

KAPITTEL 1

Demokratisk ekskludering og moralsk hat: Utøya-overlevendes erfaringer

Odin Lysaker

Universitetet i Agder

Introduksjon¹

«Hat var noe av det som ble undertrykt etter 22. juli.» Slik uttrykte Vegard Grøslie Wennesland seg under arrangementet «Public Calling: Marks of Terror and the Aura of Loss» fem år etter terroren i Norge i 2011. Wennesland er blant de overlevende etter massedrapet på Utøya, der 69 personer ble drept, i tillegg til de åtte personene som døde på grunn av bombeangrepet i Regjeringskvartalet. Terroren oppfattes gjerne som den mest umenneskeligjørende hendelsen siden annen verdenskrig. Ikke overraskende hater Wennesland terroristen Anders Behring Breivik, selv flere år etterpå. Wennesland spør derfor «hvor rommet [var og er] for å uttrykke hat overfor overgriperen og samfunnet?». Han utdyper denne etterlysningen slik: «Selvsagt skaper

1 Jeg takker Henrik Syse og Terje E. Fredwall samt forlagets anonyme fagfelle for gode innspill til tidligere versjoner av kapitlet. Jeg presenterte deler av kapitlet på workshopen Reason and Affect in Divided Societies: The Nordic Case ved Universitetet i Oslo og på en workshop i regi av forskningsprosjektet NECORE (Negotiating Values: Collective Identities and Resilience After 22/7) ved Fredsforskningsinstituttet i Oslo (PRIO), begge i 2017, samt hos Forskningsgruppen i etikk ved Universitetet i Agder i 2018 og 2019. Jeg takker tilhørerne for responsen.

[Utøya-massedrapet] hat, selv om vi ikke snakket om dette, men [snarere om] kjærlighet, respekt og demokrati» (Wennesland, 2016, min oversettelse). Daværende AUF-leder Eskil Pedersen samt AUF-medlemmene Lara Rashid og Adrian Pracon er andre Utøya-overlevende som har reagert på liknende vis (Pedersen, 2012; TV2, 2012; se også Lysaker, 2018c; Gamlund, 2012; Gamlund & Sandsmark, 2014; Barneombudet, 2012; NKVTS, 2019).

I kjølvannet av terroren ble fenomenet hat sentralt i både faglig og offentlig debatt, om enn på et noe annet vis enn i tilfellet med Utøya-overlevendes hat. Diskusjonen dreier seg særlig om spenningen mellom ytringsfriheten og hatefulle ytringer (Lysaker & Syse, 2016). I Grunnloven § 100 begrunnes ytringsfriheten ut fra idealene om «sannhetssøken», «demokrati» og «individets frie meningsdannelse» (Grunnloven, 1814, § 100). Ytringsfriheten oppfattes som en betingelse for åpne, rause og robuste demokratier. Derimot forbyr straffelovens § 185 diskriminerende, rasistiske og hatefulle ytringer. Det vil si å «true» eller «forhåne» så vel som å fremme «hat», «forfølgelse» eller «ringeakt» overfor noens nedsatte funksjonsevne, hudfarge, seksuelle orientering, religion, livssyn, etnisitet eller nasjonalitet.

Her kan det oppstå en verdikonflikt, siden demokratiet betinges av ytringsfriheten og dermed undergraves av hatytringer (Lysaker, 2018a; Lysaker & Syse, 2016). Breiviks hatytringer brøt nettopp med demokratiets idealer om respekt og toleranse i møte med samfunnets gamle og nye mangfold (Lysaker, 2018a). Da brytes dessuten demokratiet som en grunnleggende verdi i Norge, slik denne er nedfelt i Grunnlovens såkalte verdiparagraf (Grunnloven, 1814, § 2). Dessuten var denne verdien sentral rundt håndteringen av terroren, eksempelvis i Gjørsv-rapportens understreking av demokrati som blant de «sentrale verdier i det norske samfunn» (NOU 2012: 14, s. 37). Det samme gjelder daværende statsminister Jens Stoltenbergs minnetale i Oslo domkirke 24. juli, som appellerte til «mer demokrati, mer åpenhet og mer humanitet [menneskeverd]» (Regjeringen, 2011), samt statsminister Erna Solbergs tale under minne markeringen i 2018, der hun uttalte at terroren innebar at «demokratiet vårt [ble] angrepet» (Regjeringen, 2018).

På denne bakgrunn reiser jeg i dette kapitlet følgende problemstilling: Bør det være moralsk akseptabelt at Utøya-overlevende uttrykker

hat i demokratiske rom? Her er det interessant å undersøke om Utøya-overlevende får ivaretatt det demokratiske prinsippet om at alle berørte skal bli hørt (Habermas, 1996, s. 110). De er høyst berørt av terroren, mens deres hat, ifølge dem selv, ikke er hørt eller inkludert. Dette skyldes muligens samfunnets sammenblanding mellom Utøya-overlevendes moralsk akseptable hat innenfor rammen av Grunnlovens § 100 om ytringsfriheten, på den ene siden, og ulovlige hatytringer i henhold til Straffelovens § 185 på den andre. Da kan den nevnte verdikonflikten rundt demokratiet forsterkes, siden Utøya-overlevendes hat burde beskyttes av ytringsfriheten snarere enn å assosieres med hatefulle ytringer.

Min analyse i dette kapitlet er tredelt. Først presenterer jeg begrepet ressentiment og foreslår å forstå Wenneslands og andre Utøya-overlevendes hat som ressentiment. I så fall kan denne følelsen aksepteres, siden den innehar et moralsk potensial, selv om den gjerne oppfattes som negativ og kan assosieres med hatefulle ytringer. I andre del knytter jeg ressentiment an til begrepet tilgivelse. Her tar jeg til orde for tilgivelse som gave. Det skyldes at denne tilnærmingen synes å resonere med Utøya-overlevendes hat og andre sterke, negative følelser, siden disse følelsene både kan vare lenge og/eller kan dukke opp lenge etter overgrep. Da forventes ingen tilgivelse overfor Breivik, i det minste ikke på kort sikt. Til sist introduseres det jeg kaller «smertens språk». Dette perspektivet anerkjenner behovet for å uttrykke selv så sterke, negative følelser som hat, men fordrer at dette skjer på et human vis innenfor demokratiets rammeverk. Slik sett utgjør smertens språk følelselivets moralske grammatikk, som er vesentlig for både hat som ressentiment og tilgivelse som gave. Dette innebærer dessuten at både offer og overgriper kan kommunisere gjennom et fellesmenneskelig følelsesvokabular. Smertespråkets moralske grammatikk kan således bidra til en rehumanisering av relasjonen mellom offer og overgriper, også når offeret opplever hat snarere enn tilgivelse, som den mest naturlige reaksjon på terroristens fiendebilde.

