

FØLELSESMÆSSIG UDVIKLING I FILOSOFISK BELYSNING

Mogens Pahuus

Følelserne – her opdelt i affekter, tilbøjeligheder og sindsstemninger – anskues som måder at tage situationen op på og derfor som en form for handlen, som kan være mere eller mindre adækvat i forhold til situationen. Følelsesmæssig udvikling i retning af modenhed kan da anskues som udvikling i retning af følende fornuft, en situationsmæssig adækvathed. Affekter som fx vrede er udviklede, i samme grad som personen er aktivt modellerende til stede i dem gennem åbenhed for og aktiv håndtering af situationen. Tilbøjeligheder er udviklede, i samme grad som personen her er til stede i samlethed og integrerende de komponenter, som udgør komplekse tilbøjeligheder eller lidenskaber som kærlighed og naturfølelse. Sindsstemninger er udviklede og adækvate, i samme grad som man af dem lader sig føre ud til verden og de andre og ikke blot ligger under for dem.

Til slut drøftes den klassiske dannelsesstances tre-fase-opdeling af den følelsesmæssige udvikling, og det vises, at dette faseforløb kendetegner både et menneskes helhedsmæssige udvikling og mere underordnede modningsforløb.

Indledning

Både i den filosofiske psykologi før opkomsten af videnskabelige former for psykologi (altså før slutningen af 1800-tallet) og langt ind i 1900-tallets videnskabelige psykologi var det en enerådende opfattelse, at følelserne er de samme til alle tider, at de altså har en ahistorisk eller transhistorisk karakter. I ældre filosofisk psykologi tænkte man sig følelserne som dannet på grundlag af nogle få grundfølelser. Og i megen tidlig videnskabelig psykologi har man opfattet følelser som oplevede fysiologiske reaktioner på stimuli fra omverdenen. I begge tilfælde forestiller man sig, at følelserne i det væsentlige er givne, ahistoriske størrelser. I vore dage er det den modsatte antagelse, der dominerer: at følelser i radikal forstand er historiske og kulturelle størrelser, at de kan ændre sig fundamentalt fra epoke til epoke, fra kultur til kultur.

Ud fra den førstnævnte opfattelse kan man dårligt tale om følelsesmæssig udvikling. Der kan her højst være tale om en vis biologisk modnings- og

vækstproces i forbindelse med følelser. Ud fra den sidstnævnte opfattelse er det mere nærliggende at tale om, at følelser ændrer sig fra sted til sted og fra tid til tid, end det er at tale om en egentlig udvikling. Jeg vil i denne artikel forsøge at udvikle et tredje standpunkt. Jeg vil mene, at nok har den førstnævnte opfattelse ret i, at følelserne er forankret i noget ahistorisk, men det betyder ikke, at de er givne, at de ikke kan udvikles. Og nok har den sidstnævnte opfattelse ret i, at de er særdeles formbare, men det betyder ikke, at den ene udformning er lige så gyldig som den anden. Det afgørende er, at følelserne er måder at tage de forskellige situationer, som udgør tilværelsen, op på, at de altså er en form for handlen – eller aspekter ved handlen – og at de derfor kan være mere eller mindre adækvate, og derfor også kan udvikles i streng forstand, altså formes til at blive mere og mere adækvate. Følelserne er så at sige anlagt på at blive integreret med fornuft eller rationalitet, således at følelsesmæssig modenhed har karakter af følende fornuft.

Når følelserne har kunnet blive opfattet så forskelligt, som tilfældet er, skyldes det i høj grad, at ordet »følelse« er særdeles mangetydigt, og at der altså findes mange former for følelser – ikke bare mange grundtyper, men inden for disse grundtyper findes der et vældigt spektrum. Derfor er det vigtigt indledningsvist at foretage en klassifikation af følelserne – og derfor vil jeg i diskussionen af den følelsesmæssige udvikling beskæftige mig efter tur med tre grundtyper af følelser.

Min klassifikation af følelser henter jeg hos Gilbert Ryle i *The Concept of Mind*. Han skelner her mellem fire slags følelser:

1. Fornemmelser (feelings) er indre begivenheder, som opleves eller mærkes på samme måde som kropslige fornemmelser mærkes. I en bestemt situation kan man opleve et stik af anger, eller man kan mærke, at »man løber fuld af glæde« (Johannes V. Jensen i myten »Fusijama«) – nogenlunde på samme måde som man kan mærke noget ulystbetonet og spændingsfyldt, når man er meget sulten.
2. Sindsbevægelser eller affekter (agitations) som fx frygt, vrede, glæde, sorg, forundring, forbavelse er ikke begivenheder, men – ligesom de følgende to kategorier – det, Ryle kalder propensities, dvs. dispositioner. Man er i dem eller har dem over et stykke tid. Nok kan man ofte mærke noget til dem (og det, man mærker, er fornemmelser – altså den første kategori af følelser), men man behøver ikke at mærke dem hele tiden for at have dem. Disse følelser har en genstand, et objekt, og de kan bruges til at forklare personers handlen.
3. Tilbøjeligheder og lidenskaber såsom kærlighed, had, forfængelighed, stolthed etc. Ligesom sindsbevægelser har disse følelser en genstand og kan bruges til at forklare handlen, men de er mere langvarige end sindsbevægelser.

4. Sindsstemninger (moods) som munterhed, melankoli, kedsomhed, angst. Disse følelser adskiller sig fra de to foregående ved ikke at være tilknyttet en genstand. De er langvarige – ligesom tilbøjelighederne.

Man kan illustrere disse fire slags følelser med et eksempel, som viser, at en bestemt følelsestone kan manifestere sig i disse fire typer. Glæde er oftest en sindsbevægelse (2). Man bliver glad for noget (glæden har en genstand), og denne glæde er knyttet til en bestemt situation og har en mere kortvarig karakter. Når man bliver glad, da vil man ofte opleve eller mærke en række fornemmelser (1), som når Thøger Larsen skriver, at »mit hjerte bløder af glæde«. Glæden kan også være knyttet langvarigt til en bestemt genstand og have karakter af fx at være glæde ved en person eller »glæde over Danmark«, og da foreligger der en tilbøjelighed (3), som almindeligvis beskrives som en form for kærlighed til eller hengivenhed for nogen eller noget. Endelig kan glæde være en mere permanent grundstemning (4), og da vil man ofte betegne denne glæde som »munterhed«, »oplagthed«, »opstemthed«, som det at »være vel til mode«.

