

Replik I Preben Bertelsen

Moral, Psykologi og den antropologiske grundmodel - nogle mellemregninger

Target-artiklen har et omfattende projekt for. Meget skal siges, fordi det alt sammen hører til i et argumentatorisk hele. Mere kunne have været sagt, hvis jeg skulle have undgået, at visse pointer må fremstå alene i deres underforståede følge. En lang række "mellemregninger" er blevet udeladt af pladshensyn, ikke mindst når det gælder fremstillingen af og en række implicite pointer i og med fremstillingen af den antropologiske grundmodel. De *kan* læses ud af det allerede sagte i targetartiklen – men de *kunne* også sagtens have været fremhævet tydeligere.

Denne mangel på "mellemregninger" giver tilsyneladende anledning til nogle misforståelser – især når det drejer sig om den antropologiske grundmodels forhold til kantiansk filosofi, når det drejer sig om min brug af begrebet om den praktiske fornuft, og når det drejer sig om grundmodelle og etikken i det hele taget.

I det følgende vil jeg positionere den antropologiske grundmodel i forhold til to typer af etisk taksonomi. Den første taksonomi giver en oversigt over de etiske hovedretninger mht. spørgsmålet om, hvordan moralske afgørelser og handlinger forholder sig til virkeligheden. Den anden taksonomi giver en oversigt over hovedretningerne mht. til spørgsmålet om, hvordan den moralske handling initieres og formes. I begge taksonomier indplaceres især den kantianske position og den antropologiske grundmodels position for på denne måde at fremhæve forskellen. Samtidig tjener disse taksonomiske overvejelser som ét sæt af "mellemregninger" i argumentationen for den antropologiske grundmodel.

Taksonomi I: Moral og verden - den vandrette akse.

Kognitivismen. På den vandrette akse finder vi først den moralske kognitivismen. Det er den opfattelse, at egentlig moral ikke bare kan være udtryk for, hvad vi hver især selv ønsker eller har lyst til at gøre eller være. Det ville nemlig betyde, at det ville være helt vilkårligt og helt op til den enkeltes lune eller forbigående tilskyndelser i den enkelte situation, hvad han eller hun ville mene var en god handling og en god måde at forholde sig på og være på. Som stort set enhver anden moralopfattelse ønsker kognitivismen størst mulig grad af sikkerhed og pålidelighed i afgørelsen om, hvorvidt noget er godt. Og det mener kognitivist, at vi kan

opnå ved at bruge vores *fornuft* (i stedet for følelser, lyst, ønsker og situationsbestemte tilbøjeligheder) til at afgøre, om en moralsk opfattelse er *sand* eller *falsk*. Hvis vi siger om en handling, at den er god, så er det enten en sand eller falsk påstand – og om det ene eller andet er tilfældet, kan vi afgøre med vores fornuft.

Hvis vi kigger nærmere på kognitivismen, ser vi, at den deler sig i to, en kognitivistisk *rationalisme* og en kognitivistisk *konstruktionisme*.

Den kognitivistiske rationalisme har to klassiske fortalere, nemlig Hobbes og Kant. *Hobbes'* rationalisme er en individualistisk rationalisme (en opfattelse som i targetartiklen kaldes fordelsfunktionalitet, jf. p 44). Udgangspunktet for den moralske fornuft er her den enkeltes overvejelser over, hvad der er godt at gøre i en given situation og i forhold til fællesskabet med andre mennesker. Den enkeltes moralske opfattelse udspringer af, hvad han/hun ser som værende i sin interesse og til sin fordel at gøre i samværet og samarbejdet med andre. Det fører ikke nødvendigvis til en alles krig mod alle. Det er snarere sådan, at den enkelte ved netop at bruge sin moralske fornuft indser sandheden i, at samarbejde er en fælles fordel, og at det dermed også er en fordel for den enkelte at samarbejde. Handlingsanvisningen bliver her, at den gode handling i bund og grund er den samarbejdende handling.

Problemet med denne form for moralsk fornuft, er, sådan som *Kant* så det, at dens handlingsanvisning faktisk ikke giver os sikkerhed for, at der virkelig er tale om *gode* handlinger, der kommer til at udgøre samarbejdet (lidt ekstremt: tænk på det "udmærkede samarbejde mellem udryddelsespersonalet i en KZ-lejer). Når der endvidere opstår konflikt mellem den enkeltes interesse og fællesskabets interesse, så fortæller handlingsanvisningen for så vidt heller ikke, om man da skal handle i egen interesse. Når det alene er op til den enkelte ud fra egne fordelsovervejelser at afgøre, hvad der er godt at gøre, så bliver det jo helt vilkårligt og uforudsigeligt, hvordan det gode bestemmes. En handlingsanvisning kan være sand for den ene og falsk for den anden. Endvidere er den hobbeske moralske fornuft helt afhængig af, at den enkelte har tilstrækkelig indsigt i, hvad andre har for med samarbejdet, således at han/hun kan tage sin egne forholdsregler. Den enkelte er helt og holdent afhængig af, at han/hun kan/tør stole på, at de andre i fællesskabet lægger bånd på deres individuelle interesser og rent faktisk handler kooperativt. På overfladen afspejler det sikkert meget godt vilkårene i den gryende handelskapitalistiske kultur som

	Kognitivisme	Non-kognitivisme	handlingsrettethed
Non-realisme	<i>Kant</i> <i>Moore, Ross, Rawls,</i> <i>Habermas</i>	Ayer, Stevenson, Hare	
Funktionel realisme	Searle, Foot, Toulmin	<i>McDowell, Wiggins</i>	
Intentionel realisme			<i>Den antropologiske grundmodel</i>

Figur 1: Handlingsmoral, verden og forholdet til verden. I sagens natur en meget skematisk opstilling, der først og fremmest skal illustrere den antropologiske grundmodels position i forhold til Kant. En del af skemaet er indrammet med dobbeltstreg. Det markerer den mere traditionelle opstilling af en taksonomi, hvor der blot skelnes mellem kognitivisme og nonkognitivisme og mellem non-realisme (hhv. non-naturalisme) og realisme (hhv. naturalisme). Som det ses, er taksonomien udviklet med yderligere nogle kategorier – nemlig netop dem, der angiver den antropologiske grundmodel i denne sammenhæng. Til sammenligning er der i øvrigt indsat en række moral-filosoffer. Navne skrevet i kursiv får nærmere omtale i teksten.

Hobbes var del af ¹ – men dybest set giver det os ikke sikre og entydige handlingsanvisninger på, hvad der i bund og grund er godt at gøre. Og en sådan sikkerhed var Kant interesseret i.

Det, som giver os sikkerhed, mente Kant, er, at der faktisk findes uomgængelige fornuftsmæssige love for, hvordan man afgør, om en handlingsanvisning er god. Da disse love er love, der ligger i selve dette at tænke og argumentere fornuftigt, så er de uafhængig af den enkeltes lune og interesse. De er universelle; de er gyldige for alle og enhver uden undtagelse. Det gælder altså om at afdække principperne for, hvordan den moralske fornuft dybest set arbejder – derved opdager man, hvordan man uomgængeligt må bære sig ad med på en fornuftsmæssigt argumenteret måde at give en sand anvisning på den gode handling.

For så vidt at disse moralske fornuftslove ifølge en kantiansk opfattelse er noget ved vores tankevirksomhed, og for så vidt de eksisterer ganske uafhængig af, hvilke konkrete situationer, vi befinder os i, så kan man godt sige, at disse fornuftslove er noget inde i os, og at de virker indefra-og-ud. Ved at tænke dybt og fornuftigt finder vi inde i os selv frem til de almengyldige og universelle måder at træffe sande afgørelser angående handlingsanvisninger.

