

## UDVIKLING OG UDVIKLINGSSKEPTICISME

Klemens Kappel

*Artiklen gennemgår en række af de temaer, der har været vigtige i forbindelse med udviklingstanken. Formålet med dette er at klargøre, hvad disse ideer går på, og vise, at de kan give anledning til lgenerel skepticisme overfor udviklingstanken. Et helt centralt element i udviklingstanken er den forestilling, at der findes standarder i forhold til hvilke noget kan være en udvikling, til forskel fra blot en forandring. Den mest dybtgående form for udviklingsskepticisme grunder sig i en skepsis overfor, om det faktisk er meningsfuldt at tale om disse standarder. Forskellige versioner af denne baggrund for udviklingsskepticisme udsøndres i artiklen.*

### 1. Forandring og udvikling

*Forandring* er, at noget antager andre (ikke-værdimæssige) egenskaber. *Udvikling* er forandring til det bedre, og udvikling involverer derfor på den ene eller den anden måde en værdidom. Der er i vores kultur og historie masser af eksempler på *udviklingstanken*, dvs. den forestilling, at tingene forandrer sig til det bedre. Et af de mest nærliggende er den marxistiske teori om, at samfundet eller menneskeheden udvikler sig gennem en række stadier frem mod socialisme. Et andet er de mange psykologiske teorier, der på forskellig måde hævder, at enkeltindivider psykologiske udvikling i heldige tilfælde er en forandring til det bedre, og som forudskikker, at formålet med en terapeutisk indsats netop er at skabe udvikling.

Udviklingstanken, i alle dens varianter og omvendinger, er ikke ny. Den kendes fra de tidligste kilder, der overhovedet er i europæisk kultur. Udviklingstanken synes i tidens løb at have været anvendt på alt, og ikke kun samfunds eller kulturers historie: videnskab, teknologi, politiske styreformere, filosofi, etik, kunst, mennesket som art, de øvrige dyrearter, plantearterne, individuelle mennesker og deres psykologi, dyr og planter, samt geologiske formationer og sikkert meget andet.

---

Klemens Kappel (1964) er cand.phil. i filosofi og cand.med., begge fra Københavns Universitet. Ph.D studium fra 1993 til 1996 om grundlagsproblemer i medicinsk etik. For tiden ansat som amanuensis på Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik, Københavns Universitet. Forfatter til blandt andet *Medicinsk Etik*, Gyldendals Forlag 1996.

Ikke alle disse anvendelser er at finde helt tilbage i historien. Aristoteles mente (med god grund), at filosofien havde udviklet sig og gjort store fremskridt inden for de sidste par generationer, og det var i datidens Athen ikke ualmindeligt at besynges menneskets succes i andre henseender: det havde dengang formået at sætte dyrene til at arbejde for sig, det havde underlagt sig havene, det forstod at dyrke jorden, og det havde gjort store fremskridt i astronomi, aritmetik og medicin.

Derimod var den tanke, at f.eks. dyrearterne som sådan kunne være underlagt forandring eller udvikling fremmed for grækerne. Og som så meget andet blev enhver tanke om arternes udvikling også undertrykt af den kristne kirke, bl.a. udfra et ønske om at forsvare den bibelske skabelsesberetning. Dette varede helt frem til de mange spekulationer om arternes udvikling, der kulminerede med Charles Darwins værk fra 1859 *On the Origin of Species*. Til gengæld kom der herefter et boom i forestillingerne om evolutionær udvikling, og skemaet med den naturlige udvælgelse af de mest egnede eksemplarer blev anvendt på mange andre ting end biologiske arter, udover at man antog at teorien havde etiske og politiske implikationer. Højere udviklede arter eller racer havde, mente nogle, forskellige moralske privilegier frem for lavere udviklede, og det blev undertiden anset for moralsk betænkeligt at hindre den naturlige selektion mellem mennesker, hvis det ikke ligefrem blev anset for påkrævet at hjælpe selektionen lidt på vej.<sup>1</sup>

Hensigten med nærværende artikel er ikke at gennemgå de mange forskellige eksempler på udviklingsideer, men derimod at belyse nogle fællestræk, som med større eller mindre konstans findes i mange ideer om udvikling. Specielt vil jeg fokusere på forhold vedrørende den værdimålestok, som udvikling forudsætter, og derigennem belyse nogle tilsyneladende udbredte former for udviklings skepticisme.

## 2. Skepsis overfor for udviklingstanken

Udviklingstanken er gammel, som det lige er fremgået. Men udover det er den er også gammeldags i den forstand, at forestillingen om, at tingene forandrer sig til det bedre ofte indeholder elementer, som næppe mange i dag vil acceptere. Det giver anledning til en udbredt udviklings skepticisme, som kan tage mange forskellige former, afhængigt af hvad det nærmere er i udviklingstanken, man finder vanskeligt at acceptere. I det følgende vil jeg sige en smule om et lille udvalg af grunde til at finde udviklingstanken forældet, og derved nå frem til det, som efter min opfattelse er den dybeste, men også meget udbredte grund til udviklings skepticisme.

### 2.1 Teleologi og nødvendighed

Det har været almindeligt at antage, at udvikling skulle forstås *teleologisk*, dvs. at udvikling skulle forstås og forklares udfra et endemål, som udviklingen (tilsyneladende) bevægede sig henimod. Det er det, der er på færde, når man hævder, at naturen udvikler sig henimod at realisere de mest højtstående skabninger, som f.eks. mennesket, eller når man ser menneskehedens historie som en bevægelse frem mod at realisere det mål, som er menneskets opgave i universet (hvad det så end er for et mål).

