

Karin Christiansen

Interview med Martha C. Nussbaum om emotioner, litteratur og moralsk borgerskab

Indledning

Det følgende interview med Martha C. Nussbaum fandt sted i forbindelse med Uffe Juul Jensens 25 års jubilæum som professor ved Institut for Filosofi ved Aarhus Universitet. Jubilæet blev blandt andet fejret med afholdelsen af et seminar med titlen: *Philosophy and changing social practice*.

Nussbaum var ved denne særlige lejlighed inviteret til at tale over temaerne: *Plural values and the good human life: An Aristotelian conception of rationality* samt *The intelligence of emotions – a key to a right understanding of Ethical Practice and Political life*. Nussbaum har et Ernst Freund professorat i jura og etik ved *The University of Chicago* og er til daglig tilknyttet *Department of Philosophy, Law School, Divinity School og College*.

I interviewet har jeg valgt at fokusere på en række emner, som belyser væsentlige aspekter ved Nussbaums samlede forfatterskab. Et enkelt blik på Nussbaums

omfattende bibliografi er tilstrækkeligt til at overbevise læseren om, at Nussbaums moderne etiske og politisk filosofiske engagement



henter sin inspiration fra og i vid udstrækning tager udgangspunkt i græsk filosofi. Denne interesse løber som en rød tråd gennem Nussbaums forfatterskab fra udgivelsen af ph.d.- afhandlingen om

Aristoteles's *De Motu Animalium* (1978) til hendes seneste bog: *Upheavals of Thought – the intelligence of emotions* (2001). I *Love's Knowledge* (1990) betegner hun sin moderne etiske position som neo-aristotelisk, men trækker også her på en række væsentlige indsigter i den græske tragedie, som allerede findes udfoldet i f.eks. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986). I sine seneste værker, heriblandt *Cultivating Humanity* (1997) og *Upheavals of Thought*, præsenterer Nussbaum sig dog som neo-stoiker, og det kan diskuteres, hvorvidt hun i

nogen henseende bryder med den aristoteliske position, hun har forsvaret hidtil. Det er bl.a. et af de spørgsmål, jeg søger at få besvaret i dette interview. Interviewet lægger op til en diskussion af en række spørgsmål vedrørende emotionernes rolle i etisk rationalitet, litteraturens rolle i dannelsen af moralsk bevidsthed og endelig dannelsen af den moralske bevidste borger (moral citizenship). Nussbaum benytter her lejligheden til at introducere sin nyeste bog *Upheavals of Thought*. Hun trækker her på en lang række indsigter fra antropologi, psykologi, musik, filosofi og litteratur i et forsøg på at argumentere for, at emotionerne ikke som ofte antaget er blinde overfor al fornuft, men at de tværtimod rummer en viden, som er uundværlig i enhver form for etisk refleksion. Ifølge Nussbaum dannes emotionerne gennem vore erfaringer i livet og er følsomme indikatorer og reaktioner på det, vi værner om som værdifuldt og uundværligt i en menneskelig tilværelse – en tilværelse, som vi kun til en vis grad er herre over. Nussbaum hævder derfor, at de er en form for tænkning.

I *Love's Knowledge* udfolder Nussbaum sin neo-aristoteliske position i opposition til en række moderne utilitaristiske og kantianske positioner. Hun betoner i særdeleshed tre træk ved Aristoteles' *Nikomakeiske Etik*, som efter hendes mening negligeres af disse positioner: 1) værdien af at inddrage

de partikulære størrelser i det etiske ræsonnement, 2) umuligheden af at benytte en kvantitativ målestok i vurderingen af værdifulde ting og endelig, 3) emotionernes etiske værdi. I bogen fremlægger Nussbaum den tese, at bestemte former for litteratur og i særdeleshed romaner af f.eks. Henry James og Marcel Proust formår at fremstille menneskelivets kompleksitet på en sådan måde, at en læsning af disse romaner vil udvikle læserens opmærksomhed overfor tilværelsens muligheder og bevirke en større grad af sensibilitet i forhold til det etiske valg. Nussbaum hævder mao., at den indsigt, vi opnår gennem litteraturen, er et nødvendigt supplement til vores filosofiske refleksioner over det gode liv. Og som det fremgår af interviewet, så hævder hun sågar, at en række udvalgte romaner kan betegnes som en form for filosofiske tekster. Et af de spørgsmål, som optager Nussbaum meget i dette interview, og som hun beskæftiger sig med i værkerne ovenfor, såvel som i f.eks. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), *The Therapy of Desire* (1994) samt *Cultivating Humanity* (1997), er tragediens rolle i dannelsen af en almen etisk bevidsthed og dermed evnen til at træffe det rette etiske valg. Nussbaum vender sig her kritisk mod en ensidig brug af samfundsøkonomiske analyser (*cost-benefit* analyser), der blot fokuserer på det bedst mulige resultat, uden

samtidigt at overveje, hvorvidt det pågældende valg medfører, at der samtidigt gøres noget etisk uansvarligt. Det er Nussbaum tese, at tragedien lærer os at reflektere over disse spørgsmål. I sidste del af interviewet fremhæver Nussbaum, at dannelsen af moralsk borgerskab, der har som hovedsigte at udvikle en forståelse for andre menneskers humanitet uanset deres køn, race, klasse, kultur, nationalitet etc., forudsætter udviklingen af en narrativ forestillingsevne. Evnen til at kunne forestille sig, hvorledes folk lever i fjerne egne, og tolerancen overfor meget forskellige forestillinger om menneskelivet må bl.a. næres og udvikles gennem en forståelse for ligheder og forskelligheder i det lokale. Men hvor langt kan vi strække denne forståelse, og hvor kritiske kan vi tillade os at være overfor andre kulturer? Dette spørgsmål søges besvaret i det følgende interview.