I det følgende skal jeg efter tur se nærmere på eksempler på de tre sidste typer, som Ryle sammenfatter under betegnelsen emotions (til forskel fra den først type: feelings), idet den første type – som allerede nævnt – er et element i de andre følelestyper – især sindsbevægelserne.

Affekter

Der er næppe tvivl om, at affekterne er den af de tre typer følelser, som er de mest kropsbundne, og som derfor også kan betragtes som rummende en høj grad af givethed og derfor også har en transhistorisk og transkulturel karakter. Lad os som eksempel tage vrede.

Vrede er en affekt, som rummer dels en oplevet antipati og aggressivitet, dels et karakteristisk uvilkårligt udtryksmønster. Man har påvist, at denne affekt er forbundet med et sæt af bestemte fysiologiske reaktioner. Man kan ikke – som James-Lange-hypotesen gjorde det – identificere den oplevede affekt med oplevelsen af de legemlige fysiologiske processer, men man kan i hvert fald sige, at der både hvad angår vredens oplevelsesmæssige og udtryksmæssige sider er noget naturgivet, som ikke forekommer at være særlig tilgængeligt for historisk og kulturel variation.

Naturligvis kan man forestille sig, at man – i en bestemt kultur eller i en bestemt historisk fase – hefter sig mere ved enten oplevelsessiden eller udtrykssiden. Så snart der er flere komponenter i et fænomen, kan der opstå en historisk eller kulturel variation, ved at ordet for fænomenet betoner det ene eller det andet element i sit betydningsindhold. Ifølge Rom Harré og Gillett (i *The Discursive Mind*) kan man da også iagttagende, at der sker en ændring i betydningen af ordet »anger« i Nordamerika og England fra ca.

1600 til i dag. Fra 1600 og frem til begyndelsen af 1800-tallet betegnede ordet primært vrede-adfærden. Først herefter kommer ordets betydning til også at gå på oplevelsen. Tilsvarende gik fællesbegrebet emotion oprindelig på det røre, som kan opstå i en folkemængde. Dernæst kommer det til også at betegne en enkelt persons ekstravagante optræden, og først i 1800-tallet kommer det til at betegne indre oplevelser hos en person. Det inderliggøres – og knyttes i løbet af 1800-tallet primært til kvinder.

Man kan for det andet også udmærket tænke sig, at følelsen vrede kan variere kulturelt på den måde, at der kan være sociale normer for, i hvor høj grad man kan tillade sig at vise legemlige udtryk for vrede. Og derfor kan man forvente, at jo mere deres ydre udtryk dæmpes, jo mere inderliggøres følelserne. Nok er der noget umiddelbart i vredesytringerne, men de kan naturligvis undertrykkes i større eller mindre grad. I lavere sociale lag er det fx mere legitimt at vise voldsomme udtryk for vrede end i højere sociale lag. Og går man til en affekt som sorg, er det klart, at der er meget stor forskel på, hvilke udtryk for sorg der regnes for passende ved en begravelse i Danmark i forhold til en begravelse i Mellemøsten.

Hvis man dæmper og behersker udtrykket for en affekt, da bliver også den indre oplevelse af affekten ændret. Der er en så tæt sammenhæng mellem de to komponenter, at man fx kan dæmpe en persons vrede betydeligt ved at få vedkommende til at sætte sig ned.

Men vi har hidtil slet ikke nævnt den væsentligste form for historisk variation, når det gælder affekter. Den hænger nemlig sammen med et træk ved affekten, som går ud over det, der er natur og naturgivet. Dette element kan man – i tilslutning til Hans Lipps og K. E. Løgstrups analyser af vrede i henholdsvis i *Die menschliche Natur* og artiklen »Fænomenologi og psykologi« i *Solidaritet og kærlighed* – kalde den modellering af affekten, som personen tilvejebringer med sin holdning.

Tænker man sig, at den aggressive og antipatiske affekt, som ved en bestemt lejlighed, hvor en anden forulemper en, vælder op i en, får lov til at sætte sig frit og uhæmmet igennem, får lov til slet og ret at udlade sig, da vil man ikke benævne denne udladning med ordet vrede men snarere med ordet raserianfald. I raseriet taber personen fatningen, mister besindelsen, går fra snøvsen. Heri ligger der både noget latterligt og foragteligt. Personen går under niveau. En affekt er altså anlagt på at blive taget op og givet form og skikkelse af personen – lagt an på at blive modelleret gennem personens holdning: dette, at personen forholder sig til verden og det skete.

Skal den aggressive og antipatiske affekt, som vælder op i en, blive til den affekt, vi kalder vrede, da må personen lade sig føre af affekten ud til den givne situation. Han må rette sig mod den person, der har gjort noget, han ikke burde have gjort, konfrontere denne med det gjorte, sætte ham på plads, rede situationen ud, gøre klart, hvad der er rimeligt etc. Det er sigende, at man retter sin vrede mod nogen – altså er aktivt og bestemmende til stede i vreden, mens man lader sit raseri gå ud over nogen.

De menneskelige affekter består altså ikke bare af de naturgivne elementer. I vredens tilfælde består affekten af dels det oplevede indre opvæld af noget antipatisk og aggressivt, dels en række uvilkårlige udtryksbevægelser, såsom at man bliver rød i hovedet, får et lynende blik, får trang til at bevæge arme og ben. Men både den indre oplevelse og det ydre udtryk underkastes en formning, en modellering, som består i, at man tager den givne situation, den anden og dennes handling op på en bestemt måde.

