

## FILOSOFISK ANTROPOLOGI OG MORALBEGRUNDELSE

Mogens Pahuus

*Artiklen er opdelt i tre afsnit: I første afsnit fremstilles de tre vigtigste positioner i den filosofiske diskussion om menneskets natur, og der redegøres for, hvilke opfattelser af det etiske der er knyttet til hver af disse positioner. Mest udførligt beskrives den position, jeg selv går ind for, den såkaldte personteori. I andet afsnit uddybes den kritik af behovsteorien (forstået som almenyldig motivationsteori), som allerede blev antydet i første afsnit, og der argumenteres for, at personteoriens alternativ til behovsteorien – teorien om de menneskelige potentialer – bidrager til afklaringen af det normative spørgsmål om menneskets bestemmelse, et bidrag som er vigtigt i den kritiske stillingtagen til vort eget samfunds formning af mennesker og menneskelig livsudfoldelse. I tredje afsnit redegøres der mere systematisk for, at det moralske liv ikke kan føres tilbage til et enkelt princip, men omfatter en række indbyrdes irreducibile former, som hver for sig er forankret i en bestemt nødvendig handlingsform. Det er med andre ord min hovedtese, at moralen – eller rettere de forskellige moralske former – kan begrundes ved henvisning til nødvendige træk i den menneskelige livsudfoldelse, at moralen altså har et objektivt ontologisk fundament.*

### 1. Filosofisk antropologi og etik

Jeg skal begynde med at give et kort resumé af det, man kunne kalde den klassiske filosofiske diskussion om den menneskelige natures beskaffenhed (Det er denne diskussion, der er hovedtemaet i min bog *Filosofisk antropologi*).

På spørgsmålet om menneskets natur – om menneskets særstilling – er der i den filosofiske diskussion blevet givet i hovedsagen tre forskellige svar. Der gør sig tre grundopfattelser gældende, som kan benævnes naturalisme, humanisme og personsynpunktet. Til disse tre opfattelser af den menneskelige natures beskaffenhed svarer tre forskellige opfattelser af, hvori det gode og rette liv består, altså tre opfattelser af menneskelighed, humanitet. Begrebet om humanitet omfatter 1) et begreb om det rette, det rigtige, det retfærdige (et begreb om det etisk-politiske) 2) et begreb om det gode (et begreb om det etisk-existentielle) og 3) et begreb om det lykkelige liv (et begreb om livsidealer). I dette afsnit skal jeg dog koncentrere mig om hvilke opfattelser angående det etisk-existentielle, som gør sig gældende i de tre grundopfattelser.

Naturalismen hævder et materialistisk og deterministisk syn på den menneskelige natur. Den materialistiske tese hævder, at mennesket er et blot og bart materielt væsen, altså af principielt samme art som alt andet i naturen. Determinismen er en følge af materialismen: når mennesket er et stykke natur, er

det klart, at det indgår i natursammenhængens kausale netværk ligesom alle andre naturfænomener.

Etisk tænker naturalisten ud fra behovsbegrebet: Al menneskelig handlen udspringer af en række behov, som søges tilfredsstillet, og de etiske spørgsmål kan derfor ikke dreje sig om andet end muligheden for størst mulig behovstilfredsstillelse (nyttemoral, utilitarisme). Da det er videnskaben der afdækker menneskets behovsstruktur, bliver der en tæt sammenhæng mellem videnskab og etik (sml. også Løgstrup, 1972, s. 64 ff). De centrale moralske begreber bliver rigtigt/forkert. Begrebene godt/ondt afvises eller må omfortolkes.

Humanismen kan defineres ved sin hævde af mennesket som noget andet og noget mere end et blot og bart materielt og årsagsbestemt væsen, nemlig som det væsen, der rager ud over natursammenhængen ved at være frit eller selvbestemmende. Det til humanismen svarende moralsynspunkt konstitueres af begreberne skyld, ansvar – og dermed som de centrale begreber godt og ondt.

Naturalismen og humanismen står i en skarp og uforsonlig modstrid med hinanden. Og begge har gode kort på hånden: naturalismen kan henvise til dette, at der findes næppe noget, vi er mere sikre på, end at vi i hvert fald også er legemlige væsener, og vi er også fælles om den erfaring, at vi i vores handlen og andre i deres handlen er bestemt af mangfoldige ting, at vi er determinerede. At vi kan forudsige andres handlinger etc. Humanismen kan henvise til dette, at vi ikke kan lade være med at opfatte os selv som centre, hvorfra handlen udgår, at vi ikke kan lade være med at mene, at noget er op til os, at vi i en given situation kan gøre det ene eller det andet, at vi kan svigte, og at vi kan gøre for dette, etc.

Situationen synes uløselig. Det forekommer, at vi her ikke kan nå en rationel afgørelse. Det synes, at tro her for altid må stå over for tro. Sidste livsanskuelsesmæssige afgørelse mod sidste livsanskuelsesmæssige afgørelse. Jeg vil imidlertid mene, at vi kan nå frem til en rationel afgørelse. Når diskussionen mellem naturalismen og humanismen er gået i hårdknude, og spørgsmålet forekommer uløseligt, skyldes det paradoksalt nok, at naturalismen og humanismen har bestemte fælles forudsætninger, som er forkerte. Naturalismen og humanismen deler et bestemt begreb om menneskets legemlighed: de opfatter menneskets legemlighed som den form for materialitet, vi kalder organiskhed. Og de deler den forudsætning, at samfundsmæssighed, socialitet er en form for materialitet og determination, som står i modstrid med selvbestemmelse og frihed. Begge opfattelser er som sagt forkerte.

Over for naturalisme og traditionel humanisme har jeg i *Filosofisk antropologi* opstillet og forsvaret et synspunkt, jeg der kaldte personteorien.

Personsynspunktet er det standpunkt, hvor man tilslutter sig humanismens hævde af menneskets selvbestemmelse, samtidig med at man afviser disse begreber om legemlighedens blot organiske karakter og socialitetens modstrid med selvbestemmelsen, som naturalismen og humanismen er fælles om.

I det følgende skal jeg forsøge at uddybe og videreudvikle argumenterne for personteorien på netop de to nævnte punkter, d.v.s. forsøge at afklare dels menneskets særegne form for legemlighed og dels menneskets socialitet.

## Menneskets legemlighed

I *Filosofisk antropologi* har jeg – i en vis, om end begrænset udstrækning – argumenteret for, at mennesket må forstås som en enhed, må forstås ikke-dualistisk. Jeg hævdede der, at selvbestemmelsen må og kan begribes i sammenhæng med menneskets legemlighed.