Om emotionerne

I Love's Knowledge hævder du (på linie med Aristoteles), at enhver bestræbelse på at opnå moralsk viden, uden at inddrage emotionerne er mangelfuld. Du skriver, at emotionerne ikke som ofte antaget kan betragtes som mindre troværdige end det rationelle ræsonnement (intellectual calculation), men at de ofte viser sig at være endog mere troværdige (s.40). Hvorfor er emotionerne uundværlige for vores praktiske tænkning, og hvad er

det mere præcist ved emotionerne, der gør dem mere troværdige end det rationelle ræsonnement?

Indledningsvist må jeg sige, at da jeg skrev *Love's Knowledge*, havde jeg endnu ikke udviklet en teori om emotionerne. Det har jeg nu brugt de forløbne 11 år på at gøre, så det bliver svært at gengive i korthed. For det andet er det vigtigt at gøre sig klart, at når jeg sætter emotionerne op overfor det rationelle ræsonnement, så er det ikke min hensigt at opstille et modsætningsforhold mellem emotion og fornuft som sådan. Jeg kan ikke fordrage, at man stiller emotioner og fornuft op overfor hinanden på den måde. Det er efter min mening en fuldstændig vildledende modsætning. Jeg mener nemlig (og det er præcist, hvad jeg hævder i min nye bog *Upheavals of Thought*), at emotionerne er en form for tænkning. Det er præcis dette, titlen hentyder til. Emotionerne er en form for evaluerende tænkning (evaluative reasoning), der omfatter en vurdering af de ydre objekters betydning for ens velvære. Det er en meget specifik form for refleksion. Det kan godt være, at den måde, hvorpå jeg fik stillet emotionerne op overfor det rationelle ræsonnement var noget kluntet i *Love's Knowledge*. Men jeg hentydede altså her til en form for ræsonnement, der *ikke* inddrager disse overvejelser om vores velvære. Men som sagt, så er emotionerne en *form* for tænkning.

Men hvad gør nu denne form for tænkning til noget, der kan betegnes som mere eller mindre troværdigt i forhold til andre former for tænkning? Det afhænger efter min mening meget af, hvordan man er opvokset, og hvilket land man kommer fra. Ens emotionelle repertoire er efter min mening formet igennem ens barndom og i ens samfund. Meget kan gå galt her, og jeg bruger en del tid i bogen til at tale om, hvordan forskellige former for vrede, afsky og skam, som forårsager store sociale problemer, indlæres i familien og i samfundet. Jeg ønsker altså ikke på nogen måde at sige, at emotionerne er troværdige i generel forstand. Tværtimod mener jeg, at de ofte er temmelig utroværdige. Men jeg tror, at vi må tage udgangspunkt i de oplevelser, der har gjort et dybt indtryk på os i vores barndom, i vores forsøg på at forstå mennesket og det menneskelige liv. Lad os antage, at vi forsøgte at danne os et billede af den menneskelige verden fra et fuldstændigt neutralt standpunkt, hvor intet havde betydning for os, uanset hvad der skete. Så ville vi umuligt kunne vide, hvordan vi skulle forholde os til menneskelig lidelse eller nød eller alle de ting, vi er tvunget til at beskæftige os med. Vi må derfor tage udgangspunkt i vores egne oplevelser af nød og smerte og fryd og herigennem arbejde os frem mod en bredere forståelse af andre mennesker og andre dele af livet, hvis vi ønsker

at opnå en menneskelig forståelse for disse ting. Det er bl.a. derfor, jeg mener, at en forståelse, der ikke er informeret af emotionerne må styre fuldstændigt i blinde. Forestil dig, at et rumvæsen kom hertil udstyret med et fuldstændigt velfungerende rationelt intellekt (calculative intellect). Jeg går ud fra, at der er mange af disse eksempler i science fiction. Denne person ville være ude af stand til at forstå menneskelig lidelse. Men *vi* forstår menneskelig lidelse, fordi vi har lidt, og fordi vi selv har oplevet sorg og smerte. Vi er derfor nødt til at trække på denne information, som så selvfølgelig kan bruges mere eller mindre hensigtsmæssigt afhængigt af, hvorvidt den faktisk anvendes til at opnå en større forståelse for andre menneskers værdi og ligeværdighed.