Den tanke, at udviklingsprocesser (eller forandringsprocesser) skal forstås teleologisk, kan føres tilbage til Aristoteles, og hvad der nærmere ligger i den kan illustreres med planter som eksempler: frøet stræber efter at blive en spire, og spiren søger at blive en blomst, og blomsten søger at springe ud. Endemålet, den fuldt udvoksede blomst, er helt eller delvist bestemmende for, at frøet og spiren udvikler sig som de gør.

Der kan være forskellige måder beskrive nærmere, hvad der er på færde. En nærliggende mulighed er at tænke på endemålet som sat af en instans *uden* for den entitet, hvis udvikling, der er på tale. Planten har et endemål at bevæge sig frem imod, fordi Gud har sat netop dette mål. En anden mulighed er at sige, at det ikke er noget eksternt men noget internt i udviklingsprocessen, der skal sættes i forbindelse med bevægelsen frem mod endemålet. Det, som en udviklingsproces bevæger sig frem imod, er på en eller anden måde tilstede i selve processen, ikke uden for den. Her kommer man nemt til at tildele frøet en slags quasi-bevidsthed eller en quasi-hensigt om, hvad det gerne vil her i tilværelsen, nemlig at blive en blomst, og man kan så forstå frøets udvikling som målrettede quasi-handlinger.

Disse to fortolkninger af teleologi har f.eks. været anvendt i forbindelse med diskussion af den udvikling, som man antog fandt i menneskehedens historie (dvs. i praksis i den vestlige verdens historie). I én teleologisk fortolkning af historien antog man, at den historiske udvikling bevægede sig frem mod et mål, som var sat af Gud fra sin plads uden for historien. I en anden fortolkning, som ofte tilskrives Hegel (1770-1831) og Marx (1818-1883), accepterede man teleologi, men hævdede, at historien har et iboende endemål, som udviklingen mere eller mindre nødvendigt bevæger sig frem imod. Men dette mål er ikke sat af en instans uden for historien, det er derimod indbygget i historien.

Derfor var det også epokegørende, at Darwin præsenterede en teori om arternes oprindelse, der *ikke* byggede på teleologiske årsager, hverken af den ene eller den anden slags. Helt uden at postulere indbyggede eller eksternt satte formål vedrørende naturens eller enkeltindividets udvikling, præsenterede teorien en forklaring på arternes udvikling, der tilsyneladende ellers kun kunne forstås som Guds store plan for universet. Det kontroversielle ved Darwins teori var altså ikke blot, at den benægtede den Bibelske skabelsesberetning, men også at den undlod at postulere højere formål indbygget i naturen, eller højere formål sat for naturen af

en guddommelig instans. Og det, som man havde svært ved at acceptere (og som mange vel stadig har svært ved at acceptere i dag) er heller ikke blot, at vi er beslægtede med aberne, men at menneskets fremkomst på sin vis blot er resultat af tilfældige variationer i arvemassen kombineret med de ydre omstændigheder, der nu engang har været fremherskende. Der er ikke noget højere formål med at der er mennesker til.

Darwins teori er på den måde beslægtet med Gallileis (1564-1642) og Newtons (1642-1727) beskrivelser af naturen som et mekanisk system. En af ambitionerne var her at forklare naturfænomener ud fra mekaniske årsager, og uden brug af teleologiske årsager. Når den ene billardkugle støder til den anden, så bevæger den anden sig. Men det er ikke fordi den har en indbygget stræben, men derimod fordi den er udsat for en mekanisk påvirkning. Tilsvarende, når en sten falder til jorden, så skyldes det en mekanisk årsag, nemlig tyngdekraften, og ikke at stenen har en trang til søge ned mod jorden. De årsagsforklaringer, som Darwin opererede med i sin teori er at ligne med billardkugler, der støder mod hinanden. Deraf ligheden med Gallilei og Newton.

Det er i denne sammenhæng også værd at nævne politiske tænkere som Thomas Hobbes (1588-1679) og Adam Smith (1723-1790). Fælles for disse var, at de søgte at vise, at meget komplekse samfundsmæssige fænomener som f.eks. statsdannelse kunne forstås ud fra enkeltindividets rationelle handlinger. Det interessante er hvad de afviser, nemlig at samfundet som sådan er en selvstændigt eksisterende størrelse, der har ønsker og planer, eller at der i samfundet som separat eksisterende entitet findes en indbygget teleologisk årsag. Ligesom Darwin hævdede for arterne, så hævdede disse tænkere, at hvad der tager sig ud som guddommelig styring af samfundet kan forklares ved summen af individets rationelle handlinger. Betragter man et samfunds forandringer over tid, så kan det tage sig ud som et samfundslegeme, der handler formålsrettet. Men det er en optisk illusion; der er ikke noget samfundslegeme udover enkeltindividerne, og de handler efter hvad de formoder er i deres rationelle egeninteresse.

I dag må afvisningen af teleologiske årsager i forståelse af udviklingsprocesser siges at være dominerende, hvis ikke eneherkende. Det ændrer naturligvis ikke på, at der kan finde udviklingsprocesser sted. De skal blot forstås og forklares uden at inddrage teleologi, og det gælder uanset om man ser på samfunds, videnskabers eller enkeltindividets udvikling.

