



## KAPITTEL 5

# Fenomenologiske perspektiver - del 1

I kapittel to viser jeg til den personsentrerte omsorgen som har mange tilknytningspunkter til Kari Martinsens (2000, 2003a) omsorgsfilosofi. Hennes utlegging av hjelperens forhold til den syke og sårbare Andre er forankret i Løgstrups fenomenologiske tenkning og belyser hva god hjelpekunst vil innebære (Martinsen, 2000, 2003a,b, 2012). Dette fenomenologiske perspektivet er derfor særlig opptatt av forholdet mellom pleierens møte med pasienten, og hvordan møte den enkelte sykes behov, noe som er grunnleggende og sentralt i en god sykepleieutøvelse. Når jeg nå ønsker å se nærmere på beboernes forskjellige former for samhandling, blir det nødvendig å gå et skritt videre ut fra pleier-pasientforholdet for å få frem et større fokus på pasienten som aktør. Jeg har derfor valgt å anvende fenomenologiske innsikter som kan gi et perspektiv på hvilken måte personer med demens selv er aktører, fordi det åpner opp for muligheter til å se nærmere på hva et vi-fellesskap kan innebære mellom personer med demens som bor sammen på en skjermet avdeling. I dette kapittelet vil jeg derfor gi en utlegging av de byggeklossene som danner utgangspunktet, grunnlaget og utviklingen fra å være et jeg – et selv, til å bli et vi. Gjennom å gå nærmere inn på disse aspektene vil det også kunne

åpne opp for å gi en forståelse av hva som kan ligge i en beboers gjenværende ressurser, noe som er et viktig aspekt innenfor den personsentrerte demensomsorgen.

I innledningskapittelet trekker jeg frem fenomenologen Dan Zahavis (2014a) perspektiv på selvet som utgangspunkt for å belyse fellesskap. Jeg vil først i dette kapitlet gå litt dypere inn i Zahavis inndeling av det før-refleksive selvet og det refleksive selvet, fordi det danner grunnlaget og åpner opp for å kunne gi en forklaring på hvilke mulighetsbetingelser som ligger i selvets forståelse av å være i samhandling med andre. På veien fra et før-refleksivt selv til å bli et refleksivt selv spiller empati og emosjoner en helt grunnleggende og sentral rolle for å utvikle oss som mennesker i et samfunn. Derfor vil jeg etter å ha belyst selvet ut fra Zahavi, også trekke inn andre fenomenologiske innsikter for å avdekke følelser og emosjoner både for å kunne utvikle det refleksive selvet, men like mye hvordan dette kommer i spill i samhandling med en eller flere andre. Det betyr at i denne boken blir fenomenologiens perspektiv(er) rundt følelser og emosjoner helt essensielt for å belyse dannelsen av forskjellige former for samhörighet og/eller gruppetilhørighet. Dette henger sammen med at denne forståelsen legger til grunn at vår utvikling av normer og verdier skjer i sammenheng med og i tilknytning til følelser og emosjoner. Det vil igjen spille inn i forståelsen og opplevelsen av å være et vi, både som en dyadisk relasjon og eller som en gruppe, som jeg belyser videre i kapittel åtte.

## **Å være et selv - og å være et vi**

Forståelsen av selvet blir her noe grunnleggende for diskusjonen om fellesskap. Inndelingen i det før-refleksive selvet og det refleksive selvet gir en distinksjon som åpner for å forstå nyanser av hva det vil si å være et jeg med en kropp av levd liv og med en demensdiagnose. Dette fordi demenssyndromet kan utfordre forståelsen av på hvilken måte mennesker med demens har et selv, og hvordan fellesskap da er mulig. Videre gir distinksjonen av det før-refleksive og det refleksive selvet muligheter til å gi et forklaringsgrunnlag til de relasjonelle aspektene som beboerne avdekker i sitt felles hverdagsliv inne på avdelingene. Derfor vil jeg her

først utdype hva som ligger i forståelsen av det før-refleksive selvet, og videre det refleksive selvet for å kunne legge til grunn hvordan jeg forstår menneskers muligheter til å ha ulike former for fellesskap. Startpunktet for å kunne bli et vi ligger altså i vår værens utgangspunkt, det minimale selvet.

## Det minimale selvet

Fenomenologen Dan Zahavi (1999, 2000, 2014a) har vært opptatt av å belyse og inndele selvet i et før-refleksivt og et refleksivt selv. Det grunnleggende utgangspunktet er at det finnes en før-refleksiv selvbevissthet. Dette er den grunnleggende, den opprinnelige intensjonaliteten av erfaringen: «Consciousness has two different modes of givenness: a pre-reflective and a reflective. The first has priority since it can prevail independently of the latter, whereas reflective self-consciousness always presupposes pre-reflective self-consciousness.» (Zahavi, 2014a, s. 12).

Til å forklare dette trekker Zahavi frem Sartres begrep *ipseity*, som skal forstås som den før-refleksive selvbevisstheten, og at det er en grunnleggende dimensjon av jeget (*selfhood*). Han sier at denne grunnleggende selvbevisstheten er noe som jeg kan mislykkes i å artikulere, men det er ikke noe jeg kan mislykkes i å være. Videre anvender Zahavi (2014a, 2015a) begrepet «*for-me-ness*» for å vise til at førstepersons erfaring gir oss kjennskap til vår egen erfaring av livet, og som skiller seg fra andres og vice versa. Denne forskjellen i kjennskap til eller tilgang på denne type erfaring skjer ikke bare når vi reflekterer eller søker innover i oss selv, men når vi før-refleksivt lever gjennom en opplevelse. På sitt mest primitive, sier Zahavi (2014a), er selv-erfaring bare et spørsmål om å være før-refleksivt klar over ens egen bevissthet (s. 24).

