

## POLITIK OG ETIK

### I. Magt

Forbindelsen mellem politik og etik knyttes først som sidst af magt-fænomenet. Hvad det gælder om, er at magten stilles i en opgaves tjeneste, og at den får lagt saglighedens bidsel på sig. Fremfor alt kommer det an på rangforholdet mellem magt og opgave. Magten kan nemlig gå på egen hånd, den kan rive sig løs fra sine opgaver, slå dem over ende, vælte sig hen over dem og blive til en magt for magtens egen skyld. Overladt til sig selv er magtudfoldelsen uindskrænket, den ejer ikke i sig selv nogen direktiver, den er henvist til at få fra sin opgave.

Opgaver, der ikke kan løses uden magt, er der nok af. Magt er ikke af det onde. Og den opgave-bundne magt er alt andet end vilkårlig. Den, der har magt i kraft af sagkundskab, skænker det ikke en tanke, at han udøver magt, når han gør det. Måske har han ikke forskellige valgmuligheder, hvis han vil følge sin sagkundskab, den anviser ham én og kun én mulighed. Og vakler han, fordi hans egen sagkundskab ikke kan give ham entydig besked om, hvilket valg der er det rigtige, hænder det, at magtudøvelsen føles som en ulykkelig byrde.

Men der er også folk, der befinder sig vel ved at have magt, de er robuste nok til at kunne lide det. Dem må vi være glade for, hvis de ellers udøver deres magt for opgavens skyld.

En misforståelse er det at mene, at man skal give ham magt, der nødvendig vil have magt, som om det var givet, at han ikke vil misbruge den, men stille den i sagens tjeneste. Ganske vist vil han ikke ledes af magtbrynde, men der er mange andre motiver til at misbruge magt, der er ikke blot styrkens, der er også svaghedens motiver til det. Den, der befinder sig ilde i magthaverens rolle, fordi han mangler den fornødne robusthed, vil være tilbøjelig til at misbruge den af menneskefrygt.

En tilsvarende misforståelse er det at mene, at den, der glad og gerne har magt, af den grund misbruger den. Der er magtmennesker, der ikke lider af magtbrynde. Magtglæden holdes i skak af interessen i sagen og opgaven.

---

Men magt udstyres et menneske ikke bare med til løsning af bestemte opgaver. Magt er et lige så omfattende som elementært, ja allestednærværende fænomen, givet med vor indbyrdes afhængighed. Den kan vi umuligt unddrage os. Vort tilværelsesrum er aldrig tomt for andre mennesker, ikke et øjeblik, altid er det fyldt ud, både i vor foretagsomhed og i vor fantasi, af andre menneskers eksistens. Vi bilder os ind, at vi til at begynde med er til for os selv, med nok

af tomt rum omkring os til at have manøvrefrihed til enten at tage et forhold op til andre eller lade være med det. Men det er en illusion (note 1). Ganske vist kan et menneske bryde med familie, vise arbejdsfæller den kolde skulder, trækker sig bort fra venner, men derfor kommer det ikke til at leve i uafhængighed af dem, men kun i en anden slags afhængighed, i nagets og bitterhedens, i hadets og fornærmethedens. Og selv om det skulle lykkes at få dem til at forsvinde ud af vor tilværelse, betyder det kun, at deres plads indtages af andre. Socialt kan vi bryde med en person eller en gruppe, trække os ud af relationerne til dem. Også psykisk er det muligt, om end adskilligt vanskeligere. Tit og mange gange kan vi ikke slippe psykisk hvad vi har sluppet socialt. Men det betyder altså ikke, at vi sætter os udenfor vor tilværelses interdependens. Vor tilværelse går for sig i relationer til andre mennesker, udenfor dem er vi aldrig til, hvor meget end een person udskiftes med en anden. Der er folk, hos hvem der er træk igennem relationerne, den ene afløser den anden, men relationerne som sådanne består. Tro-løshed, flygtighed, trang til nyt ophæver ikke interdependensen, for den er der intet pusterum. Det er ligeså lidt tilfældet som et menneske ophører med at være et sprogligt væsen, så længe det hverken taler, lytter eller læser. (note 2).

Vor afhængighed af hinanden betyder nu nærmere beset, at vi er genstand for magtudøvelse, og at vi selv udøver magt. Vi befinder os aldrig nogensinde i et magttomt rum. Den enkeltes livsudfoldelse er også altid en udfoldelse af hans magt over andre. Livs- og magtudfoldelse kan ikke skilles ad. Det gør vor tilværelse farlig, og det er en farlighed, der aldrig nogensinde vil kunne skaffes af vejen. Det ville heller ikke være ønskeligt. Thi den enkeltes livs- og magtudfoldelse er ikke alene til skade for den anden, men også til gavn for ham. Hvilke goder er der ikke tilflydt os, hvilke impulser har vi ikke fået ved den magt, som andre har haft over os, og som vi eufemistisk kalder deres indflydelse og påvirkning. Nej, magtudfoldelsen, fordi den nu engang er uadskillelig med livsudfoldelse, skal ikke udryddes, men tæmmes.

---

Der er to forskellige former for magt. Een er den umiddelbare eller rent personlige magt, som den ene udøver over den anden. Sommetider kaldes den og-

---

Note 1. Indbildningen skyldes blandt andet tre ting. 1) Fordi vi legemligt kan bevæge os frit og uhindret, med luft omkring os til alle sider, og vælge om vi vil gå eller stå og hvorhen vi vil gå, bilder vi os ind, at sådan er det også fat med vor tilværelse i dens historicitet. 2) Fordi en så stor del af vor tilværelse, langt det meste af den, er en tilværelse i fantasien, forledes vi til at tro, at da den er vi til for os selv, udenfor alt, uden at betænke at hele vor historisk fyldte verden følger med over i fantasien. 3) Hvad der gælder socialt - at vi kan trække os ud af relationerne til andre - overfører vi uvilkårligt til vor eksistens-struktur.

