

Ellen Krefling

Forestillinger om lidelse

Medmenneskelighet og sympati på 1700-tallet

Det var en gang da offentlige henrettelser var en del av bybildet. «Bermen forlater verkstedene og butikkene for å klynge seg rundt skafottet, for å studere hvordan offeret med store lidelser gjennomfører dødsscenen i all offentlighet,» sier Louis Sebastien Mercier foraktelig i et av sine tablåer fra 1700-tallets Paris.¹ Det barbariske «folket», ja selv kvinner med «så sensibel sjel og skjørt nervesystem» stimler sammen i «uforklarlig nysgjerrighet» foran disse «grusomme forestillingene». Mens

Filosofen, som fra sitt tilfluktssted hører dommen bli utropt, ynker seg. Han setter seg tilbake ved sitt skrivebord med svulmende hjerte, medfølende blikk. Han skriver om straffelovgivningen og om det som gjør henrettelser nødvendig. Han undersøker hvorvidt styresmaktene og loven kan anklages for noe. Og mens han forsvarer humanitetens sak der i sitt ensomme værelse og drømmer om å vinne prisen i Bern, slår bøddelen til

med en lang jernstang, og knuser stakkaren med elleve slag. Han blir bundet til et hjul, ikke med ansiktet vendt mot himmelen som forskriftene sier, men hengende grusomt ned. Brutte bein stikker ut gjennom kjøttet. Håret reiser seg av smerte, dryppende av blodig væske. Offeret ber snart om få vann, snart om å få dø under den langvarige henrettelsen. Folket ser opp på urskiven på Hôtel de Ville, og teller timene som kimer. De grøsser forferdet, stirrer og tier.

Mercier var en av de sterkeste kritikerne av dødsstraff i Frankrike på 1700-tallet, før revolusjonen. Og han skrev i en periode hvor *minimalisering* av lidelse kanskje for første gang i historien ble uttrykt eksplisitt som det siviliserte samfunnets viktigste mål. De fleste historikere er riktignok enige om at forholdet til lidelse og nød endret seg allerede ved overgangen til moderniteten. Fra 1500-tallet etableres offentlige diskusjoner og initiativer i forhold til både

fattigdom, sykdom og vold, men årsakene og motivene synes svært sammensatte. Når Mercier angriper dødsstraffen og setter den på en moderne politisk dagsorden, er det med referanse til en helt ny «sekulær, sosial samvittighet», som kanskje først var mulig på 1700-tallet. En slik samvittighet var ikke bare forbundet med den abstrakte, naturrettslige tenkemåten som sto så sentralt innenfor opplysningstenkningen; den kan ikke tenkes uten den brede og mangfoldige diskursen omkring menneskelig følsomhet som også vokste fram i denne perioden.

Det er da også sensibilitet som er på spill i Merciers tekst, hvor det ikke er lidelsen eller den lidende selv som synes å ha hovedrollen. Selve henrettelsen betraktes snarere som en scene for utfoldelsen av publikums følsomhet i møte med lidelse. Som et nærmest usannsynlig spektakulært drama ser Mercier henrettelsesritualet gjennom de følelsene det utløser hos sitt publikum. Men følelsene er foruroligende komplekse; de vakler mellom estetisk fascinasjon og moralsk forargelse. For opphisset nysgjerrighet, sjokk, frykt, medfølelse og harme var alle ingredienser i det følelsesmessige registret som bakeren på hjørnet og filosofen i kammeret antagelig delte med Mercier selv, overfor det spektakulære drama.² Og vi deler det, som lesere av Merciers tablå.

Følsomheten er kanskje en nødvendig del av moralens psykologi, men den er ikke enkel. Enkel var den heller ikke for 1700-tallstenkerne som reflekterte over den. Merciers tekst er ikke den eneste som tematiserer en hel rekke paradokser og dilemmaer knyttet til erfaringen av andres lidelse og følsomhet som moralsk ressurs. Tvert imot synes vårt moderne forhold til andres lidelse, både mellommenneskelig, moralsk og sosialpolitisk sett, å være forbundet med en hel rekke uløselige problemer som ble tatt opp i sin fulle bredde innenfor 1700-tallets tekstlige offentlighet. Det er dilemmaer som blant annet har å gjøre med forholdet mellom det å være publikum og det å være medmenneske, i det uklare grenselandet mellom erfaring, estetikk og moral. Det er dilemmaer som er knyttet til kløften mellom følelsenes empiriske begrensninger og fornuftens radikale krav om universalitet, forholdet mellom nærhet og distanse, mellom engasjement og handlingslammelse. Og det er dilemmaer som verken er blitt mindre relevante eller mindre uløselige med tiden.

Mellom selektiv medlidenhet og universell medmenneskelighet

Fra tidlig på 1700-tallet utviklet det seg et nytt følsomhetspråk i Frankrike, knyttet til *sensibilité* (følsomhet) og beslektede begreper som *tendresse* (ømhhet), *compassion* (medfølelse) og *pitié* (medlidenhet), *humanité* (medmenneskelighet), *générosité* (generøsitet) og *bienfaisance* (velgjørenhet), med *sympathie* (sympati) som et slags diskursivt omdreiningspunkt. Begrepene betegnet grunnleggende erfaringskategorier som også var forbundet med emosjonell verdi. Samtidig som sanseligheten ble framhevet som erkjennelsens forutsetning, var følsomhetens begreper helt sentrale komponenter i en framvoksende estetisk tenkning omkring litteraturen og kunstens mulighet for å kommunisere med et moderne publikum. I motsetning til de klassiske lidenskapenes subjektive basis og destruktive kraft, ble den nye følsomheten betraktet som intersubjektivt, spissfindig kommunikasjonsmedium. Hjertenes nonverbale språk ble sett som en slags naturlig sosial valuta, følsomheten som selve den sosiale tyngdekraften. Nettopp derfor kunne følsomheten og dens attributter løftes ut over estetikken, og også ut over kjærlighetsdiskursen som spilte en så sentral rolle, for å bli tillagt status som moderne, praktisk, sosial dyd. Abbé Gamaches er en av de franske tenkerne som tidlig så det sosiale og moralske potensialet i følsomheten generelt, og medlidenheten spesielt, som alternativ til den klassiske stoiske morallærens *indifférence*; «Det er altså den (følsomheten), som vi ser, som danner de sterkeste bånd i samfunnet, som gjøre våre forpliktelser lettere. Uten den ville vi aldri vært sikre på å oppfylle dem,» sier han allerede i *Système du coeur* (Hjertets system) fra 1704.³

