

## KAPITTEL 5

# Moralsk mangfold, oppvekst og livstolkning – et evolusjonspsykologisk perspektiv

*Dag Norheim*

Høgskulen på Vestlandet

**Abstract:** In this article, I discuss the challenges of moral diversity in Norwegian public school from the perspective of Jonathan Haidt's moral foundations theory. I take my cue from Haidt's distinction between individualistic and sociocentric societies and discuss some implications of this distinction with regard to the introduction of the new curriculum (*fagfornyelsen*, in Norwegian). I argue that the subject curriculum is rooted in a morality that is characteristic of what Haidt refers to as WEIRD societies (i.e. Western, Educated, Industrialized, Rational, Democracies). My thesis is that this moral matrix rests on cultural assumptions that differ substantially from those of immigrant pupils in Norwegian schools. The particularities of sociocentric moral matrices seem to fall in the blind zone of the subject curriculum. Yet it is important that the school system acknowledge its role in the creation of a community to which every pupil might experience an allegiance. In order to create a shared value foundation, teachers need to be aware of pupils' affiliations to different moral matrices. Thus, we need to rethink what moral socialization means in a multicultural society.

**Keywords:** fagfornyelsen, moral foundations theory, WEIRD morality, honour and shame, emotions and morality, evolutionary psychology, Jonathan Haidt

## Introduksjon

I denne artikkelen skal jeg drøfte noen utfordringer knyttet til moralsk mangfold i norsk skole i lys av sosialpsykologen Jonathan Haidts forskning på det han kaller moralske fundament. Jeg ønsker å løfte frem

Sitering av denne artikkelen: Norheim, D. (2020). Moralsk mangfold, oppvekst og livstolkning – et evolusjonspsykologisk perspektiv. I J. V. Hugaas & Å. H. Kallestad (Red.), *Oppvekst og livstolkning: Flerfaglige blikk på barns og unges eksistens, fellesskap og fortellinger* (Kap. 5, s. 121–142). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.107.ch5>  
Lisens: CC BY-NC-ND 4.0.

noen dimensjoner ved moralsk mangfold som etter mitt syn er lite påaktet i debatten om den flerkulturelle skolen. Min problemstilling kan sammenfattes i følgende to spørsmål:

- 1) Hva slags moralsk mangfold kjennetegner norsk skole?
- 2) Tar læreplanverket høyde for moralsk mangfold med opphav i ulike kulturer?

For å besvare disse spørsmålene har jeg metodisk valgt å ta utgangspunkt i Haidts bok *The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion* (2013). Denne boken tilveiebringer det teoretiske perspektivet som jeg vil anvende i tolkningen av det nye læreplanverket, kalt «fagfornyelsen» (Utdanningsdirektoratet, 2020).

Læreplanverket har status som forskrift og legger *normative* føringer for hvordan skolens samfunnsmandat skal forstås og implementeres. Det formulerer skolens verdigrunnlag og fastsetter innhold og mål for opplæringen i skolen. Innledningsvis vil jeg presisere at Jonathan Haidts forskning på moralske fundament er ikke inneholder normativ etisk teori. Den bør snarere vurderes som et bidrag til en *deskriptiv* etikk. Innsikter hentet fra hans empiriske forskning kan derfor ikke uten videre brukes i en normativ debatt om hva som skal utgjøre skolens verdigrunnlag. De kan derimot brukes til å øke vår innsikt i eksisterende moralforståelser. I det følgende vil jeg bruke Haidts sentrale forestillinger om «moralske fundament» og «moralske matriser» som tolkningsnøkler til analysen av fagfornyelsen.

## Fagfornyelsens forankring i en vestlig moralsk matrise

I Haidts forskningsperspektiv utgjør forestillingen om «moralske fundament» det evolusjonspsykologiske grunnlaget som ulike moralske matriser kan bygge på. Mens de moralske fundamentene kan betraktes som produkter av evolusjonær natur, kan moralske matriser betraktes som historisk-kulturelle forståelsesrammer (jf. Haidt, 2013, s. 130) Slik jeg tolker Haidt, kan de moralske fundamentene defineres som universelle

antropologiske fenomener, mens de moralske matrisene kan defineres i to kulturelle hovedformer: individualistiske og sosiosentriske. Disse distinksjonene mener jeg er viktige for å belyse det jeg oppfatter som blindsoner i den pedagogiske debatten om etikk og moral i den flerkulturelle skolen.

La meg innlede med følgende sitat fra opplæringslovens formålsparagraf gjengitt i fagfornyelsens overordnede del:

Opplæringa skal byggje på grunnleggjande verdiar i kristen og humanistisk arv og tradisjon, slik som respekt for menneskeverdet og naturen, på åndsfridom, nestekjærleik, tilgjeving, likeverd og solidaritet, verdiar som òg kjem til uttrykk i ulike religionar og livssyn og som er forankra i menneskerettane. (Utdanningsdirektoratet, 2020)

Disse verdiene kan langt på vei utledes av det Haidt oppfatter som den karakteristiske vestlige moralforståelsen, som er basert på de moralske fundamentene «omsorg» og «rettferdighet» (Haidt, 2013, s. 112). Dette er verdier som antas ikke å forutsette en felles religiøs eller livssynsbasert virkelighetsforståelse. Riktignok har de fleste av verdiene en klar kristen opprinnelse, men de fremstår her som løsgjort fra kristendommen som religiøs forestillingsverden. De utgjør så å si en abstraksjon fra den kirkelige tradisjonen og fremstår som et sett av prinsipper som har «overlevd» modernitetens rasjonalitetstest. Opplæringslovens opplisting av verdier har det til felles at de kan gis *en allmenn og fornuftig begrunnelse*, og derfor kan de tenkes å fungere samlende i et sekularisert og pluralistisk samfunn.

I fagfornyelsen fremstår etisk bevissthet primært som et individuelt og intellektuelt fenomen. Det underliggende normative idealet synes å være det rasjonelle subjektet som kritisk vurderer etiske spørsmål før det foretar etiske valg: «Etisk bevissthet er å veie ulike hensyn mot hverandre og er nødvendig for å være et reflektert og ansvarlig menneske. Opplæringen skal utvikle elevenes evne til å foreta etiske vurderinger og gjøre dem fortrolige med etiske problemstillinger» (Utdanningsdirektoratet, 2020).