Note 2. I den kval, der er ved ensomheden viser det sig, at udenfor interdependensen er der ingen tilværelse. Det er et vidnesbyrd om det samme når der ikke er det forhold i den ganske verden, som en psykolog som Erich Fromm ikke mener at kunne forklare med trangene til at ophæve ensomheden. Kun begår han den fejl at gå ud fra ensomheden i stedet for ud fra interdependensen.

så den psykologiske magt. Hvad man tænker på er, at den enes liv er så sammenvævet med den andens, at alle forhold mellem mennesker på umiddelbar vis er magtforhold. En anden er derimod den magt, som en person har fået delegeret; den er en offentlig magt, ofte defineret af love for dens udøvelse. Sommetider kaldes den magt i kraft af kompetence. Den tjener til at regulere samlivet og beskytte den ene mod den andens overgreb.

---

Hvad angår den første slags magt vil jeg nøjes med at henlede opmærksomheden på et ejendommeligt fænomen, der forlanger en forklaring, og hvis forklaring siger noget om den magt, som vi umiddelbart udøver over hinanden.

Alle sammen kender vi til, at der er personer, som folk er tilbøjelige til at bøje sig for. De har pondus, som man siger. Deres ord bliver taget alvorligt, og står deres meninger ikke ligefrem uimodsagte, så gør man sig i hvert fald umage for at imødegå dem. Negligere dem gør man i alle fald ikke. Så meget mærkeligere er det, at den magtfulde person ikke behøver at udmærke sig på nogen som helst måde, ikke ved begavelse, ikke ved indsigt, ja ikke engang ved karakterfuldhed. Hans forståelse kan være unuanceret, hans standpunkter hen i vejret. En undermåler kan have en ikke ringe påvirkningsmagt.

Omvendt hænder det, at den autoritetsløse person er højst begavet og fuld af indsigt. Ja, det besynderligere er, at en åndelig udstråling, der fængsler og som andre nyder godt af og for hvis skyld den pågældendes selskab søges, ikke behøver at give den bitterste autoritet og magt. Ofte tværtimod.

Nu vil jeg ikke give en generel forklaring på de to fænomener, og da slet ikke give en generel forklaring på, hvad der giver magt i den umiddelbare forstand, som jeg foreløbig taler om; jeg vil kun pege på, hvad der i visse tilfælde er forklaringen, og den er, at en person får magt på sin tillukkethed. Et vist forbehold i den personlige konstitution, en sidste reserverthed forlener med magt. I al imødekommenheden, elskværdigheden og måske charmen er der et "adgang forbudt". Hertil og ikke længere. Det er næsten lige meget, hvordan et menneske lukker sig til - det påvirker. Ikke kun når et menneske lukker sig til i den pondus, det giver sin stillingtagen og sine ord, men også når det lukker sig til i bevidst korrekthed, ja det giver også til tider påvirkningsmagt at lukke sig til i skaberi eller fornærmelse.

Det går til på følgende måde: I tilliden giver den enkelte sig til at være til ude i forholdet til den anden i forventning om at blive godtaget og modtaget af ham. Ikke sådan at forstå, at den tillidsfulde regner med, at den anden vil være enig med ham. Det ligger på et andet og dybere plan end enighed og uenighed, tilslutning og modstand. Skepsis overfor ens mening behøver ikke at involvere den bitterste skepsis overfor ens person. I uenigheden tages ens mening for fuldgyltig, værd at modsige.

Men lukker den anden nu af, forsøger den tillidsfulde at støde igennem forbeholdenhedens mur, han gør sig håb om at få den anden til at opgive sin reserverthed. Og det har sin risiko. Han tapper sin tillid for tryghed, hvormed han er på vej ind i den magtsfære, som den anden skaber sig med sin tillukkethed. Magt får den anden ved at gøre sig kostbar, og kostbar gør han sig ved at lukke af. For at lirke tillukketheden op, bøjer den tillidsfulde sig, giver efter, og det kan ende med, at tilliden opløses i underkastelse. For at komme ud af den usikkerhed, som den andens tillukkethed hensætter ham i, retter han sig efter ham. En komponent i det man kalder lederegenskab kan være en sidste, usikkerhedsskabende utilnærmelighed også måske ikke mindst i det politiske liv. Lederen reserverer sig, hvad man bliver utryg af, man ved ikke rigtigt, hvor man er henne i sit forhold til ham. Og i utrygheden bliver man et bytte for lederens magtudøvelse. Autoritet og magt han reserveret sig - bare ved at reservere sig. Magt i umiddelbar og psykologisk forstand er mange gange skabt af ubestemte illusioner om, hvad der skjuler sig bag utilnærmeligheden. Der er nemlig ingenting. Der er ingen reserve hverken af kræfter eller evner bag reservertheden. Tom tillukkethed er i givet fald nok til at give myndighed og indflydelse. Jeg siger ikke, at det er reglen, kun at det hænder, men ikke så helt sjældent.