Man kan nu forestille sig, at ligesom der historisk og kulturelt findes mange mulige moralske normer for, hvordan man optræder over for mennesker, der har gjort noget imod en, som de ikke burde, således findes der også kulturelle modeller for modellering af følelsen vrede. Selve vreden er gennem denne holdningens modellering af den forbundet med disse normer.

Også Harré og Gillett har gjort opmærksom på, at affekter er forbundet med normer. Vrede med etiske normer. Frygt med klogskabs-normer og væmmelse med æstetiske normer. Og derfor vil disse affekter variere historisk.

Men Lipps' og Løgstrups analyse viser også, at nok må vi forvente, at modelleringen af affekterne varierer historisk, men samtidig er der også et transhistorisk og transkulturelt træk ved affekter, som består i, at de altid vil være modelleret af en holdning, at vrede altid omfatter en saglig Auseinandersetzung med en given situation. Når derfor Norbert Elias skildrer civilisationsprocessen i Europa (i *Über den Prozess der Civilisation*) som omfattende en beherskelse af affekterne, så vil det være forkert at antage, at disse affekter tidligere har haft et forløb af fri udladning. Også tidligere har de været formet af en holdning. Det nye må da bestå i, at de i højere grad er blevet underkastet en tvangsmæssig beherskelse og kontrol. Elias betoner da også selvtvangs-elementet i det nye forhold til affekterne. Men han synes ikke at være opmærksom på, at denne selvtvang afløser en anden form for holdning.

Der er i alle fald mange indici på, at affekterne også forud for civilisationsprocessen i den nyere tids Europa har været formet af en holdning. Man kan her gå tilbage til den europæiske kulturs to rødder og pege på dels den modellering af affekterne frygt og medlidenhed, som er noget af pointen i etableringen af den græske tragedietradition (det katharsiske). Og man kan pege på den integration af følelserne i en meget omfattende livsholdning, som der peges på i Jesu tale om (i Bjergprædikenen, Matthæus, 5. kap), at den, der vredes på sin broder, er skyldig, ligesom den, der ser på en kvinde og begærer hende, er skyldig. Når man ifølge Jesus bliver skyldig ved at vredes på sin broder, da giver dette udsagn jo kun mening, hvis det er muligt at indoptage de aggressive og antipatiske rørelser, som nu engang dukker op i en som noget naturligt, i en omfattende livsholdning, hvor man i den grad åbner sig for situationen og den anden, ser det hele i et så omfattende perspektiv, at man kan skelne mellem den andens konkrete forkastelige handling og den anden selv som person – og ud fra en opfattelse

og forståelse af det egentlige og positive i den anden person indsmelte sine antipatiske og aggressive affekter ved den andens handling, i en mere omfattende forståelse og accept af personen. En accept, der samtidig rummer en forståelse af, hvordan personen af situationen og dens pres kunne føres ud i den destruktive handlen. Den følelsesmæssige helhedstilstand, som er knyttet til en sådan åben og medlevende holdning, vil ikke kunne kaldes vrede, men faktisk godt kunne benævnes »kærlighed til fjenden«, som jo netop fordres i Jesu krav om næstekærlighed. Man kan endog forestille sig, at den næstekærlige holdning kan antage en så fast og gennemgående karakter, at den overhovedet hindrer, at der opstår antipatiske og aggressive affekter i en.

På denne måde kan man sige, at affekter ikke forbliver isolerede følelsesmæssige størrelser i en person, men i større eller mindre grad præges af, indoptages i eller helt opluges og elimineres af de holdninger, personen efterhånden udvikler. Denne integration af affekterne i holdninger er en betydningsfuld del af den følelsesmæssige udvikling frem mod følelsesmæssig modenhed.

Disse holdninger har et forskelligt omfang. De kan have form af dyder, der hører et bestemt område af tilværelsen til, som fx det at møde faren, situationer som avler frygt, hvor dyden – den rette holdning – ifølge Aristoteles består i undgåelsen af dels for megen handling og for megen følelse, dels af for lidt handlen og for lidt følelse. At altså dyden er mod, som ligger mellem fejhed og overmod. En hel del af de praktiske dyder, som Aristoteles beskriver – især i sit skrift *Den nichomachæiske etik* – har karakter af en sådan midtvejssøgende modellering af affekter.

Holdninger kan imidlertid også være livsholdninger, som omfatter hele tilværelsen. Et eksempel er den sjælsstorhed og den stolthed, som var et ideal – en omfattende dyd – både i den græske og romerske kultur og senere i adelskulturen. Denne holdning eliminerede en lang række affekter på den måde, at den overhovedet forhindrede dem i at opstå. Det gjaldt både affekter som ærgrelse, irritation og affekter som de såkaldte ressentimentsfølelser: had, hævngræde, nid og nag, misundelse, forurettelse, jalousi. Besidder man sjælsstorhed, da lader man ikke sit liv forbitre af fortrædeligheder. Da tager man sådanne som noget bagatelagtigt, som man ser hen over. Og besidder man stolthed i den forstand, at man i bevidstheden om at rumme både muligheder og formåen står ved sig selv, der hvor det er svært at forblive tro imod sig selv, da finder man ikke på at sammenligne sig selv med andre. Da er en affekt som et stik af misundelse udelukket. Da finder man ikke på at overse sig selv på den måde, at man ønsker sig i en andens sted, og det er forudsætningen for at føle misundelse.

Pladsen tillader ikke en behandling af andre affekter. Men jeg mener, at de ligner vrede i de her beskrevne aspekter. Ligesom man kan blive ude af sig selv af raseri, således kan man blive ude af sig selv af skræk. Og ligesom man kan lade sig rive med af en aggressiv affekt, således kan man også lade

sig føre med af medlidenhed, mens denne følelse modelleres til en mere aktiv følelse af barmhjertighed og medfølelse, når man som person lader sig føre med af den ud til situationen og den anden.

Tilbøjeligheder, lidenskaber

Denne type følelser er klart mere kulturelt og historisk varierende end affekterne.

