

TILVÆRELSENS ÆSTETIK OG ETIK

Svend Brinkmann

Artiklen beskriver to hoveddimensioner i menneskets tilværelse: den æstetiske og den etiske. Disse dimensioner ses som retningsgivende for det voksne menneskes udvikling. Den æstetiske dimension betegner menneskets stræben efter at have det godt og få et liv med gode oplevelser. Den etiske dimension betegner heroverfor menneskets stræben efter at gøre det godt i forhold til bestemte normative standarder. En fordring i livet er at skabe ligevægt »mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse«, som Kierkegaard sagde. Artiklen argumenterer for, at den æstetiske dimension i dag overskygger den etiske, da det moderne samfund i vid udstrækning er blevet et oplevelsessamfund, hvor tings værdi ofte antages at afhænge af deres evne til at give os gode oplevelser. Endvidere stilles spørgsmålet, om ikke psykologien i både teori og praksis fungerer som »æstetisk« videnskab på bekostning af en besindelse på tilværelsens etiske dimension. Slutteligt overvejes det, hvorvidt og hvordan psykologien i højere grad kan inddrage den etiske dimension i sin udforskning af menneskelivet.

I denne artikel vil jeg beskrive to hoveddimensioner ved menneskets tilværelse. Det kunne også kaldes to vektorer, som anviser retningen for det voksne menneskes udvikling. Jeg låner Kierkegaards begreber om det æstetiske og det etiske i et menneske til at betegne de to dimensioner, men det skal understreges, at det følgende kun baserer sig på et snævert udvalg af Kierkegaards tanker, og eksempelvis ikke på hans stadielære, om end denne formentlig er meget relevant for et grundlæggende filosofisk-antropologisk perspektiv på voksenudvikling. Jeg tager således heller ikke stilling til de forskellige former for æstetisk livsførelse, som Kierkegaard skelner imellem, og jeg inddrager ikke Kierkegaards tanker om det religiøse. Min forståelse af det æstetiske og etiske hos Kierkegaard er inspireret af filosofen Jørgen Hustedes (1999) læsning af anden del af *Enten-eller*, nærmere betegnet den hoveddel, der bærer titlen »Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse«, som er assessor Wilhelms lange brev til sin ven, æstetikerens.

Med Kierkegaard antager jeg i det følgende som præmis, at et voksent menneske i en vis udstrækning er medskaber af sin tilværelse. Voksne mennesker, der har lært at forholde sig reflektivt til egne ønsker og præferencer, er i stand til at vurdere, om det, de ønsker, også er *ønskværdigt*, og er ikke blot ofre for enhver umiddelbar indskydelse, men kan aktivt søge at give deres tilværelse en bestemt form. Dette opfatter jeg som et psykologisk grundforhold. Når jeg bruger begrebet 'tilværelse' her, så er det for at pege på, at mennesket ikke blot er levende, som den øvrige organiske natur, men tillige lever et liv (en tilværelse). Forskellen mellem blot at være i live og så tillige at leve et liv, udtryktes af grækerne som forskellen mellem *zoe* (liv som det levende, det organiske) og *bios* (liv som praksis, som meningsfulde handlinger forbundet i en livshistorie, en *bio*-grafi) (se Arendt, 1958/1998, p. 97). Liv som *bios* er det, som begrebet om tilværelsen fanger. Det voksne mennesker ikke blot *er*, det er *til*, dvs. forholder sig *til* sin væren, og har altså derfor en tilværelse. Heideggers begreb om *Dasein* (til-væren) er selvfølgelig helt på linje hermed, ligesom Bertelsens (1994) begreb om *tilværelsesprojektet*, der udnævner vores evne til at forholde os reflektivt til vore egne forholdemåder til kernen i tilværelsesprojektet.

Jeg giver først en skitseret introduktion til den æstetiske og etiske dimension i tilværelsen, hvorefter jeg forsøger mig med en form for kulturkritik, der påpeger, at adskillige træk ved det nuværende oplevelsessamfund entydigt sætter fokus på tilværelsens æstetiske dimension på bekostning af den etiske. Det er derfor vanskeligt for voksne mennesker i dag at give tilværelsen etisk form, og eftersom begrebet om det etiske er koblet til begrebet om mening og meningsfuldhed, kan det overvejes, om ikke nutidens stærke betoning af den æstetiske dimension er psykologisk usund og medvirkende årsag til modernitetens epidemiske eksplosion af depression og meningstomhed (noget sådant hævdes i hvert fald af Seligman [1990] og Schumaker [2001]). Endvidere argumenterer jeg for, at psykologien, der bl.a. har det som sin opgave at assistere voksne mennesker i deres forsøg på udvikling, både som teori og praksis i vid udstrækning har koncentreret sig om tilværelsens æstetiske dimensioner og har overset de etiske. Sluttelig overvejer jeg, hvorvidt og hvordan psykologien vil kunne inddrage den etiske dimension i sin udforskning af tilværelsen.

Det æstetiske og det etiske

Gennem assessor Wilhelm skelner Kierkegaard helt grundlæggende mellem det æstetiske og det etiske på følgende måde: »det Æsthetiske i et Menneske er det, hvorved han umiddelbar er det, han er; det Ethiske er det, hvorved han bliver det, han bliver.« (1843/1995, p. 167). Det æstetiske i et menneske er det, der ikke rækker ud over sig selv, men er i og ved sig selv. Det er menneskets ønsker, præferencer og motiver, som de faktisk foreligger.

Når tilværelsen betragtes æstetisk, så består den af diskrete enkeltbegivenheder, der muligvis i sig selv er skønne eller spændende, men som ikke er bundet sammen i større helheder eller sammenhænge. Æstetikerens og dennes handlinger er derfor »i Øieblikket«, som Wilhelm siger (ibid., p. 188). Æstetikerens lever for »det, hvorved man umiddelbart er det man er« (ibid., p. 179). Hvis man nøjes med at anskue sin tilværelse i æstetiske begreber, så gives der ikke andre mål end øjeblikkets mål, hvilket betyder, at tilværelsens retning bestemmes af de til enhver tid stærkeste præferencer hos individet. Derfor siger Wilhelm, henvendt til æstetikerens, at du mangler »Hukommelse, det vil sige, ikke for Dette eller Hiint, ikke for Ideer, Vittigheder, eller dialektiske Snirkel-Gange, det være langt fra mig at paastaae; men Hukommelse for Dit eget Liv« (ibid., p. 184). Æstetikerens mangler hukommelse for sit eget liv, eftersom vedkommende ikke lever ud fra en forpligtelse på sin egen livshistorie. Æstetikerens liv mangler »Continuitet« (ibid., p. 183), og derfor kan hans ånd ikke være bestemt som ånd, dvs. ud fra de historiske og kulturelle meningssammenhænge, han er en del af (og som studeres af »åndsvidenskaberne«), men kun være »umiddelbart« bestemt. For æstetikerens gælder det, at »Personligheden er umiddelbart bestemt ikke aandelig, men psykisk.« (ibid., p. 170). Æstetikerens har ingen større meningshorisont (noget »åndeligt«) som retningsgiver for udvikling af sig selv og sin personlighed, og derfor kan personligheden kun være »psykisk« bestemt. Den eneste retning, tilværelsen kan gives under æstetiske bestemmelser, er en, der er givet ved individets egen psykiske konstitution. »Hvad har jeg lyst til?«, bliver æstetikerens grundspørgsmål. Tilværelsens grundværdi bliver at nyde livet (ibid., p. 171), og sundhed bliver »det kosteligste Gode, det, hvorom Alt dreier sig.« (ibid., p. 170). Når der ikke er overindividuelle standarder, som personen skal søge at leve op til, så forbliver personens fokus på egne oplevelser, nydelse og sundhed. Dette kan udmønte sig i et liv med ost, rødvin, fitness og hus på den rigtige adresse, eller i et liv med ekstremsport, eksotisk turisme eller en jagt på andre former for højdepunktsoplevelser.

