hans livs store projekt: at kende sig selv og generelt

opnå sand erkendelse. Filosofi er tænkning, og da det er sjælen, der tænker, må idealet være sjælens frigørelse fra kroppen. Et par citater fra den opsamlende argumentation understreger hvorfor:

Thi mangfoldige forstyrrelser forvolder legemet os ved den nødvendige omsorg for dets ernæring, og indtræffer dertil sygdomme, hindrer de også vor jagt efter det sande værende; med elskov og begær, med frygt og falske forestillinger af alle slags og anden tåbelighed fylder legemet os, således at vi forhindres i, som man siger, nogensinde at komme til for alvor at tænke. Også krige, uroligheder og kampe skyldes udelukkende legemet og dets drifter, thi det er tilegnelse af penge, der er årsag til alle krige, og til at skaffe os penge tvinges vi af legemet, fordi vi er slaver af de krav, det stiller . . . Men det er os aldeles klart, at vil vi nogensinde nå til nogen ren erkendelse, må vi frigøre os fra legemet og betragte tingene med sjælen alene; og først da synes det at blive muligt for os at nå det, vi higer efter, erkendelsen, som er målet for al vor længsel; først når vi er døde, som hele tankegangen klart viser, men ikke medens vi lever.

Længslen fra livet til døden – den orfiske forløsningstanke – var hermed filosofisk forklaret; logikken var dødsens (måske dens natur?!). Det er imidlertid værd at fastholde, at Platon ikke forkaster kroppen, fordi den er lav og syndig, men fordi den er til besvær – en klods om benet på den rene tænkning, sjælens selvrealisering.

Hvad der bliver af følelser og lidenskaber indenfor dette menneskesyn, giver sig egentlig af sig selv. Men Platon gør sig andetsteds den ulejlighed at præcisere rangordenen. I dialogerne *Faidros* og *Staten* beskrives den menneskelige personlighed (sjæl) som sammensat af 3 dele: fornuften (den egentlige sjæl), viljen (de viljesbeherskede affekter) og driften (de drilagtige lidenskaber). Denne tredeling svarer dels til den biologiske skabelsesberetning i *Timaos* og den samfundsmæssige klassesdeling i *Staten*.

I *Timaos* fremstilles menneskeorganismen som sammensat af hoved og lemmer, generelt svarende til sjæl og krop, her fornuft overfor vilje og drift. Halsen adskiller "det guddommelige" (fornuften) fra "det dødelige" (viljen og driften), men også den hovedløse krop har sin opdeling og demarkationslinje. Her sættes der via mellemgulvet skel mellem en ædlere og en lavere del, en mands- og kvindebolig: over mellemgulvet hjertet og viljens kommandocentral, den modige og regulative faktor; under mellemgulvet begæret og de uregerlige drifter, der skaber alle problemerne og må tugtes. I *Staten* svarer fornuft/vilje/drift-opdelingen til et samfund med filosofferne som regenter, de besindige og stræbsomme borgere som vogtere og den laverestående befolkning som producerende håndværkere og bønder. Alt efter vurdering kan man så indskrive følelserne som vogtere (inderstyrede følelser) eller bønder (yderstyrede følelser) – hjertets eller bugens rørelser.

Platon er med sin tale om kroppens "mands- og kvindebolig" blandt de første, der eksplicit knytter fornuft, vilje og mod til mandligheden og begær, følelser og gråd til kvindeligheden – manden som sjæl og kvinden som krop. Aristoteles (ca. 384-322 fvt) broderer ivrigt videre på disse ideologiske kob-

linger. Lad mig her nøjes med et enkelt eksempel fra *Ethica Nicomachea*, hvor gennemgangen af de vigtigste dyder klart viser, at Aristoteles skriver for en patriarkalsk bystat i betydelig krise. Her skal hvæsses sværd og ekscereres i selvkontrol, følelsesbeherskelse, mod og anden mandighed, for ”mandig er kun den, som står uden frygt overfor den hæderfulde død”. I afsnittet om sorg og smerte hedder det karakteristisk:

Men det kan være pinligt at se en anden sørge over vor ulykke. Enhver undgår at være årsag til sorg hos sine venner. Af denne grund vogter mandige naturer sig for at lade deres venner dele deres smerte; når han ikke er overvættets ufølsom, vil han ikke kunne tåle den pine, hans pine volder vennerne; idethele vil han ikke finde sig i, at andre klager med ham, da han ikke selv er klagevorn. Men kvindemennesker og kvindagtige mandfolk glæder sig, når nogen jamrer med dem, og elsker dem som medfølede venner. Det er dog klart, at vi ved alle ting bør efterligne den bedre mand.

At bære følelser frem er kvindagtighed, at være slave af sine følelser er at diskvalificere sig selv som mand og fri borger. Kroppen skal ikke være et sted for følelser og lyst, men et middel til præstationer, kontrol og vækst – hvor der var nydelser, skal der blive ydelser. Denne køns- og følelsesideologi virker jo temmelig velkendt, selv her i den bløde mands årti. Men det skyldes mere end Aristoteles’ bogardske retorik.

#### 4.

Den europæiske splittelse har nemlig en dobbelt forhistorie; ved siden af antikkens og hellenismens spor løber senjødedommens, og den historiske samføring og fortolkning er jo det kristne livs- og menneskesyn.

Ikke overraskende gennemløber Israel de samme samfundsmæssige forandringer – klassesdeling, værdiophobning, proletarisering, kvindeundertrykkelse osv. – som Hellas. Og derfor vokser der de samme ideologiske legitimationer frem. Indenfor jødedommen selv slår tanken om sjælens forløsning og evige liv først igennem i senjødedommen, og det hænger sammen med, at den jødiske befolkningsgruppe, der var Israels regerende mindretal, først for alvor blev proletariseret og forarmet efter rigets definitive undergang i 587 fvt. Men under eksilet og den efterfølgende udlændighed bliver det mere og mere umuligt at opretholde jødedommens oprindelige livsoptimisme, der kunne holde sammen på krop og sjæl og fastholde tanken om, at ”støv er du, og til støv skal du vende tilbage” (1. Mos. 3, 19). Forestillingen om at ”genopstå af støvet”, at lade Gudsriget betegne noget andet end det fraværende Israel var den naturlige reaktion. *Højsangens* hyldest til kroppen og lidenskaben bliver hos profeterne og i apokryferne til syndsbevidsthed og foragt for begær og voldsom lidenskab.