Lad os som eksempler på disse følelser tage nogle følelser, hvis historie man har interesseret sig meget for og i vid udstrækning fået klarlagt, nemlig kærlighed og naturfølelse.

Det er blevet dokumenteret, at disse følelser i radikal og omfattende forstand er historiske, at de er opstået på et bestemt tidspunkt og har en bestemt historie. Alligevel vil jeg stille spørgsmål ved, om forholdet mellem det ahistoriske og det historiske i disse følelser er blevet afklaret.

Kærlighed

Lad os begynde med at se lidt nærmere på kærligheden, forstået som kønskærligheden, den seksuelt og erotisk bestemte kærlighed. Den har i vid udstrækning i vort samfund fået form af en lidenskabelig kærlighed (som ideal altså). Og denne er en historisk og geografisk stærkt begrænset idealdannelse. Thomas Bredsdorff citerer i *Tristans børn. Om kærlighed og ægteskab i den borgerlige epoke* antropologen Goode for udsagnet om, at det kun forekommer »i det moderne USA, Nordvesteuropa, Polynesien og hos den europæiske adel i det 11. og 12. århundrede« (Bredsdorff). Jeg går ud fra, at Goode under det moderne Nordvesteuropa medregner romantikken, for der er ingen tvivl om, at denne periode i særlig grad har været med til at udforme dette kærlighedsideal. Jan Lindhardt betoner også, at den har sin rod i hof- og troubadourdigtingen i middelalderen, men mener ellers, at en endnu vigtigere kilde til den er en sekularisering af det kristne kærlighedsbegreb, af den kristne bestemmelse af forholdet mellem Gud og mennesket (Lindhardt).

Når Bredsdorff og Lindhardt kalder vort kærlighedsideal for den lidenskabelige kærlighed, mener de hermed, at vi betragter kærligheden som det måske mest afgørende for, om livet lykkes, og at vi finder noget ubetinget i den – noget nærmest guddommeligt – en guddommeliggørelse af noget jordisk – og det mener begge, at der er noget problematisk, ja noget destruktivt i.

Når kærligheden opfattes som et i radikal forstand historisk fænomen, hænger det utvivlsomt også sammen med, at vi er blevet klar over, at selv om der er et biologisk grundlag for denne følelse, nemlig seksualiteten, så er denne biologiske størrelse så ubestemt, at den ikke har bestemte, givne ytringsformer, men kan antage de mest forskellige former i de forskel-

lige kulturer og historiske perioder. – Men det kunne jo tænkes, at der var andre antropologiske konstanter i kærligheden end de biologiske.

Løgstrup, som også har beskæftiget sig med denne følelses historie, skriver i *Kunst og etik*, at »psykologisk set integrerer kærligheden lidenskab, krav, længsel, troskab, æstetisk sans og måske meget mere endnu« (Løgstrup). Det er denne sammensathed i fænomenet, som ifølge ham forklarer dets historiske karakter. Han skriver videre: »Derfor er kærligheden også underlagt historisk forvandling. Jo mere sammensat et fænomen er, desto mere er det udsat for at veksle i takt med menneskets øvrige selvforståelse og med samfundsstrukturen« (Løgstrup). Senere – i *System og symbol* – skriver han, at den lidenskabelige kærlighed er sammensat af komponenter, der ligefrem strider mod hinanden (nemlig primær- og sekundærprocesser) (Løgstrup). Løgstrup vil – i modsætning til Lindhardt og Bredsdorff – forsvare vort ideal om den lidenskabelige kærlighed. Han mener nemlig, at sammensatheden og det deraf følgende krav om sammenholdelse, om integrering er det, der udmærker menneskelig tilværelse. Han skriver i *Kunst og etik*: »alle ytringer af liv, så snart de har en menneskelig karakter, er sammensatte. Det udmærker os. Deri består vor integritet« (Løgstrup).

Jeg mener, at Løgstrup har ret i, at såvel kærligheden som mange andre tilbøjeligheder er følelser, som kan udvikles, som kan være mere eller mindre modne følelser, alt efter i hvor høj grad de rummer integration af de forskellige elementer, som indgår i dem. I forbindelse med kærligheden vil jeg mene, at den især kræver integration af tre størrelser, som alle har en transhistorisk karakter – for at være en moden eller fuldt udviklet kærlighed til et andet menneske.

1. Der findes en ahistorisk given fællesskabstrang, en trang til at forbinde sig med andre, som bl.a. ytrer sig i følelser, som har karakter af hengivelse, og hvori man opfatter den anden selv. Mere udførligt sagt: hvor man dels forholder sig ud fra ikke bestemte sider i sig selv, men ud fra sit væsens og sin naturs midtpunkt (ud fra det inderste i sig selv – i selvhengivelse – og derfor er der noget absolut i ens forholden sig), og hvor man dels forholder sig til, er optaget af og forstår den anden selv og ikke kun bestemte egenskaber hos den anden, hvilket vil sige, at følelsen ikke er sagligt begrundet: man holder af ikke noget hos den anden, men den anden selv – hvilket gør kærligheden ubetinget: dvs. får en til at overse eller for intet agte saglige indvendinger, henvisninger til mangler eller uheldige egenskaber hos den anden. En sådan absolutthed og ubetingethed findes i adskillige følelser, især kærlighed, men også i venskab. Ud fra denne tankegang må man sige, at nok er det historisk tilfældigt, at man i Vesteuropa knyttede absolutheden og ubetingetheden (kort sagt lidenskabeligheden) til den erotisk betingede kærlighed, og således skabte et bestemt ideal om denne, men det er rimeligt at antage, at der til alle tider har fandtes erotisk bestemte forhold, som har rummet denne lidenskabelighed. Blot har man ikke dannet noget ideal om, at erotisk bestemte forhold helst skulle rumme dette. Og man kan også

antage, at der, hvor man ikke har satset ret meget på det følelsesmæssige indhold i relationen til ægtefællen (som det måske har været tilfældet i antikkens Grækenland), der har man fundet det, som er kernen i vort ideal om den lidenskabelige kærlighed (nemlig det ubetingede), i venskabet. Ser man nemlig på beskrivelser af idealet for venskab – fra Aristoteles over Cicero og senere Montaigne til i dag – synes der at være tale om noget gennemgående, men måske sådan, at idealet er mere pakket med ubetingethed hos Aristoteles og Montaigne.

