

Moral

MORALENS INDERSIDE

(Publiceret i *Psyke & Logos*, 1985,
i et temanummer om moral)

Moral er mange ting gennem tider og steder og derfor svær at enes om, som bekendt. Samtidig er de fleste overbeviste om, at det dog ikke forholder sig med moral som med smag og behag. Eller at det i hvert fald er umoralsk at mene noget sådant. Jeg skal forsøge at vise, at det tillige er forkert at mene noget sådant, fordi der gives en side ved moralen, som mennesker er nødsaget til at enes om, i og med at de er mennesker, slet og ret. Det er moralens inderside, hvoraf følger, at der også eksisterer en moralens yderside.

Syndefaldet og socialitet

Ifølge I. Mosebog begynder slægtens liv med et syndefald: Mennesket spiser den forbudte frugt af kundskabens træ. Frugten er forbudt, fordi dens næring gør den spisende gudelig, dvs. giver ham indsigt til at vorde herre over alt. Heraf følger i samme øjeblik tre spring i slægtens udvikling.

1) Mennesket uddrives fra de evige jagtmarker, fra samler-jæger tilværelsen i Paradiset, til arbejdet: Kain og Abel bliver henholdsvis agerdyrker og fårehyrde (4, 2), og i sit ansigts sved må mennesket nu spise det brød, som det har skaffet sig med møje (3, 17; 3, 19). En af Kains efterkommere bliver stamfader til alle, der smeder kobber og jern (4, 22), og en anden til dem, der spiller på harpe og fløjte (4, 2 1).

Myten beskriver menneskelivets opståen i og ved arbejdet og arbejdsdelingen eller tilsammen *samfundsmæssigheden*. Dette komplekse fænomen kan kort defineres som systematisk fælles virksomhed mod det mål, som er frembringelsen af de materielle og kulturelle goder, der udgør fællesskabets livsgrundlag. Det systematiske ved virksomheden består i, at vejen mod målet er delt op i en række forskellige, men indbyrdes samordnede midler. Og det fælles ved den systematiske virksomhed består i, at hvert individ i gruppen er (mere eller mindre) engageret i hvert sit middel frem mod det ved alle de samordnede midler afstukne mål. Menneskene er med andre ord hinandens midler mod målet. Se Katzenelson (1983) for en uddybning af definitionen.

2) Menneskenes øjne åbnes, så de bliver som Gud til at kende godt og ondt (3, 5; 3, 22). Og kort derefter begynder man at påkalde Herrens navn

(4, 26). Det sidste kan tolkes sådan, at religionen opstår – skønt Guden er i færd med at blive detroniseret af de æblespisende oprørere i samme øjeblik, han er indtrådt på historiens scene. Det er ikke mærkeligt, thi når menneskenes øjne åbnes til at kende godt og ondt, har de jo for så vidt ikke længere brug for hans styring: De har fået deres egen moral til at regulere deres samkvem. De *ser* nu, hvad der er godt og ondt, hvilket vil sige, at de artikulerer deres egne samkvemsregler.

3) Menneskenes øjne åbnes imidlertid mere endda, de åbnes for hinanden: Og de kendte, at de var nøgne (3, 7). Det med nøgenheden har næppe noget med figenbladet at gøre osv. Myten taler om en nok så hudløs nøgenhed. Det betyder snarere, at de herefter er afslørede – for hinanden. Et slør er faldet fra deres øjne og de *ser* hinanden på en anden måde, end da de levede på de evige jagtmarker. De ser hin anden som hin-anden, – og dermed sig selv som *hin* andens hin-anden. De spejler sig i hinandens øjne. De ser den anden i sig og sig i den anden. De er hinanden udleverede, nøgne. Dvs. at de får øje på den *socialitet*, som følger af deres samfundsmæssighed: den anden i sig og sig i den anden. Jeg uddyber lidt.

Hos de sociale flokdyr virker hvert individ for sig. De er alle parallelt i færd med det samme, hovedsagelig at søge føde til sig selv. (Der gives visse tilsyneladende mere samarbejdende kollektiver blandt rovdysrene og ikke mindst i insektverdenen, men det lader jeg ligge). I menneskeflokkens middel-mål virksomhed er den samlede aktivitet derimod delt ud på mange (arbejds-delt), som hver foretager sig forskellige ting hen mod det samme mål (forenklet og principielt sagt). Opråelsen af målet er som just nævnt afhængig af, at de hver udfører forskellige dele af den samlede virksomhed. Det enkelte menneske står derfor kun i forbindelse med målet ind igennem disse forbindelser med hinanden. Dvs. at mennesket kun forholder sig til livsgrundlaget (naturen og kulturen) ved at forholde sig til de andre. Heraf følger, at mennesket i grunden kun forholder sig til sig selv ved at forholde sig til de andre. Den enkeltes bevidsthed når kun sig selv udefra, og 'ude' vil sige enheden af de andres virksomhed. Det enkelte menneske er kun sig selv ved at være de andre i sig og sig i de andre.

Før syndefaldet bluedes Adam og Eva ikke ved deres nøgenhed (2, 25). At blues er at være bly ved sin blottethed. I hine tider kunne de ikke blues ved deres nøgenhed, fordi de ikke så eller vidste af, at de var blottede. Det gjorde de ikke, fordi de for så vidt slet ikke så hinanden. Sociale dyr ser ikke hinanden på den måde, som menneskene gør, uanset at de udmærket kan identificere hinanden som individer. Dyreflokken udgør en u-delt helhed, Menneskeflokkens udgør en (arbejds)delt helhed, og det enkelte individ forholder sig kun til sig selv og sin virksomhed ind igennem de andre og den fælles virksomhed. Menneskene er hinandens genstande eller midler mod målet. Deres livsopretholdelse hviler på, at de

forstår dette, hvilket vil sige, at de forstår sig som hinanden i sig og sig i hinanden.

Det betyder, at de uhjælpeligt er hinanden udleverede. Når samfundsmæssigheden er indtrådt, bliver 'det sociale' til socialitet, hvilket vil sige den gensidige anerkendelse af, at alles eksistens afhænger af hinanden. Og denne gensidige anerkendelse er synlig: Jeg ser, at det, som mit syn ser i grunden (udleveretheden), samtidig er set af den andens syn. Jeg véd på en eller anden måde, at både jeg selv, mit syn og selve min seen allerede er set, af den anden. Først når man ser hinanden sådan, kan man blues ved sin blottelse.

Gensidighed, anerkendelsens dialektik og personalitet

Blottetheden, udleveretheden eller den principielle offentlighed er en grundbestemmelse ved vor natur. Den er givet ved menneskets samfundsmæssighed, ved vor væren hinandens genstande, og dermed ved den elementære livsopretholdelse. I og dermed er den samtidig kernen i den *gensidighed*, som er socialitetens væsen: den anden i sig og sig i den anden. Blottetheden findes kun i det syn, som kan blues, og et sådant syn er nødvendigvis et hensyn, positivt eller negativt. Det menneskelige syn er altid den anden hensynende.

Heraf følger, at jeg ikke kan handle mod et mål og forstå, at jeg gør det, uden at forstå og i grunden anerkende den andens handlinger og mål. Thi da vi i grunden kun forstår os selv som hinandens midler mod målet, er det en tavs forudsætning, at hans mål i princippet kunne være mine. Ellers kan jeg ikke forstå dem, og kan jeg ikke det, kan jeg ikke forstå mine egne. Dette er *gensidighedens dialektik*. Forståelsens grundlag er, som Sartre siger (1960), den principielle medskyldighed med ethvert foretagende – også det man bekæmper.

Således skal arvesyndens skyld ved syndefaldet rettelig opfattes: Den skyld, som mennesket pådrager sig ved at detronisere Herren og overtage forretningen, er en medskyld. Da sløret faldt fra øjnene, faldt uskylden med. Herefter er vi kun hinanden, og ikke Herren, skyldige i al livets gang. Det kan man nok blues over, når man kaster synet omkring.

Heraf følger videre det, som Hegel kaldte *anerkendelsens dialektik* (1807): Jeg kan kun forstå den andens handlinger og mål samt de egenskaber hos den anden, som jeg belægger dem med, ved i grunden, som medskyldig, at anerkende dem som principielt ligeværdige med mine egne. Ja ikke blot ligeværdige, men i grunden er de eller kunne principielt være med mine egne. I grunden er vi ens. Dette kan kaldes *personalitet* (1), således møder vi spontant ethvert andet menneske. (Personalitet er matricen for det vigtige personbegreb, som er udviklet i megen angelsaksisk filosofi; det lader jeg ligge, men se eventuelt Katzenelson 1982).

