

NATURALISME, ETIK OG OFFENTLIG FORNUFT



Adjunkt, ph.d. cand.theol. Jakob V. Olsen

RESUMÉ: Mange moderne etiske overvejelser tager sit udgangspunkt i en pluralistisk virkelighed, hvor mennesker med radikalt forskellige livssyn lever sammen og skal finde ud af at diskutere politik og moral, selvom man ikke deler metafysik. Som en løsning på den udfordring, er forskellige naturalistiske metaetiske teorier blevet foreslået. Denne tilgang til etikken diskuteres og kritiseres. Der peges på, at naturalisme ikke er metafysisk neutral. I stedet bliver en kristen etik foreslået af en lang række teologer, som en mulig samtalepartner i et moderne pluralistisk samfund.

Pluralismen sætter dagsordenen

Udfordringen fra et moderne pluralistisk samfund er baggrunden for mange nutidige forsøg på at etablere en etik. Ønsket er forståeligt, for der ønskes en ramme inden for hvilken forskellige mennesker kan mødes, debattere og blive enige om, hvad der skal forstås som retfærdige love i det fælles land, hvor man nu befinder sig.

Den udfordring er med til at føde tanken, at man må mødes på et fælles grundlag, hvor særlige metafysiske eller religiøse standpunkter ikke får betydning. Man må ikke tænkes der, bruge Koranen som argument, når man befinder sig i et land, hvor ikke alle er muslimer. Bibelen kan heller ikke bruges, hvis ikke alle er kristne – og så

videre. Men det har vist sig, at fuldstændig enighed om en fælles etisk ramme ikke er nået. Der er stadig nogle, der gør grundliggende etiske teorier gældende, som er indbyrdes modstridende, som er metafysisk forankret og som også påvirker forståelsen af moral, politik og retfærdighed. Der findes metaetiske teorier, som knytter til ved en naturalistisk forståelse af etik, men som er indbyrdes uenige. Selv de, der er enige om udgangspunktet, nemlig filosofisk naturalisme, er altså uenige om, hvilke konsekvenser, man må drage af naturalismen.

Det viser sig, at problemet med at inddrage religiøse argumenter i en offentlig debat kan blive et politisk problem. Det religiøse argument stopper debatten, tænker

nogle (Rorty 1999, 168). Og det er tydeligt, at man kan pege på eksempler, hvor religiøse argumenter i politik ikke har været fremmede for den politiske meningsudveksling. Men det i sig selv kan ikke være et argument for at fjerne al religion fra politik eller det offentlige rum. Ja, faktisk er den øvelse en umulig øvelse, hvilket kan illustreres gennem metaetiske overvejelser.

Metaetik og politik

Man kan sammenligne metaetiske diskussioner med religiøse. Ikke fordi metaetik og religion er det samme, men fordi den kritik, der rejses mod forskellige metaetiske begrundelser, er præcis den samme, som rejses mod religion. Friedrich Nietzsche er et eksempel på en person, for hvem kritik af religion og etik går i ét, hvilket jeg vil vende tilbage til senere.

Som et forsøg på at undgå splittelser og polarisering i moderne demokratiske og pluralistiske samfund er der flere, der har forsøgt at begrunde etikken naturalistisk. Siden der er uenighed om Gud, kan det synes svært at bruge Gud som begrundelse for etik, hvis man ønsker en fælles etik som vejledende for samfundet. Et problem er bare, at der inden for den naturalistiske ramme ikke er opnået enighed om det filosofiske grundlag for etikken. Dermed kan den metaetiske diskussion også synes at føre til polarisering og splittelse, og hvis det er polarisering, der er begrundelsen for at fjerne religion fra politisk debat, så kan man med samme begrundelse sige, at etik skal ud af politik, at etiske argumenter ikke må bruges i det offentlige rum, for det fører bare til uenighed og sekterisme.


Noget, der gør det relevant og interessant netop at fokusere på naturalistisk metaetik, er, at naturalistisk etik hos flere personer i dag nærmest fremstår som en ny filosofisk mode, der skal hjælpe os til at få

styr på samfund og liv. Den naturalistiske etik i sine forskellige varianter fremstår som en ny løsning på gamle problemer.

En naturalistisk begrundet metaetik bliver ofte solgt som et alternativ til en religiøs begrundet etik, fordi naturalismens fortalere typisk betragter deres eget udgangspunkt som metafysisk neutralt. Blandt andet på den baggrund er det relevant at forholde sig til og undersøge naturalistiske metaetikker – her beskrevet i flertal, for de kommer i forskellige udgaver. Som en hjælp til at anskueliggøre, hvordan der argumenteres, vil jeg følge Stephen Evans inddeling i tre forskellige måder, hvorpå der metaetisk kan argumenteres for en naturalistisk begrundet etik. Evans beskriver en evolutionistisk, en humanistisk og en relativistisk tilgang til etikken, som alle er naturalistisk begrundet (Evans 2004, 223-298).