Det opplæringsloven og fagfornyelsen imidlertid ikke tar høyde for, er tilstedeværelsen av det Haidt omtaler som *moralske matriser* med opphav i sosiosentriske kulturer (jf. Haidt, 2013, s. 17, 129, 130). Med

matriser mener Haidt kulturelt forankrede forståelsesrammer. Mange elever med innvandrerbakgrunn er antagelig lite fortrolige med en individualistisk kultur hvor moralske spørsmål gjøres til gjenstand for kritisk refleksjon og egne «valg». Bluferdighetsnormer, kleskoder, kjønnsroller, ære og skam er eksempler på fenomener som i mange kulturer ikke forvaltes gjennom individets egne valg. I sosiosentriske kulturer har det religiøse og moralske fellesskapet forrang fremfor individets rett til fri selvutfoldelse. Moralske spørsmål avgjøres av folk med *autoritet*, og fellesskapet er knyttet sammen av sterke *lojalitetsbånd*. Det som forsterker autoriteten og lojaliteten i slike fellesskap, er emosjonelle og doktrinære bånd som knytter den enkelte til religionen (det hellige).

Etter min oppfatning søker fagfornyelsen å artikulere et felles forpliktende verdigrunnlag basert på en sekularisert, individualistisk moralsk matrise. I fraværet av en felles, overgripende, religiøs referanseramme har man valgt et knippe verdier som har vist seg samlende i fremveksten av Norge som et demokrati:

Formålsparagrafen uttrykker verdier som samler Norge som samfunn. Verdiene er grunnlaget for vårt demokrati og skal hjelpe oss å leve, lære og arbeide sammen i en kompleks samtid og i møte med en ukjent framtid. De felles verdiene bygger på kristen og humanistisk arv og tradisjon. (Kunnskapsdepartementet, 2020)

De kristen-humanistiske verdiene er utvilsomt nødvendige betingelser for etableringen og opprettholdelsen av et demokrati. Spørsmålet er om de også utgjør tilstrekkelige betingelser for å skape og opprettholde *et moralsk fellesskap* i et flerkulturelt samfunn?

## Individualistiske og sosiosentriske kulturer

I sin forskning er Haidt opptatt av å vise de kulturelle forskjellenes betydning for moralforståelsen (Haidt, 2013, s. 16). Han viser blant annet til Schweders komparative undersøkelse av moralske oppfatninger hos befolkningen i Odisha i India og et utvalg fra USA (Haidt, 2013, s. 16). Resultatene fra denne forskningen viser at befolkningen i Odisha har en helt annen oppfatning av *individet* og individets plass i samfunnet enn

amerikanerne. Mens amerikanerne plasserer individet i sentrum og ser samfunnet som individets tjener, setter befolkningen i Odisha gruppens og institusjonenes krav først. Et par eksempler fra spørreundersøkelsen kan illustrere dette forholdet (Haidt, 2013, s. 16–21).

Respondentene fra henholdsvis Odisha og USA ble blant annet bedt om å ta moralsk stilling til følgende fortellinger:

- 1) En ung gift kvinne gikk alene for å se en film uten å informere sin ektemann. Da hun kom hjem, sa ektemannen: 'Hvis du gjør dette igjen, vil jeg banke deg svart og blå.' Hun gjorde det igjen, han banket henne svart og blå (bedøm ektemannen). (Haidt, 2013, s. 19, min oversettelse).
- 2) En enke i ditt lokalsamfunn spiser fisk to eller tre ganger i uken (Haidt, 2013, s. 19, min oversettelse).

Ifølge Haidt mente amerikanerne, ikke overraskende, at ektemannen handlet galt i den første fortellingen, og de kunne ikke se noe problem med enken som spiste fisk to–tre ganger i uken (Haidt, 2013, s. 16–21). Respondentene fra Odisha hadde imidlertid den motsatte vurderingen. De mente at ektemannen i den første fortellingen handlet rett, mens enken som spiste fisk, handlet galt. Årsaken til de forskjellige vurderingene må søkes i ulike moralske virkelighetsoppfatninger og forståelsen av individets plass i den sosiokulturelle ordenen. For respondentene i Odisha er ikke individet et frittsvevende moralsk subjekt. Det inngår snarere i en samfunnsorden som definerer dets plikter og rettigheter. Ut fra den rådende sosiosentriske ordenen i Odisha brøt kvinnen i den første fortellingen sine forpliktelser, mens mannen opprettholdt sine (jf. Haidt, 2013, s. 16–21). Eksemplet med enken som spiser fisk to eller tre ganger i uken kan bare forstås ut fra visse kulturelle og religiøse antagelser. I indisk kultur er fisk en «varm» rett som leder til seksuell opphisselse, og i dette tilfellet kan seksuell opphisselse krenke den avdødes sjel. Igjen ser vi at et individs handlinger vurderes ut fra dets plass i en høyere sosial og institusjonell orden (Haidt, 2013, s. 16–21).

Så langt har Haidt argumentert for at moralske vurderinger er knyttet til den livsanskuelsen mennesker orienterer seg ut fra. Livsanskuelsen

tilvebringer det han omtaler som en «moral matrix» (Haidt, 2013, s. 129–130). Hans overordnede prosjekt er imidlertid å vise hvordan ulike kulturbestemte moralske matriser kobler seg på evolusjonsbiologiske moduler i menneskets psyke.

## Individualistisk kultur

Distinksjonen mellom individualistiske og sosiosentriske kulturer gjør det mulig for Haidt å argumentere for at vår vestlige individualistiske og kognitivistiske moralmodell ikke er særlig treffende utenfor kulturer som han beskriver som «western, educated, industrialized, rich and democratic» (omtalt med akronymet WEIRD) (Haidt, 2013, s. 112). «WEIRD moral» er globalt sett et unntak. De fleste kulturer betrakter ikke individets rasjonalitet, autonomi og frihet som moralens grunnlag og mål. Dette skyldes at Vestens virkelighetsoppfatning (med tilhørende moralsk matrise) ikke er særlig utbredt i andre deler av verden. Et økende antall barn og unge i norsk skole har en etnisk og kulturell bakgrunn som gir dem helt andre tolkningsnøkler til egen oppvekst og livstolkning. Mens etnisk norske ungdommer overveiende oppfatter religion og livstolkning som et subjektivt anliggende, vil barn og unge med annen etnisk og kulturell bakgrunn kunne oppleve at religion og livssyn involverer et større fellesskap.