Hatets moralske potensial

Terroren i 2011 ble i stor grad møtt med blomsterhav, appeller om kjærlighet og demokrati så vel som en nøktern rettssak i 2012, fremfor hat og

hevn. Sistnevnte reaksjonsmåte ville ha vært både psykologisk forståelig og langt på vei moralsk forsvarlig (se Gamlund, 2012), selv om førstnevnte reaksjonsmåte fikk støtte av blant andre krisepsykiater Lars Weisæth (TV2, 2012).

Imidlertid synes bildet å være mer sammensatt med tanke på reaksjonsmåtene i lys av de Utøya-overlevendes hat overfor Breivik. Derfor er det verdt å se nærmere på hva som kan være grunner til at deres hat, ifølge dem selv, ikke har fått tilstrekkelig plass.

Hat er et omdiskutert fenomen, men kan forstås som en sterk, negativ og vedvarende følelse hos individer eller kollektiver overfor objektet som hates (eksempelvis en høyreekstrem terrorist). Hat er en reaksjon når dette objektet oppleves som umoralsk, ondt eller truende av den eller de som hater (Staub, 2003). Følgelig er det en sterk kontrast mellom negative følelser som hat og positive følelser som kjærlighet, hvor sistnevnte altså utgjorde en stor del av bildet etter terroren.

Begrepet *ressentiment* er en alternativ tilnærming til Utøya-overlevendes hat. Dette perspektivet hevder at hat innehar et moralsk potensial, fremfor utelukkende å være noe negativt. Da spiller «hatred – suppressed hatred and impotent vindictiveness – ... a pivotal role as the substrate from which resentment develops» (Brudholm, 2010, s. 304). *Ressentiment* dreier seg videre om «my personal protest [e.g., hate] against the antimoral natural process of healing that time brings about, and by which I make the genuinely humane and absurd demand that time be turned back» (Améry, 1980, s. 77). *Ressentiment* viser følgelig til offerets erfaringsbaserte «*reaksjon* i den betydning at det utvikler seg etter – og noen ganger lenge etter – påføringen av smerten som offeret er så opptatt av» (Vetlesen, 2014, s. 144; original kursivering). Her er tidsdimensjonen viktig, siden hat som *ressentiment* hos de Utøya-overlevende kan vedvare lenge og/eller dukke opp lenge etter terroren. Slik sett er det vesentlig at ofrenes subjektivt opplevde og kroppslig uttrykte smerte anerkjennes og gis rom i henhold til dette tidsaspektet.

Ressentiment kan forstås både psykologisk og moralsk (Vetlesen, 2014, s. 139, 149). Den psykologiske siden handler om at offerets hatefulle reaksjon på overgriperes ugjerning er helsemessig sunn. *Ressentiment* er således ikke sykt i psykologisk forstand, men snarere både normalt og

forståelig. Dette er særlig tilfellet i lys av overgrepets subjektivt opplevde og/eller objektivt vurderte alvorlighetsgrad. I tillegg kommer hensynet til smertepåføringens kort- eller langsiktige konsekvenser for offerets kroppslige helse (som innbefatter både psykisk og fysisk helse). Her er det grunn til å tenke at jo mer alvorlig smertepåføringen er, dess mer psykologisk normal eller forståelig er det om offeret reagerer med sterke, negative og vedvarende følelser overfor overgriperen. En slik reaksjon skyldes dermed primært den kroppslige smerten som offeret opplever, og som er påført gjennom overgriperens ugjerning.

Det bør understrekes at selv om hat som ressentiment åpner opp for at offeret psykologisk sett ikke nødvendigvis må inngå i en forsoningsprosess med den eller dem som står bak krenkelsen, er ikke det at ressentiment «ofte viser seg kontraproduktivt og ubehagelig for alle involverte ... et argument mot dets essensielle menneskelighet, dets rettmessige plass i vårt repertoar» (Vetlesen, 2014, s. 162).

Ressentimentets psykologiske aspekt er videre forankret i noe fellesmenneskelig (Vetlesen, 2014, s. 162, 168). Det vil si at alle mennesker, under gitte omstendigheter, har et potensial for å kjenne på og uttrykke hat. Dermed kan ingen velge bort denne siden ved det å være menneske. For i den grad ressentiment er følelsesmessig fundert og uttrykt, og fordi mennesket er et emosjonelt vesen, så følger det at dette følelsesuttrykket er en grunnleggende del av menneskets følelsesliv og emosjonelle uttrykksregister. Å leve ut sitt ressentiment er sånn sett å eksistere mer i tråd med hva det vil si å være et menneske. I så fall kan det være psykologisk helsebringende dersom demokratiske rom er åpne, rause og robuste nok til at selv Utøya-overlevende kan uttrykke sitt ressentiment overfor Breivik, som er en gjerningsperson som de føler et normalt og forståelig hat overfor.

Videre er det fellesmenneskelige ved hat som ressentiment knyttet til kroppslig sårbarhet (Vetlesen, 2014, s. 166). Å krenkes forutsetter at man i første omgang er sårbar i betydningen krenkbar overfor en ugjerning (Lysaker, 2013a). Sårbarhet er blant menneskets eksistensielle grunnvilkår. Det vil si noen betingelser for menneskelig eksistens som ikke er valgt, og som ikke kan velges bort. Dermed beskyttes vår sårbarhet av et annet menneskelig vilkår, nemlig vår avhengighet av andre og deres beskyttelse av oss (Vetlesen, 2014, s. 167; se også Lysaker, 2013a).

Ressentimentets moralske side handler om å uttrykke hat som noe normativt rettmessig fra offerets ståsted. Det vil si at i lys av den subjektivt opplevde kroppslige smerten overgriper har påført offeret, er følelsesmessig uttrykt ressentiment «ikke bare [psykologisk] passende, men også [moralisk] nødvendig» (Vetlesen, 2014, s. 139).

Nok et moralsk aspekt ved ressentiment er kampen for å gjenetablere sin verdighet, som nå er krenket (Vetlesen, 2014, s. 165). Dette innebærer at offeret opplever umenneskeliggjøringen som urettferdig, og at denne urettferdighetsfølelsen motiverer til en kamp for anerkjennelse (Brudholm, 2008, s. 11; se også Honneth, 1995; Lysaker, 2013a). Her er ressentimentet et legitimt middel for å nå målet om å gjenopprette beskyttelsen av offerets iboende moralske verdighet. Dessuten kan ressentiment, forstått som en slik motstandshandling, forsvares ut fra en moralsk grammatikk. Det vil si et normativt grunnlag som innbefatter kamp og hat som en psykologisk forståelig og etisk rettmessig handlingsmotivasjon hos offeret (Honneth, 1995; Lysaker, 2013a). Menneskeverdet skal her beskytte den fellesmenneskelige kroppslige sårbarheten, som i første omgang muliggjør overgriperes smertepåføring og offerets krenkelseserfaring (Lysaker, 2013a).