Omvendt gælder det, at den der forbeholdsløst og ureserveret er til stede i hvad han siger og gør, uden tanker for at hans nærvær i ord og adfærd skulle blive udnyttet, gør sig autoritetsløs. Med åbenhed prisgiver han den magt, som han i kraft af sin person kunne få over os, for kun at lade det blive for indsigtens skyld, at vi tager hans ord til os. Det forbeholdsløse, det ureserverede i holdningen er autoritets-ophævende. Det er ikke, som Kierkegaard mente, meddelelsens indirekthed, men tværtimod dens åbenhed, der stiller den anden frit. Med oprigtighed giver et menneske os tryghed og frihed, thi med oprigtighed nedbryder det sine egne magt- og autoritetsmuligheder.

---

Jeg kommer nu til den delegerede magt, til magten som kompetence. Med den er vi for alvor ovre i det politiske liv, ordet "politisk" taget i vidt forstand. Her støder vi imidlertid på den opfattelse, at etik har meget lidt med politik at skaffe, og næstekærlighedsbuddet har det i hvert fald slet ikke. Fra vidt forskelligt hold, fra folk indenfor socialvidenskabsmændenes rækker og fra folk indenfor teologernes rækker, forsøger man at få splittet etik og politik ad. Den socialvidenskabelige begrundelse er en dobbelt: a) Det økonomiske liv er blevet for kompliceret til, at de politiske afgørelser kan træffes ud fra ideologiske og etiske synspunkter. b) Ideologi og etik tjener i politik ikke til andet end at camouflere egoistiske interesser. Også den teologiske begrundelse er en dobbelt. a) Politik angår den kollektive orden, etik i radikal forstand hører hjemme i enkelt-person relationen. b) Etik gør politikken sværmerisk. Spørgs-

målet er altså: Kan vi gøre etiske synspunkter gældende i det politiske liv uden at forfalde til sværmeri og overføre, hvad der kun gælder i enkeltperson-relationen til den kollektive orden?

## II. Værdinihilisme og teologi

Den klassiske nationaløkonomi var værdineutral, siger Poul Meyer, den nægtede pure "at give anvisninger på, hvilke goder der bør foretrækkes i produktion og omsætning". Den klassiske nationaløkonomi med dens udbuds- og efterspørgselskurver og markedsmekanisme findes ikke mere. Men værdineutralismen er gået over i den nyeste økonomiske teori. Dens modeller fungerer lige godt, hvad enten de fodres med nødder eller æbler, med fjernsyn eller springmadrasser (Poul Meyer, Politisk videnskab, København 1962).

Nationaløkonomens halstarrige værdineutralisme kritiseres af Galbraith, og Poul Meyer tilslutter sig hans kritik. "Det er nonsens i en økonomisk teori at gå ud fra, at den sultne mands behov for brød kan sidestilles med den rige mands behov for en ny bil". Og det er umoralsk, og den umoralitet har i praktisk politik til følge, at det principielt gælder om "at producere så meget som muligt af hvad som helst". Nationaløkonomernes og filosofernes amoralske holdning fører i praktisk politik til umoral. Produktion af fjernsyn er ligeså godt som produktion af sunde boliger. Når det er god latin, at de politiske partier ikke tager stilling til, hvilken rangfølge man vil give de forskellige goder, som samfundet er i stand til at give sine borgere, er det ikke uden forbindelse med den teoritiske værdinihilisme. Der er sat skel mellem videnskab og politik, vurderingen hører politikken til, og den befatter videnskabsmanden sig ikke med, så længe han driver videnskab. Poul Meyers slutbemærkning lyder da også, at "værdinihilismen har skabt en sådan uvilje imod den "politiske filosofi", at den beskæftigelse med politiske problemer, der er en selvfølge for enhver politisk tungetaler, på det nærmeste er tabu for den videnskabsmand, der har helliget sit liv til en systematisk udforskning af samfundets problemer" (smst. s. 126).

Værdinihilismens målestok er verifikationsprincippet, ifølge hvilket etiske eller politiske værdisystemer og vurderinger i det hele taget hverken kan verificeres eller falsificeres. Men, gør Poul Meyer opmærksom på, man kan meget vel opstille en anden målestok, ifølge hvilken etiske og politiske værdisystemer udmærket lader sig måle - og han efterlyser sådanne målestokke.

Men Poul Meyer udvider angrebet, fra den værdineutrale nationaløkonomi til den værdineutrale filosofi og videre til eksistensteologien, som det jeg har sagt tages som eksempel på. Jo flere valgmuligheder og jo større handlefrihed der er, desto mere brug er der for vejledning. Men alle vægrer vi os imod at give den, nationaløkonomen, filosofen og teologen. Valg og vurdering er subjektive, dermed er alt sagt. Folk geråder i større og større rådvildhed,

men se til om nogen vil træde hjælpende til, alle sætter vi vor vægring i system - i subjektivismens system. Det er, siger Poul Meyer, "en afgjort tragedie, at det moderne samfund skænker borgerne flere og flere valgmuligheder på alle områder, samtidig med at man giver disse mennesker mindre og mindre vejledning til at træffe alle disse valg" (smst. s. 122-123).

Kristendommen, "der så at sige per definition skulle give den enkelte fornøden etisk vejledning" forsømmer ikke alene den opgave, men benægter den. Poul Meyer anfører, at jeg udtrykkeligt vender mig imod kristendommens forvandling til anvendelige principper. Beslutningen er en subjektiv irrationel akt, i den opfattelse mødes værdinihilisten og teologen, Alf Ross og jeg. Vi er nået til en fælles fallit, ikke alene kan vi ikke hjælpe, men vi nægter endog at have til opgave at hjælpe. Poul Meyer indrømmer, at der er sket en vækst i erkendelse hos mig fra "Den etiske fordring" til "Kunst og etik", om end der mangler en del endnu. Problemet er, "om det er teologiens, filosofiens og forsåvidt altså også den politiske videnskabs opgave at udforme ... direktiver i form af etisk-politiske normer, hvorefter konkrete afgørelser kan deduceres".