Naturligvis kan jeg unddrage mig gensidigheden og anerkendelsen, og

gør det ofte i varierende grad. Men det kan jeg kun ved aktivt at negligere dem – og dermed forudsætte dem. Ikke alverdens asymmetriske mellemmenneskelige forhold, ingen vold og grusomhed kan ugyldiggøre dette socialitetens og personalitetens ontologiske fundament. Selv herrens dybeste undertrykkelse af slaven (som er Hegels eksempel) forudsætter, at han anerkender eksistensen af nogle grundliggende egenskaber hos slaven som principielt er de samme som hans egne. Herren kan ikke beordre slaven til at udføre en opgave uden at forudsætte, at slaven enten agter eller i det mindste besidder den egenskab at kunne agte at udføre den. Hvilket vil sige, at herren faktisk nærer en vis grad af tillid til, at slaven udfører sin del af den fælles Kooperation (som er fælles uanset asymmetrien), en tillid som i grunden er den samme som den, han nærer til sine statusmæssigt ligestillede. Og slaven kan kun nægte at udføre opgaven, eller gøre oprør, for så vidt han aktivt unddrager sig den af herren overantvortede tillid til, at han udfører den. Hvortil kommer, at enhver herre foretrækker en ærlig slave fremfor en uærlig, en kærlig fremfor en hadsk, hvorved han forudsætter den principielle mulighed for sådanne ham selv ligesindede egenskabers tilstedeværelse hos slaven – og han ved, hvad der her er positivt og negativt. Ligesom han forudsætter den selvegne handlebestemmelse hos slaven, at denne kan nægte at udføre opgaver og kan nægte at vise den ærlighed/kærlighed, som han principielt antages i det mindste at kunne besidde. Ja, hele herrens evige uro ved at drive et slavehold består netop i, at han i grunden anerkender slaven som den samme art væsen som ham selv. Eller på spidsen: Hvis ikke han gjorde det, ville han end ikke vide, hvordan han skulle udstede en ordre.

Personaliteten er et grundliggende positivt forhold. Den er fundamentet i socialitetens udleverethed. Og socialitetens udleverethed udspringer af Kooperationens nødvendighed for opretholdelsen af de menneskelige livsbetingelser. Kooperation betyder samvirken, og denne afsætter med nødvendighed tillid, hjælpsomhed og endda kærlighed som gensidighedens og anerkendelsens grundmodi i socialitetens sfære.

Denne påstand vender jeg naturligvis lidt mere udførligt tilbage til. Og for at læseren ikke allerede nu skal antage mig for idiot, forudskikker jeg, at jeg også vender tilbage til positivitetens negation, til undertrykkelsen og grusomheden. Foreløbigt fremturer jeg imidlertid.

Soberæne livsytringer (2)

Det er sådanne personalitetens positive udfoldelser som åbenhed, tillid og kærlighed, som Løgstrup kalder soberæne livsytringer. De hører menneskets til som givet og som vor mest grundliggende omgang med hinanden. Deres udtryksformer kan måske være noget forskellig fra den ene kultur til den anden, men de må antages at have visse universelle træk. Det første af disse er, at man ikke frit kan vælge at ytre dem eller lade

være. De kommer bag på os og kan ikke præsteres, kan ikke være mål for en særlig art sindets anstrengelse. Den anden er ifølge Løgstrup, at de ikke kan skaleres eller gradueres. Enten er de der helt, eller også er de der slet ikke.

Hvorfor er en suveræn livsytring som tillid så grundlæggende givet? Fordi den mest markant fremviser netop dén udleverethed, som vi altid allerede er stedt i. At vise tillid er at blotte sig, at åbne sig helt for den anden i et forhold og uden for-behold. Den suveræne livsytring er den klarreste udgave af selve det menneskelige forhold, nemlig at både den ene og den anden kun er givet ved hinanden. Klarheden består i, at ved tillid og lignende ytringer er der netop intet andet i forholdet end dette, at den ene og den anden kun er givet ved hinanden. Forholdet er ikke et sagsforhold. Der er ingen sag imellem dem, som kræver ræsonnerende afgørelse som middel mod et mål. De er hinandens sag eller mål. De tror hinanden og er hinandens fortrolige.

Pointen er, at uanset om man er tilhænger af slaveri eller ej, så kræver slaveriets brud på personaliteten begrundelse og retfærdiggørelse. Men som selve personalitetens grundform kræver en suveræn livsytring ikke retfærdiggørelse eller bare begrundelse. Det er endog absurd at spørge efter dens begrundelse, fordi den selv slet og ret er normen for menneskelige forhold (Macmurray 1961: 35). Den er selve det, hvor ud fra begrundelser og retfærdiggørelser af andre typer relationer flyder. At begrundede noget er at 'grunde' samme noget, hvilket vil sige at indsætte det i en sammenhæng og legitimere det sammenholdt med noget andet. Men det noget, der allerede er i grunden, kan ikke grundes yderligere og således heller ikke begrundes.

Derfor er den positive gensidighed det ontologiske fundament for livsopretholdelsen. Den er givet, og den er i grunden. Den negative gensidighed som mistillid og had kan også spontant overmande os bagfra, men den kan ikke leve i og ved sig selv. Den kan kun træde i eksistens ved momentant at udradere den positive – hvoraf det netop fremgår, at denne hele tiden er forudsat og lever videre neden under den negative som selve den næring, hvorpå den negative snylter. Derfor er den positive gensidighed ikke blot spontan, som også den negative kan være det (skønt denne også kan frembringes aktivt), men tillige suveræn.

Løgstrup forklarer dette ved at skelne mellem et fænomens på den ene side henholdsvis skrøbelighed eller robusthed og på den anden side henholdsvis svagheden eller styrken af dets selvstændighed. Fx er det talens stærke og selvstændige (eller oprindelige) natur at tale ud og gøre åbenbar. Ganske vist er løgnagtigheden som bekendt et udbredt og undertiden meget robust fænomen. Men løgnagtigheden har så svag selvstændighed, at vi kun kan lyve (overbevisende) ved hjælp af talens i grunden urokkelige åbenhed. At lyve er jo at foregive at tale sandt, og kun sådan eksisterer løgnen overhovedet (1984: 175).

Ligedan med eksempelvis tillid og mistillid. Mistillid kan være objektivt velbegrunder. Alligevel eksisterer den når og hvor som helst kun som afledt af tilliden, der har stærk selvstændighed over for selv den mest både velbegrunder og robuste mistillid. Det skyldes, at tilliden ingen indre betingelser har, med Løgstrups ord, den opstår ikke på grundlag af noget andet. Barnet kommer tillidsfuldt til verden (*ibid.*), og denne oprindelige tillidsfuldhed kan så forvaltes på forskellige måder af de ydre betingelser i familielivet etc. Mistilliden har derimod indre betingelser (foruden de ydre), nemlig erfaringer om at tilliden ikke altid slår til. Denne erfaringsdannelse går imidlertid netop vejen fra tillid over svigtet tillid til mistillid. Mistilliden er således indvendigt forbundet med tilliden som en negativ erfaring om en oprindelig positivitet. De ydre betingelser skaber mistilliden, men kun for så vidt der allerede findes og fortsat vedbliver at bestå et betingelsesfrit indre fænomen, som kan miskrediteres (*ibid.*: 176). Mistillid er netop mis-tillid, dvs. manglende tillid, et mangelaspekt ved eller en nedgradering af en oprindelig fylde. Som had kan mistillid altså være en spontan livsyttring i den forstand, at den ikke er planlagt, men overmander os. Men den kan ikke være en suveræn livsyttring af Løgstrups karakter.

Empati

De suveræne livsyttringer ytrer sig, som betegnelsen udsiger, men de opfanges eller forstås naturligvis også. Og de forstås på samme måde, som de ytrer sig, dvs. øjeblikkeligt, fuldt og medrivende. Denne forståelsesform er menneskets mest fundamentale, formentlig mere grundlæggende end genstandsforståelse. Den er blevet kaldt empati, og den er de suveræne livsyttringers matrice.

Begrebet 'indfølelse', senere omdøbt til 'empati', introduceredes omkring århundredskiftet af Th. Lipps i et arbejde om den måde, hvorpå vi forstår både kunstværker og det fremmedpsykiske. Han opfattede det som en art indre efterligning eller imitation af et objekt af så dybtgående karakter, som var en del af én selv blevet til objektet (Allport 1961: 534). Imitationen var i grunden motorisk, mente Lipps. Det kender enhver til, som har iagttaget et publikum eller sig selv under fx en sportsbegivenhed. Kroppen leger med. Med spændte lægge letter man sig en ånelse fra stolen sammen med højdespringerens sidste svævende millimeter op mod stangen. Man kan ikke lade være. Er det for at hjælpe ham over? Ja og nej. Det er ikke et 'for at' i kognitiv forstand, men en kropslig intentionaltitet i fx Merleau-Pontys forstand. Der sker det, at jeg brat overmandes af en identifikation med den anden, som gør mig til ét med den anden. Jeg tvinges til at hjælpe ham og mig selv eller enheden af os begge over stangen.

Empati er denne instantane og uimodståelige gribelse af noget og væren grebet heraf, som tilsammen begriber på den mest elementære kropslige måde. Det er således, vi forstår de suveræne livsytringer og ikke kun sportslige udfoldelser. Jeg er flyttet ud i den anden, og den anden er flyttet ind i mig, vi er blevet ét. Det kan være som dramatiske enkeltbegivenheder som den nævnte, men i grunden går det hele tiden for sig som netop vor naturlige grundforståelse af medmennesket. Jeg føler det samme, som den anden føler. Sådan føles det i hvert fald. Det er en identifikation.