Formentlig i tilknytning til spørgsmålet om teleologi har man været optaget af, om visse former for udvikling ville indtræde med nødvendighed. Man diskuterede spørgsmålet i oplysningstiden, hvor nogle fremskridtsoptimister mente, at de store fremskridt i videnskaber, teknologi og i indretningen af samfundet med nødvendighed måtte indtræde, selvom der måske kunne være tilbageslag her og der. Det er klart, at hælder man til en teleologisk forståelse af samfunds og kulturers udvikling, så er den tanke nærliggende, at udviklingen ikke alene er bestemt af et endemål,

men at den også med nødvendighed må indtræde. På denne baggrund er det også let at forstå, hvorfor mange i dag vil modsætte sig den antagelse, at et samfunds udvikling sker med den form for nødvendighed. Et samfunds eller en kulturs forandringer skal forstås som et kompliceret netværk af kausale interaktioner, der alle skal forstås i analogi med mekaniske årsager i naturen. Der er intet indbygget endemål. Derfor er der heller ikke nogen vej, som udviklingen nødvendigvis må tage. Noget tilsvarende gælder for individers udvikling.

Det er klart, at hvis man ved udvikling underforstår teleologisk styret udvikling, eller hvis man ved fremskridt forstå en udvikling, der nødvendigvis må indtræde, så der en oplagt grund til at være skeptisk overfor, om der findes udvikling og fremskridt. Men som det også er blevet klart, så behøver man hverken at tale om teleologi eller nødvendighed i forbindelse med udvikling og fremskridt.

## 2.2 Identitet og forandring

Forestillingen om, at noget forandrer sig eller udvikler sig til noget andet kan nemt friste til paradoksmageri. En larve udvikler sig i heldige tilfælde til en sommerfugl. Larven er, efter nogen tid, en sommerfugl. Men en larve er jo ikke en sommerfugl, det ved ethvert barn. Men så har vi tilsyneladende både, at en larve er en sommerfugl, og at en larve ikke er en sommerfugl, hvilket synes at være en selvmodsigelse.

Dette problem kan give anledning til meget spekulation, men der er en simpel løsning, og den ligger i en distinktion mellem *numerisk identitet* og *kvalitativ identitet*. Numerisk identitet er identitet i betydningen 'det selvsamme' eller 'en og det samme'. Larven og sommerfuglen er et og det samme dyr. Den organisme, som vi udpeger, når vi peger på larven, er en og den samme organisme, som den vi peger på, når vi senere peger på den sommerfugl, som den har udviklet sig til. Men dette individ har naturligvis i mellemtiden antaget andre egenskaber; det har fået vinger, andre farver osv. Eller, som man kan sige det: der er kommet andre kvaliteter til. Derfor er larven og sommerfuglen ikke kvalitativt identiske, selvom de er numerisk identiske. En entitet kan ikke være numerisk identisk med andet end sig selv. Men samme entitet kan naturligvis godt på forskellige tidspunkter i sin eksistens have forskellige egenskaber. Det er netop hvad der er på færde, når noget forandrer sig. Forandring er, at en og samme genstand eller entitet skifter egenskaber. Forandring forudsætter på den måde, at der er en entitet, der så at sige bevarer sin numeriske identitet hele vejen igennem.

F.eks. er vi villige til at sige, at det danske samfund har gennemgået en forandring fra et landbrugssamfund til et moderne industrisamfund i de sidste par hundrede år. Her underforstår vi, at der er tale om et om samme samfund, der blot nu har andre egenskaber end det havde tidligere. Omvendt er vi mindre villige til at sige, at det amerikanske samfund har forandret sig fra det jæger- og samlersamfund, som de forskellige india-

nerstammer levede i til det nuværende vestlige industrisamfund. Grunden er, at vi ikke normalt mener, at der er tale om et og samme samfund, eller en og samme kultur, på to forskellige stadier i en forandringsproces. De primitive indianerkulturer og den nuværende dominerende amerikanske kultur er ikke numerisk identiske og blot udstyrede med forskellige egenskaber. De to kulturer er numerisk forskellige – eller i det mindste er det sådan, vi normalt tænker på dem, og det er derfor, at vi ikke accepterer, at der er tale om en forandring, og dermed heller ikke om en udvikling.

I sammenhæng med det, der lige er sagt, er det fristende at afvise enhver metafysisk belastet tale om *stadier* i en udvikling. Stadier, som entitet gennemløber i deres udvikling eller forandringer, er blot egenskaber eller komplekser af egenskaber, som en og samme entitet antager på forskellige tidspunkter. Hvad der tæller som et stadie kan fastlægges ud fra pragmatiske hensyn, dvs. f.eks. ud fra hvad der er praktisk at have med at gøre, når man f.eks. laver videnskabelige undersøgelser eller når man skal kommunikere. Ligesom udviklingen fra stadie til stadie i en udvikling ikke involverer noget dybere, så behøver selve eksistensen af stadier heller ikke at gøre det.

Dette giver naturligvis en form for udviklingskepticisme: udvikling er noget mindre højstemt end man nemt kunne fristes til at tro. Men det er også klart, at man kan tale om udvikling selvom man afviser metafysisk belastet tale om stadier i udviklingen.

### 2.3 Udviklingspessimisme

Men der er en anden dyberegående pessimisme overfor udviklingstanken, som både er mulig og som altid har været populær. Forrige århundredes *fremskridtoptimister* var de der mente, at der ville ske stadige fremskridt fordi mennesket bruger sin fornuft og indsigt til at perfektionere sig selv og det samfund, det lever i. Tilsvarende har man ment, at kunst gik frem mod stadig højere former og udtryk, og at videnskaben til stadighed afdækkede mere og mere af sandheden om verdens indretning.

