

Kommentar

Svend Brinkmann

Psykologisk Institut, Aarhus Universitet

Den menneskelige moral er asymmetrisk

Henrik Høgh-Olesens artikel om 'Offerets grundform' har jeg læst med stor interesse, og den har overbevist mig om at vi kan lære noget vigtigt om mennesker ved at studere de store aber. Jeg plejede at have den holdning at man for at lære noget om mennesker må studere mennesker, og ikke aber, ligesom vi ikke studerer katte hvis vi vil lære noget om hunde, eller gorillaer hvis vi vil lære noget om chimpanser. Men Høgh-Olesens gennemgang af diverse primatstudier, og hans egen forskning på området, har vist, hvordan centrale træk ved den menneskelige socialitet kan genfindes, om end i lidt andre former, hos vore evolutionære forfædre. Høgh-Olesens beskrivelser af dels menneskets delingsadfærd som studeret af bl.a. den eksperimentelle psykologi og økonomi, samt delingsadfærden hos aberne, virker helt overbevisende på mig, og jeg finder ingen anledning til at korrigere disse beskrivelser. Hvad jeg derimod ønsker at kommentere, er de konklusioner, Høgh-Olesen drager angående menneskets moral, ud fra disse mange empiriske fund. Derfor vil mine kommentarer primært knytte sig til artiklens allerførste og –sidste sider, og de vil knytte sig til et underpunkt i artiklen, snarere end til artiklens hovederinde, der er delingsadfærd, og ikke moral.

Noget for noget

Høgh-Olesen begynder sin artikel med at henvise til et tidligere arbejde, hvor det dokumenteredes at "offerets formel" ("man må give for at få, og gengælde det man får") "er den basale etik bag enhver samfundsdannelse" (s. 6). Offerets formel er "en af de grundmaksimer, som alle kulturer, både for- og nutidige, baserer deres værdi- og moralsystemer på" (ibid.). Det er principperne bag offerets formel "som vi baserer vores moral og socialitet på" (s. 7), og disse principper er "drevet frem gennem selektionspres" (ibid.). I konklusionen vender Høgh-Olesen tilbage til tematikken og konkluderer, nu lidt mere tentativt, at "flere af vore sociale og moralske grundprincipper ser ud til at være udviklingshistorisk grundlagt" (s. 33). Det synes således at være Høgh-Olesens opfattelse at offerets formel – *quid pro quo* – er "den basale etik" (s. 6) og det vi "baserer vores moral og socialitet på" (s. 7). Hvis dette er en korrekt forståelse af Høgh-Olesens position, så mener jeg der er grund til at problematisere den, og det vil jeg søge at gøre i det følgende.

En første iagttagelse jeg gjorde mig, da jeg sad med Høgh-Olesens artikel i hænderne, var, at "noget for noget" – *quid pro quo* – ikke forekommer mig at være synderlig moralsk. Den i skrivende stund siddende regering har nyligt

