



Aalborg Universitet

AALBORG UNIVERSITY
DENMARK

Etikkens grundlag i mennesket

Nørreklit, Lennart

Publication date:
2006

Document Version
Også kaldet Forlagets PDF

[Link to publication from Aalborg University](#)

Citation for published version (APA):
Nørreklit, L. (2006). *Etikkens grundlag i mennesket*. Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi, Aalborg Universitet.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal -

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at vbn@aub.aau.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



DANISH CENTRE
FOR PHILOSOPHY
AND SCIENCE STUDIES

Etikkens grundlag i mennesket

Lennart Nørreklit

**Filosofi og videnskabsteori
Nr. 1, 2006**

© Lennart Nørreklit

Etikkens grundlag

Filosofi og videnskabsteori, nr. 1, 2006

ISBN 87-91943-17-5

EAN 9788791943171

Published by
Danish Centre for Philosophy and Science Studies

Department of Education and Philosophy
Aalborg University
Fibigerstraede nr. 10
9220 Aalborg
Denmark

www.think.aau.dk

Etikkens grundlag i mennesket

Indhold

Abstrakt	3
Indledning.....	4
Del I. Spørgsmål til etikkens grundlag	5
1. Etik versus følelse.....	5
2. Etik versus kultur.....	6
3. Konsekvensetikken og dens forudsætninger	7
4. Etik versus ontologi	8
Del II. Om etikkens grund	12
5. Etik kræver grunde	12
6. Grundenes grund.....	13
7. Selvidentitet som identificering/forhold.....	16
8. Lykken er et epifænomen	17
Del III. Om etikkens ontogenese	20
9. Etikken grundes i bevidsthed, mening og samværen	20
10. Etikken grunder i værdiernes verden af varen som udvikling.....	21
11. Etikkens kraft er uendelighedens åbning af tiden.....	22
Referencer.....	23

ABSTRAKT

Etikkens begreb søges præciseret i overensstemmelse med den form for eksistens, som moderniteten i sine forskellige afskygninger bærer med sig. Etikken rodfæstes i den grund, som mennesket eksisterer ud fra, og som giver mennesket dets identitet. Denne grund – menneskets kærlighed til tilværelsen – føres tilbage til bevidstheden som konstitutiv for mening og samværen med det formål at åbne tidshorisonten, hvori livets med dets værdier kan udfolde sig.

Fremstillingen er bygget op om elve teser, der sammenfatter teorien.¹ De første fire teser er negative og rydder vejen. Herefter kommer fire teser, der udvikler etikken i forhold begreberne grund og kærlighed i forbindelsen mellem begreberne om det gode, grund og kærlighed. Disse danner et alment vejledende fundament for udfoldelsen af et godt liv præget af venlighed, kærlighed og lykke. De sidste tre teser søger dybere in i det ontologiske fundament for sammenhængen i konstitueringen af kærligheden og åbningen af den bevidsthedsmæssige tidshorisont. Sammenhængen findes i den impetus, det drive til at være til, som ligger i den meningsladning, som skabes i den uafsluttede identitet, den varighed, der

¹ I forhold til L. Nørreklit: papiret "Ni teser om etikkens grundlag" (Nørreklit 2006) er indskudt to ekstra teser.

vedvarende tiltrækker os og således er værdifuld for os, men som gennem sin identitet åbner tidshorizonten i vor tilværelse.

INDLEDNING

Den etiske fordring kan ikke anfægtes, hverken af følelser, love, ordrer eller noget andet. Den er ubetinget. Denne absolutthed skyldes ifølge K. E. Lögstrup interdependensen, altså at vi er afhængige af hinanden (Lögstrup 1956). Det er rigtigt, fordringen er absolut. Har et menneske brug for vor hjælp, så *må* vi, ja så *bør* vi, ja så *skal* vi hjælpe. Ellers hører vi ikke med i det menneskelige fællesskab.

Og alligevel er det sådan, at ikke alle mennesker gør det. Hvad værre er, mennesker gør det modsatte. De dræber hinanden, udkonkurrerer hinanden og bringer hinanden i nød. De bekrieger hinanden og de udrenser hele områder for de mennesker, der oprindeligt boede der. Og vi dyrker de ledere, der fik os til det, som forbillede og helte, og vi uddanner de unge til at føre an i konkurrencen og kampen.

Moralen, som fællesskabet forlanger, finder hurtigt en ende. Dem, der er anderledes, dem, der tilhører en anden gruppe, falder ikke ind under moralens beskyttelse. Dog var det netop det, som Jesus fremhævede som det moralske imperativ i lignelsen om den barmhjertige samaritaner. Det er ikke anderledes i dag, end det var på Jesus tid: Moralen synes at beskytte sine egne, men normen ikke bare tillader, men synes ofte at kræve at man forholder sig nedsættende til de andre, uanset om det er f.eks. jøder, tyskere eller danskere, muslimer eller kristne.

Her adskiller etikken sig imidlertid fra sædvanemoralen. Etikken er knyttet til det forhold, at den enkelte selv må tage stilling til hvad han/hun vil stille op med sig selv og sit liv. Svaret på, hvad personen skal gøre, følger ikke af overleveringen. Fremtiden er uvis og åben og anderledes end hvad fortiden viste. Fremtiden kan kun mødes med en indre kvalitet om, hvem og hvad man selv er. I denne situation kommer den etiske overvejelse til at spille en fremtrædende rolle: hvordan skal jeg forholde mig til næsten? til de andre, både til dem der er som mig og til dem, der er anderledes? Svaret kan ikke findes i sædvaner, fordi sædvanen selv er ved at blive underlagt en etisk refleksion. Denne refleksion siger os, at den etiske fordring er ubetinget. Refleksionens almene karakter lader os ikke undslippe det etiske krav. Vi kan ikke relativere det. Den forlanger, vi gør vort bedste for at hjælpe andre, der er i nød, den forlanger, at vi er villig til at løbe en betydelig risiko for at hjælpe den anden. Lever vi ikke op til dens krav, kan vi ikke acceptere os selv.

Disse betragtninger er et udgangspunkt for denne artikel. De rejser en række spørgsmål, som artiklen søger at besvare. For det første, hvordan kan vi nærmere besvare spørgsmål om, hvad indholdet af de moralske bud er? Kan vi beskrive deres indhold, så vi kan nærme os en måde at løse moralske dilemmaer, hvor der tilsyneladende gælder modsatrettede påbud? For det andet, hvordan grundenes rodfæstes budet i mennesket selv? Kant konstaterede blot, at vi har den etiske overvejelse og at den er mulig. Det giver imidlertid ingen redskaber, end ikke tankerredskaber at arbejde med, når vi vil forstå etikkenes ontogenese i det enkelte menneske.

Del I. Spørgsmål til etikkens grundlag

1. Etik versus følelse

Tese 1: *Etik er ikke grundet i vore følelser, da etikken kan kræve, at vi sætter os ud over og handler imod vore følelser.*

Ifølge emotivistiske teorier drejer etikken sig ikke om faktuelle forhold men derimod om følelser, som ligger til grund for anvendelsen af moralske udtryk (f.eks. Hume eller Ayer). Etik kan imidlertid ikke handle om at handle ud fra bestemte følelser. En etisk forpligtelse gælder uanset, hvad vi føler. Faktisk er etikken ofte et korrektiv til vore følelser. Etikken kan f.eks. påbyde os, at vi konfronterer en fare for at hjælpe andre, på trods af at vor frygt og bekymring for konsekvenserne for vort liv hellere ser, at vi løber vores vej.

Filosoffer, der søger at grunde moralen i følelser henviser ofte til empatien som en del af moralens grundlag (f.eks. Klawonn 1996). Umiddelbart forventer vi, at mennesker har empati for andre. Empatien er imidlertid ikke det samme som etikken. Etikken er en fordring, der gælder, uanset om vi har empati eller ikke; det er en fordring, vi kan efterleve, uanset om vi har empati eller ikke.