Husted sammenfatter, hvad det æstetiske i et menneske er, på følgende måde: »Det æstetiske i et menneske skal med andre ord forstås som det til enhver tid givne hos dette menneske, der på en eller anden måde kan motivere det til handlen. Sagt på en anden måde har det æstetiske i et menneske den funktion, at det på vejen gennem livet løbende giver mennesket ønsker – dette begreb i videste forstand – om at gøre, opleve, være eller opnå dette eller hint.« (Husted, 1999, p. 40). Det æstetiske er de private, psykologiske drivkræfter, som – inden for det æstetiske selv – ikke kan gives anden vurdering end en kvantitativ: Hvad er de stærkeste ønsker? Hvad er de mest intense oplevelser? Det æstetiske i et menneske giver ikke mennesket grundlag for at foretage kvalitative distinktioner mellem forskellige ønsker eller oplevelsers værd. Det synes imidlertid at være grundlæggende for mennesker, at vi kan komme til en erkendelse af, at selvom et bestemt ønske hos os er særligt stærkt, så kan der alligevel være tungtvejende grunde

til, at ønsket ikke skal føre til en handling. Charles Taylor (1985) har gjort dette forhold til grundstenen i sin kvalitative handlingsteori: Det voksne menneske har ikke blot ønsker af første orden, men tillige ønsker af anden orden, dvs. ønsker om at have bestemte ønsker, og dette er kun muligt, fordi vi kan formulere *grunde* til at have bestemte (førsteordens) ønsker, som overskrider, hvad vi *de facto* måtte ønske. Vi kan vurdere vore ønsker i lyset af værdier, der er værdifulde af andre grunde, end at vi måtte ønske dem. Dette betyder, at vi kun kan formulere egentlige grunde til vore handlinger, hvis vi forlader den rene æstetiske sfære og begiver os ind i den etiske.

Vi kan konkludere, at såfremt en tilværelsens udvikling *udelukkende* var drevet af æstetiske hensyn, så kunne mennesket ikke i egentlig forstand siges at handle. Et gennemført æstetisk liv (hvis et sådant overhovedet kan tænkes) er ikke et, hvor livet *føres* ud fra det, personen antager er gode *grunde* til at gøre dette eller hint. I stedet vil et sådant livs begivenheder være resultat af de givne personlighedspsykologiske *årsags*-faktorer, som gælder for netop dette menneske. Derfor kan æstetikerer ikke foretage valg. Wilhelm hævder, at »et æstetisk Valg er intet Valg. Overhovedet er det at vælge et egentligt og stringent Udtryk for det Ethiske.« (Kierkegaard 1843/1995, p. 157). Et valg forudsætter nemlig, at man kan skelne mellem at vælge rigtigt og forkert, dvs. det forudsætter en grundlæggende normativitet. Hvis man skal tale om et æstetisk valg, så er det, som når »en ung Pige følger sit Hjertes Valg«, hvilket i egentlig forstand alligevel ikke er et valg, tilføjer Wilhelm, men udtryk for pigens blotte præference. En gennemført æstetiker kan ikke forholde sig til sin tilværelse ud fra andet end vedkommendes egne ønsker og præferencer, og disse kan nok fungere som årsag til vedkommendes adfærd, men de kan aldrig fungere som egentlige grunde til vedkommendes handlinger. Hvorfor ikke? Fordi vi (som også Taylor vil hævde) må forudsætte en normativ forskel mellem gode og dårlige grunde for overhovedet at kunne tale om *grunde* til handling (frem for om *årsag* til adfærd). Begrebet om grunde tilhører en normativ sfære, og vi kan aldrig få etableret en normativitet i vor tilværelse ud fra et enkeltindivids psykologiske konstitution.

Vi kan underbygge denne påstand ved at se på andre former for normativitet, fx sproglig og logisk normativitet. Når vi taler om sproglig mening, så demonstrerede Wittgenstein (1953) for mere end et halvt århundrede siden i sit berømte (anti-)privatsprogsargument, at vore begrebers mening ikke kan forklares med henvisning til noget privat. For at forklare det forhold, at der er forskel mellem en rigtig og en forkert brug af vore begreber, må vi inddrage det sprogbrugende fællesskab, for hvis sprogets ord fik mening ved at henvise til noget, som kun den individuelle sprogbruger kendte til, så kunne der ikke være en forskel mellem at bruge et ord korrekt, og at *tro* at man bruger det korrekt (og så ville man slet ikke kunne tale om korrekthed). Det sprogbrugende fællesskab er altså en transcendent betingelse for sproglig normativitet. Og noget tilsvarende gælder andre former for normativitet:

Ifølge klassisk logik har jeg en grund til at konkludere, at »alle psykologer er pattedyr«, hvis det gælder, at »alle mennesker er pattedyr« og at »alle psykologer er mennesker«, og denne grund foreligger helt uafhængigt af, hvordan mine psykologiske tankeoperationer i øvrigt måtte være beskafte. Som Husserl og Frege hævdede i deres opgør med psykologismen, så kan logikkens normative slutningsregler ikke udledes af menneskets psykologiske tænkning, som den foreligger empirisk, for vi vurderer jo faktisk vores tæknings gyldighed i lyset af logikkens regler. Igen er det tilfældet, at vi må forudsætte noget, der overskrider individets psykologi, dvs. overskrider det æstetiske i et menneske, for at kunne tale om normativitet (og dermed om grunde, handlinger og mening).

Ifølge Hustedes sammenfatning er æstetikerens grundprojekt at *have* det godt (Husted, 1999, p. 42). Æstetikerens er optaget af at få så mange gode oplevelser som muligt, men kan ikke formulere normative standarder for, hvad en *god* oplevelse vil sige, andet end at det er noget, vedkommende selv *oplever* som godt! Begrebet 'æstetik' kommer af det oldgræske *aisthesis*, som betyder sansning eller fornemmelse, og ifølge Husted har ordet rod i *aistainoma*, som betyder oplevelse eller at opleve (ibid., p. 46). Det æstetiske i et menneske er altså tilværelsens *oplevelses*-dimension, hvor det kommer an på at *have* det godt. Heroverfor kan det etiske i et menneske siges at være en stræben mod at *leve op til noget* (snarere end opleve noget), som ikke er sat ved individet selv. At leve op til noget forudsætter nemlig eksistensen af noget, man kan leve op til. Mennesker søger selvfølgelig ofte at leve op til mål, de har sat for sig selv (fx »jeg vil donere flere penge til nødhjælp«), men når disse mål skal begrundes normativt, så er det ikke nok at forblive i den æstetiske dimension (fx »jeg vil donere flere penge, fordi det giver mig en god fornemmelse indeni«). For vi kan altid stille spørgsmålet, om det æstetiske element (fx »en god fornemmelse«) er til stede af de rigtige grunde (fordi man faktisk har levet op til noget) eller af de forkerte (fordi man fx har taget en »lykkepille«, der frembringer den gode fornemmelse). Den etiske dimension i tilværelsen er ikke en oplevelses-dimension men en normativ *handlings*-dimension (og kan knyttes til etik-begrebets rod i det græske ord for vane, *ethos*). Det handler ikke om at have det godt, men om at *gøre* det godt.