I din beskrivelse af den etiske betydning af de græske tragedier i Fragility of Goodness redegør du bl.a. for emotionernes rolle i konfliktfyldte etiske situationer. I din præsentation af Agamemnon-dilemmaet beskriver du f.eks., hvorledes Agamemnon er stillet overfor et valg mellem to alternativer, der er lige vigtige for ham. Hvis han nægter at ofre sin datter Ifignia, risikerer han at miste sit mandskab og svinger dermed sin pligt som statsmand. Som vi ved, ofrer Agamemnon sin datter og som du skriver, så kan han ikke bebrejdes for konsekvenserne af dette konfliktfyldte valg. Men ikke desto mindre insisterer du på, at der i hans reaktion på denne frygtelige handling sker noget, som gør, at handlingen dybest set er uetisk.

Hvad er det ved hans måde at handle på, som gør, at denne form for handlen kan betegnes som umenneskelig og uetisk?

Jeg er glad for, at du stiller det spørgsmål, da jeg for nylig er vendt tilbage til dette emne og fordi jeg mener, at det er et meget vigtigt spørgsmål i forhold til det offentlige valg (public choice). Lad mig anskueliggøre det ud fra et moderne perspektiv: I den moderne tænkning om det offentlige valg, hvor ideen om samfundsøkonomiske analyser (*cost-benefit analysis*) er fremherskende, er det eneste spørgsmål, man efterhånden betegner som vigtigt, når vi står overfor et valg mellem forskellige muligheder, hvilke af dem der er det bedste eller hvad det bedste resultat er. Og dette er selvfølgelig et relevant spørgsmål. I Agamemnons tilfælde var det berettiget at spørge til, hvilket resultat der ville være det bedste. Selvfølgelig ville konsekvenserne af det ene valg være, at alle soldaterne ville blive slået ihjel, mens kun een person – hans datter – ville være blevet slået ihjel, hvis han valgte den anden mulighed. Så det var altså et spørgsmål, han var nødsaget til at forholde sig til. Men der er også et andet spørgsmål, som det er vigtigt at forholde sig til. Spørgsmålet er, om nogen af de foreliggende muligheder overhovedet kan vælges uden, at der samtidig gøres noget etisk forkasteligt? I det foreliggende tilfælde er svaret på dette spørgsmål helt sikkert 'nej'! Men hvorfor er

det så vigtigt at forholde sig til det? Det er først og fremmest vigtigt, fordi det at være en godt menneske i høj grad handler om at gøre sig klart, hvornår man har gjort noget, der er virkelig forkert, og dernæst, fordi det hjælper een til at komme overens med konsekvenserne. Lad os tage et typisk eksempel: I krigstid beslutter man sig for at skyde en del af civilbefolkningen for at redde ens mænd. Der er ingen tvivl om, at dette altid er en frygtelig ting at måtte gøre. Og for at kunne forlige sig med denne situation på en ordentlig måde må man først gøre sig klart, at dette aldrig burde finde sted, medmindre man ikke netop risikerede at miste alt ved ikke at handle således. Og dernæst må man forstå, at man skylder de mennesker krigserstatning, der er blevet ofre for handlingen. Meget af den moderne krigsetik (for så vidt der kan siges at findes en egentlig krigsetik) hylder det princip, at vi skylder folk erstatning, når vi er tvunget af omstændighederne til at gøre noget, der er etisk uacceptabelt.

En tredje ting jeg vil understrege, er, at vi nogle gange i vurderingen af en situation kommer til den indsigt, at det, der helt aktuelt betegner tragediens grelle nødvendighed, ikke nødvendigvis ville være blevet til virkelighed, hvis man havde overvejet tingene bedre på forhånd. Dette er Hegels fortolkning af Antigone. Hegels dybe indsigt er efter min mening den, at når du indser, at du er tvunget til

(som i Antigones tilfælde) at vælge mellem religiøse værdier og statens værdier, så forstår du samtidig, at det ville have været bedre at have en stat, der ikke nødvendiggjorde et sådan valg. Og selvfølgelig forsøgte man at virkeliggøre dette i Perikles's Athen, hvor Perikles proklamerede, at vi ikke tvinger folk til at bryde den uskrevne lov; vi forsøger at integrere den i staten. På samme måde er det mit indtryk, at de fleste moderne konstitutionelle demokratier udformer en liste med helt basale værdier, der skal beskytte alle borgere. Vi opfatter det f.eks. som en frygtelig ting, hvis folk er nødsaget til at krænke religionsfriheden for at kunne beskytte talefriheden. Jeg ønsker altså at sige til den moderne verden, at samfundsøkonomiske analyser (*cost-benefit analysis*) giver os et godt grundlag for at tænke over grundlæggende politiske værdier, f.eks. de værdier, som er beskyttet af en god grundlov. Det er altid frygteligt og moralsk uacceptabelt, når borgerne konstant bliver krænket indenfor et af disse grundlæggende områder. I Indien f.eks., hvor jeg laver udviklingsarbejde, er det ikke altid muligt for forældrene at sende deres børn til skole, fordi de er meget fattige. De er altså nødt til at vælge mellem familiens overlevelse og deres børns uddannelse. Det ser ud som et tragisk dilemma, og det er det selvfølgelig også. Man må forstå, at for dem er det meget tragisk, men det *er* dybest set et udslag af meget dårlig politisk planlægning.