Kant er frem for nogen en filosof, der er eksponent for det synspunkt, at etik og følelser ikke har noget med hinanden at gøre. Hans standart eksempel² er følgende:

Antag, at en fyrste forlanger, at en af hans undersåter vidner falsk i en retssag mod en tredje person, som fyrsten vil til livs. Fyrsten underbygger sit krav med trusler om alvorlige repressalier.

Vi kan alle forestille os det dilemma og den frygt og bekymring, som undersåten kommer i. Fyrsten forlanger, at han skal vidne falsk og handle groft uetisk. Etikken derimod forlanger, at man ikke anklager og vidner falsk mod en uskyldig, som er afhængig af ens vidnesbyrd. Etikken vil, at vi trodser magten, så magten ikke kan opføre sig uetisk. Etikkens bud er højere end magtens bud. Selv hvor loven er på magtens side imod etikken, er etikkens bud over lovens bud. Alle andre bud henter deres kraft og legitimitet fra etikkens bud, uanset om det er den foresattes ordre, lovens påbud eller et religiøst bud. Etikkens fordring er ubetinget fordi den anden er afhængig af vor hjælp.

Etikken kræver altså, at man kan sætte sig ud over sin egen frygt. Hvis magten kan kue mennesket på dets etik, så er der ingen etik. Så er der måske velvillige og medfølende mennesker, men det er ikke nok til at der er en etik. Etikken forlanger ubetinget, at vi hjælper hinanden – dens krav er ikke betinget af vore følelser. Vi skal også hjælpe mennesker, selvom

² Netop den faktiske etiske overvejelse, som dette dilemma sætter personen i, tager Kant i *Kritik der Praktischen Vernunft* som udtryk for frihedens faktiske mulighed. Herigennem konstitueres den praktiske filosofi som primær i forhold til den teoretiske.

vi f.eks. ikke har positive følelser for dem. Etikken kræver at vi har en sådan selvkontrol og disciplin, at vore følelser ikke løber af med os i handlingens stund.

Forudsætningen for at etikken ikke bestemmes af følelserne er ifølge Kant, at vi ikke er fuldstændig determineret af vore følelser. Forudsætningen er, at vi kan handle ud fra en indstilling og en vilje, som sætter sig imod følelserne. Vi kan gøre ting, selvom det fylder os med frygt. Vi kan f.eks. hjælpe en person i fare, selvom det bringer os selv i fare og således fylder os med frygt. Der er noget, der kan være stærkere end vore følelser. Vor etik kan være stærkere end vore følelser.

2. Etik versus kultur

Tese 2: *Etik er ikke baseret på kultur, tradition, sædvaner: Ethos, moral eller gældende normer er ikke etik. Vi søger og bør søge at skabe en ethos og moral, som er rodfæstet i en etik.*

Begreberne etik og moral udspringer begge af et begreb om sædvane – etik fra det græske, moral fra det latinske. Sædvanerne er ikke alment gældende. De er historiske og gælder i en vis periode i en given kultur. Det historiske fællesskab definerer, hvad der i den historiske situation er godt og dårligt, retfærdigt og uretfærdigt (Hegel 1821).

Ikke desto mindre er det, moderniteten forstår ved etik, ikke udtryk for norm eller sædvane. Sædvane og traditioner er kulturfænomener. Etik kræver imidlertid andre begrundelser end henvisning til kultur og sædvane. Det etiske står og falder ikke med, om det er sædvane eller ikke. Tværtimod skal kultur, tradition og sædvane underlægges en etisk vurdering. Sædvanen kan være uetisk. Kulturen, traditionen kan være uetisk. Hvad mere er, vi ser ofte sædvanen som uetisk, når den skaber undertrykkelse, uretfærdighed og lidelse blandt sine egne eller andre.

I den forstand er etik et moderne fænomen. Den sætter mennesket i et kritisk forhold til kultur og sædvane, idet den forventer, at mennesket erstatter disse med en selvstændig og indsigtsfuld stillingtagen til sit liv og sine forpligtelser. Den sætter således også mennesket i et kritisk forhold til magt – uanset om det er f.eks. politisk magt, militærmagt, økonomisk magt eller religiøs magt.

Netop fordi etikken er i os som en indre stemme, der som en samvittighed udtrykker og adlyder et ubetinget krav om, at vi skal hjælpe medmennesker i nød, er etikken kritisk overfor magten og ønsker ikke at tillade, at udøvelsen af magten rammer de svage. Retfærdigheden er ikke den stærkes vilje, som sofisten Trasymachos hævder (Platon: *Staten*). Magten bliver ikke etisk rigtig, fordi den er i overensstemmelse med sædvanen. Magt og sædvane følges ad – ikke fordi de er etiske, men fordi hvis der er en modstrid mellem dem, må den ene vige og tilpasse sig.

Således er den person, der holder fast på det etiske standpunkt måske en kulturelt set besværlig og uønsket person, der kræver en selvstændig stillingtagen, der ikke består i

udlægning af kulturen, skriften eller sædvanen, men i en mere oprindelig udlægning af, hvad der er godt. Dette sammenstød mellem sædvanen og etikken kan vi se illustreret i de to mest kulturskabende personligheder for vesten, Sokrates og Jesus, der derfor også blev henrettet af kræfterne der repræsenterede den kultur, de virkede i. Disse personer er værdifulde forbilleder som forløbere for det moderne menneske, der skal forme sin tilværelse ikke ud fra tradition og sædvane, men ud fra en egen opfattelse af hvad livet påbyder det. I de kultursammenstød, vi ser i dag, er dette problem hele tiden levende, idet den enkelte hele tiden konfronteres med valg mellem etikkens krav om alment hensyn til den anden og kulturens krav om loyalitet.

3. Konsekvensetikken og dens forudsætninger

Tese 3: *Etik baseres ikke på beregning af konsekvenser. Konsekvensberegning forudsætter tværtimod en eksisterende ethos, sædvane eller moralitet uden hvilken mennesker generelt er uforudsigelige. Og: Denne moralitet bør være rodfast i etik.*

Vi er altid nødt til at tage hensyn til handlernes konsekvenser. I stedet for at betragte menneskets indre, dets følelser eller motiver, kan man betragte dets handlinger – men vel at mærke ikke kun handlingerne som det, mennesket gør lige i det konkrete situation, men under inddragelse af de konsekvenser handlingerne har. Man kan ikke tillade sig at se bort fra konsekvenserne af ens handlinger – heller ikke af ens undladelseshandlinger.

Konsekvensetik i sig selv er umiddelbart utilstrækkelig for en etisk begrundelse. Konsekvenserne må have en eller anden positiv eller negativ værdi. Ellers er de etisk set irrelevante. Utilitarismen kræver, at handlingerne skal være nyttige og at det etisk rigtige er at udføre de handlinger, hvis konsekvenser bidrager med mest nytte. Nyttebegrebet er imidlertid igen et begreb, som kræver en højere værdi. Nytte er altid nytte for noget, som formodes at være værdifuldt – det, der kun er nyttigt, er ikke værdifuldt i sig selv. J. Bentham anfører opnåelse af nydelse (pleasure) og undgåelse af smerte (pain) som de yderste værdier, mennesket søger at realisere: de handlinger, som leder til mest lykke, altså mest nydelse og mindst smerte, er det etisk rigtige.

Med forkastelsen følelsen som etikkens grundlag vil jeg også have taget afstand til denne hedonisme. Etikken drejer sig imidlertid hverken om at maksimere lykke eller nydelse og mindske smerte. Etikken kan tværtimod, som vi har set, påføre en smerte.

Konsekvensbetragtningen har en religiøs, før-moderne baggrund, i hvilken de relevante handlingskonsekvenser var spørgsmålet om menneskets belønning eller straf i det hinsidige. Denne religiøse konsekvensbetragtning kæder den etiske argumentation sammen med en absolut form for egoisme. Alt drejer sig om belønningen i det hinsidige eller undgåelsen af straffen i det hinsidige. I denne betragtningsform er det etiske krav i sig selv usynligt. Der er tale om en absolut appel til en personlig egoisme. Vi møder den bl.a. i forestillingerne om religiøse 'helte', hvis heroiske død påstås belønnet belønnes med paradiset, jomfruer og englesang i det hinsides. I princippet er det samme slags egoistisk argumentation som anvendes af Bentham, der også henviser til egoistiske nydelsesmål.