Dette århundrede opbyder mange eksempler på, at man har erstattet fremskridtoptimisme med en tilsvarende *fremskridtspessimisme*. Hovedideen er her, at snarere end at tingene går fremad, så går de tilbage. Et eksempel, der har spillet en kolossal rolle i dette århundrede, er Adorno og Horkheimers tanker i *Oplysningens Dialektik* fra 1943. En hovedide her er, at der er en særlig form for rationalitet, der ligger bag de civilisatoriske fremskridt, som har fundet sted siden renæssancen, nemlig den instrumentelle rationalitet. Instrumentel rationalitet er evnen til at finde et egnet middel eller instrument til at nå et mål, der selv tages for givet, og den instrumentelle rationalitet kan ikke udtale sig om forskelle målsætninger iboende gyldighed.

Med den instrumentelle rationalitets dominans sker der nu flere ting. For det første bliver mere og mere gjort til genstand for menneskelig ud-

nyttelse, til sidst mennesker selv. Motiveret af instrumentel rationalitet, underlægger mennesker sig hinanden; man gør andre til instrumenter for sine mål. Hvor den instrumentelle rationalitet har været medvirkende til at mennesket har frigjort sig fra naturtvangen, og gjort naturen til instrument for sig, så fører samme bevægelse videre til, at naturtvangen afløses af samfundsvang. For det andet eroderer den instrumentelle rationalitet alle værdiforestillinger. Ikke alene kan den instrumentelle rationalitet ikke selv sige noget om, hvorvidt nogle værdiforestillinger er mere rigtige eller rationelle. Det er også sådan, at dominansen af den instrumentelle rationalitet får mange til at mene, at slet ingen værdier eller målsætninger er mere gyldige end andre. Vi kan derfor f.eks. ikke hævde, at et samfund med frihed og lighed rationelt set er mere efterstræbelsesværdigt end andre samfund. På den måde bliver det klart, at den instrumentelle rationalitet nok på overfladen kan være forbundet med store fremskridt. Men når skællet falder fra øjnene så kan vi se, at uundgåeligt i sidste ende er forbundet med tyranni. Deraf pessimismen.

Der er mange andre mere moderne eksempler på udviklingspessimisme; man behøver blot at se på dele af de økologiske bevægelser og på den generelle teknologi-aversion, der tilsyneladende er meget udbredt blandt intellektuelle.

Men udviklingspessimisme forekommer overdreven af samme grund som udviklingsoptimisme gør det. Når man generelt forkaster teleologi er det svært at se, hvordan man på nogen rimelig måde skulle kunne sige, at tingene med nødvendighed går enten den ene eller den anden vej. Hvad der sker afhænger af, hvad vi kollektivt beslutter at gøre. Endemålet er ikke bestemt på forhånd. Og når man ikke inddrager teleologiske antagelser, så er det særdeles svært at spå om, hvordan det vil gå i fremtiden.

### 3. Udviklingsskepticisme

Som forudvarslet er disse ting ikke de dybeste grunde til mistro til udviklingstanken. Antagelserne om teleologi og nødvendighed i udviklingen kan let undværes, ligesom der heller ikke er noget problem i at klare sig uden metafysisk belastet tale om stadier i udviklingen. Uden disse ting vil det stadig være fuldt muligt at hævde, at der i forskellige sammenhænge finder udviklinger sted, og det vil give mening at afvise udviklingspessimisters dystre forudsigelser.

Men det interessante er, at man kan bestride en antagelse, som både udviklingsoptimister og udviklingspessimister gør sig, nemlig antagelsen om, at der findes en gyldig målestok, hvormed man kan afgøre, om en forandring er til det bedre eller til det værre. Dette giver den dybeste form for udviklingsskepsis, og det vil jeg forsøge at belyse lidt nærmere i det følgende, med videnskabelig, samfundsmæssig og individuel udvikling som eksempler.

### 3.1 Videnskabelig udvikling

I videnskab er den naturlige målestok for udvikling *sandhed*. Forandringer i videnskabelige teorier eller i videnskabelige forsknings-traditioner er at betegne som videnskabelig udvikling, hvis de går i retning af det mere sande, ellers ikke. Men der er mindst to meget principielle grunde til at afvise, at forskellige videnskabelige teorier, eller forskellige videnskabelige traditioner, kan vurderes i forhold til hinanden med hensyn til, om de er sande.

Den ene er *skepticisme*, som i en variant, der her er den mest relevante hævder, at vi aldrig kan vide, om en given teori bedre end en anden beskriver virkeligheden, som den er i sig selv. Når vi ikke kan vide dette, så kan vi heller ikke konstatere, at moderne partikelfysik beskriver virkeligheden mere korrekt end aristotelisk fysik, eller mere rigtigt end de beskrivelser af verden, der ofte er indlejret i religiøse og mytologiske verdensbilleder. Denne form for skepticisme er ganske ekstrem, og der er næppe mange, der i dag finder den rimelig. Hvis der er en sandhed om, hvordan verden er indrettet, så er vi ikke helt afskåret fra at udtale os om, hvad den går ud på.

Men mange flere føler sig tiltrukket af en anden grund til at hævde, at der er snævre begrænsninger i, hvornår man kan tale om videnskabelige fremskridt, nemlig *relativisme*. I en version hævder en relativist, at der nok er teorier og udsagn om verden, der er sande, og at vi også kan være i den gunstige position, at vi ved, hvad sandhederne går ud på. Men sandheden af udsagn eller teorier er relativ til de kulturer, traditioner eller praksisser, på baggrund af hvilken de udsiges eller hævdes. Det betyder, at i en kultur præget af f.eks. animistisk religion og verdensforståelse er det på en eller anden måde sandt, at træerne er besjælede, mens det i vores kultur ikke er sandt, at træer er besjælede.