---

Lad mig begynde med hvad Poul Meyer og jeg er enige om for at indkredse uenigheden. Poul Meyer er enig med mig i, "at ikke alle afgørelser kan udledes af en forhåndenværende norm. Løgstrup peger på, fortsætter Poul Meyer, at afgørelsessituationen opstår, fordi vi er kommet i tvivl om, hvorvidt de normer, vi hidtil har godtaget, stadigvæk duer, eller fordi konkurrerende normer optræder med hver sit krav". Og Poul Meyer føjer til, "at der findes talrige situationer, hvor hverken nuværende eller fortidige normer overhovedet kan komme i betragtning. I alle tilfælde kan afgørelsen altså ikke udledes af en norm. Man står alene i situationen". Den består altså i, at vi ikke uden videre kan handle i overensstemmelse med rådende normer. Vi er stedt i konflikt og er kommet i tvivl. Vil det nu sige, at den enkelte må træffe sit valg på sin egen vurdering uden at nogen kan komme ham til hjælp med oplysninger og vejledning? Nej, også i konflikts - og tvivlstilfælde er der mange logiske og rationelle overvejelser at anstille. Også det er vi enige om, og også den enighed slår Poul Meyer fast; jeg nærmer mig hans synspunkter på den etiske argumentation. Afgørelsen kan begrundes, og i begrundelse indgår ikke alene påstande om kausale sammenhænge, men også etiske vurderinger. Men hvad bliver der så tilbage af uenighed? Der bliver tre punkter.

---

Det første er det vanskeligste at få fat på, og jeg gad vide, om det er andet og mere end en vis forskel i interesse og formulering. Poul Meyer vil ikke udtrykke sig som jeg gør og sige, at hvor mange logiske og rationelle

overvejelser der end er at anstille inden afgørelsen træffes, så den altså er alt andet end blind, så er afgørelsen dog, når hensynene er modstridende, alogisk og irrational. Men er udtrykkene "alogisk" og "irrationel" andet end en tilspidset måde at formulere det på, som også Poul Meyer mener, nemlig at ikke alle afgørelser kan udledes af forhåndenværende normer, enten fordi de er konkurrerende, eller fordi der slet ingen findes? Når Poul Meyer sætter klovene i over for min formulering af den fælles erkendelse, er det fordi, hans interesse er at slå fast, at vurderinger kan og skal begrundes, og de begrundes nu engang med normer. Og, føjer han til, selv om en afgørelse ikke kan udledes af en forhåndenværende norm, kan de enkelte elementer i en situation underkastes en etisk vurdering.

Til gengæld er jeg tilbøjelig til at sætte klovene i - uden i og for sig at være uenig med Poul Meyer - når han siger, at problemet er, "om det er teologiens, filosofiens og forsåvidt altså også den politiske videnskabs opgave at udforme ... direktiver i form af etisk-politiske normer, hvorudfra konkrete afgørelser kan deduceres". To ting vil jeg i hvert fald føje til. Den ene ting er hvad Poul Meyer selv anfører - i en tidligere sammenhæng - at en politisk konflikt kun sjældent lader sig løse ved at deducere adfærdsvalget ud fra en etisk norm. Den anden ting er, at hvor stor hjælpeløsheden end er, som øgede valgmuligheder og øget handlefrihed på alle områder bringer mennesker ud i - tilbage til autoritære ideologier, der sparede mennesker for rådvildhed vil vi jo dog ikke. Og det vil sige, at vejledningen kun kan være debatterende.

Men som sagt, i det stykke er der ingen uenighed mellem Poul Meyer og mig, når vi ser nærmere til. Forskellen består kun i, at vi lægger vægten et lidt forskelligt sted, hvad der kommer af, at han bekæmper værdinihilismen, mens jeg er på vej ud af eksistensteologien - uden at ville slippe, hvad den har ret i.

Det andet punkt er mest et forfængeligheds-spørgsmål. Apropos forfængelighed, det er en af kristendommens bagvendte virkninger, at alle laster og forbrydelser tilstår vi med vellyst, ja vi lyver os gerne et par ekstra til, hvis vi kan komme afsted med det, kun een beskyldning - viser vi fra os med alle tegn på forfærdelse og forargelse, og det er, at vi skulle være forfængelige. Intet under, at den i kristenheden, fortrængt, vokser svulstigt. Så bedst er det at være ved den. Men altså, jeg kan ikke se, at Poul Meyer har ret i, at jeg ikke har ydet etisk vejledning, med andre ord ikke skulle have anstillet materialistiske overvejelser og taget stilling til en række aktuelle, etisk-politiske problemer. Jeg kunne remse en hel del op, men skal nøjes med at nævne nogle ting, jeg har givet mit besyv med i den fra tid til anden opdukkende seksualdebat, og jeg har givet mit besyv med i diskussionen om atombevæbningen og terrorbalancen, da det var særlig aktuelt under den kolde krig; på foranledning af kriminaliseringen af kommunismen i flere lande har jeg forsøgt at be-

lyse de problemer, det indebærer, at retsstaten ikke kan slippe for at være en livsanskuelsesstat; den betrængte situation, som demokratiet kommer i, jo mere kompliceret samfundsmaskineriet bliver, har jeg forsøgt at tage stilling til; modstansret og modstandspligt har jeg flere gange taget op til undersøgelse - og mere til.