Zahavis forståelse av selvets intensjonelle utgangspunkt som en tilgang fra en selv til verden utenfor, er ontologisk. Vi har alle denne rettethet mot verden, noe som betyr at vi har denne grunnleggende erfaringen i vår pre-refleksive bevissthet:

[W]hen I claim that phenomenal consciousness is first-personal, what I mean is that we are acquainted with and presented with our own experiential life of others. This first-personal experiential givenness is manifest in the very having of the experience. It is a givenness that obtains even when we are not explicitly

aware of it, and even when we lack the conceptual skills to articulate it. Indeed, all this follows directly from the core claim namely that phenomenally conscious episodes by necessity are experientially manifest. A conscious mental state is not merely conscious of something, its object, it is simultaneously self-disclosing or self-revealing. This is what makes it different from any purported non-conscious representational state. (Zahavi, 2017b, s. 9)

Som et eksempel viser Zahavi (2017b) til et nyfødt barn som gråter. Han sier at det gråtende nyfødte barnet ikke er en zombie ribbet for erfaringer, men en skikkelse som med sin gråt uttrykker en erfaring som gir en form for ubehag. Det gråtende nyfødte barnet er et erfaringssubjekt, samme hva det ellers måtte være (Zahavi 2017b s. 4). Hans eksempel belyser den grunnleggende minimale erfaringen som kan sies å være knyttet til selvet utgangspunkt for menneskets bevissthet.

Dette er altså det grunnleggende utgangspunktet og forståelsen, og det Zahavi (2014a, 2015a) betegner som det minimale selvet. Det vil si at det minimale selvet er det som er iboende i mennesket, og derfor er utgangspunktet for vår utvikling av det refleksive selvet.

Zahavi (2014a) legger vekt på at det helt minimale selvet har klare begrensninger, og at vi derfor må se selvet som en prosess i å utvikle seg til et komplekst, normativt og mer fyldig narrativt selv.

Denne prosessen beskrives nærmere nedenfor, men jeg vil her kort trekke inn kroppens grunnleggende forhold til denne sansende bevisstheten. Zahavis forståelse av subjektets minimale erfaringsstruktur og sansende bevissthet kan koples til Merleau-Pontys (1968) sansende perspektiv hvor han viser at bevisstheten utfolder seg gjennom kroppen:

The gesture of the hand is not simple succession of spasms; from its inaugural phase, it is a movement commanded by its final phase. And each gesture which thus accomplishes an ordered system of changes of position across a determined trajectory of time; every gesture is by essence repeatable, tends to prolong itself into a motor habit. This generation of schemes of unity across time and space, this «instability instituted by the organism itself», this *fluctuation organized by it*, and consequently dominated. (Merleau-Ponty, 1968, s. 230)

Merleau-Ponty (1968) sier at verden er synlig fordi vi som mennesker hele tiden tar del i den, og fordi vi allerede er i den. Det er et gjensidig samspill mellom bevisstheten og verden (Merleau-Ponty, 1968). Dette utforsker han

videre gjennom sin diskusjon rundt huden som både en grense og åpning for å belyse hva som skjer i skjæringspunktet mellom subjektiviteten og dets synlige erfaringer av verden. Det usynlige i kroppen danner grunnlaget for det synlige, og blir da nøkkelen til bevissthetens ubevisste struktur. Ut fra denne strukturen er den menneskelige gittheten også åpen for verden og til andre levende vesener og mennesker (Merleau-Ponty, 1968).

Kroppen blir derfor sentral både for vår sanselighet og som en kilde for kommunikasjon, fordi vi både er og har en kropp. Ut fra Zahavis minimale selv og Merleau-Pontys kroppslige sanselige bevissthet som grunnlag, er altså utgangspunktet vårt for vår videre utvikling til et refleksivt, komplekst selv. Jeg har tidligere nevnt at empati, følelser og emosjoner er sentrale i utviklingen av et refleksivt selv og dermed også for å kunne ha en forståelse av å være et vi. Selv om disse aspektene er «byggeklosser» i det refleksive selvet, velger jeg først å utdype hva det refleksive, og dermed komplekse, selvet handler om, før jeg vender tilbake til empatien og emosjonene.