En betingelse for ressentimentets moralske side er at den er relasjonell. Det betyr at ressentiment ikke omfatter kun en intrasubjektiv følelsesreaksjon, men også en intersubjektiv holdning overfor andre i betydningen forsoning med fortiden (Vetlesen, 2014, s. 145). Denne dynamikken mellom fortid og nåtid, mellom smerte og reaksjon, gjør offeret til en «selvbevisst trossig» person som handler ut fra hat og andre former for ressentiment som en potensiell moralsk «dyd» (Vetlesen, 2014, s. 145). Denne handlingen er orientert henimot en mulig, fremtidig forsoning med overgriper. Det innebærer at offerets kroppslige og følelsesmessige reaksjon i kraft av urettferdighetserfaringen kan mobilisere relasjonelt så vel som på et samfunnsplan. Da innehar ressentimentet et moralsk potensial ved å kunne utvikle vår moralske dømmekraft. Man kan således bli «mer sensitive for og oppmerksom på fremtidige situasjoner som involverer urett og lidelse» gjennom å bruke ressentiment som en «erfaringsmessig forutsetning for å identifisere smerterelaterte situasjoner, situasjoner som involverer andre» (Vetlesen, 2014, s. 165). Det å kjempe sin verdighet

moralsk tilbake etter krenkelser er således en solidarisk handling med både andres og egen lidelse. Dessuten bidrar denne anerkjennelseskampen til samfunnets anstendiggjørelse (Vetlesen, 2014, s. 165, 167).

Trass i hatets positive potensial i både psykologisk og moralsk forstand opplever altså noen Utøya-overlevende at demokratiet ikke rommer deres hat overfor Breivik. Kan dette være påvirket av en sammenblanding av hat som ressentiment, som bør beskyttes av Grunnlovens § 100 innenfor rammen av ytringsfriheten, på den ene siden, og faktiske hatefulle ytringer, som er forbudt av straffelovens § 185, på den andre? Det vil si at for så vidt som begge fenomener har med hat å gjøre, og selv om førstnevnte hat ikke er forbudt, så minner dets sterke, negative og vedvarende følelsesmessige kjennetegn for mye om hatytringer. Dette resulterer i så fall i et demokratisk underskudd, siden en slik manglende forståelse av hat som ressentiment *de facto* begrenser Utøya-overlevendes ytringsfrihet og demokratiske deltagelseslikhet.

Her kan tanken om et krenkelsestyranni kaste lys over denne problematikken. Et krenkelsestyranni går ut på at rommet for å ytre seg fritt begrenses fordi noen i overdreven grad hevder seg krenket av andres ytringer. I denne sammenheng er det viktig å identifisere hva som kan hevdes å være reelle krenkelser. Utfordringen er imidlertid at krenkelser oppfattes på mange og ulike måter. Krenkelse kan være et uttrykk for at noen «rettmessig føler seg såret», mens andre kan oppfatte en krenkelse som en «mindre legitim reaksjon» som påberopes «ut fra overfølsomhet eller ut fra strategiske grunner» (Steen-Johnsen, Fladmoe & Midtbøen, 2016, s. 27). Et hjelpemiddel kan da være å skille mellom henholdsvis «krenkelse av menneskeverd» og «sårede følelser» (Gule, 2018). Det førstnevnte viser til objektive (det vil si moralske og rettslige) normer for beskyttelse av menneskeverdet (illustrert gjennom straffelovens § 185 og FNs menneskerettigheter), mens det sistnevnte dreier seg om noe subjektivt som antas å variere fra person til person.

Jeg er enig i at menneskeverdet innehar en avgjørende rolle vis-à-vis krenkelser (Lysaker, 2013a). Ikke desto mindre er det subjektive, i betydningen kroppen, en svært viktig sensor og alarm for hvorvidt en krenkelse overhodet har funnet sted, slik jeg viste over med tanke på ressentimentets både psykologiske og moralske dimensjon. I så fall

bidrar subjektive, kroppslige krenkelseserfaringer til å belyse hva som er ugjerningens alvorlighetsgrad. Dessuten gir dette oss innsikt i hva som kan være en adekvat psykologisk og/eller moralsk reaksjon på krenkelsen. I denne sammenheng skiller Martha C. Nussbaum (2011) mellom ulike former for krenkelse (som hun kaller objektivisering) og dermed ulike typer krenkende ytringer. Nussbaum viser blant annet til ytringer som behandler andre som om de mangler en personlighet så vel som personlige erfaringer og følelser. Videre peker hun på ytringer som krenker en persons kroppslige integritet. Derigjennom er kroppslige og følelsesmessige erfaringer ikke kun noe subjektivt, men også noe objektivt i betydningen en identifisering av en nedre, moralsk terskel for krenkende ytringer (Lysaker, 2016). Respekten for ethvert menneskes subjektivt erfarte kroppslige integritet er følgelig ikke ytringsfrihetens illegitime begrensning, men snarere dens moralske vilkår i betydningen en beskyttelse av menneskeverdet. Her har jeg i tankene hvorledes ytringsfriheten, som en menneskerettighet, i FNs menneskerettighetserklæring av 1948 er moralsk forankret i anerkjennelsen av menneskets iboende verdighet, som det vises til allerede i erklæringens innledning så vel som i artikkel 1.

I forlengelsen av denne dynamikken mellom subjektive og objektive sider ved både krenkelse og menneskeverd kan hat som ressentiment oppfattes som noe demokratisk snarere enn som et krenkelsestyranni. Da tenker jeg på hvordan Utøya-overlevendes hat er en viktig måte å sørge for at de, som særlig berørte, også blir hørt (Habermas, 1996, s. 110). I så fall er subjektivt erfart og kroppslig uttrykt hat som ressentiment en måte å delta politisk på, og det styrker således demokratiet som et åpent, raust og robust rom (Lysaker, 2016, s. 37). Dette betyr imidlertid ikke at deres ytringer skal ha noen trumf og være noe som lukker det demokratiske ordskiftet. Ikke desto mindre mener jeg at denne tilnærmingen til demokratisk deltagelseslikhet utvider vår horisont når det gjelder legitime måter å delta politisk på.