Der er imidlertid et andet forhold som også vender sig imod tanken om konsekvensetik som grundlag for etikken: Konsekvensetikken forudsætter, at man kan forudse handlingernes konsekvenser. Det er et indlysende problem, at man skal kunne beregne alle handlingers konsekvenser. Ingen har en sådan viden i forhold til fremtiden, at det tilnærmelsesvist er muligt. Måske kunne man på Benthams tid forestille sig, at en determinisme, hvorigennem man faktisk kunne forudse konsekvenserne af menneskers handlinger, var lige om hjørnet. I dag ved vi, at det i praksis er umuligt at forudse konsekvenserne af folks handlinger ud over de mest elementære følger. En handlingens virkning forgrener sig helt uforudsigelig komplekst gennem et virvar af tilfældigheder, at dens virkninger i virkeligheden er umulige at vurdere – og jo mere man vil betragte alle konsekvenser, des mere absurd er det at forestille sig, at de kan bestemmes.

For at skabe et nødvendigt minimum af holdbar forudsigelighed i samfundslivet installerer mennesker derfor sædvaner og love. Lovene skaber imidlertid kun forudsigelighed, hvis det er sædvane at følge lovene. Derfor er det de gældende normer i form af sædvanen, ethos eller mos, der skaber en vis grad af forudsigelighed. Uden den ville samfundet være et kaossystem, hvor hver person beslutter sig for sin egen reaktion på det, han eller hun oplever. Den økonomiske modellering, hvor hver enkelt handler rationelt uafhængig af alle andre, leder til kaos og uforudsigelighed.

Følgen er, at konsekvensetikken, der ofte opfatter sig som udtryk for moderniteten, *forudsætter* sædvaneetikken, som ofte opfattes som en før-moderne opfattelse af etik. Konsekvensetikken kan altså ikke eksistere som troværdig etik i en ren modernitet. Dette gælder også selvom man kombinerer utilitarismen med kantiansk etik som f.eks. Hare (Hare 1984).

Konsekvensetik i en verden, hvor forudsigeligheden er yderst begrænset, er ofte udtryk for og et led i en magtkamp. Der er magtkampen om, hvem der kan *fremstå* som den, der mest sandt kan beregne konsekvenserne; og der er magtkampen, som handler om at *bruge* konsekvensetiske udsagn til ens fordel. Konsekvenser - der i begge tilfælde i virkeligheden ikke kan beregnes. Det er f.eks. almindeligt, at handlinger, der er profitable på kort sigt, på længere sigt er destruktive – hvilket man ønsker at skjule.

Konsekvensen er, at man i moderniteten er nødt til at grunde etikken på en anden måde.

4. Etik versus ontologi

Tese 4: *Pligt og konsekvensmoral forudsætter en ontologi. Men menneskets væren i sig selv begrundes alligevel ikke etikken.*

Såvel pligtmoral som konsekvensmoral forudsætter nødvendigvis en ontologi, der bestemmer, hvad mennesket er. Dette forhold er i særlig grad blevet tydeligt med den moderne videnskabelige og teknologiske udvikling. Dens udvikling rejser gang på gang nye etiske grundproblemer fordi det lykkes videnskaben at bestemme menneskets eksistens på nye

måder, der ikke blot giver et nyt teoretisk syn, men som også åbner nye handlemuligheder i overensstemmelse med de nye opfattelser.

Selvom sammenhængen mellem ontologien og etikken er blevet specielt synlig med den moderne teknologiske udvikling, har der altid eksisteret en nødvendig sammenhæng. Etikken kræver en ontologi for at kunne appliceres – ellers er det uklart, hvad den appliceres på. Hvis etikken er et regelsæt, der gælder for mennesker, kræver etikken en bestemmelse af, hvad mennesket er.

Betragt en utilitaristisk konsekvensetik. Vi skal ifølge den udføre de handlinger, der leder til størst mulig lykke. – Det ontologiske spørgsmål melder sig straks: Lykke for hvad og for hvem: Gælder det også den hjernedøde, for det uudviklede foster, gælder det for stamcellerne? Gælder det for vore børn og for fremtidens generationer? lyder de uundgåelige ontologiske spørgsmål.

Hvis det var klart, hvem reglen gælder for, nemlig f.eks. 'voksne sunde mennesker, der ikke er i krig', så er den ikke længere. Men for det første er det ikke selvindlysende klart, at det kun drejer sig om menneskers lykke og trivsel. Der er også dyrenes verden. Dyreetik er kommet for at blive (Singer 1975, Regan 1984). For det andet er af en eller anden grund klart, at etikken gælder for alle mennesker, og ikke for en udvalgt gruppe. For det tredje er det ikke klart, hvor grænsen er mellem menneske og ikke menneske i grunden er: Er den hjernedøde person et menneske? Hvis ja, så gælder reglen tilsyneladende ikke mennesker som sådan. Eller: hvornår er et foster eller et befrugtet æg et menneske? Vi anvender her en 11-ugers regel. Før uge 11 er abort uproblematisk. Der er der endnu ikke tale om et rigtigt menneske. Men vi har også regler, der indskrænker brugen af stamceller – som om de allerede var små menneskevæsener. Her bevæger vi os i et regelsæt, der tilsyneladende har forskellige begreber om, hvad mennesket er, som deres grundlag.

Regler og forbehold om brugen af f.eks. stamceller eller nybefrugtede æg kan også henføres til et ejendomsforhold. Der er en, der ejer æggene og stamcellerne. Men hvis man kan eje dem, så kan de ikke samtidigt være menneskelige væsener, da man ikke kan eje mennesker. Mennesker har en ret i sig selv, fordi de har krav på livet. Hvornår begynder så de små celler at danne et liv, der ejer sig selv?

Tilsvarende ontologiske spørgsmål kræver svar i forbindelse med kantiansk pligtetik eller kombinationer, hvori kantiansk universalitetskrav indgår. De etiske handlingsregler må nødvendigvis gælde alment. Når handlingens maksime skal generaliseres (f.eks. Kant 1787, Hare 1981), når altså loven skal være en almen lov, hvem og hvad er det så nærmere bestemt, loven omfatter? Når man f.eks. ikke må slå ihjel, hvem og hvad er det så, man ikke må slå ihjel? Gælder det også dyr? Gælder det et foster? Gælder det en hjernedød? Gælder det stamcellerne? Gælder det de endnu ufødte?

Grænsen mellem dem, der falder under den etiske lovs beskyttelse og dem, der ikke gør det, kan ikke drages indenfor loven selv. Hvis f.eks. man lod grænsen blive draget af begrebet "slå ihjel", ville den automatisk gælde alt det levende. En sådan forståelse af loven findes i nogle religioner, men den er uforenelig med menneskets eksistens. Hvis man omvendt søger at afgrænse loven ved henvisning til alle de etiske aktører, der kan formulere loven, så bliver

gruppen meget snæver, idet den f.eks. udelukker børn indtil de behersker sproget. Grænsen må derfor udledes af en ontologi. Den kan ikke udledes af lovens form.

Uden en klarlæggelse af menneskets ontologi kan hverken utilitarismen eller pligtetikken regler anvendes på en begrundet, ikke-vilkårlig måde. En besvarelse, der er vilkårlig kan altså være den eneste mulighed, den kan danne lov, men som etisk regel er en sådan regel tvivlsom. Vi må vide, hvem eller hvad er det, hvis lykke skal maksimeres, hvem eller hvad der er beskyttet af reglerne, og hvem eller hvad er det, der skal adlyde de etiske regler. Er det kun mennesker eller gælder det også f.eks. staten, organisationer og virksomheder? Mennesker må ikke slå ihjel, men soldaten skal. Hvad er det for en uorden? Er det uetisk at være soldat i krig, eller er krigen en undtagelse fra etikken? Gælder reglerne kun sunde mennesker, gælder de ikke for mennesker, der er sindssyge, gælder det for traumatiserede mennesker, for mennesker, der er blevet stof- eller alkohol afhængige, og derfor ikke kan kontrollere sig selv, hvad med stressede og deprimerede mennesker, der er ude af balance? Hvordan gør vi grænsen vel begrundet?