At jødedommen senere, især efter templets/Jerusalems ødelæggelse i 70 evt, påny samlede sig om den oprindelige livstolkning og som den eneste europæiske religion har overlevet uden fundamental krop/sjæl-splittelse, skyldes

naturligvis, at en særlig gruppe overtog og forstærkede senjødedommens forløsningstanke og evighedslængsel hinsides krop og følelser. Opgøret med Jesus-bevægelsen og den senere forfølgelse af urmenigheden tvang en skelnen i livs- og menneskesyn frem, der (med Jesu egne ord) skilte fårene fra bukkene. Ikke overraskende var fårene (de kristne) de mest proletariserede blandt jøder og hedninge, og med romerrigets intensivering af klasseskel, undertrykkelse og imperialistisk terror måtte kristendommen slå rod og senere blive magtfaktor. Men som sagt havde den afgørende ”omvurdering af alle værdier” (Nietzsche) allerede et lille årtusinde på bagen.

Noget afgørende, set i vor sammenhæng, ved Jesu budskab var den radikale omfortolkning af moralens grundlag: i stedet for mekanisk regelgyldighed blev der peget på samvittighed og sindelag. Den gode handling udspringer ikke af respekt og lovkyndighed, men af den rette tanke og hensigt, og målestokken er her altid den gyldne regel og gudskærligheden (jf. Mark. 12, 30-31). Den potenserede samvittighed skærper kravene om oprigtighed, men øger samtidig splittelsen mellem krop og sjæl: ”Men jeg siger jer, at enhver, som ser på en andens hustru, så han begærer hende, har allerede bedrevet hor med hende i sit hjerte.” (Matt. 6,28). Her kommer det ikke an på følelser og kropslig afgørelse, men sjælsadel; og er kroppen på tværs, må den fornægtes: ”Men hvis dit højre øje forarger dig, så riv det ud og kast det fra dig” (ibid.).

Selvtugten sætter ind, og følelserne taber terræn. Den dydige følsomhed er den acceptable rest, når de ulydige følelser tabueres. Målet er nemlig via ny samvittighed og selvbevidsthed at kontrollere og bekæmpe følelserne og lidenskaberne for at samle og omforme dem til én: den i troen hvilende gudshengivenhed. Denne op-løftende transformation er selve meningen med det kristne liv; kristenkløgt er sublimeringsevne par excellence. I sin store *Summa Theologiae* kommer middelalderteologen Thomas Aquinas (1225-74) også ind på spørgsmålet om menneskets lykke – er den et sanseligt og kropsligt gode eller et åndeligt og sjæleligt? Svarene er til at regne ud, og Thomas runder af med at fastslå: ”Den sidste og fuldkomne lykke kan ikke bestå i noget andet end i beskuelsen af det guddommelige væsen.” Sublimeringslogikken fornægter sig ikke.

Hos Platon var kroppen en klods om benet på den rene tænkning og den sande erkendelse, men med Paulus (10-64) og kristendommen bliver kroppen selve syndens arnested, det ondes inkarnation. Ikke fordi sexualiteten og begæret som sådan er smudsigt, men fordi det egoistiske og åndløse på den måde sætter sig igennem og tilintetgør det ene fornødne: troen. Heraf fordømmelsen og senere snerperiet – ”I skal vandre i Ånden, siger jeg, så vil I ingenlunde fuldbyrde kødets begæring. Thi kødet begærer imod Ånden og Ånden imod kødet; de to ligger nemlig i strid med hinanden, så I ikke kan gøre det, som I gerne vil.” (Gal. 5,16-18). Følelssiden er ikke til besvær pga subjektiviteten, men pga selvrådigheden – pælen i kødet.

Men forskellen mellem Platon og Paulus er ikke blot forskellen mellem erkendelse og tro, mellem logos og Kristus, men en kanalisering af følelser og tanker i retning af gud, en sublimeret kropslig hengivelse til gud. Derfor holder sjælen ”flyttedag”, idet kristendommen ikke placerer sjælen i den rationelle hjerne, men i det følsomme hjerte. Man hengiver sig ikke til gud med in-



tellektet, men med hjertet: ”Du skal elske Herren din Gud af hele dit hjerte, af hele din sjæl og af hele dit sind.” (Matt. 22,37).

Problemet er blot, at hjertet traditionelt er følelsernes sted og således refererer til mere kropslige udtryk. Pointen er selvfølgelig, at sjælen opsamler følelserne og via troen sender dem videre til gud. Kødet bliver til ånd, idet troen mobiliserer den tilstrækkelige kontrol og sublimering. På den måde bliver følelserne atter stuerene, men de har til gengæld mistet forbindelsen til kroppen og lidenskaberne og kan vel så knap kaldes følelser.

Kristendommen er unægtelig en selvdisciplinens religion; også her er strategien at omdanne nydelser til ydelser. Men øvelser i selvbeherskelse giver også evner til beherskelse, og fra omkr. år 400, hvor kristendommen blev romerrigets statsreligion og gjorde fordring på at være verdensreligion, har tugten vitterlig sat sig igennem – socialt og psykologisk. Med synden og det onde placeret i kroppen, så det sort ud for de følelser og lidenskaber, der ikke lod sig tæmme, men satte sig op imod ånden. Her viste satan sin magt og destruktivitet, og de dæmoniske rørelser stod til stor fordømmelse, straf og bod – mest bombastisk og massehysterisk i hekseprocesserne, mest gennemgribende i den omlægning af selvforståelsen, som også i vor efterkristne kultur sætter sig spor som hæmninger, frustrationer og psykiske sygdomme. ”Neurosen er en følelsernes sygdom”, skriver Arthur Janov i *Primalkriget* (1970), men det er et bestemt menneskesyn og en bestemt historisk proces, der har bragt det så vidt.

## 5.

Vilhelm Grønbech har meget rammende peget på, at guds død kan dateres til det tidspunkt, hvor man fandt det nødvendigt at bevise hans eksistens. Dvs. den dag, da troen påny blev overhalet af tanken, da hjertet igen blev distance-ret af hjernen. Dette sker for alvor i løbet af 1600-tallet, godt et århundrede efter reformationen og Luthers intensivering af trosfordringen, som reelt øger splittelsen mellem krop og sjæl, mellem følelser og ånd. Hos Descartes og Spinoza ses denne rationalistiske optagethed af beviser for guds eksistens – troen bevist via tanken, et projekt troen naturligvis dør af, da den sublimerede følelsseside ganske tilsidesættes.