For vi ved jo også, at i Kerala, som er en del af Indien, der ikke er specielt velstillet, har man 100% læse- og skrivefærdighed. Når vi vender blikket mod andre dele af verden, bliver det klart, at en bedre planlægning kunne have forhindret denne tragedie. I øjeblikket er den indiske regering ved at overveje at indføre retten til grund- og overbygningsuddannelse (primary and secondary education) som en fundamental rettighed i deres grundlov. Og dette sker præcist med henblik på at kunne fastslå, at det altid er moralsk uacceptabelt, når en person er frataget denne rettighed. Det er altid en tragedie, og ikke blot et spørgsmål om samfundsøkonomiske analyser. Vi siger ikke blot, at det selvfølgelig er bedre for familien at leve end at dø – det ved vi jo godt – men fastholder, at det også er helt uacceptabelt, at børnene ikke har mulighed for at få en uddannelse. Det er den form for indsigt, som vi efter min mening har behov for at synliggøre, når vi overvejer det politiske valg. Man kan se den indvirkning, det for eksempel har på miljømæssige kontroverser, hvor man hele tiden anvender samfundsøkonomiske analyser. Her stiller man også spørgsmålet, hvilken politik der implicerer den største eller den mindste risiko? Men der er et andet spørgsmål, som vi også må rejse; eller rettere, vi ønsker at fastslå, at der er nogle grader af risiko, der simpelthen er for store. Folk burde ikke udsættes for den

risiko. Hvad den risiko mere præcist består i, er svært at definere, men det er et andet spørgsmål som tragedien får os til at stille. Så jeg mener altså, at tragedien er af overordentlig stor betydning for det moderne politiske valg.

I Cultivating Humanity skriver du, at stoikerne lagde vægt på den nære tilknytning til og loyalitet overfor det lokale. Ifølge stoikerne er det at føle kærlighed til det nære et grundlæggende menneskeligt træk, og som du skriver, så blev dette opfattet som en højest rationel måde at anskue tingene på som borger i dette samfund. Men som du anfører, så forholder det sig ikke kun sådan, at det at drage omsorg for ens umiddelbare venner, kæresten eller familie er et grundlæggende menneskeligt træk; samfundet trives efter din mening bedre, hvis de enkelte forældre føler en særlig kærlighed overfor deres egne børn, istedet for at de forsøger at sprede deres kærlighed ligeligt til alle børn. Hvorfor er det så vigtigt at udvikle og nære disse tætte forhold? Og hvorfor mener du, at vores samfund ville være langt fattigere foruden?

Stoikerne var selvfølgelig meget bekymrede over et problem, som jeg mener, vi alle burde bekymre os om. De indså nemlig, at tilknytningen til og loyaliteten overfor bestemte mennesker forvoldte en masse skade. Indenfor denne periode i det romerske samfund sønderrev man hinanden; familierne konkurrerede indbyrdes, grupperne var oppe imod hinanden og det samme

gjorde sig gældende stater imellem. For Marcus Aurelius var den første læresætning i etik ”hverken at være tilhænger af de Grønne eller de Blå ved væddeløbene, eller en fan af de let eller sværtbevæbnede gladiatorer i arenaen”¹. Jeg har lige skrevet om disse ting i forbindelse med begivenhederne omkring den 11. september, fordi jeg tror, at det på den ene side er disse tætte relationer til ens nation og ens egen gruppe, der danner udgangspunktet for den måde, hvorpå vi ser på verden. Og efter min mening ville det være meget risikabelt at fjerne disse relationer fuldstændigt. I værste fald kunne vi risikere at få et liv, hvor ingen bekymrede sig om hinanden. Det var det, Aristoteles frygtede. Han mente, at hvis vi fjernede familierne og den særlige omsorg, der næres her, så ville vi få et liv, hvor ingen rigtig bekymrede sig om noget. Og det var det, som efter hans mening udgjorde faren i Platon’s idealstat, hvor alle skulle lære at elske hinanden lige meget. Dette er efter min mening en væsentlig indsigt. Jeg tror faktisk, at vi lærer om kærlighed og omsorg i de nære sammenhænge, og jeg tror ikke, at vi ville opnå et særligt godt resultat, hvis vi fra starten forsøgte at opdrage alle børn til at elske deres medmennesker lige meget. Men på den anden side ser vi også, at patriotisme og nationalisme kan øve stor skade. Og de gør netop skade, som Marcus siger, når de tager skikkelse af noget, der ligner disse

sportsfans, der ikke blot værner om deres eget – de elsker ikke bare deres eget hold – men ønsker at nedgøre det andet hold. En del nationalisme er på den måde. Vi svinger ikke blot flaget og bekendgør, at vi elsker vort land, men mener istedet, at vores land burde have forrang og at de andre lande rangerer lavere. Det mest vanskelige spørgsmål er derfor, hvordan vi formår at opdyrke en god form for familie-kærlighed uden samtidigt at opfostre en lyst til at ydmyge andre folks børn, hvordan vi kan opdyrke en god form for patriotisme uden at vende det til en lyst til at ydmyge et andet folks land. Efter min mening har vi løst dette problem bedre indenfor familien end i forhold til landet. Jeg tror, at de fleste forældre forstår, at selvom de elsker deres egne børn mest af alt, så har andre børn de samme rettigheder. De burde alle have en chance for at klare sig. Og staten burde gøre det muligt for dem at blive udrustet med de ting, der er nødvendige, for at få en rig tilværelse. Vi har endnu ikke den samme holdning til alle folk i verden. Det er efter min mening det, vi bør arbejde henimod – en fremtid, hvor vi virkelig til en vis grad kan identificere os med hele menneskeheden fremtid. Og hvor vi samtidig hylder den opfattelse, at alle mennesker i verden har ret til et værdigt liv, uanset om vi elsker vores eget land mest af alt. Det er selvfølgelig altid en vanskelig dialektik. Men jeg tror,

at vi er nødsaget til at bevæge os en god del længere henimod en styrkelse af forståelsen for fremmede menneskers værdi, før denne dialektik bliver tilstrækkeligt afbalanceret.