Empati er således ikke en forestillingsmæssig sætten sig i en andens sted i dennes tænken, følen og handlen. En sådan kan hæfte sig ved mange forskellige aspekter ved den anden og hans situation. I empatien møder vi snarere selve 'andetheden', spontant og modstandsløst. Vor selvbevidsthed er momentant svækket (hvad den fx ikke er i sympati), og der er opstået en fælles-personalitet, der erfarer selve det følede og handlende hos ham og mig og os to – og ethvert menneske i samme situation. Som den suveræne livsytrings matrice er empatien derfor også kriterieløs (modsat sympati). Den er ikke en præstation, som Løgstrup ville sige. Den er enten givet, eller også er den der ikke, og når den er der, måles og vejes der ikke. Empatien har intet for med den anden. Den er i imminent forstand et indvendigt forhold i Østerbergs betydning (1966), dvs. et forhold hvor to værender kun eksisterer ved hinanden og tilsammen udgør noget andet og mere end den simple sum af sig selv.

Dette andet og mere er netop andethedens udfoldelse, dette at du og jeg dybest set er ét, jeg i den anden og den anden i mig, og at dette er selve socialiteten med dens uafviselige gensidige personalitet. Derfor er empatiens indfølen altid en med-følen. Man føler med den anden, i gensidighedens enhed. Denne medfølen, som ikke er medfølelse i hverdagslig forstand, er som nævnt forståelsesformen for de suveræne livsytringer. Det kan også være indfølen i den andens frygt, men da en frygtende medfølen, hvilket vil sige noget i retning af omsorg. Vi kan også indføle os i fjendskab og raseri, men ikke empatisk (dvs. ikke suverænt men nok spontant ifølge den tidligere anførte distinktion).

Som den mellem menneskelige forståelses grundform viser empatien, at mennesket i grunden er et altruistisk og ikke et egoistisk væsen, for nu at anvende en mere gængs psykologisk terminologi. Det spørgsmål har optaget både tænkere og lægmand en del gennem tiderne. Det kan jeg ikke gå nærmere ind på, men se hertil fx Hoffman (1981). I det hele taget ville en uddybning af empatibegrebet have været nyttig, men pladsen tillader det ikke. Se eventuelt Katz (1963) for en samlet gennemgang.

Det givne

De suveræne livsytringer i empatiens matrice udgør personalitetens kerne. Denne er betinget eller sat af socialiteten, dvs. den gensidighed som nødvendigvis følger af udleveretheden, medskyldigheden. Den enkelte eksisterer kun i og med sit forhold til den anden – og i de suveræne livsytringers sfære ved at være den anden. Gensidigheden er på sin side betinget eller sat af samfundsmæssigheden, dvs. menneskenes kooperative væren hinandens midler mod målet.

Af det sidste følger, at mennesket kun forholder sig til både sig selv og den anden ved begges samtidige forholden sig til det fælles tredje, som har sat hele forholdet (hvad enten de véd af det eller ej). I kristendommen (og hos Kierkegaard, fra hvem formuleringen er parafraseret) er dette fælles tredje Gud, som jo forordnede arvesynden og dermed medskyldigheden. Hos mig er det altså samfundsmæssigheden, som har sat, at menneskene er hinandens livsbetingelser i en nødvendig socialitet.

Jeg er ikke ude på at føre gudsbevis eller rehabilitere nåden, men taler rent naturalistisk om disse ting. Hvad enten man argumenterer med guden eller Kooperationen, følger imidlertid den principielt samme konklusion: Den enkeltes liv med sig selv og den anden er ham givet – eller skænket i nåde etc. Der findes en rigdom af mangeartet menneskeliv, men i grunden er det samme dem alle givet.

Det betyder, at mennesket, i grunden, kun har én opgave i livet, og det er livet selv. Eller: At overtage det liv som altid allerede er ham givet. Ved socialitetens og personalitetens grund kan vi ikke i frihed vælge at gøre hvad som helst eller gøre os til hvad som helst. Vi kan kun vælge at overtage det, som vi forud altid allerede er stedt i, uden at nogen har spurgt os derom, eller vælge at lade være. Gennem tider og kulturer og det aktuelle individuelle liv kan der være mange måder at vælge ikke at overtage det givne på (men ikke uendeligt mange, hvis ikke Kooperationen og dermed livsbetingelserne skal bryde sammen). Der er imidlertid kun én måde, i grunden, at vælge at overtage det givne på, og det er at lade det komme til sig, i nåde. Det kan ikke præsteres, thi det er der allerede, fra begyndelsen.

Når det er overtaget, kan det forvaltes på mange måder (dog ikke uendeligt mange). Men grunden kommer først.

Moralens yderside: Det begrundede krav om alternativ gensidighed

Enhver menneskelig både handling og sindsrørelse er på én gang udfoldelse og krav, krav til selv og anden. At udfoldelsen også er et krav er givet i og med gensidighedens vilkår: Hver handling og sindsrørelse er en genopvækkelse af den anden i mig og mig i den anden under tavs påberåbelse af medskyldigheden i det fælles projekt. Kravet kan ikke sidde

overhørigt, fordi vi er stedt i gensidigheden. En udebleven modhandling er også den anden side af gensidigheden. Ikke-kommunikation er ikke mulig, som Watzlawick *et al.* rigtigt noterer (1967).

Som krav i denne forstand har enhver handling og sindsrørelse derfor et principielt moralsk aspekt. De har normalt også andre aspekter såsom beskrevet, konstateret, erkendt etc., men et moralsk aspekt er altid til stede, såfremt moral defineres som den principielt altid eksisterende mulighed for at anlægge en vurdering af typen og kvaliteten af den rolle, som handlingen eller sindsrørelsen spiller i gensidighedens medskyldighed i det fælles projekt.

Det er en løs definition, og muligvis kommer endog ikke alle handlinger og sindsrørelser i dens søgelys. Jeg kan ikke gå nærmere ind herpå, uanset at nogle måske vil mene, at en strammere definition er forudsætningen for at tale om moral overhovedet.

Britisk moralfilosofi har domineret dette gebet i indeværende århundrede. Jeg har ikke omfattende indsigt i den, men bortset fra skoler som den såkaldte emotivisme kan den vel sammenfattende karakteriseres som forskellige arter analytiske undersøgelser af, hvad der gør sproglige udsagn til netop moralske domme, samt hvilke beslutninger mellem alternativer som begreberne 'bør' og 'pligt' etc. må medføre (hos ethvert rationelt væsen, som Kant sagde). Heri ligner denne tradition de kognitive udviklingspsykologer på moralens område som Piaget og Kohlberg. I denne analyse af de sproglige udsagn spiller arten af begrundelsen for den afgivne moralsk dom naturligvis en afgørende rolle. De forskellige retninger er uenige om, hvilke typer begrundelser der bør anerkendes som moralske, men det ligger i sagens natur, at begrundelser for eller retfærdiggørelser af handlinger og domme enten må foreligge eller kunne udledes.

Jeg spiser her alt for meget i én mundfuld, men min hensigt er kun lige at pege på den (vigtige) side af moralen, som netop *ikke* er til behandling her (men som jeg vender tilbage til mod slut). Den side hvis ærinde vel kortest kan siges at være en afklaring af spørgsmålet 'Hvordan kan jeg vide, hvad jeg bør gøre?', som Kant sagde.

Moralens inderside: Det ubegrundede krav om analog gensidighed

De suveræne livsytringer i empatiens matrice stiller også krav om mod-svar. Umiddelbart skulle man tro, at krav eller fordring er uforenelig med suveræne livsytringer. Det er det også, når fordring stilles som anfordring eller krav om begrundelse. Men den just omtalte elementære fordring om gensvar, som er identisk med selve gensidighedens dialektik, er naturligvis også til stede i de suveræne livsytringer.

Den suveræne livsytring er imidlertid særegen ved at være selve elementarfordringens altid forudsatte grundform. Den er det, hvori det givne

og i første omgang ikke kognitivt artikulerede udtrykker sig. Den er den skikkelse, hvori mennesket, igen og igen, overtager den med Løgstrups ord forud givne fordring til mennesket, den der er så tavs og usynlig som socialiteten og personaliteten selv. Over for denne tavse fordring vælger man ikke at gøre dit eller dat. Man er tværtimod forud selv suverænt valgt, af livet. Det tavse og alt forudsatte er her i den grad til stede, at der ingen specifik *indholdsmæssig* fordring stilles til en handling – og slet ikke til begrundelsen herfor. Der kan ingen specifikt begrundet fordring stilles – fordi grundfordringen gør den overflødig, ja umulig da den selv er normen eller kriteriet for alle efterfølgende begrundelser.

Derfor er også det moralske aspekt ved de suveræne livsyttringer tilsvarende særegent. Det er særegent ved ikke at stille krav om et bestemt argumenterbart indhold af en modhandling, men ved at fordrer en *bestemt type* modhandling. Nemlig en sådan der selv har karakter af en suveræn livsyttring. Dette er ikke tilfældet for andre menneskelige handlinger og sindsrørelser. Disse åbner sædvanligvis (dvs. med bortset fra tvangssituationer) for mange typer og indholdsmæssige udformninger af modhandling. En suveræn livsyttring fordrer imidlertid netop en suveræn livsyttring som gensvar.