offentliggjort et program med selv samme titel – "Noget for noget" – og én af de indvendinger, der er rejst mod dette program, er at det netop ikke er særlig moralsk. En sådan indvending burde være meningsløs i bogstaveligste forstand, hvis noget for noget-princippet var "den basale etik", eller det, hvorpå vore moralsystemer er baseret. At hævde at noget for noget-princippet var umoralsk, ville i så fald svare til at hævde at den formelle logik er ulogisk. Allerede her begyndte jeg at tænke at en noget for noget-tænkning muligvis godt *kan være* moralsk, men at den aldrig kan være den *basale etik*, der skulle kunne grunde vore øvrige moralske antagelser og dispositioner. Simmel, som Høgh-Olesen citerer i sin indledning, påpeger netop også at "all contracts among men rest on the schema of giving and returning the equivalence" (citeret fra s. 6; min fremhævelse). Simmel hævder ikke at offerets formel er en basal etik, men mindre ambitiøst at alle *kontrakter* bygger på en forventning om reciprocitet. Det store spørgsmål i forlængelse heraf er så om moralen har kontrakt-karakter. En række såkaldte social kontrakt-teoretikere som fx Hobbes, Locke, Rousseau – og i nyere tid John Rawls – har hævdet noget sådant, og har derigennem typisk forfægtet et liberalistisk standpunkt ifølge hvilket sociale relationer er noget individer indgår i som frit vælgende subjekter. Den liberalistiske tradition – og herunder social kontraktteoriene som én version heraf – er i de senere år blevet modstillet *kommunitarismen* ifølge hvilken det er forkert at anskue det sociale liv ud fra kontrakt-tænkning. Vi er, hævder kommunitarister som Aristoteles, Hegel, Dewey – og i nyere tid fx Alasdair MacIntyre og Charles Taylor – formet af traditionsbestemte historiske fællesskaber før vi kan vælge sociale relationer til og fra. Det frit vælgende individ kan ikke være udgangspunkt, men må selv opfattes som værende dannet indenfor socialt forpligtende fællesskaber.

Nu ved jeg ikke hvor Høgh-Olesen ville høre til i denne debat, og det er for så vidt også uvigtigt, men det er et faktum, at megen primatforskning har bygget på en liberalistisk kontrakt-tækningsdagsorden. I hvert fald ifølge feministen og biologen Donna Haraway, der i sin bog om *Simians, Cyborgs, and Women* (1991) har afdækket primatologiens ofte skjulte patriarkalske og liberalistisk-kapitalistiske grundantagelser. Ifølge Haraway er primatforskningen et spejl, hvori vi ser samtidens kulturelle situation afspejlet, og hvor "Theories of origins quickly become theories of essences and limits" (ibid.:25). Derfor må vi være ekstra varsomme med at drage universelle konklusioner om den menneskelige natur ud fra vore observationer af aber.

Den menneskelige moral

De aber Høgh-Olesen har observeret så grundigt, har en adfærd, som på mange måder *ligner* menneskenes. Men allerede her er to fælder: (1) Fordi to arters adfærd ligner hinanden, kan det være af mange forskellige grunde. Flagermus, fugle og insekter flyver, men af vidt forskellige årsager (Kagan, 2000). Derfor *kan* det være misvisende at bedrive evolutionær psykologi ud fra det simple spørgsmål: "Mennesket har egenskab X; hvilke evolutionære pres har selekteret for X?" Det kunne jo tænkes at X ikke i sig selv havde været adaptiv, men var et biprodukt af andre træk, som derimod *var* blevet selekteret for. Fx kunne det rimeligvis tænkes at en stor hjerne og høj intelligens er blevet selekteret for, da disse faktorer har faciliteret menneskenes omgang med deres miljø og hinanden. Et biprodukt af dette kunne så tænkes at være det, at mennesket har kunnet erkende den moralske realitet (dette er evolutionsbiologen Ayalas argument (1998) for at moralske systemer *ikke* er resultat af biologisk, men af kulturel evolution). Dette problem vil jeg ikke gå dybere ind i, da det alt sammen er temmelig spekulativt (om end ikke uinteressant). I stedet vil jeg tage udgangspunkt i en anden konstatering (2): Hvis et menneske opførte sig som de observerede aber, så ville vi ikke kalde dets opførsel moralsk (og muligvis ville vi endda kalde den umoralsk!). Hvad berettiger så at flere primatforskere bruger moralbegrebet i forbindelse med abernes adfærd (dog ikke Høgh-Olesen, der begrænser sig til den mere rimelige påstand at magt ikke er ret hos de store aber)? Hvad betyder det overhovedet at noget er "moralsk"? Min tese er at vi, før vi sporer "moralens oprindelse" til menneskeaberne, bør have en idé om hvad det er, der skal spores. Altså en idé om moralen.