Stryken ved et slikt nytt følsomhetspråk var i første omgang at det muliggjorde et moderne moralsk ideal som kunne begrunnes uavhengig av den tradisjonelle kristne barmhjertighetstanken. På samme måte som med de nyformulerte rettighetene – til liv, frihet og eiendom, slik Locke definerer dem – tenkte man seg medfølelse, sympati og medmenneskelighet som evner nedfelt i menneskets natur, gjerne av Gud. Følsomheten var en naturlig, og dermed også spontan evne til å la seg berøre og engasjere av andre. Den var åndelig av natur, men materiell i sin opprinnelse og i sitt uttrykk, den var «resultat av

bevegelsene i mellomgulvet, den levende forestillings-
evnen, nervesystemets finstemthet, som gjør en tilbøyelig
til medlidenhet, til grøsninger, til beundring og til frykt,
til engstelse og til gråt» – slik Diderot formulerte det.⁴
Andre framhevet de aktive sidene, og definerte sensi-
biliteten som en oppriktig impuls til velgjørenhet. Naturen
«får oss til å føle nytelse ved å gjøre andre godt,» hevdet
Claude Buffier i *Traité de la société civile* fra 1726.⁵

Det er ingen tvil om at det i første omgang var
vennskapet, kjærlighetsforholdet, familien og avgrensede
sosiale nettverk som utgjorde rammene for følsomheten,
hvor de gjensidige og behagelige aspektene gjerne sto i
sentrum. I litteraturen fra Scudéry til Marivaux framheves
følsomheten som en sjelden og privilegert evne – et sjelig
adelsmerke forbeholdt en åndelig elite (*la noblesse d'âme*) –
som valgte sine «medmennesker» med omhu. Men det
varte ikke lenge før følsomhetens fellesskap ble utvidet,
demokratisert. Tanken om at følsomhet som en grunn-
leggende sosial og kommunikativ evne som også var
forankret i menneskenaturen, skulle kunne forbeholdes en
elite, eller begrenses til et kjærlighetsforhold, ble vanskelig
å opprettholde. Følsomhetsidealet med sitt kroppslige
symbolspråk ble da også spredt langt utenfor de aristo-
kratiske sirkler, ikke minst takket være nettopp den nye,
populære litteraturens utbredelse. De medlidende tårenes
mote spredte seg raskt, samtidig som følsomheten inngikk
som sentral del av standarden for opplyste menneskers
sosiale atferd, slik den ble sett som selve forutsetningen for
menneskelighet, sosiabilitet og siviliserthet (*civilité*).

Det hører med til denne følsomhetens sosial- og
begrepshistorie midt på 1700-tallet, og dens dilemmaer, at
den balanserte hårfint i forhold til føleri og sentimenta-
lisme. De komiske eller sykelige avartene tilhørte absolutt
dens repertoar. Og at følelsenes kroppslige symbolspråk
verken var entydig oppriktig eller spontant, var en kjent
sak.⁶ Men den naturlige evnen til sympati og medlidenhet
mistet ikke sin status av den grunn. Tvert imot ble
følsomhetsidealet i stigende grad forsøkt koplet til mer
allmenne moralske og politiske utfordringer, som blant
annet den økede bevisstheten om den ikke-europeiske
verden hadde brakt på bane. «Menneskeheten» ble en
viktig referanse i opplysningstenkningens moralske
følsomhetsdiskurs. Det var av medlidenhet overfor
«menneskehetens lidelser» at franske opplysningsfilosof

kunne argumentere pasjonert for avskaffelsen av slaveriet
for eksempel, for å redde illegitime barn, for «mer humane»
straffemetoder som i Merciers tilfelle, eller for individuell
og offentlig innsats mot allmenn nød og lidelse.

Montesquieu er på mange måter en typisk representant
for opplysningstenkningens anstrengelse for å kople det
konkrete til det universelle, følsomhet til menneskehet.
Medmenneskeligheten var for ham også en attributt ved
menneskets naturlige følsomhet, men den kunne verken
begrenses av standens, klassens, rasens, regionens,
religionens, gruppens eller nasjonens interesser:

Hvis jeg visste om noe som ville kunne tjene meg selv
men være ufordelaktig for min familie, så ville jeg få det
ut av tankene. Hvis jeg visste om noe som ville kunne
tjene min familie, men ikke mitt hjemland, så ville jeg
forsøke å glemme det. Hvis jeg visste om noe som kunne
tjene mitt hjemland og være til skade for Europa, eller noe
som kunne tjene Europa og være til skade for menneske-
heten, da ville jeg betrakte det som en forbrytelse.⁷

Montesquieu var en «entusiastisk kosmopolitt», en
betegnelse som selv ikke på 1700-tallet var helt uten
ironisk undertone. For medmenneskelighetens universelle
gyldighet ble også problematisert innenfor opplysnings-
tenkningen selv. For Rousseau – som ble så viktig for
romantikerne også i vektleggingen av de følelsesmessige
båndene til fødested og fedreland, det kollektive «vi» som
følelsesfellesskap – var det kosmopolittiske prosjektet bare
hult. I *Samfunnspakten* er antagelig Voltaire tenkt som
fremste representant for «disse angivelige kosmopolittene»
som «ved å rettferdiggjøre sin kjærlighet til fedrelandet (*la
patrie*) gjennom kjærlighet til menneskeheten, påstår seg å
elske hele verden, for å ha rett til ikke å elske noen».⁸

Det er heller ingen uproblematisert eller naiv
universalisme vi finner i *Encyklopedien*, som var en av de
viktigste kolportørene av det nye følsomme med-
menneskelighetsidealet. Ifølge forfatteren av artikkelen
HUMANITÉ er medmenneskeligheten riktignok
universell i den forstand at den er «en følelse av godhet for
alle mennesker», men det heter også at den «antennes
nærmest bare i en stor og følsom sjel». Og «den liker å
strømme ut i form av velgjørenhet overfor de vesener som
naturen har plassert nær oss»⁹. Medmenneskelighetens

grunnlag og følelsenes språk er allment, men for at det skal kunne brukes, kreves nærhet. Både subjekter og objekter for medmenneskeligheten er derfor i praksis avgrenset, geografisk, følelsesmessig og psykologisk.

