

## JAGTET AF FORTOLKNINGER – det onde som kulturens evindelige byrde

Peter Thielst

*Det onde er et menneskeligt problem: både som årsag og som virkning – og derfor noget at spekulere over igen og igen, i håb om en løsning, en lindring. Det bliver til en bred vifte af fortolkninger og teorier, og artiklens hovedformål er at kaste lys over de forskellige spor i kortlægningen af det onde fra religionernes sfære, over filosofien og metafysikken til de biologiske og psykologiske videnskaber. Afslutningsvis peges der på nogle af de kulturelle tildragelser, der måske nok så meget skal i spil for egentlig at forklare det onde i sine konkrete udtryk.*

### I. Fra sproget ind i kulturen; fra kulturen ud i sproget

I en dagsbogsoptegnelse om sproget skriver Søren Kierkegaard i 1854: »Hvor ironisk, at just ved sproget kan mennesket degradere sig selv under det umælende« (Pap.XI,2-A147). Det er måske ikke blot ironisk, men dybt tragisk, at netop ved sproget – der ellers udmærker mennesket som art – kan der komme mere bæst op i os end hos noget dyr, og at dette onde kun svagt opvejes af vor evne til gennem samme sproglige kompetence at få verden omkring os til at finkle af poesi, visioner og opbyggelighed. Vi er, især qua sproget (og den hertil hørende bevidsthed), ikke natur, men *kultur*, og kultur betyder her ikke vaner (Hartvig Frisch), men den kroniske modsigelse, at vi nok kan bede os fri 'af det onde', men aldrig nå til at udslette det af sindet eller af den humane realitet. Hvorfor, skal jeg komme tilbage til.

Kierkegaards bemærkning ovenfor var nu slet ikke møntet på i sproget at se forudsætningen for løgnen, vreden og den intenderede vold, der lever på glæden ved andres lidelse og ulykke (jf. etymologien i det græske ord for ondskab: *epicheirekakia*; MacIntyre 1996, s. 63). Nej, hensigten var blot den at gøre sproget ansvarligt for tom og tosset snak, »thi et vrøvlehoved er virkelig en lavere bestemmelse end et umælende« – også ævl og pop er dyrene lykkeligt foruden, men som Lajka kommer de til gengæld også kun på rumrejse ved hjælp fra (en lidt fej udgave af) homo sapiens. Den slags moderne hokus-pokus i Sputnik-format ville Kierkegaard nok også have henregnet under vrøvlet, men det, der optog ham ved sprogets skyggeside,

---

Peter Thielst er mag.art. i filosofi og cand.mag. i dansk og idéhistorie; forfatter og forlægger (DET lille FORLAG). Har senest udgivet *Den kløvede eros. Essays om krop og seksualitet* (Tiderne Skifter 2002).

var, at denne hørte med til det guddommelige skaberværk. Som mørket til lyset.

Sproget var nemlig ikke kun givet Adam og Eva, så de kunne forstå Guds gode vilje, herunder bestemmelsen om ikke at spise af Kundskabens Træ på Godt og Ondt, men også så de kunne tænke og dømme selv – og derved vise sig dydige og lydige. Derfor kom det onde slet ikke ind i verden gennem det at spise af den forbudne frugt, men ved overhovedet at formulere den frie og frække tanke, at dét var *muligt* – et tema, Kierkegaard selv havde gennemspillet med fuld musik i *Begrebet Angest* (1844), hvor muligheden (og intet) sætter friheden, der atter sætter angsten, som endelig sætter synden og den kuldsejlede eksistens. Som sådan kan man godt sige, at det onde relateres til sproget og de vilkår, det byder hin enkelte, men uden arvesynden går kabalen nu ikke op for Kierkegaard (jf. nævnte skrift).

Vrøvlhoved eller ej, mennesket har brug for det onde: både for at have noget at vrøvl om og for at finde en vej til at udvikle og opsætte de nødvendige rammer for samliv, socialitet og overlevelselsesduelig kultur. Vi bruger endnu den talemåde, der kort og koncist beskriver den fundamentale akt: ‘At gøre en dyd af nødvendigheden’ – hos Peder Syv: ‘Man gør af nød en dyd’. Her melder sig let den såkaldt naturalistiske fejlslutning, for hvordan kommer vi fra *er* (nødvendigheden) til *bør* (dyden) uden at begå en logisk fejl eller forudsætte, hvad vi vil bevise? Vi undslipper kun ved ikke at agere filosoffer og søge at *udlede* noget, men til gengæld begive os ud i værd-sættelsens ædle, beslutsomme kunst. Til det formål har vi brug for at supplere sprogets deskriptive repertoire med et normativt, og derfor ‘opstår’ det onde for, at vi kan tale om og klart skelne *det gode*, som slet og ret er den etikette, vi som noget ekstra – og opbyggeligt – sætter på en nødvendig adfærd for at gøre den til en dyd.

Længere er den historie sådan set ikke, men den viser, hvor det onde *som begreb* kommer fra: det er en forudsætning for normativt og direktivt at tale om det gode liv og for – over for nye generationer – at betone, at det, vi ‘plejer at gøre’ (jf. sædvane, skik: *moris*, *moral*), ikke står til diskussion, men er noget, vi fortsat gør (altså *bør* gøre). Problemet med den skelnen er, at der med tiden etablerer sig en vis kreds af handlinger, væremåder osv., som kaldes onde og søges holdt på afstand, men som alligevel smutter ind i livet med mellemrum. Straks har vi spørgsmålet: ‘Hvorfor?’ eller: ‘Hvor kommer det onde fra?’, og pludselig er det forbudte og principielt ikke-eksisterende blevet til *noget*, endda noget, som kræver et svar – en tydning eller fortolkning, der kan bringe ro i sindet og opretholde ideen om det gode.