Nutidens anvendelse af 11-ugers reglen ved abort og hjernedødsriterierne i forbindelse med f.eks. transplantation lader en slutte til, at det ikke er liv som sådan, der er vort kriterium, men derimod bevidsthed. Den hjernedøde formodes ikke mere at kunne komme til bevidsthed nogensinde, uanset hvad vi gør. Selv hvis en hjernetransplantation ville få personen til at komme til bevidsthed, ville vi ikke se det som at den samme person kom til bevidsthed, men derimod som det, at en anden person vågnede til bevidsthed i en ny krop. - Selvom den hjernedøde biologisk set stadig er levende, betragter vi personen som død, og kan derfor f.eks. fjerne organer og bruge dem til organtransplantation uden derved at dræbe vedkommende. Vedkommende er allerede død. Tilsvarende: Før uge 11 har fosteret endnu ikke nogen egentlig bevidsthed, opfattelsesverden eller selvbevidsthed, hvorfor man kan fjerne det uden at dræbe et lille menneske.

Den ontologi, som etikken og loven forudsætter, er på grund af moderne teknologi forrykket fra at handle om mennesket som et biologisk levende væsen, hvor det er hjertets banken, der er kriteriet på liv og død, til at handle om *mennesket som et bevidsthedsvæsen*, hvor det er hjernens evne til at fungere og skabe bevidsthedsliv, der er kriteriet på personens liv og død. Hermed har modernitetens ontologi udviklet sig til at være næsten identisk med Descartes' bestemmelse af mennesket som et tænkende væsen, en *res cogitans*.

Hvad mennesket er, er med den moderne løbende teknologiske udvikling blevet et spørgsmål, der er under stadig forandring og udvikling. Ikke nok med at vi hele tiden får nye billeder af, hvad mennesket er for et væsen, vi får samtidig konstant nye handlemuligheder indenfor vor rækkevidde. Med denne udvikling følger derfor hele tiden en etisk diskussion om, hvilke nye handlinger og konsekvenser, der er gode og rigtige og hvilke der er dårlige og forkerte.

Der er med andre ord en løbende forbindelse mellem er og bør, mellem menneskets væren, og hvad vi bør gøre. Den hele tiden forfinede præcisering af menneskets væsen påvirker konsekvensetikken spørgsmål om, hvem konsekvenserne skal være konsekvenser for ligesom den påvirker pligtetikken spørgsmål om, hvem pligten skal gælde for.

I den ontologiske ledetråd vi noterede os, at moderniteten prioriterer bevidsthed som udtryk for menneskets ontologi, kan nok give en vis ontologisk baseret etisk vejledning. Alligevel

forklarer den ikke nærmere, hvad det egentlig er for værdier, etikken drejer sig om. Skal mennesker bare maksimere så meget bevidsthed som muligt? Hvorfor de det? Er al bevidsthed noget godt? Er lidelse, kedsomhed, depression, stress, vrede, had mv. noget godt? Vi kan ikke sidestille de moralske begreber om godt og dårligt med bevidsthed. Bevidsthed inkorporerer negative værdier såvel som positive. Bevidsthed er måske nok en betingelse for det gode og dermed for det etiske, men vi er nødt til at uddybe vor indsigt i det gode før vi kan fælde domme om, hvad vi bør og ikke bør gøre. Ikke al bevidsthed er noget godt.

K. E. Lögstrup ser etikken begrundet ontologisk på en helt anden måde. Det afgørende for ham er ikke det ontologiske spørgsmål, hvad mennesket er. Det afgørende er interdependensen, at vi lever i en gensidig afhængighed. Det afgørende er altså, at mennesket i sin ontologi ikke er et selvtilstrækkeligt væsen. Man kan evt. udlægge det sådan, at interdependensen viser, at det enkelte menneske ikke er et væsen i sig selv men kun i forhold til andre mennesker. Spørgsmålet om etikkens grundlag, spørgsmålet, hvorfor interdependensen leder til en etisk fordring, synes næsten at besvare sig selv. Vi kan ikke leve med det modsatte.

Med tanken om interdependens tager Lögstrup et vigtigt skridt i retning af en anden form for ontologisk forståelse af mennesket. Den leder imidlertid ikke til besvarelsen af spørgsmålet om moralens grundlag. Lad os nemlig spørge: Hvorfor skal vi tage vare på mennesker i det hele taget? er der noget værdifuldt ved mennesker? Dette spørgsmål afslører, at interdependensen nok viser os den etiske fordring, men den afslører ikke fordringens grund. Spørgsmålet holder menneskene med deres interdependens ud i nihilismens tomhed og spørger, hvor det er, der overskrider denne nihilisme. Spørgsmålet leder efter en grund for menneskets værdi eller tilværelse, som vi kan henvise til i vore tanker og handlinger. Interdependens er ikke en grund - det er en betingelse, et vilkår. Der må mere til end et vilkår.

Del II. Etikens konstituering

5. Etik kræver grunde

Tese 5: Etik baseres på grunde: Begrebet om godhed kalder på grunde gennem spørgsmålet: "hvorfor?" – "hvorfor er dette godt?" Svaret er en grund.

Ordet "godt" kalder på grunde. Det gør det i alle dets former og anvendelser. Når man siger, at noget er godt, er det legitimt at spørge: Hvorfor det er godt. Hvis det spørgsmål ikke kan besvares, er gyldigheden af påstanden, at det er godt, suspenderet så at sige. Tilsvarende gælder, hvis man f.eks. siger at noget er dårligt eller at noget er bedre end noget andet. Over alt melder sig spørgsmålet: "Hvorfor?" med et krav om et svar.

Svaret på dette spørgsmål består i angivelsen af en eller flere grunde til, at det er godt, eller bedre end noget andet, eller dårligere end noget andet etc.. Disse grunde henviser til forhold, som påstås at være tilfældet, altså henvisning til fakta. Æblet kan f.eks. være godt, fordi det er sundt, eller fordi det smager godt. Kun hvis det faktisk er sundt, eller hvis det faktisk smager godt, kan vi acceptere grunden. Hvorvidt det smager godt, kan der naturligvis være uenighed om, da menneskers smag varierer. Men, man kan ikke bare beslutte at det smager godt. Det skal smage godt for nogen, for at grunden gælder.

Grunde er noget helt andet end årsager. Vi kan lede efter årsager, som forklarer grundene. Vi kan f.eks. lede efter årsager til, at æblet er sundt – det skyldes f.eks. dets indhold af vitaminer og mineraler. Årsagerne til, at æblet er sundt være mange forskellige. I modsætning til årsager finde grunde anvendelse over alt, hvor der er tale om alternative muligheder, hvor vi har valg og altså frihed. Til spørgsmålet "Hvorfor gjorde du det?" kan man f.eks. henvise til at det var det rigtigt, at det havde de bedste konsekvenser, eller at ens kære gerne ville have det.

En grund er heller ikke det samme som den kantianske generaliserbarhed. En grund må bære en grund for nogen, men den behøver ikke at være alment gældende. En grund er således heller ikke det Kant kalder handlingens maxime. Kants morallov opererer hverken med årsager eller med grunde. Den er formal og mangler indhold. Grundene giver derimod indhold til den etiske overvejelse. Grundene er det, som fornuften skal lægge til grund. Det er grundene, der sikrer fornuftens konkrete anvendelsesmulighed.

Freudianismens afvisning grunde med henvisning til, at de blot efterrationaliseringer, er ikke holdbar. Den er selvgendrivende. Hvis den var rigtig, ville den jo ramme alle handlinger, inklusive Freuds egne, herunder fremsættelsen af hans teorier såvel som nogen anden videnskabelig teori. Dette ville også omfatte teorier om, at grunde altid er efterrationaliseringer. Den ville altså ophæve al videnskab, fordi videnskab hviler på grunde, hvormed den ville ophæve sig selv.