Den anden form for kognitivisme, den kognitivistiske *konstruktionisme*, er for så vidt enig med Kant i, at moralske handlingsanvisninger må findes via fornuftige overvejelser (modsat via ønsker, lyster etc.). Men, siger f.eks. *Rawls*, vi kan ikke ved at være ignorante over for fællesskabet finde frem til, hvad der er det moralsk rigtige at gøre. Det finder vi tvært imod ud af, ved at finde frem til det sociale og fælles perspektiv på, hvad der er rigtig at gøre. Den gode

handlingsanvisning er dels den, vi i fællesskab er enige om, og dels den der gør fællesskabet muligt for alle i det hele taget. Vi må derfor finde frem til de fornuftige *procedurer* for, hvordan vi kan og skal enes. *Habermas* har beskrevet disse procedurer som dette, at vi mødes i en herredømmefri kommunikation, hvor det er argumenterne og fornuften, der tæller, ikke den enkeltes magtposition.

Non-kognitivismen. Imod hele denne kognitivistiske opfattelse af, hvordan vi finder frem til moralske handlingsanvisninger har non-kognitivismen indvendt, at disse fornuftslove og procedurale fremgangsmåder er hypotetiske, ja arbitrære. Hvorfra kan vi vide, at det netop er de fornuftslove, vi har fundet frem til, der er de rigtige. Hvis vi ikke kan være sikre på det, kan vi heller ikke være sikre på, om handlingsanvisningens postulat om den gode handling er sand. Hvordan kan vi vide, at det ikke bare er udtryk for, hvad en bestemt (f.eks. vestlig) kultur eller magtgruppe anser som god fornuft og som god procedure for samtaler? Non-kognitivismen, som er den næste position på skemaets vandrette akse, fastslår, at det ikke er via den rene fornuft, at vi finder frem til den gode handlingsanvisninger. Og for så vidt der ikke er tale om en ren fornuftsafgørelse, giver det heller ikke mening at tale om at moralske opfattelser kan være sande eller falske.

Også her kan vi gå i detaljer og skelne mellem *emotivismen* og *sensibilitismen*.

Den rene ekspressive emotivisme vil mene, at den basale og egentlige moralske opfattelse findes i form af følelsesmæssige udtryk så som: "Føj!", "uha", "aj hvor fedt!" Der er altså her tale om, at man udtrykker en helt umiddelbar mental/kropslig tilstand eller resonans på noget. F.eks. når vi

¹ Jf. *Engelstedts* kommentar til targetartiklen.

er lige ved at brække os over noget, og at hele denne kropps/psykiske følte fornemmelse ligger i et vrængende "føj!"

Den mere elaborerede emotivisme vil mene, at moralske handlingsanvisninger hidrører fra et lidt mere udviklet og rigere følelsesliv end det, der blot kommer til udtryk i de helt simple affektive udtryk. Men stadig er pointet, at den moralske handlingsanvisning ikke kommer fra egentlige *rationelle opfattelser*, som vi har fundet frem til via fornuftige argumenter (evt. i herredømmefrie dialoger med hinanden). De egentlige moralske handlingsanvisninger kommer i bundt og grund fra vores umiddelbare følelsesmæssige indstilling, som igen kommer fra vores (medfødte) dispositioner til at kunne føle på denne eller hin måde.

Herimod indvender *sensibilitismen* (og selvfølgelig også andre kritiske positioner vendt mod emotivismen), at dette, at en person f.eks. har en brækfornemmelse (eller en heraf afledt mere sublimeret form for følelsesmæssig antipati) ikke kan give os noget sikkert grundlag for handlingsanvisninger. En brækfornemmelse eller en sublimeret og følelsesmæssigt mere sofistikeret antipati er jo blot en *projektion* – noget som den enkelte så at sige, og med Humes beskrivelse, 'hælder' ud over omgivelserne, uden at have noget forhold til omgivelserne i øvrigt.

McDowell² og Wiggins³, to repræsentanter for sensibilitismen, peger begge på, at vi må forstå den moralske handlingsanvisning på grundlag af vores *forbundethed* med omverden (om end ingen af dem benytter termen *forbundethed*). Vi må forstå *både* den *indstilling* individet har (indefra-og-ud) og *det i omverden*, som den moralske reaktion er en reaktion på (omverdenens påvirkning udefra-og-ind). Altså modsat såvel kognitivismen som den nonkognitivistiske emotivisme der begge alene opererer med et indefra-og-ud.

Et eksempel, som både McDowell og Wiggins benytter, er humoren. Det er ganske vist ikke et eksempel på moral, men dog illustrativt for synspunktet: En person uden humor er ikke en person, der afviser det sjove i en situation, men derimod en person, der i det hele taget slet ikke kan se, når noget er sjovt. Han er blind for det sjove. Og som sådan mangler han simpelthen denne særlige form for sensibilitet til at opfange det, som er sjovt. Dermed er også sagt, at der rent faktisk er noget, der er sjovt 'derude'. Der er vitterligt noget *ved omgivelserne*, der er morsomt, og som vi morer os over. Pointet er, at dette, at vi har en sensibilitet i *form af humor*, og dette, at der er noget i omverdenen, som har *form af noget sjovt*, er givet ved hinanden.

Et andet eksempel: dette, at vi er ved at brække os over noget, og siger, at det er kvalmt, er selvfølgelig ikke tilstrækkelig til at sige, at dette noget også vitterlig *har* sådanne egenskaber, at det *er* kvalmt. Tingen må i sig selv *være* af en bestemt slags med nogle bestemte egenskaber, således at vores resonans på den er kvalme. På den anden side:

hvis vi slet ikke har denne kapacitet til at være således resonant, så vil vi slet ikke forholde os til tingen som en kvalm ting. Der er i den forstand tale om cirkulær gensidighed – eller forbundethed – mellem det sjove og latteren, mellem det kvalme og kvalmen.

Et tredje eksempel givet af *Darwall* et al⁴: I en sidegade ser vi et barn, der er blevet borte fra sine forældre. *Vi* ser det som fortabt, ensom og med behov for omsorg, trøst og hjælp. *Vi* har (med *Løgstrups* ord) sans for den etiske fordring, der i situation udgår fra barnet – og vi har dermed sans for den handlingsanvisning, der ligger i hele denne situation. En person, der helt mangler den moralske sans, ser langt hen ad vejen det samme som os: et barn der er alene, bange, hjælpeløst etc. *Men* vedkommende ser ikke den etiske fordring og bliver ikke handlingsanvist til umiddelbart at yde omsorg og hjælp. Det er i denne (med min betegnelse) *forbundethed* mellem vores sensibilitet, vores evne til at opfange træk i situationen, og så situationens egen karakter, at den moralske handlingsanvisning til, hvad der er godt at gøre, opstår. Så vores moralske sans er på den ene side ikke noget, vi følelsesmæssigt eller fornuftsmæssigt blot projektivt "hælder" ud på en situation, uanset hvordan denne situation er. På den anden side kan situationen heller ikke påvirke os, og dermed slet ikke have karakter af handlingsanvisende fordring til os, hvis vi ikke har sans for dette, og hvis vi ikke er i stand til at sanse og handle omsorgsfuldt og hjælpende.

Wiggins omtaler denne *forbundethed* som et <egenskab;moralsk respons> par, der følges ad. Til en egenskab hører en respons, til en respons hører en egenskab. Hvis en person ikke er del af sådanne responspar, har vedkommende ganske enkelt ikke moralsk sans og har intet grundlag for moralsk handlingsanvisning.