Heraf følger, at fordringen er indbygget i den suveræne livsyttring på den anden måde end i al anden gensidighed. Den kan som nævnt ikke præsteres på anfordring. Den er enten givet i det aktuelle menneskelige samkvem, eller den er det ikke (skønt den er det alting altid forudsatte). Gensidighedskravet er derfor indbygget i den suveræne livsyttring på den måde, at dens egen udfoldelse *empatisk udløser* sin egen analog hos den anden. Eller ikke gør det. Derfor har kravet i den suveræne livsyttrings udfoldelse en psykologisk set anderledes tvingende karakter end i andre udfoldelser. Og derfor er dens vurderende aspekt eller dens moralitet ganske anderledes styrende for vort liv end andre moraliteter. Og det er så moralens inderside.

Moralens inderside er handlingens og sindsrørelsens grund som følelse, stemning, karakter. Den retter sig mod værensformer af moralsk 'observans', med Løgstrups ord, som sandfærdighed, anstændighed, stor-sindethed, barmhjertighed, sagtmodighed etc. (1984: 147). Disse er afledninger af eller zoner i de suveræne livsyttringer eller er dem direkte. Begrundede overvejelser over ret og pligt etc. er sædvanligvis eksistentielt underordnet de moralske aspekter af sådanne følelsers, stemningers og karakterers udfoldelser.

For disse værensmåders vedkommende lyder de centrale spørgsmål helt anderledes end på moralens yderside. Her kan der kun spørges 'Hvordan kan jeg komme til at gøre det, som jeg i grunden ved, at jeg bare slet og ret har at gøre?', eller 'Hvorfor har jeg gjort det, som jeg allerede har gjort eller følt eller tænkt eller agtet at – langt forud for en kognitiv beslutningstagen mellem alternativer?', eller kort sagt 'Hvilken moralitet er jeg som oftest forud allerede stedt i, og hvorfor det?'

Her er således ikke tale om en forestillingsmæssig sætten sig i den andens sted i dennes tænken, følen og handlen som forudsætning for at træffe moralske afgørelser. Der er derimod tale om den tidligere nævnte indvendige forbundethed i empatiens matrice, som i de fleste af livets gøremål slet og ret er os givet, og som vi ikke frit kan vurdere på denne og hin måde og i selvberoenhed jonglere med begrundelser for. Naturligvis kan vi efterpå også analysere og begrunde disse ting, men i handlingen handler vi dem bare. Og dog handler vi moralsk enten rigtigt eller forkert (Macmurray 1957: 140). Vi ved godt, hvad tapperhed/fejhed, tillid/mistillid, barmhjertighed/grusomhed er. Det er indholdsmæssigt ikke nødvendigvis det samme til alle tider og steder, idet der som nævnt netop ingen indholdsmæssig specifik bestemmelse kan gives dem, men til enhver tid og sted ved mennesker, hvad 'sådan noget' er i selve deres handlinger og uden i handlingen at anstille teoretiske betragtninger herom.

Historie og evolution

Vor viden om, hvad der udgør anstændighed, venlighed osv., er således indbygget i selve handlingens struktur. Og denne viden generaliseres fra den enkelte handling til egenskaber: En storsindet gestus, en barmhjertig samaritan, et sagtomdigt gemyt, en ejegod person. Disse både handlings- og personkarakterer kan indholdsmæssigt give sig til kende i forskellige skikkelser. De har stor vidde, med Løgstrups udtryk (1976), men samtidig stor prægnans. Det sidste vil sige, at vi i vort umiddelbare levede liv erfarer dem ret præcist (som vi gør det med al såkaldt analog kommunikation), og det gør vi, fordi sagtomdigheden osv. er til som selve vor tydede mening med et givet menneskes konkrete tale eller handlen (Løgstrup 1984: 148).

Denne tydning optræder spontant og oftest som indtryk snarere end artikuleret karakteristik. Og derfor spiller kroppen, gesten, den ordløse tale så stor en rolle for denne umiddelbart levede tydning (*ibid.*), ja spiller formentlig en tvingende rolle. Denne øjeblikkelige tydning af handlingen eller talen som storsindet, sagtomdig etc. er en uopløselig del af selve vor forståelse af den. Uden denne vurderende kodning forstår vi den i mange af livets forhold ganske enkelt ikke.

Handlingen, gesten, karakteren er imidlertid altid indlejret i en situation. En situation er et historisk fænomen, den kommer og går i en kontekst. Denne kontekst er vor fælles ejendom. At forstå en situation, og derigennem handlingen eller karakteren, er at forstå en del af hele slægtens historie. At forstå eller tyde en del af historien er for så vidt at forstå hele historien, således som denne er sedimenteret i selve dét, hvormed jeg forstår, dvs. tydningssystemerne (kropskoderne, symbolerne, sproget). Jeg kan objektivt set tage fejl, kan det siden vise sig ved nøjere eftersyn, men den umiddelbare forståelse er tvingende givet.

Hvordan kan vor forståelse af noget være tvingende, samtidig med at det fænomen, som forståelsen retter sig mod, er historisk blevet og dermed vel foranderligt og relativt? Hertil svarer Løgstrup, at ganske vist er alle fænomener, også de moralske, blevet til i historiens løb, hvilket jo endog vil sige, at de engang ikke fandtes. Deraf følger imidlertid ikke nødvendigvis, at de er relative eller uendeligt foranderlige og flygtige. Thi med nogle fænomener (selvsagt ikke alle) forholder det sig sådan, at er de først opstået, står deres bestemmende kraft herefter fast uafhængigt af de nu ændrede historiske vilkår, hvorunder de opstod (*ibid.*: 177). Og det er naturligvis først og fremmest de suveræne livsytringer. De er skrøbelige og nedbrydes igen og igen, men de er ikke flygtige. De er tværtimod meget selvstændige eller invariante. De er så invariante, at de ikke kan fjernes, uden at al liv samtidig fjernes både individuelt og samfundsmæssigt. Som selve gensidighedens kit er menneskeliv ikke muligt uden dem.

Hvorfra kommer disse suveræne livsytringer, og med dem moralens inderside, som er uantastelige i den forstand at de er os givet, og at vi ikke kan vælge vilkårligt, hvad vi vil forstå ved dem, og hvordan vi vil forholde os til dem? Fra universet, svarer Løgstrup (*ibid.*). Det må de gøre, fordi de ingen indre betingelser har hos individet, og fordi de ydre betingelser kun kan forme dem, men hverken skabe eller udrydde dem.

De kommer fra universet, også selv om de som alle fænomener er blevet historisk til. Universet er vor tilværelses ophav (*ibid.*: 174). Det har et profant menneske som jeg noget svært ved at forstå. Jeg forlader derfor Løgstrup for at udvikle de tidligere antydede evolutionstanker lidt.

For formentlig 2-5 millioner år siden løsgjordes hos hominiderne den fikserede instinktstyring af adfærd og samkvem, som ellers hersker i den organiske verden. Styringen blev i stedet mere kulturel med stadig øget kapacitet for informationsoverføring fra generation til generation. Dette skete parallelt med Kooperationens og arbejdsdelingens opståen og dermed samfundsmæssigheden: Menneskene blev hinandens midler mod målet på en distinkt anden måde end hos sociale dyr. Kooperationen er dette fælles tredje, den forenede instans, som til stadighed udsender den tavse fordring om deltagelse i det fælles projekt gennem varetagelse af gensidigheden. Denne varetagelse er for menneskers vedkommende slet og ret identisk med at fortsætte med at være til.

I instinktets opblødning måtte der udvikles nye former for faste emotionelle og sociale bånd for at holde sammen på den kooperative produktion og den dertil hørende lige så vigtige reproduktion og yngelpleje. Og disse bånd er netop kærlighed, tillid, venskab, hjælp, omsorg formidlet i empatiens matrice. Disse livsytringer opstod som ganske enkelt nødvendige rekvisitter i sindets udstyr som både grundlaget for og resultatet af denne nye forenende instans hos instinktsvækkede organismer med gryende bevidsthed. Derfor er de suveræne og uantastelige i deres ro-

busthed: Uden dem ingen gensidighed, derfor ingen socialitet og personlighed, deraf ingen Kooperation: Intet liv.

Ovenstående prætenderer i nærværende sammenhæng naturligvis ikke at være andet end et postulat. Pladsen tillader ikke andet, men jeg har tidligere forsøgt en mere udførlig argumentation, hvortil henvises (Katznelson 1983).

Efterhånden som arbejdsdeling og samfundsmæssig kompleksitet øges, bliver gensidighedens både indhold og former stadigt vigtigere som sammenbindende kit i produktion og reproduktion. Organisationen udvikler derfor flere og flere fastere regulative instanser og institutioner. Visse statusforskelle opstår, som minimum køns- og aldersstatus, og en til forskellige typer situationer rigtig, passende eller anstændig adfærd bliver nødvendig for en smidigt forløbende gensidighed. Dette kan kaldes opkomsten af en moralsk orden, hvis nerve kan kaldes normalitet. Respekt, passende opførsel, anstændighed etc. kan betegnes normalitet, når dette forstås som det sædvanligvis at agere som en god medskyldig i det fælles projekt og gøre dette på en forudsigelig og forståelig måde. Også dette bliver evolutionært nødvendige dele af sindets inventar.