Slike etiske paradokser var nettopp noe Diderot, den ene redaktøren av *Encyklopedien*, likte å utforske i sine litterær-filosofiske laboratorier. I *Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient* (Brev om de blinde, til bruk for dem som kan se), fra 1749, framstilles hypotesen om at den blinde «generelt mangler medmenneskelighet», fordi alle de ytre tegnene som skulle vekke dens medfølelse, er redusert til skriket, det ene ustabile tegnet på lidelse. «Vil ikke vi også slutte å føle medlidenhet med en gang distanse, eller objektenes litenhet, gjør det samme med oss som mangelen på syn gjør med de blinde? Hvor mye avhenger ikke våre dyder av hvordan vi sanser ting og i hvilken grad vi blir berørt av det som er utenfor oss!»¹⁰ Følsomhet liksom moral var, for materialisten Diderot, knyttet til helt konkrete, fysiske og historiske, situasjoner og betingelser.

Til tross for at opplysningsfilosofene betraktet den spontane medfølelsen for medmennesker i lidelse og nød som noe høyst naturlig, som del av den spesifikt menneskelige naturen, regnet de egenkjærligheten som en særlig psykologisk begrensning. At medfølelse og egenkjærlighet kjemper om makten på den individuelle psykologiske kampplassen var det få som betvilte på 1700-tallet, selv om den psykologiske mistenksomheten ikke alltid var like sterk som blant de såkalte moralistene fra århundret før. For det fantes råd for opplysningens mennesker som evnet å forme seg selv: «For å være velgjørende av vane må man kvitte seg med egenkjærligheten, som er samfunnets fiende, men som samtidig er ganske naturlig og som gjør at vi bevarer oss selv.» Poenget er at «man må betrakte alle mennesker som sine venner, eller snarere som medlemmer av en helhet som en selv er del av», som det står i artikkelen BIENFAISANCE (velgjørenhet) i et supplementsbind til *Encyklopedien*.¹¹ Å betrakte velgjørenhet i lys av en radikal forening av interesser ble først mye seinere sentralt i solidaritetstanken, et begrep som midt på 1700-tallet ennå tilhørte det strengt juridiske begrepsapparatet.

I artikkelen om COMPASSION i *Encyklopedien* er det også tydelig hvordan medfølelsen står i et tvetydig forhold

til egenkjærligheten. Forfatteren innrømmer at medfølelse er noe «man hengir seg til med en form for nytelse». Og «den nytelsen en føler derved, er forbundet med at man blir bevisst om at man har medmenneskelighet».¹² Medfølelsen er følgelig en følelse man til tider selv søker å få utløst; «det er derfor, og ikke av barbariske følelser, at folket løper av gårde til henrettelser av kriminelle,» forklarer d'Alembert i denne artikkelen.¹³ Verken entusiasmen for medmenneskelighet eller for medlidenhet gjorde blind for de vanskelige psykologiske mekanismene som slike idealer måtte bygge på. Egeninteressen og -kjærligheten kunne fungere både som hinder og støtte for dem begge.

Sympatiens grunnlag og grenser

Det naturlige – fysiologiske og psykologiske – grunnlaget for den moralske følsomheten var sympatien. Det var et begrep som allerede hadde en lang og tung historie bak seg, knyttet til det teologiske og ikke minst naturfilosofiske området, slik vi kjenner det fra Foucaults analyser av renessansens epistemologiske grunnstrukturer (episteme). Foucault utpekte her sympatien som et av prinsippene som skapte sammenheng i renessansens univers, ved at den sørget for tiltrekning mellom og assimilering av elementer som kunne befinne seg langt fra hverandre. På 1700-tallet var sympatien blitt en betegnelse som kunne ha både moralske, sosiale og religiøse konnotasjoner. Men i motsetning til medlidenheten (*pitié/pity*) som i hovedsak hadde moral-religiøs betydning og kun dekket lidelsesaspektet, var sympati i bunn og grunn en nøytral betegnelse, som kunne omfatte de fleste tilfeller av innlevelse i og identifikasjon med andre menneskers følelser og interesser. Dette gjorde at sympati utover 1700-tallet kom til å stå sentralt i en rekke fysiologiske og medisinske undersøkelser og teorier. Skotten Robert Whytt koplet sympatibegrepet til de nye medisinske teoriene om nervesystemets funksjonsmåte, blant annet for å kunne si noe om hvordan fysiologiske tegn som gråt, skrik eller latter virket inn på andre personer som var vitne til det. Den berømte sveitsiske anatomikeren Albrecht von Haller brukte på lignende måter også sympatibegrepet i studiet av nervenes såkalte irritabilitet (jf. det sympatetiske nervesystemet), mens den franske vitalistiske medisineren Barthez så sympatien som en av den generelle fysiologiske

sensibilitetens viktigste funksjonsprinsipper. Artikkelen om SYMPATHIE i *Encyklopedien* er i hovedsak viet slike fysiologiske teorier, men den er også et typisk eksempel på hvordan den fysiologiske og mer moralske eller psykologiske funksjonen vanskelig lot seg skille. Sympatien defineres her aller først som «affeksjonens og hengivenhetens overensstemmelse; denne hjertenes levende intelligens, kommunisert, spredt og følt med en uforklarlig hurtighet»¹⁴, før den gis en utførlig forklaring med henvisninger til nervesystemets funksjonsmåte. Trillende tårer, rødme og gåsehud; sympatiens empiriske uttrykk kunne tjene som vitenskapelig, fysiologisk begrunnelse for den viktige antagelsen i opplysningstenkningen om det gode potensialet i menneskets natur.