Evolutionistisk naturalisme

Det, som kendetegner evolutionistisk naturalisme, er, at etikken forsøges begrundet naturvidenskabeligt i, hvad man anser som menneskelig natur. Tanken er, at der er noget objektivt givet i den menneskelige natur, som er biologi og kemi, og det transcenderer, hvad der kan anses som kulturelt, historisk, lokalt og subjektivt bestemt. Der er noget universelt, objektivt menneskeligt, og derfra udspringer etikken. I beskrivelsen af denne tilgang til etikken forholder Evans sig særligt til Larry Arnhart og hans argumentation.¹ En person som Sam Harris og hans bog *The Moral Landscape*, hvor han forsøger at begrunde samme etiske tilgang, blev udgivet efter Evans bog, så den er af gode grunde ikke inddraget, men både Arnhart og Harris tænker i samme baner. Hos begge er der et forsøg på at undgå den naturalistiske fejlslutning, samtidig med, at begge vil begrunde etikken i, hvad de mener, er naturligt. Man kan, tænker de,



**Som et forsøg på at undgå splittelser og
 polarisering i moderne demokratiske
 og pluralistiske samfund er der flere, der
 har forsøgt at begrunde etikken
 naturalistisk**

beskrive naturvidenskabeligt, hvad der er naturligt menneskeligt og på den baggrund indkredse, hvad der skal til, for at menneskelig natur kan udfolde sig og trives – og det er præcis, hvad der er det etisk gode: Menneskelig trivsel.

Det, som Evans ser som det største problem, som denne etiske teori står overfor, er, hvordan man kan begrunde moralske krav, etiske bud (Evans 2004, 235-236). Arnhart beskriver, hvad han anser som det gode liv, men Evans spørger, hvordan man kan bevæge sig fra en sådan beskrivelse og så til en fastholdelse af det liv som et krav. Arnhart kan sige, at “The fact of obligation is nothing more than the feeling of obligation” (Evans 2004, 238), men hvis det er tilfældet, siger Evans, så er det ikke muligt at universalisere etikken, men den bliver partikulær, lokal, selvom det er en generel, universel etik Arnhart har i sigte. Det er muligt, at en slave vil føle, at han bør være fri, men hvis slaveejereren føler anderledes, er det ikke muligt at kritisere slaveejerens følelse, hvis etikken alene er begrundet i følelser.

Sam Harris’ udgave af samme etiske tænkning, kan heller ikke undgå den kritik, som Evans fremfører mod Arnhart. Harris vil, som Arnhart, vise, at etikken i princippet har sin grund i naturvidenskaben: “I am arguing that science can, in principle,

help us understand what we *should* do and *should* want – and, therefore, what *other people* should do and should want in order to live the best lives possible. My claim is that there are right and wrong answers to moral questions, just as there are right and wrong answers to questions of physics, and such answers may one day fall within reach of the maturing sciences of mind” (Harris 2012, 44).

Det moral drejer sig om, siger Harris, er menneskeligt velbefindende, og hvad der fremmer eller hæmmer menneskeligt velbefindende, er et naturvidenskabeligt spørgsmål (Harris 2012, 44). Han er godt klar over, at hans tankegang er i modstrid med ideen om den naturalistiske fejlslutning, som G. E. Moore med henvisning til David Hume gjorde gældende, men han mener, at tanken om den naturalistiske fejlslutning er en fejlslutning (Harris 2012, 22-23). Menneskets velbefindende – eller bevidste skabningers velbefindende – er det etisk gode, og hvad der fremmer menneskets velbefindende, er et naturvidenskabeligt spørgsmål.

Han tænker, at etikken er ens for alle og kan undersøges som en objektiv virkelighed ligesom et landskab kan undersøges og beskrives objektivt. Men den bog, han har skrevet, er i virkeligheden et vidnesbyrd om det modsatte, for hele spørgsmå-

let om, hvorfor det giver mening at leve, er ikke besvaret i bogen. Den, som tænker, at livet ikke er det værd, bliver sygeliggjort, men etikken kommer til kort (Harris 2012, 232). Målet for livet er, ifølge Harris, lykke og velvære, og det etisk gode er følgelig det, som hjælper os til at realisere lykke og velvære. Men hvordan kan man deraf udlede nogen form for pligt? Pligten står som en påstand, enhver kan vælge at benægte uden, at Harris har noget reelt modsvar. Organiseret ondskab kan for ham synes sygelig, men hans metaetiske teori har intet værn imod det. Hans forsøg på at undgå den naturalistiske fejlslutning mislykkes, og hans bog er et skoleeksempel på, hvordan en naturalistisk begrundet etik er nødt til at forholde sig til netop den fejlslutning. Slutningen fra, at noget er naturligt til, det bør være naturligt, er i udgangspunktet en fejlslutning.