På denne bakgrunn bidrar erfaringen med ressentiment, som en følelse, til utvidelse av demokratiets ytringsrom og styrking av ytringskulturen. Dette skyldes nyanseringen av registeret for både verbale og nonverbale uttrykksformer som oppfattes som legitime for demokratiet (Lysaker,

2016, s. 36; Young, 1990; Lysaker, 2017a). Slike subjektivt og følelsesmessig uttrykte meninger bidrar dermed til demokratiets sannhetssøken og frie meningsdannelse. I motsatt tilfelle kan det hevdes at i den grad Utøya-overlevendes hat som ressentiment ikke rommes av demokratiet, resulterer dette i et demokratisk underskudd fremfor demokratisk deltakelseslikhet. Det samme gjelder om visse ytringer – slik som Utøya-overlevendes hat som ressentiment – allerede før de er forsøkt ytret i offentlig debatt, utdefineres som udemokratiske kun fordi de er basert på subjektive følelser.

Tilgivelse som gave

Terroren i Norge i 2011 ble langt på vei håndtert gjennom en forsonende og tilgivende tilnærming. Breivik ble ikke drept av politiet under arrestasjonen på Utøya. Dessuten fikk han ivaretatt sin rettssikkerhet under rettsaken i 2012, og han ble heller ikke idømt noen dødsstraff. Selv i møtet med Breiviks onde handlinger slo det norske samfunnet ring om demokratiet som en grunnleggende samfunnsverdi.

Tilgivelse kan i denne sammenheng forstås som en moralsk aktet handling. Især er det gjerne vel ansett å tilgi noe som oppfattes som utilgivelig, slik som massedrapet på Utøya. Ikke å tilgi kan derfor ansees som moralsk klanderverdig. Like fullt kan det spørres hvorvidt det i noen tilfeller av dehumanisering – slik som for de uskyldige ofrene fra Utøya-massakren – kan være moralsk akseptabelt ikke å tilgi, selv om man skulle være i stand til det, eller selv om samfunnet skulle forvente det? Svaret på dette spørsmålet henger sammen med hvordan man definerer tilgivelse.

Begrepet tilgivelse kan defineres på ulike vis. Én måte er å forstå tilgivelse som en gave. Det vil si at tilgivelsen inntreffer ubedt og spontant. Mottageren – det vil si overgriperen – trenger da hverken på kort eller lang sikt å gjengjelde gaven overfor giveren, nemlig offeret, for derigjennom å skulle utligne asymmetrien mellom den som gir og den som mottar gaven. Nettopp som noe ubedt og spontant er gaven – her tilgivelsen – noe giveren ikke kan forvente eller kreve at mottageren gir tilbake. Slik sett er tilgivelse noe som ikke kan gis på grunn av en moralsk plikt, en

rettslig lov eller en fri viljeshandling, siden muligheten for å tilgi overhodet da opphører (Derrida, 1992, s. 156). Videre dreier tilgivelse som gave seg om at den «can only be possible in doing the impossible» (Derrida, 2001, s. 33). Tilgivelse som gave er dessuten «without exchange and without condition» (Derrida, 2001, s. 44).

Trass i at tilgivelse som gave er utbedt og asymmetrisk, kan slik tilgivelse like fullt etablere eller videreutvikle sosiale bånd (Derrida, 1992, s. 27). Poenget er at relasjoner mellom mennesker ikke er symmetriske, umiddelbare eller økonomiske. Ifølge denne tilnærmingen til tilgivelse springer sosiale bånd snarere ut av tid, gjensidighet og asymmetri. Dette minner om det jeg tidligere beskrev som de eksistensielle grunnvilkårene, slik som sårbarhet og avhengighet. Det vil her si at jo lengre tid det går fra tilgivelse som gave er gitt og til den eventuelt gis tilbake, dess bedre kvalitet innehar denne fundamentale asymmetriske relasjonen mennesker imellom.

Slik sett kan tilgivelse plutselig dukke opp som noe man ikke visste at man behøvde, og følgelig ikke har ønsket seg eller bedt om. Ikke desto mindre oppleves gaven som akkurat det man faktisk trenger når man først får den, uten før å måtte ha erkjent eller anerkjent dette behovet. Plutselig inntreffer en transformasjon der gaven går fra å være ubedt til å bli ønsket.

Denne tilnærmingen til tilgivelse er altså ikke en del av en gaveøkonomi, men snarere en samfunnsmessig gaveutveksling. Det at tilgivelse er betinget av en asymmetri snarere enn en gjensidig relasjon, betyr her at den som får gaven, mottar den fra noen som står over en, i betydningen innehar en makt til å overrekke gaven som nettopp ubedt og spontan. Dessuten gjør denne asymmetrien mellom giver og mottager at sistnevnte ikke står, og heller ikke kan stå, i takknemlighetsgjeld til førstnevnte.

Slik jeg ser det, kan tilgivelse som gave relateres til hat som ressentiment. Det skyldes at det ikke er noen garanti for at denne psykologisk forståelige og moralsk rettmessige følelsen opphører, i det minste ikke på kort sikt. Dette er særlig tilfellet så lenge noen Utøya-overlevende opplever at demokratiet ikke er åpent, raust og robust nok til å romme denne subjektivt erfarte og kroppslig uttrykte følelsen. Følgelig kan

ikke samfunnet forvente eller sogar kreve at ofrene fra massedrapet på Utøya tilgir overgriperen, og heller ikke at de slutter å føle på sitt hat som ressentiment.

I forlengelse av dette synes perspektivet ut fra tilgivelse som gave i større grad å ta ofrenes subjektivt og kroppslig opplevde smertepåførende krenkelser på alvor. Slik sett kan denne formen for tilgivelse bidra til et mer åpent, raust og robust demokrati, som altså er nettopp det enkelte Utøya-overlevende etterlyser. Dette skyldes at hvis ingen forventer at Utøya-overlevende skal tilgi på annen måte enn som gave, kan det oppleves som en lettelse for dem selv, og som en økt forståelse fra samfunnet. I sin tur kan dette styrke de overlevendes tillit til demokratiet som et inkluderende og likebehandlende fellesskap.

I kontrast til tilgivelse som gave finner vi tilgivelse som frihet (Arendt, 1958, s. 237, 241). Ifølge denne tilnærmingen skjer tilgivelse ved at både offer og overgriper sammen bestreber seg på å gjenopprette asymmetrien som overgriperen har innført i deres relasjon gjennom krenkelsen av offeret. Slik sett er tilgivelse noe symmetrisk og basert på frihet til handling. Dessuten skaper tilgivelse som frihet nye, politiske begynnelse og rom for samhandling. Dette synes å resonere med blomsterhav og appell til kjærlighet som en adekvat samfunnsmessig respons på terroren. Det vil si at vi snarest mulig kommer i gang med en forsoningsprosess som fordrer at vi som samfunn – herunder Utøya-overlevende – er både psykologisk i stand til og moralsk villige til å legge tragedien i 2011 bak oss. I så fall må alle – selv overgriperen – anerkjennes som likeverdige og med lik rettsstatus. Det forutsetter dessuten at hele samfunnet deltar i forsoningsprosessen. Da må hat – selv Utøya-overlevendes ressentiment – avvises, siden dette hindrer samfunnsmedlemmene i å igangsette tilgivelsesprosessen.