Den betydning, du tillægger de stærke menneskelige tilknytninger i Cultivating Humanity synes at afvige fra det synspunkt du fremlægger i Love's Knowledge. I Love's Knowledge undersøger du bl.a. det etiske områdes rækkevidde og sætter spørgsmålstegn ved, hvorvidt den erotiske kærlighed ligger indenfor dette område? Du skriver her, at erotisk kærlighed kræver en form for eksklusiv opmærksomhed, der fundamentalt set står i et dybt spændingsforhold til det aristoteliske synspunkt, der understreger vigtigheden af en omfattende og bred opmærksomhed (p.51). Mener du selv, at der eksisterer noget spændingsforhold mellem det synspunkt du fremlægger i Love's Knowledge og i Cultivating Humanity?

Nu er jeg ikke selv af den opfattelse, at jeg fremlagde et rent etisk synspunkt i *Cultivating Humanity*. Jeg fremsatte et normativt politisk synspunkt. Eller rettere, jeg fremlagde et billede af, hvad man som borger har behov for at lære at gøre, hvilken form for tænkning man bør oplæres i. Men efter min mening gik jeg ikke ind i de mere nuancerede, problematiske spørgsmål om, hvordan vi løser disse spændinger. Jeg talte kun om, hvordan vi er nødsaget til at

bruge vores forestillingsevne på en bestemt måde for i det hele taget at kunne nærme os disse ting. Når vi så danner vores menneskelighed, er det selvfølgelig klart, at vi støder ind i emner, der er uproblematiske, og andre, der er meget besværlige. Spørgsmålet om kærlighed og om, hvordan kærlighed og moral forholder sig til hinanden, er et af de sværeste spørgsmål. I *Upheavals of Thought* har jeg afsat en hel tredjedel af bogen til det filosofiske projekt i den vestlige tradition, der vedrører hele ideen om kærlighedens opstigen² (*ascent or ladder of love*), om hvordan kærligheden kan omdannes (*reform of love*), så den bliver mere forenelig med de generelle menneskelige vilkår. Og i bogen kigger jeg på forskellige former for dette. Jeg stiller spørgsmålet, hvorvidt det er lykkedes dem, eller om de har omformet kærligheden så meget, at den har mistet sin oprindelige værdi. Selvfølgelig er jeg ikke fuldt ud tilfreds med nogen af de tekster jeg inddrager, men de tekster jeg er mest tilfreds med fastholder en dyb forståelse for spørgsmålets kompleksitet og ser det gode menneskeliv som et liv, der altid navigerer frem og tilbage mellem det intense fokus på et individ og et bredere fokus på menneskeheden. Efter min mening kræver dette også en bestemt sans for, en vis overbærenhed overfor een selv – en bestemt villighed til at forstå, at ens kærlighed er partiel og ufuldstændig. Det kræver også en

god sans for humor. Og jeg slutter med James Joyce's *Ulysses*, fordi jeg er af den opfattelse, at det kun kan lade sig gøre at løse dette problem, hvis man har en sans for humor i forhold til, hvor komplicerede og besværlige det almindelige menneskes overvejelser faktisk er.

Litteraturens rolle i dannelsen af den narrative forestillingsevne (imagination)

I Love's Knowledge skriver du, at man ved siden af studiet af de filosofiske værker burde tilføje et studium af narrativer. Hvorfor er romanen i særlig grad væsentlig i forhold til udviklingen af etiske bevidsthed? Og hvorfor insisterer du på, at den viden vi får gennem læsning af romaner, ikke kan erstattes af den komplekse filosofiske analyse?

Jeg fremførte den ide i *Love's Knowledge*, at det er nødvendigt at inddrage teorier af vidt forskellig slags, når vi reflekterer over vore etiske muligheder. Og det var netop i forbindelse med specielt een af disse teorier, den aristoteliske form for teori, at jeg indså romanernes store betydning. Aristoteles siger, at vores evne til at sondre mellem forskellige muligheder afhænger af vores perception. Og han hævder, at regelsystemer er nyttige omend ufuldstændige, fordi det virkelige liv altid konfronterer os med et væld af overraskende sammenhænge. Det, vi i virkeligheden har behov for,

når vi ønsker at overveje tingene ordentligt, er at beskæftige os med disse sammenhænge. Mit forslag var således, at romanerne kan bidrage med deres komplicerede overvejelser over den moralske situations forskellighed. Det handler altså ikke blot om vilkårlige gamle romaner. Jeg fokuserede altid på romaner af en særlig slags, på de etisk fokuserede romaner med høj grad af kompleksitet – og her er Henry James mit hovedfokus. Disse romaner af James giver os et eksempel på det, som Aristoteles hentyder til. Vi ville ikke være istand til at forstå hans abstrakte udsagn særlig godt, hvis vi kun var i besiddelse af disse tekster, men ikke fik for vane at arbejde os igennem dem vha. vores forestillingsevne. Det, jeg ønskede at sige, var altså, at teksterne ikke blot er eksempler, men en slags træning af forstillingsevnen, hvormed vi foretager den form for refleksion, som Aristoteles havde i tankerne.