En stor del af Harris' bog er en kritik af andre metaetiske teorier, hvilket viser den grundlæggende uenighed, og det viser, at det metaetiske er umuligt at holde uden for det offentlige rum. Man kan forudsætte, at i udgangspunktet er der en fælles etisk platform, som vi alle i princippet lever på, men i praksis vil debatten i det offentlige rum også være en metaetisk debat. At kræve denne debat ud af det offentlige rum er umulig. Vi står midt i den.

Humanistisk naturalisme

Et andet forsøg på at begrunde etikken naturalistisk kalder Evans humanistisk naturalisme. En person, Evans særligt forholder sig til i den forbindelse er, David Gauthier,² men han peger også på andre, som til dels falder inden for samme tradition, nemlig Thomas Hobbes, John Locke og John Rawls. Man kunne også i den sammenhæng pege på Jürgen Habermas. Det, som bliver det metaetiske grundlag for moralen for Gauthier,

er tanken om social kontrakt. Baggrunden for moral er de fællesskaber, som mennesker vælger at indgå i. Gauthier tænker ikke, som Arnhart, at det som mennesker ønsker, er det de bør ønske, men han vil i stedet begrunde objektiv moral ud fra den sociale kontrakt, som menneskelige fællesskaber hviler på. Fordi det enkelte individ har gavn af den fælles aftale, kan moralen begrundes objektivt. Moralens hviler på den sociale kontrakt, som i princippet er uden for individet. Det er altså i individets egen interesse at være moralsk. Men, spørger Evans, hvordan kan en moral, som jeg selv har lavet, reelt være bindende (Evans 2004, 278)? Det, jeg selv opfinder, kan jeg selv opløse igen. Det, der er brug for i stedet, er et moralsk krav, som jeg anerkender, som jeg opdager, ikke et krav jeg opfinder.

Evans gør opmærksom på, at etik og menneskesyn er nært forbundet. Antropologien sætter rammen for etikken, og omvendt. Han peger i den forbindelse på Søren Kierkegaard. Forholdet mellem etik og menneskesyn kommer Kierkegaard ind på flere steder blandt andet i *Sygdommen til Døden*, hvor han beskriver, hvordan selvforståelsen får konsekvenser i menneskers liv. Det menneske, siger han, som bare vil være sin egen herre og selv bestemme, hvem det er, kan ikke blive sig selv: "Det er saa langt fra at det lykkes Selvet mere og mere at blive sig selv, at det blot mere og mere bliver aabenbart, at det er et hypotetisk Selv. Selvet er sin egen Herre, absolut, som det hedder, sin egen Herre, og just dette er Fortvivlelsen, men ogsaa hvad det anseer for sin Lyst, sin Nydelse. Dog forvisser man sig ved et nærmere Eftersyn let om, at denne absolutte Hersker er en Konge uden Land, han regjerer egentligen over Intet; hans Tilstand, hans Herredom, underligger den Dialektik, at i ethvert Øieblik Oprøret er Legitimitet. Dette beroer nemlig til syvende

og sidst vilkaarligt på Selvet selv” (Kierkegaard 2006, 183).

Man kunne indvende, at det ikke er rimeligt at beskyldte kontraktteorien for vilkårlighed, for tanken er, at der er noget objektivt givet, som man i fællesskabet er fælles om. Det bygger altså ikke vilkårligt på den enkelte, men man finder sig selv som en del af en større ramme. Det er noget af det som både Rawls, Habermas og Gauthier sigter efter på hver deres måde. Personer som Rawls og Habermas forsøger netop at pege på noget objektivt, som mennesket finder og tilslutter sig, ikke noget individuelt opfundet. Habermas vil ud over den subjektcentrerede filosofi (Habermas 2005, 79-82).

Mennesket er objektivt set ikke bare sig selv og er derfor ikke overgivet til vilkårlighed. I sproget er der sat en ramme, i fællesskabet er det givet nogle principper. Men det, som er Evans tydelige og klare spørgsmål, er, hvordan man kan udlede en pligt af upersonlige rammer, som man selv er en del af. Hvis man, som Gauthier siger, selv skal tilslutte sig, før det er bindende, så kan man også selv ophæve det igen. Det er muligt, at man kan få det bedste liv, ved at leve moralsk, men deraf kan man ikke udlede en etisk pligt. Der kan være situationer, hvor det bedste liv for den enkelte, er at følge flertallet i deres onde praksis.