Dette er naturligvis ikke det samme som at sige, at medlemmerne af en animistisk kultur typisk vil hævde eller mene, at træerne er besjælede, mens mennesker, der er opvokset i vores kulturer siger og mener noget andet. At meningene om den sag er forskellige fra kultur til kultur er fuldkommen trivielt, og relativisme (i en non-trivielt version) hævder mere end blot dette. Påstanden er, at der findes udsagn om verdens beskaffenhed, der på en gang er sande (for deltagerne i kultur A), mens de samtidig er falske (for deltagere i kultur B). Dette er forskelligt fra en påstand om, hvilke formodninger, deltagere i kultur A og B typisk har.

Det er klart, at denne version af relativisme kan betyde, at noget af det, som vi ellers ville betegne som videnskabelige fremskridt ikke er det. En overgang fra en animistisk verdensforståelse til en fysikalistisk behøver ikke at markere en progression frem mod en mere sand teori om verden. I den animistiske kultur er der animistisk prægede udsagn om verden, der er sande, mens de er falske i en videnskabelig tradition, der baserer sig på fysikalisme, og den tradition giver så anledning til nogle andre sandheder. Men ingen af traditionerne behøver at være mere sand end den an-



den, selvom de altså ikke uden videre er forenelige.

Nogle gange får dette et lidt for paradoksalt præg, fordi det trods alt er mærkværdigt, hvordan et og samme udsagn kan være både sandt og falskt (anvendt om det samme på samme tidspunkt osv.): hvordan kan det være sandt om et bestemt træ, at det er besjælet og samtidig sandt, at det ikke er det? Som svar på dette vælger nogle en lidt anden variant inden for det relativistiske spektrum, nemlig at sige, at der er udsagn om verden, der er sande i en kultur, men *hvis ækvivalenter ikke findes i andre kulturer*. De er ikke falske i disse andre kulturer af den enkle grund, at de findes ikke der. Eller sagt på en anden måde: et udsagn om, at træer har en sjæl, sagt i en kultur, hvor man siger den slags, kan ikke uden videre oversættes til f.eks. vores kultur. Eller igen på en anden måde: i en kultur, hvor man siger, at træer har sjæle, mener man noget andet med de relevante udtryk for 'træer', 'har' og 'sjæle' end man umiddelbart skulle tro. Og man mener noget andet end vi gør med de tilsvarende udtryk på dansk. Denne mening, som tillægges udsagnet i en animistisk kultur, kan vi, med baggrund i vores kultur ikke trænge ind i og oversætte: den er utilgængelig for os, den kan ikke gengives i vores terminologi og begrebsapparat. Derfor har den ikke nogen ækvivalent i vores kultur.<sup>2</sup>

Også denne variant af relativisme har et skær af paradoks over sig, fordi man både hævder, at der findes udsagn i fremmede kulturer, der ikke betyder det, som vi umiddelbart skulle tro, de betyder, men hvis mening vi faktisk ikke kan trænge ind i. Men det fører for vidt at gå ind i denne diskussion. Pointen et blot at vise, hvad moderne varianter af udviklings skepticisme går ud på. En dyb grund til udviklings skepticisme med hensyn til videnskaberne er at være relativist.

### 3.2 Kulturers udvikling

Når vi forlader videnskaben og i stedet ser på kulturer eller samfund så er det ikke længere sandhed, der er kriteriet for udvikling. Hvad er så kriteriet? Det er klart, at her er ikke et svar, men mange. Samfund eller kulturer kan sammenlignes med hensyn til f.eks. indbyggeres gennemsnitlige levealder, indkomst eller teknologisk formåen. Men ofte er vi interesserede i noget bestemt, nemlig *retfærdighed*. To samfund kan adskille sig ved at det ene er mere retfærdigt end det andet. Eller et samfund kan udvikle sig til at blive mere retfærdigt end det var tidligere. I den forstand kan der, synes det, finde udvikling sted, og det er grund til skepsis overfor den form for udvikling, jeg vil omtale i det følgende.

Retfærdighed er naturligvis en etisk eller moralsk kategori (jeg bruger udtrykkene 'etik' og 'moral' synonymt). Men når man begynder at tale om udvikling, der forudsætter etiske kategorier, så er det om muligt endnu mere almindeligt at være skeptisk overfor, om det er meningsfuldt og rimeligt at hævde, at der finder udvikling sted og ikke blot forandring. Helt bredt formuleret går tvivlen på, om der dybest set findes de skalaer, som sammenligninger med hensyn til retfærdighed kræver. Som man ofte

siger det: hvem afgør hvad der er retfærdigt?

Bag disse talemåder og holdninger ligger ofte det synspunkt, at etiske vurderinger er subjektive, ikke objektive. Her er ikke tale om ét eller nogle få veldefinerede synspunkter, men om en amorf samling af synspunkter, der både har afgørende ting til fælles, og som også adskiller sig fra hinanden. En måde at formulere det på er at sige, at vi vurderer etiske spørgsmål ud fra vores egen personlige baggrund i opdragelse, følelser, livssyn, religiøs eller politisk overbevisning. En lidt anden måde, der ofte ikke holdes adskilt fra det første, er at sige, at vi vurderer etiske problemer ud fra de normer og den kultur, der nu engang findes i det samfund, vi er en del af. I begge tilfælde synes konsekvensen at være, at der ikke findes nogle egentlige, dvs. almengyldige, normer for, hvad der er rigtigt og forkert, der kan bruges til at vurdere forskellige kulturer i forhold til hinanden, eller til at vurdere en kultur på et tidspunkt i forhold til samme kultur på et senere tidspunkt.