## Det komplekse selvet

Et menneskes selv som et refleksivt selv er formet av sine normer, verdier, mål, overbevisninger og beslutninger. Det vil si at det refleksive selvet som eksempelvis meg selv, responderer følelsesmessig på det som betyr noe for meg og som jeg bryr meg om. Som mennesker gjør vi altså emosjonelle investeringer. Ut fra dette kan vi si at emosjoner involverer vurderinger av hva som betyr noe for oss, hva vi bryr oss om, og hva vi ikke er likegyldige til. Derfor bidrar følelser og emosjoner som skam, skyld, stolthet, håp og anger til å konstituere vår forståelse av å være det Zahavi (2014a) benevner som et temporært utvidet refleksivt selv. Han peker på at den enkeltes grenser og begrensninger også spiller en rolle her, fordi den enkeltes grenser uttrykker hans eller hennes normer og regler å leve etter. Det betyr at den enkeltes grenser og begrensninger er uttrykk for hva som kan aksepteres eller ikke. Dette konstituerer den enkeltes integritet, noe som innebærer at når andre respekterer dine grenser, så tar de deg seriøst som person. Hvis ikke grensene respekteres, kan det i noen tilfeller gi en opplevelse av invadering, og i andre tilfeller ydmykelse. Disse fasettene

av selvet viser at grenser, verdier og følelser er svært betydningsfulle, sier Zahavi (2014a). Samtidig er han opptatt av at det å legge vekt på grenser ikke har noe å gjøre med en tilslutning av en varig sjel-substans som forblir den samme fra fødsel til død, men peker på at det dreier seg om en kulturell, sosial og et språklig innebygd selv, som hele tiden er under konstruksjon.

## Det narrative selvet

I forbindelse med forståelsen av det komplekse selvet har Zahavi (2014a) en diskusjon rundt det narrative selvet. Han viser til at det narrative spiller en viktig rolle for konstitueringen av dimensjoner eller aspekter av subjektiviteten (*selfhood*). Han mener at narrativer kan være viktige redskaper for selvrefleksjon, men ikke ut fra et narrativt perspektiv som forstår selvet som en konstruert fortelling hvor all tilgang til en selv og til de andres selv er gjennom narrativer. Det er en forskjell i tilnærmingen til hva et selv innebærer, som gir en noe ulik forståelse mellom det narrative perspektivets tilnærming og den fenomenologiske erfaringsmessige tilnærmingen. Zahavi (2014a) viser til at forskjellen ligger i at den narrative tilnærmingen vektlegger betydningen av forfatterskap, engasjement, forpliktelser og normativitet, mens den erfaringsmessige tilnærmingen legger mer vekt på eierskap, før-refleksiv selv-bevissthet og fenomenalitet. Det betyr ikke at den narrative tilnærmingen ikke er erfaringsbasert, men at det blir sett på som en prestasjon og ikke en iboende egenskap av vårt erfaringsliv, som er det fenomenologiens perspektiv legger til grunn. Samtidig peker Zahavi (2014a) på at det narrative er viktig fordi det fanger opp noe som er sentralt og spesifikt for menneskearten.

Hans poeng og perspektiv er at fortellingen om deg selv ikke bare er når du forteller den, men at den er der i utgangspunktet og ikke kan ta over førsteperson. En beskrivelse av en historie om et menneske kan derfor ikke i seg selv fremkalle første person entall. Han mener at et jeg (meg) ikke kan bli erstattet, og viser til at det er mulig å referere til et selv, selv om en lider av amnesi (hukommelsestap). Som eksempel viser Zahavi (2014a) til personer med Alzheimer som kan ha et stort omfang

av kognitiv svikt i forståelsen av tale og språk, men at dette bare vil være ett av områdene som blir berørt.

Forståelsen av selvet som et erfaringsmessig selv, gir dermed et argument for at personer med demens har et selv, selv om det biografiske minnet er svekket. Dette perspektivet på selvet gir gjenklang til demensforskningens flertydighet i innholdsforståelse og anvendelse av hva et selv innebærer og da i tilknytning til identitet, som vist til i andre kapittel (s. 30–31). På lignende måte vil også forståelsen og vektleggingen av det narrative i demensomsorgen kunne anvendes på forskjellig grunnlag, noe som muligens kan innvirke på hvilken måte den kroppslige hukommelsen blir innlemmet som et mulig narrativ.

I tilknytning til forståelsen av et narrativt selv, er også tid og temporalitet en dimensjon som spiller inn i forholdet mellom jeg-et (*selfhood*) og selv-erfaringen. Zahavi (2014a) sier at menneskets temporalitet på samme tid er knyttet til noe synkront og noe diakront. Hver enkelt erfaring er en temporær utvidet, levd tilstedeværelse, som han mener er den grunnleggende karakteren for bevissthet.

Denne forståelsen belyser menneskets erfaringsmessige påvirkning av dagen i dag, samt alle tidligere hendelser i dets liv. Det vil bety at et menneske med demens både er en person som er til stede her og nå, samtidig som han eller hun har med seg sin egen historie, som igjen er knyttet til andre mennesker, samfunnsmessige og kulturelle forhold både i fortid og nåtid. Slik jeg ser det underbygger og forklarer denne forståelsen den kroppslige hukommelsens perspektiv.

For å utvikle det komplekse narrative selvet, og dermed også erfaringenes innleiring i kroppen som en type hukommelse, spiller empatien en viktig faktor.

## Empati

Som tidligere nevnt er empati, følelser og emosjoner sentrale i vår utvikling til et refleksivt selv. Jeg vil derfor her vise til hva som ligger i begrepet empati og på hvilken måte empati er en grunnleggende «brobygger» mellom det før-refleksive og det refleksive selvet, og som bidrar til å kunne skape et vi. Utgangspunktet for empatien må sees i sammenheng med

intensjonaliteten som det grunnleggende i mennesket, og hvor intensjonalitetens andre-rettethet blir startstedet for å kunne muliggjøre et vi.