Det er ikke franskmennene, men den skotske opplysningsfilosofien og særlig David Hume som er blitt stående som fremste representant for bestrebelsen på å etablere et filosofisk fundament for følsomhetens og sympatiens etikk på 1700-tallet.¹⁵ For Hume var sympatien, til tross for sin forankring i den grunnleggende impulsen til å søke nytelse og unngå smerte, den egenskapen som kunne heve mennesket over dets rene egeninteresse. Hume betraktet følsomheten som en slags *sensus communis*, en fellesmenneskelig evne til å føle likt. Følelser har sitt eget klare, kommunikative tegnspråk, og de er «smittsomme» – først og fremst i positiv forstand – hevder Hume i *A Treatise of Human Nature* fra 1739–40. Og det er særlig sympatien som er den sosiale og moralske funksjonsmekanismen her: Sympati, ved at følelsene stimuleres gjennom «den doble relasjon av inntrykk og forestillinger», er det naturlige prinsippet som gjør oss i stand til å identifisere oss med de forskjellige posisjoner og interesser hos andre mennesker.¹⁶ Det er fordi menneskene ligner hverandre at sympatien gjør en umiddelbar og fullstendig kommunikasjon av følelser mulig; «the minds of men are mirrors to one another, not only because they reflect each other's emotions, but also because those rays of passions, sentiments and opinions may be often reverberated, and may decay away by insensible degrees».¹⁷ Slik kan «public interest» og «the good for society» framtre som mulige kategorier for Hume: Speilingen er i prinsippet uendelig; «the injustice is so distant from us, as no way to affect our interest, it still displeases us; because we consider it as prejudicial to

human society, and pernicious to every one that approaches the person guilty of it. We partake of their uneasiness by sympathy.»¹⁸ Likevel finnes det grenser.

I samme verk slår Hume fast at medlidenhet med andres nød først og fremst må ses som et empirisk avgrenset og følelsesmessig lokalt fenomen, at «generosity of men is very limited, and that it seldom extends beyond their friends and family, or, at most, beyond their native country ...»¹⁹ Han innrømmer den selektive nærheten, ved at «we sympathize more with persons contiguous to us, than with persons remote from us: With our acquaintance, than with strangers: With our countrymen, than with foreigners.»²⁰ Det finnes med andre ord ingen garanti for at sympatien med andre i lidelse og nød gjør en villig til å ofre egen interesse, i hvert fall ikke ut over det nære følelsesfellskap. Men gjennom sammenligning og refleksjon, slik vi så det i speilmetaforen, blir sympatien likevel en «utstrakt» kategori, og kan virke på samme måte som om det skulle finnes «en universell kjærlighet mellom alle mennesker».

I *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, som ble publisert i 1751, spiller sympatien en mer beskjeden rolle, som om dens moralske begrensninger er blitt altfor tydelige for Hume. Sympatien erstatter ikke lenger «a general benevolence of humanity», som skulle kunne danne grunnlag for sosial rettferdighet.²¹ Sympatien er nemlig ustabil, den kan lett dirigeres i uheldige retninger: «Popular sedition, party zeal, a devoted obedience to factious leaders; these are some of the most visible, though less laudable, effectes of this social sympathy in human nature,» hevder en mer pessimistisk Hume her. En naturlig «benevolence», så svak den enn måtte være, er det Hume nå setter sin lit til som garanti mot egeninteressens destruktive krefter. Dessuten antydes her en helt ny modell som sympatiens mekanismer forstås innenfor. Den sympatiserende blir sett på som publikum, som estetisk betrakter av det teater hvor andre menneskers situasjon og følelser spilles ut. Teatermodellen har erstattet speilglasset som sympatiens mekanisme.

Lidelsens teatralitet

Teatermodellen griper inn i svært mange tenkemåter og diskurser på 1700-tallet, og bidrar i vår sammenheng til å

løfte fram de uklare grensene mellom estetikk og moral, ikke minst når det gjelder forholdet til lidelse. En av Marivaux' tidligere romaner med tittelen *Les aventures de *** ou les Effets surprenants de la sympathie* (Sympatiens overraskende virkninger) fra 1713 har vært hentet fram fra glemselen nettopp fordi Marivaux der bruker teatrets optikk til å undersøke både sympatiens muligheter og dens begrensninger.²² Romanen kan ses som et laboratorium for empiriske studier av sympatifølelsen, hvor stadig nye tablåer og situasjoner setter den i spill. Hva skjer egentlig når romanpersonene blir stilt framfor henholdsvis et portrett, en person som opptrer som et portrett, framfor minner og innbilte scener i bevisstheten eller virkelige scener fra dagliglivet? Hvor går grensene mellom sympati og kjærlighet? Og hvilken virkning har de på oss som lesere, disse beskrivelsene av voldsomme følelser og blodige scener – som hele tiden omtales som *spectacles*? Marivaux får nettopp fram det ambivalente ved sympatifølelsen hos en «tilskuer» som ikke kan frigjøre seg fra representasjonens og identifikasjonens luner, hvor nærhet og distanse danner et komplekst samspill. Han får fram hvordan medfølelsens psykologi er knyttet til det ustadige blikket og til forestillingsevnen, at sympati kan ha høyst ulike kilder og forskjellige virkninger – og ikke nødvendigvis de entydig moralske en kanskje skulle håpe på.

Det er lignende problemer Jean-Baptiste Du Bos løftet fram omtrent samtidig, fra et kunstteoretisk perspektiv. I *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (Kritiske refleksjoner over poesien og litteraturen) fra 1719 argumenterer han for at kunstens oppgave må være å utnytte imitasjonen til å vekke følelser hos en betrakter, tilskuer eller leser (*toucher, attendrir* og *émouvoir*). Samtidig vektlegger han også det sosiale og moralske potensialet i den spontane sensibiliteten og sympatien, som er nedlagt i menneskets natur, og som skiller mennesket fra dyrene og deres underkastelse under egenkjærligheten. Du Bos beskriver malerisk hvordan «tårene til en ukjent beveger oss, selv før vi vet noe som helst om det som fikk ham til å gråte. Skrikene til et menneske som vi ikke er bundet til annet enn gjennom menneskeheten, får oss til å komme stormende til unnsetning, ved en maskinmessig bevegelse som går forut for noen overveielse».²³ Ikke noe annet enn menneskets innebygde sympati kunne danne det fundamentale grunnlaget for samfunnet.