Men hvordan rimer det med, at jeg har ment, at man ikke kan hente etisk vejledning i kristendommen? Og hvordan rimer det med, at jeg anser den etiske fordring for tavs, radikal, eensidig og uopfyldelig? Det gør det godt nok, fordi jeg har skelnet mellem den etiske fordring og de moralske normer og ment, at der var den etiske fordrings radikalitet til forskel. Hvoraf jeg drog den konsekvens, at nok kunne man deducere afgørelser i etisk-politiske spørgsmål ud fra de rådende moralske normer, men ikke ud fra den etiske fordring; det var dens radikalitet en hindring for. Det sidste er faldet Poul Meyer sådan i øjnene, at han har set bort fra den material-etiske vejledning, som jeg faktisk har fordristet mig til at give, mere eller mindre debatterende og mer eller mindre tøvende.

Noget andet er, at jeg er kommet i tvivl om to ting. Er ikke meget af det, der går under navn af moralske normer ret beset idealdannelser? Hører den etiske fordring - som idé vel at mærke - ikke med til de overvejelser, der resulterer i en stillingtagen til etisk-politiske problemer. Dermed er jeg kommet til det tredje punkt, hvor jeg vil give Poul Meyer ret. Ikke fordi jeg i og for sig vil gå fra, hvad jeg har sagt, men fordi jeg har forsømt to distinktioner, distinktionen mellem moral og idealdannelse og distinktionen mellem næstekærlighed som fuldbyrkelse og som idé. Hvad jeg har sagt om næstekærlighed som fuldbyrkelse går jeg ikke fra, men jeg har ignoreret næstekærlighedens betydning som idé. Det første punkt, om forholdet mellem moral og idealdannelse, ser jeg i denne sammenhæng bort fra.

### III. Næstekærlighed som fuldbyrkelse og som idé.

Når livet mennesker imellem kommer på tale i Jesu forkyndelse er det altid, eller så godt som altid, enkeltperson der står over for enkeltperson. Menneskeheden, folket, er ladet ude af betragtning, altid er det mit forhold til næsten det gælder. I Jesu fortælling om den barmhjertige samaritan er det præsten, levittens og samaritanens forhold til den overfaldne, der er emnet.

Men nu er der ikke mange enkeltperson-relationer, der ikke er sagligt formidlede, og som ikke involverer politiske problemer. Det ville ikke være af vejen, om samaritanen var en smule lægekyndig og havde noget kendskab til, hvordan man behandler sår. Samaritanens barmhjertighed, der gav sig udslag i, at han tog sig af den overfaldne, var i hvert fald sagligt, og

det vil i dette tilfælde sige medicinsk, formidlet. Og vi kan spinde videre på fortællingen og tænke os, at samaritanen i herberget havde fået at vide, at en-  
 somme rejsende gang på gang blev overfaldet på de kanter. Næste gang han kom til  
 hovedstaden, gjorde han derfor myndighederne opmærksomme på, at røverbander huse-  
 rede og gjorde egnen usikker, og da myndighederne stillede sig afvisende, forsøg-  
 te han at skabe en folkestemning for at få gjort en ende på uvæsenet. Af den  
 barmhjertige samaritan blev der en politisk samaritan. Hans barmhjertighed in-  
 spirerede ham til hans politik, den sammenhæng er der. Men der er unægtelig og-  
 så forskel. Ude på landevejen fuldbyrdede han kærligheden til næsten, i sin  
 politiske aktivitet fungerede kærligheden til næsten kun som idé. Men giver det  
 sidste overhovedet nogen mening? Undergår buddet ikke sådanne forvandlinger på  
 vejen fra Jesu tale om fuldbyrdelsen af det til en politisk tanke om det som  
 idé, så det undervejs mister sin identitet? For at kunne operere med ideen be-  
 høves der ingen kærlighed, heller ikke nogen næste, så lidt som der er omkost-  
 ninger forbundet med det. Bliver der så overhovedet noget tilbage? Det gør der,  
 rolleombytningen bliver tilbage.

I den rolleombytning, der finder sted i næstekærlighedens fuldbyrdelse, er der et fantasielement, thi fuldbyrdelsen består ikke i, at den enkelte begiver sig over i den andens situation og bliver, som han er. Det ville, der ikke komme nogen ombytning i stand af, thi den anden kom jo ikke i den første situation af, at den første kom i den andens, men de kom kun begge i den samme situation. Det er derfor i fantasien, at den enkelte sætter sig i den andens sted, for så at gøre det som den anden ville sætte pris på, at han gjorde. Fuldbyrdelsen består i, at den enkelte så også gør det. Rolleombytningen er formuleret i den gyldne regel: Alt hvad I vil, at menneskene skal gøre imod jer - underforstået: hvis I var i deres sted - skal I gøre imod dem. Det underforståede: hvis I var i deres sted er fantasielementet, medens: det skal I gøre imod dem, er fuldbyrdelsen. Den gyldne regels rolleombytning illustreres med lignelsen i Mattæus 25. Hvad Du vil, at menneskene skal gøre imod Dig, hvis Du var i fængsel, besøge Dig, skal Du gøre imod dem, besøge dem. Fuldbyrdelsen består ikke i at blive den anden, begive sig i fængsel; det er den anden ikke tjent med; thi så kan han ikke besøges. Heller ikke bliver den fængslede fri af, at den enkelte begiver sig i fængsel, der kommer kun det ud af det, at begge er i fængsel. Til en rolleombytning kommer det ikke på den vis. Nej, rolleombytningen består i at fantasere sig til, hvilken hjælp man ville sætte pris på, hvis man var i den andens sted, i fængsel - og fuldbyrdelsen består i at yde den hjælp.