Gjennom sin ph.d.-forskning gjorde Haidt oppsiktsvekkende funn som bidro til å nyansere hans forståelse av moraloppfatningene i hans eget samfunn, det amerikanske (jf. Haidt, 2013, s. 111–118). Han oppdaget først at ulikheter i moraloppfatning fulgte classeskiller. Middelklassen lå nærmere en rasjonelt begrunnet «WEIRD moral» med vekt på «harm» og «fairness», mens arbeiderklassen fremviste en mer omfattende moral som i noen grad tangerte funn fra andre kulturer. I de lavere sjikt av befolkningen var respondentene mer tilbøyelige til å la sine moralske vurderinger informeres og bestemmes av dype følelser. Haidt nevner «disgust» og «disrespect» som eksempler på sterke følelser som overstyrer rasjonelle argumenter. For å teste ut hvor langt WEIRD-moralen rekker, konstruerte han en serie fortellinger som inneholdt en overskridelse av et kulturelt tabu, men hvor det manglet et offer. Her er et typisk eksempel:

«En families hund ble drept av en bil foran familiens hus. De hadde hørt at hundekjøtt var velsmakende, så de skar opp hundens kropp og kokte det og spiste det til middag. Ingen så dem gjøre dette» (Haidt, 2013, s. 3, min oversettelse).

Et annet eksempel handler kort fortalt om et søskenpar på ferie i Frankrike. «De blir enige om å ha sex sammen. Kvinnen bruker p-piller, og mannen bruker for sikkerhets skyld kondom. Begge har glede av sexen, men de blir enige om ikke å gjøre det igjen» (Haidt, 2013, s. 45, min parafrasering).

Disse to historiene har det til felles at de representerer en overskridelse av et kulturelt tabu, samtidig som det ikke foreligger noe egentlig offer for de handlingene som begås. Historiene er likevel egnet til å skape varierende grad av avsky – avhengig av hvordan man vurderer de beskrevne handlingene. Respondentenes vurderinger av disse historiene viste tydelige forskjeller mellom ulike samfunnsgrupper. Folk med middelklassebakgrunn (WEIRD) var mest tilbøyelige til å hevde at selv om de ikke brød seg om disse handlingene, hadde personene i historiene rett til å gjøre hva de gjorde, så lenge det ikke gikk ut over noen. Folk med arbeiderklassebakgrunn reagerte derimot med avsky og tok mer bestemt avstand fra de omtalte handlingene. Rasjonelle argumenter om at ingen i de omtalte fortellingene var utsatt for «harm», prellet bare av. Den emosjonelle reaksjonen overstyrte de rasjonelle argumentene. I noen tilfeller observerte Haidt at respondenter «konstruerte» argumenter som kunne underbygge deres negative reaksjoner (Haidt, 2013, s. 45–48).

Respondentenes moralske dømmekraft kan i lys av disse eksemplene deles inn i en emosjonell del og en kognitiv-rasjonell del. Men hvordan skal forholdet mellom den emosjonelle og den kognitive delen forstås? For å besvare dette spørsmålet viser Haidt til Howard Margolis' forskning på persepsjon og problemløsning (Haidt, 2013, s. 48). Margolis er opptatt av hvordan hjernen arbeider når vi «ser» et objekt. Et kjent eksempel fra denne forskningen er «the Müller-Lyer illusion», som viser to like lange linjer, men hvor hver linje er utstyrt med en pil i motsatt retning. Pilene skaper illusjonen av at den ene linjen er lengre enn den andre. Margolis og Haidt opererer med flere lignende eksempler som indikerer at det er to ulike kognitive prosesser involvert i persepsjon («seeing-that») og problemløsning («reasoning-why»).

Den umiddelbare persepsjonen styres av automatiske prosesser som i brøkdelen av et sekund får oss til å «se» et objekt som noe bestemt: «Even the simplest animals are wired to respond to certain patterns of input (such as light, or sugar) with specific behaviors (such as turning away from the light, or stopping and eating the sugary food)» (Haidt, 2013, s. 50). «The Müller-Lyer illusion» er et eksempel på hvordan hjernen styres til å se noe bestemt ut fra det psykologiske prinsippet om mønstergjenkjenning. Dette skjer raskt, automatisk og uten anstrengelse.

Problemløsning («reasoning-why») utgjør derimot en form for kognitivt arbeid hvor vi søker å rettferdiggjøre en vurdering for oss selv eller andre. Vi stiller opp en rekke argumenter som inngår i et helhetlig og forklarende resonnement. Ifølge Margolis og Haidt er «reasoning-why» en separat og atskilt prosess fra den automatiske «seeing-that». Haidts dristige hypotese er at det samme skillet gjør seg gjeldende på moralens område.

## **Intuisjon og tenkning: «Emotions are not dumb»**

Haidt erkjenner at moralske vurderinger er uttrykk for kognisjon, men han mener det er grunn til å tale om to former for kognisjon; *intuisjon* og *tenkning* («reasoning»). Kognisjon betegner «prosessering av informasjon», og dette foregår på et høyere og et lavere nivå. På det høyere nivået bearbeides informasjon *bevisst* gjennom argumenter og resonnementer. På det lavere nivået prosesseres informasjon *ubevisst* og automatisk. På dette nivået spiller følelser og intuisjoner en viktig rolle, og Haidt understreker at følelsene ikke er blinde og dumme – de er fylt med kognisjon. Gjennom svært hurtige automatiske prosesser bearbeides visuelle eller auditive inntrykk, og hjernen forbereder personen på en adekvat respons:

For example, if you hear someone running up behind you on a dark street, your fear system detects a threat and triggers your sympathetic nervous system, firing up the fight-or-flight response, cranking up your heart rate, and widening your pupils to help you take in more information. (Haidt, 2013, s. 52)

På samme vis reagerer vi på moralsk ladede situasjoner, ifølge Haidt. Hvis vi ser en voksen slå et barn i det offentlige rom, reagerer vi spontant, bilder



av avmagrede og sultne flyktningbarn er egnet til å vekke empati, og så videre. Vi reagerer først intuitivt og emosjonelt for deretter å bearbeide og rettferdiggjøre vår umiddelbare reaksjon. Ifølge Haidt gir imidlertid ikke den rasjonelle bearbeidingen av reaksjonen en begrunnelse for hvorfor vi reagerte som vi gjorde, eller for hvorfor vi tok et bestemt standpunkt. Rasjonelle argumenter er derimot *post hoc* fabrikasjoner som skal overbevise andre om hvorfor de bør ha de samme vurderinger som oss. For å illustrere forholdet mellom emosjoner og intuisjoner på den ene siden og rasjonelle argumenter på den andre bruker Haidt metaforen med «the rider and the elephant» (rytteren og elefanten).