Zahavi (2014a, 2014b) peker på at det fortsatt ikke er konsensus om hva begrepet empati innebærer. Empati kan bety å dele en annen persons følelser, å ha omsorg for hverandre eller å være følelsesmessig berørt av et annet menneskes erfaringer, uten nødvendigvis å dele den samme erfaringen. Den medmenneskelige forståelse kommer altså i mange former og fasonger.

De mer komplekse formene for empati vil være avhengige av, og en forutsetning for, en empati forstått som en persepsjonsbasert og teoretisk ikke mediert erfaring av den andre. Zahavi sier at empati er per se moralsk signifikant og ekvivalent med medfølelse: «When I empathically grasp the trepidation in the other's voice, or the concentration and effort in her actions, I am *experiencing* another subjectivity, and not merely imagining it, simulating it, or theorizing about it» (Zahavi, 2014a, s. 167).

I det fenomenologiske perspektivet bygger empati på kropp og kontekst som en mellommenneskelig forståelse. Empati er en tydelig andre-rettethets form for intensjonalitet, som tillater den andres erfaringer til å forbli den andres erfaringer. Det vil si at empati blir sett på som vår generelle mulighet til å få adgang til livet gjennom andres sinn, uttrykk, måter å oppføre seg på og meningsfulle handlinger. Dette betyr at det er mulig for meg å leve meg inn i kognitive, affektive (følelsesmessige) og viljestyrte erfaringer av et annet menneske, som hans eller hennes tro, persepsjoner, følelser, lidenskaper, vilje, begjær, intensjoner osv. Dette er en spesiell type epistemisk tilgang til andre mennesker. Derfor, sier Zahavi og Rochat (2015), må vi ikke forveksle empati med sympati eller medlidenhet, og refererer til Scheler: «As Scheler points out, empathic sensitivity is a precondition for cruelty, since cruelty requires an awareness of the pain and suffering of the other, and must be sharply distinguished from a pathological insensitivity to the pain of others.» (Scheler, 1954, s. 14, referert i Zahavi & Rochat, 2015, s. 544).

Empati betyr altså erfaringen vi får gjennom det kroppsliggjorte sinn fra den andre. Det som er viktig i denne forståelsen, er at empati er en erfaring som ikke eliminerer forskjellene mellom selv-erfaring og andre-erfaring, men tar denne asymmetrien til å være et nødvendig og



vedvarende eksistensielt faktum (Zahavi, 2014a, 2014b). Empati i sin grunnleggende form er derfor en spesiell form for intensjonalitet som kan forstås som en brobygger mellom det før-refleksive selvet og prosessen til det refleksive selvet med dets sosiale kognisjon.

I forståelsen av empati som en spesiell form for intensjonalitet eller fremmederfaring som gjør det mulig for oss å erfare andres følelser mer eller mindre direkte, henger dette sammen med kroppens grunnleggende dobbelthet. Vi både er og har en kropp, som derfor både er et subjekt og et objekt (Merleau-Ponty, 1962). Kroppens dualitet belyser at vår kroppslige eksistens i verden helt fra begynnelsen av er intersubjektiv og sosial i det at vi er i verden og møter andre som eksisterer på samme måte som meg (Zahavi, 2003). Dette kan også koples til den kroppslige bevisstheten som beskrevet ovenfor.

Intersubjektivitet er da intensjonalitet knyttet til vår erfaring med andre personer. Gjennom andres kropp kan vi få informasjon om den andres bevissthet. En annens kropp er ikke bare et sted for hans eller hennes bevissthet og som et objekt for en annen som møter vedkommende. I møte med en annen vil den andres kropp uttrykke den andres sinn. Derfor er ikke gester og kroppsspråk bare bevegelser, men de signaliserer intensjonelle handlinger som har et innhold av tanker (Sokolowski, 2000). Det er med bakgrunn av disse aspektene som gjør at empatien blir en forutsetning for å kunne dele og eller ha noe felles, og som da blir en betingelse for å kunne utvikle et vi (Zahavi & Rochat, 2015). Det betyr at det fenomenologiske selvet og intersubjektiviteten er en spesiell form for intensjon, ved at de er grunnlaget for å skape relasjoner, noe som er en forutsetning for å kunne utvikle en forståelse av å være sammen.

Den andre sentrale «byggesteinen» i utviklingen av å bli et refleksivt, komplekst selv, er emosjoner. Jeg vil komme tilbake til følelser og emosjonenes sentrale plass senere i kapitlet, men her trekke inn skam fordi skam har en grunnleggende og sentral rolle i utviklingen av det refleksive selvet.

## Skam

Zahavi (2014a) viser til Sartre, som mener at skam er en form for intensjonell bevissthet. I skammens primære form er ikke dette en følelse

som kan belyses gjennom en selvrefleksjon, fordi denne emosjonen er noe man har overfor en annen. Det spiller ingen rolle om evalueringen er negativ eller positiv, fordi det er selve objektivering som fører til skam. Dette betyr ikke at vi føler skam bare når andre ser oss. Skam er noe som kan føles også når vi er helt alene, fordi jeg er/var meg selv som subjekt overfor et annet subjekt, enten det er til stede eller ikke (Zahavi, 2014a). Andre spiller derfor en viktig rolle i utviklingen av skam som en emosjon gjennom at den påvirkes og endres både i vår relasjon til andre og gjennom den generelle tilknytningen vi har til andre mennesker. Det betyr at skam er en sentral emosjon i oppbyggingen og utviklingen for å kunne lære spesifikke sosiale standarder innenfor en kulturell kontekst. Derfor er skam også en kompleks emosjon som er kulturspesifikk (Zahavi, 2014a). Det er fordi at gjennom vår oppvekst lærer vi sosiale ferdigheter som har rot i vår utvikling av skam. Dette betyr også at et menneske som føler skam, må ha en narrativ kapasitet (Zahavi, 2014a).