»Farver tilskynder os til at filosofere«, skriver Ludwig Wittgenstein i en optegnelse fra 1948 (1998, s. 78), og resultatet blev en række virkeligt tankevækkende *Bemærkninger om farverne*. Formuleringen kan på kulturens vegne gentages med en enkelt udskiftning: ‘Det onde tilskynder os til at filosofere’, hvor ‘filosofere’ længe betød ‘tænke’ og især *fortolke*. Som Wittgenstein underforstår for farvernes vedkommende, afhænger talen om det

onde af visse indøvede *sprogspil*: særlige positioneringer (vs. ønskeforestillinger om det gode) og grundforestillinger om verden, skabelsen og den højere orden eller *logos*. En mindre udviklet bevidsthed vil her hellere tænke konkret end abstrakt, og derfor hypostaseres begrebet om det onde tidligt til at betegne en selvstændig substans, et *noget*, der fysisk kan sætte sig og vise sig som en plet eller urenhed – altså et *noget*, der ikke skulle have været der, og som sprogligt gerne har iklædt sig ord og betydninger, der har med snavs og byrde at gøre (jf. Ricoeur 1960).

Det følgende skal give eksempler på en række af disse idéhistorisk forankrede sprogspil og fortolkninger, idet jeg skelner mellem mytologiske/religiøse (II.), filosofiske/metafysiske (III.) og (natur)videnskabelige (IV.) forståelsesmåder. Hovedparten af disse fortolkninger er, hvad vi kalder *essentialistiske*, dvs. opfatter det onde som en *essens*, en særlig *væren* (undertiden personificeret), som lader sig lokalisere, identificere, historisere og diagnosticere til specifik terapi, eksorcisme eller anden resolut modforanstaltning. Efter disse omveje og udflugter – vrøvlet er jo prisen for sprog, som Kierkegaard bemærkede – følger en række oplæg til at anskue det onde som en *procesbetiget* størrelse, dvs. en virkning affødt af bestemte kulturelle tildragelser, kontekster og forløb (V.), men ikke som en substans i egen ret og med egen køreplan. Essenstænkningen ser på det onde som noget, der *er*, mens processtænkningen anskuer det som noget, der *foregår*.

Hele fremstillingen baserer sig på min bog *Det onde. Et menneskeligt problem* (1993; ny udgave 2001). Min interesse for det onde, og hvad man rimeligt og urimeligt kan sige om det fænomen, kom sig af den 1. Golfkrig, folkemordet i Rwanda, barbariet i Rumænien og de første etniske udrensninger ved krigen i Bosnien-Hercegovina. Igen og igen dukkede den dæmoniserende og essentialistiske retorik op – nogle var mere ‘dyriske’ end andre, og ‘det onde’ blev det spøgelse, der kunne forklare alt. Mere stilfærdige sjæle anslog en neo-metafysisk tone og talte om ‘det stumme’, ‘det asproglige’ eller ‘det førkulturelle’ for at finde den *essens*, der kunne forklare det ellers uforklarlige.

Her 10 år senere spiller ondskabsjargonen igen på bordet, så magtspillet kan fastholde det reduktive skema, der muliggør voldsom handlekraft og ‘retfærdigt’ realiserer Carl von Clausewitz’ berømte dictum: »Krig er blot en fortsættelse af politik med andre midler.« (1986, s. 47) Det afgørende argument er dæmonien, den legitimerende faktor er tilskrivningen af ondskab: ‘ondskabens akse’, ‘slyngelstater’, ‘morderiske diktatorer’ og en græshoppesværme af ‘terrorister’, hvis eneste sande glæde er at sprede frygt og død uden grund. Det eneste nye i denne jargon er, at den har lært af opgøret i Ex-Jugoslavien, dvs. har *eticiteret* det onde, især islamiseret og ‘arabiseret’ det og dermed gjort sig selv til en ny tids retfærdige korsfarere. Den krig, der vil bekæmpe det onde og opelske det gode, er altid velsignelsesrig, og især når den henter sin yndlingsfrase frem om ‘massetødelæggelsesvåben i hænderne på fundamentalistiske terrorister’...

Går vi lidt tilbage i tiden, til Vietnamkrigens årti, hvor det handlede om at eliminere den 'gule fare' og de 'satans kommunister', var strategien en lidt anden, nemlig videnskabelig, i det mindste populærvidenskabelig. Det var etologien, adfærdsbiologien og dele af psykoanalysen, som – på ryggen af Freud og Lorenz – var leveringsdygtig i tesen om 'den nøgne abe' (Desmond Morris, 1967), 'det aggressive menneske' (Anthony Storr, 1968) og lignende (Robert Ardrey, Eibl-Eibesfeldt m.fl.). Heraf fulgte ikke alene det rimelige i at nedskyde vietcong'ere og bombardere systematisk med krudt og napalm, men også det undskyldelige i 'episoder' som My Lai – thi også det gode kunne af biologiske grunde ikke helt undslippe eller omdirigere det onde (Lorenz havde ellers foreslået rigeligt med sport for på civiliseret vis at neutralisere den fritflydende aggression!). Til hele dette projekt – denne *wissenschaftliche* italesættelse – må man nok svare som Sally Carrighar i samtiden: »Intet kan mere effektivt forlænge menneskets krigeriske adfærd end troen på, at aggressionen er i vore gener.« (Montagu 1968, s. 50)

Som sådan er det onde en evig og sammensat byrde, som kulturen igen og igen ser sig nødsaget til at tolke og få hold på. Tidens ideologiske figurer spejler sig derfor løbende i de skiftende måder at tale om det onde på.

## II. Forankret i skaberværket

Inden for den religiøse forståelseshorisont spiller det en stor rolle, om kulturen er polyteistisk eller monoteistisk – som på den ene side den gamle nordiske asetro, antikkens græske kult omkring de olympiske guder og hinduismen før og nu, og på den anden side jødedom, kristendom og islam. Når der er flere guder, lader det sig umiddelbart gøre at genspejle menneskelige konflikter i gudeverdenen, hvorved det onde kan identificeres som egen-skaber eller tilbøjeligheder hos bestemte guder, som – og så spejler man straks den modsatte vej – menneskenes børn kan få et særligt forhold til (måske i smug dyrke med en vis morbid glød), hvilket forklarer deres affinitet til det onde. Som sådan står Vishnu og Rudra i hinduismen over for hinanden som den inkarnerede godhed og ondskab.