Legemlighed er et eksistential, d.v.s. at der findes legemlighed i enhver menneskelig livsytning. (Jvf. frem for alt Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* og også von Usler i "Ontologische Voraussetzungen der Psychologie" i Gadamer og Vogler: *Neue Anthropologie*, bd. 5).

Her skal jeg imidlertid nøjes med at referere lidt nærmere en anden tænkers, nemlig Hans Lipps' bestemmelse af den menneskelige legemlighed og dens forbindelse med den menneskelige selvbestemmelse.

Mennesket har ifølge Hans Lipps et enhedsmæssigt væsen, der imidlertid rummer to uadskillelige, om end fra hinanden distingverbare momenter, nemlig menneskets eksistens (eller eksistensens forfatning) og menneskets natur. At mennesket eksisterer, at dets væsen har eksistensens karakter vil sige – ligesom i al eksistensfilosofi – at menneskets væsen er af den særlige beskaffenhed, at det har at være, at det er henvist til at føre sin tilværelse, at det i og med at det forholder sig til verden og tingene (tager verden op på en bestemt måde og for så vidt konstituerer tingene som noget bestemt) i og med dette også tager sig selv op på en bestemt måde, tyder og bestemmer sig selv ud fra betydninger.

Menneskets natur er imidlertid "videre end dets eksistens' forfatning". Mennesket er også et fornemmende og i sig bevægende, legemligt, levende væsen, der som sådant står i en sammenhæng med den legemligt værende natur. Menneskets eksistens og dets natur er uadskilleligt forbundne. Mennesket eksisterer og kan kun eksistere, i kraft af at dets væren har form af noget, som kan tages op. Det er en indre betingelse for dets eksistens, at det i fornemmelsen er *med* tingene. Til eksistens som menneskets værens energieia svarer en formåen, som har dynamis-karakter, og omvendt: menneskets natur – dets dynamis – er anlagt på at blive taget op, er anlagt på eksistensen, thi menneskets fornemmen er – i modsætning til dyrenes fornemmen – ikke fikseret på noget bestemt. Derfor er dets fornemmen anlagt på tydeliggørelse, anlagt på at noget skal blive erkendt heri. Ordet og gebærden er de måder, på hvilke indtrykket omdannende artikuleres. "Wovon ich ergriffen bin, verlautet durch die Enge des Atems, so dass ich es mir im Wort frei vorhalten kann" – ligesom mennesket i gebærden "das was ihn bewegt, rundend gestaltet und sich dadurch davon distanziert".

Det viser sig, at forsøger vi at forstå menneskets primære form for begriben, dets primære måde at tage sig selv og sin verden op på, nemlig sproget forstået som tale og talte ord, altså som begriben, som begribelsens organ, da vil vi se, at talens og ordets greb har en åbnende kraft, som har sin oprindelse i dets sansemæssigt-legemlige natur.

Sammenfattende: "Die Existenz' des Menschen, sein Selbstsein, ist als *Können* innerlich, nicht zu lösen von seiner leiblichgeistigen *Natur*, auf Grund de-

rer sein Dasein schon ein solches ist, das aufgenommen werden 'will' ". (von Busse, s. 214).

Jeg vil uddybe dette synspunkt gennem et forsvar for den tese, at menneskets form for legemlighed eller kropslighed er karakteriseret ved, at vi dels er et legeme, dels har et legeme. *Vi er et legeme* mod ethvert legemes behov, drifter, fornemmelser, hvoraf giver sig, at vi udfolder en aktivitet, som er relateret til behovene, drifterne og fornemmelserne, d.v.s. arbejder (målrettet handler for at bearbejde det naturgivne til behovstilfredsstillende produkter), forbruger (tilfredsstillende materielle behov), er seksuelt aktive og søger nydelse, behagelighed etc. *Vi har en krop* i den forstand, at vi naturligt har trang til at bruge, udforske og erfare vor egen kropsligheds muligheder og formåen – altså naturligt har trang til en vital gøren –, og vi har en krop i den forstand, at vi i sanserne er åbne for verden i dens materialitet og dens former, farver, struktureringer etc., og i den forstand at vi er åbne over for de andre i deres legemlighed og åbne for vor egen indre natur, og derfor bestandig modtager indtryk (og ikke bare stimuli), som forlanger artikulering og formning.

I begrebet om behov ligger forestillingen om indre spændingstilstande, som stræber mod udløsning – stimuleret af omgivelserne. Dette er der i en vis forstand også tale om i forbindelse med menneskers materielle eller legemlige behov. Men der er også altid tale om noget mere. Menneskets forhold til sine behov er brudt. Behovene kræver at blive formet. En formløs behovstilfredsstillelse er umenneskelig. Dette forhold kan forstås ved hjælp af intentionalitetsbegrebet, d.v.s. det fænomen at mennesket i al sin aktivitet, den handlingsmæssige såvel som den holdnings- og bevidsthedsmæssige, er rettet mod noget. Intentionalitet begrebet er det begreb, hvormed menneskets psykiske fænomener kan fattes, og som samtidig indebærer en overvindelse af distinktionen mellem sjæl og legeme. Begrebet kan også sammentænkes med selvbestemmelsesbegrebet, sådan at menneskelig aktivitet forstås som det, at en person retter sig mere eller mindre aktivt mod noget, at personen er mere eller mindre bestemmende med i den rettedhed, som karakteriserer alt, hvad han gør.

Intentionalitet begrebet tillader os at opfatte behovene, også næringsbehovet og seksualitetsbehovet som en strukturering af intentionaliteten, som indoptaget i intentionalitet. At behovene er indoptaget i intentionalitet kommer sprogligt til udtryk i dette, at vi ikke handler sådan og sådan, *for at* tilfredsstille et behov, men gør sådan og sådan for at opnå dette eller hint.

Naturligvis kan de legemlige behov lades temmelig uformet af intentionaliteten. I hvert fald næringsbehovet. Seksualitetsbehovet i mindre grad. Men da præges disse behov af ikke at være formet.

Indfører man spændings- udløsningsmodellen, kommer man uvilkårligt (hvis ikke man forstår behovets indoptagethed i intentionaliteten) til at forestille sig, at mennesker altid handler som de gør for at opnå en lystfølelse, en tilfredshedstilstand. Og så opstår det hedonistiske paradoks, som netop demonstrerer intentionalitetens formning af behovene.

### Menneskets socialitet

Personsynspunktet gør også op med det andet begreb, som naturalismen og

humanismen er fælles om, nemlig begrebet om den samfundsmæssige materialitet og determination.