Denne kontraktteori er blevet udfoldet på forskellige måder, og dem, der sættes inden for denne tradition, er heller ikke enige i alt. Der er tydeligvis variationer i argumentationen. For eksempel er John Locke ikke ateist. Selvom han er kendt som en fortaler for ytringsfrihed og religionsfrihed, så er der også grænser, for man må afgrænse sig over for det statsfjendtlige, over for aktiviteter og tanker, som er til fare for staten. Tolerancen skal være bred og stor, men den skal ikke omfatte katolikker og ateister,

fordi de er nemlig til fare for staten. Katolikker har deres regering i Rom og er derfor utilregnelige som engelske statsborgere. Og ateister har ingen højere magt over sig, så derfor kan man ikke stole på de løfter, de giver: “Those are not to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all” (Locke 1928, 50).

Denne kritiske forståelse af ateisme er ikke typisk i dag. Det er lettere i dag at finde synspunkter, der peger i lige den modsatte retning, hvilket Sam Harris er et eksempel på.³ Men det understreger, at kontraktteorien bliver formuleret forskelligt. For en person som Rawls sker det med direkte henvisning til Immanuel Kant og Jean-Jacques Rousseau (Rawls 1971, 252). Det er den samme tradition en person som Habermas også henviser til, men samtidig med, at Habermas positivt bruger Rawls, så kritiserer han ham også, så traditionen er i en indbyrdes samtale og diskussion.

Rawls ønske er at kunne begrunde en rationel, retfærdig og etisk ramme for en moderne sekulær stat, som alle borgere kan finde sig til rette indenfor, uafhængigt af ens religiøse og metafysiske overbevisninger. Denne ramme forstås som gavnlig for alle borgere i samfundet, fordi den skaber et grundlag for frihed og giver plads til forskellige livssyn samtidig med, at staten ikke i sin struktur fremmer en særlig religiøs overbevisning. Rawls håb er at kunne fastholde en fredelig demokratisk liberalisme. Han stiller spørgsmålet: “How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical and moral doctrines?” (Rawls 1971, 245). Han beskriver det pluralistiske samfund, hvor

der inden for samme fællesskab er uforenelige holdninger til religion, filosofi og moral. Måden hvorpå man kan holde sammen på det samfund uden, at det falder fra hinanden i fragmenter, subkulturer og sekter, er gennem billedet om den "sociale kontrakt".

Intentionen finder jeg fornuftig og nødvendig. Vi må finde en måde at tale sammen på, selvom vi er grundlæggende uenige om metafysiske spørgsmål. Men Evans spørgsmål står stadig tilbage som et uafklaret spørgsmål hos både Gauthier, Rawls og Habermas: Hvordan kan man fastholde en pligt, når den er subjektivt begrundet? Pligten er ikke stærkere end den subjektive fastholden. Den subjektive tilslutning må forudsættes, også selvom det sker gennem et opgør med den subjektorienterede filosofi.

Relativistisk naturalisme

Et tredje forsøg på at begrunde etikken naturalistisk, kalder Evans relativisme eller nihilisme. En person, han bruger til at repræsentere synspunktet, er Gilbert Harman.⁴ Man kunne også pege på Friedrich Nietzsche som eksempel på det samme, men Harmans argumentation er selvfølgelig en nyere udgave. Som Nietzsche ønsker Harman at undgå nihilismen og mener ikke, at benægtelsen af objektiv moral nødvendigvis medfører nihilisme. Evans mener dog, at relativisme og nihilisme går hånd i hånd. Selvom Evans også retter en kritik mod Harmans argumentation, så mener han, at Harman er mere konsistent i sin naturalisme, end Arnhart og Gauthier er i deres (Evans 2004, 281).

Harman tænker, at siden naturalismen er den korrekte måde at anskue tilværelsen på, så må vi konkludere, at moralen har sin rod i mennesket, ikke uden for mennesket, den er subjektivt funderet, den er afhængig af, hvad det enkelte individ vælger. Det er

ikke nihilisme, ifølge Harman, for han opgiver ikke værdierne, men gør dem subjektive. Hvis der virkelig findes objektiv moral, ifølge Harman, så må det være muligt at pege på det i den naturlige verden, på lignende måde som man kan pege på borde, farver, gener, temperaturer og så videre (Evans 2004, 287). Og siden dét ikke er muligt, må man som filosofisk naturalist afvise objektiv moral – det giver ikke mening at tale om objektiv moral, når man forholder sig naturalistisk til verden. Evans kommentar til det ræsonnement er: "As is frequently the case in philosophy, one individual's *modus ponens* is another individual's *modus tollens*. If we are convinced that there are indeed moral facts, then, if Harman is right and it is not possible to make sense of such facts within the framework of metaphysical naturalism, this provides a reason to question whether metaphysical naturalism is true" (Evans 2004, 289).