Som regel lægges modsætningen til det gode imidlertid udenfor de egentlige guders kreds, idet der opereres med to urmagter: fx aserne og jætterne, de olympiske guder og titanerne, hvorfor det onde i menneskeligt format kan tyde på en vis ugudelighed, en dæmonisk, asocial nærkontakt med de onde og primitive magter. Om ikke andet så fordi mennesket skabelsesmæssigt tolkes ind i brydningen mellem de gode guder og de mørke, skinnsyge magter – som i *Vølvens Spådom*, hvor de første mennesker (Ask og Embla) får ånden og tankerne af Odin og Høner og blodet (den iltre, kropslige side) af jætten Loke. Eller som i den antikke myte om Dionysos Zagreus eller Dionysos' dobbelte fødsel: da det over den frugtsommelige Se-

mele blev spået, at hendes søn ville blive endnu mægtigere og mere herskesyg end sin far Zeus, var titaterne der på pletten, da han blev født, flænsede barnet og spiste det; men da Pallas Athene bragte Zeus det tilbageblevne, ufortærede hjerte som bevis på udåden, sprang hans raseri i luften, og tordenkilerne haglede ned over titanerne, så de brændte op: og op af deres aske opstod de første mennesker – med lidt titanerblod og lidt guddommelig ånd som anledning til krop og sjæl.

Myten om den dobbelte grundnatur kendes også i monoteistisk regi, hvor den ene gud sørger for alt og fx som Jahve/Vorherre griber lidt af den simple materie (det af Gud skabte, men fra Gud forskellige, her en håndfuld muld), former det og iblæser det lidt guddommelig livsånde. Problemet med denne myte – hvis ikke man respekterer, at »Herrens veje er uransagelige« (Rom.11,33) og lukker af for den filosofiske undren – er, qua selve mono-teismens hierarkiske nødvendighed og eksklusive monopol-tænkning, at den ene skaber, trods sin alvidenhed, sin almægtighed og sin algodhed, bærer ansvaret for såvel det gode som det onde – og således punkterer sin egen fuldkommenhed. Så står vi med theodicéproblemet, hvis mest prægnante formulering skyldes den kristelige Lactantius og næppe, som ellers angivet af denne, Epikur:

»Enten vil Gud afskaffe det onde og kan ikke; eller han kan, men vil ikke; eller han hverken kan eller vil; eller han både kan og vil. Hvis han vil og ikke kan, er han magtesløs, og det kan man ikke antage hos Gud. Hvis han kan, men ikke vil, er han ondsindet, og det er lige så fremmed for Gud. Hvis han hverken vil eller kan, er han både ondsindet og magtesløs og dermed ikke Gud. Men hvis han både vil og kan, hvilket er det eneste, som sømmer sig for Gud, hvor kommer da det onde fra, og hvorfor afskaffer han det ikke?« (DeWitt 1954, s. 276)

Situationen var alvorlig, for nok kunne læren om den ene, perfekte gud ikke folkeligt kolporteres og indarbejdes uden faktisk tale om en modgud (heraf ordet 'satan'), en mørk og ond magt – Beelzebul (jødedom), Djævelen (kristendom), Iblis (islam) – men reelt, myto-*logisk* set, var der kun én at stå ret for og én at henføre alt til. Derfor må der tænkes over sagen, og blandt de første med kapacitet hertil var Augustin, som med dialogen *Om den frie vilje* (388-95) fik det onde driblet uden om Gud og lagt i hænderne på mennesket selv: hvad Gud skaber er forskelligt fra ham selv, men da han – algod, alvis osv. – dog skabte os i sit eget billede, valgte han at medtænke en fri vilje og gøre det muligt for os at fejle, blive skyldige og stå til hård og retfærdig straf – fremfor at unddrage os friheden og gøre os til samvittighedstomme marionetdukker. Også Gud har en fri vilje, men modsat vor er den almægtig i sin algodhed, og derfor gør han til enhver tid kun det gode, mens vi – da vi nu ikke er guder – ikke altid når lige så lykkeligt i mål. (Samentænkningen af det onde med frihedens problem – og bag friheden ån-

den i sin religiøse dimension – bliver særlig tydelig i den tyske idealisme, især hos F. W. J. Schelling, jf. Rüdiger Safranskis noget florumvundne *Det onde, eller Frihedens drama*, 1997.)

Senere, hos G. W. Leibniz i hans *Theodicé* (1710), gentages operationen, men ud fra et andet perspektiv: kunne den gode Gud ikke have skabt en bedre verden, så man ikke i den grad tiltror ham skumle motiver eller en pervers lyst til at eksperimentere med det onde?! Svaret følger mønstret fra Augustin: hvad Gud skaber er forskelligt fra ham selv, men da han som almægtig, algod og alvis har haft alle valgmuligheder, kendt og ønsket alle fordele, kan man beroliget konkludere, at han hverken har fejlet, været for svag og uoplagt eller decideret haft ondt i sinde, hvorfor vi lever i den bedste af alle (tænkkelige) verdener. De unoder og katastrofer, der rammer den – og os især – skyldes alene, at den ikke er eller kan være identisk med Guds egen godhed. Den lille difference er den uundgåelige årsag til det rod, vi kalder det onde, og som vi i øvrigt – via et andet teologisk-filosofisk dogme – altovervejende selv er skyld i takket være syndefaldet (Adam og Evas omgang med den frie vilje!) og den siden rodfæstede arvesynd. Kabalen går nydeligt op, og Gud klarer endnu en gang frisag.