Til tross for at vi psykologisk kan forstå Utøya-overlevendes hat som ressentiment, og at hat sånn sett innehar et moralsk potensial, kan tilgivelse som gave hindre storsamfunnets forsoningsprosess, siden dette potensialet ikke uten videre realiseres. Da kan det inntreffe en spenning mellom hat som ressentiment på den ene siden, og hensynet til grunnleggende verdier som demokrati og menneskeverd på den andre. Imidlertid synliggjør menneskets eksistensielle grunnvilkår at vi er sårbare. Den avhengigheten som denne sårbarheten innebærer, er således ikke i

samsvar med idealet om et fritt menneske, som tanken om tilgivelse som frihet forutsetter. Snarere resonerer slike grunnvilkår med noe ubedt og spontant, slik som i tilfellet med tilgivelse som gave. I neste omgang er vi utlevert til avhengigheten av andres anerkjennelse og beskyttelse, siden menneskets eksistens er betinget av kroppslig sårbarhet (Honneth, 1995; Lysaker, 2013a).

Et annet problem med ideen om tilgivelse som frihet er at offerets oppfatning om hva som er den mest adekvate håndteringen, ikke er synkronisert med overgriper og/eller samfunnet. Det vil si at dehumaniseringsalvorlighetsgrad, og dermed ønsket om snarest mulig å igangsette forsoningsprosessen, kan overse offerets behov for å forsone seg i et annet tempo enn samfunnet måtte ønske. Ut fra tilgivelse som gave kan tilgivelsen ikke forventes å måtte inntreffe i det hele tatt. Og om den gjør det, er det ut fra hat som ressentiment, som skjer i tråd med offerets subjektive og kroppslige opplevelser. På grunn av disse ulike og motstridende tempoene synes tilgivelse utelukkende å kunne gis som gave, det vil si som den paradoksale sammenknyttingen av noe både ubedt og ønsket. I noen tilfeller – som Utøya-massakren – synes denne tregheten å være mer synkronisert med ofrenes hat som ressentiment. I så fall bidrar tilgivelse som gave i større grad enn tilgivelse som frihet til å styrke demokratiets åpenhet, raushet og robusthet, siden førstnevnte tilgivelsesform rommer nettopp et slikt ressentiment som Utøya-overlevende tilsynelatende etterlyser at samfunnet skal kunne romme.

Smertens språk

Følelser var sentrale i tiden etter terroren. Mange følte et fellesskap gjennom ulike sorguttrykk og minneritualer, som rosetogene, gudstjenesten i Oslo domkirke 24. juli og den nasjonale minneseremonien 22. august i 2011 (Aagedal, Botvar & Høeg, 2013). Dermed kan private tap bearbeides gjennom en offentlig sorg, som gjør at følelser som oppstår i det private, uttrykkes i det offentlige (Lysaker, 2017a; Lysaker, 2017b).

Et slikt politisk følelsesfellesskap forutsetter imidlertid et språk som er tilstrekkelig sensitivt til fange opp sorg, savn og smerte. Å uttrykke seg gjennom det jeg kaller smertens språk og dets moralske grammatikk er

vesentlig for både hat som ressentiment og tilgivelse som gave. Smertens språk sikter til et videst mulig register av måter å uttrykke seg på og kommunisere gjennom, både verbalt og nonverbalt (Lysaker, 2016, s. 36; Lysaker, 2017a). Hvis de Utøya-overlevende i det offentlige ordskiftet skal få uttrykke sitt hat overfor overgriperen, vil dette trolig være lettere dersom de har lært og kan bruke smertens språk. Dette fordrer at ytringsrommet ikke er så trangt at det kun er plass til rasjonell argumentasjon (Young, 1990). I sistnevnte fall vil ikke følelsenes potensielle demokratiske rolle og deres bidrag til et utvidet ytringsrom anerkjennes (Lysaker, 2017a).

Også smertens språk *qua* følelsesbasert språk er en måte å uttrykke våre eksistensielle grunnvilkår på (Lysaker, 2017a). Her fordrer dynamikken mellom sårbarhet og avhengighet at vi beskyttes gjennom gjensidige følelsesmessige relasjoner til andre i kraft av kjærlighet, omsorg og empati (Vetlesen & Nortvedt, 1996; Honneth, 1995; Lysaker, 2013a). Disse følelsene er blant menneskets mest grunnleggende, og de kommer til syne allerede fra fødselen av, særlig gjennom mor–barn-relasjonen. Imidlertid følger disse følelsene oss livet igjennom i form av ulike omsorgsbaserte relasjoner. Denne sammenhengen mellom sårbarhet og avhengighet beskriver jeg som menneskelivets eksistensielle livsgraf, nemlig at vårt livsløp alltid allerede går opp og ned, slik som ved sykdom, alderdom og død (Lysaker, 2015, s. 61). Slik sett er vi livet igjennom, i kortere eller lengere perioder, og i større eller mindre grad, både sårbare og avhengige.

Det vil si at uten anerkjennelse i kraft av trygghet i og tillit til verden fra og med menneskets fødsel, og særlig i den første levetiden, reduseres sjansen for at man som voksen er trygg og tillitsfull nok overfor både seg selv og andre til å inneha en emosjonell trygghet til og tilhørighet i verden (Honneth, 1995; Lysaker, 2016, s. 28–31). I så fall reduseres muligheten for å utvikle smertens språk, siden dette følelsesvokabularet forutsetter utviklingen av menneskets vide, kroppslige følelses- og uttrykksregister. For eksempel er kjærlighet og hat naturlige aspekter ved dette registret. Slik sett er følelser som kjærlighet, men også omsorg og empati – som man ideelt sett har fått ivaretatt fra barnsben av – avgjørende for å kunne forstå og håndtere både sitt eget og andres følelsesliv senere i livet (Vetlesen & Nortvedt, 1996; Honneth, 1995).