2. Det andet element er den uendeligheds- og evighedslængsel, som er en del af den forventning, vi møder op med på kærlighedens område. Man har ofte ment, at når den lidenskabelige kærlighed blev forbundet med en oplevelse af evighed og uendelighed (en form for mystik), så viste dette forhold, både at der er tale om en helt særegen historisk dannelse, og at der er noget overdrevet og problematisk ved fænomenet. Men jeg mener, der kan argumenteres for, at mystik omfatter to meget forskellige typer længsel efter evighed og uendelighed. En form, som primært er knyttet til forelskelsen, og hvor man dyrker den forvandling, den anden afstedkommer i en selv, og frem for alt den længsel ud mod det uendelige, der derved opstår. Den anden form hænger sammen med, at tiden og rummet for den, der elsker (og nu er der tale om kærlighed, ikke forelskelse alene), bliver mere enheds- og fyldepræget – bliver til et opfyldt nu og til en Heimat-præget verden (jf. Ludvig Binswanger i *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*). Man kan nu sige, at nogle romantikere dyrkede den første form, som de fejlagtigt identificerede med kærligheden. Men dette problematiserer ikke det ubetingede i kærligheden som sådan.

Man kan sige, at denne fejltagelse er udtryk for noget ahistorisk: at en tilbøjelighed kan antage form af dels en formåen, dels en hang. At den får karakter af hang (tysk: Sucht) vil sige, at man ikke integrerer den i sig selv, men overgiver sig til selve bevægheden i denne følelse – i en opgivelse af resten af sig selv. Og det er en last – for det har med svaghed at gøre.

3. Som et sidste element i kønskærligheden kan nævnes den komponent, man kunne kalde det erotiske. Det er det element i en kønsbestemt betagelse af den anden, som består i, at man oplever, at den andens kropslige fremtrædelse – kropsholdning, bevægelser etc. – samsvarer med og frigør kropslige muligheder i en selv, som hidtil har ligget brak og ikke er blevet besvaret. Kropsholdningen er altid udtryk for en måde at stå i forhold til verden og de andre på, som også rummer en særegen form for spontanitet, for åbenhed og medleven. Det er den særegne spontanitet, frihed og utvungenhed, som er knyttet til en bestemt kropsholdning og en bestemt måde at bevæge sig på hos den anden, der – når man bliver betaget af, forelsket i en anden – frigør en samsvarende spontanitet i en selv. Også denne komponent må integreres i kærligheden, for at man ikke skal være et bytte for skiftende forelskelser.

Alle de tre her nævnte elementer i kønskærligheden: den personale selvhengivelse, de forskellige former for evighed og uendelighed, som karakte-

riserer mødet med og samværet med den anden samt det erotiske er – sammen med størstedelen af seksualiteten – transhistoriske størrelser. Men det er klart, at de ikke allesammen behøver at være integreret på samme måde som i idealdannelsen i vor kultur, altså som tilknyttet ægteskabet i form af en monogam, trofast kærlighed.

Naturfølelse

Det er rigtigt, at man først i renæssancen får sans for den landskabelige skønhed. Men som Burckardt også gør opmærksom på, betyder det jo ikke, at man ikke tidligere har modtaget stærke indtryk fra naturen (sml. Homer) og også haft evne til at opfatte ånden i den landskabelige natur (de germanske stammer) og har glædet sig over og levet intenst med i de almindelige naturfænomener såsom foråret og dets blomster, den grønne mark og skoven (middelalderens minnesangere) (Burckardt). Men iagttagelsen af det skønne landskab i et vidskue fra bakker og bjerge er noget nyt (Dante, Petrarca). Senere – i 1700-tallet – kommer sansen for det sublime i det storladne landskab til. Klaus P. Mortensen har i *Himmelstormerne* skildret, hvordan der her er tale om en sekularisering af noget kristent (nøjagtigt som Lindhardt skildrede den lidenskabelige kærligheds opståen): »den salighed eller opløftelse, som førhen var reserveret menneskets møde med Gud opleves nu (fra midten af 1700-tallet) af enkelte kunstnere og tænkere ved synet af den storslåede natur« (Mortensen). Og han viser videre, at landskabet her bliver et spejl for mennesket selv: »den ophøjede natur er på den måde det suveræne himmelstormende jugs tilsynekomst for sig selv« (Mortensen).

Ligesom i forbindelse med kærligheden mener jeg, der må skelnes mellem på den ene side en panteistisk ekstase, hvor man forener sig med det givne – i en dragethed af den totalt frie svæven og evighed, som vitterlig er en mulighed her (Baggesen i *Labyrinten*) og på den anden side en duelig form for naturmystisk naturfølelse, hvor man er aktiv ud fra hele sig selv og det inderste i sig selv i integration og samlethed, hvor man altså er restløs åben for, nærværende over for og selvforglemmende opmærksom på det naturgivne (Johs. V. Jensen i fx »Darwin og fuglen«).

Klaus P. Mortensen beskriver naturfølelsens historie som historien om et sentimentalt, ikke-gyldigt og destruktivt forhold, som er opstået på et bestemt tidspunkt og som nu er ved at forsvinde igen til fordel for et naturforhold, »som er baseret på biologiens og fysikkens love og som gør selve den uopløselige naturforbundethed til grundlag« (Mortensen). – Men det mener jeg er en fejltagelse. Det er jo også i virkeligheden identisk med at kassere selve naturfølelsen. Det nye forhold til naturen ville slet ikke have karakter af følelse, hvis Mortensen havde ret. Det er mere rimeligt at se hele historien som en historie, hvor stadig nye aspekter af menneskets mulige forhold til naturen afdækkes, altså primært som en stadig berigelse og udvidelse af naturfølelsen – en proces, hvor man lærer stadig nye sider i relationen mellem natur og menneske at kende.