### III. Når den gode væren slår revner

På filosofisk grund bliver det straks lidt vanskeligere, da *det onde* som kategori her må bestemmes og udredes via *argumenter*, der – når det kniber – gerne griber til tolkninger af ‘oprindeligheden’ (‘naturlilstanden’) eller metafysisk tilskriver det værende en bestemt form og fremdrift, en såkaldt *telos* (gr. mål, bestemmelse). Det ser man allerede hos førsokratikeren Empedokles, der cyklisk lader det værende strukturere og forvandle gennem en evig brydning mellem urkræfterne *filia* (gr. Kærlighed) og *neikos* (gr. Strid): det, der samler og bygger op, versus det, der adsplitter og nedbryder. (Freud spejlede sig af samme grund senere i Empedokles, da han skulle argumentere for driftsdualismen Kærlighed/Destruktion, også kaldet Livsdrift/Dødsdrift). Dualismen hører sproget til, og via dét også vor måde at tænke og orientere os på (jf. informationsteknologiens 00/01-logik), men derfra og til at give det onde, hhv. det gode, en egentlig grund og mening er der et stykke vej.

Hvis filosofi handler om at forklare verden uden at tage de guddommelige/magiske kræfter i brug, kommer vi i bestemmelsen af det onde allerede til kort i Platons dialog *Timaios*, hvor Sokrates klogeligt holder sig i baggrunden og lader Timaios ‘ snyde ’ lidt på vægten, da altings oprindelse og form skal afklares. Det er den gamle græske myte om kaos og kosmos, der atter må holde for: først var alt værende et ustruktureret kaos, men pludselig indfandt der sig midt i det hele en urskaber, en såkaldt *demiurg*, der ved at knipse storslået med fingrene med ét forvandlede kaos til kosmos: en ord-

net verden, en væren gennemstrømmet af *logos* – det græske ord for orden, mønster, fornuft og (senere) logik.

Den højere visdom – ideernes verden ifølge Platon – ved denne grundtegnning af det værende var, at *logos* i ét greb udtrykte det *sande*, det *gode* og det *skønne* ved verden, som den var i sin elementære, naturlige væren. Lod man sig oplyse til at fatte denne *logos*, var det ikke kun muligt at erkende sandt, men også etisk at indse betingelserne for det *gode* liv, og æstetisk at finde vej til det *skønne*. Endda med den ambitiøse tanke, at indsigt i det *sande*, det *gode* og det *skønne af sig selv* – som ved en retlinet, fuldstændig læreproces – forvandlede menneskenes børn til herefter altid at handle i overensstemmelse med det *sande*, det *gode* og det *skønne*. Indsigt ville ikke blot eliminere fejlagtig erkendelse og uskøn digtning, men også trænge det *onde* ud af verden gennem lutter *gode* og forstandige handlinger – en drøm, der endnu knytter sig til enhver tanke om skole, undervisning og (almen)dannelse!

Problemet med Timaios' udlægning er, at hvis det værende (qua *logos*) er identisk med det *gode*, hvilken status har så det *onde*, og hvor kommer det fra? Her fanger logikken fra Parmenides: hvis det *gode* er det, der *er*, er det *onde* det, der *ikke er* – og derfor *er* det *ikke*, dvs. det hører ikke med til verden eller det værende. Alligevel støjer det og gør sig gældende, og det eneste – næsten ræsonnable – svar må være, at der i det værende (og *gode*) bestandig kan opstå huller og sprækker, der åbner op for det *ikke-værende*, der godt nok *ikke er*, men alligevel som en art 'mod-væren' (jf. satan-begrebet) melder sig. I så henseende giver det en vis mening at sige, at hvis kultur (in casu: det *gode*) er rammet ind af sprog og tale, så er det *onde* lig med det *asproglige* og *stumme* (jf. ovenfor); men det *er* og bliver en leg med ord, der ikke kaster reel information af sig.

En nutidig variant af løsningen i *Timaios* skyldes K. E. Løgstrup, der som skabelsesteolog udlægger det værende og *gode* som de – qua Guds skaberværk – *suveræne livsytringer*, hvorfor indøvelsen i det *gode* så at sige følger Kierkegaards anvisning i *Kjerlighedens Gjerninger* (1847): kærligheden (det *gode*) *er* i grunden, hvorfor det gælder om at fange den dér og herfra bygge den op, dvs. gøre den 'opbyggelig'. Det kan være meget godt: det *gode* skal bare have luft og rum, for det slumrer i *grunden* og venter blot på at folde sig ud; men hvor kommer da det *onde* fra? Løgstrup vælger at forlade skaberværket (de *suveræne livsytringer*, det værende i første instans) og følge mennesket ind i verden, ind i kulturen og fællesskabet med andre eksistenser: her støder den ene reelt sammen med den anden, begærets veje krydser ulykkeligt hinanden, og ud af dette opstår de *kredsende livsytringer* som fx jalousi, misundelse, had, og vrede – altså det *onde*. Ikke som en del af den skabte, oprindelige væren, men som en uundgåelig omstændighed ved den faktiske, kulturelle, historiske, sociale, psykologiske osv. væren. Igen er melodien: en slags 'ikke-væren' følger sig til 'væren', og derved knopskyder godt – ganske dualisme-logisk – med ondt! Det

sociale liv uden for Edens Have er stedet, hvor det onde begynder; Gud er atter rensset for ethvert ansvar.

En anden vej ud af den umulige konflikt – det filosofisk at springe logisk-vederhæftigt fra *er til bør* og dermed entydigt identificere det onde – leveres af Aristoteles i *Etikken*, hvor det til gengæld bliver tydeligt, at man må forudsætte, hvad man vil bevise. Det handler om *midten*, om den populært betegnede *gyldne middelvej*, der som princip hævder, at der til hver side af et problem, en situation og handlemulighed, gives en overdrivelse: et ekstrem til den ene side og et ekstrem til den anden. Netop karakteren af ‘overdrivelse’ eller ‘ekstrem’ gør det således altid klart, at man er på vildspor, på gale veje, dvs. ude i det onde, det anti-gode. Deraf følger til gengæld og ret overbevisende, at det gode må ligge et sted på *midten* af disse yderpositioner (den spændte dualisme), hvorfor den *etiske* opgave til enhver tid består i at analysere en handlings ekstremer, for ud fra dem at beregne en midterposition, der er at identificere som *det gode*. At *sparsommelighed* (kombineret med en vis rundhåndethed) herved fremstår som et gode på baggrund af yderligheder som *gerrighed* og *ødselhed*, glemmer blot, at de negative ekstremer var velkendte, *før* hokus-pokus-henvisningen til midten åbenbarede det positive. (Andre kulturer, fx vor egen, må justere på parametrene: ødselhed og overforbrug er nemlig i dag ‘midten’!)