Men rationalismen er også mere direkte oppe imod følelserne. Med reformationen og den fundamentale svækkelse af kirkens autoritet kom de erkendelsesteoretiske problemer atter i fokus, ikke for deres egen skyld, men for at levere argumenter til moralen og troen. Men den nye, rationelle vished gik dog omvejen over såvel skepticisme og metodisk tvivl. Skepticismens radikale problematisering af den menneskelige erkendelse resulterede i to typer besindelse: Francis Bacons (1561-1626) henvisning til den empiriske og rationelle videnskapskapacitet og Blaise Pascals (1623-62) helt anderledes forsvar for følelsens og intuitionens erkendelseskraft. Skepticismen blev fejlet af bordet af såvel hjerne som hjerte.

Mens Bacons ”viden er magt”-filosofi unægtelig kom til at danne skole, stod Pascal ret alene med sin fremhævelse af følelsernes rolle i erkendelsen. I

virkeligheden var Pascal fuldstændig enig med de filosoffer fra Platon til Descartes, der skelnede mellem følelse og fornuft og lagde vægt på, at der ofte er forskel på følelsens og fornuftens erkendelse. Men hvor de andre mente, at følelsen qua sin subjektive og kropslige natur var den forvirrende og upålidelige erkendeevne sammenlignet med den objektive og logiske fornuft, der gik Pascal den modsatte vej og pegede på følelsen som selve grundlaget for fornuften: "Hele vor fornuftspekulation kommer i sidste instans til at træde tilbage for følelsen . . . Hjertet har sine grunde, som fornuften ikke kender grund for; man ved det i tusinde ting." (*Pensées*, posthumt).

Pascal ser således fornuften som den begrænsede erkendekilde, der til stighed er afhængig af de egentlige vidensproducerende indtryk fra følelser og sanser: "Vi erkender sandheden, ikke blot gennem fornuften, men også gennem følelsen; det er på denne sidste måde, at vi erkender de grundliggende principper, og det er omsonst, at fornuften, som ikke har nogen del heri, forsøger at bestride deres gyldighed." (fragment). Man kan som Descartes i *Meditationes* (1641) spekulere sig vanvittig over, om man nu drømmer eller ej, men hvor fornuftsargumenterne i en sådan sag kommer til kort, giver følelsen det enkle og klare svar; følelsen fortæller os umiddelbart *hvad* – "Det er denne instinktive og intuitive erkendelse, fornuften er henvist til at støtte sig til og bygge sine udredninger på." (fragment).

Rene Descartes' (1596-1650) amokløb begynder med den metodiske tvivl, som siden næsten er blevet filosofiens og al positivistisk videnskabeligheds adelsmærke (skægt parodieret af Kierkegaard i *Johannes Climacus*-optegnelsen). Den metodiske tvivl fejer alt af bordet, fra kroppens sanser og følelser til den almægtige gud; tilbage er kun det faktum, at nogen tvivler – det berømte *cogito ergo sum*, hvorfra erkendelsen og hele verden kan genopbygges. Hjerterns logik fører til eksakt viden, og derfor er sjælen atter "flyttet tilbage" til hovedet og adskilt fra følelserne i hjertet.

Med Descartes sondres der påny mellem primære og sekundære sansekvaliteter, og der er tale om en såvel erkendelsesteoretisk som ontologisk skelnen mellem sjæl og krop. Men selv om der er en afgrund mellem *res cogitans* og *res extensa*, mellem sjæl og krop, mellem fornuft og følelser, så er Descartes ikke så mismodig som Platon, der så den sande erkendelse afhængig af sjælens frigørelse fra kroppen. Descartes anviser nemlig en løsning på dualismens grundproblem: den mulige eller umulige vekselvirkning mellem sjæl og krop. Via koglekirtlen (glandula pinealis) korresponderer den tænkende og rationelle del med den udstrakte og sansende/følede – keine Hexerei, nur Behendigkeit!

Men denne sjælens vekselvirkning med kroppen genopretter i nogen udstrækning sansernes og følelsernes erkendelsesmæssige betydning, bl.a. fordi Descartes argumenterer med, at gud ikke kan have skabt menneskets *res extensa* med det formål konsekvent at bedrage dets *res cogitans*. Blot man holder sig forskellen mellem primære og sekundære sansekvaliteter for øje og understreger, at selve erkendelsesprocessen er sjælens (forstandens) sag, vil sanserne og følelserne almindeligvis fungere som gode vejledere. Men suveræn erkendekraft som hos Pascal kan der aldrig blive tale om.

Descartes' sidste værk, *Les Passions de l'âme* (1649), går nærmere ind på

følelserne, men uden at ændre grundsyn. Som titlen angiver, drejer det sig om følelserne, for så vidt de foreligger for sjælen, dvs. for så vidt kroppen via koglekirtlen har overført dem til sjælens niveau. Derfor hedder de passioner, for sjælen modtager og oplever dem passivt, modsat sine egne aktiviteter den anden vej (aktioner). Generelt gælder det naturligvis om, at sjælen med sin aktive vilje lærer at beherske sine passioner, ikke for at fornægte dem, men for at udnytte den sanselige glæde, de rummer, på den bedst mulige måde. Kun hvis mennesket ikke magter at styre sine lidenskaber og følelser, kan de siges at være en trussel mod fornuftens herredømme og den rationelle, moralske orden. Her tales ikke om synd og ondskab, men om en logisk orden – havde graffiti-omskrivningen af ”cogito ergo sum” til ”coitus ergo sum” været Descartes’ egen (hvilken filosofihistorie!), havde hans system også været skruet anderledes sammen, men været lige moralsk.

*Les Passions de l'âme* er først og fremmest et katalog over det menneskelige følelsesliv og andre kropslige rørelser med sjælelige komponenter, fx sansninger og elementær selvopholdelsesdrift (sult og tørst). De egentlige følelser er struktureret omkring 6 grundpassioner: forundring, kærlighed, had, begær, glæde og sorg. Ud fra disse 6 kan alle de andre følelser afledes som kombinationer eller underarter, og alt i alt mener Descartes, at mennesket huser 40 forskellige følelser/passioner. Noget væsentligt ved hans analyse er, at han som en konsekvens af følelsernes kropslige oprindelse og natur påpeger, at der til bestemte følelser svarer forskellige, karakteristiske kropslige processer og forandringer (rødmen, hjertebanken, transpiration osv.). Dette træk er dog ikke ligefrem med til at styrke følelsernes rent vejledende rolle, hvorfor der påny er grund til at understrege viljens betydning, dvs. fornuftens overøvrighed.

Afslutningsvis bør det om Descartes’ passionsanalyse siges, at her forelå det første forsøg på en følelses-systematik, og den slags markerer i sig selv et ønske om overblik og kontrol. Jo mere intellektualisering ind i paragraffer og skemaer, desto mere check på sagerne. Descartes er som rationalistisk tænker en typisk repræsentant for det præstationsorienterede samfunds protestantiske etik (uanset hans personlige tro).