Sympatiens mulighetsbetingelse lå imidlertid for Du Bos først og fremst i synssansen, som «har større innflytelse over sjelen enn de andre sansene». Objektet for medfølelse må kunne «snakke til øynene», altså være i synsfeltet til en betrakter. Eller det må bli framstilt nettopp malerisk, spektakulært, som bilder eller tablåer for vår forestillings-evne. «Skrikene til et skadet menneske som vi ikke kan se», sier Du Bos, «virker ikke inn på oss på samme måte som synet av hans blod og sår ville det, selv om vi skulle ha kjennskap til bakgrunnen for at han utstøter skrikene som vi kan høre. Man kunne si, metaforisk, at øyet er nærmere sjelen enn øret».²⁴

Det store spørsmålet som Du Bos berører i begynnelsen av boka si, er imidlertid: Hvordan skulle man kunne skille mellom sympatien som moralsk følelse fra den rent estetiske og passive tilfredsstillelsen, ja kanskje også nytelsen, ved kunstnerisk framstilling av lidelse og vold? Du Bos visste godt, i likhet med Mercier, hvordan mennesket var i stand til å føle intens nytelse ved det å være vitne til dramatiske situasjoner og sterke følelser hos andre, inkludert lidelse. Men hvordan skulle man da kunne skille de ulike kildene til sympati, hvordan skille ekte lidelse fra den som ble formidlet kunstnerisk, livet fra kunsten? Du Bos kunne ikke besvare spørsmålet på noen annen måte enn ved å henvise til den sympatiske virkningens styrke; «Imitasjonen virker alltid svakere enn det imiterte objektet,» sier han.²⁵

Lignende kompliserte, epistemologiske sider ved sympatien kom seinere til uttrykk hos Adam Smith, i kanskje den mest berømte passasjen fra *The Theory of Moral Sentiments*, hvor forestillingsevne og identifikasjon er nøkkelbegreper:

As we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation. Though our brother is upon the rack, as long as we ourselves are at our ease, our senses will never inform us of what he suffers. They never did, and never can, carry us beyond our own person, and it is by the imagination only that we can form any conception of what are his sensations. Neither can that faculty help us to this any other way, than by representing to us what would be our own, if we were in his case. It is the impressions of

our own senses only, not those of his, which our imaginations copy. By the imagination we place ourselves in his situation, we conceive ourselves enduring all the same torments, we enter as it were into his body, and become in some measure the same person with him, and thence form some idea of his sensations, and even feel something which, though weaker in degree, is not altogether unlike them. His agonies, when they are thus brought home to ourselves, when we have thus adopted and made them our own, begin at last to affect us, and we then tremble and shudder at the thought of what he feels.²⁶

I dette avsnittet peker Smith på en rekke trekk ved den sympatiske erfaringen som gjør den til en så kompleks og ambivalent følelse. Identifikasjonen er ikke umiddelbar eller spontan for Smith, den er ikke noe som binder moral til estetikk og fiksjon på en grunnleggende måte. Det finnes ikke noen direkte fysisk, kjemisk eller åndelig forbindelse mellom følelsene til to personer som sympati skulle kunne bygge på. Identifikasjonen forutsetter *forestillingsevnen* – der vi kan se oss selv i samme situasjon som den hvis følelser vi er vitne til. Sympati forutsetter lidelsens teatralitet, kunne vi si, det at lidelsen kan opptre som en forestilling på en scene for vårt indre øye. Det er innenfor rammene av en slik indre forestilling at tilskueren kan bytte plass med hovedpersonen, se verden fra en annens perspektiv, og derfra være i stand til også å betrakte sine egne følelser og motiver. Bare på den måten kan egeninteressen underordnes et upartisk blikk, som for Smith er nøkkelen til sosial atferd og moralsk dømmekraft. Det er følsomhetens og sympatis refleksive «virkninger» snarere enn sympati selv som får moralsk status hos Smith. Og sympati er altså hos Smith først og fremst en grunnleggende estetisk erfaring.

Teatrets moral

Rousseau var kanskje den som tydeligst tok stilling til problemet med en slik ambivalens i sympatiens og også medlidens grunnlag, som en erfaring i krysningfeltet mellom estetikk og moral, mellom fiksjonen og livet. Hos Rousseau kom nettopp lidelsens teatralitet, og teatret selv som institusjon, i et helt bestemt fokus. Det dreide seg om noe så sentralt for opplysningstenkerne som teatrets

oppdragende funksjon. Kunne teatret tenkes å oppdra publikum til sympati og medfølelse med andre mennesker?

Rousseaus begrep om medlidenshet – *pitié* – spiller en helt sentral, men også problematisk rolle innenfor spillet mellom natur og samfunn, de to ytterpunktene i Rousseaus teoretiske univers. I en berømt passasje fra *Om opprinnelsen til ulikheten* definerer han medlidensheten som «et prinsipp som hemmer den voldsomme strid for eget velbefinnende gjennom medfødt motvilje ved synet av en frende som lider».²⁷ «Medlidensheten er,» sier Rousseau, «en dyd som er desto mer almenmenneskelig og desto nyttigere for mennesket som den oppsto forut for enhver refleksjon, og så naturlig at man undertiden kan være vitne til tydelige tegn på medfølelse selv blant dyrene.» Han henviser til «et patetisk bilde» av et innesperret menneske som ser et villdyr rive et barn vekk fra morens bryst for å drepe det, som gjør at selv forfatteren av *The Fable of the Bees*, Mandeville, må «anerkjenne mennesket som et medfølelse og ømt vesen»: For «Hvilken voldsom sinnsbevegelse opplever vel ikke øyenvitnet til en slik tragedie som det ikke har noen personlig delaktighet i! Hvilke kvaler lider det vel ikke ved dette syn, over ikke å kunne yde hjelp verken til moren som er falt om, eller til det døende barnet.» «Slik styrke har den naturlige medfølelsen,» hevder Rousseau, «som den mest fordervede livsførsel fremdeles vanskelig får bukt med. Daglig er man i våre teatre vitne til at selv den person lar seg røre til tårer over et uheldig menneskes vanskelige som, om han var plassert i en tyranns sted, bare ville påføre sin fiende stadig større lidelser.» Medlidenshetens objekt er konkret, men potensielt grenseløst, for «Hva er vel egentlig gavmildhet, mildhet, humanitet, om ikke medfølelse med de svake, de skyldige eller hele menneskeslekten i sin alminnelighet [...] Medynk er ikke annet enn en følelse som setter oss i den lidendes sted, en diffus og sterk følelse hos den ville, utviklet, men svak hos det siviliserte mennesket».