Skam blir slik sett grunnleggende for å skape en vi-relasjon. I det å være et vi ligger det å skape en avstand til seg selv, en type fremmedhet for å gjøre meg mer lik andre, sier Zahavi (2014a). Han viser til at ved å bli klar over at andre mennesker er klar over min tilstedeværelse, og ved at jeg kan se meg selv gjennom dem, blir jeg i stand til å oppleve meg selv som en del av et oss (Zahavi, 2014a).

Med selvet og dets utvikling gjennom empati og skam danner dette grunnlaget for nå å gå nærmere inn på hva et vi kan bety innenfor fenomenologien.

## Å skape et vi

Som vist til ovenfor er empati utgangspunktet for å ha forståelse av andre mennesker (Zahavi, 2014a, 2014b; Zahavi & Rochat, 2015). Det er altså en forutsetning, men gir ikke i seg selv en opplevelse av å ha en type fellesskap. Resiprositeten er ikke nødvendigvis til stede i empatien, men for å skape et vi må vi dele noe sammen. For å oppleve et vi må vi ha en erfaring gjennom vår resiprositet, og ha en relasjon til hverandre som skaper en slags identifikasjon med hverandre. En

vi-intensjonalitet bygger derfor både på empati og opplevelsen av å ha oppmerksomheten rettet mot noe felles (*joint attention*), samt at det fordrer et distinkt (klar/tydelig) resiprok (gjensidig) andrepersons perspektiv. Et vi forutsetter altså både selvbevissthet og andrebevissthet (Zahavi, 2014a). Erfaringene av å være et vi, blir derfor farget av vår gjensidige involvering:

In fact, it might be important to distinguish the being-for-one-another (Füreinandersein) and the being-with-one –another (Miteinandersein). Whereas the you-me relation can be dyadic, the we typically involve a triadic structure, where the focus is on a shared object or a project. (Zahavi, 2014a, s. 249)

## Vi-relasjoner

Selv-andre differensieringen forutsetter altså fremveksten av et vi, samtidig som differensieringen også beholdes i vi-et. Carr tar utgangspunkt i Merleau-Pontys (1962) kroppslige intensjonalitet når han argumenterer for at vi kan snakke om et vi som en førsteperson flertall. I sin diskusjon trekker han frem to aspekter som generelt er ansett som intensjonelle, eller som involverer intensjonelle komponenter. Det ene er den perseptuelle erfaring, og det andre er handling (Carr, 1986, s. 525). Han viser også til at det er en tredje måte hvor jeg verken tilskriver erfaring eller handling til et jeg, et du, et dem eller et det, men til et vi. I dette tilfellet, sier han, deltar jeg i en erfaring eller handling som ikke bare er min erfaring, men *vår* erfaring – ikke *min* handling, men *vår* handling. På denne måten endres førstepersonsperspektivet fra entalls-til flertallsform.

Et vi er altså en merkelapp for en distinkt måte å være sammen med andre på. *Vi* er ikke en enhet som observeres fra utsiden, men noe jeg erfarer gjennom min deltagelse i en gruppe. Vi-intensjonalitet er derfor en egen enhet som ikke kan reduseres. Å være et vi, er når vi ser noe *sammen* gjennom å ha en relasjon og en resiprositet (Carr, 1986). Det vil si at når jeg opplever en slags identifisering med en annen, gir det en følelse eller opplevelse av samhörighet. Samhörigheten er da det som blir viktig i bruken av førsteperson flertall, fordi den er gitt oss. Dette betyr altså at

et vi er en distinkt måte å være sammen på, og å relatere seg til andre på. Carr (1986) sier videre: «To become part of a we, the prospective members have to identify with the group. It is their attitudes towards each other (and towards themselves) that are important» (s.161). Her peker han på at for å oppleve et vi-fellesskap, spiller innstillingen eller holdningen til hverandre og dem selv på, en viktig rolle.

Alle disse komponentene som jeg her har trukket frem, må da være til stede for å skape en vi-forståelse. Som Carr (1986) viser til ovenfor, betyr vår holdning og innstilling til hverandre noe for å skape en felles vi-forståelse. I dette ligger det følelser og emosjoner, noe som nødvendigvis vil bidra til på hvilken måte et vi utvikles og videre oppleves. På denne måten vil emosjoner spille en sentral rolle i opplevelsen av å være sammen med spesifikke andre eller som gruppe.