## 6.

Descartes lader som sagt koglekirtlen om at klare sjælens vekselvirkning med kroppen, men hos Thomas Hobbes (1588-1679) er en sådan *deus ex machina*-effekt ikke nødvendig: grundsynet er ikke dualistisk, men monistisk – en mekanisk-materialistisk monisme. Den mekaniske naturopfattelse gjaldt hos Descartes kun for *res extensa*, men Hobbes ser såvel krop som sjæl defineret ved materielle partikler i bevægelse. Sansning og erkendelse skyldes specifikke materielle forandringer, partikelbevægelser indenfor den totale menneskeorganisme. Dette gælder selvfølgelig også følelserne og lidenskerne.

At være i live er at være i bevægelse, og menneskenaturen styres ifølge Hobbes af en række driftsmæssige størrelser: ”Menneskets væsen er summen af dets naturlige evner og kræfter, fx evner til selvopholdelse, bevægelse, for-

plantning, sansning, fornuft osv.” (*Human Nature*, 1650). Selvopholdelsesdriften, bevægelsesdriften og sexualdriften er kroppens kræfter, mens bevidsthedens kun er to: fornuft og følelse, dvs. de erkendende, forestillende eller opfattende kræfter og de igangsættende. Sansningen hører logisk til de første: bevidsthedens erkendelsesmæssige grundstof er sansningerne og deres ”bevægelse og rystelse i hjernen”.

Ved siden af fornuften står følelserne, de igangsættende kræfter. Som alle andre mekaniske bevægelser og omlejringer af partikler i menneskeorganismen er også følelserne underkastet et elementært lystprincip: bevægelsen er udspændt mellem lyst og ulyst, mellem *appetite* (tiltrækning) og *aversion* (frastødning). Men hvor fornuften lever på bevægelsessporene i hjernen, bæres følelserne af de videre bevægelser i hjertet. Opdelingen står ved magt.

Hobbes gennemgår i *Human Nature* en række primære og mere afledte følelser, som sammenfattes i det berømte kapløbsbillede:

I dette løb må vi imidlertid forudsætte, at vi ikke søger noget andet mål eller nogen anden pris end at være forrest. Her er det at stræbe *begær*, at slappe af *sanselighed*, at tænke på dem bagved *stolthed*, at tænke på dem foran *ydmyghed*, at se bagud og tabe terræn *tom stolthed*, at blive tilbageholdt *had*, at vende om *anger*, at holde pusten *håb*, at blive træt *fortvivlelse*, at stræbe efter at overhale *kappelyst*, at fortrænge eller vælte *misundelse*, at beslutte sig for et udbrud *mod*, at bryde igennem en pludselig forhindring *vrede*, at bryde igennem med lethed *selvoptagethed*, at tabe terræn pga småforhindringer *fejhed*, at falde pludseligt *grædefærdighed*, at se en anden falde *latterglæde*, at se en allerede tabende blive overvundet *medlidenhed*, at se en udgå mod ens ønske *harme*, at holde sammen med en anden *kærlighed*, at hjælpe en ven frem *barmhjertighed*, at skade sig selv ved at løbe for stærkt *skam*, stadig at blive indhentet *lidelse*, stadig at indhente andre *lykke*, at udgå af løbet *død*.

Qua den monistiske ontologi er Hobbes ikke i stand til at opretholde den erkendelsesteoretiske skellen mellem primære og sekundære sansekvaliteter, og det er derfor noget diffust, om sanser og følelser kan være et problem i fornuftens erkendelse og viljens igangsættelse. Den mekaniske naturopfattelse sløjfer strengt taget den slags problemer, ligesom den på det moralfilosofiske område nærmest fremtvinger en værdirelativistisk og hedonistisk position. Men på den måde redder Hobbes’ system følelserne og lidenskaberne ud af århundreders tabueringer; krop/sjæl-splittelsen var hægtet af, om end den erkendelsesteoretiske og psykologiske klarhed ikke nødvendigvis var blevet større.

## 7.

Den sidste rationalisme-skikkelse, som skal med i denne sammenhæng, er Baruch de Spinoza (1632-77). Også hos ham finder vi et robust monistisk system, men unægtelig af en noget anden beskaffenhed end hos Hobbes. Man kan drilsk sige, at Spinoza, fordi han ikke kan følge Descartes’ koglekirtel-løs-

ning på krop/sjæl-problemet (og ikke har en bedre), indskriver dualismen i sin monistiske grundanskuelse. Alt er gud, men som selve substansen har gud uendelig mange attributter, dvs. fremtrædelsesformer, hvoraf den menneskelige forstand (indtil videre) alene er i stand til at opfatte de to, nemlig *tænkning* (cogitatio) og *udstrækning* (extensio) – smukt svarende til sjæl og krop.

Men da de to størrelser til syvende og sidst er det samme (gud), så eksisterer der ikke noget krop/sjæl-problem. De to gudsattributter/virkelighedformer er parallelle og de nærmere processer underkastet den såkaldte identitets-hypotese: som to sider af samme sag løber en specifik kropslig smertetildragelse parallelt med den sjælelige smerteoplevelse, men de to spor har intet årsag/virkningsforhold indbyrdes. Meget symmetrisk og smukt.

*Ethica* (1632), Spinozas hovedværk, er et af de mest systematisk anlagte og gennemførte i filosofiens historie, bygget op af definitioner, forklaringer, grundsætninger, læresætninger, beviser, følgesætninger osv. – alt sammen efter den geometriske metode, som den protestantiske, asketiske etik havde en vis forkærlighed for (Spinoza var exkommunikeret jøde). *Ethica* består af 5 dele; de 3 første omhandler i logisk rækkefølge gud, ånden og følelserne, mens 4. og 5. del viser, hvordan forstandens magt kan føre mennesket fra trældom (følelsernes kræfter) til frihed. Følelsernes position i Spinozas system er således meget lig den, vi har set fra Platon til Descartes: rørelser, der forstyrrer og kalder på kontrol og evt. elimination.

En følelse er defineret ved ”de legemstilstande, ved hvilke selve legemets handlekraft forøges eller formindskes, fremmes eller hæmmes, og samtidig ideerne om disse tilstande”. Følelserne har således meget naturligt både en kropslig (fysiologisk) og sjælelig (psykisk) dimension, og følelsernes kropslige natur er at markere en specifik øgning eller mindskelse af den givne vitalitet. En forøgelse betyder større fuldkommenhed, dvs. glæde/lyst, mens en formindskelse betyder lavere fuldkommenhed, dvs. sorg/ulyst. Dette er grundfølelserne eller følelsernes basale mekanik.