Det problem, jeg her berører, har Løgstrup været inde på i *Ophav og omgivelse*. Han konstaterer her, at de »der er optaget af, at fænomenet (og med fænomenet mener han her fænomener som de suveræne livsytringer – konkret nævner han barmhjertighed, tillid, håb, indignation) til en eller anden tid er opstået i historien, hævder, at så må fænomenet tage del i den omskiftlighed og flygtighed, som nu engang hører historien til« (Løgstrup 1984: 163-64). Nu mener Løgstrup selv, at sådanne fænomener faktisk er opstået under historiens gang, dukker op med jødedommens og kristendommens indbrud i vor kultur, som han siger, men han vil samtidig betone, at disse fænomener på samme tid er sande, uantastelige og invariante. De gjaldt ikke, før fænomenet blev til. Men når de en gang er blevet til, står indsigtens fast for al fremtid. – Tidligere mente han, at fænomenerne var tidløse, altid har været til. Og jeg er selv mest enig i det sidste synspunkt. Jeg mener, at der er noget tidløst, noget ahistorisk i fænomenerne, samtidig med at de udvikler og udfolder sig historisk – og i denne udvikling kommer til at rumme mere og mere indsigt.

Sindsstemninger

Jeg har i min bog *Fornuft og følelse* antydnet en teori om sindsstemninger, som knytter den til nogle meget grundlæggende former for livstrang hos mennesket, nemlig den del af de menneskelige drivkræfter, som ikke har karakter af behov. Dvs. jeg forankrer sindsstemninger i noget ahistorisk, den aktivt-indgribende trang og trangen til at forbinde sig med verden og de andre. Den første giver en skala, der går fra det koleriske til det flegmatiske. Den anden en skala, der går fra det sangvinske til det melankolske. Ud fra dette må man forvente, at der findes en række enkle sindsstemninger, som har en ahistorisk karakter.

Historisk skiftende er så for det første den komplekse og sammensatte livsstemning, man lever ud fra i en bestemt gruppe eller kultur.

Historisk skiftende er for det andet holdningen til sindsstemninger. Der er generelt to muligheder i forholdet til sindsstemninger: man kan lade sig føre af dem ud til den verden, som åbenbarer sig i stemtheden, eller man kan lade sig overmande af og synke hen i selve det strømmende og bølgende i stemningerne – og glide ind i en nydelse af selve bevægheden i dem. I den følsomme tid så man noget værdifuldt i det sidste. Faktisk er det en last. Hvad angår sindsstemninger, kan man – ligesom når det gælder tilbøjeligheder – skelne mellem fænomenet, for så vidt som man gør det til en del af sin holdning, forholden sig, sin aktive leven – og fænomenet for så vidt som man ligger under for det, lader sig bestemme af og føre med af det. I det sidste tilfælde er fænomenet blevet til en hang – eller en mani.

Det er klart, at en høj grad af det aktivt-indgribende og af det sig med tingene forbindende og dermed altså også af den koleriske og den sangvinske

stemthed lægger op til, at man er til stede med sin holdning. Vanskeligere er det at bevare holdningen, når den aktivt-indgribende og/eller den sig med tingene forbindende trang er reduceret. En sådan reduktion betyder, at der foreligger stemtheder af den flegmatiske og den melankolske art, og det er da også typisk disse, man ligger under for og overgiver sig til.

Stemthed og stemninger kommer over en. I disse former for følelser viser det patiske, det lidende, sig mest markant. Men det betyder ikke, at man er magtesløs. Direkte kan man ikke ændre en stemning. Men indirekte kan man jo dog godt arbejde på at bevæge sig væk fra det flegmatiske og det melankolske i retning af noget mere kolerisk og noget mere sangvinsk.

Det er karakteristisk, at unge mennesker i særlig grad er udsat for de store og voldsomme skift i stemthed: *himmelhoch jauchzend – zum Tode betrübt*. Jo mere man stemthedsmæssigt har lært sig selv at kende, jo bedre kan man blive til at bevare en grundlæggende ligevægt. På denne måde kan man sige, at en grundstemning af ligevægt er udtryk for følelsesmæssig modenhed. Det er en sådan sindsligevægt, den aldrende Lykke-Per når frem til (i Henrik Pontoppidans roman *Lykke-Per*).

Men lad os se nærmere på et eksempel på en sindsstemning, nemlig kedsomheden. Der findes en affekt, altså en momentan følelse, knyttet til ganske bestemte situationer, som man benævner »at kede sig«. Sådanne affekter kan blive mere permanente og overgribende – og da forekommer stemningen kedsomhed. Med Doehlemand i *Kedsomhed. Tydning af et udbredt fænomen* kan der skelnes mellem to hovedformer: den ubærlige, desperate kedsomhed, hvor en person oplever sin givne hverdagslige verden som tom, intetsigende, triviell, og den eksistentielle kedsomhed, hvor man oplever absolut alt – såvel den ydre som sin egen indre verden – som præget af tomhed, ubevægelighed, stilstand – og hvor man derfor slet intet håber, slet ingen forventning har tilbage. Det er ikke blot sådan, at man – som i den ubærlige kedsomhed – føler, at man er forhindret i at gøre det, man har lyst til (eller tvunget til at tage del i noget, som man ingen lyst har til, som ikke siger en noget), men man har slet ingen lyst til noget tilbage.