Mange tenker nok på menneskelig kommunikasjon som primært kognitiv, argumentativ og verbal. Men forskning viser at omkring 60–70 prosent av vår kommunikasjon er nonverbal, som innbefatter sanseapparatet og følelseslivet (Fontenot, 2014). Dette omfatter eksempelvis kroppsspråk, mimikk, volum, rytme, intonasjon, blikkontakt, berøring og avstand, men også avbrytelser i tale. Trass i at det er et skille mellom verbal og nonverbal kommunikasjon, er disse kommunikasjonsformene samtidig sammenvevd (Grenness, 1999, s. 22, 169). Dette fundamentale, nonverbale uttrykksregisteret er følgelig grunnlaget for demokratisk samhandling. Det samme er smertens språk, og nonverbal kommunikasjon er derigjennom en mulighetsbetingelse for at Utøya-overlevende skal kunne uttrykke sitt hat som ressentiment (se Grenness, 1999, s. 169).

I boken *Smerte* understreker Arne Johan Vetlesen følgende: «Uten smerte er livet vårt ikke til å leve. Med smerte er livet knapt til å holde ut» (Vetlesen, 2004, s. 2). Også smerten er et eksistensielt grunnvilkår, siden den er avledet av menneskets felles og ufravikelige kroppslige sårbarhet. For så vidt som det å føle smerte er å få sin sårbarhet beskadiget, forbindes smerten med nok et eksistensielt grunnvilkår, nemlig avhengighet, som her innebærer andres beskyttelse mot situasjoner preget av for mye livssmerte og smertepåføring. Dette forutsetter nærværet av en omsorg for og ivaretagelse av andres kroppslige integritet når de er i ferd med å gå til grunne på grunn for mye livssmerte. Sann sett dreier dette seg om hvor mye lidelse et menneske kan påføres, og allikevel fortsatt være i stand til og/eller villig til å tilgi eller på andre måter inngå i en forsoningsprosess.

Relatert til terroren i 2011 viser smertens språk til hvor mye smerte overgriperen har påført, og hvor mye av denne smerten overlevende, etterlatte og andre ofre kan leve med, uten at de opplever helsemessig redusert livskvalitet eller endatil et eksistensielt meningstap. For personer som så vidt slapp unna Brevviks massedrap på Utøya, kan det provosere å si at vi mennesker ikke kan leve et meningsfullt liv uten å føle smerte. Samtidig understreker Vetlesen nettopp at det kan bli for mye smerte til at vi faktisk finner livet meningsfullt. Da kan ulike former for sorgfelleskap, hvorigjennom man kan uttrykke seg i kraft av smertens språk, være til hjelp.

Nok et aspekt ved smertens språk kaster Judith Butler lys over i boken *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Her hevder hun at

ethvert menneske er betinget av ikke bare følelser og sårbarhet, men også av det hun kaller «skadbarhet». Dette er forankret i vår kroppslige sanselighet. Butler relaterer dessuten smerte til slike sterke følelsesmessige og eksistensielle opplevelser som tap og sorg så vel som sinne og hat når noen har gått bort. Ifølge Butler avdekker smerten over andres død en «primary vulnerability to others, one that one cannot will away without ceasing to be human». Å leve uten å erkjenne og anerkjenne sin sårbarhet er således ikke forenlig med å leve et fullt og helt menneskeliv. Videre påpeker Butler at denne sårbarheten og den eksistensielle smerten som den kan resultere i, påviser «ineradicable dimensions of human dependency and sociality» (Butler, 2004, s. xiv–xv).

På denne bakgrunn kan vi erfare «how certain forms of grief become ... recognized and amplified, whereas other losses become unthinkable and ungrievable» (Butler, 2004, s. xiv–xv). Her viser Butler til noe hun kaller «sorgbarhet», og til rollen til det jeg kaller smertens språk spiller her: «[W]hat [and thus who] counts as a livable life and a grievable death?». Hennes svar er: «Some lives are grievable, and others are not». Videre poengterer Butler at «the differential allocation of grievability that decides what kind of subject is and must be grieved, and which kind of subject must not, operates to produce and maintain certain exclusionary conceptions of who is normatively human» (Butler, 2004, s. xiv–xv). Slik jeg forstår Butler, viser dette til hvem som får deg til kroppslig å kjenne på smertens språk når personen går bort og en hel livsverden plutselig opphører, slik som på Utøya. Å være sorgbar er dermed å eksistere, det er en måte å være til på som et fullt og helt menneske. Når jeg sørger over deg, når du er – og jeg synliggjør deg som – sorgbar for meg, så er du til, så eksisterer du kun i kraft av smerten som du, eller snarere ditt fravær, kan fremkalle i min kropp, som gjør at jeg kroppslig erkjenner og anerkjenner, føler på, din eksistens ved å sørge over deg, la deg få være sorgbar for meg – endog når du ikke lenger er her, når jeg ikke lenger kan ha deg omsorgsfullt hos meg, eksistensielt til stede i mitt liv, og det kun er ditt nærvær som for meg føles som et meningsfullt liv, siden alt annet er umulig og uutholdelig.

Dermed er smertens språk samtidig et livets språk: Ved å savne deg, gjennom å sørge over ditt fravær, så kan jeg samtidig føle at du er til – i det minste akkurat nå – selv om du med ett kan forsvinne. Du kan bli

kaldblodig drept av en terrorist på Utøya, for så ikke lenger å eksistere, for nå kun å være sorgbar, å være til gjennom mitt savn og min sorg – kun å være til gjennom smertens språk. Slik sett innebærer smertens språk at den fellesmenneskelige og ufravikelige sorgbarheten er knyttet sammen med andre menneskers kroppslige sårbarhet.

Ut fra flere Utøya-overlevendes etterlysning av et offentlig rom for deres hat synes demokratiet langt på vei å mangle et slikt smertens språk. Dette kan delvis henge sammen med den liberale demokratimodellens antatte absolutte todeling mellom det private og det offentlige, i betydningen et skarpt skille mellom henholdsvis følelser og fornuft (Lysaker, 2017a). Smertens språk er riktignok et språk som uttrykker en persons følelser, som i sin tur er fundert i en fellesmenneskelig kroppslighet og dermed i muligheten for å få sin egen sårbarhet krenket. Imidlertid er ikke smertens språk forbeholdt kun det private, men er snarere et uttrykksregister som kan praktiseres på tvers av det antatte skillet mellom det private og det offentlige (Young, 1990, s. 97; Lysaker, 2017a). Årsaken er nettopp at smertens språk springer ut av menneskers felles og ufravikelige kroppslighet og sårbarhet. Derfor gir det ikke mening å snakke om et strengt skille mellom følelser i det private og fornuft i det offentlige, siden vi kroppslig bærer med oss følelsesregisteret og dermed smertespråket på tvers av denne grensedragningen. Slik sett kan, og bør, Utøya-overlevendes hat som ressentiment kunne ytres fritt i offentligheten. Først gjennom et slikt smertens språk, som supplerer demokratimodeller som er basert på rasjonell argumentasjon, virker demokratiet tilstrekkelig åpent, raust og robust til å romme selv de overlevendes hat forankret i et videre kroppslig register av politisk relevante uttrykks- og fremtredelsesformer (Lysaker, 2018a; Lysaker, 2018b; Lysaker, 2018c; Lysaker, 2017a; Lysaker, 2017b; Lysaker, 2017c; Lysaker, 2016; se også Hoggett & Thompson, 2012; Young, 1990, s. 109, 118; Nussbaum, 2015, s. 15).