Høgh-Olesen hævder som nævnt at vore "moralske grundprincipper ser ud til at være udviklingshistorisk grundlagt" (s. 33); "de principper, som vi baserer vores moral og socialitet på, er drevet frem gennem selektionspres" (s. 7). Det er for mig uklart hvad det er Høgh-Olesen mener, der er udviklingshistorisk grundlagt: Er det *selve* moralen eller er det vores *erkendelse* af moralen? Med andre ord: tales her om moralens epistemologi (hvordan vi erkender moralske fænomener) eller om moralens ontologi (om selve moralens beskaffenhed)? Jeg ved ikke hvad Høgh-Olesens svar er, men førende evolutionsfilosoffer som Michael Ruse (1993) følger i hvert fald David Humes klassiske reduktion af moralens *indhold* til vores *erkendelse* af den. En sådan reduktion ville ikke være tilladelig ved fx logik eller matematik. Når eksperimentalsykologer belærer os om at mennesker sædvanligvis udviser elementære logiske tankefejl i visse situationer, så konkluderer vi ikke at logikken dermed ikke var, som vi troede, den var. Vi konkluderer intet om "logikkens ontologi", men derimod at vores *erkendelse* af logikkens område i hverdagssituationer er mangelfuld. Det kunne endog tænkes at det var evolutionært adaptivt at vi havde udviklet sådanne tankefejl, da de muligvis har kunnet hjælpe medlemmer af arten til at reagere ekstra hurtigt i visse situationer. Men hvorfor, når genstandsfeltet nu er moralen, så konkludere, at fordi vi *tænker* på bestemte måder om moral, så er moralen derfor sådan som vi tænker om den? Fordi – er den underliggende præmis velsagtens – at moralen ikke har samme reale karakter som logikken. Logik-

ken er jo som den er, uafhængigt af vores logiske formåen. Men for en moralsk realist vil netop det samme være tilfældet for moralen! Og Høgh-Olesen har tidligere plæderet for et realistisk standpunkt: "Verden findes, og dens emner, fænomener og bestanddele kan identificeres, beskrives og behandles med videnskabelig systematik og metode" (2001:104). Eftersom både logikkens og moralens emner, fænomener og bestanddele er *normative*, så vil en videnskabelig behandling af disse, der udelukker deres normative dimension, gøre vold på fænomenerne. Fx er det absurd hvis en logiker siger "det kan godt være at 'p & non-p' normativt set er en logisk selvmodsigelse, men det er det altså kun fordi det har været evolutionært adaptivt at tro på det". Kunne det samme være tilfældet mht. moral; at det er absurd at hævde at "det kan godt være at et brud på 'offerets formel' er umoralsk, men det er det altså kun fordi det har været evolutionært adaptivt at tro på det"?

Dette leder os til spørgsmålet om, hvordan mennesker rent faktisk leverer normative begrundelser for moralske valg. Det gør vi netop *ikke* ved at henvise til evolutionært adaptive delingsprincipper eller lignende. Vi gør det i stedet ved at henvise til *værdier*. Vi lærer ikke vore børn, at det er forbudt at stjæle nabobarnets dukke, *fordi* en sådan handling forbryder sig mod evolutionært set adaptive principper. Vi lærer dem heller ikke at de skal dele ud af deres slik til de andre børn, *fordi* en sådan adfærd "er den basale etik ... og baserer sig på nogle sociale fordelings- og reguleringsprincipper, som de evolutionære selektionspres har drevet frem" (s. 6). Vi lærer dem at de skal dele ud af deres slik fordi det er en generøs, godgørende handling, der glæder de andre børn. Hvis vi er moralsk set ekstra sofistikerede, så lærer vi dem endda at de bør dele ud af deres slik selv om de eventuelt *ikke* kan forvente at få noget igen. Vi lærer dem ikke moralsk adfærd ud fra *quid pro quo*, og hvis vi gør, så er det ikke moral, vi lærer dem, men klogskabsregler (og så er vi selv umoralske som opdragere). Moralens er i sit væsen non-reciprok og asymmetrisk, for ellers er den ikke moralsk. En moralsk begrundelse for en given handling kan således aldrig bestå i "Jeg gjorde X for at du skulle gengælde med Y". Dette kan muligvis være en juridisk, politisk eller merkantil begrundelse, men aldrig en moralsk. Det er et åbent spørgsmål hvorvidt der nogensinde optræder sådanne rene moralske handlinger, der ikke er filtret ind i andre handlings- og begrundelsesstrukturer, men dette er for så vidt ligegyldigt (ligesom det ikke diskvalificerer logikken, at vi alle ofte er ulogiske).