Når naturalismen siger, at mennesket og dets handlinger er et produkt af dets organisme og dets omgivelser, er det klart, at en vigtig del af disse omgivelser udgøres af andre mennesker og af de sociale roller, institutioner, samfundsmæssige strukturer, som etableres gennem samspillet mellem mennesker, et samspil som igen hænger sammen med måder, hvorpå man står i et arbejdsforhold til naturen. Mennesket bliver opfattet som i høj grad et samfundsprodukt. Man afviser menneskets frihed og selvbestemmelse ved henvisning til de samfundsmæssige strukturer, som mennesket blot er bærer af.

Humanismen er også tilbøjelig til at tænke om samfundet og de samfundsmæssige roller og institutioner som noget, der står i modstrid med menneskets frihed og selvbestemmelse. Blot drager humanismen den modsatte konklusion, at mennesket ikke restløst er bestemt samfundsmæssigt, men at mennesket kan og bør sætte sig selv i distance til det samfundsmæssige og til de andre. Igen vil jeg sige, at man har misforstået menneskets karakter af medmenneske, af samfundsvæsen. Man har misforstået menneskets socialitet. Der er ikke nødvendigvis modstrid mellem samfundsmæssighed og selvbestemmelse. Ja, personer er kun personer, for så vidt de står i relation til hinanden.

## 2. Behovsbegrebet, potentialebegrebet – og det normative krav om at den menneskelige natur må komme til sin ret

I det foregående skrev jeg om begrebet behov, at det er forbundet med en spændings-udløsnings-tanke. Hertil må der nu siges, at der i dag findes mange behovsteorier, som explicit afviser, at alle behov er af denne type, at de altid er mangelbehov, og som dog anvender behovsbegrebet om disse andre behov (f.eks. Maslow og Charlotte Bühler – jvf. Peter Lauridsen: *Personlighedspsykologi*).

Jeg mener, at dette brede behovsbegreb er problematisk, for så vidt som det lægger den opfattelse nær, at den væsentligste forklaring på en handling altid består i afdækningen af en indre tilstand, netop det behov der ligger bag handlingen. En sådan opfattelse lægger igen op til en individualistisk menneskeopfattelse. Man kommer let til at mene, at når mennesker interagerer, så er det til syvende og sidst altid for at tilfredsstille egne materielle behov (herunder behovet for at sikre sin eksistens i fremtiden gennem andres hjælp og velvilje), at al interaktion har karakter af et egoistisk motiveret samarbejde og har karakter af brug af andre.

Nu føler de fleste ganske vist, at denne opfattelse ikke er gyldig for alt menneskeligt samvær, og derfor indfører man nye behov, f.eks. behov for accept af og anerkendelse af andre (stadig et jegcentreret behov) og endog behovet for at glæde andre (et ikke-jeg-centreret behov). Problemet er imidlertid, at man hermed opretholder forestillingen om, at det er en indre, oplevet tilstand, som er den vigtigste forklaring på en bestemt type samhandlen eller handlen overfor andre. Og dette er fænomenologisk forkert. Der er i de nære personlige relationer mennesker imellem ofte tale om, at det afgørende er en

forståelse af, hvad situationen, den andens situation forlanger af en, appelerer til en om (og ikke primært tale om at en indre tilstand opleves). Det er fordi – som vi skal se i afsnit 3 –, at det eksistentielt-etiske udspringer af og giver sig af den mellem menneskelige eksistens' grundvilkår, af de formale grundvilkår i de situationer man står i, at det moralske ikke alene kan forstås ud fra de menneskelige behov. Det er altså – mange gange – situationen, der fortæller en, hvad der skal gøres, ikke en indre tilstand, som behovsterminologien lægger op til.

Dagligsproget rummer da heller ikke et sådant alment behovsbegreb. Ganske vist anvendes udtrykkene ”har behov for” og ”behøve” om andet end det, der tilfredsstiller legemlige behov, men i de tilfælde, hvor de anvendes om noget, der går ud over tilfredsstillelsen af legemlige behov, er der aldrig tale om aktiviteter eller handlen, men om midler for aktiviteter. Der er noget problematisk ved at tale om, at man har behov for en person, som man står i et nært forhold til (fordi udtrykket indicerer, at man er afhængig af personen i en sådan forstand, at man bruger den anden). Foreligger der en nær personlig relation, taler vi om, at vi savner en anden, at vi længes efter den anden, at vi gerne ville eller at vi ønsker at være sammen med den anden osv. (Også ordet ”trang” og ”trænge til” går mere på det brugende forhold til andre).

På samme måde som man – influeret af en halvvidenskabelig modeldannelse – anvender ordet behov som forklarende begreb i forbindelse med enhver type handlen, anvender man også ordet motiv i en ligeså omfattende brug. Heller ikke denne brug har dækning i dagligsproget. Her betyder motiv en grund eller et mål, som ikke umiddelbart kan aflæses af selve handlingen (hvor mål her går på en konsekvens af det, der gøres).

Ikke desto mindre må det erkendes, at ordene behov og motiv i dag i stor udstrækning anvendes i den nævnte brede betydning. Selvfølgelig er det også legitimt at anvende begreberne på denne måde, hvis man gør sig klart, at man med disse ord simpelthen mener ”hvad mennesket som menneske er anlagt på”, altså ”menneskelige potentialer”.

Som sagt: et menneske er et legeme, med ethvert legemes behov, hvoraf giver sig en behovsrelateret aktivitet. Men som det også allerede er sagt: Ved siden af den behovsrelaterede, henholdsvis målrettede og forbrugende, aktivitet udfolder vi både i forholdet til natur og i forholdet til de andre en ikke-målrettet aktivitet.

De ikke-målrettede aktiviteter giver sig dels af menneskets legemlighed og dels af menneskets socialitet: Det giver sig af menneskets legemlighed i den forstand at det *har* en krop, at man naturligt har trang til at bruge, udforske og erfare sin egen kropsligheds muligheder og formåen. I denne forstand er en vital gøren naturlig.

Det giver sig af menneskets legemlighed i den forstand, at man *har* en krop, som i sanserne er åbne for verden i dens materialitet og dens former, farver, struktureringer etc., og som også er åben for en egen indre natur, og som derfor bestandigt modtager indtryk (og ikke bare stimuli), at det er naturligt for mennesker at artikulere indtryk, at forme impulser, at udfolde en ekspressiv og mimetisk (efterlignende, indtryksartikulerende) virksomhed.

Endelig giver det sig af menneskets socialitet (dette at mennesket er et følelseskabsvæsen), at det søger samvær med andre for samværets egen skyld, og at det Løgstrup har kaldt spontane livsytringer hører den menneskelige natur til.