Immanuel Kant har – som man næsten kunne forvente – leveret en særlig afgrænsning af, hvad man kan sige om det onde, den mere irrationelle og trodsige side af vor ellers oplyste menneskelighed. Det onde i sin yderste form er ikke noget, vi kan eliminere, tale hinanden fra eller på anden vis sætte os ud over: det er snarere den sprække i den rene fornuft og humanitet, som trods *alle* anstrengelser og al oplysning vil forfølge os med ‘unoder’ og brud på det gode liv. I *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) taler Kant om det ‘radikalt onde’ i den menneskelige konstruktion og anfører tre niveauer: 1. Vort hjerte for den rene fornuft er for svagt: dette er vor gebrækkelighed. 2. Vi har en hang til at sammenblande umoralske drivkræfter med moralske: dette er vor urenfærdighed. 3. Vi har en hang til at antage onde maksimer: dette er vor ondskabsfuldhed. (Kant 1990, s. 29ff)

Vi er aldrig ren fornuft og lutter god vilje, men også et bundt følelser og motiver rundet af en specifik situation, biografi osv. Det radikalt onde er en følge af vor stadige relation til noget andet end rationelt klarsyn: vi er situerede, bragt i spil, og selv hvor vi måske kun tænker på det ene fornødne, véd vi, at der også gives noget modsat, andre muligheder. Vi er nemlig hverken guder eller døde, og det radikalt onde besegler den kendsgerning, samtidig med at det sætter en grænse for såvel det store oplysningsprojekt som det hjertensgode næstekærlighedsprojekt. Omvendt gælder det også, som Hannah Arendt har påpeget i en eftertanke til sit begreb om ‘det ondes banalitet’, at det onde ikke – hos fx Eichmann – skyldtes noget grusomt, dæmonisk eller udtalt dumhed, »men en besynderlig, ganske virkelig manglende evne til at tænke« (1998, s. 89). At tænke rækker ud over den rene



fornuft og magter de mange forskellige spor, ikke mindst de der leder én til at sætte sig i en andens sted, at leve sig ind i en andens sind og vilkår. Det er dén mangel, den brist eller stivhed, der sætter det radikalt onde. (Læs mere om Kant og Arendt og tematiseringen af hhv. den instrumentelle og den dumme ondskab i Lars Fredrik H. Svendsens begavede *Ondskabens filosofi*, 2001).

#### IV. Tilbage til naturen

Til den filosofiske afhandling af det onde hører også funderingerne over *naturtilstanden* og det, man kan udlede af den *oprindelige* natur og dens vilkår. Det er ikke sådan, at man vil unddrage sig Gud og skabelsesberetningen, men dog flyttes fokus fra skaberen til det skabte, fra Guds habitus og ansvar til menneskets natur og urtilstand. Her gentager historien fra Aristoteles' gyldne middelvej sig, idet man gerne forudsætter, hvad man vil bevise – dvs. at man tilskriver naturen de egenskaber, man ønsker at lægge til grund, men som, når de iagttages i naturen, befries for deres mulige kontingens.

Man kan – som bl.a. Machiavelli og Hume – antage, at mennesket *i grunden* er et bæst, som man nok kan opdrage lidt på og regulere socialt, men som i sig har tilbøjeligheder (fx egenvilje), der uundgåeligt sætter det onde. Det er et udgangspunkt, der passer godt med kirkens grundsyn på mennesket som en synder, der – selv uden arvesynden – ikke helt kan samle sig om Gud og næsten (det ene fornødne, Matt.22,36ff), men også går selvets veje (kødets lyst, Gal.5,13ff). Man kan også – som fx Rousseau – gå den modsatte vej og mene, at mennesket fra naturens hånd er såre godt, hvorfor alt det, der går galt og udvirker det onde, skyldes kulturen og alle dens overgreb og *unaturlige* indretninger og vaner. Dette afsæt har tiltalt mange utopikere, som derved fik god grund til at udtænke det perfekte, lykkelige samfund – og tro på det (jf. Thielst 2001).

Endelig kan man – som Thomas Hobbes – hæfte sig ved et helt andet træk i naturtilstanden: vor basale *lighed* i egenskaber, evner og tilbøjeligheder – en tanke, som hos Hugo Grotius fører til *naturretten* og således danner klangbund for vor egen tids menneskerettigheder. Hos Hobbes indebærer den imidlertid, at vi ofte vil det samme (fx rækker ud efter samme saftige æble) og derfor kommer i clinch med hinanden i en sådan grad, at vi ikke står tilbage fra at bide røven af hinanden – *homo homini lupus*, mennesket er en ulv mod mennesket – hvis ikke en stærk og suveræn statsmagt holder os på plads og i kort snor. Ond er ikke noget, man *er*, men noget, man *bliver*; men der er ingen grund til tro på utopier eller naive 'tilbage til naturen'-projekter, for vi undgår aldrig at begære de samme ting og ryge i totterne på hinanden, hvis ikke vi er under hård og systematisk tugt. Den manglende naturlige forskel i styrke og rang bidrager ironisk nok til, at konflikter trækker ud, og det onde blusser så heftigt op.

Skal den megen tale om naturen for alvor kaste lys over det onde, må den flyttes fra filosofernes søjlehaller til medicinernes, biologernes og psykologernes laboratorier, hvor der ikke kun funderes og fortolkes, men med skalpel, mikroskop og forskellige forsøg gøres empiriske studier, så den skinbarlige virkelighed kan komme for dagen. Vi kender på den konto bl.a. degenerationslæren (Morel), frenologien (Gall) og racelæren (Günther) som kliniske veje til at identificere – og senere måske eliminere – de(t) onde. I 1997 foreslog en amerikansk hjerneforsker i *The Lancet* betegnelsen Syndrom E for nærmere at indkredse ondskabens natur, og det indgår formentlig i det store human-genom-projekt at lokalisere det endegyldige grundlag herfor på DNA-strengen. Så vil det problem være løst ved hjælp af lidt gentterapi og en håndfuld præcisionsbomber.