I Love's Knowledge udvælger du romaner af Henry James og Marcel Proust, fordi de har evnen til at henlede opmærksomheden på "de små bevægelser i den indre verden" (s.46). Du fremhæver, at deres romaner er forfattet i en stil, der giver stor opmærksomhed til enkelthederne, til det etiske valgs kompleksitet og til værdien af emotionerne. I Cultivating Humanity fremgår det, at narrativerne gør os opmærksomme på ting, der kunne overgå os (s.86). Du insisterer på, at litteraturen spiller en stor rolle i forbindelse

med opøvelsen af en form for "borgerperception" (civic perception) og skriver, at "den narrative kunst besidder kraften til at få os til at anskue de liv, der er forskellige fra vores, med en interesse der går ud over den almindelige turists – med høj grad af engagement og indlevende forståelse" (s.88). Ikke desto mindre hænder du også (med Henry James), at vi er nødsaget til at udvælge vore fiktive "venner" meget omhyggeligt i forbindelsen med udviklingen af moralsk bevidsthed. Visse former for litteratur (for eksempel Beckett og visse former for religiøs litteratur) præsenterer os for en række vrangforestillinger af menneskelivet, der i værste fald kan afholde os fra at udvikle en sund opfattelse af menneskelivets muligheder og begrænsninger. Hvem definerer disse kriterier for udvælgelsen af god og dårlig moralsk litteratur? Og risikerer vi ikke at udelukke en meget væsentlig kilde til "menneskelig sehførståelse", hvis vi fra starten afviser anderledes opfattelser af livet som skadelige?

Det er meget vigtigt at gøre sig klart, at jeg hele tiden har ment, at de litterære værker har en normativ dimension: De kan sammenlignes med og er på en måde filosofiske tekster, idet de indeholder en særlig anskuelse af livet. Og så kan man stille spørgsmålstegn ved, om denne anskuelse af livet tjener som en god vejledning eller ej? Hvis vi når til den konklusion, at en bestemt anskuelse ikke er en god kilde til vejledning, så følger det *ikke* heraf, at vi ikke burde analysere denne anskuelse. Efter min mening lærer vi ofte en hel del mere

ved at sætte forskellige opfattelser op over for hinanden end ved udelukkende at studere een enkelt opfattelse. Og den ideelle model for et filosofisk seminar ville efter min mening være at analysere en række forskellige opfattelser, heriblandt de opfattelser, jeg er uenig i. Og det samme ville gøre sig gældende i arbejdet med en række romaner, som jeg ville ønske at gennemgå, for eksempel Dostoyevskij, som jeg er dybt uenig med, og helt sikkert Proust, som jeg også er dybt uenig med, samt i gennemgangen af James og andre.

Men når det er sagt, så er der også nogle værker, der er så perverterede og får så stærkt et greb om vores forestillingskraft og gør så megen vold på forestillingsevnen, at man helt sikkert ville ønske at hindre børn i at komme i kontakt med dem. Måske ville man slet ikke have noget ønske om at gennemgå dem i skolen. Jeg synes, at det er et overordentligt kompliceret spørgsmål, hvorvidt man i undervisningen om emnet pornografi i faget feminisme burde fremlægge pornografisk litteratur. På en måde mener jeg ikke rigtig, at der er nogen vej udenom, hvis man vil forstå, hvad de forskellige kontroverser handler om. Men der hersker ingen tvivl om, at det også gør folk skade, og at der er folk, som føler sig meget krænket af denne litteratur. Ud fra et etisk synspunkt er det derfor et meget kontroversielt spørgsmål, hvorvidt man vælger at inddrage denne

litteratur eller ej. Normalt når jeg inddrager denne litteratur, så gør jeg det fuldstændigt valgfrit, om man vil læse det. Jeg understreger også, at der er fare for, at folk vil komme til at lide under det etc. Der er også litteratur, som i lighed med dette formidler et politisk had til bestemte grupper. Der findes blandt andet fascistisk litteratur, som man ikke engang kan få lov til at kopiere i Tyskland. Min datter har forsket i disse lukkede arkiver, hvor du hverken har mulighed for at kopiere eller at tage noget med ud derfra – romaner, som er skrevet i 20'erne og 30'erne, og som præsenterer jøderne i et meget hadefuldt lys. I Tyskland har man valgt at afskære folk fra at kunne studere disse ting, medmindre man forsker i disse lukkede arkiver. I USA ville det ikke være muligt at afgrænse tingene på den måde. Men jeg tror, at enhver underviser, som sætter disse ting på programmet, er nødsaget til at være meget bevidst om faren og om vigtigheden af at få det fremlagt på en lodig moralsk måde. Desværre er unge mennesker kun alt for parate til at gå ind i disse had-bevægelser. Jeg mener derfor, at det ville være uansvarligt, hvis vi underviste dem i denne form for litteratur og ikke sagde, at dette er had og det er uacceptabelt i et godt samfund.