Konsekvensen af denne teori har været, at man i mange sammenhænge ikke har villet tillægge menneskenes brug af grunde nogen betydning. Det er en fejl. Herigennem fratager man mennesket suverænitet. Uden grunde mister menneskene endvidere etikken og muligheden for at søge at styre deres tilværelse.

Med denne forbindelse mellem det etiske grundbegreb om det gode og den faktiske verden, dannes der i livets praksis hele tiden en bro mellem det, der er, og det, der bør være. Grundene er de forhold, som fornuften kan anvende som præmisser når den bestemmer vore handlinger. Grundene giver fornuften et indhold at forholde sig til. Denne bro tillader os hele tiden at udvikle vurderinger, hvorigennem vi kan lede vore handlinger i retning af det gode og undgå det dårlige.

Denne indre forbindelse mellem det gode og fakticiteten afspejles i en anden sproglig forbindelse, nemlig forbindelsen mellem begreberne handling som kausalitet og handling som udtryk for etik, der ligger i begrebet ”skyld”. Når vi f.eks. siger, at en sygdom skyldes mangel på vitaminer, så beviser vi med begrebet skyld her ikke til nogen indre etisk/religiøs skyld. Vi henviser eller ikke til grunde. Vi henviser derimod til et årsagsforhold. Når vi derimod i en retssag afgør, hvem der er skyld i en forbrydelse, så afgør vi både, hvem der bevidst forårsagede den og hvem der derved pådrager sig en skyld, som skal sones gennem straffen. I denne forbindelse bruges skyld på en og samme tid som udtryk for et intenderet kausalforhold og som udtryk for en etisk dadelværdighed. Begrebet skyld er således ikke fuldstændig rykket ud af en kausalsfære, men forbinder tværtimod ofte det etiske og det kausalt intenderede.

6. Grundenes grund

Tese 6: *Etikkens ubetingede krav handler om at skabe og bevare en elskelig og elskende verden, fordi det kun er kærlighed, der giver en troværdig grund til at leve og være i verden. Kærligheden er den grund, alle andre grunde henføres til.*

Til spørgsmålet: ”Hvorfor lever du? Hvorfor er du til stede i verden, hvorfor vælger du ikke at forlade dette møjsommelige liv?” findes et enkelt svar: ”Fordi jeg holder af det. Jeg elsker livet. Jeg elsker verden.” (Nørreklit 2003, 2004). Det er et enkelt og indlysende svar. Den, der kan give det svar, har en grund til at leve.

Herimod indvender Mogens Pahuus (Pahuus, M.: 2003), at livet ikke kan have en grund, fordi livet ikke er en handling. Det er rigtigt, at livet ikke er en handling. Livet er snarere forudsætningen for at man kan handle. Argumentet vender dog omvendt: Da sætningen ”Jeg lever fordi jeg holder af det” faktisk giver en indlysende grund for, hvorfor jeg lever, må man konkludere, at der er andet end handlinger, der har grunde. Dette er også tilfældet. Spørgsmål som: ”hvorfor er du gift med Inger?”, ”hvorfor bor du i Paris?”, ”hvorfor valgte du at blive filosof?” kan alle besvares. Den mest indlysende grund er i alle tilfælde, at man holder af det. Men svaret kan også være en grund, der mere indirekte henviser til noget man holder af. Spørgsmålene besvares altså ved henvisning til en grund, selvom det, der begrundes ikke er en handling: at være gift er ikke en handling, at leve i en by er ikke en handling, og at være filosof er ikke en handling. Overalt hvor der er et alternativ, kan vi efterlyse en grund. Der behøver ikke være en handling. Bag ægteskabet ligger en handling, at blive gift. Man bag det at man bor i en bestemt by behøver ikke ligge andet end at man er født i den. Muligheden for at flytte fra den medfører, at spørgsmålet ”hvorfor lever du i den by?” efterlyser en grund.

Således også med livet. Der er et alternativ. Selvom livet ikke selv er en handling, har man den handlemulighed, at man kan begå selvmord. Mange mennesker begår selvmord. Det er ikke en sjælden sygdom. En meget stor del af befolkningen har på et eller andet tidspunkt i deres tilværelse overvejet, om ikke det var bedst at de begik selvmord. I deres overvejelse leder de grunde for eller imod en fortsættelse af livet. De fleste ender med at leve videre uden at komme til et svar på spørgsmålet om de kan finde en grund til at leve. Mange ville imidlertid kunne konkludere – hvis de ellers kom på tanken - at grunden til at de vælger livet er, at de holder af det.

Livet er således et kærlighedsprojekt. Alle grunde henføres i sidste ende til ens kærlighed. Den er grunden til at leve og alle andre grunde tjener den. Uden den falder alle andre grunde sammen og bliver ligegyldige. Den er grundenes grund.

Andre svar på spørgsmålet ”hvorfors lever du?” er uforståelige eller kræver uddybning for at kunne forstås. F.eks. ”Jeg lever fordi jeg vil forbedre verden.” Dette svar er kun forståeligt, hvis vi forudsætter, at personen holder af at forbedre verden. Hvis man siger: ”Jeg vil forbedre verden, men jeg holder ikke af at forbedre verden,” så mangler vi en grund, der gør viljen til at forbedre verden forståelig. Hvis personen imidlertid siger: ”Jeg vil forbedre verden, fordi jeg ikke kan holde ud, at den er så fuld af problemer,” så får man nok en grund at forbedre verden, men ikke til at leve og være i den.

For at få en grund til at være i verden må man enten holde af den eller finde en grund udenfor verden til at være i den. En transcendent, religiøs grund så som at det er Guds vilje eller bud forudsætter, at man har en grund til at følge Guds bud. Denne grund kan f.eks. være, at man ønsker at opnå Guds velvilje og belønning. Dette forudsætter, at denne belønning er noget, man holder af.

En helt anden måde at begrunde en handling på er, at man gør det fordi det er noget, en anden ønsker, og man gør det fordi man elsker den anden. Vi gør hele tiden ting fordi dem, som vi elsker, ønsker det. Det er en indlysende grund, uanset om dem, vi elsker, er tilhører vor familie, er en ven eller kæreste eller en religiøs kærlighed, en kærlighed til Gud, eller om det drejer sig om kærlighed til dyr eller om det blot drejer sig om venlige følelser overfor tilfældige. Grunden er en forståelig og rigtig grund.

Med eksistensen af en grund til at leve og den almengørelse af denne som følger af dens position som grund, dvs. at den er knyttet ikke blot til kærligheden til livet men også til fornuften og således ikke kun til det egne liv, har etikken et grundlag i en kombination af vor grund til at leve og vort væsen som fornuftige. Fornuften her er ikke et kalkulatorisk redskab, men en evne til at se identiteten i det forskellige og således se mennesker som sociale og hjemmehørende i verden.

Kærlighedens karakter af grund leder til, at den begrænser sine negative sider. I forsvaret for det, man holder af, må man ikke forfalde til hensynsløshed og overse hensynet til den anden. Man må ikke overse etikkens bud. Det etiske mål er at skabe en fælles verden, som mennesker kan holde af. Vi skal skabe en elskelig verden, hvori mennesker kan opleve en grund til at være.

Hvis vore subjektive kærlighedsgrunde leder til at gøre noget uetisk eller til at undlade at gøre noget som vi etisk bør gøre, så bliver kærligheden selvdestruktiv idet den bliver til sin modsætning, had, jalousi ol. Kærligheden kan ikke sætte sig ud over etikkens bud uden at ødelægge sig selv og dermed ophæve ens grund til at leve. Etikkens bud står over alle bud, fordi den er forudsætningen for, at personen handler som person ud af en egen grund.