Også for Rousseau er altså medfølelsens kraft knyttet til identifikasjon med den lidende, men «det er innlysende at denne identifikasjonen må være uendelig mye sterkere i naturtilstanden enn i fornuftstilstanden. I fornuftstilstanden, mener Rousseau, «kan man uforstyrret hals-hugge sin neste under hans vindu. Filosofen trenger bare stikke fingrene i ørene og argumentere litt med seg selv, for å forhindre at naturen som gjør opprør i ham, får ham til å

identifisere seg med det offer som drepes. Villmannen mangler dette bemerkelsesverdige talent.» Han overgir seg alltid «blindt ved den første impuls av medmenneskelighet som han gripes av». Det er altså ikke medfølelsen i seg selv, men menneskets evne til å hindre den sympatiske impulsen i seg, som framstår som den store moralske utfordringen for Rousseau.

Rousseau ser her medlidenheten som en spontan buffer mot selvoppretholdelsesdrift og egenkjærlighet i naturtilstanden. Medlidenhet er en naturlig følelse, som tjener hele artens overlevelse. Rousseau insisterer på at medfølelsen må være noe helt naturlig; før-sosial, før-refleksiv, umiddelbar og spontan. Altså egentlig hinsides ethvert begrep om godt og ondt, hinsides ethvert begrep om moral. Ved å forankre medfølelsen i den umiddelbare naturen på denne måten, skaper han en garanti mot at følelsen skal kunne ledes på avveie. Det er i det sosiale, hvor kommunikasjon og refleksjon dannes, at følelsen mister sin spontanitet, det er samfunnet som utløser medlidenhetens ambivalens. Det er samfunnet som gjør at medlidenheten kan ha andre kilder enn det umiddelbare synet av virkelig lidelse, og andre motiver enn oppretholdelse av artens liv. Med det sosiale kan medlidenhet bli knyttet til den perverterte egenkjærligheten, til ønsket om anerkjennelse og makt, og følgelig bli «svakket», som Rousseau selv kaller det. Men hvordan kan uttrykk for sympati i det hele tatt være før-sosiale, før-refleksive?

Senere i forfatterskapet, i *Emile*, skulle Rousseau vende resonnetet om. Her er medfølelsen blitt enn grunnleggende sosial kategori, gjort mulig gjennom en identifikasjon med en som ligner en selv: «For å kunne bli følsom og medfølende er det nødvendig at barnet vet at det finnes andre vesener som ligner ham selv som lider på samme måte som han selv, som føler smertene som han har følt, det må finnes andre også som barnet kan danne seg en idé om at har følt.»²⁸ Også i *Essai de l'origine des langues* (Om språkernes opprinnelse) hevder han at «medlidenheten vil, selv om den er naturlig i menneskehjertet, alltid forbli inaktiv hvis ikke forestillingsevnen setter den i spill.» «Hvordan lar vi oss bevege av medlidenhet?» spør Rousseau her, og svarer: «Ved å transportere oss utenfor oss selv, ved å identifisere oss med det lidende livsvesen. Vi lider bare så lenge vi kan bedømme at den andre lider. ... Men hvordan forestiller

jeg meg lidelser som jeg ikke har noen idé om? Hvordan skulle jeg lide ved å se en annen lide hvis jeg ikke engang vet at han lider, hvis jeg ignorerer det som er felles mellom ham og meg? Den som aldri har reflektert, kan aldri være verken mild, rettferdig eller medfølende ... Den som ikke forestiller seg noe, føler ikke noe annet enn seg selv, han er alene blant menneskeheten.»²⁹ Sympatien blir dermed grunnleggende forbundet med både refleksjon og sosiabilitet – og med teatralitet. I både *Emile* og *Om språkernes opprinnelse* framhever Rousseau landsbyfesten, der det lokale følelsesfellesskapets deltakere tenkes som både publikum og skuespillere for hverandre og seg selv, som sympatiens ideelle ramme.

Kommentatorer som Jean Starobinski og Jacques Derrida har begge utpekt nettopp analysen av medlidenhet til en av de fundamentale selvmotsigelsene i Rousseaus forfatterskap.³⁰ For hvordan kan medlidenheten på en og samme tid være en rent naturlig, spontan følelse og betinget av det sosiale, av forestillingsevne, sammenligning og refleksjon? Jeg vil hevde at denne motsetningen uttrykker en ambivalens som Rousseau ikke er alene om. I likhet med andre sympatitenkere på 1700-tallet avslørte han grunnleggende dilemmaer i forholdet til andre menneskers følelser og lidelser. Det er den mentale representasjonen, eller «forestillingen» som sympatien og medlidenheten forutsetter, som er kjernen i ambivalensen, slik også Derrida bemerker, fordi den unndrar seg virkeligheten, den overskrider naturen på et fundamentalt sett. Sympati og medlidenhet som bygger på mentale forestillinger, lar seg ikke berøre av virkeligheten og lidelsen direkte, kun av de ideene som forestillingen klarer å iscenesette for seg selv. Forestillingen er på en og samme gang forutsetning og hinder for identifikasjon med andres lidelse. Forestillingsevnen både åpner og lukker for «den andre». Billedliggjøringen av lidelsen i forestillingen gjør dessuten at distinksjonen mellom en ekte og en iscenesatt lidelse blir uklar. Forestillingen selv har ingen sikker instans for å skille mellom de forestillingene som har kilde i virkeligheten og de som aldri har tilhørt noe annet enn fiksjonens domene.

Rousseau kunne altså heller ikke løse de problemene som var knyttet til forsøkene på å begrunne storsamfunnet og en sosial moral i sympatifølelsen på 1700-tallet. Tvert imot synes dilemmaene å bli forsterket hos ham. Men i

motsetning til Du Bos, Hume og Smith, som på ulike måter så på sympatien og dens teatre forutsetninger som samfunnets betingelse, var Rousseau til tider tilbøyelig til å tenke på samfunnet og teatret som den naturlige sympatiens største fiender. Når han i *Lettre à d'Alembert sur le théâtre* (Brev til d'Alembert om teatret) angrep teaterinstitusjonen, var det nettopp som forsvar for den genuine moralske medfølelsen, i motsetning til de kunstnerisk framprovoserte, falske følelsene som han mente ble utvekslet i teatret. Rousseau hevdet, i motsetning til Du Bos, at de falske følelsene endog kunne være sterkere enn de ekte. Slike følelser tjener ikke til annet enn å løse mennesket fra ansvar, hevdet Rousseau. Teatret oppdrar publikum til å bli passive tilskuere, også i samfunnet. Teatret erstatter virkelig menneskelig følelsesfellesskap og forpliktelse med sympatiens *simulacrum*.