Evans tankegang er, at siden naturalismen må afvise objektiv moral, bliver denne konsekvens af naturalismen i sig selv et argument imod den.

Harman vil forklare fænomenet moral ved at pege på, at værdier afgøres inden for de grupper, som mennesker er en del af, og den har sin årsag i, at den enkelte har gavn af det. Et problem for Harman er bare, ifølge Evans, at et enkelt individ altid tager del i flere grupper, hvilket gør det svært at bestemme moralen for den enkelte. Et andet problem er, at Harman ikke kan begrunde, hvorfor den enkelte ikke bare kan opgive sin moral, hvis nu det kan være til gavn for ham. Og beslægtet med det opstår problemet, om det overhovedet er muligt at fremføre en grundlæggende moralsk kritik af selv de mest ondskabsfulde systemer og handlinger. Indbygget i den menneskelige moralforståelse er tanken om pligt, men pligten forsvinder fra Harmans teori.



På den baggrund kan man argumentere for, at et åbent, liberalt og demokratisk samfund ikke kan udelukke religiøse argumenter i det offentlige rum lige så lidt, som man kan udelukke naturalistiske begrundelser



Friedrich Nietzsche bevæger sig inden for samme tankegang som Harman, når han i *Götzen-Dämmerung* siger: "Man kennt Forderung an den Philosophen, sich *jenseits* von Gut und Böse zu stellen – die Illusion des moralischen Urteils *unter* sich zu haben. Diese Forderung folgt aus einer Einsicht, die von mir zum ersten Male formuliert worden ist: *dass es gar keine moralischen Tatsachen gibt*. Das moralische Urteil hat das mit dem religiösen gemein, dass es an Realitäten glaubt, die keine sind" (Nietzsche 1976, 425).

Moral som objektiv virkelighed findes ikke. Men derfor vil Nietzsche ikke ende i nihilisme, tænker han, for den, der har styrken, kan gøre sin egen moral gældende. Både Nietzsche og Harman kan dermed være en hjælp til at fastholde det spørgsmål, som Evans bider sig fast i: Hvordan kan man fastholde moral som pligt? På trods af at de ønsker at undgå nihilisme, ender de alligevel i praksis i nihilisme, for den moral, der er tilbage, er ingen moral. Pligten er væk. Der er ingen bindinger uden for mennesket. Det, der er tilbage for Nietzsche, er æstetik. Fordelen ved Nietzsches argumentation er dog, at den kan være en hjælp til at skærpe tanken, for der ligger hos ham en stadig kritik af de forskellige naturalistiske tilgange til etikken, som forsøger at gøre den objektiv. Han udfolder på sin egen måde, at etik og religion kan sammenlignes, så hvis man vil have religion ud af det offentlige rum, så ryger etikken med. Og omvendt, hvis man vil bevare den etiske debat i det offentlige rum, så følger religionen med.

Naturalisme og etisk debat

De her tre eksempler på naturalistiske forsøg på at begrunde etik viser nogle af de problemer, vi står overfor, når vi forholder os til metaetiske spørgsmål. Samtidig kan det også være med til at perspektivere de-

batten om religiøse argumenter i det offentlige rum. Der er peget på nogle problemer, som en naturalistisk moralbegrundelse står overfor, men har en kristen tilgang til etik nogle bedre svar på de spørgsmål, som er blevet rejst?

I den kristne tilgang forudsættes det, at udgangspunktet for verden ikke er upersonligt, men personligt, hvilket giver et grundlag for at fastholde, at den menneskelige erfaring af pligt giver mening. Pligten er ikke noget mennesket kan vælge til eller fra, men er en del af den verden, vi finder os sat i. Verden er i udgangspunktet personlig, ikke upersonlig. Erfaringen af pligt, moral, etik er ofte forbundet med erfaringen af samvittighed. Og da samvittigheden er almen, forudsætter denne begrundelse for moral ikke en tro på Gud, men troen på Gud forklarer i stedet, hvorfor samvittigheden er, som den er, og giver mening til erfaringen af objektiv moral.