Dannelse af moralsk borgerskab

Efter din mening er det helt essentielt, at vi udvikler en moralsk holdning, som ikke blot fastholder et billede af os selv som medlemmer af en lokal region eller gruppe, men også og frem for alt som mennesker, der er knyttet til ethvert andet menneske gennem fælles anerkendelse og omsorg. Som vi har set, er du ikke af den mening, at vi bør distancere os fra de mennesker, vi føler os tæt knyttet til. Men på den anden side advarer du imod visse former for stærke tilhørsforhold eller identifikation med specifikke grupper eller partier og advarer imod enhver form for ukritisk tilknytning til autoritet og tradition for eksempel. Det er indlysende, at den rette form for tilknytning eller afstandstagen er af stor betydning her. Men hvad definerer den rette form for tilknytning?

Det er selvfølgelig er utroligt omfattende spørgsmål. Men det korte svar må være: at have en passende respekt for alle menneskers ligeværdighed i denne verden. Lad mig nævne et eksempel på, hvad der for mig at se udgør skillelinien mellem den rette og den forkerte form for tilknytning. Kort tid efter d. 11. september var jeg tilskuer til en basketball kamp i Chicago. Det var den første kamp, der blev spillet efter angrebet, og New York's *Yankees* spillede overfor Chicago's *White Sox*. Det betød med andre ord, at folk havde mulighed for at udtrykke deres solidaritet med newyorkerne. I begyndelsen blev der afholdt en meget bevægende

ceremoni, hvor man først ærede de brandfolk, som døde og dernæst de brandfolk, som tog fra Chicago til New York for at hjælpe. Alt dette var meget bevægende, men det var mere end det. Deres hyldelse til newyorkerne bar vidnesbyrd om, at den indbyrdes sympati var blevet større. Og da holdet fra New York kom på banen, hyldede de sågar det modsatte hold, hvilket er ret usædvanligt. Alle havde fået udleveret et flag (vi fik alle udleveret et flag, da vi kom ind på stadium), og som tiden gik og folk drak mere og mere øl, begyndte de at råbe U-S-A, U-S-A. Dette råb er et levn fra den ishockey kamp som USA vandt over Rusland for nogen tid siden. Og med dette råb bliver der udtrykt et ønske om, at vores land måtte være de andre overlegent. Skillelinien mellem det gode og det dårlige sker, da der pludselig opstår dette ønske om at være på toppen, at få et bedre overblik over fjenden, og måske at bekræfte ens manddomskraft ved at ydmyge fjenden. Den mest komiske begivenhed fandt sted, da dommeren dømte imod *White Sox* og omgående blev mødt med råbet U-S-A fra de samme folk blandt tilskuerne. Det virkede som om de ville sige, at enhver som ikke støtter vores hold er vores fjende. Jeg betragter den form for tænkning, der deler verden op i 'os' og 'alle de andre' som en dårlig form for tænkning. Og jeg mener, at vi kan beskytte os bedst muligt imod dette, hvis vi har en stærk kritisk kultur, hvor alle

kan tale frit og øve kritik. Jeg håber, at vi har en sådan kultur i USA. Det er under alle omstændigheder noget, vi forsøger at holde i live, så meget vi kan. Men jeg mener, at det at fostre en stærk kritisk bevidsthed er meget meget vigtig. Og jeg oplever, at der er lande, og her hentyder jeg specielt til, at jeg fornylig var i Japan, hvor man bekymrede sig over stigningen i hadet til etniske grupper og selve gruppehadet i deres samfund. En af de ting, japanerne er begyndt at stille spørgsmåltegn ved, er, hvorvidt skolerne har bibragt eleverne en tilstrækkelig kritisk bevidsthed. Der lægges så meget vægt på evnen til at kunne tilpasse sig og på gruppetænkning, at de måske ikke uddanner de ressourcer tilstrækkeligt, der kan bidrage til at modstå dette udbrud af gruppetænkning. Vi må altså udvikle kritisk tænkning.

Du lægger vægt på vigtigheden af at udvikle en bred forståelse, der rækker ud over det snævert private og egoistiske, og du anfører, at det er præcist, hvad der er tiltænkt med udviklingen af en narrativ forestillingsevne. Men vi ved på den anden side også, at det kan være svært at blive mere opmærksom på og følsom overfor forskellige værdier og antagelser i vores egen specifikke samfund, specielt når vi tilhører et multikulturelt samfund eller et samfund, der er godt på vej til at blive multikulturelt. Hvordan skal det samtidigt kunne lykkes os at udvide vores empati til at omfatte mennesker, der lever meget fjernt fra os og som hylder radikalt forskellige værdier og antagelser?