Det fuldkomne liv er det frie liv, og den menneskelige frihed er proportional med åndens liv sub specie æternitatis, dvs. indsigt i nødvendigheden under evighedens synsvinkel. Konkret betyder det forstandens magt over følelserne via adækvat erkendelse. Følelser betyder trældom, så længe de ikke er gennemskuet og erobret af forstanden. Først derved kan vi handle aktivt og være frie: ”En følelse, der er en passiv tilstand, ophører med at være en passiv tilstand, så snart som vi danner en klar og tydelig idé om den . . . En følelse er altså des mere i vor magt, og ånden står i et des mindre passivt forhold til den, jo mere bekendt den er os.” (5. del, 3. læresæt.).

Dette er ikke blot centralt, men også originalt for Spinozas psykologi, for her peges der på selve bevidstgørelsens følellestæmmende funktion – psykoanalytisk set bevidsthedens/verbaliseringens bemestring af det fortrængte, Det'ets omdannelse til Jeg. Den nødvendige indsigt lukker simpelthen luften ud af følelserne og gør ånden fri, og Spinozas optimisme og ambition i den retning er nærmest grænseløs: ”Der eksisterer ingen tilstand i legemet, hvorom vi ikke kan danne et eller andet klart og tydeligt begreb . . . For så vidt som ånden forstår alle ting som nødvendige, for så vidt har den større magt over følelserne eller står i mindre grad i et passivt forhold til dem.” (5. del, 4.

+ 6. læresæt.). Her begynder man at forstå Michael Foucaults omvurdering af some-sema-logikken: sjælen er kroppens fængsel!

Kontrol- og forsagelsesperspektivet er mere end tydeligt, men når det er sagt, bør det også føjes til, at Spinoza giver nogle meget skarpsindige analyser af følelsernes egetliv. Om følelsesomslag hedder det fx: "Hvis nogen begynder at hade en elsket ting, således at kærligheden bringes til helt at ophøre, vil han, ud fra lige årsag, omfatte denne med et større had, end hvis han aldrig havde elsket den, og med et des større had, jo større kærligheden tidligere havde været." (3. del, 38. læresæt.) – velkendt fra jalouisituationer m.v. I venskaber kan bevægelsen gå den modsatte vej: "Det had, der fuldstændig overvindes af kærlighed, går over til kærlighed; og derfor er kærligheden større, end hvis hadet ikke var gået forud." (3. del, 44. læresæt.).

Analysen af følelsernes oprindelse og natur afsluttes med en præcisering af følelsernes definitioner, og her medtager Spinoza i alt 48 følelser, begyndende med *drift*, *glæde* og *sorg* og afsluttende med *havesyge* og *vellyst*. *Drift* betyder her trang, vilje eller tilskyndelse og er således sammen med følelseskvaliteterne glæde og sorg mere grundtræk ved de almene følelser end selvstændige følelser. Efter følelsesdefinitionerne følger en mere generel beskrivelse, der allerede peger på Spinozas etisk funderede bevidstgørelsesprojekt: "En følelse, der betegnes som sindspassivitet, er en forvirret idé, ved hvilken ånden bekræfter sit legemes eller en eller anden af dets deles eksistenskraft som større eller mindre end før, og ved hvis nærværelse ånden selv bestemmes til at tænke snarere på dette end på hint."

Ak ja, de følelser; med dem ved roret får ånden svært ved at realisere frihedens rige sub specie æternitatis!

## 8.

Når 3 af rationalismens store systemtænkere her er fremhævet, har det to gode grunde. For det første viser de, forskellighederne til trods, hvordan den nyere filosofi for alvor gennemtænker og omformer et overleveret, dualismemert menneskesyn og skitserer en mere systematisk psykologi og følelseslære – i erkendelsen og følgelig i kontrollens tjeneste. For det andet er det netop Descartes, Hobbes og Spinoza, psykologien trækker betydelige veksler på, da den i 1800-tallet frigør sig fra filosofien og bliver en selvstændig teoridannelse og videnskab.

Den klassiske skelnen mellem forstand/erkendelse, følelse og vilje ses allerede i funktion hos Descartes, Hobbes og Spinoza, ikke eksplicit, men elementært strukturerende for fremstillingen, mest udtalt hos Spinoza. Først med Tetens og senere Kant får tredelingen egentlig videnskabsteoretisk status. Men selv om følelserne således adskilles fra forstanden (forestillingsevnen og den empiriske erkendelse) og viljen (subjektets handlekraft), er følelsesbegrebet endnu uklart. Der er fortsat tale om en blanding af oplevede følelser og mere somatisk rodfæstede lidenskaber. Johann Nicolaus Tetens (1736-1807) skelner mellem følelsesoplevelsen (*Gefühl*) og dens bevidsthedskorrelat (*Empfindung*) – sansningspræg vs. forestillingspræg – men går ikke nærmere ind

på, hvordan disse to følelsesaspekter skal tackles overfor henholdsvis følelser i traditionel forstand og lidenskaber (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 1777).

Dansk psykologi har en solid tradition for at fokusere på følelserne, afgjort fordi denne side af menneskelivet har særlig affinitet til den typisk personlighedsfilosofiske diskurs fra Holberg til Søren Kierkegaard. Følelserne kom i søgelyset, fordi det filosofiske ærinde dybest set var etisk (på grænsen til det eksistentielle) og ikke overvejende erkendelsesteoretisk eller metafysisk. Efterhånden som empirien tog til, blev erkendelsesinteressen vel en anden, men såvel Høffding (*Psykologi i Omrids paa Grundlag af Erfaring*, 1882) som Lehmann (*Hovedlovene for det menneskelige Følelsesliv*, 1892) og Lange (*Bidrag til Nydelsernes Fysiologi*, 1899) vidner om engagementet.

Niels Treschows (1751-1833) *Om den menneskelige Natur i Almindelighed, især dens aandelige Side* fra 1812 er den første danske psykologi og et godt eksempel på den filosofiske psykologis afhængighed af den spekulative sjælegranskning hos rationalisterne, selv om Treschow også trækker på de engelske empirister. I sin almene indledning tilslutter han sig Tetens' "nyere" inddeling af sjæleevnerne, men pointerer at der også gives en anden, hvor man skelner mellem sjælens *højere* og *lavere* evner. De lavere og rå er karakteriseret ved deres passivitet, receptivitet, manglende bevidsthed og generelle mangel på fuldkommenhed i retning af 1) finhed, 2) omfang, 3) styrke og 4) selvvirksomhed. De højere og mere udviklede sjæleevner betegner omvendt en gradvis fuldkommenhed i så henseende, og definitoriske nøgleord er selvvirksomhed, forarbejdning, aktivitet og bevidsthed (selvbevidsthed).