På den baggrund kan man argumentere for, at et åbent, liberalt og demokratisk samfund ikke kan udelukke religiøse argumenter i det offentlige rum lige så lidt, som man kan udelukke naturalistiske begrundelser. Det betyder ikke, at det ene argument i udgangspunktet er bedre end det andet, bare fordi det er enten religiøst eller naturalistisk, men argumentationen må altid vurderes på, hvor stærk den er, hvor overbevisende der kan argumenteres, hvor godt ræsonnementet er. Den ene borger i samfundet har ikke i udgangspunktet en højere position i debatten på grund af ens metafysiske udgangspunkt, men samtalen begynder i øjenhøjde.

Den kritik af naturalistisk begrundet etik, som jeg her har beskrevet, betyder ikke nødvendigvis, at en religiøst begrundet etik er den eneste mulige. Men det, jeg peger på er dels, at naturalistisk etik i sine forskellige afarter står over for uløste pro-

blemer og dels, at nogle af de problemer er ikke problemer i en teistisk begrundet etik. I den teistiske etik kan der så være andre problemer, man må forholde sig til.

Konsekvensen af en teistisk eller kristen etik, hvor samvittigheden står centralt, er ikke, at kun den kristne kan have en etik, som ellers Harris forestiller sig.⁵ Tværtimod er tanken, at etikken er almen, for den har sin rod i samvittigheden, som alle mennesker i princippet har. Man kan handle etisk og være bevidst om det moralsk rigtige, selvom man ikke kan begrunde det. Hvis begrundelsen i sidste ende ligger i Gud, kan den forstås skabelsesteologisk, som noget der har betydning for alle mennesker, præger alle, uafhængigt af religion og livsanskuelse. Som Evans peger på, så kan netop Søren Kierkegaards etiske tænkning være en hjælp til at få udfoldet den tanke (Evans 2004).

Naturalisme og antirealisme

Dette spørgsmål om naturalistisk etik og etisk begrundelse kan være med til at udfolde et mere grundlæggende spørgsmål. Filosofen Michael C. Rea peger på et afgørende problem, som naturalismen står overfor, nemlig antirealisme. Naturalismen kan ikke begrunde filosofisk realisme i forhold til det materielle og i forhold til bevidsthed, heller ikke selvom det er det modsatte, der typisk argumenteres for. Og til disse to former for anti-realisme, som Rea peger på, kan tilføjes en tredje, nemlig antirealisme i forhold til etik.

Rea beskriver og diskuterer forskellige udgaver af naturalisme. Han mener, at metafysisk naturalisme ender med at være selvmodsigende, fordi man her udtaler sig om en ontologi, som man egentlig mener, at man ikke har viden om. Mange tænker, at naturalisme indebærer, at der kun eksisterer det, som naturvidenskaben ideelt set

fortæller os, der er. Men denne definition af naturalisme er i virkeligheden ikke ontologisk naturalisme, tænker Rea, men epistemologisk naturalisme. Hvordan verden ontologisk set er sammensat, ved vi ikke, men vi tror, at naturvidenskaben kan fortælle os det.⁶ Derfor vender Rea sig fra ontologisk til epistemologisk naturalisme.

Dog løber han ind i samme problem her, at denne udgave af naturalismen også ender i en selvmodsigelse.⁷ Hvis man kun kan stole på det, som naturvidenskaben ideelt set kan bekræfte, hvordan kan man så stole på naturvidenskaben? Baggrunden for ens tro på naturvidenskab er filosofi, ikke naturvidenskab, men hvis det kun er naturvidenskab, man kan tro på, så kan man ikke tro på naturvidenskab. Hvis for eksempel en begrundet tro på kemi kun kan bekræftes ved hjælp af kemiske undersøgelser, så kan man ikke tro på kemi. Kemi som videnskab kommer aldrig i gang, hvis ikke man i udgangspunktet forudsætter, at man har med sandhed at gøre. Epistemologisk naturalisme lever på baggrund af den forudsætning, at den ikke selv har behov for bekræftelse, selvom tilhængerne af epistemologisk naturalisme gør gældende, at vi kun skal tro på det, som kan bekræftes naturvidenskabeligt. På grund af denne selvmodsigelse, vender Rea sig derfor mod metodologisk naturalisme.

Metodologisk naturalisme, sådan som Rea finder den beskrevet hos dets fortalere, får altså ikke løst de problemer, som metafysisk og epistemologisk naturalisme kæmper med. Hvis naturalisme er, at man kun må bruge naturvidenskabelige metoder for at finde sandheden, så ender tankegangen i praksis i enten en ontologi eller i en epistemologi, som ikke kan begrundes naturalistisk. Derfor afviser han også metodologisk naturalisme (Rea 2002, 64-65).