Modsat det æstetiske, der er knyttet til individet *qua* individ, så handler det etiske om at realisere det almene. Mens æstetikerens lever sit liv »i Differentserne« (dvs. i det, der adskiller vedkommende fra de andre), så føres etikeren liv i forhold til »det Almene« (dvs. i forhold til det, der er fælles for mennesker) (Kierkegaard, 1843/1995, p. 211). Det etiske i et menneske er netop det, der handler om at leve op til normative standarder, der ikke kan udspringe af individualiteten. Modsat det at *have det godt*, hvor individet er autoritet, og hvor andre almindeligvis ikke kan underkende individets subjektive dom om, hvorvidt vedkommende faktisk har det godt, så forudsætter det at *gøre det godt* nogle normative standarder, som ikke er bestemt

af individets subjektive præferencer. Hvorvidt jeg gør det godt som tennis-spiller afgøres ikke (blot) af mit subjektive velbefindende i forbindelse med at spille tennis, men også af hvorvidt jeg vinder kampe, undlader at snyde, udvikler min serv til det bedre osv. Det afgøres af de normative standarder for spillet. Der kan være en forskel mellem at gøre det godt som tennisspiller og at *tro*, at man gør det godt (men der kan ikke på samme enkle måde være en forskel mellem at have det godt, og at *tro*, at man har det godt. For hvis jeg oplever, at jeg har det godt, så er der en form for førstepersonsautoritet på spil, der ikke umiddelbart kan underkendes). På samme måde må vi have normative standarder for vor livsførelse, for at vi kan afgøre, hvorvidt vi gør det godt i tilværelsen. Hvis der skal kunne tænkes en forskel mellem at gøre det godt, og at *tro*, at man gør det godt, så må vi overskride den æstetiske dimension.

Det er selvfølgelig et stort spørgsmål, hvad disse normative standarder så måtte være, om de er af universel, kantiansk (pligtetisk) tilsnit som hos assessor Wilhelm selv, om de er knyttet til selve vor artsmæssige natur, som moderne aristotelikere som fx Foot (2001) hævder, eller om de må ses som kulturhistorisk udviklede og knyttet til menneskelige fællesskaber, som eksempelvis førnævnte Taylor vil mene. Kort sagt: udspringer den menneskelige tilværelses normativitet i sidste ende af vores fornuft, natur eller kultur? I denne sammenhæng vil jeg ikke vove at besvare dette vanskelige spørgsmål, for det afgørende her er blot, at spørgsmålet om det normative ikke kan undviges. Vi kan ikke leve vore liv uden normative standarder, dvs. uden standarder, der overskrider individets æstetiske oplevelses-perspektiv, og som muliggør en kvalitativ vurdering af vore handlinger. For uden disse ville etikken ikke være mulig, der ville ikke kunne gives egentlige grunde for vore handlinger (og i den forstand ville der slet ikke forekomme meningsfulde handlinger), og mennesker ville ikke kunne have en tilværelse i egentlig forstand. For at vi kan have en tilværelse, må livets enkeltbegivenheder være bundet sammen i en biografi, hvor vi er forpligtede på bestemte mål over tid, men vi kan kun genkende en sammenhængende fortælling i de enkelte begivenheder og forpligtelser, fordi der dels er normative standarder for, hvordan livsbegivenheder »passer sammen«, og dels for, hvilke forpligtelser det er værd at engagere sig i. Man kan altså kun have den »Continuitet« i tilværelsen, som Wilhelm mente var afgørende for et etisk liv, hvis der er standarder, som ikke bunder i individets subjektive oplevelser, men i en virkelig normativitet for livsførelsen.

Hvad mere er, så er det også tilfældet, at vi godt ved, at det forholder sig sådan. Når sagen sættes på spidsen, så ved vi godt, at tilværelsen *qua* tilværelse kun er mulig, fordi der er mere end en oplevelsesdimension i livet. Vi ved godt, at der tillige må være en handlingsdimension. Robert Nozick (1974) er en filosof, der netop har sat sagen på spidsen ved at opstille et tankeeksperiment, hvor det antages, at en oplevelsesmaskine er opfundet. Maskinen er en avanceret computer, der leverer inputs til hjernen, og ge-

nererer gode, behagelige og spændende oplevelser – præcist som personen måtte ønske det ud fra sine (æstetisk-psykologiske) præferencer. Hvis man lægger sig i maskinen, så ved man ikke, at man er der, men man tror, at man befinder sig i den virkelige verden sammen med andre. Ville vi lægge os i maskinen og leve vores liv dér? Ja, måtte vi svare, hvis der kun var den æstetiske dimension i tilværelsen, for denne dimension er netop det, maskinen optimerer. Nej, svarer Nozick og formentlig de fleste andre. Hvorfor svare nej? Når nu maskinen netop skaber oplevelsen af et godt liv? Nogle svarer, at de ikke vil lægge sig i maskinen, fordi man må kende til ulykke for at kunne værdsætte lykken, men dette kan maskinen jo sagtens tage højde for ved at indbygge en passende mængde modgang, der optimerer oplevelsen af lykke. Mit bud er, at vi vil afstå fra at lægge os i maskinen, fordi der helt grundlæggende er forskel på at *leve et liv* og at *opleve et liv*, og i maskinen kan man kun opnå sidstnævnte. Man kan få et æstetisk oplevelsesliv i maskinen, men ikke et etisk handlingsliv. Man kan opleve noget spændende, men ikke leve op til noget værdifuldt. Man kan have det godt, men ikke gøre det godt (se også Brinkmann & Eriksen, 2003). Man kan muligvis leve et *godt* liv i maskinen, i betydningen ‘et liv med gode oplevelser’, men man kan ikke leve et *meningsfuldt* liv, i betydningen ‘et liv, hvor det søges at leve op til bestemte værdier’.

Indtil nu har jeg fremhævet en række forskelle mellem det æstetiske og det etiske i et menneske. Det er en forskel mellem oplevelse og handling, det umiddelbare og det socialt formidlede, det kvantitative og det kvalitative, det faktisk foreliggende og det normative. Som det fremgår af titlen på Wilhelms brev, så bør menneskets udvikling dreje sig om at skabe ligevægt »mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse«. Enhver almindelig tilværelse udvikler sig ud fra både æstetiske og etiske kategorier; vi stræber både mod at have det godt og at gøre det godt, men i ekstreme tilfælde kan vi blive tvunget til at vælge. Gollwitzer et al. (1965/1974) er en samling gribende breve fra mennesker, der blev interneret af nazisterne i Tyskland under 2. verdenskrig, og som skrev til deres kære efter at være blevet dømt til døden. En ung tysker skriver eksempelvis til sine forældre og forklarer, at han hellere vil gå i døden end slutte sig til SS. Her er en person, der ikke kan gå på kompromis med sin etiske livsanskuelse, og altså hellere fuldstændig vil afskære sig fra muligheden af at leve og få oplevelser til gengæld for at kunne bevare sin integritet og sine forpligtelser på etiske idealer. Heldigvis er det sjældent, at vi tvinges til at vælge på denne måde, men jeg tror, det er en kendsgerning, at der ikke nødvendigvis er overensstemmelse mellem tilværelsens æstetiske og etiske dimensioner. En psykopat, der udnytter andre groft og muligvis har en masse gode oplevelser i sit liv, forvalter sin tilværelse ud fra rene æstetiske forhold. Og – som en anden ekstrem – Kafka eller Wittgenstein, der levede forpint og ulykkeligt (muligvis stort set uden gode oplevelser), men som alligevel i høj grad levede op til normative standarder for litteratur og filosofi, og derigen-

nem udvidede menneskehedens grænser for åndelig formåen. Det lader til at være et grundlæggende psykologisk faktum, at vi kan have det godt uden at gøre det godt og *vice versa*. Jeg opfatter spændingen mellem det æstetiske og etiske som en hoveddynamik i voksenlivets udvikling, men også i den historiske udvikling af eksempelvis moralfilosofi (fx er utilitarister æstetikere i denne tekniske brug af termen, idet de mener, at gode oplevelser i form af præference-tilfredsstillelse er den grundlæggende moralske værdi, mens kantianere er etikere, idet de anser empirisk foreliggende oplevelser, ønsker og præferencer som irrelevante, hvad angår handlingers moralske værdi). I det følgende vil jeg tage udgangspunkt i, at der i en ideel tilværelse – et vel levet liv – er en vis ligevægt mellem det æstetiske og det etiske, men jeg vil argumentere for, at denne ligevægt er vanskelig at etablere i et samfund, der entydigt fokuserer på tilværelsens æstetiske dimensioner, dvs. på vort oplevelsesliv.