Her forstås det kroppslige og følelsesmessige som både noe intrasubjektivt og noe intersubjektivt (Merleau-Ponty, 1945; Lysaker, 2013a). Kroppen er intrasubjektiv ved å forankre ethvert menneskes unike eksistens opplevd på en partikulær måte, mens kroppen er intersubjektiv ved å utgjøre den ontologiske grunnmuren for all menneskelig aktivitet og

samhandling. Dermed er følelser både moralsk og politisk relevante, siden de utgjør noe fellesmenneskelig. Dessuten kan følelser hevdes å inneha et kognitivt aspekt (Nussbaum, 2001). Det betyr at følelser, og ikke kun fornuft, er viktig for vår moralske dømmekraft. Da er det avgjørende å utvikle og lære seg å bruke sitt følelsesregister, også i offentligheten. Jo mer og jo tidligere man utvikler slike emosjonelle ferdigheter, dess mer er man i stand til å uttrykke følelser på en demokratisk adekvat måte.

Avslutning

«Du har egentlig et valg. Du kan velge mellom hat og kjærlighet. Jeg valgte kjærlighet.» Slik avslutter Utøya-overlevende Lara Rashid samtalen med Leo Ajkic i NRK-programmet Uro. I samtalen tar de opp temaet hvordan man kan håndtere hat som vokser i kjølvannet av terroren i Norge i 2011 (NRK, 2018; se også Gamlund, 2012). Problemstillingen gjelder oss alle: Skal terroristen møtes med hat eller kjærlighet?

Enkelte Utøya-overlevende har etterlyst et mer åpent, raust og robust demokratisk rom for å kunne uttrykke sitt hat overfor Breivik, som supplerer appellen til kjærlighet etter terroren. På denne bakgrunn reiste jeg spørsmålet om det bør være moralsk akseptabelt for Utøya-overlevende å uttrykke slikt hat i demokratiske rom. Jeg analyserte denne problematikken ut fra tre ulike, men sammenhengende innganger, nemlig hatets moralske potensial, tilgivelse som gave og smertens språk. Basert på denne gjennomgangen er mitt svar bekreftende på problemstillingen jeg reiste.

Hensikten var imidlertid ikke å undervurdere viktigheten av kjærlighet eller tilgivelse som frihet. Jeg ønsket heller ikke å åpne opp for hatefulle ytringer, som jo Breivik rettet mot både sine ofre og storsamfunnet. Allikevel er jeg nysgjerrig på hva som ligger i den subjektivt opplevde og kroppslig uttrykte følelsen som noen Utøya-overlevende kaller hat, så vel som deres etterlysning av en offentlighet som kan romme dette hatet. Gjennom å forstå hat, i det minste i tilfellet med Utøya-massakren, som noe annet enn hatytringer, så kan man unngå å sammenblande ofrenes hat og andre, lignende uttrykk for hat. I sin tur kan dette bidra til å skape en sunn selvhedelse (Kohut, 1972), emosjonell selvregulering

(Thompson, 1994) og affektbevissthet (Monsen & Monsen, 1999) på både individ- og samfunnsplan.

Trass i at Utøya-overlevendes hat som ressentiment langt på vei er både psykologisk forståelig og moralsk forsvarlig, mener jeg at det bør trekkes en grense også for dette hatet. I tillegg til straffelovens rettslige forbud mot hatefulle ytringer, bør det gå en etisk grense der hvor Utøya-overlevendes hat måtte dehumanisere overgriperen selv (Lysaker, 2013b; se også Lysaker, 2013a). Det vil si at ofrenes hat hverken kan tillates å krenke gjerningspersonens menneskeverd eller å undergrave samfunnet som en demokratisk rettsorden (se Lysaker, 2018a). Grunnen er at menneskeverdet, som en fundamental moralsk verdi, innebærer at alle, også de som begår urett, er mennesker som skal få anerkjent sin iboende status som ukrenkelige. Samfunnsverdien demokrati er basert på et lignende ideal om likebehandling, nemlig at alle medborgere deltar på like fot. Dette innebærer at alle berørte også blir hørt, noe som bør gjelde for både offer og overgriper.

Slik sett blir håndteringen av terrorangrepet i Norge i 2011 – det vil si om vi i det lange løp velger hat eller kjærlighet som vår ledesnor – en test på om samfunnets kjerneverdier, især menneskeverd og demokrati, gjelder for alle, inkludert gjerningspersonen. Hvis ikke, kan vi komme i skade for å oppnevne oss selv til herre over liv og død gjennom å åpne opp for et lignende hat som motiverte overgriperen bak massakren på Utøya.

Referanser

- Aagedal, O., Botvar, P. K. & Høeg, I. M. (Red.). (2013). *Den offentlige sorgen: Markeringer, ritualer og religion etter 22. juli*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Améry, J. (1980). *At the mind's limits: Contemplations by a survivor of Auschwitz and its realities*. Bloomington: Indiana University Press.
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Barneombudet. (2012). *Katastrofeekspertene: Å leve videre etter Utøya 22.07.2011*. Oslo: Barneombudet 23.2.2019 fra <http://barneombudet.no/wp-content/uploads/2013/09/Katastrofeekspertene-%C3%85-leve-etter-Ut%C3%B8ya.pdf>
- Brudholm, T. (2010). Hatred as an attitude. *Philosophical Papers*, 39(3), 289–313.
- Brudholm, T. (2008). *Resentment's virtue: Jean Améry and the refusal to forgive*. Philadelphia: Temple University Press.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. London: Verso.