## Vi - å dele en emosjonell erfaring

Når noen mennesker følelsesmessig opplever noe sammen, vil denne opplevelsen også henge sammen med den relasjonen de har til hverandre. Det vil si at vi har å gjøre med en emosjonell erfaring som er samkjørt og som er grunnleggende avhengig av flere menneskers opplevelser. Zahavi og Salice (2016) viser til at for å ha en felles oppmerksomhet kreves det både koordinasjon og differensiering. Det samme gjelder også for å dele en følelse, sier de. Videre peker de på at i tillegg er det viktig å ta et andre-perspektiv fordi resiprositeten (gjensidigheten) blir sentral. Det er fordi å dele en emosjonell erfaring ikke er en fusjon av den samme følelsen. Når vi erfarer noe sammen med andre, er denne erfaringen annerledes enn når jeg erfarer noe alene. Zahavi og Salice (2016) viser til fenomenologen Edith Stein, som sier at det er en viktig distinksjon når vi skal snakke om å ha en felles emosjon, fordi det er forskjell på en emosjon vi deler eks. glede, eller om gleden er samkjørte. Hun sier det er en forskjell på å dele eller ha en felles glede enn å oppleve bare min egen glede, eller en annens glede. Å dele en glede, en emosjon, innebærer og henger sammen med førsteperson flertall. Det krever et samspill og en veksling av både identifisering av den andres følelse og min egen følelse samtidig som det skaper en differensiering av både enhet og mangfold.

For å kunne si at vi har en felles glede, må gleden både være knyttet til det samme objektet eller hendelsen, samt at objektet eller hendelsen må være evaluert og vurdert på en måte som er sammenfallende. Videre er en felles emosjon avhengig av gjensidighet. Det vil si at emosjonen fra den ene, beriker den andre. Den opplevde emosjonen må derfor også mentalt erfares som vår (Stein, 1973, referert i Zahavi & Salice, 2016).

I sin diskusjon om vi-et trekker Zahavi og Salice (2016) videre frem fenomenologen Gerda Walther, som langt på vei er enig med Stein. De viser til at i tillegg til Steins forståelse har Walther laget distinksjoner av å dele en erfaring gjennom begrepene empati, sympati, imitasjon og emosjonell smitte. Zahavi og Salice (2016) trekker også frem Walthers forståelse av at det første skritt mot å skape eller iverksette et fellesskap, er nettopp gjennom når jeg *føler meg forent* med et annet individ (eller med mange andre individer):

[E]xperiential sharing requires a multi-layered interlocking of intentional acts of different kinds. In the first layer, the subject feels something and empathizes with another subject, who has a similar feeling. Then, this feeling starts to be accompanied by a sense of togetherness or unification to the effect that the sense of ownership that accompanies the subject's own experience undergoes a peculiar transformation – the experience is not felt as private and singular (owned by the subject alone), but as shared and collective (as co-owned by a plurality of subjects): “Collective experience in our sense [...] are definitely *only* those experiences that emerge *in me* from them and *in them* from me, from us [...] on the basis of my unification (*Einigung*) with the others. (Walther, 1923, s. 72, referert i Zahavi & Salice, 2016, s. 6)

Zahavi og Salice (2016) bygger videre på denne fremstillingen ved å trekke frem at jeg kan føle en emosjon som *vår* emosjon uten at du føler det samme. De sier at derfor må ikke bare jeg, men også du oppleve at vi har et fellesskap. I tillegg til dette må jeg være empatisk bevisst på din følelse av fellesskap, og du må være empatisk bevisst på min. Bare når denne komplekse strukturen er på plass, kan en følelse kvalifiseres som en delt emosjon (Zahavi & Salice, 2016). Denne fremstillingen har et dyadisk utgangspunkt, men et vi eller et fellesskap er også knyttet til den sosialiseringsprosessen som skjer når et menneske fødes inn i et samfunn og inn i en historisk og kulturell kontekst. Zahavi og Salice (2016) mener at begge perspektivene er viktige og bør kombineres, selv om Zahavi

legger vekt på at for å bli et sosialisert menneske inn i et samfunn, ligger utgangspunktet for denne prosessen i den grunnleggende empatiens dyadiske forhold som jeg tidligere har beskrevet (Zahavi, 2014a, 2015a, 2015b, 2017a).

## Emosjonell smitte

Ovenfor har jeg vist til hvordan empati, følelser og emosjoner bidrar til å skape en opplevelse av å være et vi. Innenfor diskusjonen om emosjonenes rolle er begrepet «emosjonell smitte» et følelsesmessig begrep som belyser hva som ikke er en felles følelse. Som et eksempel på emosjonell smitte blir det ofte i fenomenologiske tekster henvist til Schelers eksempel om at man er i en bar hvor det er en lystig stemning, og hvor stemningen synker i det et begravelsesfølge går forbi (Szanto, 2015; Szanto & Moran, 2016; Zahavi, 2014a; Zahavi & Salice, 2016). Tekstene viser til Schelers anvendelse av begrepet *gefühlsansteckung*, som betyr at du bokstavelig talt fanger følelsen som er til stede (Scheler, 2008, s. 15, referert i Zahavi & Salice, 2016). Det vil si at følelsen er overført til deg. Den blir din egen følelse og leves gjennom førsteperson av deg. Emosjonell smitte er altså en følelse jeg blir infisert med, og som jeg derfor opplever som min egen følelse, sier Scheler (2008, s. 37, referert i Zahavi & Salice, 2016). Det betyr at å bli smittet av en følelse eller en emosjon fra andre, kan føre til at jeg ikke en gang blir klar over eller oppfatter de andre som distinkte (bestemte/konkrete) individer. Når jeg erfarer følelsen som min, og ikke som noe felles for oss, har ikke emosjonell smitte noe med å dele noe sammen å gjøre. Emosjonell smitte gir derfor ingen vi-opplevelse. Ut fra dette blir emosjonell smitte annerledes enn empatien, siden empati (*Einfühlung*) involverer oppmerksomhet på og en bevissthet av den andre (Scheler, 2008, s. 23, 64, referert i Zahavi & Salice, 2016). Zahavi og Salice (2016) trekker også frem Edith Steins forklaring på forskjellen mellom empati og emosjonell smitte. Hun sier at emosjonell smitte ikke gir noen kunnskap om utgangspunktet for følelsen eller om likheten mellom ens egen følelse og det den andre føler, fordi den ikke gir noen forståelse av den andres mentale liv (Stein, 1973, s. 35–36, referert i Zahavi & Salice, 2016).