Oplevelsessamfundet

Det postmoderne samfund kan karakteriseres som et oplevelsessamfund (Schulze, 2000). Samfundets grundlæggende funktionsmåde har ifølge mange iagttagere forandret sig fra at være forankret i produktion og til at dreje sig om forbrug (Sennett, 2005). I den postmoderne forbrugerkultur bestemmes varernes værdi ikke (blot) af omkostninger til materialer og produktion, men især af de oplevelser, der er forbundet med at forbruge varen. Fx er der 96% sammenfald i materialer mellem en bestemt Skoda og Audi, men 240% forskel i pris. Dette skyldes den forskel i oplevelse, det giver at eje henholdsvis den ene og den anden bil. Oplevelsesøkonomien er dominerende både nationalt og internationalt, hvor turistindustrien ifølge World Tourism Organization er den største i verden, og overgår både automobil-, kemikalie- og fødevarerindustrierne (Brinkmann & Eriksen, 2003). Underholdningsindustrien knyttet til tv, film og musik er en meget betydelig økonomisk faktor. Og selvfølgelig er reklameindustrien, der lever af at koble forestillingen om bestemte behagelige oplevelser med bestemte varer i forbrugers bevidsthed, en vigtig medspiller i konstruktionen af det moderne menneskes begær; et begær, der i stigende grad forandres fra at være rettet mod at eje til at være rettet mod at forbruge og opleve. Professor i »oplevelsesforskning« ved RUC, Jon Sundbo, mener, at vi har bevæget os fra industrisamfundet over videnssamfundet til oplevelsessamfundet, og eftersom vi både har fået opfyldt vore materielle og intellektuelle behov, så er der »kun« vore behov for oplevelser tilbage¹. Vi stræber følgelig efter underholdning, behagelige, afvekslende og spændende oplevelser, og kedsom-

1 Se fx Sundbos artikel om oplevelsessamfundet på <http://www.musiciconvalley.dk/>

hed ses som noget entydigt negativt, både i vores privatliv, arbejdsliv og i skolerne. I arbejdslivet er eksempelvis sket et skift fra karriere- til job-tænkning, hvor idealet ikke længere er at »eje« sin stilling og derigennem have et langsigtet fremtidsperspektiv at leve op til (karriere), men at »forbruge« stillingen, udvikle sig, og komme videre til noget andet for at få nye oplevelser (job) (Sennett, 2005). Det gælder om at udvikle og omstille sig, for hele tiden at kunne få nye, spændende oplevelser. I folkeskolen skal det frem for alt være sjovt at lære, og gymnasierne konkurrerer om de eftertragtede unge på oplevelsesparametre som studieture og lignende. Ifølge forskellige (ikke-videnskabelige) undersøgelser er det tilfældet, at gymnasieelevers foretrukne erhvervsvalg er som studievært. De unge fornemmer, at oplevelsessamfundets ikoner er de eksponerede ansigter, der bringer oplevelser hjem i stuerne til borgerne, der i stigende grad italesættes som forbrugere. Og som moderne forbrugere vil de frem for alt have oplevelser, og derfor bliver butikker i dag oplevelsescentre. Vore nære omgivelser er pakket med oplevelsesmuligheder: I busserne i Århus hænger digte i vinduerne, for at kunden kan få en god transportoplevelse, når vedkommende transporteres fra A til B. Dagens højskoler sælger ikke længere blot almen dannelse, men oplevelser (kast blot et blik på højskolernes brochurer, hvor der typisk står »kom og få oplevelser!«), og mange flere eksempler kan nævnes på, at oplevelsesbegrebet er kommet i centrum som en form for over-værdi for nutidens menneske. For at noget er noget værd, så må det kunne give os oplevelser. Oplevelser er nutidens vigtigste værdiskaber, både i samfundsmæssig økonomisk sammenhæng, men også i enkeltindividets livsførelse.

Der er formentlig mange og dybt komplekse årsager til, at oplevelser er kommet i centrum i vores tilværelse. Men overordnet kan det siges at hænge sammen med, at de overordnede værdihorisonter, som mennesker tidligere har skullet leve op til i deres tilværelse, er blevet problematiske. Disse horisonter har været udgjort af Naturen (som i det gamle Grækenland, hvor livet skulle leves i overensstemmelse med den særlige menneskelige artsnatur), Gud (hvor mennesket skulle leve op til Guds bud) og Fællesskabet (der tidligere i højere grad anviste kanoniske udviklingsveje, som mennesket skulle leve op til). Det moderne naturvidenskabelige gennembrud har siden 1600-tallet affortryllet naturen, og søgt at vise, at der ikke kan findes mening og værdi i en mekanisk natur (Brinkmann, 2004), Gud er forsvundet ud af billedet som led i den almene samfundsmæssige sekularisering (eller er omdannet til noget, der kun findes i individets personlige »oplevelse« af det guddommelige, som i diverse New Age-religioner), og fællesskabernes fasttømrede livsbaner afløses i stigende grad af en mere flydende »netværkssocialitet«, der ikke på samme måde forpligter individet på bestemte udviklingsveje (Wittel, 2001). Meget forsimplet sagt: Når der ikke længere er større værdihorisonter, som afstikker sådanne rammer, som individet kan stræbe efter at leve op til i sin udvikling, så står individet tilbage med en retningssviger i tilværelsen, der centrerer omkring oplevelser, at opleve noget.

Men denne retningsgiver er permanent ustabil, eftersom de præferencer, der dikterer individets oplevelsessjagt, konstant forandres af skiftende trends. I en æstetiseret forbrugerkultur tilbyder den æstetiske livsform sig derfor som noget helt naturligt, og resultatet er en svækkelse af »Qualiteternes kvalitative Disjunktion«, som Kierkegaard påpegede i sin analyse af samtidens nihilisme og »nivellering« af de kvalitative forskelle, som er forudsat i et etisk liv (Kierkegaard, 1846/1995, p. 72) (også her ses en parallel til Taylors kvalitative handlingsteori).

Også en sociolog som Zygmunt Bauman (1993) har beskrevet æstetiseringen af samtidskulturen. Bauman portrætterer tilværelsen i oplevelseskulturen ved hjælp af turisten som metafor. Turisten er blevet vort eksistentielle forbillede. Turisten er en oplevelsessøger, der organiserer sine livsbegivenheder ud fra deres evne til at generere æstetiske oplevelser. Med Baumans ord er en turist "free to do his or her own aesthetic spacing and forgiven the forgetting of the moral one" (ibid., p. 244). Turisten kan i en forstand ikke være moralsk, fordi vedkommende ikke har længerevarende forpligtelser over for andre; turisten har ikke andet at leve op til end sine egne (flygtige) præferencer. Turister har i egne øjne »the right to spin their own web of meanings« (ibid., p. 241) ud fra egne æstetiske præferencer og står ikke til ansvar over for forudgivne normative standarder.