Om det træk ved menneskets natur, som stod i centrum i diskussionen i *Filosofisk antropologi*, nemlig selvbestemmelsen, skal tilføjes, at selvbestemmelsen giver sig af dette, at vi er eksisterende væsener, d. v. s. er selvbestemmende med i vores intentionelle rettedhed mod, åbenhed for verden og vores tagen vores verden op – i holdning, handling, bearbejdning etc. I den forstand er vi af naturen skabende væsener.

Følgende Heideggers angivelse af 1) forholdet til verden, 2) til de andre og 3) til sig selv som eksistentialer, kan vi sige, at forholdet til verden, til det materielt foreliggende, dels kan have karakter af arbejde og forbrug, dels af mimetisk aktivitet: og vi kan sige, at forholdet til andre har karakter af dels interaktion, dels mimetisk aktivitet, dels arbejde (i betydningen strategisk handling), og endelig kan vi sige, at forholdet til os selv kan antage form af dels interaktion (refleksion), dels mimetisk aktivitet i form af indtryksartikulering og formning af behov, dels arbejde, dels vital gøren.

Vi kan også relatere denne opstilling af de menneskelige potentialer til Habermas' tilsvarende opstilling og til Marx' begreb herom: Habermas' bekendte skelnen mellem arbejde og interaktion og udskillelsen af den frigørende handlen som selvstændig kategori passer uden videre ind i skemaet. Og også hos Habermas – om end ikke særlig udfoldet – finder vi begrebet om en mimetisk omgang med natur. Derudover kan tilføjes, at jeg med Habermas vil mene, at intellektuel udfoldelse kan være attachedet både arbejdet, interaktionen og selvbestemmelsen (den intellektuelle udfoldelse får her karakter af refleksion). Blot vil jeg tilføje, at den også kan være attachedet den ekspressivt-mimetiske aktivitet.

Det marxistiske begreb om selvfremstilling, selvobjektivering i arbejdet vil jeg spalte ud i interaktion, ekspressiv-mimetisk aktivitet og selvbestemmelse.

Hos Abraham Maslow (*Motivation and Personality*, kapitel 4 – oversat i P. Lauridsen (red.): *Personlighedspsykologi*) finder man formuleret en behovsteori, en teori om menneskets motivation, som i virkeligheden er en teori om de menneskelige potentialer.

Maslow mener, at der findes følgende grundbehov: 1) de fysiologiske behov, 2) sikkerhedsbehovene (herunder behovet for en fast rutine eller rytme) 3) behov for samhørighed og kærlighed, 4) behov for agtelse, omfattende dels behovet for at præstere, dokumentere styrke og kompetence og dels behovet for anseelse og prestige. Disse fire typer behov kunne kaldes mangelbehov. Men herudover findes der også nogle vækstbehov eller vækstmotiver, nemlig 5) behov for selvaktualisering (trangen til at blive det, man er i stand til at blive), 6) trang til viden og forståelse (herunder trangen til mening, hvor forståelse eller erkendelsen går ud over dette at være middel til opnåelse af de hidtil nævnte behov) og det etiske behov. – Herudover gør Maslow så opmærksom på, at menneskers handlen ikke altid er motiveret af behov. Megen adfærd er ret og slet udtryk for en bestemt karakterstruktur, eller den repræsenterer et forsøg på realisation af værdier og idealer. Endelig kan handlen efterstræbe

det, som er forhåndsbetingselser for basale behovs tilfredsstillelse (ytringsfrihed og andre former for frihedsrettigheder) som mål i sig selv, og gennem indlæring kan også uendelig mange andre midler blive til et mål i sig selv.

Jeg skal ikke diskutere denne teori nærmere. Jeg vil blot bemærke, at jeg ligesom Maslow, mener, at det er en antropologisk konstant, at man rutinerer sin tilværelse (svarende til Maslows sikkerhedsbehov), at man står i forhold til mennesker, hvor man er spontant optaget af dem (svarende til Maslows behov for samhørighed og kærlighed), at man er anlagt på at føre sin tilværelse, altså anlagt på selvbestemmende og på fri og spontan selvvirksomhed (delvis svarende til det, Maslow kalder behovet for selvaktualisering) og at man naturligt er åben for og interesseret i afdækningen af sin tilværelse (Maslows trang til viden og forståelse). Herudover vil jeg hævde eksistensen af en ekspressivt-mimetisk aktivitet, som i hvert fald delvis korresponderer med det, Maslow kalder det æstetiske behov.

Når man opfatter behovene som det mennesket qua menneske er anlagt på, d.v.s. hvad mennesket er som artsvæsen, altså de handlingsrelaterede egenskaber og potentialer, som mennesket qua produkt af den biologiske evolution rummer, kan vi (i en vis tilknytning til Moum: "Behov i forbrugersamfundet", i *Behov udvikling og værdier*) opstille en distinktion mellem potentialer/behov og ønsker, hvor de sidste igen kan opdeles i grunde/motiver og valg/handlen. De sidste to kategorier er altid socio-historisk formet.

Afklaringen af, hvilke menneskelige potentialer der findes, er et bidrag til afklaringen af det normative spørgsmål om menneskets bestemmelse. Denne afklaring kan bruges i den kritiske stillingtagen til vores eget samfunds formning af mennesker og menneskelig livsudfoldelse, og den kan bruges til en afklaring af, hvordan samfundet bør indrettes. Men jeg mener også, at det er af afgørende vigtighed at forstå, at klarlæggelsen af de menneskelige potentialer kun er et af de mulige bidrag til løsningen af det normative spørgsmål. Foruden dette bidrag kan vi hente hjælp til løsningen af det normative spørgsmål dels i en undersøgelse af menneskets grundvilkår, d.v.s. en undersøgelse af hvilke direktiver der giver sig af nødvendige træk i menneskets situation, og dels i en undersøgelse af, hvad der udgør de objektive set højeste stadier for de sider af de menneskelige potentialer, som er udviklingsduelige.

Moum (i den nævnte artikel) og Arne Næss (i artiklen "Normative systemer ved studiet af behov" i samme bog) har betonet, at den brede behovsteori popularitet (den Maslowske behovsteori er uhyre populær i samfundsvidenskaberne, fremfor alt i velfærdsteori) skyldes, "at behovenes påståede biologiske basis giver dem en status som ubestrideligt faktum, som bærer i sig et løfte om at overvinde kløften mellem er og bør" (s. 39), d.v.s. at "skyhed over for værdi- og normtænkning har ført med sig et vældigt opsving i behovsudsagn inden for teknokratisk litteratur, netop fordi sådanne udsagn giver skin af at være rent deskriptive" (s. 39-40).