Lad mig for en ordens skyld parentetisk indskyde, at dette anstændighedskrav som bydende livsytring naturligvis intet har at gøre med konformisme, knækflip og dydsirethed, end ikke i det mest traditionsstyrede samfund. Noget langt mere fundamentalt er på tale. Naturligvis kan den enkelte sætte sig ud over de dele af den moralske orden, som hans kultur har opnoteret i en tilværelsestolkning eller en moralsk ortodoksi. Det er blandt andet herigennem, at en sådan ændres gennem tid, og det gør den. Men selve fænomenet moralsk orden og 'rigtig' opførsel bliver tilbage – nu blot i en anden ydre skikkelse end før. Men ikke i en anden indre skikkelse. Mennesket er et regelstyret væsen, og gensidigheden kræver bestemte og givne modsvar, ikke ubestemte og vilkårlige. Det kan vi ikke lave om på. Vi kan bryde en regel og en norm, men for det første sker det kun som en aktivt villet negation af det spontant bydende krav om normalitet i gensidigheden. Og for det andet sker det kun i og med den øjeblikkelige etablering af en ny regel og norm. Det gælder selv arkister. Nok om det.

Respekt, anstændighed, den normale moralske orden antager som bekendt forskellige ydre former til tid og sted. Det gør kærlighed, tillid og omsorg også, men sikkert langt færre fordi deres suverænitet er historisk tidligere, oprindeligere og vigtigere for gensidighedens beståen (selvstændige eller invariante med Løgstrup). Jeg hævder imidlertid, at disse fænomener findes når og hvor som helst, og at de findes som suveræne livsytringer, hvilket vil sige, at deres forekomst fordrer et analogt modsvar. Derfor kan vi ikke frit vælge at forholde os til dem eller lade være, ligesom vi ikke kan undlade at forholde os til dem på bestemte måder. Naturalistisk sagt er de lige så elementære dele af vort væsen som den tobenede gang. Derfor véd ethvert menneske i enhver kultur også spontant,

hvad sand kærlighed, tillid, omsorg, respekt, anstændighed er – og hvad falske udgaver af dem er. Vi kan tage fejl, men i situationen kan vi ikke forholde os vilkårligt til dem uden at gøre det på en kalkulerende måde. Hvilket imidlertid netop er at ændre eller ligefrem gøre vold på den spontane forholden sig til fænomenet. Hvilket vi udmærket er klar over, idet vi gør det.

Af samme grund véd vi tillige, at kærlighed og anstændighed er godt, og at had og uanstændighed er slet. Vi kan forklare hadets og uanstændighedens mulige nødvendighed i denne og hin situation, men vi véd, at det er slet eller i hvert fald mindre godt end kærlighed og anstændighed. Vi kan ikke bytte om på tingene uden at gøre vold på dem, som Løgstrup pointerer – og det véd vi.

Vi véd det, i grunden usvigeligt, fordi historien har afstedkommet, at disse fænomener er indvendigt forbundne med de situationer, hvori de har forekommet, og dermed med historien selv, og som vi derfor slet og ret kun forstår i og med denne indvendige historiske forbundethed. Og begreberne for fænomenernes tydning er ligedan indvendigt historisk forbundne med selve det tydningssystem (primært sproget), hvori vor aktuelle tydning forekommer, og uden hvilket vi slet og ret ikke kan formulere vor forståelse. At kalde kærlig eller anstændig adfærd for hadsk eller uanstændig er intet andet end at demonstrere, at man ganske enkelt ikke forstår, hvad kærlighed/had og anstændighed/uanstændighed er i den givne kultur. Slig uforstand optræder kun spontant hos gale og kunstlet hos excentrikere og filosoffer. Dem forholder historien sig udeltagende til.

Sluttelig kan dette historisk-evolutionære perspektiv måske løse empatiens gåde: Hvorfor forstår jeg spontant den affektive tilstand, som den anden er i, og hvorfor ind- eller gennemlever jeg spontant den samme? Fordi jeg er historisk med den anden. Ikke historisk i den forstand at jeg selv har gennemlevet hver af den andens konkrete tilstande og situationer. Tværtimod, det gælder kun for et fåtal, og selv for disse få er ingen formentlig helt identisk. Men fordi min tilværelse er så at sige historisk-typologisk identisk med den andens historie i gensidighedens sammensvarethed. I den forstand er vi alle ét.

Moralens inderside: Værdilære

Herefter den skitse til den værdilære, som må udledes af moralens inder-side: Det er menneskets samfundsmæssige væsen at være hinandens midler mod målet. I gensidighed er vi tavst sammensvorne om det fælles projekt. Vi er kun til som værende den anden i os og os i den anden. Udleverede er vi i hinandens magt, det er vor socialitets væsen. Og det véd vi godt. Værende i hinandens magt er vi, principielt, til stadighed hinandens

symmetriske etiske fordring i varetagelsen af den andens og det fælles vel.

Denne fordring har (mindst) to komponenter, som Pahuus uddrager (1985). For det første må vi stå ved vor udleverethed, ikke forsøge at skjule det som ikke kan skjules. Vi må stå ved vor nøgenhed og vor trang til at være hinanden åbenbare. Det vil mere konkret sige, at vi må møde den anden i talens og gestens tillid, oprigtighed, respekt og anstændighed. Thi kun ved at leve disse ytringer ud anerkender jeg den andens personale væsen, det som ingen indre betingelser har, og som ikke kræver begrundelse eller retfærdiggørelse. Og kun gennem denne anerkendelse realiserer jeg socialitetens væsen, dvs. forvalter gensidighedens udleverethed – og dermed magten. Hvis jeg forvalter socialiteten på anden måde, ødelægger jeg den – i hvert fald på længere sigt. Og ødelægger jeg socialiteten, ødelægger jeg menneskets samfundsmæssige væren – i hvert fald på længere sigt. Et sådant forvaltet samfund går slet og ret i indre opløsning, på et eller andet tidspunkt.

Fordringens anden komponent byder, at jeg med-føler, føler med den anden i hans og vor fælles udleverethed. Ikke kun når han er lidende og jeg er medlidende, men overalt. Det betyder mere konkret, at jeg yder støtte, hjælp, venskab og samarbejde i hans forehavender. Vi er jo fælles om det store projekt, og denne givne fælleshed må udmøntes i aktivt og altruistisk fællesskab. Ellers bryder projektet sammen og dermed socialiteten osv.

Disse fordringens to komponenter sammenfatter Pahuus til godhed (*ibid.*). Og kravet om godhed er radikalt og absolut, fordi vi ikke kan forholde os vilkårligt frit til det som et valg. Det gode kan ikke vælges, som vist allerede Platon skal have bemærket, men kun efterleves, fordi vi altid er stedt i det (»suveræniteten«). Vi kan ganske vist vælge ikke at efterleve det gode og være slette gennem indesluttethed og selviskhed, ja vi kan vælge ondskaben gennem villet og velovervejet indesluttethed og selviskhed (*ibid.*). Men derved fjerner vi ikke godheden, for det lader sig ikke gøre. Thi det onde er netop en aktivt villet negering af det, som allerede var der, og som fortsætter med at være i grunden med sin fordring om efterlevelse.

Man bemærker, at jeg fortsat taler lige ud naturalistisk om disse ting. Moralens inderside er nemlig videnskabens gebet, in casu psykologiens, og ikke filosofiens eller troens. Sagt på en anden måde gælder det på moralens inderside (men ikke på dens yderside) om i videst mulig udstrækning at begå den såkaldt naturalistiske fejlslutning, dvs. at slutte fra det, som er, til det, der bør være.

Næstekærlighed

Socialitetens uomgængelige gensidighed defineres, kan man næsten sige, i *Det gamle Testamente* ved syndefaldets symmetriske ligestilling af os alle i udleveretheden. I *Det ny Testamente* får denne definition liv og fylde i kærlighedsbudet: Du skal elske din næste som dig selv (Mt. 22, 39).

Den mest ligefremme udlægning af budet er 'Du skal elske din næste lige så højt som dig selv'. Det er for så vidt godt nok som moralsk bud, men da er det netop et bud, og et bud kan man unddrage sig. En mere dybtgående udlægning, som der muligvis er filologisk belæg for (Katz 1963: 189), hvilket jeg ikke har forstand på, er 'Du skal elske din næste, han er som du'. Da er det ikke længere kun et bud men tillige, tillad mig at sige det, en næsten videnskabelig konstatering af selve personalitetens faktiske og uomgængelige vilkår: I grunden er vi alle ens og et, skabte som vi er i Guds billede eller i historisk typologi, som man behager, under alle omstændigheder ved den forenende instans.

Personalitetens vilkår kan attackeres, og bliver det så vist også, men ikke udslettes. I denne forstand er personaliteten, kærlighedens suveræne livsyttring og moralens inderside en helle. Og derfor er den også hellig. Hellig både i den profane (eller videnskabelige) forstand, at den i grunden er urørlig, uanset hvor meget man søger at befamle eller ødelægge den. Og hellig i den religiøse forstand at den (kærligheden) udgør »et uudgrundeligt Sammenhæng med hele Tilværelsen«, som Kierkegaard siger. Så vist som den magt eller forenende instans, der satte den, også gør det.