«Rytteren» er en metafor for kontrollerte bevissthetsprosesser, som rasjonell tenkning, mens «elefanten» refererer til automatiske prosesser, inkludert emosjoner, intuisjoner og alle former for «seeing-that» (Haidt, 2013, s. 53). Det er verdt å merke seg at begge metaforene representerer former for kognisjon som styrer våre valg og handlinger. Litt humoristisk hevder Haidt at han valgte elefanten som metafor fordi den er et stort og smart dyr (Haidt, 2013, s. 53). Med dette sier han også at våre følelser og intuisjoner (hjernens automatiske prosesser) har større tyngde enn vår rasjonalitet. Liksom elefanten er blitt styrt av automatiske prosesser gjennom millioner av år, har også menneskesinnet blitt utviklet og «programmert» av automatiske prosesser. Da mennesket utviklet språk og evne til tenkning, ble ikke ble ikke tidligere «programmer» kassert. Elefanten overlot ikke styringen til rytteren, men rytteren ble satt til å tjene elefanten, ikke lik en slave tjener sin herre, men snarere lik en advokat som forsvarer sin klient (Haidt, 2013, s. 79).

Etter mitt syn suggererer Haidts metaforer et unødvendig reduksjonistisk syn på rasjonalitetens mulige rolle i individets dannelsesprosess. Jeg sikter til at moralsk danning nettopp finner sted i rommet mellom emosjoner, intuisjoner («seeing-that») og rasjonalitetens bevisste kognitive prosesser («reasoning-why»). Rasjonaliteten etablerer en distanse til emosjonelle førstehåndsintrykk som muliggjør en mer systematisk og kritisk reevaluering av et gitt fenomen. Dette skjer i en kontinuerlig forståelsesprosess, hvor selvrefleksjonen tar form av en dialektikk mellom nærhet og distanse. Selv om Haidts argument for en tett forbindelse mellom emosjoner og rasjonalitet er betimelig, anser jeg den ikke som

en fyllestgjørende beskrivelse av denne. I et dannelsingsperspektiv vil jeg fastholde rasjonalitetens rolle som mulig korrektiv til emosjonenes overstrømmende kraft.

## Affektiv evaluering

Den nære sammenhengen mellom lavere og høyere kognisjon kan imidlertid ikke helt underslås. Haidt viser til blant annet Wilhelm Wundt, som allerede i 1890-årene grunnla den eksperimentelle psykologien. I sin forskning studerte Wundt hvordan affektive reaksjoner påvirker hjernens handlingsberedskap. Affekt forstås her som «small flashes of positive or negative feeling that prepare us to approach or avoid something» (Haidt, 2013, s. 65). Ifølge Wundt er affektive følelser intimt forbundet med persepsjonen, så intimt at en følelse av å like eller mislike noe i enkelte tilfeller går forut for forståelsen av hva man ser. Å like eller mislike noe kan sies å være en elementær første evaluering som forsyner hjernen med informasjon, som så hurtig bearbeides til en handlingsberedskap.

Et beslektet fenomen finner vi i det som kalles «affective priming», det vil si at bevisstheten manipuleres til å se noe som positivt eller negativt gjennom en første stimulus som så smitter over på neste stimulus. Haidt ber leseren kategorisere det andre ordet som godt eller dårlig i følgende fire ordpar (Haidt, 2013, s. 66–67):

- 1) flower–happiness
- 2) hate–sunshine
- 3) love–cancer
- 4) cockroach–lonely

Dette er selvsagt svært enkelt. Men hva skjer dersom han i 250 millisekunder på en datamaskin «flasher» det første ordet i andre og tredje ordpar? Jo, vi vil bruke lengre tid på å bedømme ordene. Vår hjerne har ubevisst oppfanget det første ordet, og det forstyrrer vår vurdering av det andre ordet.

Slike og lignende eksempler bruker Haidt for å legge et grunnlag for tesen om følelsenes og intuisjonenes grunnleggende betydning for

menneskets omverdensorientering. Den nære sammenhengen mellom lavere og høyere kognisjon kommer imidlertid særlig tydelig til uttrykk hos psykopaten, nærmere bestemt gjennom sitt fravær. Hos psykopaten vet vi at den delen av hjernen som rommer empati for andre mennesker, er ødelagt. Samtidig vet vi at psykopaten ofte er fullt ut i stand til resonnere rasjonelt. Psykopatens problem er at han mangler empatisenteret (lavere kognisjon) til å informere det rasjonelle jeget om hva som er moralsk riktig å gjøre. Psykopaten eksemplifiserer dermed hva som skjer når de moralske følelsene ikke får kommunisert med den delen av hjernen som står for rasjonell tenkning (høyere kognisjon) (Haidt, 2013, s. 72–73). Resultatet blir en patologisk, amoralsk atferd som gjennom sin asosialitet representerer en trussel mot omgivelsene. Samtidig kan psykopatens manglende følelseliv bidra til å kaste lys over den viktige rollen følelsene spiller i et sunt menneskesinn.

Mens psykopaten mangler følelser, men besitter evnen til å resonnere, forholder det seg omvendt hos det nyfødte barnet. Barnet er fullt av følelser, men har ennå ikke utviklet evnen til å tenke rasjonelt. Lenge var det en utbredt oppfatning blant psykologer at spedbarn møtte verden med et sinn som var like ubeskrevet som Lockes blanke tavle. Man tenkte at barnets første sanseintrykk utgjorde et usammenhengende kaos av visuelle og auditive inntrykk. Gradvis lærer barnet i sine første leveår å skape sammenheng og mening i den verdenen som omgir det.

Ifølge Haidt har imidlertid utviklingspsykologene funnet teknikker som gir dem anledning til å studere hvordan barn mellom null og ett år oppfatter verden. Funnene antyder at barnesinnet ikke er så ubeskrevet som tidligere antatt. Barn møter den fysiske verdenen med forventninger om hvordan den oppfører seg, det vil si at de har elementære oppfatninger av fysikk og mekanikk. Eksperimenter har vist at små barn blir veldig overrasket dersom de blir presentert for tilfeller av brudd på for eksempel Newtons bevegelseslov. I et eksperiment blir barna presentert for en scene hvor en lekebil tilsynelatende passerer gjennom et solid objekt. Barna stirrer mye lengre på en slik «umulig» begivenhet, enn på begivenheter som følger deres naturlige forventninger, det vil si er i samsvar med naturlovene.