Undervejs har Sigmund Freud så underholdt med sin Eros/Thanatos-driftslære i *Hinsides lystprincippet* (1920), og Konrad Lorenz med sin tese om den medfødte aggression i *Det såkaldte onde* (1963), der – foruden absurde analogislutninger mellem dyr og mennesker – anvendte en primitiv udgave af Freuds hydrauliske model for at skitsere det ondes uafvendelighed. Det bidrog i et tiår fra midt i 60erne til midt i 70erne en sand bølge af insisterende populærbiologi og -psykologi (Desmond Morris etc., jf. ovenfor), der nær havde reduceret Stanley Milgrams langt mere skelsættende og lærerige lydighedsanalyse til et spørgsmål om konstitutionelle komponenter til ondsindet adfærd. Den biologisk-psykologisk reduktion er i dag tilføjet markante etniske ingredienser, så det er nemt på afstand at spotte en fundamentalistisk terrorist – og slår det ikke til, bør man huske på visdommen i Görings berømte ord: »Wer Jude ist, bestimme ich!« Siden 11. september har de leveret undertekst til en del.

Problemet med menneskets natur – og hvad der således lader sig fastslå herom på videnskabeligt grundlag – er dels, at den fundamentalt stikker af fra dyrenes, så det på de mere sofistikerede niveauer (hvor bl.a. den såkaldte ondskab må siges at befinde sig) ikke giver reel indsigt at foranstalte sammenlignende studier (som i traditionen fra Darwin til Lorenz og videre til Eibl-Eibesfeldt, van Hooff m.fl.). Dels at den i sig selv – som rent erfaringsgrundlag – ikke længere findes: den første natur er overalt, fra første færd og i den grad formet af noget *andet*, og den anden – kulturelle – natur har kun navn af 'natur'. Selv når man forlader det rent biologiske setup (gener, hormoner og andre mikro-strukturer eller særlige evolutionsbærende mekanismer) og lader en driftsteoretisk essenstækning overlejlere af en anden oprindelighedsfigur: en objektrelationel tildannelse af selvet i den spæde tid – så er vi ikke ude i ren natur, men viklet godt og grundigt ind i kulturelle mønstre. Den 'tynde hinde' mellem omsorgsfuldhed og grusomhed, kærlighed og vold, som Ludvig Igra (2001) analyserer frem på baggrund af Melanie Kleins positionslære, er allerede en del af den anden natur – som enhver frustration og dens reaktive spor. Men på dette *andet* niveau gives der ingen enkle løsninger på det ondes problem, men konkret til

gengæld helt andre muligheder for afdækning og indsigt. I så henseende kan psykologien ganske vist gøre os meget klogere end biologien.

## V. Kulturelle incitamenter – vi ligger, som vi har reddt

Netop Milgrams eksperiment i *Lydighedens dilemma* (1974) burde få én til at genoverveje, hvad det er i vor såre menneskelige kultur, der kan få den onde gnist til at springe i sindet og adfærden hos ganske almindelige, venlige og fredsommelige borgere. I stedet for at lede i skaberværket, det værende som sådan eller i naturen var der måske grund til at undersøge, hvad vi selv har bidraget med, siden vi forlod hominidernes kreds og tog form som *homo sapiens*. Det var i hvert fald, hvad der nærmere optog mig under arbejdet med *Det onde. Et menneskeligt problem* (1993): det forekommer mig meningsløst, og måske især filosofisk uproduktivt og perspektivløst, at fortsætte jagten på det onde som en essens, der kan indkapsles eller luges bort – det onde er og bliver noget, vi selv finder på.

Kultur handler om at kultivere, at opdyrke naturen og forme den efter forskellige formål. Generelt og i det store perspektiv vil vi nok tale om fremskridt, når vi skal navngive denne proces, vel vidende at enhver landvinding også rummer tab: skrivekunsten slog benene væk under mnemoteknikken, industriarbejdet sendte flere håndværk på museum osv. Det er én side af den kulturelle udvikling; en anden er, at alle medaljer har en bagside: alle fremskridt rummer tilbageslag, alle nyttige forandringer har også negative sider, alle gode bidrag til kulturen kan også anvendes til onde formål. En kniv er ikke kun en kniv. Det onde ligger i de *snubletråde*, som al kultivering uforvarende fører med sig i sit forsøg på skabe jævne og farbare veje.

Det er en historie, der begynder i sproget og bevidstheden, og som knytter sig til det konstitutionelle faktum, at mennesket – foruden neo-cortex, oprejst gang og ekstraordinær finmotorik – ikke i sin adfærd er genetisk programmeret, dvs. ikke er instinktstyret. Trods visse behov og lystformer (ofte kaldet drifter) er det karakteristiske ved vor første natur dens plasticitet, dens umådelige åbenhed og mangel på færdigheder, der gør, at næsten alt skal læres, udvikles, lade sig forme osv. – mange behov, lyster og tilfredsstillelsesformer inklusive. Var der struktur på vore evner og vor adfærd, ville sproget og bevidstheden – selv kulturelle tilvejebringelser – aldrig have fået den betydning, som er åbenbar for enhver, der tør sammenligne et menneske med en chimpansé. Derfor er sproget og dets vilkår for bevidstheden af afgørende betydning – og ikke kun fordi *godt* og *ondt* begynder her som begreber, dvs. pejlemærker for forståelse og indretningen af vaner og normer.