Etikkens bud står selv over Guds bud, hvis der skulle opstå en modsætning mellem disse. Pligten til at gøre det gode er af etisk art. Selvom nogen f.eks. mener, at Guds bud er at dræbe såkaldte vantro, er det alligevel uetisk at gøre det. Man kan ikke sige, at noget er godt, fordi Gud vil det – uanset hvad det er, han vil. Også for Gud gælder det, at det gode kræver en grund. Grunden kan ikke være aktørens vilje. Ellers ville Trasymachos have ret: det rigtige er det, den stærke vil. Også den stærke kan logisk set ville noget uetisk. Kommer man til den opfattelse, at Gud vil noget uetisk, er man etisk set nødt til at søge en dybere Gudsforståelse.

Kærligheden til verden og kærligheden til livet er den grund, som overruler andre. De er etikkens grundlag. De er det, der giver os ret til at være, fordi vi vil verden det gode. Andre grunde hviler i sidste ende også på kærlighed – selv vrede og had har deres rod i kærlighed. Men kærligheden kan i sin smerte blive destruktiv. Sådan afgrænset kærlighed kan lede til hensynsløshed.

Grunden til alle andre grunde er således kærligheden til tilværelsen, livet og verden. Dens status som grundenes grund betyder, at fornuften består i at vi bør sætte vor intelligens, vore kræfter og evner og vore ressourcer i øvrigt i denne grundens tjeneste. Vi bør underordne vore andre grunde denne grund og stille os vore handlinger i dens tjeneste. Herigennem er vi tro mod det inderste i os selv, vor livskærlighed, og vi undgår samtidig, at vi ledes ud i hensynsløs eller uetisk adfærd i vore forsøg på at kæmpe for det, vi har kært. Vi undgår at bringe os i situationer, hvor vi sætter os på kant med tilværelsen.

Den sikrer os imidlertid ikke mod konflikter i forhold til omverden. Vor kærlighed såvel som vor etik, der ligesom livsviljen har sin rod i grundenes grund, kan byde os at stå op imod magtmisbrug eller på anden måde sætte os i fare eller konflikt for at beskytte det gode.

Udsagnet ”elsk det, der er” (Katie & Mitchell 2002), er en god besindig vejledning, der leder en til grunden til at leve. Man kan ganske vist ikke elske på kommando. Og man behøver ikke elske alt det, der er. Man har også lov til at have negative følelser. Men man har brug for at elske verden – uden at skulle elske alt det, som findes i den. Men selv de ting, man ikke elsker, skal man søge at finde en hensynsfuld omgang med.

Etikkens udspring i grundenes grund betyder, at man ikke kan opgive en etisk indstilling uden samtidig at fratage sig selv kærligheden som livets grund. Med den fratager man også sig selv muligheden for lykke, da lykken er den belønning psyken giver en for at være tro mod kærligheden.

7. Selvidentitet som identificering/forhold

Tese 7: Vi skaber vor selv-identitet ved at identificere os med dem/det elsker og vi holder af – ellers bliver vi selv-negerende og selv-destruktive.

Kærlighedens natur kan også udtrykkes med at, at vi identificerer os med dem og det, vi elsker og holder af. Det er denne form for identitet, der gør os menneskelige. Vi kan ikke vide, hvad vi er, uden gennem denne identificering. En person kan naturligvis identificere sig med sit navn, sit personnummer, en henvisning til fødested og tid, eller som den, der lever der og der, som har de og de familieforhold og det og det curriculum i øvrigt.

Men den person, jeg står overfor er hverken et nummer, eller en fortid eller et sæt relationer. Ligeledes: den person jeg er, er påvirket og former af historien, af livsbetingelserne, af de relationer, jeg indgår i etc. Men det er ikke det, jeg er. Det, jeg er, afgrænser jeg gennem en fortælling om, hvem og hvad jeg holder af. Den fortælling viser mit indre. Det viser, hvad jeg står for, og hvad jeg vil med livet. Der er mange andre ting i mit liv, livets betingelser i øvrigt. Men de er udtryk for min verden, ikke for mig.

Uden gennem kærlighedens identificering ville min relation til verden være ligegyldig for mig. Verden ville blot være noget, jeg kunne udnytte. Jeg ville ikke være en ægte del af verden. Jeg ville være den fuldkomne egoist. Jeg ville muligvis kæmpe for min eksistens, men jeg ville ikke have nogen grund til at være i verden. Den identificerende tilknytning til verden fortæller os noget andet om vor væren, end interdependensen. Interdependensen forudsætter, at jeg *har* en væren i mig selv, men at den står i gensidig afhængighed med andre mennesker, der har det tilsvarende. Kærlighedens identificering siger derimod, at jeg intet er uden gennem kærlighedens identificering med omverden.

André Breton omtaler en lignende tanke om identificering i surrealismens manifest. Her hævder han, at i surrealismen identificeres subjektet og objektet (Breton 1924). Vi kan nu se, at en sådan identificering er nødvendig. Den er kærlighedens udtryk, hvorigennem vi skaber et tilhør i verden. Surrealismens identificering var en historisk nødvendighed. Surrealismen efterfulgte dadaismens dyrkelse af det absurde, der udtrykte den verdenserfaring første verdenskrig gav den pågældende generation. I dadaismen var der ikke tale om nogen identificering, kun absurditet. Surrealismens identificering var et første skridt mod en form for helbredelse, som gav menneskene en grund til at leve tilbage – ganske vist ikke en identificering med verden, realiteten, men med en surreal verden. Surrealismen kunne således identificere en verden, mennesket kunne elske og identificere sig med. Identificeringen, som var afvist i dadaismen som absurditet, blev nu set som mulig, men ikke til den virkende omverden, men til den surreale verden, som kunstnerne fremstillede. Kærligheden var ved at finde et objekt igen, den var ved at vende tilbage.

Kærlighed er ikke en følelse. Følelserne er reaktioner på vor opfattelse af den situation, vor kærlighed befinder sig i. Hvis det vi elsker er truet, fyldes vi med bekymring eller vrede. Hvis det, vi elsker trives, fyldes vi med glæde og lykke.

Man kan mene, at negative følelser så som vrede identificerer personen (Pahuus, A.M., 2005). De lader jo personen træde i relief til sin omverden. Negative følelser – vrede, had, jalousi, misundelse – kan ikke give en positiv bestemmelse af personens identitet. Det jeg er vred på er naturligt noget, som jeg forkaster, som jeg derfor ikke kan identificere mig med. Men der er forskel på at give en positiv bestemmelse af, hvad jeg er, gennem det, jeg holder af, og give en bestemmelse af, hvad jeg ikke er gennem det, jeg er vred på. Personen kan naturligvis kombinere positive og negative bestemmelser. Men det er den positive bestemmelse, der fortæller hvad og hvem man er – de negative fortæller hvad og hvem man ikke er.

Den negative bestemmelses legitimitet hviler imidlertid på at kærligheden er dens forudsætning, at den er kærlighedens tjener. Vreden skal være kærlighedens tjener. Når vreden tager over og erstatter kærligheden, berøver den ikke bare personen grunden til at leve, den er også destruktiv og farlig, fordi der ikke er noget, der styrer denne vrede og giver den et formål, som man kan kæmpe for og som så kan få den til at falde til ro.

En naturlig vrede er underlagt livsgrunden - kærligheden og fornuften - som disses tjener. Den understreger kun, at det er kærligheden, der bestemmer personens selvidentitet.

Vi kan imidlertid forestille os person, som kun definerer sig negativt med holdninger eller udsagn som: det bryder jeg mig ikke om, det kan jeg ikke lide, det gør mig vred. Vedkommende kan opnå en del dynamik, men ikke give sit liv en selvstændig retning. Der er ingen grund, der giver vedkommendes liv en retning.

For at få retning må man fokusere. Kærligheden kan fokusere. Vreden kan også fokuseres. Men en fokuseret vrede, der har taget kærlighedens plads, kan ikke udrette noget godt, derimod kan den være meget destruktiv.