Jeg er enig i, at der er behov for en egentlig værdi- og normtænkning – ud over afklaringen af behov og potentialer – men jeg vil samtidig fastholde, at også i denne tænknings kan man tage stilling ud fra noget ontologisk givet, nemlig henholdsvis givne grundvilkår og de (hidtil kendte) højeste udviklings-



trin af det udviklingsduelige i den menneskelige natur. Vi skal straks vende tilbage til denne form for værditænkning.

Samtidig må det imidlertid også fastholdes, at ikke blot de menneskelige potentialer, men at vi også selv i vores tænkning om menneskets natur er historisk betinget og formet. D.v.s. at en afgørende bestanddel af den normative tænkning altid kun kan bestå i den ubegrænsede "kommunikative Flüßigungsprozess" af behovene og konsensusdannelsen om de legitime behov og ønsker. I denne proces spiller også traditionsbearbejdelsen en vigtig rolle. Og det må videre påpeges, at historiciteten også indebærer, at fremtiden altid er åben – således at vi må være åben for stadig genoptagelse af debatten, en stadig fornyelse af vores selvforståelse.

Ud fra den her opstillede teori om de menneskelige potentialer kan der jeres en moralsk kritik af de fremherskende livs- og tænkemåder i vort samfund. Jeg har i bogen *Samfund og bevidsthed* og *Menneskeopfattelsen* argumenteret for, at livs- og bevidsthedsformerne i vort samfund er præget af dels en imperialistisk målrettethed, fremadrettethed, præstationsorientering og dels en passiv konsumholdning, der kompenserer for målrettethedens anstrengthed. Med disse to komplementære holdningers modellering af livsudfoldelsen sker der en fortrængning af den aktive livsudfoldelse, som er selvformål, d.v.s. det aktivt oplevende forhold til natur (både den ydre og den indre), og den aktive optagethed af medmennesket for dets egen skyld og for samværets og fællesskabets skyld. Sammenhængende hermed sker der en deformation af forholdet til sig selv, og der opstår en dyb kløft mellem arbejde og selvvirkeliggørelse.

Jeg skal dog ikke her give en nærmere bestemmelse af de i vor kultur fortrængte aktivitetsformer. Her må jeg henvise til den førnævnte fremstilling i *Menneskeopfattelsen* samt til artiklerne "Civilisatorisk udvikling og antropologiske konstanter", "Naturen og den ekspressivt-mimetiske aktivitet", "Det historiske fremskridt og forholdet til naturen" samt "De folkelige bevægelser moralske samfundskritik og marxismen".

### 3. Handlingstyper og det moralske livs former

Jeg vil nu forsøge en yderligere afklaring af de menneskelige potentialer ved at se nærmere på menneskets givne handlingstyper. Det forholder sig nemlig således, at ligesom der i vores samfund har været en ideologisk tendens til at tænke om de menneskelige behov eller potentialer ud fra et syn på mennesket som passivt, som "homo consumens", således er der også en ideologisk betinget tendens i vores kultur til at tænke om de givne menneskelige handlingstyper ud fra et ensidigt begreb om handlen som målstræben. Man går uden videre ud fra, at det at handle er det samme som at være aktiv i fremadrettethed, i målrettethed, i fremtidsorientering.

Når man tænker om mennesker ud fra behovsbegrebet (og dermed ud fra begrebet om et passivt konsum), og når man tænker om det handlende menneske ud fra målrettethedsbegrebet, tænker man inden for samme kategori. Målet for handlen er relateret til behovene, på samme måde som konsumet er det. Desuden kan man sige, at når målrettetheden bliver imperialistisk i arbej-

det, må fritiden gøres til et kompenserende, ekstremt passivt forbrug.

Denne samfundsskabte tendens til at tænke om handlen som værende i sig selv målrettet har en sådan gennemslagskraft i vor kultur, at den endog har præget handlingsbegreberne i videnskaberne om mennesket, f.eks. sociologien. Dette gælder såvel for praksisbegrebet i den marxske samfundsvidenskab som for Max Webers lige så berømte analyse af handlingsbegrebet. Weber skelner mellem følgende handlingstyper: formålsrationel handlen, værdirationel handlen, traditionel handlen og irrationel handlen. Formålsrationel og værdirationel handlen er former for fremadrettethed, målrettethed. Traditionel handlen og irrationel handlen er ikke-målrettet. Formålsrationel handlen defineres af begreberne mål og middel. Værdirationel handlen defineres gennem begrebet *mål* alene. Traditionel handlen defineres gennem begrebet sædvane, opfattet dels som sedimenteret gennem den enkeltes rutinisering af sin formåls- og værdirationelle handlen, og dels som det at udfolde sig i en given livsverden. Det er en handlingstype, der indskrænkes og elimineres i stigende grad i vor verden. Den findes i dag bevaret først og fremmest i familiens verden. Her er den også i nogen grad uopgivelig og nødvendig. Thi børn har et udtalt behov for at leve i en sådan verden. Det betyder igen, at det er kvinder – mere end mænd – som lever i en sådan verden, i og med at de er bundet mere til familien og børnene end mændene. I den nye kvindebevægelse finder man en vis anerkendelse af værdien i denne handlings- eller livsform.

Weber har altså nok sans for, at der findes andre former for handlen end målrationel handlen. Men hans behandling af den irrationelle handlen som en slags restkategori, der ikke selv analyseres nøjere (hvilket hos Weber skyldes, at den metodologisk er mindre betydningsfuld, da den har en mindre grad af intersubjektivt kontrollerbar intelligibilitet), fører meget let til, at den også livsanskuelsesmæssigt negligeres eller endog fornægtes.

Det mest fremtrædende nutidige bud på en alternativ handlingstypologi er givet af Habermas i mammutværket *Theorie des kommunikativen Handelns*. Habermas' typologi kan anskues som en kritik af Webers teori, derved at rationalitetsbegrebet udvides. Ifølge Habermas omfatter det rationelle for det første – helt ubestrideligt – påstande, som er begrundede, og handlinger, som er effektive. Men rationelle kan også normregulerede handlinger og expressive selv-fremstillinger være, for så vidt de lever op til de gyldighedsfordringer, der er forbundet med dem. Også de kan begrundes og kritiseres. Og det er dette forhold, der udgør rationalitet. Det samme gælder endelig vurderende ytringer og indstillinger, for så vidt som der her henvises til værdistandarder.

I omstående skema gives en opstilling af de forskellige former for handlingsrationalitet (hvor den expressive og den vurderende handlen er samlet under ét og benævnt dramaturgisk handlen) – fra *Theorie I*, s. 448.

Jeg mener, at Habermas har ret i, at der må skelnes mellem de i dette skema opstillede handlingsformer, og jeg mener også, at han har ret i, at de allesammen kan rationaliseres. Men jeg mener samtidig, at det er vigtigt at være opmærksom på, at der knytter sig noget etisk-værdimæssigt ikke blot til den normregulerede handlen, men også til den teleologiske og den dramaturgiske handlen.