Vore normative begrundelser af moralske handlinger kan derfor ikke henvise til evolutionshistorien. Vi kan endda meningsfuldt spørge: Er "menneskets delingsadfærd" (s. 7) moralsk god? Dette ville være et meningsløst spørgsmål, eller i hvert fald tautologisk, hvis det var tilfældet at delingsadfærden er det hvorpå vi baserer vore "værdi- og moralsystemer" (s. 6) (jf. min bemærkning ovenfor om regeringens noget for noget-program). Som tidligere nævnt ville spørgsmålet i så fald være det samme som hvis vi spurgte: "er logikken logisk?" "Det gode" er, som Iris Murdoch vedholdende forsøgte at demonstrere i sit filosofiske forfatterskab, et "suverænt" begreb, der ikke kan forstås ud fra andre begreber: "Asking what Good is is not like asking what Truth is or what Courage is, since, in explaining the latter, the idea of Good must enter in, it is that in the light of which the explanation must proceed

... if we try to define Good as X we have to add that we mean of course a good X" (Murdoch, 1967:380).

Eller, hvis vi vender tilbage til Høgh-Olesens undersøgelser, så kunne vi spørge hvad der berettiger ham til at hævde at "offerets formel" (s. 6) er et *moralsk* princip? Hvad er det ved formelen, der gør den *moralsk* frem for blot at være funktionel, adaptiv eller lignende? Også Robinson har stillet dette spørgsmål i et tidligere svar til Høgh-Olesen (Robinson, 2002:135). Jeg ser to svarmuligheder: *Enten* er offerets formel moralsk af grunde, der henviser til moralske kendsgerninger, som selv overskrider denne evolutionært opståede adfærdsform. Dette ville være den moralske realists svar, og realisten ville således kunne levere en *moralsk begrundelse* for hvorfor offerets formel er en ganske fornuftig social interaktionsmaksime (denne begrundelse kunne fx henvise til at maksimen leverer en relativ sikkerhed for at svage individer ikke går til grunde). *Eller også* er offerets formel *selv* det moralske grundfjeld, hvorudfra moralske begrundelser henter deres normative kraft, hvilket jeg tror er Høgh-Olesens synspunkt (selvom han retfærdigvis påpeger at "offerets formel er *en* af de grundmaksimer, som alle kulturer ... baserer deres værdi- og moralsystemer på" (s. 6; min kursivering, SB). Der *kunne* altså være andre grundmaksimer, men vi hører ikke om disse).

Denne anden mulighed – at offerets formel er moralens grundfjeld – er imidlertid en blindgyde, da den undergraver vores normative handlings- og begrundelsespraktikker. Det kan nemlig ikke være en *moralsk* begrundelse for en handling at "jeg gav for at få", eller "jeg gav fordi der i mig er nedlagt en evolutionær adaptiv gensidighedsregel". Det er bestemt muligt at der er en sådan regel, som Høgh-Olesen argumenterer overbevisende for, men det gør jo ikke i sig selv reglen moralsk. Evolutionshistorien har givetvis nedlagt alle mulige regler, principper og dispositioner i os, men det gør ikke i sig selv at disse er *moralske*. Blot fordi mænds eventuelle seksuelle præference for at være deres koner utro har en evolutionær baggrund, så er der intet ved denne præference, der, hvis den findes, gør den moralsk. Mit argument er, kort sagt, at vi, for at kunne skelne mellem moralske, ikke-moralske og u-moralske præferencer, må henvise til faktorer, der overskrider det evolutionshistoriske perspektiv. Vi kan ikke, indenfor evolutionsperspektivet selv, forstå de handlings- og begrundelsesstrukturer, der kendetegner menneskets moral. Den kendteste fortæller for dette synspunkt var Kant, der henviste til en ahistorisk, universel og transcendent fornuft som moralsk begrundelsesinstans, men jeg mener, at der indenfor nyere moralforståelser, særligt af fænomenologisk tilslut, findes mere plausible perspektiver end Kants abstrakte apriorisme (se nedenfor).