Det synes ofte som om denne meget heterogene samling af synspunkter har to elementer. Det ene element er en slags *konstruktivisme* med hensyn til det etiske. Man benægter ikke, at der i en vis forstand findes noget, der er etisk rigtigt og forkert. Blot hævder man, at det etisk rigtige på en eller anden måde er et produkt af følelser, personlige overbevisninger, livssyn, kulturelt betingede normer, eller hvad man nu påkalder sig. Etik findes, men det er noget konstrueret, noget vi opfinder eller laver, ikke noget vi finder eller opdager. Det andet element har snæver sammenhæng med det første, og går på, at konkrete etiske vurderinger kan begrundes, så godt som den slags vurderinger nu engang kan blive det, hvis de kan vises at være baseret på det mere fundamentale lag, dvs. på personlige følelser, overbevisninger, livssyn, kulturelt betingede normer, som man nu mener, at etiske vurderinger hviler på. Dette grundlag kan i sig selv ikke begrundes yderligere. Der er ikke noget mere fundamentalt niveau, og ingen anden måde, hvorpå man kan begrunde etiske vurderinger.

Dette er den *relativistiske* version af synspunktet. Hvis det etisk rigtige konstitueres af noget, der kan variere fra person til person eller fra kultur til kultur, så er etiske sandheder relative, dvs. at der kan være forhold, der er etisk-rigtige-for-mig uden at de er etisk-rigtige-for-dig, eller at der er ting, der er rigtige-i-vores-kultur uden at de er rigtige-i-deres-kultur.

Bemærk, at dette ikke blot er den observation, at etiske normer og holdninger faktisk er helt forskellige i forskellige kulturer og epoker, eller fra person til person, hvilket er en almindelig misforståelse af, hvad det vil sige, at etik er relativt. At moralske vurderinger eller udsagn er relative betyder ikke det samme som 'X tror, at p er sandt, men Y tror det ikke', eller 'givet X's baggrund og formodninger, så har hun gode grunde til at tro, at det er sandt, men det har Y ikke'. At moralsk sandhed er relativ til f.eks. kulturer betyder heller ikke blot, at nogle forskrifter (f.eks. regler vedrørende organisering af arbejdet eller familielivet) er hensigts-

mæssige i en kultur, mens andre er hensigtsmæssige i andre kulturer. Det betyder noget, der er meget stærkere, men ikke særligt nemt at formulere. Det betyder, at p faktisk er sand (for X), samtidig med, at p faktisk er falsk (men for Y).

Endelig skal relativisme heller ikke forveksles med *tolerance*, selvom det er en tankegang, der ofte forbindes med relativisme. I en version er ideen, at fordi moralske værdier er relative til kulturer, epoker og personer, så bør vi være tolerante overfor dem, der tilslutter sig andre moralske værdier end vi selv gør. I nogle versioner er dette et inkohærent synspunkt, fordi fordringen om at være tolerant overfor anderledes tænkende antages at være en norm, der ikke er relativ fra kultur til kultur, men en, som alle er underlagt. Andre undgår denne fejl, og hævder, at kravet om tolerance overfor anderledes tænkende kun gælder for nogle samfund, heriblandt vores eget, f.eks. fordi man her har en kulturelt betinget norm om at være tolerant. Forbindelsen mellem tolerance og relativisme går også nogle gange den anden vej, således at man anklager dem, der ikke anerkender relativisme for at være intolerante. Kravet om tolerance ses altså som en grund til at anse relativisme som rigtig. Dette argument er endnu værre.

Uanset disse argumenter så er relativisme i dag et umådeligt udbredt synspunkt. Og det er snævert forbundet med udviklingsskepticisme. Vi kan ikke betragte os selv som moralsk mere udviklede end andre kulturer, for der findes kun standarder, der er relative til kulturer. At vi så heller ikke kan være mindre udviklede end andre kulturer er et punkt, der nogle gange overses.

Man kan godt have en mistanke om, at når radikaliteten i relativisme går op for folk, så føler de sig pressede til at afvise synspunktet. En mulighed er så at acceptere *nihilisme*, som et det synspunkt, at der ganske enkelt ikke findes noget der er moralsk rigtigt eller forkert, eller noget, der er i værdimæssig forstand er bedre end andet. Nihilisme er forskellig fra relativisme fordi relativisme medgiver, at der findes sande og falske etiske synspunkter, som så blot hævdes at være relative. Meget ofte svinger folk mellem at acceptere relativisme og at acceptere nihilisme.

Vejen til nihilisme kan starte samme sted, hvor det relativistiske synspunkt starter, nemlig fra den opfattelse, at konkrete moralske vurderinger er udtryk for følelser, livssyn eller kulturelle normer. Men, hævder man, så kan der ikke være moralske facts, for hvis der skulle være moralske facts, så skulle de være skåret efter samme læst som facts vedrørende egenskaber ved makroskopiske fysiske genstande. Og i forhold til egenskaber som f.eks. vægt, udstrækning og hårdhed antager de fleste uden videre, at disse egenskaber findes uafhængigt af vores formodninger om dem, eller vores erkendelse af dem. Men handlinger har ikke tilsvarende konkrete *moralske* egenskaber, som eksisterer uafhængigt af vores formodninger eller vurderinger. Men så findes de moralske egenskaber slet ikke, og derfor findes der ikke moralske facts eller sande moralske udsagn.