Sensibilitismen vender sig altså kritisk mod den rent ekspressive nonkognitivismen, emotivismen, og dens antagelse om, at moralske opfattelser er rene projektioner, som vi "hælder" ud over vores omverden. En moralsk opfattelse er ganske vist udtryk for en sindstilstand, en måde at være og forholde sig omverdenen på, men den er nøje forbundet med den måde, omverdenen er på, dens træk og egenskaber og i særdeleshed den moralske fordring, der rent faktisk ligger i omverdenen.

Sensibilitismen vender sig endvidere kritisk mod kognitivismens opfattelse af, at den praktiske fornufts lovmæssige handlingsanvisninger kan bestemmes uafhængig af vore faktiske omverdensforhold.

Endvidere vender sensibilitismen sig kritisk mod den opfattelse, at udgangspunktet er den rene fornuft, den fornuftslovsbaserede rationelle argumenterende redegørelse for hvordan det er godt at handle. Udgangspunktet ligger *før* det rationelle. Det fundamentale er selve *forbundetheden*, givet ved den uløselige sammenhæng i parret <moralsk egenskab, moralsk resonant sindstilstand>. Individuelt set er rationelle argumentationer ikke baseret på isolerede lovmæssigheder 'inden i os', men på de lovmæssigheder, der ligger i *forbundethederne*. Men det er også sådan, at vi i udvikler *forbundetheden*, reflekterer over den, argumenterer

² McDowell, J. (1985): Values and Secondary Qualities. In: Ted Honderich: *Morality and Objectivity: A Tribute to J.L. Mackie*. Routledge & Kegan Paul.

³ Wiggins, D. (1991): A sensible Subjectivism? In: *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*. Blackwell, Oxford.

⁴ *Darwall et al* (1992): *Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends*. *Philosophical Review*, 115 – 189.

for og imod dens forskellige sider. Kort sagt: vi sofistikerer vores forbundethed både individuelt/livshistorisk og kollektivt/kulturhistorisk. Vi bliver stadig mere moralsk følsomme i og med, at de moralske egenskaber ved omverden antager stadig mere udviklet form.

Moralsk set består den evolutionære og kulturhistoriske proces da i udviklingen af stadig mere udviklede <egenskabs;moralsk respons> par. Dvs. en udvikling, hvor sansens for det moralske, og de moralske træk og egenskaber ved omverdenen gensidigt løfter hinanden op til det stadig rigere og mere udviklede. Som Wiggins siger:

When this point is reached, a system of anthropocentric properties and human responses has surely taken on a life of its own. Civilization has begun⁵.

Handlingsrettetheden. Nonkognitivismens kritik af kognitivismen er altså, at en sikker moralsk handlingsanvisning ikke kan komme fra løsevne og derfor ret beset også tilfældigt valgte (og måske etnocentriske og klassebestemte) mønstre ('fornuftslove') i vore rationelle argumentationsstrategier. Kognitivismens kritiske indvending mod non-kognitivismen, på den anden side, er, at dette at basere sig på moralske sindstilstande må føre til ganske subjektive og individualistiske tilfældige handlingsanvisninger uden den lovbaserethed og universalitet, der vil gøre handlingsanvisninger fair og lige for alle, samt gøre det mere sikkert for os, at vi rent faktisk har fat i noget af det rigtige, og ikke blot er ude i noget ganske arbitrært i vore handlingsanvisninger.

Denne indvending fra kognitivismens side rammer ikke sensibilitismen. Ifølge sensibilitismen er vore forbundetheder ikke arbitrære, og de er ikke individualistiske. Derimod kan man anføre en anden kritisk indvending mod sensibilitismen (i al fald i den form, der har kunnet komme til orde i nærværende sammenhæng).

Først og fremmest er det uklart, hvordan parret <moralsk egenskab, moralsk reaktion> overhovedet etableres og udvikles. Det har sensibilitismen (sådan som præsenteret her) ikke noget svar på. Man går ud fra at individet på en eller anden måde er indstillet på den etiske fordring, der ligger i omverdenens moralske træk og egenskaber, og man går ud fra at omverdenen på en eller anden måde i og med denne indstillethed har sådanne moralske egenskaber, der fordrer bestemte handlinger fra os, og som vi fanger via vores moralske indstillethed eller sensibilitet. Men hvordan denne gensidighed eller forbundet mere præcis dannes, videreudvikles og ændres livshistorisk og kulturhistorisk gives der ikke uden videre svar på.

Svaret, som det kan komme fra den art af tænkning, der ligger bag den antropologiske grundmodel, er følgende:

Vore handlinger er altid rettet mod noget i og med de er rettet af noget (og vi ser her det samme dobbelte indefra-og-

ud/udefra-og-ind forhold som sensibilitismen peger på). Vi er rettet mod verden: I og med at vi handlende retter os mod omverdenen, giver vi os selv et *udtryk*. Helt basalt skaber vi noget, producerer noget, påvirker verden, ændrer og tilvirker den i overensstemmelse med vores udtryk. Og samtidig – uløseligt forbundet hermed – er vi rettet af verden. Verden gør, både i dens egen form og dens tilvirkede form, *indtryk* på os. Verden har en betydning for os. Den har en funktionel betydning mht. vore fysiske og biologiske eksistensbetingelser og mht. til vore navigationsmuligheder i tilværelsen. Den sætter rammebetingelser for vores udfoldelse, men den inspirerer også i og med dens uendelige mangfoldighed til yderligere udvikling af vore forholdemåder over for den. Verden har også betydning for os i dens tilvirkede form. I de kulturelle artefakter, i redskaberne, i kunsten, i omgangsformerne, i institutionerne herunder, de samfundsøkonomiske, de moralske og de retslige institutioner. Etc. Disse betydningsfulde omverdensgenstande (i videste forstand) er tilvirkede af handlinger med en rettethed. De bærer præg af, og indeholder som del af deres egenskaber, sådanne rettetheder. Redskaber er tilvirkede af handlingsrettetheder og kalder på brug: hammeren skal bruges sådan og sådan. Institutionerne ligeså: vi skal handle sådan og sådan i forhold til dem. Verden med dens betydningsfuldhed gør indtryk på os. Den måde, vi kan være rettet mod den, er samtidig rettet af den – og omvendt.

Kort og godt: Den tilvirkede verden er betydningsfuld. Blandt dens egenskaber er, hvad man kunne kalde intentionaliserede egenskaber, nemlig sådanne, der er blevet til i vore handlingsforhold til den, og som netop derfor kalder på vore handlingsformer. Især kan vi i nærværende sammenhæng sige, at den etiske fordring til den gode handling er at finde i disse intentionaliserede betydningsfulde træk og egenskaber ved omverdenen – intentionaliserede egenskaber der er opstået i og med vore handlingsforbundetheder.

Dermed kan vi sige, at vi i vore handlinger altid er rettet mod/af rettetheden. Og dette i dobbelt forstand.

For det første er vi, som beskrevet oven for, horisontalt set⁶ rettet mod/af den rettethed, der ligger i de intentionaliserede betydninger, og som er de handlingsanvisende fordringer, som vi er rettet af. Som sagt kan vi være rettet mod/af rettetheder i artefakterne, i institutionerne og i forhold til den rettethed, der ligger i andre menneskers handlingsforhold til os. Vi kan være rettet mod andre menneskers rettethed i og med, at vi er rettet af deres rettethed. Den fænomenologiske mening med dette er i targetartiklen uddybet med overvejelserne omkring førsteperson-andenperson forholdet: 1pp-2pp (jf. targetartiklen p 31).

For det andet er vi vertikalt set reflektivt rettet mod/af vores egen rettethed. Dette er i target-artiklen beskrevet som førsteperson-førsteperson forholdet: 1pp-1pp (jf. targetartiklen p 32).