Det, der så er tilbage, hvis man tænker

naturalistisk, er at tænke om naturalisme som et forskningsprogram. Som filosofi betragtet bliver naturalismen selvmodsigende, fordi den netop bevidst eller ubevidst benægter, at naturalismen kan beskrives som ontologi eller epistemologi. Naturalismen må i stedet forstås som en praksis, et forsøg på at kaste et net ud for at nå den sandhed, man tror, der er. Det betyder, at definitionen af naturalisme bliver meget pragmatisk bestemt. De metoder, man anvender, er de naturvidenskabelige, sådan som de på nuværende tidspunkt er forstået og brugt. Naturalisme er altså en måde at arbejde på, ikke egentlig en tese eller en filosofi (Rea 2002, 67). Det betyder så også, at hvad naturalisme er, kan skifte over tid, fordi det er pragmatisk bestemt.

På den baggrund argumenterer Rea for, at naturalismen bevæger sig i retning af anti-realisme på trods af, at dets tilhængere typisk er realister. Det bliver umuligt at begrunde troen på materielle objekters realitet og troen på andre bevidstheders virkelighed (Rea 2002, 77). Det, naturvidenskaben sigter imod, er empiri, for det er observationer, der er grundlaget for erkendelsen. Vi kommer aldrig længere eller udover det, vi observerer. Om det, vi observerer, så er en gyldig repræsentation af, hvordan virkeligheden egentlig er, kan vi ikke vide. Og om vi grundlæggende kan stole på vores sanser, kan vi heller ikke få at vide.⁸ I mødet med skeptikeren har naturalisten intet andet svar, end at han ikke selv er skeptiker.⁹ For at finde ud af om vi overhovedet kan stole på naturvidenskaben, må man inddrage andre indsigter end de strengt naturvidenskabelige, men den mulighed har naturalisten fjernet. Det eneste sted, naturalismen kan finde et svar, er i naturvidenskaben, men her er der intet svar til skeptikeren (Rea 2002, 161).

Rea fremhæver naturalismens proble-

mer med at begrunde den realisme, som naturalismen forudsætter. Hvis vi antager, at realisme er en korrekt måde at anskue vores verden på, så kan naturalismens problemer med at fastholde realismen være en begrundelse for at overveje andre grundlæggende filosofiske tilgange til vores verden og vores viden. En lignende overvejelse gør sig gældende, når vi har med etik at gøre.

Søren Kierkegaards kristne etik som eksempel

Hvis vi forudsætter, at den menneskelige erfaring af etik har gyldighed, og at naturalismen har svært ved at begrunde etikken, så må det være legitimt at overveje andre mulige begrundelser. Og hvis en teologisk begrundet pligtetik kan give en forsvarlig løsning på nogle af de problemer, som naturalistisk etik står overfor, så må det også i princippet være legitimt at begrunde etikken teologisk. Hvordan det så i praksis bliver udformet og finder sted, vil altid være åbent for debat.

Et muligt eksempel på en sådan etik kan, som Evans peger på, være Kierkegaards kristne etik. Den etik vil jeg ikke udfolde her, men bare angive en vej, som Kierkegaard har udstukket, hvor der kan hentes inspiration til en udfoldelse af en nutidig kristen etik i en pluralistisk sammenhæng. Selvom Kierkegaards etik kan beskrives som kristen, er den samtidig bred og almen, for den er langt på vej skabelsteologisk begrundet. Fordi det er forudsat, at Gud har skabt alle, er der almenmenneskelige erfaringer, som er etisk relevante. Det skabelsteologiske kommer til udtryk flere steder i *Kjerlighedens Gjerninger*, som for eksempel i den første tale: "Som den stille Sø grunder dybt i de skjulte Kildevæld, hvilke intet Øie saae, saaledes grunder et Menneskes Kjerlighed endnu

dybere, i Guds Kjerlighed. Dersom der intet Væld var i Bunden, dersom Gud ikke var Kjerlighed, da var hverken den lille Søe, ei heller et Menneskes Kjerlighed. Som den stille Søe grunder mørkt i det dybe Væld, saaledes grunder et Menneskes Kjerlighed gaadefuldt i Guds” (Kierkegaard 2004, 18).

Den menneskelige erfaring af kærlighed og forståelsen af Gud er intimt knyttet sammen i *Kjerlighedens Gjerninger*. Samtidig spiller den kristne tanke om synd og tilgivelse en afgørende rolle i Kierkegaards læsning af det sunde menneskeliv. Der skelnes i *Begrebet Angest* mellem en første og anden etik, hvilket hos nogle fortolkere har påkaldt sig en del opmærksomhed, og *Kjerlighedens Gjerninger* er blevet beskrevet som Kierkegaards anden etik (Grøn 1997, 278-282).