Noen Yale-forskere har utført eksperimenter som viser at seks og ti måneder gamle barn også forstår den *sosiale* verdenen (Haidt, 2013, s. 74). Barna blir presentert for scener fra et dukketeater hvor en trepinne med to pålimte øyne forsøker å klatre opp en bakke. Nedenfra dukker en annen trepinne opp og hjelper klatreren med å komme opp bakken. Ovenfra møter klatreren en trepinne som forsøker å hindre ham i å nå toppen. I en etterfølgende forestilling møter barna igjen «klatreren» der han står foran «hjelperen» og «forhindreren», og de lurer på hvem han skal slå følge med. Idet han velger «forhindreren», kan man se at barna stirrer lenge på scenen som utspiller seg. Det er omtrent som om de er vitne til et brudd på naturlovene. Forskerne fra Yale konkluderer med at «the capacity to evaluate individuals on the basis of their social interactions is universal and unlearned» (Haidt, 2013, s. 75). Barna synes altså å romme de første brikkene i det puslespillet som moralen utgjør.

## De moralske fundamentene

Gjennom egen og andres forskning har Haidt forsøkt å legge grunnlaget for tesen om at menneskets psyke rommer visse moralske disposisjoner som inngår i et samspill med den kulturelle forståelsesrammen. Ut fra denne tesen vil de moralske disposisjonene utgjøre «det fellesmenneskelige» i barns og unges livstolkning. Kulturen og de moralske matrisene utgjør det dynamiske og foranderlige. Han uttrykker det slik: «I'll show how a small set of innate and universal moral foundations can be used to construct a variety of moral matrices» (Haidt, 2013, s. 130). I sin forskning søker han å dokumentere at moralske matriser fra tradisjonelle samfunn (ikke-WEIRD-samfunn) i større grad sammenfaller med *samtlig*e av de fellesmenneskelige moralske fundamentene. I avslutningen av denne artikkelen skal vi se at dette har betydningsfulle implikasjoner for hvordan lærere møter elever med bakgrunn fra sosiosentriske kulturer, det vil si kulturer med et gruppebasert verdisystem.

Haidts ambisjon er å forene evolusjonspsykologi og antropologi i en helhetlig modell som han kaller «moral foundations theory». utfordringen er å finne en metode som forbinder bestemte moralske dyder med et nevrobiologisk grunnlag som har støtte i etablert evolusjonsteori. Sammen

med sin kollega Craig Joseph bestemmer Haidt seg for å ta utgangspunkt i begrepet «modularitet» («modularity») slik det er utviklet av de kognitive antropologene Dan Sperber og Lawrence Hirschfeld. Sperber og Hirschfeld definerer en kognitiv modul som følger:

An evolved cognitive module – for instance a snake detector, a face-recognition device is an adaptation to a range of phenomena that presented problems or opportunities in the ancestral environment of the species. Its function is to process a given type of stimuli or inputs – for instance snakes [or] human faces. (Haidt, 2013, s. 144)

I forlengelsen av Sperbers og Hirschfelds forskning søker Haidt å identifisere de grunnleggende *moralske* utfordringene mennesket har blitt stilt overfor i et evolusjonært perspektiv, og de tilsvarende moralske modulene.

## Omsorg og skade

En første grunnleggende utfordring foreligger naturligvis i foreldres ivaretagelse av det nyfødte barnet (jf. Haidt, 2013, s. 153–158). I naturens økosystem er det nyfødte menneskebarnet det mest hjelpeløse vesenet. I de første leveårene er barnet helt avhengig av omsorgen («care») fra mor (og far). Evnen til å gi adekvat omsorg for barnet er helt grunnleggende for en arts overlevelse i et evolusjonsperspektiv. Haidt tenker seg at disposisjonen til å gi eget barn omsorg gradvis utvikler seg til den kognitive modulen som aktiveres ved synet av andre trengende mennesker, for eksempel syke, eldre og andre sårbare grupper. Den kognitive modulen for omsorg («care») kan med andre ord trigges av høyst forskjellige omsorgstendigheter og kan *post hoc* gis en moralsk begrunnelse basert på forskjellige kulturelle forståelsesrammer.

At mennesket besitter en *iboende* («innate») omsorgsimpuls, er imidlertid ikke det samme som å hevde at menneskenaturen er «hardwired», at mennesket så å si er determinert til bestemte handlingsmønstre. Det er snarere tale om at menneskets natur er «prewired», at den inneholder et første utkast («draft») til problemløsning. Det samme gjelder for de andre kognitive modulene som inngår i Haidts teori om de moralske

fundamentene. De utgjør naturlige disposisjoner som kan kobles på ulikt vis til sosiokulturelle forståelsesrammer.

## Rettferdighet og juks

Jeg har så langt skissert det første begrepsparet i Haidts teori om moralske fundament, nemlig «care–harm» (omsorg–skade). Det neste begrepsparet er «fairness–cheating» (rettferdighet–juks), som handler om menneskets sosiale interaksjon med andre individer og grupper av individer (jf. Haidt, 2013, s. 158–161). Et vedvarende problem i evolusjonsbiologien har vært å forstå eksistensen av altruistisk atferd utenfor slektskapsrelasjoner. At individer oppfører seg altruistisk overfor slektninger kan forklares ut fra teorien om at «the selfish gene» hovedsakelig er opptatt av å videreføre sine egne gener (Haidt, 2013, s. 158). Dette resulterer i en atferd som favoriserer eget avkom eller andre nære slektninger. Ut fra en slik genetisk reduksjonisme fremstår det imidlertid gåtefullt hvordan altruistisk atferd overfor andre enn slektninger er mulig.

Haidt mener at Robert Trivers teori om gjensidig altruisme («reciprocal altruism») bringer oss et skritt nærmere en løsning av denne gåten (Haidt, 2013, s. 158). Trivers hevdet at altruisme er begrenset til arter utstyrt med et minne om hvem man tidligere har samhandlet med, og hvem man kan forvente gjennyttelser fra. Altruismen er altså selektiv og basert på en gjensidig forventning om gjennyttelser. Denne evnen utvikler seg hos høyere primater som inngår i kooperative fellesskap for å løse problemer av betydning for gruppen. Menneskets språkferdigheter gir det utvilsomt en utvidet sosial kapasitet til å oppdage hvilke individer som bidrar til fellesskapet, og hvilke som sluntrer unna. Individer som oppfører seg «fair», vil bli belønnet, mens individer som jukser, vil bli straffet. Det kan synes som om Haidt her opererer med en «rettferdighetssans» som minner litt om den Kohlberg reserverer for barn i den prekonvensjonelle fasen, det vil si en slags elementær «tit for tat»-logikk (Haidt, 2013, s. 159). Så kan man spørre hva det er som utløser «rettferdighetssansen»:

The original triggers of the Fairness modules are acts of cooperation or selfishness that people show toward us. We feel pleasure, liking and friendship when people show signs that they can be trusted to reciprocate. We feel anger,

contempt and even sometimes disgust when people try to cheat us or take advantage of us. (Haidt, 2013, s. 159)

Det er den samme «rettferdighetssansen» som aktiveres når folk på den politiske venstrefløyen kritiserer de rikes utbytting av de fattige, og når folk på høyrefløyen kritiserer den urimelige beskatningen av verdiskapende bedrifter til fordel for sosiale velferdsytelser. Den kognitive rettferdsmodulen kan med andre ord kobles på substansielt svært forskjellige oppfatninger av sosial og økonomisk rettferdighet.