Kynisme?

Det er antagelig få i dag som i fullt alvor vil gi teatret skylden for moralsk passivitet og usolidarisk atferd. Vi er mer tilbøyelige til å lete enten i genene eller i verdensøkonomiske strukturer etter årsaker til medlidenhetens og solidaritetens åpenbare grenser. Mange av våre dilemmaer kan imidlertid også sees i lys av en spesifikt moderne problematisering av forholdet til andre menneskers lidelse, slik den utvikles på 1700-tallet. For ikke bare ble minimaliseringen av lidelse og økt rettferdighet utpekt som overordnede verdier i denne perioden, men en rekke tenkere løftet samtidig fram paradokser i erfaringen av og holdningen til lidelse, og de er ikke blitt mindre gyldige med en globalisert virkelighet som stor sett formidles av massemedier. Paradoksene er heller ikke blitt mindre ved de siste årenes nye moralfilosofiske forsøk på å utpeke følelseslivet som moralsk ressurs, riktignok med fokus på den dype og genuint moralske evnen til empati med og omsorg for «den andre» i motsetning til mer flyktige begreper om fellesmenneskelig sympati.³¹ Faktum er at en stor del av vårt følelsesmessige engasjement er knyttet til rent estetiske erfaringer snarere enn til sosiale og moralske. Og svært mange føler at det er noe galt med det. Nå kunne man tenke seg, slik mange 1700-tallstenkere også gjorde, ja selv Rousseau i optimistiske øyeblikk, at teater, fiksjon og kunst kunne bidra til en oppdragelse av

følelseslivet som også kom samfunnet og medmennesker til gode. Men selv når sympatien er forbundet med moralsk eller politisk engasjement, så er den i dag som på 1700-tallet betinget og begrenset av enten allerede etablerte «forestilte» følelsesfellesskap eller av lidelsens spektakulære framstilling for vårt ytre eller indre øye. Både det nære følelsesfellesskap og teatraliteten er elementer ved sympatiens psykologi som tjener både som mulighetsbetingelser og begrensninger, på en og samme gang.

Susan Sontag gjentar i sin siste bok, *Regarding the Pain of Others* (2003), den etter hvert klassiske kritikken mot tanken om at masseformidling av autentiske bilder av lidelsenes grusomheter skulle kunne appellere til allmenn empati og handlekraft. For ikke bare virker slike bilder forskjellig på ulike grupper av mennesker med ulike interesser, hevder hun, bildet har også på mange måter redusert lidelse til sitt entydige språk, sin visuelle sjokkretorikk, og på det viset utarmet den følsomheten som det appellerer til. Massespredningen av lidelsens bilder har skapt apati snarere enn sympati. Men følger det av dette at vi bør avskrive følelsenes moralske relevans?

Bekjempelse av lidelse og nød er riktignok for lengst en utfordring knyttet til universelle menneskerettigheter og politisk og sosialt ansvar på nasjonalt og internasjonalt nivå. Det er en utfordring som ikke er henvist til det medlidende blikket – heldigvis. Men selv om de kanskje ikke skulle tilfredsstillende dagens moralfilosofiske krav til hva «dyp empati» måtte være, er sympati og medfølelse kanskje likevel de viktigste katalysatorene for det som måtte eksistere av moralske prioriteringer og engasjement. Og det er nettopp fordi følelsene og sympatien faktisk er så viktige når det gjelder hva og hvem vi engasjerer oss i både på et privat og på et nasjonalt politisk plan, at vi bør reflektere over medienes, kulturlivets og kunstens rolle i formidlingen av nød og lidelse.

1700-tallets følsomhets- og sympatidiskurs krysset alle grenser som ettertiden har satt mellom estetikk, moral og politikk. Det er kanskje nettopp derfor den kunne peke på viktige sammenhenger; hvordan fiksjonen virker inn på våre daglige erfaringer, hvordan iscenesettelsen av virkeligheten, virkelighetens spektakulære dramaturgi, bidrar til å forme våre *forestillinger* – både om følelsesfellesskap og om lidelse. Uten at man trenger å bli helt kynisk av den grunn.