I *Begrebet Angest* beskrives den anden etik på denne måde: “Den første Ethik

strandede paa den Enkeltes Syndighed. Saa langt fra at kunne forklare denne, maatte Vanskeligheden endog blive større og ethisk gaadefuldere, idet den Enkeltes Synd udvidede sig til hele Slægtens Synd. Nu kom Dogmatiken og hjalp ved Arvesynden. Den nye Ethik forudsætter Dogmatiken og med den Arvesynden, og forklarer nu af den den Enkeltes Synd, medens den paa samme Tid stiller Idealiteten som Opgave, dog ikke i Bevægelsen fra oven ned efter, men fra neden op efter” (Kierkegaard 1997, 328).

Den menneskelige erfaring af skyld og synd kan den rent humant baserede etik i Kierkegaards udgave ikke løse. Hvis etikken i stedet tænkes på baggrund af muligheden for tilgivelse, så løses nogle grundlæggende menneskelige problemer, og etikken må tænkes på ny. Det er, hvad Kierkegaard anbefaler; og det er en lignende tankegang, Evans opdaterer og fører videre i sin bog.

NOTER

1. Evans henviser til bogen *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature* (New York: State University of New York Press, 1998).
2. Evans peger på David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
3. Han vil netop have religion ud af det offentlige rum. Ateisme er for Sam Harris det civiliserede, hvilket han argumenterer for i *Troens Fallit. Religion, terror og fornuftens fremtid* (København: Akademisk Forlag, 2007).
4. Evans peger blandt andet på bogen *Moral Relativism and Moral Objectivity* (Oxford: Blackwell, 1996), af Gilbert Harman og Judith Jarvis Thomson.
5. “Hvis du har ret i din overbevisning om, at religiøs tro er det eneste egentlige grundlag for en moral, må man slutte, at ateister er mindre moralske end troende – ja, det betyder, at de i virkeligheden er fuldstændig amoralske” (Harris, 2007, 46).
6. “Thus, I conclude that no ontological thesis can characterize a version of naturalism and, therefore, there is no such thing as ‘metaphysi-

cal naturalism’ as that term is ordinarily understood” (Rea 2002, 59).

7. “Thus, I conclude that there is no such thing as epistemological naturalism as it is ordinarily understood” (Rea 2002, 64).
8. Rea henviser til Alvin Plantinga som en filosof, han har lært meget af. Og der er da også dele af Reas argumentation der meget minder om de argumenter, man kan finde hos Plantinga. Han er netop også optaget af det filosofiske grundlag for naturalismen; jf. titlen på hans seneste bog, hvor han diskuterer naturalisme: *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, and Naturalism* (Plantinga 2012).
9. Det er interessant at, en ateist som Thomas Nagel kan kritisere en naturalistisk, materialistisk tilgang på baggrund af den menneskelige erfaring af bevidsthed og vilje, og gøre det med argumenter der på nogle punkter minder om Michael C. Reas Titlen på Nagels bog angiver tydeligt, hvad den overordnede konklusion er: *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (Nagel 2012).

LITTERATUR

- Evans, Stephen C. (2004): *Kierkegaard's Ethics of Love. Divine Commands and Moral Obligations*, Oxford: Oxford University Press.
- Grøn, Arne 1997: *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*, København: Gyldendal.
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Harris, Sam (2007): *Troens Fallit. Religion, terror og fornuftens fremtid*, København: Akademisk Forlag.
- Harris, Sam (2007): *Brev til en kristen nation*, København: Akademisk Forlag.
- Harris, Sam (2012): *The Moral Landscape. How Science can Determine Values*, London: Black Swan.
- Kierkegaard, Søren (1997): *Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 4, København: Søren Kierkegaard Forskningscentret og Gads Forlag.
- Kierkegaard, Søren (2004): *Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 9, København: Søren Kierkegaard Forskningscentret og Gads Forlag.
- Kierkegaard, Søren (2006): *Søren Kierkegaards Skrifter*, bind 11, København: Søren Kierkegaard Forskningscentret og Gads Forlag.
- Locke, John (1928): *Locke Selections*, New York: Scribner's.
- Nagel, Thomas (2012): *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1976): *Werke III*, München: Carl Hanser Verlag.
- Plantinga, Alvin (2011): *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rea, Michael C. (2002): *World Without Design. The Ontological Consequences of Naturalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, Richard (1999): *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books.

FORFATTEROPLYSNING

Jakob Valdemar Olsen
 Gladsaxevej 105, st.
 2860 Søborg
 jo@dbi.edu
 +45 33 69 55 26