Selv om Treschow følger Tetens' skema, kommer hans egen, klart ideologiske opdeling også til udtryk. Der tales således om højere og lavere følelser, og ikke overraskende rubriceres de lavere som de organiske og dyriske, dvs. de krops- og sansbundne, mens de højere og typisk menneskelige følelser sættes i forbindelse med forstandens, fornuftens og dømmekraftens egne forestillinger og præstationer, eksempelvis moralske, æstetiske og religiøse følelser.

Treschow skelner mellem følelser og lidenskaber. De første angår føleevnen, de andre den menneskelige vilje, og da den etiske fordring i højere grad er afhængig af viljen end af følelserne, kaster Treschow sig især over drifterne, lidenskaberne og affekterne. Som hos Spinoza er gennemgangen af følelserne og lidenskaberne oplagt motiveret af ønsket om en styrkelse af viljen, her forstået som den af bevidstheden forvaltede selvvirksomhed. Tilværelsens mening ligger simpelthen i den frie selvvirksomhed, og den er kun mulig i den udstrækning, den enkelte gennem selvindsigt og fornuft svækker sine lavere følelser og lidenskaber og gør sig fri til den rette lyksalighed og moralitet. Treschow vil ikke vide af simpel fortrængning, forhærdelse eller asketisk flugt til højere materier; kun bevidstgørelse, tydelige og rigtige forestillinger og genuin selvbeherskelse kan føre én til frihed og højere lykke. Spontaneitet i følelser og lidenskaber, dvs. nydelse og lyst for nydelsens og lystens egen skyld, hører ikke hjemme her.

Helt det samme kan ikke siges om F. C. Sibberns (1785-1872) *Menneskets aandelige Natur og Væsen. Et Udkast til en Psychologie*, der udkom i to dele: en almen psykologi opbygget efter tredelingen erkendelse/følelse/vilje (*Psy-*

*chologisk Physiologie*, 1819) og en mere speciel patologi (*Psychologisk Pathologie*, 1828), som imidlertid ikke omhandler det sygelige sjæleliv, men det lidenskabelige, det patos-fyldte. Selv om Sibberns livssyn er klart dualistisk, er det ikke styret af den rationalistiske drøm om fornuftens almagt, men afgørende præget af romantikkens forsoning mellem intellekt og følelser. Og netop derfor forskydes interessen i retning af følelserne og de mere rodfæstede lidenskaber.

Sibbern betoner følelsernes subjektive og umiddelbare natur, deres karakter af eksistensudsagn og nærvær, og lader dem således spille en afgørende rolle i sin personlighedsfilosofi. Her skelnes ikke moralsk mellem lavere og højere følelser, men deskriptivt mellem behagelige, ubehagelige og blandede følelser. De sidste er de vanskeligste at håndtere (ikke mindst i kærlighedslivet), men nok så berigende og ”gærende”, dvs. udviklende. Indsigten og indlevelsen i det komplicerede og ofte ambivalente følelsesliv er betydelig og fører til nye og positive vurderinger.

Følelser, drifter og lidenskaber er grundlaget for liv, og det, det gælder om hos Sibbern, er at bestyrke de sympatiske (sociale) træk og dæmpe de egoistiske, ikke for at bremse spontaneiteten, men for at fremhæve det mellemenneskelige og intensiverende aspekt. De sympatiske følelser og drifter ligger bag al sand selvvirksomhed, og derfor er Sibbern en så streng kritiker af alle slags narcissistiske tilbøjeligheder (jehedssyge m.v.), der virker indesluttende og let indskrænker evnen til at føle, forstået som evnen til sympatisk lidenskab. Romantikken havde fået sit, og samtidig kunne Sibbern med sin følelsespsykologi på en gang kalde det borgerlige samfund til orden (styrke socialiteten) og revse tidens tilløb til flyvsk og jehedssyg genidyrkelse.

## 9.

Men Sibbern var, som senere Kierkegaard, på dette punkt noget af en undtagelse. Romantikken forgudelse af følelsen, anelsen og intuitionen var ideelt set et vigtigt korrektiv, men reelt og i almindelighed en hul og problematisk affære, da al sanselighed faktisk blev opfattet rent æterisk. På samme måde var den idealistiske monisme ikke et seriøst opgør med dualismen, men en åndelig reduktionisme, der på bedste soma-sema-vis kneb øjnene i for den væmmelige verden. Når Henrik Steffens (1773-1845) i *Indledning til filosofiske Forelæsninger* (1803) fastslog, at ”den umiddelbare følelse er grunden til al eksistens”, kunne man tro, det var nytænkning, men desværre tænkte han ikke på følelser i regulær forstand, men på et idéskuende indre gemyt – og så var man faktisk lige vidt.

På den baggrund forstår man G. W. F. Hegels (1770-1831) opgør med sin sværmeriske samtid: ”Når den sunde menneskeforstand påberåber sig følelsen som sit indre orakel, er den straks færdig med den, der tænker anderledes. Den må erklære, at den ikke har mere at sige til ham, der ikke finder og føler det samme i sig selv.” (*Phänomenologie des Geistes*, 1807). Hegel var selv idealist, men fulgte den rationalistiske tradition i kravet om logisk udviklet og in-



tersubjektiv erkendelse: ”Sande tanker og videnskabelig indsigt kan kun opnås i arbejdet med begrebet.” På den anden side kommer følelserne, lidenskaberne og det personlige i grek forstand til at spille andenviolin, hvis filosofien og videnskaben alene skal handle om ”die Anstrengung des Begriffs” – og det var vilkårene i Hegels system.

Søren Kierkegaards (1813-55) forfatterskab byder på det mest radikale alternativ til hegelianismens antropologi: her er det personlige og den enkeltes eksistens det centrale, her kommer afgørelser og sandhed an på lidenskab og subjektivitet, og her bliver de intense og besværlige følelsesreaktioner de kvalificerende træk ved egentlig menneskelighed. Nok er mennesket pr. sejlivet dualismetradition defineret ved *ånd*, men – spørger Kierkegaard – ”hvad er ånd? Ånd er selvet. Men hvad er selvet? Selvet er et forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i forholdet, at forholdet forholder sig til sig selv; selvet er ikke forholdet, men at forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en syntese af uendelighed og endelighed, af det timelige og det evige, af frihed og nødvendighed, kort en syntese.” (*Sygdommen til Døden*, 1849). Til syvende og sidst er mennesket qua sin lidenskab og selvbevidsthed en syntese af krop og sjæl, af følelser og tanker, men det, der konstituerer syntesen, er, at mennesket forholder sig til sig selv, bliver opmærksom på sig selv. Ved en følelse, ved en tanke, ved en sansning, ved et medmenneske – ved et eller andet, som forbinder de to sider og dermed også aktualiserer det somatiske niveau. Og med det følelserne og lidenskaberne.