## Emosjonenes rolle

Fenomenologen John Drummond (2009) er opptatt av forståelsen av følelser og emosjoners rolle i vår persepsjon av noe som har verdi for oss. Han viser dette ved å lage en inndeling av Husserls begrep *wahrnehmen* og *wertnehmen* for å belyse hvordan vi gjør vurderinger ut fra verdier og normer, som igjen har kulturelle føringer. *Wahrnehmen* betyr å oppfatte perceptuelt. Det involverer en sensorisk dimensjon som gjør at en tar det man persiperer som noe sant. *Wertnehmen* betyr å ha en persepsjon som involverer følelser på en slik måte at jeg oppfatter det jeg persiperer som noe verdifullt. I sin diskusjon viser Drummond (2009) til at vår erfaring i utgangspunktet består av både kognitive og affektive øyeblikk. Ting og situasjoner påvirker oss og vekker følelser i oss, noe som gjør at vi utfører en vurdering av situasjonenes og tingenes egenskaper slik de trer frem for oss. Han viser til:

Wertnehmungen, things and situations appear to us *from the beginning* as likeable or not, useful or not, pleasurable or not, safe or dangerous, joyous or sad, and so on. Action and agents *from the beginning* appear as noble, virtuous, generous, honest, just, compassionate, hospitable, friendly, base, vicious, rancorous, spiteful, mean-spirited, treacherous, and so on. And they appear so precisely because a single experience encompasses the Wertnehmung of the axiological attributes of the thing or situation as well as the Wahrnehmung of the thing or situation as possessing particular non-axiological properties that underlie our affective response to that thing. In such an experience, in other words, reason and feeling penetrate one another so as to produce evaluation [...] that commands assessment precisely to that extent that reasons-appeals to the thing's or situation's possessing particular non-axiological properties-can be given for it. (Drummond, 2009, s. 1–2)

Dette er intensjonalt. Drummond (2009) viser her til Husserls distinksjon mellom to «følelsmåter»; en som sansefølelse og en som intensjonelle følelser. Han beskriver sansefølelser som mer sensoriske erfaringer, som eksempelvis at nakkemusklene strammes ved frykt eller sinne. Intensjonelle følelser, sier han, er følelser man oppfatter som rettet mot et objekt som noe man vurderer som eksempelvis bra eller dårlig (s. 6).

Drummond (2009) viser også til at intensjonelle følelser ikke dekker alle måter å ha en emosjon på. Det er flere distinksjoner her. Det ene er å

dele emosjonene opp i episodiske emosjoner og iboende emosjoner. Dette gjør at også kroppslige følelser vurderes ut fra to forskjellige relasjoner. Den ene er i relasjon til kroppen, og den andre er i relasjon til en ting eller situasjon. Med andre ord sier han at følelsene arbeider samtidig i den pre-refleksive kroppslige selv-bevisstheten og i bevisstheten av objektet eller situasjonen. Det er derfor vi anvender forskjellige begrep når vi skal beskrive følelser som eksempelvis smerte og nytelse, like eller mislike. Eksemplene belyser at i kroppslige følelser er det først og fremst en god eller smertelig tilstand av organismen som uttrykkes (smerte/like), mens intensjonelle følelser er vår evaluerende oppfattelse av ting og situasjoner (nytelse/mislike), og er derfor ikke bare kroppslige følelser. Dette er fordi våre interesser, bekymringer, omsorg og forpliktelser så vel som kulturelle og arvede forståelser for emosjonelle begreper og begreper for å gjøre vurderinger, spiller en rolle i avgjørelsen for vår affektive respons til et objekt eller en situasjon (Drummond, 2009). Med dette viser Drummond (2009) til at våre affektive erfaringer som involverer en rekke responser og som strekker seg fra «tynne» følelser til «tykke» emosjoner, bare er en verdsetting. Videre sier han at vår verdsetting bare er vår affektive respons på fysiske egenskaper.

Drummonds (2009) perspektiv gir gjenklang i fenomenologen Ingrid V. Ferrans (2016) interesse for affektivitetens plass innenfor vår sosialitet og handlinger som da vil preges av våre verdier. Denne sammenkoplingen av affektivitet og verdier trekkes videre frem nedenfor, fordi jeg mener det vil være et sentralt anliggende for å forstå mennesker med demens. Det henger sammen med at følelser bevares langt ut i sykdomsforløpet (Engedal & Haugen, 2009) og koplet til hukommelsen (Karlsen, 2008), som ble trukket frem i andre kapittel. Derfor vil hennes utlegning av affektivitet knyttet til verdier gi et enda bredere perspektiv sammen med Drummonds innsikter ovenfor.