Dermed ledes man til nihilisme. Nihilisme er ligesom relativisme med hensyn til det moralske en dyb grund til udviklingskepticisme.<sup>3</sup>

### 3.3 Individuel udvikling

Ligesom andre former for udvikling kræver individuel udvikling, dvs. menneskers udvikling, en målestok. Hvad er målestokken? Igen er svaret, at der er mange forskellige målestokke, og de er relevante i forskellige sammenhænge: atleters udvikling, skolebørns udvikling og politikeres udvikling sker efter forskellige normer. Men er der en overordnet målstok, som er vigtigere end andre? Det synes faktisk at være antagelsen, når vi helt generelt taler om *menneskelig udvikling*.

Det er selvfølgelig ofte diffust hvad der ligger i dette, men et omrids af ideen kan man godt give. Tankegangen er normalt, at der er findes et eller andet, som er karakteristisk for mennesket, noget der er indlejret i den menneskelige *natur*, som det gælder om at realisere i højeste mål, hvor menneskelig natur her ikke betyder den biologiske natur, men menneskets *essens* eller *bestemmelse*. Dette er målet med menneskelig stræben, og det er på denne skala, at menneskelig udvikling skal vurderes. Der kan så være mange bud på, hvad den menneskelige natur eller essens nærmere er, og dermed mange bud på, hvad det er for egenskaber, hvis realisering markerer menneskelig udvikling. Men vigtige forslag har været: rationalitet, selvbestemmelse, indsigt, selvrealisering og det at være et moralsk godt menneske (her ser jeg bort fra eksplicit religiøst inspirerede forslag). Der er sikkert mange andre bud, men hensigten her er ikke at give en udtømmende beskrivelse. De nævnte muligheder har fået mange til at sige, at menneskelig udvikling består i, at man i højere grad bliver i stand til at bruge sin fornuft; at man bliver bedre i stand til selv at tage stilling til, hvad man vil med sin tilværelse; at man får øget indsigt i sit eget væsen og i den verden, man er omgivet af; at man udfolder de evner, talenter og projekter, der måtte bo i en; og endelig, at man bliver et menneske, der forstår hvad der er moralsk rigtig og forkert og handler derefter.

Det generelle problem med alle disse ting er, at de synes sekundære i forhold til et mere overordnet mål, som man må forvente, at mennesker har: mennesker ønsker naturligt nok, at de får et godt liv (eller måske endnu oftere: at de selv og deres nærmeste får et godt liv). Men hvad har denne forståelse af, hvad der ligger i menneskelig udvikling at gøre med det gode liv?

Et bud, som har været accepteret i store dele af traditionen, er, at det at have et godt liv er *identisk* med at udvikle sin menneskelige natur. At have et godt liv består altså i at udvikle sin rationalitet, sin selvbestemmelse, sin indsigt, at realisere sig selv eller at blive et moralsk agtværdigt menneske. (Hvilke en af disse, man lægger mest vægt på er afhængigt af, hvad man nærmere mener er nedlagt i menneskets bestemmelse). Denne teori om det gode liv kaldes ofte for *perfektionisme*. Det centrale i per-

fektionisme er, at mennesket qua menneske har en essens, dvs. et sæt af karakteristika, der i særlig grad karakteriserer det at være menneske. Et vellykket menneskeliv er et, hvor det særligt menneskelige udvikles i højeste grad. Det, som det gælder om, er at perfektionere sig selv.

Selvom perfektionisme uden tvivl har en betydelig appel blandt mange, og ofte er involveret i den måde, vi til daglig vurderer, hvad der er et vellykket liv, og hvad der ikke er, så et det et synspunkt, der er fuld af problemer. Det mest oplagte problem er, at synspunktet bygger på den antagelse, at mennesket har en natur eller essens, som det gælder om at realisere. Det er klart, at mennesket som biologisk individ har nogle egenskaber, som er specielle for mennesket. Men det er ikke disse ting, perfektionister normalt interesserer sig for, som det også er fremgået. Men hvorfor skal vi gå med til, at mennesket i en dybere metafysisk forstand har en natur eller en essens? Og hvis man insisterer, hvad er så denne essens?

Udover disse metafysiske problemer med perfektionisme vil mange have en fornemmelse af, at der er noget andet galt. Mennesker kan realisere perfektionistiske værdier uden at de på nogen måde bliver lykkeligere i betydningen mere glade og tilfredse med deres tilværelse. Eller der kan være tale om perfektionistiske værdier, som de på ingen måde ønsker at besidde. Men problemet er så, hvorfor vi skal gå med til, at mennesker får et bedre liv ved at perfektionere sig, hvis det hverken er noget der gør dem lykkelige eller noget, som de ønsker. Hvis øget f.eks. evne til selvbestemmelse for et bestemt menneske hverken er noget, der bringer lykke for dette menneske, eller noget, som dette menneske ønsker, hvorfor så sige, at øget selvbestemmelse alligevel giver et bedre liv for dette menneske?<sup>4</sup>

Mange accepterer disse argumenter mod perfektionisme, og forsøger så at finde andre teorier om det gode liv. En gruppe teorier fokuserer på netop det at være glad og lykkelig. Dette er *hedonisme*. En anden gruppe ser ikke i første omgang på, om menneskers oplevelser af 'ha'-det-godthed', som det er kommet til at hedde, men på menneskers ønsker. Det er tilfredsstillelsen af ønsker, der giver et bedre liv. Dette kalder man ofte *præferenceteorier for livskvalitet*. Begge disse teorier har både deres moderne fortalere, men også deres problemer, som det imidlertid fører for vidt at komme ind på her. Jeg vil i stedet blot knytte nogle generelle bemærkninger til teorierne i fællesskab.

