

# Skammens paradoks

26. apr. 2014

**At offeret står tilbake mer stigmatisert enn overgriperen, illustrerer kjernen i ondskap, skriver Arne Johan Vetlesen.**

TEKST: Arne Johan Vetlesen

Når offeret, ikke overgriperen, skammer seg, kan det synes som at skam og skyld har skilt lag. Dette reiser spørsmålet om skyld følger i kjølvannet av den skammen som limes til offeret – som i: Det må være noe ved offeret som gjør det til offer, noe som det selv har ansvar for og skyld i. Om dette stemmer, er ikke bare opp til offeret å avgjøre. Det bestemmes i høy grad av det omkringliggende samfunnet. Gir samfunnet offeret verdighet i offerrollen? Hvis ofre betraktes som uten verdi *fordi* de er ofre, og ofre forstås som tapere, kan en spørre om samfunnet kun er interessert i de som overlever og dermed forstås som vinnere.

Skam gir lett assosiasjoner til ondskap. I denne teksten viser jeg til hvordan ondskap kan *skape* skam, og hvor det kanskje viktigste ved denne skammen er at den fester seg ved offeret heller enn ved overgriperen. Ved første øyekast fortøner dette seg som et paradoks; noe er snudd på hodet i forhold til den vante forventningen og normative standarder. I dette rollebyttet, der offeret står tilbake mer stigmatisert enn overgriperen, illustreres kjernen i ondskap.

## Hva er ondskap?

Ondskap kan betegnes som tilfeller av intensjonelt påført smerte, rettet mot en annen. Med denne betegnelsen kan flere former for ondskap knyttes til sadisme. Sadisme er en persons forsøk på å plassere det utålelige ved egen eksistens (avhengighet, sårbarhet, dødelighet) hos den andre (offeret), for å kvitte seg med dette selv. Det blir således et forsøk på å gjøre det utålelige håndterlig og kontrollerbart. Som plassert hos den andre går det utålelige fra å være noe i en selv, noe ikke-valgt og ukontrollert, til å bli noe en påfører og kontrollerer hos den andre. Det blir *den andres* påførte lidelse (Alford, 1997). For mange gir dette en sterk opplevelse av egen eksistens, av det å være i live. Det kan også gi en opplevelse av å være udødelig når man sørger for den andres død samtidig som man reserverer livet for seg selv. Menneskets indre splittelse søkes behersket og overvunnet ved at den flyttes over på den andre. Det er den andre som rammes av de definitive grensene for menneskelivet.

Dette individorienterte eksistensielle perspektivet kan kritiseres for en uheldig selektivitet. Man kan spørre «er ondskap alltid et til de grader eksistensielt og villet

prosjekt?». Ikke alle mener dette. Perspektivet inneholder uansett en innsikt av systematisk viktighet; ondskap hverken forutsetter eller resulterer i at offeret nektes eller berøves felles menneskelighet med overgriperen. Tvert om er offeret egnet for overgriperens ønske om avlastning ved det utålelige ved å være menneske, ved at offeret nettopp har den sårbarheten, den mottakeligheten for ydmykelse, smerte, skam som overgriperen selv har. Teorier som hevder at ondskap ledsages av mekanismer for å skape avstand, *forutsetter* at overgriperen umenneskeliggjør sitt offer. Fred C. Alford (1997), som beskriver ondskap i et eksistensielt perspektiv, mener at overgriperen velger offeret for sin ondskap i full erkjennelse av at offerets felles menneskelighet med ham selv; bare den menneskelige andre kan romme trekk ved tilværelsen som en finner utålelige og vil kvitte seg med.

Psykoanalytikerens Melanie Klein (1988a; 1988b) bruker et begrepsapparat som egner seg i analysen av ondskap. Hun skiller mellom to grunnposisjoner i barnets utvikling: en paranoid-schizoid posisjon og en depressiv posisjon. Den paranoid-schizoide posisjonen er kjennetegnet ved splitting, rigiditet, mangel på nyanser og på toleranse for tvetydighet og ambivalens. Posisjonen preges av en opplevelse av å være forfulgt av eksterne ondsinnede krefter. Dette setter individet i en tilstand der det å komme angrepene fra en ondsinnet omverden i forkjøpet blir viktig og legitimt. Aggresjon anses å stamme fra andre utenfor en selv. Svaret på å føle seg truet av andres aggresjon blir en aggressiv akt. Egen aggresjon fremstår som et svar som er nødvendig for å bevare egen eksistens, kort sagt: som berettiget selvforsvar.