Det er let at forfalde til pessimistiske og næsten apokalyptiske beskrivelser af sin samtid, men det lader til, at vi kan supplere den kulturkritiske samtidsdiagnose med håndfast empirisk evidens for, at sund, menneskelig udvikling er vanskelig at opnå i det individualistiske oplevelsessamfund. Problemet er, at man i en tilværelse uden standarder at leve op til aldrig når nok, aldrig oplever nok, aldrig udvikler sig nok, for der er ingen normativ bestemmelse af, hvad »nok« vil sige – andet end individets subjektive præferencer. Men, som vi har set, så kan disse ikke etablere nogen normativitet i tilværelsen. En førende depressionsforsker som Martin Seligman mener at kunne påvise en ligefrem sammenhæng mellem modernitetens individualistiske forbrugerkultur, og det han ser som nutidens »epidemic of depression« (Seligman, 1990, p. 1). Amish-folket og Kaluli-stammen i Ny Guinea nævnes af Seligman som eksempler på fællesskabsorienterede kulturer, hvor ikke alene depression, men også angst, selvmord og håbløshed stort set er fraværende. Dette i modsætning til Vestens »Californiske selv«, som Seligman kalder det, hvis vigtigste grund til at leve er at opnå nydelse og undgå smerte ved at træffe de rigtige valg angående forbrug (Schumaker, 2001, p. 16). Seligman peger på to interessante ting i denne sammenhæng: For det første at en nødvendig (om end ikke tilstrækkelig) betingelse for mening i tilværelsen er »the attachment to something larger than you are« (Seligman, 1990, p. 8). Selvet er »a very poor site of meaning« (ibid.), men desværre den eneste synlige kandidat for mange mennesker i vesten, der lever uden et forhold til overindividuelle menings- og værdihorisonter. Så Seligman vil altså kunne acceptere analysen ovenfor, at normativitet ikke kan

skabes individuelt. For det andet at vores håb i kampen mod depression og meningsstomhed består i »striking a healthier balance between commitment to the self and to the common good.« (ibid., p. 1). Dette er en udfordring for en psykologi, der ikke blot interesserer sig for tilværelsens æstetiske dimension, men også for den etiske, og søger at formulere teorier og praksisser til at assistere individet i en udvikling hen imod en større grad af ligevægt »mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse«. Jeg vil nu forlade kulturanalysen og gå over til at diskutere æstetiske og etiske dimensioner i den psykologiske videnskab.

Psykologi som æstetisk og etisk videnskab

Rent historisk er der et vist belæg for at hævde, at psykologien primært er en »æstetisk« videnskab, dvs. en videnskab, der handler om det æstetiske i et menneske. Psykologien fødtes som bekendt som videnskaben om det menneskelige oplevelsesliv, og de introspektionistiske metoder antoges at være adækvate til en videnskabelig beskrivelse af dette. Moderne psykologi har selvfølgelig i vid udstrækning forladt introspektionismen og den oprindelige fokusering på subjektive oplevelser, men den har kun i beskednen grad formået at inddrage tilværelsens normativitet i sin forståelse af mennesket. Psykologien har frem for alt været studiet af kausale forbindelser (Harré, 1983). Psykologien har søgt at formulere almene love for mentale fænomener, og har ment at kunne forklare partikulære fænomener ud fra disse almene love. Psykologien har postuleret adskillige skjulte mentale mekanismer – hvad enten de har været psykodynamiske, computationelle eller konnektionistiske – som forklarende faktorer på handlinger, men, som Harré (1983) har vist, så kan man ikke redegøre for normativiteten i det menneskelige handlingsliv ud fra sådanne rene mekanismer. Psykologiske fænomener som tanker, følelser og handlinger er netop ikke rent faktisk foreliggende, men normative i den forstand, at vi for at kunne identificere noget som fx »tænkning« må forudsætte en forskel mellem, hvorvidt noget er *godt* eller *dårligt* tænkt (Brinkmann, 2005). Ellers kunne ethvert fænomen kaldes tænkning, ligesom enhver aktivitet kunne kaldes »tennis«, hvis ikke der var normer for, hvordan tennis skulle spilles. Og hvis vi skal eksemplificere inden for følelseslivet, så kan vi med Harré (1983) notere os, at både vrede og forstoppelse har en karakteristisk oplevelsesmæssig dimension (en »fænomenologi«), og begge har også tilhørende adfærdsmæssige udtryk, men grunden til, at vi klassificerer vrede og ikke forstoppelse som et psykologisk fænomen (en emotion), er, at førstnævnte modsat sidstnævnte eksisterer i et normativt rum. Vrede kan være berettiget eller uberettiget, vi kan (i det mindste sommetider) angive grunde til vores vrede, og vi kan modtage moralsk bebrejdelse for vores vrede. Noget sådant gælder ikke for forstoppelse, som vi anskuer i dets kausale (fysiologiske) forbindelser og ik-

ke i normative². Forskellen mellem genuint psykologiske fænomener og fx fysiologiske fænomener er, med McDowells (1998, p. 296) ord, at »mental life is lived in the space of reasons«, hvorimod fysiologiske fænomener kun foreligger i »the space of causation« (denne forskel svarer et stykke hen ad vejen til grækernes forskel mellem *bios*, livet i dets normative forbindelser, og *zoe*, livet i dets kausale forbindelser).

Når jeg påstår, at størstedelen af psykologien er »æstetisk«, så mener jeg således, at den anskuer psykologiske fænomener i deres »umiddelbarhed«, dvs. som faktisk foreliggende uden for de normative forbindelser og kontekster, der gør, at vi overhovedet kan udpege noget som et psykologisk fænomen. Hvis vi parafraserer Kierkegaard, så kan vi sige, at psykologien almindeligvis undersøger det psykiske som »det, hvorved det umiddelbar er det, det er« og ikke som »det, hvorved det bliver det, det bliver.« (jf. 1843/1995, p. 167). Udtrykt i mere konventionelle termer: Store dele af mainstreampsykologien overser, at den mening eller betydning, som er essentiel for psykologiske fænomener, kun kan forstås ved inddragelse af de (normativt bestemte) menneskelige praksisser, i hvilke de psykologiske fænomener udspiller sig. Alt dette har jeg her udtrykt på et helt overordnet og meget abstrakt og teoretisk plan. Men jeg tror ikke, det er urimeligt at karakterisere psykologien som en »æstetisk« videnskab (i min tekniske brug af termen), der undersøger det psykiske i sin »umiddelbarhed«, hvorved de normative dimensioner af menneskelivet overses (og disse, hævder jeg [se også Brinkmann, 2005], er netop kendetegnende for psykologiske fænomener *qua* psykologiske).

For at blive en »etisk« videnskab – og altså anskue psykologiske fænomener ud fra deres normative forbindelser – må psykologien på en vis måde de-psykologiseres. Dette er i hvert fald en konklusion, der er fremført af forskellige filosoffer i traditionen fra Wittgenstein, fx Stanley Cavell og førromtalte John McDowell. Disse anser det mentale liv for at være grundlæggende normativt. For snart 40 år siden skrev Cavell følgende om Wittgensteins berømte *Philosophical Investigations*:

We know of the efforts of such philosophers as Frege and Husserl to undo the 'psychologizing' of logic (like Kant's undoing Hume psychologizing of knowledge): now, the shortest way I might describe such a book as the *Philosophical Investigations* is to say that it attempts to undo the psychologizing of psychology, to show the necessity con-

2 Psykologer kan selvfølgelig sagtens interessere sig for de psykologiske aspekter i forbindelse med forstoppelse, og fx undersøge, hvordan det er at leve med kronisk forstoppelse. Men jeg vil hævde, at dette ikke gør forstoppelse til et psykologisk fænomen, lige så lidt som det gør jordskælv til et psykologisk fænomen, at psykologer kan undersøge de psykologiske konsekvenser af disse.

trolling our application of psychological and behavioural categories; even, one could say, show the necessities in human action and passion themselves. (Cavell, 1969, p. 91).