Til sproget hører nemlig også en særlig logik, som vi ikke kan undslippe og for det meste også har megen glæde af: *modsigelsens grundspætning*,

også kaldet kontradiktionsprincippet: *enten A eller ikke-A*, thi de to udsagn ('A' og 'ikke-A', fx 'Bilen er rød' og 'Bilen er ikke rød') kan ikke på samme tid være sande. Omvendt: véd man, hvad der er sandt, véd man også klart, hvad der ikke er sandt – og véd man, hvad der er godt, véd man med samme usvigelige sikkerhed, hvad der er ondt. Enten er du med os, eller også er du imod os, thi en tredje mulighed gives ikke – til modsigelsens grundsætning følger sig nemlig en anden klassisk regel: det udelukkede tredjes princip (jf. Thielst 2002, s. 95). Af samme grund gives der kun én sandhed, og inden moderniteten og den postmoderne pluralitet delvis lærte os noget andet (meget *delvis*), blev denne éndimensionalitet dygtigt båret igennem af monoteismen – profant formuleret: *Ein Volk, ein Reich, ein Führer!* Den eksklusive logik er en barsk herre, og lige så hensigtsmæssig den er til at afklare mange spørgsmål, lige så uhyrlig er den, når vi bliver en smule uenige, dvs. når følelser og interesser blander sig og vil bruge sproget til at skabe klarhed og få ret. Det onde hænger i vid udstrækning på denne logik, dvs. i selve sproget som elementært kommunikationsmiddel: 'Jeg elsker dig', men også 'Jeg hader dig', og hvis ikke det ene, så det andet. Kobler værdimodsætningen godt/ondt sig dogmatisk sammen med andre, mere deskriptive modsætninger som fx mand/kvinde, hvide/sorte, troende/hedninge, normale/afvigere og måske især *os/dem*, så springer det onde næsten frem af sig selv som trold af en æske. Sproget er endelig rammen om såvel sandhed som løgn, tillid såvel som bedrag – og vel også glemsel versus hukommelse, tilgivelse versus nag. Hele ressentimentet og hvad det let afføder (jf. Nietzsche 1887) synes bundet til sproget og bevidstheden: dyr er jo hævet over det spektakel.

At sproget lærer os modsætningen er selvfølgelig ikke ensbetydende med at bringe den i anvendelse, men modsætningsforhold er der nok af, og et af de centrale har at gøre med selve identiteten: bevidstheden om os selv. Her gælder det – jf. Hegel (herre/træl-forholdet), Sartre (blikket) og Daniel Stern (det spæde selvs spejlingsmanøvrer) – at vi først bliver os selv, og dermed *noget*, i forholdet til den Anden. Ja, det er den Andens anerkendelse, der gør spejlingen frugtbar og – som kærligheden hos Kierkegaard – bygger vores selv op fra grunden. Den Anden er i radikal forstand ikke den sekundære, men *det* primære for, at jeg som den Ene/subjektet i egen ret kan træde i karakter, og denne afhængighed, som i Sartres optik ligefrem bliver til en fjendtlighed (subjektet bliver til objekt under den Andens blik: tingsliggørelse og splittelse i ét hug), er en oplagt grund for den modsætning, der knopskyder med andre modsætninger – *os* versus *dem* (de fremmede osv.). Det onde har sit vækstlag her, ganske som kærligheden og det gode, og når det i større perspektiv går galt, ligger forklaringen ofte i, at det skrøbelige individuelle ansvar kryber i skjul bag gruppens oppustede *vi*. Derfra kan det være svært at vende tilbage til det åbne ansigts etik.

Uden egentlig sammenhæng kan man sige, at forestillingen om den Anden leder til tanken om *det Andet*, det modsatte eller endnu mere åbent: *mu-*

*ligheden* – »den tungeste af alle kategorier«, som Kierkegaard lader Vigilius Haufniensis notere (SV, bd. 6, s. 235), med tanken på den eksistentielle frihed og valgets svimlende dimensioner. Der er altid noget, vi véd eller direkte ser og oplever, men det karakteristiske ved den menneskelige bevidsthed er, at den altid kan overskride dette, at den med Ernst Blochs ord er *anticiperende*, dvs. i kraft af fantasi, konstruktion og imagination er i stand til at se og gestalte ‘det-endnu-ikke-bevidste’: det *nye*, det anderledes, der kan levere svar på måske kun halvt formulerede spørgsmål. Denne evne har fået os til at opfinde brilleglaset og penicillinet, men unægtelig også guillotinen og raffinerede torturmetoder. Alle medaljer har en bagside: at finde på giver også muligheden at regne den ud, og jeg gentager: dyr har ikke den kompetence. Den rene fornufts omslag til den kyniske fornuft draperer sig altid med *mere* fornuft; men deraf følger ikke, at det nødvendigvis er en bedre idé at appellere til følelsen og lidenskabene. Og det handler ikke om hin enkelte kontra massen, for begge kan være besindige og ude af kontrol, mestre indlevelse og være aldeles forblindede.

Noget skal bringe sindet i kog, for at ondskaben springer frem – skulle man mene. Billedet forudsætter gerne, at vi befinder os i fuldstændig balance og uden den mindste snert af bekymring, forventning osv., hvorfor der må komme noget *udefra*, der vælter læsset og får os til at gå amok. Men ingen af os er en øde ø, uden fortid, nutid og fremtid, uden personlighed med erfaringer, ar, drømme, frustrationer, længsel efter livets mening osv. Der er omvendt altid en masse lag af lykketunder, konflikter, mudrede følelser og forenklede ideer – fylde og tomhed – og derfor skal der som regel ikke meget til, for at det onde bliver et reaktionsmønster. Men selv om der ‘ikke skal meget til’, så er det dog værd at notere sig nogle af de kulturelt tilvirkede forhold, der ofte og let bringer processer i gang, som i det konkrete menneskes sind og handling sætter det onde.

Patriarkatet og staten er organisationsformer for det fælles liv og vel ikke i sig selv problemskabende, hvis vi ser bort fra de indskrænkninger og tilretninger, der i forhold til den totale frihed, lighed og selvforvaltning altid kan opfattes som et ‘ubehag ved kulturen’ (Freud). Sagen er imidlertid, at vi kun kender organiserede samfund og derfor kun i fantasien kan se det Andet: Paradisets Have forud for alle vore erfaringer med Kundskabens Træ på Godt og Ondt. På den anden side er der forskel på patriarkater og statsdannelser, og de har – foruden teknologisk udvikling, klima, råstoffer m.m. – overalt med forskelle i magt at gøre: fysisk, socialt-hierarkisk, agtelsesmæssigt, psykologisk og ikke mindst økonomisk. Hverken mandchauvinisme og sexismen eller social kontrol og strukturel vold er befordrende for den gode vilje: al undertrykkelse har det med at avle modstand, misundelse, vrede, nag m.v. Banalt, jo, men ikke uden affinitet med det onde, sådan som vi ofte ser det mase sig på.