8. Lykke som epifænomen

Tese 8: *Belønningen for at være tro mod vor elskende tilgang til livet er lykke. Det er en betingelse for lykke. (Ikke for nydelse.)*

Lykke er et ledsagefænomen – et epifænomen. Der kan derfor ikke være etikkens grundlag, som ofte antaget antaget – fra Platon og Aristoteles til Bentham og Mill. Lykken er en belønning, som man så at sige giver sig selv for at være trofast mod ens kærlighed, mod dem eller det, man holder af. Lykken er altså en belønning, som følger af, at man opfylder ens grund til at være til.

Hvis man derimod svigter ens egen kærlighed straffer man sig selv ved at forhindre en selv i at blive lykkelig. Derfor kan forbrydere, sadister, voldspersoner o.l. ikke opnå lykken. Uanset om de når livets andre mål, penge, prestige, anseelse – det vil ikke give dem lykke.

Lykke er således heller ikke et mål, man kan stræbe efter. Ved at stræbe efter lykken vil man forhindre sig selv i at blive lykkelig. Lykken ledsager kærligheden, ikke egoismen, ikke lykkestræbet.

I en harmonisk verden er der gensidighed i kærligheden og dermed også i lykken. Men verden er ofte disharmonisk. Det er ikke sjældent, at en elsker en anden uden at blive genelsket. Vi kan spørge, hvad er værst at elske uden at genelskes eller at elskes uden at genelske? Hvem er mest ulykkelig/lykkelig: den, der elsker uden at blive genelsket, eller den, der elskes, uden at selv at elske? Følger lykken den elskende eller den elskede? Svaret er, at det er værre at blive elsket og ikke kunne elske end at elske og ikke blive elsket.

Der er to former for lykke, lykken at elske, følge sin kærlighed og være trofast mod den. Den anden er at opleve, at kærligheden lykkes, at den elskede trives i kærligheden og besvarer den positivt.

Der er således også to former for ulykke. Der er den ulykke ikke at elske, tomheden, livet som et øde land. Og der er den ulykke, at ens kærlighed ikke gør noget godt men måske endog skader den elskede. Denne sidste form for ulykke er på en smertefuld måde forbundet med lykken over at elske. Den undergraver den elskendes tillid til og anfægter trofastheden mod kærligheden. Denne proces er smertefuld, idet den tvinger personen til at tage afstand fra sin livs grund.

I depressionen, hvor personen har mistet troen på muligheden for lykke og kærlighed, søger personen at holde verden fra sig ved at vende sig indad og lukke alt ude. Kærligheden, der retter sig udad, transformeres til en mørk afstandtagende retning indadtil, en vendt sig bort.

Antikkens opfattelse, at livet mål er lykke, er en misforståelse. Ikke fordi modernitetens stræben efter mening er en passende erstatning for det at stræbe efter lykke – også den stræben er en misforståelse. Grunden til at det er en misforståelse er, at lykke ikke er et muligt mål for en stræben. Stræber man efter lykke, vil man berøve sig muligheden for at nå den. Man kan ikke f.eks. elske sin næste og opføre sig etisk for at blive lykkelig. En sådan kærlighed ville ikke være ægte, og en sådan etik ville i virkeligheden være egoisme. Stræben efter lykke fører bort fra lykken. Kun ved at stræbe efter at gøre det gode og kærlige, kan man opnå lykken. Lykken er ikke et mål, den er en belønning for at være trofast mod det gode og mod kærligheden. Lykken er et ledsagefænomen.

En forestilling om lykken og det gode liv hænger sammen med begrebet om at tingene lykkes for personen (Aristoteles: *Etik*, M. Pahuus 2001). Det er imidlertid en forkert fortolkning af såvel begrebet om det gode liv som af lykkens begreb. Uanset, hvor nærliggende ordspillet mellem at lykkes og at være lykkelig er, er det, at tingene lykkes for en person ikke det samme som at personen bliver lykkelig. Personen kan lykkes i alle sine forehavender og alligevel ikke være lykkelig. Tag som eksempel Stalin. De fleste af de ting, han satte sig for lykkedes tilsyneladende. Især de store ting: Vinde magten i Sovjetunionen, vinde anden verdenskrig, gøre og Sovjetunionen til en stormagt, der ikke stod tilbage for nogen. Alt det har imidlertid intet med lykke at gøre. Men, hvis han elskede sit folk og gjorde det lykkeligt – så ville han kunne føle sig lykkelig. Hvis han havde været drejet af etiske hensyn og kærlighed, så ville han have opnået lykken – også selvom hans liv i øvrigt lå i ruiner. For at opnå lykken er det

ikke tilstrækkeligt, at tingene lykkes i ens tilværelse. Det afgørende er, hvad man søger at få til at lykkes. Det er end ikke afgørende om det lykkes.

I en stor dybdeborende afhandling om lykken har Niels Thomassen nylig udviklet en mere Kierkegaards inspireret analyse af lykken (Thomassen 2006). Analysen ser imidlertid ikke lykke som et epifænomen. Dens dybe søgen trænger ind i tilværelsens dybder dog uden egentlig at nærme sig sit objekt, fordi den miskender objektets art. Lykken er ikke et fænomen i sig selv. Den er et ledsagefænomen. Man kan ikke trænge frem til den. Den kan højst indhente en.

Del III. Grundens ontogenese

9. Etik og kærlighed grundes i bevidsthed, mening og samværen

Tese 9: Etikken grundes i den iboende tendens, den impetus, den endnu ufærdige intentionalitet, der ligger som en meningskraft i den samværen, som konstituerer vor bevidsthed.

Bevidsthedens umiddelbare form er samværen som oplevelse af mening. Den meningsoplevelse, som fylder os i umiddelbarhedens væren til og beskæftigelse med verden, fylder den umiddelbare livsoplevelse med livsglæde - livsglæden ved at være til i verden, livsglæden ved at virke med menneskene og tingene. Det er en livsglæde, hvori vi så at sige projicerer liv og virke ind i al ting, og vor virke er dette samvirke med gode spændende ting omkring os. Bevidsthed er ikke bare viden om verden. Bevidsthed er samværen.³ Og samværen er fyldt med spænding og mening. I denne livsform er mening ikke et spørgsmål, men en måde at opleve og være.

Denne livsform, denne bevidsthed har en retning. Den sigter mod at udfolde vor eksistens i tiden i en udfoldelse, der er sig bevidst, hvad den gør. Dens sigte er at udvikle og realisere livet som et kærlighedsprojekt. dvs. den danner den intentionelle kærlighed, som giver os evnen til at fremme en elskelig verden og således finde en grund til at leve. En elskelig verden er et etisk paradys. I en elskelig verden er intet svigtet, der er de etiske problemer løst etisk og det der er værdsat er elskeligt. Retningen er altså, at verden fyldes med vore værdier.

Mening er ikke et spørgsmål som i moderniteten. Mening er det selvfølgelige. Mening kan først rejses som spørgsmål senere, når dette livsgrundlag kommer i krise i sit arbejde på at udfolde sig.

Meningsforbindelsen mellem os og verden forpligter os. Meningskrisen opstår med moderniteten, der ikke accepterer subjektiviteten men erstatter den med vidensabelig objektivitet eller tom perspektivisme og således opløser meningsforbindelsen mellem personen og verden. Dette angreb på subjektiviteten vækker etikken indsigelse. Mennesket kan ikke tingsliggøre sig uden indsigelse. Meningens fastholden i menneskets eksistens får etikken til at træde frem i moderniteten. Meningens livskraft og udfoldelse er etikken grundlag. Hvor den bryder sammen og erstattes af udvendig målsøgen, kommer etikken i krise og mennesket vende sig fra etikken.

³ Begrebet om bevidsthed fortolket som samværen – i stedet for som f.eks. emergente egenskaber eller identitet - udviklede sig i mine forelæsninger i 1998-99. Her suppleres denne tanke med ideen om, at denne samværen oprindeligt er ladet med meningsoplevelse og drevet af denne meningsoplevelse, som den siden har en tendens til at miste i modernitetens nihilisme.