Handlingsanvisningen ligger dermed basalt i den horisontale handlingsforbundethed til omverdenen, ikke

⁵ Wiggins, D. (1997): A Sensible Subjectivism. In: Darwall, S., Gibbard, A., Railton, P.: *Moral Discourse & Practice*. Oxford University Press. Oxford.

⁶ Forskellen mellem horisontalitet og vertikalitet i rettetheden er gennemgået i target-artiklen (jf p 24 ff)

mindst i de etisk fordrende intentioniserede betydninger, vi produktivt og kreativt er rettet mod og er rettet af.

Den antropologiske grundmodel. Alt i alt skulle dette – på taksonomiens vandrette akse – tydeligt og klart markere, hvordan den antropologiske grundmodel er radikalt forskellig fra den kantianske position. Den antropologiske grundmodel adskiller sig klart fra både kognitivismens og nonkognitivismens position. Den indtager en selvstændig position, der først og fremmest er bestemt ved handlingens rettedhed mod/af rettedheden (i de tilvirkede ting og vore institutioner, i andres rettet, i vores egen rettedhed).⁷

Den lodrette akse (i taksonomi I).

Non-realisme og påstanden om ”den naturalistiske fejlslutning”. På skemaets vertikale akse finder vi øverst nonnaturalismen. Nonnaturalismens påstand er, at moralske handlingsanvisninger ikke kan være baseret på en sand videnskabelig viden om, hvordan verden faktisk er indrettet. Selv om vi ved, hvordan tingenes tilstand *er* i vore handleforhold, hvordan vores handlesituation *er* (fysisk set, biologisk set, sociologisk set), og hvordan vore handlingsevner i øvrigt *er* (psykologisk set), så følger det ikke heraf, at vi også ved noget om eller kan slutte heraf, hvordan tingenes tilstand *burde* være. Et er at afdække, hvordan noget er, noget helt andet er at afgøre om det også er godt, at det er sådan. Et er at påvise mine faktiske muligheder for at hjælpe et menneske i nød – noget andet er at vurdere, om det er godt eller skidt, hvad jeg så rent faktisk foretager mig. Man kan altid sige: ”jo, jeg kan godt få øje på, at vores samfund fungerer sådan og sådan; men det fortæller mig stadig ikke noget om, hvorvidt det nu også er *godt*, at det er sådan. Det er et værdispørgsmål!” Hos Hume og Kant hedder det, at man ikke kan slutte fra ”er” til ”bør”.

Den kantianske position er en sådan non-naturalisme, og den kan nu placeres i taksonomi-cellen: *kognitivistisk-nonrealistisk*. Kants synspunkt er jo, som det også fremgår klart af targetartiklen (p33 ff), at vi skal skelne mellem den teoretiske fornuft, der (natur-)videnskabeligt afdækker og opdager kendsgerninger om verden, og så den praktiske fornuft ved hjælp af hvilken, vi afdækker den art af fornuftslove, der kendetegner den gode handling.

I nyere tid er hele denne tankegang især blevet spidsformuleret af Moore under navnet ”den naturalistiske fejlslutning”. Den består ifølge Moore deri, at vi tror, at fordi vi har bestemt alle de helt elementære træk og egenskaber ved en ting – bestemmelser som vi lægger til grund for at definere, hvad det er for en ting, - at så har vi også samtidigt grundlaget for at definere denne ting som god eller dårlig. Det har vi ikke, siger Moore. Vi kan ikke definere ”god” ved hjælp af et sæt af simple udsagn om simple træk og egenskaber. ”God” er

nemlig, siger Moore, selv et simpelt udsagn, der ikke kan defineres yderligere ved hjælp af andre simple udsagn (om tingenes elementære træk og egenskaber).

Også den nyere tids forskellige former for konstruktionismer, her under socialkonstruktionismen, hører til i cellen, der kombinerer kognitivismen men non-naturalismen. Socialkonstruktionistiske påstande vil jo netop være fælles om, at vi rationelt argumenterer os frem til en fælles konsensus om, hvordan vi mener, det er godt at handle. Eller sagt på en anden måde: Sådanne handlingsgrundlag er altså ikke noget, vi kan opdage som reale træk og egenskaber ved verden – det er noget vi konstruerer uafhængig af, hvad vi i øvrigt ved om verden. Sat på spidsen så må (social-)konstruktionismen sige: det kan da godt være, at kvinder har visse fysiologiske ulemper ved at blive omskåret; men det beror imidlertid på vore sociale (og etnocentriske og/eller religiøse) konstruktioner at *bedømme*, om det så i øvrigt er godt eller skidt at tage disse lidelser med i købet. Hvem har sagt, at det anstændige og gode liv skulle være uden fysiologisk ubehag? Hvis vi beslutter os til at fordømme omskæring, så er det ikke, fordi vi kan argumentere ud fra fysiologiske forhold, vil konstruktionisterne sige, men fordi vi netop beslutter os for, at dette er at fordømme. Et andet eksempel på hvordan konstruktionismen må resonere: Det er ikke udviklingspsykologerne eller de kliniske børnepsykologer, der kan fortælle os, at vi skal fordømme pædofili. Det fordømmer vi, fordi vi af helt andre grunde end dem psykologien kan give os – nemlig den *rene* praktiske fornufts grunde – finder frem til, at det vil *vi* ikke acceptere her hos *os*. Underforstået: hvad man gør i andre kulturer og/eller til andre tider er *deres* sag.

Rawls, f.eks., kalder netop sin etik for en kantiansk konstruktionisme. Den er, som allerede beskrevet ovenfor, først og fremmest kendetegnet ved dette, at moralsk fornuft ikke består i at afdække eller opdage moralske kendsgerninger, men derimod i at konstruere fælles synspunkter, som vi alle kan blive enige om.

Også hos non-kognitivistene finder vi non-realister. Også non-kognitivistene vil mene, at moralske vurderinger ikke kan besidde objektiv gyldighed på samme måde, som videnskabelige udsagn kan det. Vore moralske handlingsanvisende påstande hidrører ikke fra, hvad vi har opdaget om verdens indretning, men alene projektive udtryk for en indre tilstand. De hårde emotivister vil i den ene kulturkreds sige ”Omskæring af småpiger? Afskyeligt!” I den anden kulturkreds: ”Omskæring af småpiger? Godt!” Men deres moralske sindstilstand, som de dermed giver udtryk for, er, siges det, ikke afledt af, hvordan tingene er, men alene af hvordan personen i sig selv er moralsk er indrettet (f.eks. via sin Gudsbeåndethed, sin religiøsitet, sin kulturelle diskurs, sine hormoner og affektivitet etc.).

Realismen. Nonrealismens påstand er altså, at vi ikke *opdager* moralske kendsgerninger, vi konstruerer dem. I videnskaben i øvrigt opdager vi kendsgerninger via empiriske undersøgelser. I etikken konstruerer vi moralske handlingsanvisninger. Realismen er uenig heri. Realismen er i almindelighed det videnskabsteoretiske synspunkt, der siger, at videnskabelig viden er viden om reale forhold i verden. Vores viden er aldrig

⁷ Hvilket er en central bestemmelse ved *moraliske kendsgerninger*. Det kommer vi tilbage til side 137f

udtømmende. Vi er altid på vej mod endnu større indsigt, endnu bedre forklaringer. Men! dem vi *har nu* handler i al deres ufuldstændighed ikke desto mindre i al fald om *nogle* sider af virkeligheden. Og det kan i princippet (måske ikke altid lige nu, men måske hvis vi senere udvikler tilstrækkeligt sofistikerede metoder) afgøres, om en påstand om, hvordan verden er, er sand eller falsk.