Det psykologiske liv forstås ifølge disse forfattere ikke ved at lave kausale analyser, men ved at undersøge de normative nødvendigheder, der bestemmer karakteren af de psykologiske fænomener. Hvordan kan disse normative nødvendigheder undersøges? Dette kan gøres på flere måder, og jeg vil her ganske kort nævne to. Den første er Jan Smedslunds, der mener, at psykologien skal modellere sig efter den deduktive geometri snarere end de induktive videnskaber. Undersøgelsen af, hvordan vore psykologiske begreber normativt hænger sammen, kalder Smedslund *psychologic* (fx Smedslund, 1997). Et eksempel kan illustrere tankegangen: Vi har lært, fra vi var små, at det vi oplever i en situation, hvor der sker noget uventet, er overraskelse. Det ligger i begrebet 'overraskelse', at det indtræffer i situationer med uventede hændelser. Vores viden om dette har vi ikke, fordi vi har lavet psykologiske eksperimenter, der demonstrerer en kausal forbindelse mellem »uventet situation« og »overraskelse«. For forbindelsen er der uanset, nemlig som en normativ forbindelse, og hvis det usandsynlige skulle ske, at et psykologisk eksperiment viste, at uventede situationer og overraskelse ikke korrelerer eller korrelerer negativt, så ville vi ikke revidere vores begreb om overraskelse, men i stedet begynde at lede efter fejl i det eksperimentelle design. Som Smedslund har påvist, så er det tilfældet, at psykologiske undersøgelser og eksperimenter temmelig ofte er pseudo-empiriske, dvs. søger at påvise en kausal forbindelse mellem elementer, der i forvejen er normativt (dvs. begrebsligt) forbundne. Smedslunds *psychologic* er imidlertid blevet kritiseret for at være for rigid og aprioristisk, da vore psykologiske begrebers normativitet faktisk forandrer sig over tid. Dette tager en anden form for »normativ psykologi« højde for, nemlig Rom Harrés (1983, 2004) diskursive psykologi. Denne deler Smedslunds grundantagelse om det mentales normativitet, men supplerer denne med en idé om, at normativitetens kilde ikke skal findes i en på forhånd fastlagt psykologisk begrebsstruktur, men i de historisk variable menneskelige praksisser. Normativiten skal derfor undersøges empirisk ud fra menneskelige diskursformer, og ikke aprioristisk.

Mit ærinde her er ikke en indgående diskussion af sådanne forsøg på at skabe en psykologi, der tager udgangspunkt i det mentales normativitet. Jeg har blot villet påpege, at det lader til at være muligt at inddrage de normative forbindelser, der er konstituerende for det mentale liv, og dermed gøre psykologien »etisk« i den tekniske betydning, jeg har fremført her. Men vil det også være at gøre den etisk i den hverdagslige betydning af begrebet? Dvs. gøre den i stand til at forstå mennesket som moralsk aktør? En normativ psykologi vil i hvert fald kunne forstå det menneskelige handlingsliv på en måde, som en kausalforklarende psykologi ikke kan. Den vil

kunne forstå de normative processer, der ligger under vore handlinger, og vil kunne inddrage begreber som grunde, retfærdiggørelse og mening. Og dette er en nødvendig forudsætning for overhovedet at kunne forstå mennesket som moralsk væsen. Om det også er en tilstrækkelig betingelse, er jeg mere i tvivl om. Mit eget synspunkt er, at man er nået langt, hvis man erkender, at det mentale liv kun kan leves på baggrund af normative praksisser, men jeg vil endvidere mene, at disse praksisser selv er forankret i en dybere normativitet. Som Holiday (1988), der er elev af Harré, har påvist, så er visse (objektive) moralske værdier faktisk forudsat i enhver diskursiv praksis, vi kan forestille os. Holidays argument er, at den normative semantiske nødvendighed (der ifølge Smedslund og Harré regulerer vort mentale liv) faktisk er en *moralsk* nødvendighed, idet vores sprog afhænger af en række regulariteter, der i grunden er moralske værdier. Det drejer sig om en grundlæggende forpligtelse på sandhed, retfærdighed og respekt for ritualer, som ifølge Holidays analyse er forudsat for, at en sprogpraksis kan være mulig. Så normativitet er i sidste ende ikke blot noget konventionelt eller rent historisk varierende. Den menneskelige tilværelsens normativitet er i sidste ende grundet i nogle værdier, der ikke selv er konventionelle, men en forudsætning for, at der overhovedet kan være konventioner, herunder konventioner om at føle, tænke og handle på bestemte måder.

Psykologien i oplevelsessamfundet

Ovenfor har jeg analyseret en ren årsagsforklarende psykologi, der uddriver normativiteten fra sit genstandsfelt, som en æstetisk psykologi. Det er en psykologi, der anser sine fænomener for at foreligge »umiddelbart«, i individets psyke umiddelbart betragtet. Men endnu har jeg kun omtalt den videnskabelige psykologi, som den praktiseres på universiteterne. Hvad med psykologien, som den anvendes i folks tilværelse, hvor den ofte fungerer i forbindelse med menneskers udvikling? Her er min tese, at vi også primært ser psykologien praktiseret æstetisk (for en levende beskrivelse af psykologien i en forbrugerkultur, se i øvrigt Kvale [2003]), og dette vil jeg diskutere i det følgende.

Jeg tror, at megen psykologi bygger på en idé om, at tilværelsens mål er at opleve så mange gode ting som muligt, men uden mange idéer om, hvad det drejer sig om at leve op til i tilværelsen. Muligvis gør dette sig særligt gældende for psykoterapien, hvilket også er bemærket af adskillige kulturkritiske filosoffer og samfundsforskere (se også Brinkmann, 2003). I sit hovedværk, *After Virtue*, fortolker moralfilosoffen Alasdair MacIntyre (1985) eksempelvis psykoterapeuter som inkarnationen af en subjektivistisk moralopfattelse, ifølge hvilken det gode er det, der giver individet gode oplevelser. Ifølge MacIntyre lever vi i en kultur, hvor individer er eminente til at nærme sig de mål, de sætter, men meget dårlige til at vurdere, om de

mål, de stræber efter, er værd at stræbe efter. Store dele af psykologien og dens terapeutiske teknikker fortolkes af MacIntyre som midler, der er designet til at hjælpe individer med at opnå deres mere eller mindre tilfældige mål (at have det godt og få gode oplevelser), men uden at disse mål står til diskussion. MacIntyre hævder, at terapeuten som professionel er ude af stand til at indgå i genuin moralsk debat, for terapeuten »treats ends as given, as outside his scope, his concern [...] is with technique, with effectiveness in transforming neurotic symptoms into directed energy, maladjusted individuals into well-adjusted ones« (MacIntyre, 1985, p. 30). Robert Bellah og medarbejdere kritiserer på lignende vis psykoterapi for at bygge på moralsk subjektivisme og lokaliserer, hvad de kalder »therapeutic contractualism« som grundrelation i terapeutisk praksis (Bellah et al., 1985). Terapeutisk kontraktualisme er idéen om, at »The only morality that is acceptable is the purely contractual agreement of the parties: whatever they agree to is right« (ibid., p. 139). Det moralske spørgsmål, hvorvidt noget er rigtigt eller forkert, transformeres i terapi til spørgsmålet: »Is this going to work for me now?« (ibid., p. 129). Og om noget »virker« for mig, afhænger af, hvilke oplevelser det skaber i mit liv. Gør det mit liv mere behageligt, rart, spændende – eller det modsatte? Dette er selvfølgelig et uhyre vigtigt spørgsmål i enhver tilværelse, men hvis denne artikels argumentation er holdbar, så er det kun den ene side (den æstetiske) af de spørgsmål et voksent menneske må stille sig i sit liv. Den anden side (den etiske) handler om, hvorvidt de mål, som psykoterapien hjælper personer med at nærme sig, er værd at nærme sig – uanset hvilke oplevelser der måtte være forbundet med at nå målene.