Handlingstyper	Den i handlingen indeholdte videns- type	Argumentations- form	Overleveret vidensmønster
Teologisk handlen: instrumentel strategisk	Teknisk og strate- gisk omsættelig viden	Teoretisk diskurs	Teknologier strategier
Konstaterende talehandlinger	Empirisk-teoretisk viden	Teoretisk diskurs	Teorier
Normreguleret handlen	Moralsk-praktisk viden	Praktisk diskurs	Rets- og moral- forestillinger
Dramaturgisk handlen	Æstetisk-praktisk viden	Terapeutisk og æstetisk kritik	Kunstværker

### Det gavnlige

Angående den teleologiske handlen gælder, at den må orientere sig efter det nyttige. For så vidt som ens virksomhed er målrettet i den forstand, at den har et mål uden for sig selv, som er sat af personen, og at den foregår for dette måls skyld, kan den kun forstås ud fra begrebet gavn eller nytte. Ligesom resultatet af virksomheden, når denne foregår for resultatets skyld, nødvendigvis har karakter af et gode for den arbejdende.

Ved man, hvad gavn eller nytte er, ved man også, hvad savn, utilfredsstillelse og ubehag er. Og for så vidt verden ikke altid følger sig efter ens egne planer, ved man også, hvad skade er (d. v. s. hvad ødelæggelse er). Også min mangel på omtanke kan bibringe mig begrebet om skade: hvad der gavner mig på kort sigt kan vise sig at være hindrende eller destruktivt for mig, d. v. s. skadeligt på længere sigt.

Denne nødvendige begrebsramme for aktiviteter (gavn/skade) er ikke moralsk. Men aktiviteter kan underkastes moralsk bedømmelse eller vurdering qua aktiviteter, fordi de har konsekvenser eller kan indebære noget for andre. Man behøver ikke (logisk talt) at betragte aktiviteter og deres konsekvenser fra en moralsk synsvinkel. Men forstår man – og fastholder man i situationen sin forståelse af – at andre ligesom en selv kan lide afsavn, føle ubehag etc., kan man ikke undgå at se sine egne aktiviteters påvirkning af andre (konsekvenser for andre) under gavn/skade-aspektet. Og at gøre det er en moralsk forholdsmåde: det moralsk rigtige er det at gavne andre, og det moralsk forkerte er det at skade andre.

### Moralske pligter

Angående den normregulerede handlen gælder det, at der her kommer et nyt værdimoment ind i tillæg til spørgsmålet om det gavnlige.

Når mennesker kommunikerer og samarbejder med hinanden, må de følge visse regler.

Samarbejde muliggøres kun i og med skabelsen af visse praksiser eller institutioner. Af disse er nogle mere fundamentale, mere situationsuafhængige end andre. Eksempler på meget fundamentale praksiser er det at give og holde løfter, at slutte og at overholde aftaler og kontrakter, at inddele goder i dit og mit og acceptere denne inddeling (ikke stjæle), at låne og at levere det lånte tilbage. Af eksempler på mere sekundære praksiser kan nævnes det at udskrive og betale skat – og det at organisere og at aftjene militærtjeneste.

Sådanne praksiser kan ikke eksistere alene som regelmæssigheder i opførelse. De må indlæres ved hjælp af regler, der skal overholdes, som er forpligtende, d.v.s. ved at noget sættes som rigtigt og andet som forkert. Og eftersom det disse regler skal muliggøre og gøre lettere bl.a. er det livsnødvendige samarbejde og fremskaffelsen af de livsnødvendige goder, er det klart, at reglerne får en moralsk status (og ikke blot får status som konventioner). At etablere en sådan praksis som det at give og holde løfter er altså identisk med at etablere den moralske regel, at løfter bør holdes. Reglen definerer denne praksis. Uden denne regel – ikke denne praksis – ikke nogen mulighed for at love noget. Derfor er det at etablere reglen det samme som at gøre den analytisk sand.

Dette synspunkt indebærer, at det i alle tilfælde vil være forkert at mene, at begrundelsen for at man skal holde et givet løfte må henvise til, hvad der er til størst gavn for de implicerede i den pågældende situation (hvilket er handlingsutilitaristernes påstand). Institutionens (løftegivningens) pointe ligger jo simpelthen i, at den – i almindelighed – sætter bl.a. utilitaristiske overvejelser ud af spillet. Naturligvis kan det at holde et givet løfte i en bestemt situation indebære, at man bliver årsag til sådanne begivenheder, d.v.s. at det, man gør, afstedkommer sådanne konsekvenser, at man ikke bør gøre det. Men det kan aldrig være forkert at holde et løfte qua det at holde et løfte, kun qua det at bevirke noget forfærdeligt, i og med at man holder løftet.

Regelutilitaristerne, der vil begrunde enkelthandlingen at holde et bestemt løfte ved at henvise til reglen: at man bør holde sine løfter, og som så vil begrunde denne regel utilitaristisk, derved at en sådan regel har gavnlige konsekvenser, når den følges generelt, tager også fejl. Det der gør det rigtigt at følge reglen – og dermed gøre reglen rigtig – er ikke de gode konsekvenser, det har. Men selvfølgelig er grunden til, at vi giver løfter – at vi har denne praksis – denne mulighed – det at den er nyttig for os.

Man kan også argumentere for normernes objektive forankring i kommunikationen og interaktionen på en anden måde – og det har Habermas gjort. Han gør opmærksom på, at når vi taler med hinanden på en forståelsesorienteret måde – d.v.s. således at vi sigter mod forståelse og indforståelse (og det er et fænomen man ikke kan borttænke fra menneskelig tilværelse) – så gør man faktisk – om end implicit – krav på 1) at man udtrykker sig forståeligt (så man forstår hinanden), 2) at man giver den anden noget at forstå (meddeler noget sandt, så tilhøreren kan dele ens viden), 3) at man gør sig forståelig (er oprigtig, således at tilhøreren kan have tillid til en), 4) at man kommer til forståelse med den anden (vælger de rigtige ytringer, således at man selv og den anden kan stemme overens med hinanden). Man sætter faktisk – når som

helst man taler med en anden — disse fordringer, og man forudsætter, at de kan indløses.

Målet for denne forståelsesorienterede handlen er tilvejebringelsen af en indforståethed. Denne indforståethed er imidlertid ikke nogen normal tilstand. Men al forståelsesorienteret handlen er altså rettet mod den som et mål. Opgives den implicite forudsætning, at disse fordringer kan indløses, afløses denne type handlen af strategisk handlen (d.v.s. man behandler den anden som en ting), eller den fortsætter på den argumentative handlens plan.