Moralsk realisme er den opfattelse, at moralske påstande om, hvordan det er godt at handle, kan afgøres som sande eller falske, fordi de ikke er afhængige af isolerede moralske fornuftslove (kognitivistisk set) eller moralske projicerede sindstilstande (nonkognitivistisk-emotivt set). De moralske handlingsanvisninger til, hvad der er godt at gøre, baserer sig derimod på *egenskaber ved de situationer, vi handler i*. Moralske påstande om, at noget er godt, fair osv., er altså ifølge den moralske realisme påstande, som kan begrundes i, hvordan personerne, de sociale institutioner, de politiske forhold osv., som vi handler over for rent faktisk er.

Den kognitivistiske af realismen er i den kontante udgave det synspunkt, at verden selv indeholder de træk og egenskaber, der er anvisende for, hvad der er godt at gøre. Og disse træk og denne reale etiske fordring til vore handlinger finder vi frem til, ved rationelle metoder på nøjagtig samme måde, som vi finder frem til sand viden om kendsgerninger om verden i øvrigt. Udviklingspsykologisk og børneklinsk kan vi med videnskabelige metoder påvise, at det gør børn ondt og beskadiger deres udvikling, at blive udsat for pædofili. Ifølge en kognitivistisk realisme må man sige, at det ligger i selve sagens natur – i børnenes udviklingsprocesser og den pædofile beskadigelse heraf, at pædofili må fordømmes moralsk.

Nonnaturalisterne vil naturligvis replicere: ja vi ser, at det gør børnene ondt, men vi bliver nødt til at sige, at selve dette at *fordømme* dette at tilføje børnenes lidelser, er en *yderligere* akt, som *ikke* kan foretages videnskabeligt.

Sensibiliteterne, her McDowell og Wiggins, er lidt sværere at placere. De ønsker ikke selv at blive rubriceret som realister. Men som vi har set, så tager de jo i al fald først og fremmest meget energisk kritisk afstand fra den etiske tænkning, der påstår, at moralske udsagn er rent projektive udtryk for sindstilstande. En helt central pointe er jo, at hele den moralske sensibilitet eller indstillethed, der ligger til grund for de moralske udsagn om, hvordan vi skal handle, i bund og grund er *forbundet* med egenskaber i omverdenen. Jeg vil tro, at den realisme, de er kritiske overfor, er en realisme, der siger, at det alene er de moralske kendsgerninger, der udefra-og-ind presser sig på og determinerer den måde, som vi moralsk reagerer på hhv. moralsk tænker og argumenter på. En sådan realisme er imidlertid en forsimplet naiv realisme. Den mere avanceret realisme er en realisme, der baserer sig på gensidigheden mellem os og verden. Vi udvikler indsigt i verden og er dermed i stand til at afdække stadig flere lag af verden, som yderligere udvikler vores viden. Især når det drejer sig om de tilfælde, hvor vi rent faktisk *påvirker* verden (i vores videnskabeligt eksperimentelle manipulationer, i vores tekniske og kunstneriske produktioner, i vore mellemmenneskelige forhold, i vores civiliserende opbygning af de samfundsmæssige institutioner etc.) bliver gensidigheden helt klar. Vi former og skaber noget i verden, som vi så kan få

indsigtsfuld viden om, og som så danner grundlag for yderligere skaber- og forklaringskraft etc. etc.

Som det fremgår af taksonomien i figur 1, skelner jeg imidlertid også på den lodrette akse mellem sensibilitetstænkningen og så den tænkning, der ligger til grund for den antropologiske grundmodel. Denne skelnen kan taksonomisk udtrykkes ved en skelnen mellem *funktionel* realisme og *intentionel* realisme (se targetartiklen side 21f for en skelnen mellem forklaringer baseret på funktionalitet og forklaringer baseret på intentionalitet). Den funktionelle realisme angiver kun dette, at vi er funktionelt forbundet med omgivelserne. Tilsvarende peger sensibilitetsmen kun på vores fundamentale funktionelle indstillethed over for og ændrende indvirkninger på omverdenen.

Den intentionelle realisme baserer sig derimod på vores fundamentale intentionelle handlingsforbundethed med omverdenen. Vi er rettet *mod*, og vi er rettet *af* reale træk og egenskaber ved verden i almindelighed. Og vi er rettet *mod/af* reale betydninger, dvs. de omverdensforhold, som vi har formet og omformet, og som i sig bærer handlingsanvisende præg af de handlingsrettetheder, der formede og omformede og dermed intentionaliserede disse ting; gjorde dem betydningsfulde.

En real moralsk egenskab i verden er således en side ved verden (andre mennesker, institutioner), der er betydningsfyldt med handlingsanvisning, på en sådan måde, at vi er rettet mod/af dens rettethed. Denne betydningsfyldte er skabt i generationer af menneskers kulturhistoriske forholdene sig til verden, og den ligger der nu som betydningsfyldte og som handlingsanvisende for den enkelte. En betydning som han/hun sammen med sin generation kan gribe og arbejde videre med. Som sådan ligger denne betydningsfyldte der altså også som reale forhold, som kan undersøges, og som der kan gives sande og falske påstande om.

Det er i denne kombination af intentionel realisme og handlingsrettethed, at vi finder den antropologiske grundmodel. Også på denne lodrette akse adskiller den antropologiske grundmodel sig altså afgørende fra den kantianske position.

Lad os se på et tidligere fremsat eksempel: Et lille barn går ensomt og hjælpeløst ned ad en sidegade. Uden den særlige rettethed mod/af rettetheden i barnets væren i dette øjeblik vil en person simpelthen ikke fange den moralske fordring, der ligger i selve barnets væren i dette øjeblik.

Denne fundamentale aktive handlingsrettethed ligger til grund for den mere sofistikerede moralske fornuft og den vertikale og reflekterende rettethed mod/af rettetheden, hvormed vi reflekterer over, hvordan vi *er*, hvordan vi *kunne* være, og hvordan vi *burde* være rettet mod/af verden og andre mennesker.

Den antropologiske grundmodel. Alt i alt og lidt retorisk udtrykt i denne taksonomiske perspektiv kan man sige, at den kantianske position og den antropologiske grundmodels position er "diametralt" modsat hinanden. Den gode handling er ikke formet af nonrealistisk kognitivismen, men derimod af rettetheden mod/af rettethedens realitet – og realisme.

Taksonomi II: Den moralske handlings dynamik - den vandrette akse

Regel-etik. Regeletikerne vil mene, at en moralsk handling skal vurderes på, om den overhovedet er udtryk for en moralsk regel. Hvis der ikke har ligget en moralsk regel til grund for udformningen og målretningen af handlingen, så kan vi jo

ikke være sikker på, om den nu også virkelig er god, vil man mene. Uden regel, er den jo kun udtryk for den enkeltes skøn og/eller overbevisning. Den næste, der handler i samme situation, vil måske som følge af sit skøn og sin vurdering handle stik modsat. Hvilken af disse handlinger er da gode? Det kan vi ikke vide, hvis ikke vi er i stand til udpege almenlydige moralske regler for den gode handling. Hos Kant er det – som vi har set – sådan, at de almenlydige regler findes ved at undersøge principperne efter hvilke, vi kan føre et fornuftigt *argument* for at denne eller hin handling er god.

	Regel-etik	situations-etik	Rettetheds-etik
Sindelags-etik	Kant Habermas	Smith,	
Konsekvens-etik	Mill, Moore	Bentham	
Bindings-etik			Den antropologiske grundmodel

Figur 2. Den moralske handlings dynamik. En taksonomi der viser hovedantagelserne om, hvordan den moralske handling initieres og formes. Som det ses er en del af dette skemaet indrammet med dobbeltstreg. Det markerer den mere traditionelle opstilling af en taksonomi, hvor der blot skelnes mellem regel-etik og situationsetik og mellem sindelagsetik og konsekvensetik. Som det ses, er taksonomien også her udviklet med nogle yderligere kategoriale sondringer – nemlig netop dem der angiver den antropologiske grundmodel i denne sammenhæng.