Den andre grunnposisjonen hos Klein er den depressive. Her vedkjenner *jeget* seg at omsorgspersonen er både god og ond. Mangelen på fullkommenhet hos den jeget er mest avhengig av, erkjennes og tolereres. Potensialet for å gjøre både godt og ondt anerkjennes hos en selv og hos den andre. Ved å vedkjenne seg egen aggresjon, grådighet og misunnelse følges tilfeller av utagering av et ønske om forsoning og reparasjon. Dette ønsket om å helbrede er et uttrykk for kjærlighet.

Når moren har vært fraværende og etter en stund kommer tilbake til barnet, blir det avgjørende hvilke følelser hun møter barnet med. For hun møter ikke et kjærlig og ømhetsvekkende, men et fortvilet og rasende barn. To ting er da av særlig betydning: Det ene er at mor anerkjenner at aggresjonen rettet mot henne er reell, og at hun gir gyldighet til barnets raseri og den opplevelsen raseriet springer ut av. Dette meddeler til barnet at negative følelser er en del av dets menneskelige repertoar. Mor viser at hun ikke bare tar barnets følelse på alvor når den er positiv eller god, men også når den er det motsatte. I denne forstanden «overlever» mor barnets aggresjon; hun viser at hun tåler den og kan møte den for hva den er.

Det andre er at mor markerer en grense mellom det å føle noe og å gjøre noe. Denne grensen er fundamental for forståelsen av ondskap. Som tanker og impulser er onde tanker del av det å være menneske, men de skal ikke utageres. Dersom mor klarer å formidle dette til barnet, har hun meddelt at vonde følelser ikke er ensbetydende med at relasjonen risikeres. Klein mener at dette er posisjoner som følger oss gjennom hele livsløpet, i større eller mindre grad. Det er en viktig oppgave med moralsk betydning å kunne bevege seg fra de primitive forsvarsmekanismene ved den paranoid-schizoide posisjonen og i retning av

forsoningsevnen ved den depressive posisjonen.

## Misunnelsens rolle i ondskap

Misunnelse er logisk sett en anerkjennelse, men handler om å ikke kunne den andre det en selv verdsetter. Den misunnelige ønsker å utligne forskjellene mellom seg selv og den andre, for at den andre skal komme ned til samme nivå som en selv. Den varianten av misunnelse som har med ondskap å gjøre, går ut på en energisk nedrakning av de trekkene ved den andre som vekker misunnelse. Dette kan skje ved at trekkene latterliggjøres, ydmykes, fordømmes eller forsøkes fjernet.

Endepunktet blir i sin ytterste konsekvens at offeret står igjen uten noe å vise til. Forståelsen av ondskap er utilstrekkelig dersom en forstår det som bekjemping av noe aktøren *ikke* liker hos offeret, for ondskapens utspring er tvert imot verditilskrivelse. For Klein er spedbarnets raseri overfor moren å forstå som misunnelse overfor den som besitter noe ytterst verdifullt, nemlig brystet, som en selv ikke har, men like fullt er avhengig av. Barnet må håndtere å være avhengig av noe godt samt besitterens godhet i å gi av dette. Den som mangler eller savner noe verdifullt, kan ville ødelegge det når det påtreffes hos andre. Bæreren av egen mangel blir som et levende bevis på mangelen, en påminnelse om den. Fjernes bæreren, fjernes påminnelsen.

Analysen av ondskap kan tas ett skritt videre med henvisning til de klassiske eksperimentene til Stanley Milgram. Funnet til Milgram er at hele 62 prosent av forsøkspersonene var villige til å påføre elektriske sjokk som var så sterke at det gir enorm smerte hos den angivelige lærepersonen. De som går helt til topps på styrkeskalaen, er i stand til å se og høre smertene som påføres. Milgram har lagt frem sin tolkning av funnene i boken «Obedience to authority» (1974). Han mener at funnene han gjorde, ikke har å gjøre med ondskap, men med lydighet. Denne tolkningen skyldes at forsøkspersonene ble beordret av en «vitenskapsmann» i hvit frakk som erklærte at det som skulle foregå, var viktig for vitenskapen, og at han tok ansvaret. Det som da skjer, mener Milgram, er at personen beveger seg inn i en såkalt «agentive state», en psykologisk situasjon der en ikke lenger opplever seg som ansvarlig for egne valg og handlinger, men heller betrakter seg selv som redskap for andres hensikter. Ansvaret skyves over på den som besitter kontrollen.

Milgram nevner at filmopptakene fra eksperimentet viser en sterk nervøsitet hos personene; noen ler hysterisk, skjelver og svetter. Likevel fortsetter de å gi stadig sterkere støt for å imøtekomme vitenskapsmannens utfordringer. Milgram tolker dette som at personene føler sterkt ubehag ved det de gjør, men likevel fortsetter. Alford (1997) tolker dette annerledes; kanskje opplevde personene heller en opphisselse, lettelse og frisetting ved de de gjorde, og *likte* det. De gjorde det de gjorde, påføring av smerte med vitende og vilje, fordi de ville det. Alford tolker den hysteriske latteren som at det er første gangen personene gjør dette, noe som konvensjonelt anses som utillatelig. Det gir et kick. Alfords antitese er at Milgram tar feil når han antar at det finnes onde handlinger uten onde aktører.