En forudsætning for at flytte næstekærligheden fra fuldbyrdelse til idé er, at der i fuldbyrdelsen er et fantasielement, nemlig rolleombytningen. Det flytter med. Hvorimod de gerninger, som det er meningen at afstedkomme med rolleombytningen er forskellige. I fuldbyrdelsen er det gerninger, der gøres i

enkeltperson-relationen, i ideen er det en aktivitet, der har samfundsordenen til genstand.

Når den politiske samaritaner lader sig inspirere af kærligheden til næsten som idé i sit forsøg på at få indflydelse på samfundsordenen, fuldbyrder han ikke nogen kærlighed til næsten. Under sit politiske arbejde glemmer han måske de overfaldne og bliver optaget af, hvad der skal til for at give samfundsordenen stabilitet.

Heller ikke indrettes samfundet på en måde, der giver folk lejlighed og råderum til at elske næsten. Det gør hverken politikeren eller folket, når kærligheden til næsten tages som idé. Hvem elsker ham så? Svaret er: ingen. Men er der så blevet noget tilbage af buddet, må vi igen spørge. Det er der.

For at illustrere det med et aktuelt og med et historisk eksempel. Med en ændring af samfundsindretningen i retning af større indtægtsudligning tvinges folk til at fordele forbrugsgoderne mellem sig, som om de stærke elskede de svage, idet man blæser på, at de stærke skærer tænder, når deres indtægt beskæres til fordel for en øgelse af de svages. Gør vi politisk brug af kærlighed til næsten som idé, er der ingen, der elsker næsten, men der er nogen, der tvinges til at bære sig ad, som om de gjorde det. Måske går de stærke med til det af en velforstået egeninteresse, idet de ræsonnerer som så, at kun med en indtægtsudligning kan vi undgå en eksplosion, i hvilken vi selv ryger med i luften. Og gør de modstand, bryder man sig fejl om det. For nok kan man kun elske næsten frivilligt, men leve, som om man gjorde det, kan man udmærket tvinges til, og det må en fornuftig politik gå ud på. Gøre brug af den gyldne regel som politisk idé er med samfundsindretningen at lade folk bære sig ad, som om de elskede næsten, vel vidende at de ikke gør det.

Og nu det historiske eksempel (note 1). Omkring 1700 førtes der en kamp for at skaffe så megen understøttelse af de fattige til veje, at de kunne få mad og bolig. Man ville også godt den plage til livs, som tiggeriet var. Den danske regering nedsatte kommissioner for at finde udveje til for at skaffe den fornødne kapital til veje og fremsætte forslag om at gøre husindsamlingerne og indsamlingerne i kirkerne mere effektive. Blandt kommissionsmedlemmerne var der fremsynede personer, der var klare over, at det eneste, der ville batte noget, var at indføre en fattigskat, og det foreslog de. Andre ville ikke være med til det. Velgørenhed måtte være frivillig, med skat at fremtvinge valgørenhed var både umoralsk og ukristeligt. På en aftvungen gavmildhed kunne man ikke komme i himlen. Efter et kompromisforslag, der dog ikke var effektivt nok, endte det med fattigforordningen af 1708, der var et fremskridt, men heller ikke nok.

---

Note 1. Jeg har det fra en specialeopgave i historie ved Københavns Universitet, Birgit Løgstrup, Fattigvæsenet i København omkring 1700 med særlig henblik på fattigforordningen af 24.9.1708.

Diskussionen viser, at politisk kan man ikke slå sig til tåls med, at mangler sindelaget, må gerningerne udeblive, men politisk gælder det, at mangler sindelaget, må gerningerne fremtvinges.

Vigtigt er det at slå fast, at ingen elsker næsten, når vi politisk lader os inspirere af den gyldne regel som idé, eller indvikler vi os i et hykleri, der uvægeligt afføder kynisme. Jørgen Jørgensen gør opmærksom på, at ved kærlighed til ideer vurderes ikke bare ideen positivt, det siger sig selv, men også ens egen kærlighed til den. Ikke alene genstanden (sc. ideen) sættes højt, men også ens sentiment (sc. ens kærlighed til den). Man vil derfor være tilbøjelig til at give det udseende af - for at vinde andres agtelse og sikre selvagtelsen - at man virkelig nærer kærlighed til ideen. Hvilket atter fører til, at målet ikke længere er at få realiseret ideen, men i egne og andres øjne at gælde for at have kærligheden til ideen, Psykologi på biologisk grundlag, København 1941 s. 517. De to forskydninger, som Jørgen Jørgensen gør opmærksom på, bliver så meget mere fatale, når ideen er kærlighed til næsten. Så kommer nemlig en tredje forskydning til, kærligheden til ideen tages som kærlighed til næsten. Og når man så vil give det udseende af, at det er af kærlighed til næsten, at man vil realisere ideen, er man ude i det helt store hykleri.

Men for at resumere: til rolleombytningens fantasi-element svarer, at vi i den politiske brug af den gyldne regel som idé, med samfundsindretningens tvang, lader folk bære sig ad, som om de levede efter den gyldne regel.

---

Theodor Geigers kongstanke i "Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit" (1960) var, at følelsesfællesskabet, kærligheden og sympatien, hører hjemme i de små grupper og ikke i de store. Hans påstand er analog med, om ikke identisk med den teologiske konstatering, at kærligheden til næsten er en enkeltperson-relation. De indretninger, hvormed vi i de store grupper mestrer vort liv sammen, bliver derimod så tekniske og omfattende, at det overstiger den enkeltes sjælelige spændvidde at have et sympatisk forhold til de andre, som han på denne måde har med at gøre eller er henvist til. Samarbejdet i den ydre interdependens kan ikke længere sikres på spontan vis ved den indre interdependens følelsesfællesskab og må derfor sikres ved en rent saglig orden. Uden sympati må man lære at arbejde sammen. Det har Geiger ret i. Men hvad han ikke har ret i, er den konklusion, han drager, nemlig at ideerne skal ud af det politiske liv og med dem også etikken (Note 1). Hvad Geiger manglede sans for var, at vi meget vel kan lade den saglige orden være etisk inspireret uden at pretendere at realisere et følelsesfællesskab. Politisk kan og skal vi indrette samfundet, som om vi havde sympati for hinanden, vel vidende, at vi ikke har det.