Situations-etik. Situations-etikere vil mene, at det er den konkrete situation, der udgør vurderingsgrundlaget for det moralsk gode. Den konkrete handlingssituation er altid uendeligt meget mere kompliceret, end vi er i stand til at foregribe med regelsæt. Det betyder også, at den konkrete handling i en situation er udformet efter uendeligt mere komplicerede forhold, end vi kan finde frem til ved at undersøge principperne for, hvad der er et fornuftigt argument. Intet regelsæt, som er udvundet ved at undersøge fornuftens virke, kan nogen sinde komme til at tage højde for alt det, som den konkrete gode handling i praksis har forholdt sig til og er blevet udformet på grundlag af.

Måske er det rigtig, at vi skal se på den konkrete situation, vil regel-etikerne replicere, men det ændrer dog ikke ved, at hvis man vil finde frem til, hvad der er godt i sådanne situationsbaserede handlinger, og som har en blivende værdi, der ikke bare skifter efter tid og sted, skøn og overbevisning, så må vi altså gøre os umage og finde frem til de egentlige mønstre, principper – og ja: regler – der kendetegner sådanne konkret udformede handlingssituationer. Regel etikernes bekymring er netop at finde en måde at få en fast grund og en

sikkerhed for, hvorfor den ene handling er god og den anden ikke.

Rettetheds-etik. På en måde kan man sige, at regel-etikken og handlings-etikken nærmer sig spørgsmålet om den gode handling fra hver deres side: henholdsvis indefra-og-ud og udefra-og-ind. På den måde havner vi let i en fastlåsthed mellem to modstridende synspunkter, der begge kritiserer den modsatte position for vilkårlighed. Regel-etikerne vil mene, at hvis man kun nærmer sig spørgsmålet om det gode udefra-og-ind, så forbliver det vilkårligt og usikkert, hvad der kommer til at bestemme en handling som god. Noget lignende kan handlings-etikerne sige: ved blot at fokusere på, hvordan den argumenterende fornuft virker, ender vi jo også bare op med et regelsæt, som ikke giver os nogen sikker grund (fordi den i bedste fald har fat i blot en enkelt minimal side af den gode handlings kompleksitet).

Den antropologiske grundmodel er i denne sammenhæng placeret i en position, der tager sig for at ophæve denne modsætning. Imod den rene regel-etik vil indvendingen være, at det, der bestemmer en handling som god (og de regler hvormed vi forsøger at fastholde disse

bestemmelser), ikke kommer ud af den blå luft eller uafhængig af det konkrete handlende forhold mellem individet og omverdenen. Handlinger, og her den moralske handling, er rettet mod/af kendsgerningerne, de reale træk og egenskaber ved omverdenen (se realismeovervejelserne ovenfor). Det er, som vi har været inde på, den reale *sameksistens*, som er grundbetingelsen for den menneskelige eksistens, der i bund og grund er det etisk fordrende, og som vore handlinger altså rettes af. Og som selve det gode i handlingen er bestemt af. Man kan kun handle godt, hvis man er rettet af, hvad der i *virkeligheden* stilles som fordring til handlingen. Den gode handling er rettet af, hvad virkeligheden giver som handlingsgrund.

På den anden side handler vi jo heller ikke bare fremmedbestemt eller bestemt udefra-og-ind af omgivelserne. Vi handler jo også på en måde, hvor vi griber formende, skabende, forandrende og videreudviklende ind i verden. Vi former også det sameksistente grundlag og dens intentionaliserede betydninger.

Den antropologiske grundmodel. Vi er rettet mod/af verden i almindelighed og i moralsk henseende mod det sameksistente i verden. Dette er det fundamentale princip i den gode handling; dette udgør den sikre grund. En position, altså, der ligger lang fra Kants bestræbelse på at finde sikkerhed i fornuftens regelsæt.

Den lodrette akse (taksonomi II)

Sindelagsetik. Den første position på skemaets lodrette akse er sindelagsetikken. Ifølge denne position er en handlings moralske værdi bestemt ved det sindelag – eller om man vil – det motiv, der iværksætter og udformer handlingen.

Hvis f.eks. hjælpsomhed over for de svage er et væsenstræk ved den gode handling, så kan man *ikke* sige, at en person har udført en god handling, hvis han eller hun blot udfører den, fordi det kan betale sig for ham eller hende. Hvis en rigmandsfrue deltager i et velgørenhedsarrangement bare for at blive 'set' og anerkendt af de andre rigmandsfruer i logen, kan man ikke sige, hun er moralsk virksom. Hendes handling har jo dybest set et andet sigte end dette at være hjælpsom over for de svage. Den ægte moralske handling har alene, eller i al fald først og fremmest, hjælpsomheden i sig selv som sit mål. Et andet eksempel: hvis en person blot er ærlig, fordi det betaler sig i denne situation, kan man heller ikke sige, at denne handling er en moralsk god handling. Den gode handling kan ikke have andet primært sigte end ærligheden i sig selv.

Med andre ord, vil man her sige: det er det sindelag, en handling er udført med, der bestemmer, om den er en moralsk god handling.

Kant strammer bestemmelsen: det er sindelaget i form af *pligten*, der kendetegner den moralske handling. Moralske handling bestemmes ikke ved, hvad vi sindelagsmæssigt har lyst til at gøre, ønsker at gøre, eller har en eller anden psykisk disposition til at gøre (f.eks. en tvangspræget disposition til at være hudløs ærlig, når som helst og hvor som helst). Sådanne lyster, ønsker, tilbøjeligheder etc. kan være yderst vilkårlige. De kan skifte efter humør og erfaring, og de kan skifte alt efter, hvad situationen byder – og det giver jo i al fald ikke sikkerhed og entydighed i fastlæggelsen af den gode handling.

Endvidere er det jo vel muligt (måske endda ofte sådan?), at éns egne lyster, tilbøjeligheder etc. faktisk kommer på tværs af, hvad man faktisk *bør* gøre. I sådanne tilfælde må den moralsk gode handling formes ved, at man tilsidesætter sine individuelle lyster, ønsker, etc., og *gør*, hvad man har *pligt* til at gøre. Dette hænger selvfølgelig tæt sammen med Kants opfattelse af menneskesindet og den menneskelige fornuft i øvrigt. Uanset hvad vi har lyst til at gøre, så er det fornuften, der viser, hvad der *bør* gøres – og det er dét vi har pligt til at gøre, uanset hvor meget vi også gerne ville noget andet.⁸

Med pligten er sindelagsetikken hos Kant forbundet med regel-etikken. Det er simpelthen i sig selv en fornuftsregel, at vi til syvende og sidst altid må gøre, hvad vi har pligt til at gøre.

Forbindes sindelagsetikken derimod med situationsetikken vil man igen sige, at hvad der er rigtig at gøre, hvad der er det rigtige sindelag (og for så vidt også hvad der er ens pligt at gøre) må rette sig efter det uforudsigelige i hver konkret situation, man står i. Vi må forstå den konkrete situation, før vi kan se, hvad der er det rette sindelag at møde den med.