Noter

1. Kapittel 278 «Sentence de mort» i *Tableau de Paris*, første gang publisert mellom 1781 og 1788, siste gang i Librairie du bicentenaire de la révolution française, Paris 1994. Se første bind, s. 709–711. Der ikke annet er nevnt, er alle oversettelser i denne artikkelen mine egne.
2. Se Arlette Farges analyse i *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle*. Paris 1986, fra s. 206.
3. S. 194, sitert etter Frank Baasner, *Der Begriff 'Sensibilität' im 18. Jahrhundert*, Heidelberg 1988, s. 101.
4. « La sensibilité...est, ce me semble, cette disposition compagne de la faiblesse des organes, suite de la mobilité du diaphragme, de la vivacité de l'imagination, de la délicatesse des nerfs, qui incline à compatir, à frissonner, à admirer, à craindre, à se troubler, à pleurer... ». *Paradoxe sur le comédien*, *Œuvres IV*, Paris 1996, s. 1403.
5. «[la nature] nous fait éprouver du plaisir à faire du bien aux autres», s. 187, sitert etter Sonia Wilkins, *A Study of the Works of Claude Buffier*, Geneve 1969, s. 120. Undertittelen på dette verket av Buffier er *Et du moyen de se rendre heureux en contribuant au bonheur des personnes avec qui l'on vit* (Og om måten å bli lykkelig på gjennom å bidra til å lykkes til dem man lever sammen med).
6. Se blant andre R.F. Brissenden, *Virtue in Distress. Studies in the Novel of Sentiment from Richardson to Sade*, London 1974, John Mullan, *Sentiment and Sociability. The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford 1988 og Baasner, 1988. Nettopp Diderots *Paradoxe* er en studie i skuespilleres evne til å manipulere sensibiliteten og dens fysiske symbolspråk.
7. S. 981 i *Oeuvres complètes I*, Paris 1956.
8. *Oeuvres Complètes III*, s. 287.
9. «un sentiment de bienveillance pour tous les hommes...s'enflamme guère que dans une ame grande et sensible», «il se plaît à s'épancher par la bienfaisance sur les êtres que la nature a placés près de nous»
10. «je les [les aveugles] soupçonne, en général, d'inhumanité. ...Nous-même, ne cessons-nous pas de compatir lorsque la distance ou la petitesse des objets produit le même effet sur nous que la privation de la vue sur les aveugles? Tant nos vertus dépendent de notre manière de sentir et du degré auquel les choses extérieures nous affectent!», s. 93 i *Œuvres philosophiques*, Paris 1998. Se for øvrig Carlo Ginzburgs analyse i artikkelen «To kill a chinese mandarin: The moral implications of Distance » i *Wooden Eyes. Nine Reflections on Distance*, London 2002.
11. «Pour être bienfaisant d'habitude, il faut se dépouiller d'un certain amour-propre, ennemi de la société, et cependant assez naturel, qui nous concentre dans nous-même...Il faut regarder tous les hommes comme ses amis, ou plutôt comme membres d'un tout, dont on fait soi-même partie» Dette begrepet – *bienfaisance* – var en neologisme introdusert av abbé Saint-Pierre. Det ble straks tatt i bruk av begeistrede opplysningsfilosofer.
12. «c'est un sentiment auquel on se livre avec une sorte de plaisir», «le plaisir qu'on y éprouve vient encore du témoignage qu'on se rend à soi-même qu'on a de l'humanité».
13. «c'est pour cela et non par un sentiment barbare, que le peuple court aux exécutions des criminels»
14. «cette convenance d'affection et d'inclination; cette vive intelligence des coeurs, communiquée, répandue, sentie avec une rapidité inexplicable... »
15. Humes *A Treatise of Human Nature* ble første gang publisert i 1739–40, og var for en stor del utformet under opphold i Frankrike. Den ble senere omarbeidet og publisert som tre forskjellige verk, første delen som *Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748, tredje delen som *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 1751 og andre delen som *Of the Passions*, 1757. John Mullan har i boka *Sentiment and Sociability. The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Oxford 1988, bidratt med en rekke interessante perspektiver på utviklingen av Humes sympatibegrep. Se særlig første kapittel.
16. «we never remark any passion or principle in others, of which, in some degree or other, we may not find a parallel in ourselves». «We receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own», *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1978, s. 318, 316.
17. *Treatise*, s. 365

18. *Treatise*, s. 499
19. *Treatise*, s. 602-603.
20. s. 581 i *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford 1972.
21. s. 298
22. David Marshall har brukt Marivaux' romantittel på sin egen studie av forholdet mellom sympati og teatralitet i *The surprising Effects of Sympathy. Marivaux, Diderot, Rousseau and Mary Shelley*, Chicago 1988. Denne boka, sammen med John Mullans *Sentiments and Sociability*, har fungert som inspirasjonskilder for denne artikkelen.
23. «Les larmes d'un inconnu nous émeuvent même avant que nous sachions le sujet qui le fait pleurer. Les cris d'un homme qui ne tient à nous que par l'humanité, nous font voler à son secours par un mouvement machinal qui précède toute délibération.» i *Réflexions critiques* I, s. 40, gjenutgitt i Genève, 1967.
24. «les cris d'un homme blessé qui nous ne voyons point, ne nous affectent pas, bien que nous ayons connaissance du sujet qui lui fait jeter les cris que nous entendons, comme nous affecteroit la vue de son sang et de sa blessure. On peut dire, métaphoriquement parlant, que l'œil est plus près de l'ame que l'oreille», i *RC* I, s. 414. Leseren, i Du Bos' estetikk, må altså betraktes som en tilskuer. Det er en estetikk som er basert på doktrinen om *ut pictura poiesis* fra Horats, som også står som epigraf for Du Bos' bok.
25. «L'imitation agit toujours plus faiblement que l'objet imité», *RC* I, s. 53.
26. *The Theory of Moral Sentiments*, The sixth edition, opptrykk utgitt av Lincoln-Rembrandt Publishing, s. 9.
27. Sitatene fra *Om opprinnelsen til ulikheten* er hentet fra Asbjørn Aarnes' oversettelse, Oslo 1984. Se fra s. 54.
28. «Pour devenir sensible et pitoyable il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, et d'autres dont il doit avoir l'idée comme pouvant les sentir aussi.» Fra *Emile*, i *Œuvres complètes IV*, Paris 1969, s. 505.
29. «La pitié, bien que naturelle au coeur de l'homme resteroit éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émuvoir à la pitié ? En nous transportant hors de nous-mêmes ; en nous identifiant avec l'être souffrant. Nous souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre ... Comment imaginerois-je des maux dont je n'ai nulle idée? Comment souffrirois-je en voyant souffrir un autre si je ne sais même qu'il souffre, si j'ignore ce qu'il y a de commun entre lui et moi? Celui qui n'a jamais réfléchi ne peut ni clement ni juste ni pitoyable ... Celui qui n'imagine rien ne sent que lui-même il est seul au milieu du genre humain.» *Essai sur l'origine des langues*, Paris 1990, s. 92.
30. Starobinski i blant annet en note til 1990-utgaven av *Essai sur l'origines des langues*, og Derrida i *De la grammatologie*, Paris 1967, kap. 3.
31. Arne Johan Vetlesens moralfilosofi bygger for eksempel på en distinksjon mellom dyp empati, eller det han også kaller for «a strong notion of concern» på den ene siden, og «a fleeting and quickly fading impulse of a particular emotion such as sympathy, pity or compassion» på den andre. Med denne distinksjonen synes Vetlesen å ha begrunnet fraværet av både fransk og skotsk 1700-tallstenkning som referanse for sitt eget prosjekt. Se *Perception, Empathy and Judgment. An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*. Pennsylvania, 1994, for eksempel s. 2. Begrepet empati ble innført på begynnelsen av 1900-tallet som en oversettelse av det tyske, estetiske og hermeneutiske begrepet *Einfühlung*, og definert som «The power of projectiong one's personality into (and so fully comprehending) the object of contemplation». Se *Oxford English Dictionary Online*.