---

Note 1. Konklusionen har også andre præmisser, men dem ser jeg bort fra. Dem er jeg gået ind på i mit essay "Politisk ledelse og massehensyn" i "Kunst og etik" (1966).

Ikke nok med det. Vi kan slet ikke komme udenom at ordne os - enten som om vi ønskede at tage hensyn til hinanden eller som om vi kun ønskede at komme hinanden til livs. Det er en illusion Geiger hylkede sig i, når han mente, at den politiske orden kunne være rent saglig. Det er umuligt, den er også altid etisk.

#### IV. Metodiske overvejelser.

Alle de områder, som materialetikeren har med at gøre, er forskningsområder for de forskellige videnskaber. Ingen af dem kan materialetikeren beherske, kun på den nødtørftigste måde kan han hist og her være en smule orienteret. Så det siger sig selv, at han løber faren for at blive en mange-fags-dilettant. Var det så ikke bedre at nedlægge disciplinen og overlade det til de pågældende videnskaber, hver for sig på sit område, at anstille de etiske overvejelser?

Anser man det for en løsning underkender man imidlertid, at i samme øjeblik vi betræder etikens område, har vi forladt den videnskabelige tænkings område - uden derfor at have forladt tænkningen overhovedet. Vi er gået fra videnskab til filosofi, hvis jeg må have lov til at bruge ordet "filosofi" i viid forstand, indrømmet i så viid forstand at fagfilosoffen nok ikke vil være glad for den sprogbrug. Men jeg har ikke noget bedre ord. Hvorom al ting er, jo mere eksakt en videnskab er, desto større forskel er der på fremgangsmåden, man gør brug af i den pågældende videnskab, og den man gør brug af i den materialetiske overvejelse. Det ved ingen bedre end videnskabsmanden selv. Som professor Wandel udtrykker det: når jeg kommer til etikken, er det som borger og ikke som naturvidenskabsmand, at jeg er interesseret og giver mit besyv med.

Videnskabsmanden kan derfor gøre eet af to. Han kan afstå fra at ytre sig etisk og ideologisk, vel vidende at her råder der en anden tænke-stil. Måske sætter han ovenikøbet en ære i ikke at ræsonnere etisk, men inviterer materialetikeren - filosofen eller teologen - til at gøre det. Andre videnskabsmænd går med ind i de etiske og ideologiske overvejelser og drøftelser, de anser det for deres pligt.

Det hænder, at videnskabsmænd er uenige om, hvorvidt deres disciplin rummer etiske synspunkter eller ej. Galbraith polemiserer i "Det rige samfund" imod de nationaløkonomer, der for at holde deres videnskabelige sti ren og ikke besmudse sig med denne verdens vurderinger ikke vil vide af nogen forskel mellem vigtige og uvigtige behov, når de tænker nationaløkonomisk. Jeg kan ikke se rettere, end Galbraith har ret. Vist rejser den økonomiske politik problemer, om hvis løsning kun nationaløkonomen kan have en begrundet mening. Men til den økonomiske politik hører også andre problemer, spørgsmål om hensigten med samfundsindretningen og om midlerne til at nå den, spørgsmål der ikke er mere udviklede, end at alle kan give deres besyv med, og hvor de etiske synspunkter

spiller en dominerende rolle. Selv om kun eksperten har indsigt i det økonomiske livs lovmæssighed og gang, så er den økonomiske struktur mere end en rent økonomisk, den indeholder et syn på, hvad det kommer an på i vort liv med og mod hinanden. En vekselvirkning finder sted, det økonomiske liv pånøder os et syn på vort indbyrdes liv, vort indbyrdes liv er med til at pånøde det økonomiske liv en bestemt struktur. Derfor - fordi samfundsøkonomien involverer etiske og ideologiske standpunkter - er der også nationaløkonomer, der ser det som deres opgave ind imellem at skrive om samfundsøkonomien, så vi andre kan forstå det. Det har Keynes gjort, Galbraith har gjort det, og herhjemme Jørgen Pedersen. Af en analyse af det økonomiske liv at være, spiller overvejelserne over mentaliteten en forbløffende rolle i Galbraiths "Det ny industrisamfund".

Det går så materialetikeren videre med. Materialetik er en lægmands betragtninger over eksperters betragtninger for lægmænd. Ikke en dilettants betragtninger, for dilettanten blander sig i overvejelser, som man skal være ekspert vor at tage del i, medens lægmanden holder sig til de betragtninger, som eksperten gør forståelige for alle. Og lægmanden bliver ikke dilettant af at tage stilling til ekspertens betragtninger, såvist som det er ekspertens mening med at gøre dem forståelige for enhver.

Uden nationaløkonomens hjælp, uden hans redegørelse for de økonomiske sammenhænge, kan lægmanden ikke gøre sig sine meninger om samfundsøkonomiens mål og midler, og det indebærer selvfølgelig den risiko, at han går galt i byen. Men man skal ikke være alt for bange for at sige noget forkert. Er man det, får man intet sagt. Og i et samfund, hvor der er fri debat, sker der ingen uoprettelig ulykke ved at sige noget galt. Det kan der måske snarere ske ved, at folk gør sig til vane at tie, så snart de kommer uden for deres eget snævre fagområde.