⁸ Kant omtaler det *tvungende* i dette, at vi *bør* handle sådan og sådan, som et *imperativ*. Der skelnes mellem det *hypotetiske* imperativ og det *kategoriske* imperativ (se også Foot, P. (1972): *Morality as a System of Hypothetical Imperatives. The Philosophical Review*, (81) 305-316). Det hypotetiske imperativ er det, vi *kunne* gøre i løsningen af en praktisk opgave. Sætter vi os et eller andet mål, A, så kan vi udføre handlingen X, men måske kan vi også udføre handlingen Y for at nå målet A. Ganske vist ligger der et imperativ deri, at hvis vi vil opnå A, så må vi i det mindste gøre ét eller andet, her enten X eller Y. Men der ligger ikke noget tvungende i at udføre X – vi kunne lige så godt udføre Y, eller Z eller... Jeg siger f.eks.: "hvis du vil opnå A, så *bør* du nok gøre X." Men hvis det nu viser sig, at X alligevel ikke fungerer, og at Y fungerer bedre, så kan jeg trække mit udsagn om, at du *bør* gøre X tilbage, og jeg kan råde dig anderledes og måske bedre denne gang: "Det viser sig, at du nok *bør* gøre Y i stedet for. Det var en *hypotese*, at du burde gøre X, og den holdt ikke." Når jeg i den forstand siger, at du *bør* gøre X, er det alene et *hypotetisk* imperativ.

Anderledes forholder det sig med moralske udsagn, ifølge Kant. Når jeg nu siger, at du *bør* gøre X, så ligger der noget helt anderledes tvungende i den måde jeg siger "bør" på. Når jeg siger: "Du *bør* holde dine løfter" så kan jeg ikke bare trække det tilbage. Dette udsagn beror ifølge Kant på en analyse af, hvad der er fornuftigt at gøre (f.eks. hvis ingen holder sine løfter, kan ingen stole på hinanden, og så bryder sameksistensen ganske enkelt sammen). Dette at holde sine løfter er noget andet og mere end blot en hypotetisk farbar vej til et mål (en vej der oven i købet kan vise sig alligevel ikke at være nyttig til formålet). Det er ikke et *middel* (til noget andet), at holde sine løfter. Det er et *mål* i sig selv – det er en grundegenskab ved det gode liv. Det er ikke hypotetisk, men kategorisk tvungende, at vi *bør* holde vores løfter. Ægte moralske udsagn er *kategoriske imperativer*.

Denne sondring hænger selvfølgelig sammen med Kants sondring mellem teoretisk og praktisk fornuft (jf targetartiklen). Hvad der er mål for de handlinger, der bestemmes af hypotetiske imperativer, og hvad de hypotetiske imperativer kan tænkes at være, er genstand for den teoretiske fornuft (altså 'videnskaben'). Hvad der er mål for de handlinger, der bestemmes af kategoriske imperativer, og hvad de kategoriske imperativer er, er genstand for den praktiske fornuft ('moralfilosofien').

Konsekvens-etik. Ifølge konsekvensetikere er en handlings moralske værdi bestemt ved, om den medfører gode konsekvenser.

I en hvis forstand er opfattelsen stik modsat sindelagsetikernes opfattelse. Bare fordi en handling er udført med det rette sindelag (eller af pligt), er det ikke sikkert, at den også er god, vil konsekvensetikere sige. Se på følgende eksempel: en folkekirkepræst hjælper nogle politiske flygtninge med at holde sig skjult for myndighederne. De har ikke fået opholdstilladelse her hos os. Efter præstens bedste skøn vil de, hvis de bliver sendt tilbage til deres hjemland, blive anholdt og henrettet. En politimand henvender sig til præsten og spørger, om han ved, hvor flygtningene er. Ifølge sindelagsetikere, og i al fald ifølge pligt-etikere, har præsten pligt til at tale sandt. Gør han det, så vil hans handling imidlertid have fuldstændig uacceptable konsekvenser i moralsk henseende, nemlig henrettelsen af de mennesker hvis skæbne, han nu holder i sin hånd.⁹

⁹ Eksemplet opstiller et kompliceret scenario. Præsten kan vælge at lyve for at beskytte dem, hvis liv han nu holder i sine hænder. Men hvis han vælger at lyve, kan man indvende, at han i sidste ende undergraver det fællesskab og det samfund, vi alle er afhængig af. Ikke fordi han beskytter disse mennesker og er imod myndighedernes sagsbehandling (han kan faktisk have ret i, at myndighederne har taget fejl, har sjusket i sagsbehandlingen, og ikke har set, at disse mennesker rent faktisk er forfulgt til døden i deres hjemland). Nej, det fatale ligger i, at han vælger løgnen som sådan, vil pligtetikere sige. Et samfund, der baserer sig på løgn, vil bryde sammen. Vi må vælge sandheden frem for alt, og så i øvrigt stole på, at vore administrative og politiske procedurer kan redde disse mennesker, hvis de er livsfare.

Der er også en anden problemstilling i sagen, nemlig hvordan præsten vælger at forholde sig over for det *medmenneske*, som politimanden faktisk under alle omstændigheder er – uniform eller ej. Lad os vende tilbage til sondringen mellem det hypotetiske og det kategoriske imperativ, som vi så på i den foregående note. Det hypotetiske imperativ – altså hvad vi *kan* gøre i en situation – vedrører handlinger, der er *midler til et mål*. Duer det ene middel ikke, kan vi altid vælge et andet. Sådan er det ikke med de moralske handlinger. De er ikke midler. *De er mål i sig selv* og kan ikke bare skiftes ud efter forgodtbefindende. Tilsvarende er det med den måde, vi i moralsk henseende *bør* forholde os til mennesker. Et ganske centralt princip for Kant er, at vi aldrig må behandle mennesker som midler, men altid som mål i sig selv. Vælger præsten at lyve, så behandler han politimanden som et middel til et mål. Han ofrer det genuine og ærlige moralske forhold mellem ham og et medmenneske *for at* opnå noget andet. At ofre et andet menneske, at tilsidesætte det moralske krav politimanden har på at blive behandlet som medmenneske og blive behandlet med ærlighed, kan aldrig være moralsk godt.

Ud fra kantianske analyser bør præsten altså tale sandt. For vores sameksistens skyld og for vores medmenneskeligheds skyld. Også når konsekvenserne er dræbende. Vi må stole på, at disse principper i sidste ende også redder flygtningene. Ikke på præstens måde, men på samfundets måde.

Der findes et sæt indvendinger mod dette, som efter min mening ikke er så nemme at komme ud om. For det første er der princippet om *civil ulydighed*: hvis vores sameksistens i bund og grund er i fare, fordi den legitime legale magt er uretfærdige, og de administrative systemer er utilstrækkelige, så bør vi gribe ind for at beskytte det fundamentalt sameksistente i vores tilværelse. Den civile ulydigheds midler i den sammenhæng må afvejes. Løgnen kan være en udvej. Terror og massedrab kan aldrig nogen sinde udføres i

For at vurdere om en handling er god, siger konsekvensetikere, må vi altså se på konsekvenserne og på den nye situation, den skaber.

Kombineres konsekvensetikken med regel-etikken har vi den position, der siger, at vi for at afgøre om en handling er god må se på de regler, der ligger til grund for at vurdere om konsekvenserne er gode. Kombineres konsekvensetikken derimod med situations-etikken, har vi en position, der siger, at vi aldrig kan finde frem til et regelsæt, der hjælper os til en gang for alle at beregne konsekvenserne. I den ene situation er konsekvenserne af at præsten taler sandt gode, i den anden situation er konsekvenserne af ubetinget ærlighed i moralsk henseende forkastelige. Vi må altid se på den konkrete situation.

Bindings-etik. Også her ser vi altså tilsyneladende en fastlåst situation mellem to modpositioner. Den ene position, sindelagsetikken, vil sige, at bare fordi en handling medfører gode konsekvenser, er det ikke sikkert, at den er god. Den anden position, konsekvensetikken, vil sige at bare fordi en handling er udført med det rette sindelag eller af pligt, er det ikke sikkert, at den er god.

Også her er det min påstand, at den position som indtages af den antropologiske grundmodel ophæver denne modsætning.