## Vinnere og tapere

I et essay kalt «The life of Holocaust as a ghost» dveler Zygmunt Bauman (2000) ved at det rett etter krigen var mange psykologer som var opptatt av syndromet **survivors guilt**, som viser til den overlevendes skyldfølelse. Syndromet viser spesielt til overlevende jøder som mistet alle sine nærmeste i leirene, og som føler skyld ved å ha overlevd. Hvorfor overlevde akkurat jeg? Med hvilken rett? Den som overlevde, lever i ettertid med en følelse av å leve *i stedet for* en som døde. Hvem er det i dag som føler skyld ved å ha overlevd, spør Bauman. Han stiller spørsmålet ganske så retorisk og finner kun ett negativt svar. Et belegg han anvender for det negative svaret, er Steven Spielbergs film «Schindlers liste» og den mye diskuterte boken til Daniel J. Goldhagen, «Hitler's willing executioners» (1996).

For våre formål er det særlig Spielbergs film, som grunnet sin enorme utbredelse nå er den yngre generasjons mest sentrale kilde for å forstå holocaust, som interesserer. Filmen setter fokus på at overlevelse faktisk var mulig. Bare man var rask nok og smart nok til å rømme, bare man manøvrerte seg inn i en forhandlingsposisjon, knyttet de rette kontakter, og så videre... På ett eller annet tidspunkt, ett eller annet sted på vei til gasskamrene, hadde nesten alle minst én sjanse. Noen benyttet seg av denne sjansen, de kjente sin besøkestid og grep sjansen da den kom. Disse overlevde.

Bauman bemerker et skifte av fokus fra skyld for å ha overlevd til et fokus på muligheten, individuelt forstått fremfor kollektivt, til å overleve. Resultatet av dette fokuset er at man skaper et skille innenfor gruppen av ofre; på den ene siden de som kjemper, de som gir avkall på ethvert hensyn til de andre for å kunne klare seg selv, og som ved en blanding av dyktighet og flaks viser seg «egnet for overlevelse», og på den annen side den gemene hop som lar seg «lede som lemen» inn i gasskamrene.

Vi kan si at det her gjør seg gjeldende en mangel på identifisering med offeret, den som virkelig lider, den som dør. Som lesere og kinogjengere fascineres vi av muligheten for å overleve takket være individuelle evner og individuell styrke. Kanskje er det for drøyt å si at det er disse, og *kun* disse, personene vi identifiserer oss med. Men fremstillingenes skifte i fokus fra de ansiktsløse mange som forsvant, som bukket under uten å etterlate seg et bilde, et navn, en beretning à la Anne Frank, til en oppmerksomhet om overlevelsesmuligheten, er for Bauman en illustrasjon på et dyperegående kulturelt skifte. Dette skiftet medfører at respekt utvises hovedsakelig for dem som klarer seg, som kommer ut som «vinnere». Ved at den positive oppmerksomheten forbeholdes individene i denne gruppen, blir ofre kun gjenstand for overseelse eller for negativ oppmerksomhet.

## Identifisering med aktøren

La oss variere det empiriske materialet for bedre å kunne ta stilling til om Baumans

observasjon innehar den generelle gyldighet han gjør krav på. En bekreftelse på Baumans observasjon finner en i Alford's (1997) intervjuer om ondskap, skyld og skam med innsatte på livstids- eller dødsdommer, og hans intervjuer med informanter utenfor murene. Alford oppfordret til refleksjon rundt spørsmålet: «Var den tyske SS-lederen Adolf Eichmann ond?» Til Baumans overraskelse viste det seg at det var en påfallende hang i svarene, som fordeler seg jevnt blant innsatte og øvrige informanter, til å ville problematisere at Eichmann skulle ha vært ond. Samme motvilje uttrykkes mot på noen måte å ville dømme Eichmanns handlinger fra et moralsk ståsted. Svarene hos begge grupper tar typisk form av utsagn som at «før vi eventuelt dømmer Eichmann, må vi huske på at han var en underordnet i hierarkiet, han mottok ordre fra overordnede, og han ville sikkert blitt drept dersom han nektet å gjøre disse tingene», eller «hvem av oss kan vite hva vi ville ha gjort i hans ståsted?».