Men det vil sige, at vi — når som helst vi taler — forudsætter nogle normer, og forudsætter at de er rigtige eller gyldige. Hermed er ikke godtgjort, at der findes gyldige normer. At de normer, vi sætter som gyldige, faktisk også er det, forudsætter, at der foreligger en ideal talesituation, d.v.s. en situation, hvor alle muligheder for den argumentative handlen står til disposition. I den ideale talesituation er kommunikationen hverken hindret af ydre forhold eller af tvang, der giver sig af kommunikationens struktur. Dette er tilfældet, når der er en symmetrisk fordeling af chancerne for at vælge og udføre talehandlinger. De normer er gyldige, som kan accepteres af alle i en samtales prøvelse eller undersøgelse (diskurs), hvor alle har lige talemuligheder, d.v.s. en diskurs som er tvangsfri. Dette er Habermas' universalpragmatiske forankring af normerne eller det moralske. Habermas er altså ikke henvist til den procedure, som Moral-Standpoint-teoretikerne er henvist til (Baier, Frankena m. fl.). Disse teoretikere begrunder et lignende sæt af universalistiske normer ved at opstille en række betingelser, som må gælde for et "evaluative point of view", og i anden omgang for den type vurderende synspunkt, som kan kaldes moralsk i modsætning til f.eks. pragmatisk eller æstetisk. Det vurderende synspunkt forlanger af den, der anlægger det, at han skal være fri for tvang eller pression, at han skal være fuldt informeret, og at han skal være klarhovedet, upartisk og villig til at universalisere. Det moralske synspunkt defineres på den måde, at det angår fordelingen af ikke-moralske goder til alle følende væsener (Frankena: *Ethics*) eller således, at det kræver hensyntagen til alle (d.v.s. det defineres som utilitarisme, i en afvisning af etisk egoisme). Moralbegrundselsesstandpunktet hos disse teoretikere består nu i hævdelser af, at man ved hjælp af de krav, der er indeholdt i disse to synspunkter, kan udkaste forslag til yderste etiske principper (ultimate ethical principles), eller at man i det mindste kan afgøre, om forslag til yderste etiske principper er antagelige.

Man kan nu ganske vist vise, at en del af disse metaprincipper er fornuftige principper. Det gør f.eks. Rawls. Men man kan også stille spørgsmålstejn ved den definition af det moralske synspunkt, som gives, idet man nemlig kan hævde, at det enten bliver tomt eller cirkulært, d.v.s. foregriber en bestemt etik (som f.eks. Frankenas bestemmelse af det moralske synspunkt, som jo netop afviser etisk egoisme).

Disse indvendinger kan imidlertid ikke rettes mod Habermas' begrundelse for grundnormerne. De afledes nemlig ikke fra en forudsat bestemmelse af etik, men fra et faktum, som ikke kan borttænkes fra noget samfund. Der er heller ikke tale om, at der forudsættes en bestemt antropologi, som i virkeligheden også rummer en normativ bestemmelse af det menneskelige.

Albrecht Wellmer har forsøgt at udlede muligheden af en rationel praktisk

diskurs fra selve det faktum, at mennesker anerkender hinanden gensidigt, altså uden at udfolde de implikationer af forståelsesorienteret handlen, som Habermas udvikler i sin universalpragmatik. Det er imidlertid uklart, hvorvidt dette lykkes for Wellmer. Det viser sig nemlig, at Wellmer må forudsætte dels, at de hinanden gensidigt anerkendende personer må opfylde et sandfærdighedskrav, og dels at de må være villige til at universalisere. Hermed er man godt på vej til at acceptere Habermas' teori om universalpragmatikken.

Det er de etiske fænomener, der knytter sig til den teleologiske og den normregulerede handlen, som udgør det, jeg i begyndelsen af denne artikel benævnte det etisk-politiske.

Men ved siden af dette værdiaspekt findes der som sagt to andre, nemlig det etisk-eksistentielle, som blev kort omtalt i forbindelse med kritikken af behovsbegrebet, og ideen om det lykkelige liv. Begge disse skal nu tages op.

### **Det etisk-eksistentielle: godt og ondt**

Mennesker er ikke bare til. De har at være. Tilværelsen kræver at blive ført. Vi er med andre ord til stadighed fordret. Og vi er ikke blot fordret i kraft af de samfundsmæssige konventioner. Vi er fordret af noget mere absolut. I forholdet til de mennesker vi lever sammen med, er vi således stillet under en radikal fordring om godhed. Fordringen om godhed udspringer af forståelsen af, at menneskers liv med hinanden er et liv i gensidig udleverethed, et liv, hvor den ene uundgåeligt har magt over den anden, et liv i det Løgstrup har benævnt interdependens. Deraf giver sig en dobbelt fordring. For det første fordringen om, at man i mødet med den anden – stillet over for den andens henvendelse eller tiltale i samtalen med den anden, overhovedet hvor vi kommer i berøring med en anden – at vi der møder denne anden med tillid, åbenhed og oprigtighed. Kun med disse holdninger, reaktioner eller livsytringer – som Løgstrup kalder de suveræne livsytringer – vil man kunne varetage det liv, som interdependensen og udleveretheden giver i ens magt – på en for den anden livsfremmende måde. Godhed er altså for det første varetagelse og fremme af det af den andens liv, som gives i ens magt – gennem modtagelsen af det, gennem det at være lydhør og det at ville vide at og gide have med den anden at gøre.

For det andet giver sig af interdependensen fordringen om, at jeg, der hvor den anden har brug for bistand, hjælp, der hvor den anden bliver afhængig af en og behøver en, der hvor den anden er i nød og ulykke, at jeg der i optaget af den andens ve og vel bistår og hjælper, altså er barmhjertig.

Godhed kan altså sammenfattende defineres som indstillethed på at tage vare på og fremme det liv, der gives i ens magt.

Af denne definition på godhed giver det sig, hvori det slette eller det dårlige består. Det må være dels modpolen til tillid, åbenhed og oprigtighed, og denne modpol kalder vi indesluttethed, og dels modpolen til barmhjertighed, og denne modpol kalder vi selviskhed. Det slette må defineres som det livsødelæggende, og livsødelæggende er vi allerede med vor lukkethed, indesluttethed og selviskhed, i og med, at vi altid – hvad enten vi vil eller ej – har noget af andres liv i vor magt.

Slethed bliver til ondskab, der hvor vi ikke blot i lukkethed og selvished skader andre, men også tilstræber at skade andre, hvor vi ikke blot gør det, men vil det. Ondskab er den destruktion af andres liv, som er vor egen skyld, fordi den beror på vor vilje.