Set fra den antropologiske grundmodels position kan sindelagsetikken kritiseres for at den helt overser, at vore handlinger aldrig blot er og aldrig blot kan være ovenfra-og-ned organiseret. De kan aldrig alene være formet efter fornuftsprincipper. Sindelagsetikken overser ganske enkelt enhver handling og fornuftsvirksomheds *konstitution*. Sindelagsetikken – ikke mindst når den optræder i form af pligtetikken – overser det fundamentale grundlag i den horizontale rettedhed mod/af den rettedhed der ligger i den

sameksistensens navn – måske i guders eller ideologers navne, men aldrig i den menneskelige sameksistensens navn.

Problemet med at behandle politimanden mellemmenneskeligt kan overvejes på følgende måde. Et menneske, der er forknyt, betrængt, er ideologisk forført, moralsk knægtet, klinisk psykologisk ude af kontakt med sin virkelighed etc, skal i sig selv hjælpes til at ved egen kraft at kunne bevæge sig ind på og fortsætte ad en udviklingssti, hvor han/eller hun kan trives og vokse. Dét har vi pligt til at hjælpe med. Også hvis midlerne er (mildt?!) *partenalisierende* og benytter sig af udviklingsmidler, terapeutiske midler etc hvis fulde mellemmenneskelighed ikke til at begynde med kan stå ham/hende klart. Tænk man sådan over det, så kan man overveje om politimanden ikke i virkeligheden har gjort sig selv til *middel!* Middel for et administrativt system eller for en legal magt, der i bund og grund er dårligt fungerende. Faktisk har politimanden pligt til selv at forholde sig kritisk. Selvsagt er dette scenario mht til mellemmenneskelighedsproblematikken mellem præsten og politimanden langt fra legalt og moralsk og psykologiske udtømt med disse få bemærkninger i denne note. Pointet er blot at anføre, at det faktisk kan være tilfældet, at vi må forholde os (terapeutisk, moralsk, legalt) til en person under indtryk af vedkommende først er på vej til sit fulde potentiale.

Sådanne overvejelser skal i øvrigt holdes nøje op i mod noget, der godt kan blive et moralsk skråplan: Vi skal holde nøje øje med, om vi kommer til at stemple visse mennesker (som f.eks. terrorister) som mennesker, der er uden for "remoraliserende rækkevidde".

sameksistente i vores tilværelse. Herunder rettetheden mod/af den rettethed der ligger i de intentionaliserede betydninger, som er er det særligt menneskelige i vores sameksistens.

Pligt er, sådan forstået, et abstrakt fænomen, der kun fremtræder, når man analytisk tillader sig for en stund at se bort fra denne konstitution. Så kan vore handlingsorganisering ganske rigtig tage sig ud som sindelag og som pligt¹⁰.

Modsvaret fra den position, der indtages af den antropologiske grundmodel, baserer sig imidlertid på et helt andet begreb end pligt. Et begreb der *ophæver* modsætningen mellem pligt og konsekvens, nemlig *binding*.

Ideen bag/i *pligt-etikkens* slogan lyder, ”at bare fordi en handling har gode konsekvenser, så er ikke givet, at den er god,” genfindes i *bindings*begrebet: En handling indbefatter altid den person, der handler, hhv. det førstepersonperspektiv der er intentio i handlingens rettethed (se targetartiklen p 32f og p 42 ff). Hvis der ikke er *en nogen*, der retter sine handlinger således, så kan det aldrig være *handlingen*, der er god. Så er det – i bedste fald – netop blot dens *konsekvenser*, der heldigvis/tilfældigvis er gode. Der er *en nogen*, der handler i og med at denne handling *horisontalt* set er rettet mod/af det sameksistente grundlag. Og der er *en nogen*, der handler, i og med at denne basale horisontale struktur i handlingen (nede-fra-og-op) *konstituerer* den *organiserende* rettethed, hvormed vi (ovenfra-og-ned) *binder* os. Vi binder os *til* og er bundet *af* den horisontale grundforbundethed i vores tilværelse, den fundamentale rettethed mod/af rettetheden i vores sameksistens.

Ideen bag/i *konsekvens-etikkens* slogan, nemlig ”at bare fordi en handling er udført med det rette sindelag, så er det ikke givet at den er god,” genfindes også bag/i *bindings*begrebet. Pligt, for nu at tage den stramme udgave af sindelaget, står i sig selv i et ganske udvendigt og fremmedbestemmende forhold såvel det konstituerende grundlag og til den verden, som den tager sigte på at forme handlingerne i forhold til. Med *bindings*begrebet kan vi derimod sige, at det gode i en handling kommer i stand derved, at vi *horisontalt* er forbundet med situationen (og de nye situationer der opstår som konsekvens). Vertikalt set er vi som sagt bundet til og bundet af denne horisontale grundforbundethed.

Binding er en *præstation*, som det hedder i targetartiklen (p 32f). En frit villet selvorganisering og er som sådan, som det også hedder i targetartiklen, skrøbelig (p 42f). At den er skrøbelig gør den imidlertid ikke mindre ’tvingende’ (se også note 4, p 140) om det kategoriske imperativ). Ægte omsorg for et andet menneske, f.eks., udvises ikke, fordi man har pligt til dette. Det ville ikke være omsorg, men en tvangstanke, en besathed, en tankeløs og følelsesløs ideologisk attitude (men i sin konsekvens selvfølgelig prisværdig). Ægte omsorg udvises heller ikke fordi konsekvensen (for modtageren eller samfundet som hele i det lange løb) er god. Ægte omsorg udviser vi, fordi vi er således rettet mod/af de

fordringer, der ligger i de moralske kendsgerninger i vores sameksistens med hinanden. Vi drager omsorg for hinanden, fordi vi er således rettet mod/af sameksistens. Og vi drager omsorg, fordi vi *præsterer* dette med en nedadrettet organiserende rettethed mod/af rettetheden. Lige så lidt som katten udviser en *moralsk* forkastelig adfærd over for musen, når den dræber den langsomt og legende, ligeså lidt drager katten i *moralsk* forstand omsorg for sine unger, når den leger med dem og lærer dem lidt jagtteknik. Katten er ikke og kan ikke være rettet mod/af musens eller sine ungers rettethed. I kattens livsverden er der ingen moralske kendsgerninger at være rettet mod/af.

Den antropologiske grundmodel. Alt i alt og igen lidt retorisk udtrykt i denne taksonomis perspektiv kan man sige, at den kantianske position og den antropologiske grundmodels position er ”diametralt” modsat hinanden. Dynamikken i den gode handling ligger ikke i pligten, og formes ikke på baggrund af rene regelanalyse. Dynamikken og det almene, ikkevilkårlige, ligger i rettetheden mod/af rettetheden i de moralske kendsgerninger i/om vores sameksistens.

Afrunding

Med disse ”mellemsgninger” skulle det nu gerne stå helt tydeligt frem, hvordan den antropologiske grundmodel adskiller sig radikalt fra den kantianske position. Eller, om man vil, hvordan de kantianske bestemmelser af blivende værdi *ophæves* i en mere omfattende bestemmelse baseret på realismen, *bindings*begrebet og på begrebet om vores rettethed mod/af rettetheden. Det ville være en bonus, hvis disse ”mellemsgninger” samtidig i et vist omfang har været med til at styrke den antropologiske grundmodels position.

¹⁰ Pligt, og det kategoriske imperativ, er noget der fremkommer når vi ser helt bort fra vore faktiske handlingsevner, altså ser bort fra, hvad vi *kan* gøre (her i betydningen: hvad vi er i stand til at gøre) givet vores konstitution. Kant var (besynderligt nok?!) selv opmærksom på, at et ”*bør* altid forudsætter et *kan*”.