Flere ting er verdt å reflektere over i disse svarene. En første ting er at i den grad man identifiserer seg med noen i oppsettet om aktøren Eichmann og hans ofre, identifiserer man seg med han og gjør liten avstand til han. Kanskje jeg ville gjort det samme selv, sier informantene. Ved første øyekast lyder dette unektelig sympatisk, ikke minst i et moralsk perspektiv. Det bærer bud om evne til selvinnsikt, til å se seg selv i Eichmanns situasjon, og dermed til å se sin egen utilstrekkelighet når det gjelder evne til å handle moralsk rett. Det ligger ydmykhet og en slags moralsk beskjedenhet i det å gjøre seg selv såpass lik en aktør som har gjort det Eichmann gjorde.

Denne tolkningen treffer imidlertid bare overflaten. La oss stille spørsmålet om hva som bare tas for gitt i svarene det er referert til her. For det første er det som om spørsmålet om Eichmann var ond, kan reflekteres over og gis et svar med henvisning til Eichmann alene. Det er som om spørsmålet kun handler om én person, aktøren, og ikke trenger å inkludere aktørens ofre. Svarene går *utenom* ofrene. Det eneste perspektivet det gjøres bruk av, er perspektivet som gir seg ved at en utenforstående, i ettertid, med erfaring fra helt andre situasjoner, tenker seg inn i Eichmanns situasjon. Rammen for refleksjon over spørsmålet er satt rundt *aktørens* ståsted. **Ofrenes ståsted glimrer med sitt fravær; de som alt er gjort stumme, skal forbli det.**

**Samtidig er det slående hvordan skammen er fraværende i refleksjonen rundt ondskap. Fraværet av skammen er sammenfallende med fraværet av ofrene og deres perspektiv.** Dersom denne formuleringen er gyldig, så er det fordi det her gjelder som en forutsetning, om enn implisitt hos informantene, at dersom det skal være skam, må det være ofre; kun gjennom ofrenes perspektiv vil skam komme til syne og bli et tema. Når skam ikke blir et tema i refleksjonen omkring hvorvidt Eichmann var ond, henger det sammen med at refleksjonen ikke inndrar ofrene.

## **Forflytning av skyld og skam**

Hvorfor synes fokuseringen på aktøren, den som har gjort noe ondt, å bli

ensbetydende med ignoreringen av de aspektene som har med skam å gjøre? Spørsmålet skarpstilles om vi setter det i relieff til en antagelse som synes minst like sannsynlig som den nettopp nevnte, nemlig at antagelsen om at skam primært må hefte ved den som forvolder ondt, ikke den som forvoldes ondt. Denne antagelsen synes for sin del å innebære en antagelse om at skam følger skyld, og det synes uten behov for begrunnelse å si at skylden følger den som gjør ondt, ikke den som påføres ondt. Det er unødvendig å påminne om at vårt rettsvesen generelt og kriteriene for straffetildeling spesielt hviler på en slik forståelse av hvor skyld hører hjemme.

I forlengelse av dette tvinger følgende mulighet seg på: Kan det være at skammens forflytning fra gjerningsmann til offer samtidig er skyldens forflytning? Logisk sett må det være slik dersom skam og skyld er to sider av samme sak, at de opptrer sammen og hos samme part. Ovenfor ga vi eksempler på teoretiseringer av psykoanalytisk karakter, som klarer å si noe om hvorfor offerrollen innebærer stigmatisering, og hvorfor skam kan inngå i opplevelsen av å bære dette, av å ha blitt tvunget til å bære det, av å ha tapt kontroll. Forsøket hos disse personene på å gjenerobre kontroll tar form av et prosjekt om å kvitte seg med byrden gjennom å sende den videre, hvilket betyr å bli overgriper.

Å bli objektivt skyldig i overgrep fra en slik biografisk forhistorie som offer har psykologisk karakter av å overvinne den påførte skammen. Men dersom dette stemmer, betyr det at skyld og skam skiller lag – skyld her forstått objektivt som tildeling av aktørskap til en overgrepshandling, og skam forstått psykologisk som opplevd sting i form av ydmykelse og annet som må skjules fordi man skammer seg over det. Samtidig må det ikke være slik at skam og skyld har skilt lag fordi skammen melder seg hos offeret; det kan være slik at den tette forbindelsen mellom skam og skyld består, ved at begge deler tillegges offeret.

## Kilder

Alford, C. F. (1997). *What evil means to us*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Oxford, England: Polity Press.

Klein, M. (1988a). *Love, guilt and reparation and other works 1921–1945*. London, England: Virago.

Klein, M. (1988b). *Envy and gratitude and other works 1946–1963*. London, England: Virago.

Klein, N. (2000). *No logo*. London, England: Flamings.

Milgram, S. (1974). *Obedience to authority*. New York, NY: Harper.

## Arne Johan Vetlesen

Arne Johan Vetlesen er professor i filosofi ved [Universitetet i Oslo](#). Han er opptatt av

etikk og sosialfilosofi, og har ondskap som spesialområde.