Således er det os givet. Dog ikke givet i den forstand, at det i dagen og vejen giver sig selv. Det gør det netop ikke. Det skyldes, at ihvorvel Gud har skabt menneskene, som de bør være, har de så mange sære ting for, som Prædikeren siger (7, 29). De særeste ting, de har for, er deres selviske gerninger, og deres hjerte er fuldt af ondt, og der er dårskab i deres hjerte livet igennem, og til sidst må de ned til de døde, fortsætter han (9, 3). Derfor er personalitetens anerkendelse og kærlighedens liv også en opgave, tusinde gange om dagen. Ikke en opgave i betydningen præstation, thi præsteres kan den netop ikke. Opgaven består i at gøre mig åbenbar, så min kærlighed kan trænge ud og den andens trænge ind. Opgaven består med andre ord de tusinde gange om dagen i at overtage det, som allerede er givet.

Helse, ekskurs

Det allerede givne er dén, stadig med Kierkegaard, uudgrundelige sammenhæng mellem den enkelte og hele slægten, som arvesynden satte. Dvs. socialiteten. Overtagelsen af det givne sker ved kærligheden eller

den uudgrundelige sammenhæng med hele tilværelsen. Dvs. ved den fordring som samfundsmæssigheden eller den forenende instans stiller til vor socialitets ytringer.

Overtagelsen i anerkendelse, kærlighed, tillid er menneskets oprindeligste sindelag. Oprindeligt for mennesket, ikke for det dyr vi forud var. Den manglende overtagelse og udfoldelse af disse livsytringer er patogen. Det er psykisk sygdom, indesluttethedens og selvviskhedens fortvivlede skikkelser (Sygdommen til Døden hos Kierkegaard 1849). Omvendt er helligheden helende. Som ordet selv hævder. Kærligheden er 'i grunden', dvs. som grundlaget for alle andre livsytringer. Det er kernen i Kierkegaards antropologi. Og *Kjerlighedens Gjerninger* (1847) er disse, idet jeg henholder mig til Nordentofts gennemgang heraf (1972, kapitel 8): En suveræn livsytring stiller krav om en suveræn livsytring som modsvaret. Derfor giver kærlighed anledning til kærlighed og kvæler trodsen, vreden og sletheden. Fremkaldes i stedet en negativ spontan livsytring som harme eller fjendskab, sker dette kun i form af en tvungen eller fortvivlet negering af den i grunden empatisk spirende suveræne livsytring.

Heraf ses, at kærligheden endda gør mere end at avle kærlighed. Den afslører tillige dét suveræne modsvaret hos den anden, som altid allerede ligger bag den fortvivlede negation heraf. Hemmeligheden i kærlighedens lægedom er derfor, at den netop ved at forudsætte kærligheden hos den anden, i grunden, fordrer sit analoge gensvar. Fordringen udfoldes ikke som et forsøg på aktivt at påvirke eller ændre den anden. Den kærlige gør for så vidt kun noget ved sig selv, nemlig forudsætter at kærligheden er til stede hos den anden. Ved at ytre sig påvirker kærligheden naturligvis den anden, men ubemærket »som gjorde den slet Intet« (Nordentoft 1972: 476). Den virker kun ved at forudsætte det, som skal ytre sig, og som er lægende i sin ytring. Og det kan kun elskes frem (3).

Jeg véd ikke, hvordan psykoterapeuter har det med det. De vil nok, med rette, sige, at det i hvert fald ikke er tilstrækkeligt. Alligevel kunne nogen måske gå lidt i lære hos Dostojevski, der som ingen anden har formået at beskrive denne kærlighedens afslørende helen. Godheden hos sande dårer som *Idioten* og Aljosja i Brødrene *Karamasov* slår Jesus med et par længder. De ser på alle med det blik, som ikke blues, hvad enten det er lidende og ulykkelige eller fortvivlede, desperate, perverse, hadske og foragtelige. Overalt gør disse dårer menneskene åbenbare for sig selv, idet mødet med denne overnaturlige godheds styrke afslører, hvorledes vi tilbringer vort liv med den ene negering af det analoge modsvaret efter det andet. Derfor er dårerne på én gang intenst dragende og absolut uudholdelige. Over for dem véd vi, hvad der fordres af os, og vor afvisning medfører ubærlig skyld. Vi véd, at de mange sære ting, vi har for, i grunden er et svigt over for selve den uudgrundelige sammenhæng mellem den enkelte og hele slægten og hele tilværelsen. Det må de lide for, som også Jesus måtte for vore synders skyld.

Omsorg, ekskurs

Reproduktionen er alt livs grundlag. Det biologisk set fundamentale fælles projekt for enhver art er at gentage sig selv, at føde og opfostre nye eksemplarer af arten. Det gælder naturligvis også menneskeslægten.

Menneskebarnet er det mest hjælpeløse væsen under solen, og det gennem mange år af sin opvækst. Denne hjælpeløshed er komplementær til en række andre komponenter i dannelsen af den arbejdsdelte menneskelige familie som en ny type socialt fællesskab. Da yngelplejen også hos mennesket er det fundamentale fælles projekt, er det en sandsynlig antagelse, at grundlaget herfor og midlerne hertil må afsætte lige så dybe styringer i menneskets væsen som i enhver anden organisme.

Tanken er velkendt og får her stå som et postulat. For en mere udførlig teori herom hevises til det tidligere nævnte arbejde (Katzenelson 1983).

Det er den menneskelige familie, som indfører barnet i socialiteten og personaliteten (ligesom familien er og bliver selve modellen for enhver personal gensidighed, jf. Macmurray 1961:109, uanset hvor meget den model bliver skamredet i forskellige sammenhænge). Det blev tidligere nævnt, hvorledes det var muligt at forstå kærligheden, tilliden, omsorgen, respekten, anstændigheden og den gensidige anerkendelse som sindets evolutionært nødvendige rekvisitter. Hvis det er rigtigt, kan følgende antagelse gøres. Uden undtagelse, skønt sådanne måske kan synes at forekomme, er det kvinden, der når og hvor som helst i slægtens familiehistorie er hovedaktør i barnets opfostring og dermed indføring i personaliteten og socialiteten. Grundet barnets næsten fuldstændige hjælpeløshed kræves hertil to rigt udfoldede træk ved sindet: For det første en næsten grænseløs kærlighed, omsorg, hjælp og støtte. For det andet en objektivt set nærmest mærkelig form for anerkendelsens dialektik, den nemlig der opfatter selv spædbarnet som udstyret med næsten alle de egenskaber af både emotionel og kognitiv karakter, som er personalitetens nødvendige grundlag. Hvilke barnet, tillige med visse defekte udgaver af voksne, vitterlig ikke besidder. Ikke desto mindre er denne opfattelse eller indbildning forudsætningen for, at personaliteten udvikles hos barnet, hvorigennem (og kun herigennem) barnet bliver et fuldgyldigt medlem af slægten. Der er ikke stunder til at udvikle denne tematik nærmere (4).

Disse to træk er selvsagt tæt forbundet med de suveræne livsytringer i empatiens matrice og til den evolutionære forklaring på deres forekomst og nødvendighed. Netop barnets hjælpeløshed kaldte vist også Freud for alle moralske motivers kilde. I så fald skulle kvindens sind være rigere udstyret med disse to træk end mandens. Eller måske er kvindens sind ikke rigere udstyret hermed, men mere parat til at tænde på dem end mandens, eller hvordan og hvorledes det nu kan tænkes at forholde sig dermed.

Sådanne tanker er blevet fremført gennem de senere år. Eksempelvis beskriver Gilligan (1983) den kvindelige forståelse af, hvad moral egentlig drejer sig om, som de måder, hvorpå mennesker er forbundet med hinanden i konkrete sammenhænge, hvor man indlever sig i hinandens følelser, ønsker og velfærd samt søger at støtte og fremme dem. Og det er netop den moralens inderside, som især hersker i familien, hvor forholdet mellem den ene og den anden i de fleste tilfælde alene består i forholdet selv. Omvendt forstår mænd moral som afgørelsen af, hvad der er rigtigt og forkert samt ret og uret etc. i mere abstrakte sammenhænge, dvs. sådanne hvor der er en sag mellem den ene og den anden. Det er med andre ord den moralens yderside, som hersker i arbejdet og på tinge.

Kvinder skulle således være mere avancerede i moralens inderside og mænd i dens yderside. Det sidste har været en almindelig opfattelse, fx hos Freud og Kohlberg, medens kvindens avancerede inderside mestendels blot er blevet forstået som en mangel på yderside. Hvilket naturligvis er parallelt til, at moralens inderside sædvanligvis betragtes som liggende uden for moralens gebet overhovedet – trods det at den er selve moralens grundlag og forudsætning.

Nu handler Gilligans undersøgelser og ræsonnementer om moderne amerikanere, der næppe uden videre kan betragtes som eksemplariske for den ganske menneskehed. Men selv om kulturforskellige socialiseringsmønstre naturligvis spiller en stor rolle for dannelsen af sådanne køns-specifikke sindstræk, så spiller de efter min mening ikke så dominerende en rolle, som det er god latin at hævde i vor tids psykologi og sociologi. Uden at begrunde det nærmere end ovenstående anser jeg det for givet, at der desuden indgår et universelt konstitutionelt træk heri. Evolutionært set ville jeg endog betragte det som decideret ejendommeligt, hvis der ikke gjorde.