Både MacIntyres og Bellahs analyser er 20 år gamle, og muligvis er situationen i dag en anden. Det er selvfølgelig umuligt at udtale sig generelt om psykoterapi, men for at illustrere, hvordan psykoterapi kan fungere æstetisk i oplevelsessamfundet, vil jeg afslutningsvis referere en case. Den illustrerer, hvad jeg her vil kalde en »etisk teflon« i (dele af) psykoterapien, der lader genuint etiske spørgsmål om at *gøre* det godt i tilværelsen glide af til fordel for en fokusering på den æstetiske dimension om at *have* det godt. Derved kommer psykoterapien til at favorisere de æstetiske sider af menneskelig udvikling. Casen er beskrevet af Jonathan (1997), der er en eksistentielt orienteret humanistisk psykoterapeut, og den humanistiske selvrealiseringstænkning kan muligvis siges at hænge tættere sammen med en æstetisk forståelse af tilværelsen end andre terapeutiske retninger (se de kritiske analyser i Brinkmann & Eriksen [2005]). På den anden side har flere humanistiske terapeuter været optaget af etiske spørgsmål i højere grad end mange andre psykoterapeuter, så jeg postulerer ingen automatisk sammenhæng mellem humanistisk psykoterapi og »etisk teflon«. Som Christopher (1996) har søgt at godtgøre, så bygger langt de fleste dominerende terapi-retninger på former for – hvad jeg vil kalde – »æstetisk« individualisme, om end på forskellig vis: Eksempelvis bygger adfærdsterapeutiske og kognitive terapier ifølge Christopher på en form, han kalder *utilitaristisk individua-*

lisme (og lægger vægt på instrumentel rationalitet og kontrol som en måde, hvorpå personen kan opnå sine mål), mens humanistiske terapier bygger på *ekspressiv individualisme* (og lægger vægt på at skabe kontakt til personens indre liv og følelser med henblik på at blive den, man virkelig er).

Casens hovedperson er Janet M, 38 år gammel, og en meget succesrig forretningskvinde, der ejer et softwarefirma med mere end 100 ansatte. Hun kommer i terapi, fordi hun føler sig fortabt og alene, selvom hun har masser af venner, som kan lide og beundrer hende. Hun mener selv, at hun burde være glad og tilfreds, men hun føler ingen af disse ting og ønsker at bruge terapien til at forstå hvorfor (Jonathan, 1997, p. 127). I den første session meddeler hun terapeuten, at hendes mand, Bill, er død for nylig, men at hun ikke er på udgik efter en »sorg-konsulent«, da hun ikke føler sorg (ibid., p. 128). I de følgende sessioner bliver hendes forhold til Bill alligevel et hovedtema. Bill var ikke nær så succesfuld som Janet, og han levede af hendes penge. Han brugte megen af sin tid på sin hobby – faldskærmsudspring – og Janet var begyndt at skamme sig over ham. Han kunne ikke leve op til det, hun ønskede, de skulle signalere over for omverdenen. I en senere session bliver stemningen pludselig mere dystert og alvorlig, da Janet begynder at tale om Bills død. Det viser sig, at han døde, fordi hans faldskærm ikke åbnede sig, og Janet kommer til den konklusion, at Bill begik selvmord. Terapeuten beskriver Janet som fuld af skyld, anger og skam (ibid., p. 129, p. 133). Hun mener, at hun havde gjort Bill skade ved at koncentrere sig om sin karriere, og hun var endda engageret i en kærlighedsaffære med en anden mand. Det viser sig (muligvis til hendes egen overraskelse), at hun føler sig skyldig i Bills død, og anser den som et selvmord affødt af sin stigende fjendtlighed over for Bill.

Der kommer da mange faktorer i spil i terapien, og et overordnet tema bliver Janets manglende værdisystem. Hun beskriver sig selv som værende på udgik efter et »personal value system« (Jonathan, 1997, p. 131), hvilket hendes karriere ikke har kunnet give hende. Hun beskriver kort sagt, hvad man kunne kalde en etisk længsel; en længsel efter nogle værdier at leve op til, som ikke bare udspringer af hendes subjektivitet, men hun kan kun formulere den etiske dimension som et *personligt* værdisystem. Det er slående i Jonathans beskrivelse af casen, i hvor høj en grad han som terapeut glider af på Janets etiske længsel. Selvom Janet lader til at efterstræbe en tilværelse med etisk indhold, så tematiserer terapeuten ikke de normative spørgsmål, som Janet selv bringer på banen. Fx spørgsmålet om skyld: Er hendes skyldfølelse i forbindelse med Bills død og mulige selvmord berettiget? Måske var hun skyldig (eller i hvert fald medskyldig), og måske ikke, og dette er under alle omstændigheder vigtigt at afklare i hendes liv, men det vækker ikke genhør hos terapeuten. Terapeuten ser sit mål som det at hjælpe klienten med at få det godt i sit liv og med sig selv. Men hvad nu, hvis klienten faktisk har en grund til *ikke* at have det godt? Det etiske skyldsspørgsmål transformeres i terapien til et spørgsmål om subjektivt

velbefindende; med denne artikels terminologi transformeres det fra et etisk til et æstetisk spørgsmål. Spørgsmålet bliver i sidste ende: Hvordan holder hun op med at føle skyld?

Terapeuten arbejder klient-centreret, og vi hører derfor ikke meget om hans interventioner. Han søger at være »non-judgemental and accepting of whatever stance the client maintains.« (Jonathan, 1997, p. 136). I dette tilfælde betyder det imidlertid, at når klienten formulerer sine problemer som etiske problemer og selv bruger begreber som skyld, anger, skam og værditomhed, så glider disse etiske problemer og begreber af i terapien. I stedet for at tematisere de etiske spørgsmål som etiske spørgsmål, så opfordrer terapeuten klienten til at opdage i sig selv, hvad hun virkelig har lyst til at gøre, og Janet når så frem til, at hun vil opgive sin karriere for at blive underviser i stedet (hvilket hun dog ender med ikke at gøre alligevel). Spørgsmålet om lyst, præferencer og oplevelser bliver styrende for klientens udvikling, formentlig ud fra den betragtning, at der ikke gives nogen etiske standarder at leve op til uden for klientens eget oplevelsesliv. Dette ekspliciteres ikke direkte af Jonathan, men han formulerer dog en grundantagelse om, at »all issues in the client's life, whether of a problematic nature or not, reflect assumptions or world-views held by the client.« (ibid., p. 138). Klienten opfattes dermed som spærret inde i sin egen oplevelsesverden (jf. Nozicks oplevelsesmaskine), og det gælder følgelig om at optimere kvaliteten af klientens æstetiske liv eller hendes »ha-det-godt-hed«, som livskvalitetsforskeren Søren Ventegodt har kaldt det³. Hvis denne artikels argument om, at et menneskes udvikling nødvendigvis foregår i forhold til to vektorer – en æstetisk og en etisk – så er det en alvorlig kortslutning af et menneskes tilværelse udelukkende at fokusere på den ene. Så meget alvorligere bliver det, når det er psykologer, som i mange menneskers øjne er eksperter, hvad angår det vel levede liv, der har vanskeligt ved at begribe den vigtige etiske tilværelsesdimension. Hvis min analyse er holdbar, så skyldes dette bl.a., at den psykologiske videnskab kun yderst sjældent har søgt at forstå tilværelsens normativitet, og dermed ikke har kunnet begribe de normative aspekter af menneskelig udvikling. På dette punkt bliver den i øvrigt i disse år udfordret af former for filosofisk vejledning.

Konklusion: En etisk psykologi?