De to moralske fundamentene «care–harm» og «fairness–cheating» utgjør de definerende kjennetegnene ved det Haidt omtaler som WEIRD-morale, det vil si den morale som er utviklet i vestlige, utdannede, industrialiserte, rike og demokratiske samfunn. Hans grunnleggende anliggende er imidlertid å gjøre oppmerksom på tre andre moralske «sanser» som er utbredt globalt, men underkommunisert i Vesten. Det dreier seg om den moralske sensibiliteten knyttet til begrepsparene lojalitet–forræderi, autoritet–subversjon og hellighet–degradering.

## Lojalitet og forræderi

Lojalitet og forræderi er fenomener knyttet til interpersonlige relasjoner. Det kan være relasjoner mellom individer, men også relasjoner innenfor en gruppe og mellom grupper. Haidt tar utgangspunkt i det sosiologiske faktumet at mennesket er et *tribalistisk* vesen, det har til alle tider inngått i sosiale grupper som gjennom samarbeid søker å oppnå felles mål (Haidt, 2013, s. 161–164). Slike gruppefelleskap kan være forent på ulike grunnlag, for eksempel kan det være en hær, et laug, en etnisk gruppe, en klan, en slekt og så videre, men som oftest er de organisert slik at den sosiale sammenhengskraften er sikret gjennom felles normer, regler, ritualer og symboler.

Haidt mener at menn historisk sett har funnet en særlig glede i å danne ulike sammenslutninger som gjerne konkurrerer eller rivaliserer med andre sammenslutninger. Det dreier seg om tribalistisk basert maktkamp, om rivalisering om territorier, men også om jakten på trofeer innen idretten. Et fellestrekk ved slik gruppebasert rivalisering er at den setter lojaliteten på prøve: «The original trigger for the Loyalty

foundation is anything that tells you who is a team player and who is a traitor, particularly when your team is fighting with other teams» (Haidt, 2013, s. 163).

Migrasjonen fra den muslimske verdenen til Vesten aktualiserer spørsmål knyttet til gruppeloyalitet. Vi kan observere dette i den norske skolen, hvor det er mange elever med innvandrerbakgrunn som må navigere sitt liv i spenningen mellom en individualistisk og en sosiosentrisk moralsk matrise. utfordringer knyttet til kjønnsroller, svømmeundervisning, leirskole, bruk av hijab, samvær mellom kjønnene og så videre er eksempler på moralske spørsmål som setter elevenes lojalitet på prøve.

Gruppeloyaliteten blir særlig utfordret i spørsmål knyttet til ære og skam. For en vestlig person som betrakter fenomenet ære-skam «utenfra», vil det være vanskelig å forstå de komplekse kulturelle og sosiale strukturene som definerer hva som er ærbart, og hva som er skamfullt. I sin tilnærming vil en vestlig person gjerne bringe med seg en *individualistisk* oppfatning av interaksjonen mellom sosiale aktører. Hun vil tenke at ære-skam er fenomener som knytter seg til *individet* som sosial aktør, at det er individet som påfører seg skam – eller ære – ved bestemte handlinger. En slik tolkning bortser imidlertid fra det vesentlige i en sosiosentrisk forståelse av moral. I en slekts- og klanbasert kultur er ære-skam et fenomen som forvaltes *kollektivt*. Handlingene til ett individ angår alle andre som inngår i slekten eller klanen. Hvis ett individ bryter de kulturelle kodene for ærbar oppførsel, påfører det hele slekten, eller klanen, skam. Dette er bakgrunnen for at potensielt alle medlemmene i en klan vil kunne se det som sin oppgave å regulere andre individers atferd gjennom *sosial kontroll* (jf. Bile, Srour & Herz, 2017).

## Autoritet og subversjon

Vestlig kultur har i store deler av etterkrigstiden vært preget av et oppgjør med autoriteter. Særlig fra slutten av 1960-tallet har vi opplevd en slagkraftig kritikk mot sosiale hierarkier og autoritetsmisbruk innen skole og utdanning, politi og rettsvesen, ekteskap og kjønnsroller, kirke og kultur og så videre. Tradisjonelle hierarkier har lenge blitt oppfattet



som undertrykkende strukturer som må erstattes av mer demokratiske og egalitære strukturer. Økt offentlig oppmerksomhet har blitt rettet mot seksuelle og etniske minoriteter, og det fremstår som en tverrpolitisk ambisjon å legge til rette for et mer inkluderende samfunn. Normkritisk tilnærming til kjønnsroller og seksuell legning er ikke lenger radikalt, men utgjør «mainstream» tankegods innen skole og utdanning. Denne subversive innstillingen til sosiale hierarkier og autoriteter har lenge blitt understøttet av toneangivende tenkere fra eksempelvis frankfurterskolen (Horkheimer, Adorno, Habermas), Kohlberg-tradisjonen i pedagogikk og psykologi og poststrukturalistiske tenkere som Foucault, Derrida og mange flere. På ulikt vis har begreper som tradisjon, autoritet og hierarki mistet sin legitimitet i toneangivende vestlig tenkning.

Kulturhistorisk representerer dette imidlertid et eklatant brudd med den globale normaltilstanden. Både historisk og aktuelt er det normale at samfunn er hierarkisk oppbygget med klare autoritetsforhold, det vil si samfunn styrt av implisitte og eksplisitte forventninger til hvordan man oppfører seg i relasjoner definert av rang. Respekt for autoriteter er en elementær forventning som man vil møte i de fleste land utenfor den vestlige verden.

Haidt innrømmer at han som student ikke erkjente den sosiale betydningen av begrepet hierarki: «When I began graduate school I subscribed to the common liberal belief that hierarchy = power = exploitation = evil» (Haidt, 2013, s. 167). Det som fikk Haidt til å endre oppfatning, var Alan Fiskes forskning på «authority ranking» i Afrika, hvor de gjensidige forventningene til sosiale relasjoner lignet mer på forelder–barn-relasjonen enn på en diktator og hans undersåtter (Haidt, 2013, s. 167). Det han lærer av Fiske, er at den overordnede påtar seg et moralsk ansvar for den underordnede, og at autoritetens funksjon er å opprettholde den sosiale ordenen.