Af samme grund er det heller ikke mærkeligt, endsige anstødeligt, at kvinder er stærkt overrepræsenteret i de plejende, lægende, helende erhverv. Andre tilliggende grunde hertil kan være anstødelige i ligestillings navn, men ikke den grund der er i grunden.

Direkte og indirekte relationer

Nået hertil vil en del læsere måske være kommet til den opfattelse, at denne artikel må være skrevet af en af de få tiloversblevne sande dårer, en fortænkt Aljosja med et distrahit forhold til virkeligheden. For ser virkeligheden ikke en anelse anderledes ud? Består virkeligheden mennesker imellem ikke mestendels af mistillid, bitterhed, fjendskab, had, ja ondskab, ødelæggelse og ofte grusomhed af ufattelig omfang og intensitet? Og har menneskehedens historie ikke altid set sådan ud?

Ja og nej, både rigtigt og forkert.

Også jeg synes ofte, at det forholder sig sådan, men antagelsen er forkert. Vi kan blot ikke se skoven for bare træer, som sædvanlig. Ganske vist er fjendskabet og volden spektakulære kloden rundt såvel som inden for dele af selv de danskes nære horisont. Men 95% af al menneskeligt hverdagsliv udspilles når og hvor som helst inden for fortrolighedens, tillidens, hjælpsomhedens, kærlighedens og anstændighedens regi. Også hos bødler. Det er blot så selvfølgelig og derfor usynligt for os som den luft, vi ånder. Og hvis det ikke forholdt sig sådan, ville vi ikke eksistere.

Men rigtigt er det jo så sandelig også, at fjendskabet og hadet findes i rigt mål. Det skyldes formentlig (mindst) to omstændigheder, som er to sider af samme sag idet de begge udspringer af det ontologiske fundament, at mennesker er hinandens midler mod målet.

For det første optræder de suveræne livsytringer eller gensidighedens positive modi hyppigst og stærkest i de direkte og nære relationer. Vi véd fra undersøgelser af empatiens væsen, at vi reagerer mest intenst og øjeblikkeligt empatisk på følelsesudtryk hos dem, som ligner os selv mest i både udseende, køn og livsomstændigheder (Hoffman 1981). Her er identifikationen stærk og levende.

Sociologien skelner mellem ind- og udgrupper. En indgruppe er netop en sådan, hvor individerne i meget høj grad identificerer sig med hinanden og arbejder hen mod fælles mål. Typiske eksempler er familien, naboskabet, foreningen. Det kan også være fagforeningen eller en hel erhvervsgruppe, og i historiens mere perverse stunder kan det være et folk eller en nation. Denne indbyrdes identifikation og Kooperation med dertil hørende fortrolighed og tillid hænger imidlertid tæt sammen med en komplementær afgrænsning over for udgrupper. Udgrupperne er alle de andre konstellationer af individer forenede om deres identifikationer og Kooperation.

Man forstår styrken af dette skels mulige negative gensidighed, når man noterer sig etnografiens beretning om, at mange primitive stammer har én og samme betegnelse for sig selv og for menneskearten overhovedet. I dette træder en (mere eller mindre virksom) holdning frem: Alle andre er ikke blot fremmede, men ikke-mennesker. Ingen andre er i grunden ligesom os. Derfor er alle andre på forhånd depersonaliserede i en eller anden grad, og et ikke personalt væsen kan man behandle kvalitativt anderledes end et personalt. I samme udstrækning denne så at sige forudgående definatoriske negering af anerkendelsens dialektik lykkes, i samme udstrækning er der åbnet for næsten enhver form for mistillid, fjendskab og u-menneskelig optræden. (Det er over for denne oprindelige eller primitive holdning, at kristendommens kærlighedsbud viser sin civilisatoriske majestæt).

Det er således en urgammel historie og ikke noget, som eksempelvis nazistiske raceteorier fandt på over for jøderne. Racismen er vel i øvrigt vor tids mest synlige forsøg på sådan forudskikket definatorisk depersonalisering.

For det andet hænger den negative gensidigheds eksistens også på en mere udviklet måde sammen med det ontologiske fundament, at menneskene er hinandens midler mod målet: Så længe gruppen er en lille og tæt indgruppe, er dens mål få, enkle og fælles for alle. Men i civilisationshistoriens løb vokser menneskenes antal på jord, flere revirer besættes, flere råstoffer udnyttes, og mængden af jævnlige optrædende udgrupper øges. Samtidig øges og differentieres både arbejdsdelingen og målene inden for hver mindre gruppe, og nogle steder spaltes flere og flere udgrupper fra den oprindelige indgruppe. Dermed bliver det ontologiske fundament som menneskenes væren hinandens midler eller genstande mod målet beklageligvis mere genkendeligt som den nulevende menneskehedens hverdag: Menneskene genstandsgør hinanden, som det hedder, i fremme af egne mål gruppe for gruppe og ikke fælles mål for alle. I forskellig udstrækning bliver gensidigheden dermed en kamp, en interessegruppernes kamp for at frembringe egne goder, også hvis det skal ske på bekostning af andres. Herunder gøres de andre i udbytning og tvang til det, som vi almindeligvis forstår ved midler eller genstande, dvs. depersonale væsener. Derved mangfoldiggøres naturligvis muligheden for gensidighedens negativitet.

Det var som bekendt ikke mindst på dette punkt, at Marx mente at have vendt Hegel på hovedet og historien på benene: Det er karakteren af produktionens og organisationens frembringelse og fordeling af goderne, som bestemmer socialitetens former. Det er vist rigtigere at konstatere, at han kortlagde dele af én af historiens regioner. Den er til gengæld ret vigtig, i betragtning af at den måske vil udslette slægten.

I årmillioner bestod menneskeheden formentlig kun af små adskilte grupper med direkte relationer mellem medlemmerne og dertil hørende rige muligheder indad til for gensidighedens positivitet. Det var familien, storfamilien eller horden, hvor alle individerne samarbejdede inden for rammerne af en kun lidet differentieret arbejdsdeling. Undertiden opstod konflikter mellem grupper i indirekte relation om revirer eller udvekslinger, men det har sikkert næppe været ofte. Ikke desto mindre hører samtidige ind- og udgruppe afgrænsninger dialektisk set til menneskehedens oprindelse og fundament: En indbyrdes samarbejdende gruppe må nødvendigvis være afgrænset fra andre tilsvarende grupper. Ellers er den ikke en gruppe, hvor inden for et organiseret samarbejde kan finde sted. Der må kunne skelnes mellem os og dem. Vi og dem er kun givet i og med skellet os imellem, og ethvert skel åbner mulighed for antagonisme. Derfor opstår selve muligheden (men ikke nødvendigvis denne muligheds aktualisering) for negativ gensidighed i samme historiske moment som den positive. Ja, de negative spontane livsytringer opstår funktionelt set bl.a. for netop at beskytte den fortsatte eksistens af indgruppen med dennes dominerende positive eller suveræne livsytringer.

Moralens inder- og yderside: Demarkationer og paradokser

Sådan har verden udviklet sig, og det kan ikke gøres om. (Det kan kun gøres bedre). Heraf følger nogle afgrænsninger af den moralske indersides gebet.

Moralens inderside, eller den empatiske moral, er universel i både sin struktur og sin genstand. Dels på den måde at den er et træk ved ethvert nulevende menneskes sind hvor som helst på kloden. Og dels på den måde at dens genstand er de livsytringer, der med nødvendighed følger af de elementære livsvilkår, som er fælles for enhver humanitet (kooperationen i livsopretholdelsen, bindingen mellem individerne, omsorgen for afkommet etc.).

Moralens inderside er imidlertid stærkt lokal eller partikulær, hvad aktørkredsen angår: Den udspiller sig primært i de direkte og nære personlige relationer, medens den kan være mere eller mindre negere, t hvad de fjerne og upersonlige relationer angår. Sådan har det som nævnt formentlig altid været, og det er sandsynligvis kun det voldsomt forøgede antal mennesker på jord samt den tilsvarende forøgelse af ideologier og teknologier, især våbenteknologier, som synes at give negeringen grummere udslag end førhen. Assyriens udryddelseskrige for 4000 år siden står relativt set næppe tilbage for eksempelvis nazismens krigsforbrydelser.

Heraf følger (mindst) to begrænsninger ved moralens inderside, dels en mangel, dels en fare.

For det første kan den kun gøre rede for den moralske handlen i dagligdagen, bredt sagt, dvs. de utallige livssituationer hvor vi ikke kognitivt afvejer og vælger alternativer, men bare handler spontant, og hvor vi uden videre i selve handlingen véd, hvad der er rigtigt og forkert. I alle de mere komplicerede situationer af indirekte eller mere upersonlig karakter, som verden af i dag i høj grad består af, og hvor forskelligartede og eventuelt modstridende interesser, værdier eller ideologier knubbes eller står hinanden hårdt imod, er moralens inderside uegnet til at træffe afgørelse. Den kan kun vanskeligt udsige moralske domme, hvor simple men konkurrerende fordringer optræder, og den kan slet ikke hvor udviklede og konkurrerende politiske, etiske osv. systemer hver for sig hævder rigtigheden af beslutninger og handlinger.