Hvordan skaber vi en psykologi, der tager udgangspunkt i de normative forbindelser, der er konstituerende for det mentale liv, og for livet som *bios*, som tilværelse? Og hvordan skaber vi en anvendt psykologi, der ikke blot fungerer som oplevelses-teknologi i nutidens oplevelsessamfund, men

3 www.livskvalitetsfonden.dk/artiklerdisplay.asp?Id=10

som medinddrager den etiske dimension, hvor selve tilværelsens mål og retning er til diskussion? Disse spørgsmål er afgørende, hvis det er sandt, at retningen i et menneskes udvikling både bestemmes af en æstetisk stræben efter at have det godt og en etisk stræben efter at gøre det godt. Hvad angår psykoterapi og anvendt psykologi mere alment, så er det muligvis vanskeligt at formulere normative standarder for klienternes tilværelse uden at føle, at man som psykolog begår overgreb mod dem eller er bedrøvelig. Men måske er det et endnu alvorligere overgreb, hvis man ureflekteret støtter klienter, der lider af værdi- og meningstomhed, i at værdier og mening i tilværelsen kun kan komme fra den enkeltes subjektive selv eller oplevelses-sfære. Som Seligman sagde, så er selvet en meget fattig kilde til mening, og denne artikels budskab har været at tilføje, at dette skyldes, at selvet eller subjektiviteten ikke i sig selv kan etablere nogen normativitet i tilværelsen.

Tidligere, præ-psykologiske former for »psykoterapi« var mere eksplicit etiske end nutidens terapier. Fx de forskellige former for »moralisk behandling«, der udvikledes i første halvdel af det nittende århundrede af folk som Tuke (England), Pinel (Frankrig) og Chiarugi (Italien) (Lilleleht, 2003). Disse tilbød »korrigerende erfaringer«, der skulle bringe patienterne på ret kurs ud fra en eksplicit moralsk horisont. Denne horisont kan selvfølgelig diskuteres – og bør diskuteres, hvilket eksempelvis Michel Foucault gjorde til et af sine specialer – men fordelen ved at have en klar moralsk horisont er, at vi så netop ved, hvad det er, der skal under luppen. Terapi er nødvendigvis en form for dannelse af personen, hvad enten dette ekspliciteres eller ej, og som Daniel Robinson har gjort opmærksom på, så betyder det, at terapi i sidste ende må ses som del af det fællesskab, den udøves i, og derfor bliver den »*civic education, itself an education for friendship.*« (Robinson, 1997, p. 681). Udfordringen for en psykoterapi, der vil assistere mennesker i deres udvikling i nutidens samfund, er derfor dels at begribe de særlige problemer, det giver at skulle føre sit liv i et oplevelsessamfund, og dels at forstå selve den terapeutiske praksis som en etisk praksis, uden at dette fører til nogen form for moralsk paternalisme.

Udfordringen for den psykologiske forskning er at finde ud af, hvad den skal stille op med den kendsgerning, at den menneskelige tilværelse og det mentale liv er normativt bestemt. Psykologien må inkludere *grunde* i sin udforskning af tilværelsen, og som Robinson (1984, p. 163) har sagt om grunde: »Life is literally pointless about them, but psychology has not the slightest notion of what to do with them.« Denne artikel har søgt at argumentere for, at psykologien bør bestræbe sig på at finde ud af, hvad den vil gøre med de grunde, uden hvilke vi ikke ville kunne have menneskeliv i den form, vi faktisk har. Hvis psykologiens opgave er at forstå menneskers tilværelse med henblik på at kunne hjælpe dem til sund udvikling livet igennem, så må den acceptere, at menneskets udvikling ikke bare bør bestemmes af æstetiske hensyn, men også af etiske. Også selv om det af nogle vil opfattes som en trussel mod psykologiens videnskabelighed. I realiteten er

det ingen trussel at skulle inddrage det normative, men en måde, hvorpå psykologien kan blive adækvat klædt på til at forstå sin genstand, der ikke bare er livet som *zoe*, men også livet som *bios*, som tilværelse.

LITTERATUR

- ARENDDT, H. (1958/1998): *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- BAUMAN, Z. (1993): *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- BELLAH, R.N., MADSEN, R., SULLIVAN, W.M., SWIDLER, A. & TIPTON, S.M. (1985): *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- BERTELSEN, P. (1994): *Tilværelsesprojektet: Det menneskelige niveau er belyst i den terapeutiske proces*. København: Dansk psykologisk Forlag.
- BRINKMANN, S. (2003): Psykoterapi som selvteknologi. *Matrix: Nordisk Tidsskrift for Psykoterapi*, 20(4): 360-376.
- BRINKMANN, S. (2004): The Topography of Moral Ecology. *Theory & Psychology*, 14(1): 57-80.
- BRINKMANN, S. (2005): Psychology's facts and values: A perennial entanglement. *Philosophical Psychology*, 18(6): 749-765.
- BRINKMANN, S. & ERIKSEN, C. (2003): Det meningsfulde liv i Oplevelsernes Tid. I: C. ERIKSEN (Red.): *Det meningsfulde liv*. pp. 7-35. Århus: Århus Universitetsforlag.
- BRINKMANN, S. & ERIKSEN, C. (Red.) (2005): *Selvrealisering – kritiske diskussioner af en grænseløs udviklingskultur*. Århus: Forlaget Klim (udkommer efteråret 2005).
- CAVELL, S. (1969): *Must We Mean What We Say?* New York: Charles Scribner's Sons.
- CHRISTOPHER, J.C. (1996): Counseling's Inescapable Moral Visions. *Journal of Counseling and Development*, 75: 17-25.
- FOOT, P. (2001): *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press.
- GOLLWITZER, H., KUHN, K. & SCHNEIDER, R. (Red.) (1956/1974): *Dying We Live*. Glasgow: Fontana.
- HARRÉ, R. (1983): *Personal Being*. Oxford: Blackwell.
- HARRÉ, R. (2004): Staking our claim for qualitative psychology as science. *Qualitative Research in Psychology*, 1: 3-14.
- HOLIDAY, A. (1988): *Moral Powers: Normative Necessity in Language and History*. London: Routledge.
- HUSTED, J. (1999): *Wilhelms brev: Det etiske ifølge Kierkegaard*. København: Gyldendal.
- JONATHAN, A.L. (1997): Unhappy Success – A Mid-Life Crisis: The Case of Janet M. I: S. DU PLOCK (Red.): *Case Studies in Existential Psychotherapy and Counseling*. pp. 126-140. Chichester: John Wiley and Sons.
- KIERKEGAARD, S.A. (1843/1995): *Enten-eller*. (Anden del). København: Gyldendals bogklubber.
- KIERKEGAARD, S.A. (1846/1995): *En literair Anmeldelse*. København: Gyldendals bogklubber.
- KVALE, S. (2003): The Church, the Factory and the Market: Scenarios for Psychology in a Postmodern Age. *Theory & Psychology*, 13(5): 579-603.

- LILLELEHT, E. (2003): Progress and Power: Exploring the Disciplinary Connections between Moral Treatment and Psychiatric Rehabilitation. *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 9(2): 167-182.
- MACINTYRE, A. (1985): *After Virtue*. (2. reviderede udg.). London: Duckworth.
- MCDOWELL, J. (1998): *Mind, Value and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- NOZICK, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- ROBINSON, D.N. (1984): On Reasons and Causes. *Annals of Theoretical Psychology*, 2: 157-163.
- ROBINSON, D.N. (1997): Therapy as Theory and as Civics. *Theory & Psychology*, 7(5): 675-681.
- SCHUMAKER, J.F. (2001): *The Age of Insanity: Modernity and Mental Health*. Westport: Praeger.
- SCHULZE, G. (2000): *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt: Campus.
- SELIGMAN, M.E.P. (1990): Why is there so much depression today? The Waxing of the individual and the waning of the commons. I: R.E. INGRAM (Red.): *Contemporary Psychological Approaches to Depression*. pp. 1-9. New York: Plenum Press.
- SENNETT, R. (2005). *The Culture of the New Capitalism*. New Haven: Yale University Press.
- SMEDSLUND, J. (1997): *The Structure of Psychological Common Sense*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- TAYLOR, C. (1985): What is human agency? I: *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. pp. 15-44. Cambridge: Cambridge University Press.
- WITTEL, A. (2001): Toward a Network Sociality. *Theory, Culture & Society*, 18(6): 51-76.
- WITTGENSTEIN, L. (1953): *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.