10. Værdiernes verden af varighedens uendelighed og udvikling

Tese 10: Værdierne lukker tiden op i varighedens uendelighed

Værdiens væsentligste karakteristika er dens subjektive krav på varighed. Den eller det, som vi elsker, det, som vi finder værdifuldt, er det, som vi ønsker skal vare. Intet andet end værdierne behøver at være set med vore værdisøgende øjne. Hvor fornuften advarer os mod det elskede fordi det ikke er elskeligt – f.eks. fordi det er farligt – står mennesket i et dilemma. Kærligheden er ikke bare som en mild ven. Den er en kraft, som i sin smerte kan frembringe vildskab og destruktion, selvom kærlighedens succes er det elskedes udvikling og varen.

Mens man destruerer tingene sit forbrug, gør vi det modsatte med vore værdier. Forbrug er modsat værdi. Vi vil ikke destruere dem eller det, vi elsker. Vi vil ikke forbruge vore kære. Vi vil ikke forbruge vore værdier. Vi vil bevare dem, kæle for dem, pleje dem, drage omsorg for dem, få dem til at udvikle sig osv. Altså sikre deres varighed.

Mere endnu: Den eller det, vi elsker, og som er værdifuldt for os, er nogen eller noget, som vi ikke bare ønsker skal vare. Vi ønsker, at den eller det skal udvikle sig og have succes. Vi vil, at dets tilværelse skal lykkes og blive noget godt. Vi ønsker at den eller det elskede skal opnå anerkendelse og beskyttelse og have en stærk og sikker plads i verden. Den og det elskede skal både have en klar identitet og dermed varighed, men den eller det skal også udvikles, trives og udfolde sig godt. Denne udviklingsproces, som er knyttet til den eller det elskedes identitet, skal ikke standse. Den skal gå videre og række ud over ikke bare den elskendes men også den elskedes død. Det er hvad vor kærlighed vil.

Denne udviklingsproces er en uendelighed, som vi ser i det elskedes væsen, og som vi ser udfolde sig i dets identitet.⁴ Således ser vi det identiskes uendelighed som en endeløs holden fast i vort indre. Den værdi, det har for den elskende, holder ikke, op men bærer livet ud i fremtiden uden grænse. Hvor der alligevel opstår en grænse, rammes vi af sorg. Vi vil ikke denne grænse. Vi kæmper imod den.⁵ Værdien, det elskede, er uendelig for vor bevidsthed. Herigennem giver værdien os livsgrund og binder os til tilværelsen.

Værdier er altså nogen eller noget, som vi opfatter som en vedvarende kilde til vor eksistens. Det er en vedvarende kilde til glæde og lykke. At svinge dem er på en måde værre end at svinge os selv, fordi *det og kun det* er virkeligt at svinge os selv. Det er at svinge vor egen livsgrund. Det er at fordømme os selv, det er at forbyde os selv lykken og lyset.

⁴ Med dialektikken, kredsbevægelsen og gentagelsen opstår en ny uendelighedstanke (Hegel Kierkegaard, Nietzsche), der afviger fra den matematisk. Med Deleuze (1996) og især Levinas (1996) får uendelighedstanken et fænomenologisk indhold snarere end et kategorial. Her anvendes uendelighedsbegrebet om det forhold, at subjektet ikke slipper sit objekt i den forstand at det identificerer sig med det, hengiver sig til det og lader det give dets liv væren.

⁵ Sammenlign f.eks. Sokrates' argumentation for sjælens uendelige eksistens i *Faidon* (Platon).

11. Etikken åbner uendeligheden i tiden

Tese 11: Etikken i mennesket er grundet i den impetus, som skaber varighed og liv i form af værdi. Værdier er det, der kræver en åben tidshorisont. Værdis form forbinder varighed og uendelighed (forandring) i identitet.

Mennesket kan ikke sætte sig ud over etikken uden at svigte sin kærlighed og sin grund til at være til og dermed sig selv.

Etikken er derfor forbundet med menneskets integritet. En forbryder kan være en beundret bandit, diktatoren eller mafiabossen kan være frygtet, ja man kan leve i sus og dus, fordi man har taget fusen på andre. Men man kan ikke opleve selvrespekt, kærlighed og lykke uden at stille sig på etikkens side.

Ens indre ret – den ret, ens egen indsigt, fornuft og livsforståelse giver en selv - til at sætte en horisont, et livsperspektiv, noget der er smukt som man kan holde af – alt det kræver integritet og helstøbthed, som en uetiske holdning mister, fordi den prioriterer ensidigt og egoistisk og således undsiger livets forankring i verden som helhed.

Den, der på den måde har ladet sin egen værdi gå fra sig i forsøg på at nå ydre værdier, kan evt. klare sig ja endog klare sig overlegent i forhold til andre mennesker og i forhold til de ydre værdier. Men, det er altid de andres værdier, man på den måde kommer til at stole sig i, nemlig værdier, som tilhører den verden, man undsiger. Man forbinder sin hånd mod den gode verden med sit begær efter det gode, som man ikke ved, hvad er, men som man tror at kunne identificere gennem de mål, andre synes at stræbe efter. Derved opnår man kun den ydre pris. Den indre gevinst, selvrespekt, lykke og glæde, bliver uopnåelige.

Åbningen af tingens egen værdi er åbningen af oplevelsen af tingens uendelighed, altså oplevelsen af tingens fastholden os gennem det, at dens indre bevægelse udtrykker at vort subjekt i sin hvilen i sig selv knyttes til tingens varighed. Kun gennem selvrespekten, respekten for ens egen autentiske oplevelseskvalitet, kan man hengive sig til den egne værdioplevelse og opnå eksistens gennem den.

Modsætningen hertil er en ydre fascination, et spørgsmål: "hvad er dette?" Man aner gennem andre, at det er noget, men kan ikke opleve det. Uden gennem tilliden til den egne oplevelse når man ikke ud over fascinationens spørgsmål. Og uden gennem en etisk holdning opnår man ikke denne forankring i den egne oplevelse.

REFERENCER

- Andersen, Svend. 2003: *Som sig selv*. Aarhus Universitetsforlag.
- Aristoteles: *Etikken*
- Ayer, A.J. 1936: *Language truth and logic*
- Bentham, Jeremy, 1789: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*
- Breton, André. 1924: *Manifesto of surrealism*
- Descartes, R.: *Metafysiske meditationer*.
- Deleuze & Guattari. 1996: *Hvad er filosofi?* København.
- Hare, R. M. 1981: *Moral Thinking*. Oxford.
- Hegel, G. F. W. 1821: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*
- Hume, David. 1740: *Treatise of Human Nature*, book 3.
- Hume, David. 1751: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*
- Kant, Immanuel. 1787: *Kritik der Praktischen Vernunft*
- Katie, B. & Mittchell, S.. 2002: *Loving what is: four questions that can change your life*,
- Klawonn, Erich. 1996: *Udkast til en teori om moralens grundlag*. Odense.
- Levinas, Emmanuel. 1996: *Totalitet og Uendelighed*
- Lögstrup, K. E. 1956: *Den etiske fordring*
- Mill, J. S.: *Utilitarianism*
- Nørreklit, Lennart. 2006: Ni teser om etikens grundlag, *Filosofi og Videnskabsteori*, nr. 5.
- Nørreklit, Lennart. 2004: Jeg elsker, derfor er jeg, *Filosofiske smuler*, nr. 4.
- Nørreklit, Lennart. 2003: Den ontologiske differens, *Filosofiske Smuler*, nr. 1, 2003
- Pahuus, Anne Marie, 2005: Interview om vrede. *Magasinet Psykologi*, 9-10/2005.
- Pahuus, Mogens. 2003: "Kærlighedsfilosofien hos Lennart Nørreklit" i *Kærlighed og tænkning*, festskrift i anledning af Lennart Nørreklits 60 års fødselsdag, red. M. Etemadi. Dialektika 3. Aalborg
- Pahuus, Mogens. 2001: *Det gode liv*
- Platon: *Staten*
- Platon: *Faidon*
- Platon: *Apologien*
- Regan, Tom. 1984: *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press
- Singer, Peter. 1975: *Animal Liberation*, New York Review Book
- Thomassen, Niels. 2006: *Lykken*, Odense.