Denne skala af kedsomhed – fra den mere momentane, situationsbundne kedsomhed over den ubærlige kedsomhed til den eksistentielle kedsomhed mener jeg er transhistoriske fænomener. Harré og Gillett skriver (en passant) i *The Discursive Mind* »The once popular emotion »accidie« is unknown to modern people«. – Det mener jeg altså er forkert. Acedia, som er den form for kedsomhed, som grænser op til livslede, eller som er livslede (altså eksistential kedsomhed) kender vi også i dag – og den har ikke skiftet karakter. Alle, som keder sig langvarigt, kan umiddelbart genkende deres egen sindsstemning i den beskrivelse af acedia, som vi finder hos Evagrius af Pontos (346-99) i skriftet Praktikos: »Acedias, træghedens dæmon, den som også kaldes middagsdjævelen, er den mest tyngende af alle dæmoner, den angriber munken omkring den 4. time og omslutter hans sjæl indtil den 8. time. For det første får den solen til at synes langsom eller helt ubevæge-

lig i sin bane, og den lader dagen forekomme halvtreds timer lang (sml. det tyske ord for kedsomhed: Langeweile). Derpå bringer den munken til uafledeligt at se ud ad vinduerne og til at løbe uden for cellen og stirre på solen for at se, hvor meget der mon kan være tilbage til den 9. time, og kikke i alle retninger om dog ikke en af brødrene skulle vise sig --. Ydermere indgyder den uvilje mod stedet, mod munkens livsform, mod legemligt arbejde; den indgyder den tanke, at det står ringe til med næstekærligheden hos brødrene, og at der ikke er nogen, der kan opmuntre en«. (Citeret efter Alster, B.(red.): *Gads religionshistoriske tekster*, København 1984, s. 510-11).

Det er heller ikke så mærkeligt, at vi genfinder den samme sindsstemning i middelalderens munkeliv, i adelsmiljøet omkring det franske hof i 1600-1700-tallet, i boheme kredse i slutningen af 1800-tallet og hos moderne ungdom. Alle lider de under tomheden i en tilværelse, der ikke giver dem udfordringer nok. Doehlemann skriver om de sidste tre grupper: »Arbejdsforbud og fornøjelsespligter for adelen, manglen på social efterspørgsel efter og respons på kunstnerens fintfølelse og subjektive produkter i det borgerlige arbejdssamfund, mangel på »jægrigtige« udfordringer for en moderne (gymnasie-)skoleungdom, der fritaget for at skulle forsørge sig selv blot ønsker at finde sig selv og bohemeagtigt forsøger at leve sit eget liv: dette peger alt sammen i retning af manglende sociale udfordringer, som kan give sig udslag i mere eller mindre heftige anfald af eksistentiel kedsomhed« (Doehlemann 1992: 111-12).

Kedsomheden er en stemning, som lurder på mennesker til alle tider, og som visse miljøer i særlig grad er udsat for. Men kedsomhed betragtedes altså i middelalderen som en dødssynd, og skal den opfattelse give mening, betyder det jo, at vi kan og bør gå op imod kedsomheden. Det mener jeg da også vi kan og bør. Igen kan det kun gøres indirekte. Men en eller anden form for glæde over rigdommen i tilværelsen og derfor en bekræftende eller accepterende grundstemning er en mulighed for enhver og er et udtryk for følelsesmæssig modenhed.

I forbindelse med alle tre typer af følelser har vi nu set, at man kan skelne mellem noget naturgivet og noget, der hidrører fra personens måde at tage det naturgivne op på. Det er det sidste, jeg i bogen *Fornuft og følelse* kalder syntesen mellem følelse og fornuft, og som jeg i artiklen »Liv, følelser, udtryk, sprog« i *Modersmålselskabets årsskrift 1987* kalder følelsens udtryk – idet jeg knytter til ved Paul la Cours tanke – i *Fragmenter af en dagbog* – om, at følelsen fremkommer gennem en syntese af det dionysiske og det apollinske.

Den følelsesmæssige udvikling består altså i en stadig syntetisering mellem følelse og fornuft, mellem det dionysiske og det apollinske. Og denne syntetisering sker derved, at personen aktivt er til stede i sine følelser, lader sig føre ud til verden og de andre af sine følelser, aktivt tager den situation op, som følelsen har sit udspring i. Det er det, der er tale om, når man i af-

fekten modellerer denne med sin holdning, når man i tilbøjeligheden eller lidenskaben er til stede i samletthed, i en integration af alle de komponenter, som udgør en lidenskab som kærlighed eller naturfølelse, og når man i sindsstemningen sørger for, at man ikke kommer til at ligge under for denne, men bevarer sin åbenhed for situationen og dermed sin frihed og handleevne.

Følelsesmæssig udvikling som helhedsmæssigt forløb og som tilbagevendende forløb

Når man taler om følelsesmæssig udvikling, tænker man nok primært på en udvikling, som mennesker gennemløber én gang for alle, men man kan jo også tænke på et erfarings- og udviklingsforløb, som kan gennemføres og gennemlevs mangfoldige gange. Når jeg i det foregående har talt om følelsesmæssig udvikling, har jeg tænkt på begge dele.

Når man i filosofien og i litteraturen fra de sidste århundreder har beskrevet personlighedsudviklingen – herunder den følelsesmæssige udvikling – som et trefaset forløb, kaldet dannelsestanken, har man primært tænkt på forløbet fra barn over ung til voksen og moden. Men også denne dannelsestanke kan tolkes som et tilbagevendende forløb.

Udviklingsforløbet går i dannelsesromanerne fra umiddelbarhed over brudt umiddelbarhed til genvundet umiddelbarhed. Det beskrives her som en rejse fra hjemme over ude til hjem igen – en rejse, som rummer en udvikling fra harmoni over disharmoni til fornyet harmoni. Forløbet har altså karakter af bevægelse fra en tese over en antitese til en syntese. Tesen skildres ofte som forbundet med enten følelse eller fantasi (leg) eller længsel (drøm). Antitesen bliver da enten fornuft eller arbejde/pligt eller realisme/jordbundethed. Og syntesen bliver en følende fornuft eller et lystfyldt og kreativt arbejde eller bestemte muligheder, dvs. et indrammet udfoldelsesfelt.

Man finder dette udviklingsskema udfoldet også i livsfilosofien. Her skal bare nævnes Schillers opstilling: fra sansetrang over formtrang til legetrang – samt opstillingen hos den tidlige Kierkegaard: fra det æstetiske (det givne) over det etiske (det opgavemæssige) til ligevægten mellem det æstetiske og det etiske i personlighedens udarbejdelse.