## Lykke

Lykkebegrebet knytter sig til den handlingsform, Habermas kalder den dramaturgiske eller den æstetisk-praktiske. Det er den handlings- og fornuftform, hvor man søger at komme til klarhed over sig selv, sit jeg og sin natur, sine tilskyndelser og – i samme bevægelse – søger at afklare, hvad der er betydningsfuldt og afgørende i situationen. Selvfølgelig og situationserkendelse går her i et.

Det er en verdensafdækning og en selvforståelse, som beror på stemthed og holdning, og som for en stor del består i artikulering af de indtryk, som det man kommer ud for gør på en, og det kan måske derfor godt undre, at jeg her – med Habermas – vil tale om rationalitet og rationalisering. Men det kan man ikke desto mindre med rette. Rationalitet består nemlig her i autenticitet, d.v.s. det ærligt at bestræbe sig på at gøre sig bevidst, hvad man selv er, og hvad der rører sig i en. Og at være autentisk er en proces, hvor man bliver mere og mere gennemsigtig for sig selv, og det vil igen sige, at man differentieres i det, man er sig bevidst at rumme, samtidig med at man stilles over for det med bevidstgørelsen givne krav om at integrere i sin livsførelse det man er blevet sig bevidst. Jo større bevidsthed, jo større differentiering og derfor også jo større grad af syntese, integration. Og jo mere man bliver en enhed, jo større grad af ansvarlighed og tilregnelighed.

Ser man nu nærmere på, hvad et menneskes natur omfatter, så er der tidligere argumenteret for, at vi ved siden af behovene må operere med menneskelige potentialer. Jeg mener, at det er rimeligt at inddеле disse i to typer af formåen, som jeg vil kalde den aktivt-indgribende formåen, og den sig-med-tingene-og-de-andre-forbindende formåen. Heraf følger, at autenticitetskravet indebærer, at man ikke bare bevidstgør sig den aktivt-indgribende formåen, som jo er basis for og udvikles gennem den målrettede handle og den problemløsende aktivitet, og som præmieres i et ekspansivt, faustisk, præstationsorienteret samfund som vores, men også bevidstgør sig og integrerer i sin livs-udfoldelse ens formåen til at være åben modtagende i forhold til verden og de andre. Og autenticitet indebærer videre, at jeg'et og behovene, som jo udgør det mere overfladiske i personen, integreres ind i personens livsmod (den aktivt-indgribende formåen) og livsglæde (den sig med tingene forbindende formåen).

Men dette vil igen sige, at autenticitetskravet er nødvendigt forbundet med lykkebegrebet, thi det lykkelige er den dybe tilfredsstillelse, der er forbundet med at være til stede i verden på den intense, selvforglemmende måde, som kan have form af suverænitæt (nemlig der hvor det aktivt-indgribende dominerer) eller hengivelse (nemlig der hvor det sig med tingene og de andre forbindende er fremherskende). Det lykkelige og frydefulde er knyttet til det at forholde sig på en gang åbent og kraftfuldt samlet, thi da er den situation, den

verden, man står i og over for, præget af enhed, totalitet og samtidig af den størst mulige vidde, og det er netop tilfældet i suveræniteten og hengivelse. Den suverænes verden er de uendelige mulighedsers udstrakte og vide verden, og den sigghengivendes verden er den uendelige harmonis verden, hvor man kan forbinde sig med alt.

### Konklusion

Jeg har i afsnit 3 argumenteret for, at der må skelnes mellem 4 forskellige aspekter af det etiske, nemlig det gavnlige, de moralske pligter, det etisk-existentielle og det lykkelige. Det er aspekter af det etiske, som ikke kan tilbageføres til et enkelt princip. Det betyder, at der i en konkret situation meget vel kan opstå modstrid mellem disse aspekter. I et sådant moralsk dilemma findes der intet andet end skønnet til at vejlede ens handling. Der findes ikke noget øverste princip, ud fra hvilket de moralske aspekter kan prioriteres.

Disse 4 aspekter af det etiske er som vist forankret i hver sit aspekt af menneskelig handling eller livsudfoldelse. De traditionelle filosofiske antropologier naturalismen og humanismen kan kun redegøre for hver sit aspekt af det etiske, nemlig henholdsvis det gavnlige (i tilknytning til naturalismens bestemmelse af de menneskelige drivkræfter som behov) og det gode. Skal samtlige værdiaspekter tilgodeses, må man tænke ud fra en bredere antropologi, nemlig personteorien, som blev skitseret i det første afsnit, og hvis centrale begreb om menneskelige potentialer udfoldedes i det andet afsnit. Det er personteorien, der – i en sammentænkning med Habermas handlingstypologi – er lagt til grund for den her fremlagte grundlæggelse for de 4 aspekter af det etiske.

### REFERENCELISTE

- BUSSE, von.: Efterskrift til H. Lipps: *Die Wirklichkeit des Menschen*, Frankfurt am Main, 1972.
- HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, bd. 1-2, Suhrkamp, 1982.
- LAURIDSEN, P.: *Personlighedspsykologi*, København 1977.
- LIPPS, H.: *Die menschliche Natur*, Frankfurt am Main, 1941.
- LØGSTRUP, K. E.: *Norm og spontaneitet*, København 1972.
- MOUM: "Behov i forbrugersamfundet" i A. H. Wirak (red.): *Behov, udvikling og verdier*, Oslo 1979.
- NÆSS, A.: "Normative systemer ved studiet af behov" i samme.
- PAHUUS, M.: *Filosofisk antropologi*, Berlingske forlag 1975.
- PAHUUS, M.: *Menneskeopfattelsen*, Forlaget i Hårby, 1980.
- PAHUUS, M.: *Samfund og bevidsthed*, Systime 1985.
- PAHUUS, M.: Efterskrift til M. Warnock: *Nyere etik*, Munksgård 1975.
- PAHUUS, M.: "Civilisatorisk udvikling og antropologiske konstanter" i *Nordisk Forum*, nr. 22.
- PAHUUS, M.: "Naturen og den ekspressivt-mimetiske aktivitet" i *Philosophia*, årg. 11, nr. 1-2, 1983.
- PAHUUS, M.: "Det historiske fremskridt og forholdet til naturen" i *Gløder*, AUC, nr. 4.
- PAHUUS, M.: "De folkelige bevægelseres moralske samfundskritik og Marxismen" i *Philosophia*, (efteråret 85).
- PLESSNER, H.: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Stuttgart 1927.
- USLAR, von.: "Ontologische Voraussetzungen der Psychologie". I Gadamer und Vogler: *Neue Anthropologie*, Fischer, 1976.