## Affektivitet og verdier

Ferran (2016) har vært opptatt av å belyse fenomenologiens sosialitet gjennom den fenomenologiske idéen om at affektive fenomener er intensjonelt rettet mot andres verden, samt avdekker det som betyr noe for oss,



og hva som motiverer oss til å handle (Ferran, 2016, s. 221). Hun mener at følelser, verdier og sosiale enheter er sammenbundet. For å forklare følelser, anvender hun Schelers fire nivåinndelinger av begrepet. Den første er det han kaller «sansefølelse» (egentlig ikke en følelse, men en sanseformemmelse/sansning). Det andre nivået er «vitale følelser» – for eksempel tretthet, friskhet og sykdom, noe som ikke har en lokalisert følelse. Nivå tre er psykologiske følelser som glede og tristhet. Psykologiske følelser er kroppslig følt, men heller ikke disse er kroppslig lokalisert. Slike typer av følelser er knyttet til verdier som eksempelvis stygt og pent, rettferdig og urettferdig, riktig og galt. Det fjerde nivået er spirituelle eller personlige følelser, som lykke eller desperasjon, og som kan være knyttet til verdier for både det hellige og verdslige (Ferran, 2016).

Gjennom Schelers inndelinger av følelser peker Ferran (2016) på at selv om følelsene tilhører ulike nivåer, kan de sameksistere og influere hverandre uten å smelte sammen til en unik, generell følelse. Dette fordi verdier ikke i seg selv kan forstås ut fra disse følelsene. Vitale, psykologiske og spirituelle følelser er emosjonelle responser til følte verdier som er knyttet sammen i en intensjonell følelse. Responsen på følelsen kan være rett eller gal i forhold til verdien den reagerer på, men den kan ikke gripe verdien. Denne tenkningen gir en forklaring på hvordan det er mulig å få tak i en verdi uten å nødvendigvis få en emosjonell reaksjon. Ferran (2016) anvender Schelers perspektiv for å vise at verdier er tilgjengelige i kraft av våre intensjonelle følelser, på samme måte som vi kan få tak i en lyd bare gjennom vår kapasitet til å høre, eller at å forstå farger bare skyldes vår kapasitet til å se. Det vil si at grunnen eller årsaken til følelsen er blind for verdier. Bare i vår intensjonelle og kognitive kapasitet til å føle, kan vi fatte dem (Ferran, 2016). Hun sier videre at Scheler betrakter intensjonelle følelser som et slags «organ» for å fatte og begripe verdier. Han snakker om en «original» følelsesmessig intensjonalitet og fremhever at den intensjonelle «følelsen av noe» er ansvarlig for å holde tak i verdiene (Scheler, 1973, s. 256, referert i Ferran, 2016). Dette gjør at selv om oppbyggingen av følelser og verdienes utgangspunkt er objektive, vil hver av oss, og hver gruppe, ha sin egen karakteristiske «hjertets logikk» som er ansvarlig for hvilke verdier som foretrekkes fremfor andre, sier Ferran (2016).

Verdier kan derfor, gjennom sitt samspill med den enkeltes emosjoner, følelser eller affekter, tre frem og bli åpne for andre gjennom at emosjonene og affektene synliggjøres ved å bli knyttet til noe utenfor en selv.

## Oppsummering

I dette kapittelet har jeg belyst teoretiske innsikter som vil være en inn- gang til å utforske ulike former for fellesskap blant beboerne på Hagen og Utsiktens skjermede avdelinger. Perspektivet på hva det vil si å være et selv med en inndeling av et før-refleksivt selv og et refleksivt selv åpner opp for å utdype grunnlaget for vår sosialitet uavhengig om vi har en demensdiagnose eller ikke. Den før-refleksive intensjonalitetens rettethet gir en forståelse av at det ligger i oss mennesker å søke mot noe utenfor oss selv. Videre er empati i sin grunnleggende form knyttet til intensjona- litetens fremmederfaring i det det er utgangspunktet som gir oss mulig- heter til å erfare andres følelser mer eller mindre direkte gjennom vår kroppslige dobbelthet (Merleau-Ponty, 1962).

Denne formen for empati er en «brobygger» mellom det før-refleksive selvet og det refleksive selvet. Denne inndelingen av selvet åpner for å belyse nærmere de byggesteinene som befinner seg mellom det før-reflek- sive og det refleksive selvet, hvor emosjoner har en grunnleggende rolle. Følelser og emosjoner påvirker vår forståelse av oss selv som et utvidet temporært refleksivt selv, og som er knyttet til de vurderingene vi gjør i forhold til det som betyr noe for oss (Zahavi, 2014a). Dette avleires i krop- pen og er med på å utforme et refleksivt, komplekst selv. Denne forståel- sen kan avdekke at personer med demens innehar deler av det refleksive selvet, noe som kan være en parallell til den personsentrerte søkelyset på beboernes gjenværende ressurser. Dette kan også koples til den biome- disinske kunnskapen om at følelser er intakt langt ut i sykdomsforløpet (Engedal & Haugen, 2009).

Emosjoner spiller en viktig rolle også i møte med andre mennesker gjennom kroppens dobbelthet fordi emosjonene kommer til uttrykk gjennom mimikk, kroppsspråk, bevegelser og handlinger. Gjennom andres kropp kan vi få informasjon om den andres bevissthet og der- med andre menneskers sinn (Sokolowski, 2000). Ut fra vår samhandling