Kierkegaards værk rummer ganske vist ikke en følelsespsykologi som Sibberns, ikke en systematisk opregning og kortlægning, men en række fortættede analyser af følelsesmæssige, lidenskabelige rørelser – rastløshed, kedsomhed, forelskelse, ulykkelig kærlighed, skyld, tungsindighed, angst, fortvivlelse osv.

Det er oplagt, at Kierkegaards stadielære – æstetisk, etisk, religiøst – i sig selv fortæller en del om følelsernes nærmere indplacering, nemlig som overvejende æstetiske eksistenskvaliteter; men den indebærer også en vigtig skelnen mellem øjebliksbetonede, stærkt lyst/pirringsprægede og overvejende narcissistiske og kropslige følelser på den ene side (det æstetiske niveau) og mere fremtidsbundne, forpligtende, ambivalensprægede og sjælelige følelser på den anden (det etiske og religiøse niveau). Det ligner en skelnen mellem lavere og højere følelser, hvoraf de sidste ”kulminerer” i de religiøse følelser (tro) sub specie æternitatis. Som sådan er Kierkegaards menneskesyn meget traditionelt og kristeligt.

Angstanalysen i *Begrebet Angest* (1844) viser dette overtydeligt, samtidig med at det demonstreres, at følelserne først for alvor bliver et problem for den enkelte, idet man på det etiske (og religiøse) niveau fastholdes i sin eksistentielle grundnatur som et selv, der forholder sig til sig selv og dermed føres i afgørelse. Ånden tvunget i afgørelse er eksistensen konfronteret med intet, selvbevidsthed og lidenskab uden mål, og her bliver angsten det foreløbige udtryk: ”Angst er frihedens virkelighed som mulighed for muligheden”, og derfor er angsten karakteriseret ved ”en sympatisk antipati og en antipatisk sympati”. Angsten er det etiske og religiøse menneskes stadige følelsesmæssige og eksistentielle kvalifikator, og logisk nok melder den sig stærkest i situa-

tioner, hvor selvet er på nippet til at krakelere, dvs. hvor ånden i syntesen er ved at miste sig selv. Dette sker, hvor den kropslige lidenskab bliver total, hvor forelskelse bliver til sexualitet: "Men hvorfor denne angst? Fordi i det erotiske kulmination kan ånden ikke være med. Ånden er vel tilstede, thi det er den, der konstituerer syntesen, men den kan ikke udtrykke sig i det erotiske, den føler sig fremmed. Den siger ligesom til det erotiske: kære! her kan jeg ikke være trediemand, derfor vil jeg skjule mig så længe. Men dette er netop angsten, og dette er netop tillige blufærdigheden."

Det interessante ved Kierkegaard er ikke hans psykologisk-eksistentielle omskrivning af kristelig, asketisk moralisme, men at de egentlige følelsesproblemer knytter sig til det modsigelsesfyldte krop/sjæl-forhold, der – også hos Kierkegaard – forvrider syntesen ved at fremhæve ånden og den intellektualiserede selvbevidsthed. Når syntesen ikke er en syntese, erstattes spontaneitet let af ambivalens (jf. angsten), og mange følelser får en underlig interruptus-karakter og bliver smertelige – noget den åndløse æstetikertype (fx Johs. Forførelsen) er "lykkelig" fri af.

Det pokkers ved æstetikeren er – jf. disse års kritiske diskussion af den narcissistiske socialisationstype – at han egentlig ikke lægger mærke til, at hans øjebliksbetonede pirring og nydelse faktisk er ulykkelig, ja, fortvivlelse. I *Sygdommen til Døden* (1849), som netop analyserer fortvivlelsen, den mest eksistenstruende følelse/affekt, skelner Kierkegaard mellem 3 typer:

1. fortvivlet ikke at være sig bevidst at have et selv
2. fortvivlet ikke at ville være sig selv
3. fortvivlet at ville være sig selv (uden at kunne).

Denne graduering af "sygdommen til døden" modsvarer stadielæren, og vi ser igen, at problemerne øges i takt med åndens erobring af syntesen. Følelserne bliver først anfægtende og på godt og ondt smertelige, idet de flyttes fra kroppen til sjælen, fra det ekspressive, æstetiske niveau over det engagerede, etiske niveau til det afdøende (lidelsesforpligtende), religiøse niveau. Den eksistentielle fordring er en tugt af naturen, men en tugt der lukrerer på den basale, subjektive lidenskab. Det selv, der forholder sig til sig selv og kaster fortvivlelsen af sig, lever ikke på gold selvrefleksion, men på lidenskab, følelsesfyldte – og det er selvfølgelig problemet. Den potenserede refleksivitet bliver hos Kierkegaard patologisk, fordi fortvivlelsen netop fattes patos – fordi den personlige eksistens "ikke kan slutte sig selv sammen i en konklusion" (jf. "*Skyldig?*" – "*Ikke-Skyldig?*" fra *Stadier paa Livets Vei*, 1845).

Det kierkegaardske univers skaber således selv problemerne omkring krop og følelser, men undervejs kan der falde forbløffende klare indsigter af – her en journaloptegnelse fra 1854:

I et ørkesløst øjeblik som jeg gik idag faldt det mig ind: hvis man for kuriositetens skyld et øjeblik ville tænke sig, at manden kunne føde børn – jeg er forvisset om, det ville blive meget svære fødsler, og hvorfor? Blandt andet også fordi han ikke ville skrike; han vil sige til sig selv: du er mand, det sømmer sig ikke at skrike, og se at tvinge skriget tilbage. Kvinden derimod skriger straks – og dette skrig er som bekendt understøttende i retning af fødslen. I enhver kvinde er der ved denne instinktive kløgt noget genialt,

genialt skyder hun en uhyre genvej sammenlignet med manden, der besværes af tusinde refleksioner, og foruden andet også af en stundom dog kundum-højtidelig forestilling om egen værdighed, om det at være mand.

Kierkegaards værk viser immervæk, hvad der sker, når antropologien ikke kan frigøre sig fra den klassiske krop/sjæl-dualisme. Bliver følelserne ikke direkte problematiserede, bliver de ofre. Og med dem det enkelte menneske.

## 10.

Et sidste eksempel på det europæiske menneskes problemer med at rehabilite-re følelserne (vs. intellektet), så længe der ikke gøres radikalt op med det ideologiske univers, finder vi i og med Jean-Jacques Rousseau og Friedrich Nietzsche, frem til vort århundrede de eneste seriøse og konsekvente kritikere af krop/sjæl-splittelsen.