Af samme grund kan den heller ikke i mange tilfælde forklare, hvordan det går til, at mennesker af i dag i mangfoldige situationer rent faktisk forhandler sig frem til beslutninger og løsninger af konflikter og afvejning af interesser under inddragelse af i det mindste også moralske overvejelser om ret og rimelighed samt i hvert fald i nogen grad faktisk også følger således trufne beslutninger.

Moderne menneskers liv består (i vor del af verden og i stadig større dele af den) af et stigende antal af sådanne mere komplicerede situationer, hvor vi ikke uden videre véd, hvad der er en anstændig optræden, en

storsindet gestus, en sagtomdig karakter. Her må moralens yderside træde til. Eller rettere moralens ydersider, for den har sikkert flere. Ydersidens kriterier for moralske beslutninger og domme er mere kognitive, reflekterende, afvejende, kort sagt begrundende og retfærdiggørende som tidligere strejft. Den deler udsagn, handlinger og begivenheder op i dimensioner som værdigt-uværdigt (æresmoral), lige-ulige (lighedsmoral), ret-uret (retfærdighedsmoral), ret-pligt (pligtmoral) og sikkert flere, men de er ikke til behandling her.

De er imidlertid livsvigtige i et moderne samfund. Problemet med dem er naturligvis, at de ikke er universelle hverken i struktur eller genstand (hvorfor de kan være stærkt etnocentriske i både teori og praksis). Fx er i adskillige kulturer fænomenet retfærdighed i moderne moralsk forstand formentlig en by i Rusland, for ikke at tale om lighed. Og engang fandtes disse fænomener end ikke på jord. Dertil kommer, at den moralske ydersides livsproblemer næsten altid optræder tæt sammenfiltret med forskelligartede interesse modsætninger mellem befolkningslag, klasser, nationer etc. I Danmark betyder eksempelvis selveste 'menneskeretten' primært retten til frihed og udstrakt retsbeskyttelse over for myndigheder (de såkaldte borgerrettigheder med et civilisationshistorisk rammende ord). I Sovjet betyder det primært retten til arbejde, så vidt jeg véd. Det ændrer imidlertid ikke vigtigheden af at medinddrage overvejelser om moralens yderside i flest mulige beslutninger og herunder løbende at synliggøre arten af både deres partikularitet og indlejring i interesse modsætninger og magtmaskinerier.

Vigtigheden heraf fremgår alene af indersidens uegnethed i mangfoldige situationer. Men det skyldes tillige og ikke mindst den anden følge af dens tilknytning til de direkte og nære relationer, som kan gøre den til et tvivlsomt gode uden for sin egen kreds. Tillid er godt, men kontrol er bedre, skal vist Hørup have sagt engang. Det lyder groft, men det er delvist rigtigt, thi uden for sin egen kreds kan moralens inderside være decideret farlig.

Den suveræne livsyttring i empatiens matrice er 'primitiv' i den forstand, at den er oprindelig og universel for de elementære livsvilkår. Som sådan udgør den hovedparten af ethvert menneskes enkle og nære liv, og det vil den altid gøre. Samtidig fylder imidlertid det 'avancerede' eller komplicerede mere og mere af det moderne liv. Det betyder ikke, at det komplicerede okkuperer terræn fra det oprindelige. Det betyder snarere, at vort sjæleliv så at sige bliver større og større. Og det er den komplekse side af sjælelivet, der vokser, thi det kan den oprindelige ikke (sandsynligvis). Parallelt hermed indskrænkes relativt set indersidemoralens gebet over for ydersidemoralens (uden at førstnævnte i sig selv bliver mindre), hvilket naturligvis er en trussel mod den. Undskyld de lidt fysikalske beskrivelser af sjælelivet, pladsen tillader ikke finesser.

Heraf følger to ting. For det første er indersiden som nævnt uegnet til at træffe afgørelser om både handlinger og karakterer i komplicerede si-

tuationer. Hvis indersiden i sådanne situationer, som vort liv er stadig mere fuldt af, ikke kan eller vil inddrage ydersiden, så eksisterer der reelt *ingen* moral. Enhver handling afgøres da blot af, hvad jeg føler lige nu. Og netop derfor kan indersidemorale for det andet være dødbringende. Den beskytter nemlig ofte sin indad rettede kærlighed med udad rettet fjendskab. Ethvert angreb på eller bare negligering af dens indre godhed kan spontant opfattes som stammende fra slethed. Og heraf følger næsten uvægerligt en depersonalisering af slethedens kilde: Dem, der ikke føler og *derfor* mener og gør som os, er i grunden ikke samme slags væsener som os. I ydre forstand véd jeg naturligvis, at de er det, det har jeg lært i skolen og i kirken, men inderst inde tror jeg, at de er enten dumme eller forbrydere eller syge. Og i samme udstrækning det sker, er der som tidligere anført åbnet for enhver u-menneskelig holdning og handling.

Dette er således paradokset: De suveræne livsytringer er på én gang alt livs grundlag i det gode og samtidig del af al ondskab. De er ikke ondskabens kilde, det er de livsomstændigheder, som slægten er blevet underlagt i løbet af sin egen udvikling, og som udspringer af selve vort samfundsmæssigt-socialt væsen (og dette er på sin side hverken godt eller ondt, men slet og ret blot humanitet). Men godheden er en del af ondskaben og omvendt. Det er både forstemmende og opmuntrende.

Både og

Den respekt, anstændighed, tillid, hjælpsomhed og kærlighed, som vi kender fra det nære liv, bør vi også anerkende som det almene sindelag, der må ligge til grund for enhver moralsk vurdering, beslutning og handling. Det er og bliver herfra, vore grundliggende erfaringer om venskab og sammenhold stammer og derfor også vore erfaringer om netop vort moralske *ansvar* for fællesskabets livsvilkår. Eller rettere: Anerkendelsen er der altid allerede, det er ikke en moralsk sag, men en videnskabelig kendsgerning, men vi bør ikke negere disse livsytringer. I dem bør enhver moralsk handling indlejres.

Men de bør ikke alene ligge til grund for de ræsonnementer, som hører mere komplicerede beslutninger og handlinger til. I disse kan man ikke føle sig til hverken rimelighed eller sandhed, og her kan moralens inder-side være så livstruende som bomber, fordi den er rampen, som fører missilet frem. Emotivisme afsætter nemt fanatisme af varierende grader og kan være nådesløs i sin hæftige blindhed. Denne Dostojevskiske dårskab hvis rasende trang til godhed er så nær på nederdrægtighed og morderiskhed, som Bellow siger i en roman (1982: 147).

NOTER

- (1) I et senere arbejde (*Homo socius: Grundlaget for menneskeligt samkvem*, Gyldendal 1994) har jeg omdøbt 'personalitet' til 'humanitet'.
- (2) Løgstrups begreb om suveræne livsytringer uddybes i artiklen »Spiren i kornet«.
- (3) Dette tema udfoldes i artiklen »Spiren i kornet«.
- (4) Men det sker i artiklen »Mennesketilblivelsens koreografi«.

REFERENCER

- ALLPORT, G.W. 1961. *Pattern and growth in personality*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- BELLOW, S. 1982. *Dekanens december*. København: Chr. Erichsen.
- GILLIGAN, C. 1983. *In a different voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- HEGEL, G.W.F. 1807. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973.
- HOFFMAN, M.L. 1981. The development of empathy. I: RUSLITON, J.P. & SORRENTINO, R.M. (Eds.), *Altruism and helping behavior*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum, 41-63.
- KATZ, R.L. 1963. *Empathy – Its nature and uses*. London: Collier-Macmillan.
- KATZENELSON, B. 1982. Refleksivitet og personhed. *Psyke & Logos*, 3, 225 -238.
- KATZENELSON, B. 1983. Træk af åndens og sjælens historie, I: Ånden. *Psyke & Logos*, 4, 209-243.
- KIERKEGAARD, S. 1847. *Kjerlighedens Gjerninger*. København: Gyldendal, 1963.
- KIERKEGAARD, S. 1849. *Sygdommen til Døden*. København: Gyldendal, 1963.
- LØGSTRUP, K.E. 1976: *Vidde og prægnans*. København: Gyldendal
- LØGSTRUP, K.E. 1984. *Ophav og omgivelser*. København: Gyldendal.
- MACMURRAY, J. 1957. *The self as agent*. London: Faber & Faber.
- MACMURRAY, J. 1961. *Persons in relation*. London: Faber & Faber.
- NORDENTOFT, K. 1972. *Kierkegaards psykologi*. København: Gad.
- PAHUUS, M. 1985. Filosofisk antropologi og moralbegrundelse. *Psyke & Logos*, 6, 338-353.
- SARTRE, J.-P. 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.
- WATZLAWICK, P., BEAVIN, J.H. & JACKSON, D.D. 1967. *Pragmatics of human communication*. New York: Norton & Co.
- ØSTERBERG, D. 1966. *Forståelsesformer*. Oslo: Pax.