Det afgørende skridt fulgte med agerbruget for omkring 10.000 år siden – med Rousseaus berømte ord: »Den første, der indhegnede et område, og

som sørgede for at sige 'Dette tilhører mig' og fandt, at folk var tilstrækkeligt enfoldige til at tro ham, var den sande grundlægger af det borgerlige samfund.« (1996, s. 96) Det handler om det sociale 'værktøj', der hedder *privat ejendomsret*, og som er en historisk-kulturel gevinst, men også lidt af en djævel, når akkumulationen sætter ind, og pengeøkonomien orkestrerer magtens mange spil. Rousseau var ikke den første til at se, at *homo sapiens* her havde skaffet sig et problem på halsen, der netop let ansporer til det onde: ifølge *Faidon* »opstår alle krige for at komme til penge« (hvilket videre relateres til kroppen og dens behov: 66D), og i *Staten* argumenterer Sokrates/Platon for, at filosofferne og vogterne i den ideelle stat ikke vil kunne udøve retfærdighed (det gode socialt set) side om side med ejendomsret og kapital. Det er da også karakteristisk, at de fleste utopier siden Thomas Mores fra 1516 har været enige om, at ejendomsret er roden til alt ondt, og at et lykkeligt fremtidssamfund må basere sig på en anden materialitet/økonomi. I *Oprør fra midten* (1978) var det borgerlønns opgave at neutralisere det gamle samfunds grundskade, så det 'humane ligevægtssamfund' kunne folde sig ud (jf. Thielst 2001).

Lad mig slutte en længere historie (som min *Det onde* også kun får givet et rids af) med at pege på, hvad man kunne kalde arven efter Herder og Fichte: forvandlingen af kongedømmer til *nationalstater*, af sociale klasser til *folk*, af sprog til *modersmål* – kort sagt: dannelsen af den nationale bevidsthed om folket, den særlige etniske identitet og stolthed, der gennem historieskrivningen føres tilbage til særlige helte, slag og gyldne epoker. Det er en kulturel figur, der – trods grækernes gamle afgrænsning fra barbarerne – kun har et par hundrede år på bagen, men allerede har kostet ufattelig med grusomhed, elendighed og død. Den såkaldte globalisering har, som den hidtil har udfoldet sig, ikke mildnet problemet, og vi har langt igen, før vi som Diogenes uden uro for vor identitet og tilhørsforhold åbent og tillidsfuldt kan svare enhver: »Jeg er en verdensborger.« (gr. kosmopolites; Henningesen 1996, s. 50)

Derfor har al tale om det onde sin begrænsning, thi kulturen er evigt omkring os, langt mere end naturen. Få har sagt det bedre end Franz Kafka i en af sine samtaler med den unge Gustav Janouch: »At tvinge fjenden til at holde sig på afstand, det er nok den største triumf, der lader sig opnå. Thi en definitiv tilintetgørelse af det onde? Det kan man ikke regne med. Det er blot en vanvittig drøm, der ikke svækker, men tværtimod bare styrker det onde og fremskynder virkningen af det, idet man ser bort fra dets sande eksistens og dermed forandrer virkeligheden til forløjet ønsketænkning.« (Janouch 1993, s. 132)

Den margin, vi ifølge Kant altid og trods enhver oplyst humanitet vil have til et liv hinsides ondskaben, skal altså højst tage modet fra de tåber, der tror på mirakelkure. Resten tør svagt håbe på, at de ved en smule omtanke og medfølelse kan mindske den lidt. Kafkask og absurd – jo, det skal nok passe.

LITTERATUR

- ARENDDT, H. (1970/71): *Om vold, tænkning og moral*. DET lille FORLAG 1998.
- CLAUSEWITZ, C. (1832-34): *Om krig*. Rhodos 1986.
- DEWITT, N. (1964): *Epicurus and his Philosophy*. Minneapolis 1964.
- HENNINGSSEN, N. (1996, ed.): *De senere græske filosoffer*. DET lille FORLAG 1996.
- IGRA, L. (2001): *Den tunna hinnan*. Stockholm 2001.
- JANOUCHE, G. (1968): *Samtaler med Kafka*. Hans Reitzels Forlag 1993.
- KANT, I. (1793): *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Berlin 1990.
- KIERKEGAARD, S.: *Samlede Værker* (SV). Gyldendal 1962-64.
- KIERKEGAARD, S.: *Papirer* (Pap.). Gyldendal 1968-78.
- MACINTYRE, A. (1966): *Moralfilosofiens historie*. DET lille FORLAG 1995.
- MONTAGU, A. (1968, ed.): *Man and Aggression*. New York 1968.
- NIETZSCHE, F. (1887): *Moralens oprindelse*. DET lille FORLAG 1994.
- PLATON: *Faidon*. DET lille FORLAG 2001.
- RICOEUR, P. (1960): *La Symbolique du mal*. Paris 1960.
- ROUSSEAU, J.-J. (1754): *Afhandling om ulighedens oprindelse og grundlæggelse blandt menneskene*. Gyldendal 1996.
- SAFRANSKI, R. (1997): *Det onde, eller Frihedens drama*. Gyldendal 1999.
- SVENDSEN, L. F. H. (2001): *Ondskabens filosofi*. Klim 2002.
- THIELST, P. (1993/95): *Det onde & Latterens lyst*. DET lille FORLAG 2001.
- THIELST, P. (1996): *Man bør tvivle om alt*. DET lille FORLAG 2002.
- THIELST, P. (2001): *Den bedste af alle verdener*. Tiderne Skifter 2001.
- WITTGENSTEIN, L. (1980): *Kultur og værdi*. Modtryk 1998.