Konkluderende: Den menneskelige moral er asymmetrisk

Den basale etik som offerets formel udtrykker er symmetrisk: man må give for at få, og gengælde det, man får. Denne symmetriske gensidighedsetik passer godt til fremherskende kontraktforståelser af det sociale liv. I nyere moral-fænomenologi

har fx K.E. Løgstrup og Emmanuel Levinas herooverfor påpeget den fundamentale *asymmetri*, som er moralsk set grundlæggende i forholdet mellem mennesker. Løgstrup (1956) udtrykker dette ved sin hævde af den etiske fordrings *ensidighed*: "Sin ensidighed får fordringen fra forståelsen af, at den enkeltes liv er en vedvarende gave, så vi aldrig kan komme i den situation at kunne kræve noget til gengæld for, hvad vi gør" (p. 141). Sampson (2003) har på pædagogisk vis redegjort for Levinas' position: "the most fundamental interpersonal requirement, the root basis for all human sociality, is to be there for the other, unconditionally, without strings attached, without expectations of reciprocity or calculations based on contractual understandings" (p. 155). Levinas afviste at det interpersonelle liv skulle have kontrakt karakter, eller indeholde betingelser i form af reciprocitetsfordringer (dvs. "give for at få"). Han mente således at kunne afdække fænomenologisk at de fundamentale fordringer jeg har overfor den anden går forud for, og på mange måder bestemmer, min bevidste erfaring af mig selv. Sampson kritiserer på denne baggrund psykologiske reciprocitetsstudier for implicit at bygge på en markedsmetafor for menneskelige relationer, hvilket paralleliserer Haraways (1991) kritik af primatologien.

Lad mig slutte af med at slå fast at disse bemærkninger på ingen måde diskvalificerer Høgh-Olesens studier. De giver mig blot anledning til at foreslå at "offerets formel" måske ikke er "den basale etik", eller det hvorpå vores moral er baseret. Høgh-Olesens studier bidrager til en forståelse af menneskets *erkendelse* af visse moralske fænomener knyttet til delingsadfærd, men jeg mener ikke vi bliver meget klogere på hvad moral *er*, ved at gå til evolutionshistorien.

Referencer

- Ayala, F. (1998). Human Nature: Biology precedes, culture transcends: An evolutionist's view of human nature. *Zygon*, 33(4): 507-23
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge
- Høgh-Olesen, H. (2001). Offeret, gaven og mødet – brudstykker af socialitetens historie. *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi*, 9: 80-106
- Kagan, J. (2000). Human Morality is Distinctive. *Journal of Consciousness Studies*, 7(1-2): 46-48
- Løgstrup, K.E. (1956/1991). *Den Etske Fordring*. København: Samlerens bogklub
- Murdoch, I. (1967/1997). The Sovereignty of Good Over Other Concepts. In P. Conradi (red.) *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. London: Penguin
- Robinson, D.N. (2002). Reply to the commentaries. *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi*, 11: 130-38
- Ruse, M. (1993). The Significance of Evolution. In P. Singer (red.) *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell
- Sampson, E.E. (2003). Unconditional Kindness to Strangers: Human Sociality and the Foundation for an Ethical Psychology. *Theory & Psychology*, 13(2): 147-175