Autoritet er altså forutsetningen for at en sosial orden kan skapes og opprettholdes. I et evolusjonsperspektiv tjener denne kognitive modulen til å orientere et individ mot den mest fortjenstfulle relasjonen i et sosialt hierarki. Den er en kompleks modul, ifølge Haidt, fordi den må rette blikket både oppover og nedover i hierarkiet.

## Hellighet og degradering

Forskningen på fenomenet «det hellige» er omfattende, og Haidt kunne utvilsomt ha underbygget sine teser med innsikter fra den rikholdige forskningslitteraturen fra eksempelvis Rudolf Otto (1958) og Mircea Eliade (1961). Når han ikke gjør det, skyldes det antagelig et ønske om å aksentuere det *evolusjonsbiologiske* perspektivet på fenomenet hellighet. Haidt tar således utgangspunkt i religionenes påfallende opptatthet av hva som er «rent» og «urent» (jf. Douglas, 1997) Denne opptattheten knytter han til den adaptive utfordringen mennesket fra tidenes morgen har hatt med å skjelne hva som er spiselig (rent) fra hva som er uspiselig (urent) (Haidt, 2013, s. 173). For det premoderne mennesket var kunnskap om parasitter, giftige planter, bedrevet kjøtt og så videre bokstavelig talt et spørsmål om liv og død. I likhet med enkelte andre pattedyr er også mennesket *omnivore* (altetende), og den altetendes utfordring er å utvise forsiktighet mot det nye og ukjente samtidig som dette ikke helt avskjærer seg fra nye og viktige næringsmidler. Den adaptive utfordringen består altså i å finne den rette balansen mellom det Haidt omtaler som «neophilia» (kjærlighet til nye ting), og «neophobia» (frykt for nye ting) (Haidt, 2013, s. 172).

Det er imidlertid ikke bare mat som kan inneholde parasitter – eller patogener. Også omgangen med andre mennesker kan medføre risiko for å pådra seg smittsomme sykdommer (Haidt, 2013, s. 172). Kategoriene «rent» og «urent» blir dermed applisert på flere og flere områder, og i tidens løp utvikler mennesket en fintfølelse sensibilitet for det «urene», noe som blant annet kommer til uttrykk i kroppslige reaksjoner for avsky («disgust») (Haidt, 2013, s. 172).

I et religionshistorisk perspektiv er det nærliggende å anta at rent og urent, hellig og profant har utviklet seg gjennom et klassifikasjonssystem som går fra det konkrete (spiselige og uspiselige matemner) til det åndelige og abstrakte (åndelig renhet og hellighet versus åndelig urenhet, synd, fortapelse og lignende) (jf. Eliade, 1961; Douglas, 1997). Dette klassifikasjonssystemet håndterer kategorier og atferd som hører sammen, versus dem som ikke hører sammen. Haidt understreker at kategoriene rent–urent og hellighet–degradering ikke bare er forbeholdt religioner. De samme kognitive modulene er virksomme i nasjonsbygging (flaggets «hellighet»), når folk holder en krigsskueplass med nasjonal betydning

hellig (for eksempel Stiklestad), når personer får en opphøyet status som helgener eller helter, eller når man betrakter visse prinsipper som hellige (frihet, likhet og brorskap) (Haidt, 2013, s. 174).

Utbredelsen av «hellighetssansen» kan påvises på forskjellige områder av samfunnslivet. Haidt viser blant annet til helsekostbutikker som forsyner varene med etiketter som forsikrer kundene om at de ikke inneholder toksiner (Haidt, 2013, s. 176). Miljøforkjemperes kamp mot forurensende biler, industrialisme og kapitalisme er ikke bare motivert av kampen mot konkret forurensing, men også av en åndelig forestilling om at mennesket er i ferd med å degradere naturen som menneskets opphav og livsmiljø (Haidt, 2013, s. 176).

## Oppvekst, livstolkning og moralske fellesskap

Jeg vil nå vende tilbake til det jeg anser som fagfornyelsens blindsoner i tilnærmingen til skolens verdiformidling. Rammeplanen erkjenner at elever har forskjellig etnisk og kulturell bakgrunn, og den understreker derfor at «(s)kolen skal ta hensyn til mangfoldet av elever og legge til rette for at alle får oppleve tilhørighet i skole og samfunn» (Utdanningsdirektoratet, 2020). Videre behandles ulikheter som noe allmennmenneskelig som må anerkjennes og verdsettes: «Vi kan alle oppleve at vi skiller oss ut og kjenner oss annerledes. Derfor er vi avhengig av at ulikheter anerkjennes og verdsettes» (Utdanningsdirektoratet, 2020). En slik normativ formulering er naturligvis relevant på individplan, men den virker tilsørende i møte med utfordringene fra ulike gruppebaserte moralske verdisystemer. Et sosiosentrisk verdisystem opprettholdes ved at det aktiverer alle de emosjonelle og kognitive modulene som Haidt har beskrevet i sin teori om de moralske fundamentene. Det involverer ikke minst emosjoner og verdifulder knyttet til autoritet, lojalitet og hellighet, mens den såkalte WEIRD-moralen, som tilsynelatende ligger til grunn for fagfornyelsen, primært aktiverer omsorgs- og rettferdighetssansen. Dette innebærer at skolens verdiformidling risikerer å bli skjev og ubalansert. Den kan komme til å favorisere elever som håndterer etikk og moral som rent kognitive spørsmål, mens elever som kjenner tilhørighet til mer substansielle og involverende moralsystemer, blir overlatt til seg

selv eller til det religiøse fellesskapet de allerede tilhører. Det er derfor viktig at skolen er bevisst på sin rolle i å skape et fellesskap alle elever kan føle tilhørighet til. Skolen behøver en ny gjennomtenkning av hva moralsk sosialisering i et flerkulturelt samfunn skal inneholde.

Etter mitt syn målbærer fagfornyelsens verdiformuleringer en tenkemåte som sammenfaller med John Rawls' ide om en «overlappende konsensus» i moralske spørsmål (jf. Rawls, 1987). Ifølge Rawls behøver ikke et samfunn å dele den samme religiøse referanserammen som bakgrunn for etikk og moral. Et samfunns samholdskraft er ikke avhengig av at alle deler verdienes religiøse eller livssynsmessige *begrunnelse*. Samfunn preget av religiøs og livssynsmessig heterogenitet, kan godt romme et sett av sammenfallende verdier til tross for at verdiene gis forskjellige begrunnelser. Ifølge Rawls er det tilstrekkelig å bygge et samfunn på en «overlappende konsensus» om visse kjerneverdier. Det er denne antagelsen jeg vil bestride. I lys av Haidt vil jeg hevde at Rawls og fagfornyelsen underslår de fellesskapskonstituerende mekanismene som går forut for intellektuelle verdivalg innenfor, eller mellom, ulike moralske matriser. Et moralsk fellesskap forutsetter en sterkere konvergens mellom den moralske matrisen og de moralske fundamentene Haidt har beskrevet.