- Derrida, J. (2001). *On cosmopolitanism and forgiveness*. London: Routledge.
- Derrida, J. (1992). *Given time, vol. 1: Counterfeit money*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Fontenot, K. A. (2014). *Nonverbal communication and social cognition*. Hackensack, NJ: Salem Press Encyclopedia of Health.
- Gamlund, E. (2012, 16. mai). Roseboblen som sprakk. *Dagsavisen*. Hentet fra <https://www.dagsavisen.no/debatt/roseboblen-som-sprakk-1.444237>
- Gamlund, E. & Sandsmark, J. H. (2014, 24. oktober). «Rosetogene – et overgrep?» *Dagbladet*. Hentet fra <https://www.dagbladet.no/kultur/rosetogene---et-overgrep/60198303>
- Grenness, C. E. (1999). *Kommunikasjon i organisasjoner: Innføring i kommunikasjonsteori og kommunikasjonsteknikker*. Oslo: Abstrakt forlag.
- Grunnloven (1814, § 100). *Kongeriket Norges grunnlov*. Hentet 23.2.2019 fra <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1814-05-17>
- Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hoggett, P. & Thompson, S. (2012). *Politics and the emotions: The affective turn in contemporary political studies*. London: Continuum Publishing Corporation.
- Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kohut, H. (1972). Thoughts on narcissism and narcissistic rage. *Psychoanalytic Study of the Child*, 27(1), 360–400.
- Lysaker, O. (2018a). Moralsk ytringsansvar i urolige tider. I H. Syse (Red.), *Norge etter 22. juli: Forhandlinger om verdier, identiteter og et motstandsdyktig samfunn* (s. 85–107). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Lysaker, O. (2018b, 29. juli). Det midlertidige minnesmerket bør gjøres permanent. *Aftenposten*. Hentet fra <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/rLjJl0/det-midlertidige-minnesmerket-boer-gjoeres-permanent-odin-lysaker>
- Lysaker, O. (2018c, 18. mars). 22. juli-raseriet er nærmest tiet ihjel. Men vi bør være rasende. Og det bør få utløp. *Aftenposten*. Hentet fra <https://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/i/oEXAeo/bli-rasende-odin-lysaker>
- Lysaker, O. (2017a, 28. juli). Politiske følelser etter terroren. *Vårt Land*. Hentet fra <http://www.verdidebatt.no/innlegg/11692995-politiske-folelser-etter-terroren>
- Lysaker, O. (2017b). Private loss and public mourning. *NECORE/PRIO Newsletter*. Hentet fra <https://blogs.prio.org/2017/07/private-loss-and-public-mourning/>
- Lysaker, O. (2016a). Å bli seg selv gjennom andre: Axel Honneths politisk-etiske ytringsfrihet. I T. Mesel & P. Leer-Salvesen (Red.). *Moralske borgere: Refleksjoner over etikk og samfunn* (s. 27–48). Kristiansand: Portal forlag.
- Lysaker, O. (2016b, 30. mars). Moralsk rett til ikke å krenkes. *Aftenposten*. Hentet fra <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/On3a1/moralsk-rett-til-ikke-aa-krenkes-odin-lysaker>

- Lysaker, O. (2015). Å leve et menneskeverdig liv: Martha Nussbaums globale helseetikk. *Etikk i praksis. Nordic Journal of Applied Ethics*, 9(2), 53–70.
- Lysaker, O. (2013a). *Menneskeverdets politikk: Anerkjennelse av kroppslig krenkbarhet*. Oslo: Abstrakt forlag.
- Lysaker, O. (2013b, 4. oktober). Terroristen vokter oss fra speilet. *Morgenbladet*. Hentet fra https://morgenbladet.no/ideer/2013/terroristen_vokter_oss_fra_speilet
- Lysaker, O. & Syse, H. (2016). The dignity in free speech: Civility norms in post-terror societies. *Nordic Journal of Human Rights*, 34(2), 104–123.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1965). *The phenomenology of perception*. New York: Routledge.
- Monsen, J. T. & Monsen, K. (1999). Affects and affect consciousness: A psychotherapy model integrating Silvan Tomkins' affect- and script theory within the framework of self psychology. I A. Goldberg (Red.), *Pluralism in self psychology: Progress in self psychology* (s. 287–306). Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- NKVTS (Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress). (2019). Terrorangrepet: Opplevelser og reaksjoner hos de som overlevde på Utøya. Hentet 21.2.2019 fra <https://www.nkvts.no/prosjekt/terrorangrepet-opplevelser-og-reaksjoner-hos-de-som-overlevde-pa-utoya/>
- NOU 2012: 14. (2012). *Rapport fra 22. juli-kommisjonen*. Hentet 21.2.2019 fra <https://www.regjeringen.no>
- NRK. (2018). Når hatet vokser. [Uro]. Hentet 21.3.2019 fra <https://tv.nrk.no/serie/uro/sesong/1/episode/5/avspiller>
- Nussbaum, M. C. (2015). *Political emotions: Why love matters for justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2011). Objectification and internet misogyny. I S. Levmore & M. C. Nussbaum (Red.), *The offensive internet: Speech, privacy, and reputation* (s. 68–90). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Pedersen, E. (2012, 22. juni). Jeg hater Breivik. *NRK*. Hentet fra https://www.nrk.no/227/artikler/eskil-pedersen_-_jeg-hater-breivik-1.8215902
- Regjeringen. (2018). Tale ved minnemarkering i Regjeringskvartalet. Statsminister Erna Solbergs tale 22. juli 2018. Hentet 26.3.2019 fra <https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/tale-ved-minnemarkering-i-regjeringskvartalet/id2607495/>
- Regjeringen. (2011). Tale i Oslo Domkirke. Statsminister Jens Stoltenbergs tale 24. juli 2011. Hentet 21.3.2019 fra <https://www.regjeringen.no/no/dokumentarkiv/stoltenberg-ii/smk/taler-og-artikler/2011/tale-ved-statsminister-jens-stoltenberg-/id651789/>
- Staub, E. (2005). The origins and evolution of hate, with notes on prevention. I R. J. Sternberg (Red.), *The psychology of hate* (s. 51–66). Washington, DC: American Psychological Association.

- Steen-Johnsen, K., Fladmoe, A. & Midtbøen, A. H. (2016). *Ytringsfrihetens grenser: Sosiale normer og politisk toleranse*. Oslo: Institutt for samfunnsforskning.
- Straffeloven (2005). *Lov om straff (straffeloven)* (§ 185). Hentet 21.3.2019 fra <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2005-05-20-28>
- TV2 (2012). Hele landet skulle vise kjærlighet – da ble det tabu for dem å hate. Hentet 18.3.2019 fra <https://www.tv2.no/a/3836798/>
- Vetlesen, A. J. (2014). *Studier i ondskap*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Vetlesen, A. J. (2004). *Smerte*. Oslo: Dinamo forlag.
- Vetlesen, A. J. & Nortvedt, P. (1996). *Følelser og moral*. Oslo: Gyldendal.
- Wennesland, V. G. (2016). *Public calling: Marks of terror and the aura of loss*. Konferanse 1.–2. november i regi av Fritt Ord og KORO (Kunst i offentlig rom). Hentet 18.3.2019 fra <https://www.youtube.com/watch?v=b2mgXJ4LX64>
- Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.