Det første, jeg vil sige er, at vi har behov for at vide mere om verden. Jeg tror, at folk i Europa er bedre uddannet om udviklingslandene, end vi er i USA. Men jeg tror ikke, at der er nogen, som i skolernes fokuserer nok på kompleksiteten af verdens fattigdom. Amerikanerne er meget uvidende. De ved ikke med sikkerhed, hvor Indien ligger, og de ved helt sikkert ikke noget om dets regionale forskelligheder, deres forskellige sprog osv. En af de gode ting, der skete i kølvandet på den 11. september var, at de måske nu i det mindste ved, hvor nogle af disse dele af verden ligger, og hvem landets ledere er. Vi har brug for langt mere viden. Men jeg vil også gerne understrege, at det ikke i sig selv er nok at blive god til at fremstille nogle kendsgerninger – vi bliver nødt til udvikle en evne til at forestille os, hvordan folk faktisk lever i de fjerne lande. Her findes der selvfølgelig en række forhindringer såsom uvidenhed, afstand og fordomme, der blot tjener til at fremme vores egne interesser. Og på det punkt er det vigtigt at indrømme, at vi alle møder forhindringer, når vi prøver at forstå et andet menneske. Jeg var engang med ude i felten i Rajastan i Indien sammen med en aktivist, som arbejdede med analfabetske piger i landområderne. Ved denne lejlighed sagde jeg til hende, at der i USA er visse intellektuelle, som altid siger, at det er umuligt at forstå en anden kultur – at det kun er folk fra denne kultur, som kan

udtale sig herom. Jeg deler ikke den antagelse, men hvad skal man sige til dem? Og hun tænkte et øjeblik og sagde, ”Ved du hvad, jeg har de største problemer med at forstå min søster!” Jeg tror, at det hun mente var, at ethvert menneske dybest set er uigennemskueligt for et andet menneske, og at problemerne endog til tider er endnu større i en familie, fordi du måske er jaloux på din søster eller føler dig truet af hende. Når jeg er gået ind i kvindeprojekter i Indien, har jeg haft den oplevelse, at jeg ikke har så mange fordomme eller fastlagte ideer som nogle af de indiske kvinder. Men jeg har andre problemer, end de har. Så vi må i hvert enkelt tilfælde forsøge at takle de forskellige forståelsesproblemer, der kan opstå i forhold til den person, vi har foran os, og forsøge at overkomme disse problemer på bedst mulig vis. Og jeg tror, at udviklingen af den litterære læse- og forestillingsevne kan hjælpe os meget, når vi forsøger på dette.

I artiklen 'Educating for World Citizenship' stiller Marilyn Friedman spørgsmålet, hvad skal vi stille op, hvis et studium af de fremmede kulturer viser, at disse kulturer i høj grad vækker anstød i forhold til nogle af de værdier og antagelser, vi ønsker at værne om? Hvordan er det muligt at udvikle en empati for disse kulturer?

Jeg mener, at det er utroligt farligt at ofre sin kritiske sans, når man beskæftiger sig med en anden

kultur. Og den holdning der lyder: ”Ok, det er deres kultur, så lad dem behandle deres kvinder som de vil” – er en skrækkelig form for politisk korrekthed, som jeg tager kraftigt afstand fra. Men vi må også huske, at kulturer aldrig er entydige. Der er altid forskellighed, og der er altid indbyrdes kamp. Og det er derfor aldrig tilfældet, at det, der støder dig, er kulturen som helhed. Når folk ser på USA, får de ofte øje på materialisme og stivnakkethed. Men jeg håber selvfølgelig ikke, at det er det eneste, der kan siges om USA. Og på samme måde tager man måske til Indien og er vidne til stor ulykke, fattigdom og dårlig behandling af kvinder. Men selvfølgelig har man her en levende kvindebevægelse og en aktiv kvindekamp. På en måde gøres der mere for kvinderne i Indien, end der gøres for kvinderne i USA. De fik indføjet et lovtillæg om ligestilling i deres grundlov i 1950, og det har vi stadigvæk ikke. Jeg mener altså, at man er nødt til at kigge nærmere på mangfoldigheden og fremfor alt at få udvidet sit kendskab til enkeltindivider. For så snart du kender nogle enkeltindivider, er det på det nærmeste umuligt at sige, *deres kultur* gør X. Så vi bevæger os ud over dette punkt, når vi får et rigtigt godt kendskab til deres folk.

Noter

¹ Her citerer Martha C. Nussbaum fra Marcus Aurelius's *Meditations*, oversat af G.M.A. Grube (Indianapolis: Hackett, 1983) (o.a).

² Martha Nussbaum skriver i "Upheavals of thought", at hun ønsker at beskrive: "love's ascent to the clear light of understanding" (kærlighedens opstigen til forståelsens klare lys) s.458 (o.a).

Liste over den nævnte litteratur:

Friedman, Marilyn (2000): Educating for World Citizenship. In *Ethics*: 110, 586-601.

Nussbaum, Martha C. (1978): *De Motu Animalium*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Nussbaum, Martha C. (1986): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, Martha C. (1990): *Love's Knowledge – Essays on Philosophy and Literature*, New York: Oxford University Press.

Nussbaum, Martha C. (1994): *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Nussbaum, Martha C. (1997): *Cultivating Humanity – a classical defense of reform in liberal education*. MA: Harvard University Press.

Nussbaum, Martha C. (2001): *Upheavals of Thought – The intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.