Haidt understreker at mennesket er et «flokkdyr». Han mener at «our minds were designed for groupish righteousness» (Haidt, 2013, s. 370). Gjennom evolusjonen har menneskets moralske sensibilitet utviklet seg i større og mindre fellesskap. Vestens individualistiske moral er et historisk «unntakstilfelle» ved at den underkjenner betydningen av de sosialt konstituerende moralske fundamentene. I skolesammenheng innebærer dette at mange elever vil mangle et adekvat moralsk språk for fellesskapsstiftende erfaringer. Slike erfaringer vil i stedet komme til uttrykk i elevers tilhørighet til konkurrerende og «partisane» fellesskap (fotballag, religion, etnisitet og så videre).

Elever med bakgrunn fra sosiosentriske kulturer vil stå overfor den dobbelte oppgaven det er å knekke koden for to grunnleggende forskjellige moralske matriser. Kodene skal ikke bare knekkes, men også håndteres praktisk på hjemmebane og i skolesammenheng. Dette er en ikke ubetydelig kognitiv, emosjonell og eksistensiell utfordring. Lærere som skal veilede og undervise elever med slik bakgrunn, bør derfor ta elevers

livstolkning på alvor gjennom å ha et bevisst forhold til de sosiokulturelle strukturene for opplæringen. Lærere bør ha et bevisst forhold til at elever med forskjellig etnisk og kulturell bakgrunn ofte orienterer seg ut fra ulike gruppebaserte moralske verdisystemer.

Åpne samtaler og refleksjon om hva som binder oss sammen i et moralsk fellesskap, bør, etter mitt skjønn, prioriteres i skolen. Dette er noe fagfornyelsen erkjenner gjennom flere referanser til betydningen av dialog. Under punktet «filosofi og etikk» etter 10. årstrinn står det for eksempel at «eleven skal kunne føre dialog med andre om sammenhenger mellom etikk, religioner og livssyn» (Utdanningsdirektoratet, 2020). I lys av Haidts forskning er det grunn til å understreke at en slik dialog også bør tematisere de moralske fundamentene som i Vestens moralske matrise delvis er forstummet. Disse fundamentene rommer både en emosjonell og en kognitiv dimensjon. Lojalitet, autoritet og hellighet er utvilsomt allmennmenneskelige fenomener som behøver å tematiseres i den norske skolen. Selv om Haidt argumenterer for emosjonenes primat over rasjonaliteten, mener jeg at denne beskrivelsen ikke er fyllestgjørende for alle sider ved denne relasjonen.

I et dannelsesperspektiv vil jeg fastholde rasjonalitetens rolle som mulig korrektiv til emosjonenes overstrømmende kraft. En viktig oppgave for skolen er å oppøve elevene til bruk av sin rasjonalitet og derved gi dem mulighet til å bli selvstendige, frie og myndige individer. Gjennom kritiske samtaler kan elever med bakgrunn i kollektivistiske kulturer settes i stand til å tolke egne moralske følelser og ståsted med nye briller. Kanskje er emnet demokrati og medborgerskap en god ramme for en diskurs som kan gi *alle* elevene en ny forståelse for begrepene lojalitet, autoritet og hellighet.

## Avslutning

I denne artikkelen har jeg brukt noen perspektiver fra Jonathan Haidts teori om moralske fundament for å drøfte utfordringer knyttet til moralsk mangfold i norsk skole. Med utgangspunkt i Haidts distinksjon mellom individualistiske og sosiosentriske samfunn har jeg søkt å belyse en blindsoner i skolens nye rammeplanverk, fagfornyelsen (2020). Jeg har argumentert for at fagfornyelsen er forankret i en individualistisk

og rasjonell moralforståelse som er karakteristisk for det Haidt omtaler som «WEIRD societies». Jeg har videre belyst hvordan denne moralske matrisen hviler på kulturelle forutsetninger som avviker vesentlig fra de kulturelle forutsetningene til innvandrerelever i norsk skole. Dette gjør at det kan være vanskelig å fange opp de særskilte utfordringene som elever fra kollektivistiske kulturer kan oppleve i norsk skole. Etter mitt syn er kunnskap og bevissthet om disse forskjellene viktig i arbeidet med å skape et inkluderende fellesskap. Skolen bør være klar over at enkelte elever kan føle en sterkere lojalitet og tilhørighet til fellesskap med andre verdier enn verdiene i den norske skolen. Kjennskapet til sosiosentriske kulturers evne til å spille på hele registeret av moralske fundament er en viktig forutsetning for skolens arbeid med moralsk danning. Skolens lærere står overfor en krevende dobbel utfordring: De skal både bidra til et inkluderende fellesskap og tilrettelegge for moralsk danning i spennet mellom individualistiske og kollektivistiske moralske matriser.

## Referanser

- Bile, A., Srour, S. N. & Herz, N. (2017). *Skamløs*. Oslo: Gyldendal.
- Douglas, M. (1966/1997). *Rent og urent: en analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu* (K. A. Lie, Overs.). Oslo: Pax.
- Eliade, M. (1961). *The sacred and the profane*. New York: Harper & Row Publishers.
- Habermas, J. (1981/1989). *The theory of communicative action, volume two. Lifeworld and system. A critique of functionalist reason*. Oxford, England: Polity Press.
- Haidt, J. (2013). *The righteous mind. Why good people are divided by politics and religion*. New York: Vintage Books.
- Norheim, D. (2013). *Sources of moral responsibility. Emmanuel Levinas and the ethical discourse on self and other*. Acta Theologica no. 47. Universitetet i Oslo. Det teologiske fakultet.
- Otto, R. (1923/1958). *The idea of the holy*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1987). The idea of an overlapping consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7(1), s. 1–25.
- Taylor, C. (1989/1996). *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Utdanningsdirektoratet. (2020). Fagfornyelsen. Hentet fra <https://www.udir.no/laring-og-trivsel/lareplanverket/fagfornyelsen/> <https://www.udir.no/lk20/overordnet-del/opplaringens-verdigrunnlag/> [https://www.udir.no/klo6/RLE1-02/Hele/Komplett\\_visning](https://www.udir.no/klo6/RLE1-02/Hele/Komplett_visning)