---

En anden vanskelighed ved at anstille etiske betragtninger på politiske og økonomiske forhold er, at man, for at kunne komme til der, må hæve sig op på et så højt abstraktionsplan, at man løber fare for at tabe de konkrete forhold af syne, og gør man det, bliver de etiske udsagn til fraser. På den anden side kan de abstrakte formuleringer gøre deres nytte. Netop de er i stand til at bryde fordomme, som vi ikke ved af, at vi er besatte af. Fordomme er nemlig ubevidst abstrakte.

Poul Meyer holder to ting ude fra hinanden: forholdet mellem etik og den konkrete politiske afgørelse - og forholdet mellem etik og den politiske ideologi.

Om det første forhold siger Poul Meyer, at det kun yderst sjældent lader sig gøre at deducere et konkret adfærdsvalg, som en konkret politisk konflikt stiller een i, ud fra en etisk norm eller ud fra et sæt af etiske normer. Et sådan valg kan kun - i bedste fald - deduceres ud fra en politisk idé eller

et sæt politiske ideer. En opgave for den politiske videnskab er det derfor at analysere den sammenhæng, som politikere og vælgere påstår, at der er mellem et politisk idesystem og et konkret adfærdsvalg. Analysen af den påståede sammenhæng må så ledes af de kritiske spørgsmål, om det politiske idesystem er udarbejdet nok til at tillade deduktionen, og om deduktionen er gennemført korrekt, eller ny udtalte vurderinger har indsneget sig (Note 1).

Men nu forholdet mellem etik og politisk ideologi. Sagen er nemlig den, at forbindelsen mellem politik og etik ikke så meget kommer i stand, når det drejer sig om et konkret politisk adfærdsvalg, som det kommer i stand som en etisk bedømmelse af det politiske idesystem. Ja, her kan etik og politik simpelt hen ikke skilles ad. Den politiske idé, fortsætter Poul Meyer, må opfattes som en del af etikken. Forskellen er den, at medens de etiske normer tager sigte på alle sociale adfærdsformer, tager den politiske idé kun sigte på en del af dem. Og da, som det før blev nævnt, den etiske norm kun sjældent lader sig umiddelbart anvende på en konkret politisk konflikt, må "politikken opfattes som en underafdeling af etikken til brug for nærmere angivne situationer" (Poul Meyer, Politisk videnskab, København 1962 s. 82, 85 og 96).

Kort sagt, når politiske konflikter ikke lader sig løse - eller kun undtagelsesvist lader sig løse - ved en deduktion ud fra en etisk norm, er det fordi, samfundsstrukturen skyder sig imellem. Ikke eet skridt kan vi tage på deduktionens vej fra etik til politik uden at nødvendigheden af at foretage en samfundsanalyse melder sig. Den har, som allerede sagt materialetikeren ingen mulighed for at magte, han må tage sin tilflugt til den samfundsanalyse, som videnskabsmanden har foretaget og gjort forståelig for enhver. Men så kan der også argumenteres for og imod en given samfundsstruktur; en samfundsindretnings mål og midler, et politisk idesystem kan drøftes ud fra en materialetisk og eksistenstolkningssynspunkter.

Det giver mig anledning til at komme med endnu en metodisk overvejelse. Vi kan bedømme en samfundsstruktur og dens politiske ideer etisk, men vi kan ikke udlede en samfundsstruktur og dens politiske ideer fra etikken eller eksistenstolkningen.

Fra det misbrug, der gøres af den økonomiske magt, hvad enten det består i udbytning som førhen i en urimelig farlig produktion som i dag, kan vi gå til en politisk norm, der siger, at en privatperson ikke bør indehave en

---

Note 1. I den forbindelse gør Poul Meyer opmærksom på, at den personlige vurdering, fordi den ikke kan bekræftes eller afkræftes, sådan som kausal-sammenhænge principielt kan det, ikke desto mindre kan begrundes og diskuteres. Fordi en vurdering ikke kan gøres til genstand for verifikation, kan man udmærket godt forsøge at begrunde dens "rigtighed". Alt for ofte støder man på den opfattelse, at fordi en vurdering er subjektiv, kan den hverken begrundes eller diskuteres. Den opfattelse har den engelske moral-filosofi gjort sit til at tage livet af med dens indgående analyser af den etiske argumentations og det etiske ræsonnements karakter.

økonomisk magt, der kan måle sig med myndighedernes, uden at han skal stå offentlig til regnskab for den. Fra den politisk norm kan jeg tage endnu et skridt bagud eller opad til den etiske idé, at magt, hvad enten den er umiddelbar eller delegeret skal et menneske stå til regnskab for, thi al magt er betroet magt.

Men den modsatte vej kan jeg ikke gå. Jeg kan ikke deducere den politiske idé ud fra den etiske. Vi kan ikke ud fra tanken om, at al magt er betroet udlede Montesquieus opdeling af magten i en lovgivende, udøvende og dømmende magt og hans idé om, at myndighederne skal kontrollere hinanden ud fra en forståelse af, at magten er delegeret. Som om tanken om, at al magt er betroet for den sags skyld ikke ligeså godt kunne råde i et patriarkalsk indrettet samfund.

Vi kan gå fra politik til etik, men ikke fra etik til politik. Ethiske ideer kan kritisere dårlig politisk praksis og teori og inspirere til en bedre, men politisk praksis og teori kan ikke udledes af etiske ideer.