Jeg vil selv foreslå følgende konkretisering af dette udviklingsskema: I første fase handler man ud fra en bredspektret åbenhed for verden, opladthed og en selvforbyggende optagethed af ting og personer. Derved bliver aktiviteten en aktivitet, der går af sig selv. Man bæres videre af sin optagethed af det, man gør. I anden fase udvikles en anden form for handleevne, nemlig det med greb om sig selv og om situationen at klare og mestre opgaven og situationen. Denne viljesmæssige form for aktivitet er forbundet med en selektiv åbenhed (man hæfter sig kun ved det, som er relevant for ens forehavende) og en spaltethed i opmærksomheden (nok er man ude ved

tingene, men man har samtidig sine planer, sin dagsorden med i baghovedet). Syntesen kommer da til at rumme en åbenhed for verden, som bygger på opladtheden og har beriget denne med evne til at fokusere og selektere. Det er en åbenhed, vi kalder opmærksomhed. Og syntesen kommer for det andet til at rumme en form for handlen, hvor man bygger på sin optagethed og sin involverethed, men samtidig beriger denne med sin viljesmæssighed og målrettedhed og det, man kalder at magte det, man gør.

Man kan beskrive denne proces som rummende for det første etablering af den form for handleevne og identitet, vi kalder jeg-identitet, og som omfatter dels evne til beherskelse af sig selv og sine omgivelser, dels evne til at samordne sig med og samarbejde med andre, som idealt set ikke har karakter af beherskelse, men nok af mestring af interaktionen ved hjælp af kommunikation og samtalemæssig konfliktløsning (et autonomt jeg). For det andet rummer processen en udvikling af selvet, af evnen til at være sig selv i arbejdet og i interaktionen med andre, som bygger på umiddelbarheden, men som har indoptaget jeg-kompetencerne i sig.

Når man beskriver dannelsesstanken på denne måde, bliver det tydeligere, at man kan betragte denne tanke som en model for en afsluttelig række af personlighedsmæssige erfaringsprocesser. Igen og igen dukker elementer af enten det umiddelbare eller det klarende op i os, og igen og igen bliver der behov for at sammensmelte disse nye elementer med henholdsvis jeget og selvet. I vort arbejdsliv har vi på et givet tidspunkt syntetiseret vor klaring og mestring af opgaver og funktioner med vor åbenhed og optagethed, således at der er opstået en form for det at magte jobbet. Så konfronteres vi med ændringer i arbejdssituationen og nye udfordringer, der så kræver en ny fase af mere eller mindre ensidig klaring, hvor vi så først i løbet af et stykke tid kan tilbageerobre umiddelbarheden og gå ind i en ny og på en måde højere form for det at magte jobbet. På samme måde mener jeg, det forholder sig på den følelsesmæssige udviklings område. Med mellemrum aktiverer omgivelserne nye følelseselementer i os, som konfronterer os med den opgave at syntetisere disse følelseselementer med jeget i os, således at vi når frem til en ny og beriget følelse fornuft. Der er jo fx ganske mange, der har oplevet at forelske sig i perioden efter ungdommen, og da er der tale om et opvæld af stærke følelser, som kan bringe mennesker meget langt væk fra den ligevægt, som hidtil har karakteriseret syntesen af følelse og fornuft i dem.

Et andet eksempel er de følelser – af bl.a. skuffelser over sig selv, over egne evner og over egne livsresultater – som de fleste oplever i en mere end moden alder, og som det er en vigtig opgave at få integreret med glæden over alt, hvad livet har givet og stadig giver, hvis alderdommen skal kunne blive præget af den syntese af følelse og fornuft, som vi kalder visdom eller af den form for aktiv og positiv resignation, som Høffding i *Den store humor* kalder netop humor i dybere forstand. (I bogen *Det gode liv* har jeg skrevet et kapitel herom).

LITTERATUR

- ALSTER, B. (red.) (1984): *Gads religionshistoriske tekster*. København: Gad.
- BAGGESEN, J. (1963): *Labyrinten*. København: Gyldendal.
- BINSWANGER, L. (1953): *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Max Niehaus Verlag
- BREDSORFF, T. (1982): *Tristans børn. Om kærlighed og ægteskab i den borgerlige epoke*. København: Gyldendal.
- BURCKARDT, J. (1987): *Renæssancens kultur i Italien*. Aarhus: Klim.
- DOEHLEMANN, M. (1992): *Kedsomhed. Tolkning af et udbredt fænomen*. København: Hans Reitzel.
- ELIAS, N. (2000): *Über den Prozess der Zivilisation I-II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HARRÉ, R. & GILLET (1994): *The Discursive Mind*. Sage.
- HØFFDING, H. (1916): *Den store humor*, København: Gyldendal.
- JENSEN, J. V. (1924): »Darwin og fuglen«. I *Myter II*. København.
- LINDHARDT, J. (red.) (1990): *Under kærlig behandling*. København.
- LIPPS, H. (1941): *Die menschliche Natur*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- LØGSTRUP, K.E. (1961): *Kunst og etik*. København: Gyldendal.
- LØGSTRUP, K.E. (1982): *System og symbol*. København: Gyldendal.
- LØGSTRUP, K.E. (1984): *Ophav og omgivelse*. København: Gyldendal.
- LØGSTRUP, K.E. (1987): *Solidaritet og kærlighed*. København: Gyldendal.
- MORTENSEN, K.P. (1993): *Himmelstormerne*. København: Gyldendal.
- PAHUUS, M. (1986): *Fornuft og følelse*. Århus: Philosophia.
- PAHUUS, M. (1989): »Liv, følelse, udtryk, sprog«. I Rostbøll (red.): *Sprog og følelse. Modersmålskabets Årsskrift 1989*. København: C. A. Reitzel.
- PAHUUS, M. (1998): *Det gode liv*. København: Gyldendal.
- RYLE, G. (1966): *The Concept of Mind*. London: Penguin Books.