For Rousseau (1712-78) går naturen klart forud for kulturen, og derfor er han ikke i tvivl om, at vi gør erfaringer via kroppen før via sjælen – ”at vi føler før vi erkender”:

At være er for os det samme som at føle. Vor følsomhed er ubestrideligt tidligere udviklet end vor erkendelse. Vi har haft følelser før vi havde forestillinger. Hvad der end er vort væsens første årsag, har denne sørget for vor opholdelse ved at give os følelser der passer for vor natur, og man vil ikke kunne nægte, at i alt fald disse er medfødte. For det enkelte menneskes vedkommende er disse følelser: selvkærlighed, frygt for smerte, skræk for døden og ønsket om velvære. (*Emile*, 1762).

Her er dualismeproblemet overvundet, og Rousseaus såkaldte negative pædagogik hviler tydeligvis på følelsernes erkendelsesudviklende og personlighedsdannende kvaliteter. Fornuften er et produkt af omgangen med følelserne, og den sande erkendelse og fornuft vedbliver selvsagt med at respektere de basale følelsesudsagn senerehen i livet. Ikke af moralske grunde, men af naturlige. Som sådan er Rousseau frygtelig moderne i sin kulturkritik og sine pædagogiske anvisninger – som Neills Summerhill-skole stadig er det.

Noget lignende gælder Nietzsches (1844-1900) moralkritik og analyse af det degenererede europæiske menneske. Også her lyder formaningen ”Vær jorden tro!”, men som antikrist er Nietzsche langt mere radikal i sin påpejning af krop/sjæl-splittelsens oprindelse og taktik – senjodedommen og kristendommen får hele skylden (jf. *Zur Genealogie der Moral*, 1887 og *Der Antichrist*, 1889). Allerede i *Die Geburt der Tragödie* (1872) går Nietzsche til angreb på det asketiske, det åndelige og moralske – kort det apollinske, idet han fremhæver det livsberusende, det sanselige og spontane – det dionysiske. Med denne skelnen er fornuften, beherskelsen osv. tonet ned og følelserne, lidenskaben og hengivelsen tonet op. Selv om det apollinske fastholdes som en side af den græske tragedie og antikke kultur, er det klart det dionysiske, der skaber og gennemstrømmer syntesen (ganske modsat Kierkegaard).

Senere bliver opgøret med soma-sema-tankens mere målrettet og rabiat, og den nødvendige omvurdering af alle (kristelige) værdier får poetisk mæle gennem *Also sprach Zarathustra* (1883-85), hvor de dionysiske begreber om viljen til magt, overmennesket og den evige genkomst præsenteres. Zarathustras kikkelsen giver ingen pardon:

Til legemets foragtere vil jeg tale. De skal ikke omvendes og omvende, men blot sige deres eget legeme levvel – og således forstumme. ”Jeg er legeme og sjæl” – således taler barnet, og hvorfor skulle man ikke tale som børnene? Men den vågne og vidende siger: legeme er jeg helt og holdent, og intet ud over det; og sjæl er kun navn på en egenskab ved legemet. Legemet er en stor fornuft, en mangfoldighed og en enhed, en krig og en fred, en hjord og en hyrde . . . Der er mere fornuft i dit legeme end i al din bedste visdom.

Med sin vilje til magt-filosofi sætter Nietzsche følelserne og ”hertets logik” i højsædet, og hele hans analyse af kristendommen og den asketiske soma-sema-kultur viser, hvor galt – degenereret, dekadent, ressentimentfyldt, morbidd osv. – det går, når kroppen fornægtes, drifter fortrænges og sanselige følelser omfortolkes. Derfor hans dramatiske ”Umwertung aller Werte!”.

Men på et enkelt punkt var Rousseau og Nietzsche selv ofre for krop/sjæl-splittelsens ideologisering, nemlig hvad angik forholdet mand/kvinde. Selv om følelserne traditionelt er knyttet til kvindeligheden/kvindekønnet (som ånden og intellektet til mandligheden/mandskønnet), bød ingen af de herrers rehabilitering af følelssiden på frigørelse af kvinden eller blot tillempet ligestilling. Tværtimod, kan man roligt sige. Rousseau fastholdt kvinden i den traditionelle, groft manipulerende pigeopdragelse, der alene sigtede mod evnen til at behage og trofast underordne sig manden; og Nietzsche svang den misogyne pisk, så enhver måtte forstå, at det kommende overmenneske (den spontane naturlighed) ikke var af hunkøn. Af personlige grunde, men dog understøttet af kristen, patriarkalsk kønsideologi så de begge det onde, degenererede og falske forankret i kvindekønnet, selv om – eller måske netop *fordi* – den opvurderede følelsside i mennesket traditionelt var opfattet som kvindeligt. For at det nye menneske (= den nye mand) kunne integrere følelserne og de spontane lidenskaber i sin natur og kaste vrag på hævdunden rationalitet og åndelig stræben, måtte kvindeligheden (kvinden) sparkes ud i mørket. Den nye mandlighed skulle jo helst ikke forveksles med gammel kvindelighed . . .

Selvfølgerig forblev Rousseaus og Nietzsches personlighedsfilosofi ikke parenteser i den europæiske idéhistorie, fordi de ikke tænkte kvinderne med i deres kulturkritik og frigørelsesprojekt; men helt uden betydning var det – og er det – nu heller ikke, når man ville tegne omridset af en ny antropologi. Den sidste snes års diskussion af psykoanalysens kvindep psykologi viser, hvor vigtigt det er at tænke tingene sammen hinsides gamle, ideologiske mønstre. Som sådan forbliver følelsernes idéhistorie at være indskrevet i krop/sjæl- og kvinde/mand-modsætningsens idéhistorie – in casu det rationelle, vækstfikserede mandssamfunds kroniske kriseforløb.

Så længe det gængse mandebillede lader sig anfægte af Caroline Marie Davids bemærkning om ”en følsom og intuitiv og gådefuld lille kvinde”, forbli-

ver der ikke bare afstand mellem bevidstgørelse og kropsliggørelse, men overhovedet afstand til følelserne.

#### LITTERATUR

De i artiklen nævnte værker (flere oversat til dansk), samt  
G. S. Kirk & J. E. Raven: *The presocratic Philosophers*, Cambridge 1969.  
Horst E. Richter: *Gudskomplekset*, Thermidor 1980.  
Peter Thielst: *Krop og sjæl*, Reitzel 1982.  
George Thomson: *The First Philosophers*, London 1955.