Noget af det attraktive ved teorierne er, at de ikke er metafysisk belastede. Der gøres ingen antagelser om menneskets essens eller formål, og det er formentlig en af grundene til, at disse teorier af empiristisk indstillede filosoffer og økonomer er blevet omfattet med meget større entusiasme end andre teorier. Det betyder ikke, at teorierne ikke kan give en plads til de ting, som perfektionister ofte har hæftet sig ved, f.eks. rationalitet, selvbestemmelse, indsigt og selvudfoldelse. Disse ting er vigtige i det omfang, at de leder til tilfredshed og glæde (vil hedonisten sige), el-

ler i det omfang, at et individ ønsker den slags (vil præferenceteoretikeren sige).<sup>5</sup>

Prisen for at acceptere disse teorier er naturligvis, at det gode liv gøres til noget subjektivt, og det fremhæves ofte som et problem ved teorierne. Hvad der er et godt liv for den enkelte afhænger alene af, hvad han eller hun har det godt med, eller hvad han eller hun ønsker af sin tilværelse. Der findes ingen objektive standarder. Et menneske, der finder gælde og tilfredsstillelse ved videospil kan have et lige så godt liv som en, der dyrker det finere kulturliv.

Det er naturligvis rigtigt, at hedonisme og præferenceteorien er subjektive i denne forstand. Men der er også en betydning i hvilken der er tale om fuldkommen objektive teorier. Det er et objektivt forhold, hævder hedonisten, at netop tilstedeværelsen af behagelige mentale tilstande er det, der gør et liv godt. Her er ikke plads til subjektive vurderinger. At hedonisme er en objektiv rigtig teori (ifølge hedonisten) betyder, at der er sand, uanset hvad forskellige mennesker måtte mene om den sag. En tilhænger af præferenceteorien hævder noget lignende om sin teori. På samme måde vil begge teorier hævde, at det kan være et objektivt forhold, hvor meget livskvalitet en person har i forhold til en anden. Hvis to mennesker ikke har lige meget lykkefølelse i deres liv, så er det en objektiv kendsgerning, at den ene har et bedre liv en den anden, siger hedonisten, og præferenceteoretikeren siger noget tilsvarende med hensyn til ønskeopfyldelse.

Her vil det forekomme mange mennesker, at teorierne er galt afmarcheret. Uanset at mange er skeptiske ved, at livskvalitet skulle være en rent subjektiv størrelse i den første betydning, så er mange altså tilsvarende skeptiske ved, at livskvalitet skulle være noget objektivt i den anden betydning. Som det ofte hedder: ingen kan vurdere et andet menneskes livskvalitet; man kan kun selv afgøre, om ens liv går bedre eller dårligere. Det er kun ens egen vurdering, der tæller, og den kan ikke omstødes af, hvad andre mener.

Denne skepsis med hensyn til, at livskvalitet er noget objektivt (i den anden betydning) leder tilbage til en skepsis overfor muligheden for udvikling. Hvis man ikke kan sige noget mere alment om, hvornår et menneske liv går bedre eller dårligere, så er der en form for individuel udvikling, man heller ikke kan sige noget alment om, nemlig den meget ligefremme, at mennesker gennemløber forandringer, eller forandrer deres vilkår, således at de alt taget i betragtning får et bedre liv.

#### **4. Afsluttende bemærkninger**

I det foregående har jeg skitseret nogle træk af udviklingstanken, træk, der kan give anledning til skepsis overfor, om udvikling overhovedet er noget, det giver mening at tale om. Udviklingstanken indeholder mange

elementer, som mange i dag vil stille sig afvisende overfor. Men den mest dybtgående form for skepticisme har at gøre med den værdimålestok, som udvikling forudsætter, og jeg har ovenfor forsøgt at belyse nogle af de former denne skepsis kan tage. Det har ikke været mit ærinde at diskutere i hvilket omfang disse former for udviklings skepticisme er rimelige.

## NOTER

<sup>1</sup> De historiske oplysninger her og i det følgende har jeg primært fra Dodds, E.R., 'Progress in Classical Antiquity', og Ginsberg, M., 'Progress in the Modern Era', begge fra *Dictionary of the History of Ideas*, New York 1973-74.

<sup>2</sup> Dette er formentlig synspunktet hos Kuhn i hans berømte *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1972. Min diskussion af relativisme trækker på Swoyer, Chris 'True For' i Krausz & Mandelbaum (eds.) *Relativism. Cognitive and Moral*, London 1972.

<sup>3</sup> I diskussionen af subjektivisme, relativisme og nihilisme med hensyn til det moralske har jeg genbrugt materiale fra min Ph.D afhandling, *Grundproblemer i Medicinsk Etik*, Københavns Universitet, 1996.

<sup>4</sup> Denne fremstilling og den følgende diskussion af perfektionisme bygger på Sumner, L.W. 'Two Theories of the Good', i Paul, Miller & Paul (eds.) *The Good Life and the Human Good*, Cambridge 1992.

<sup>5</sup> En mere udførlig diskussion af disse teorier og nogle af deres problemer findes i Kappel, K., *Medicinsk Etik*, København 1996, kapitel 2, 3 og 4. Der er også henvisninger til yderligere litteratur.