

ONDSKABENS NATUR ER EN FEJLUDVIKLET NATUR

Erik Schultz

Begreberne om det gode og det onde hører substantielt sammen og bruges ofte normativt, hvilket har betydet, at de ikke er traditionelle videnskabelige begreber. Artiklen tilslutter sig imidlertid den opfattelse, at det er forkert i videnskabens navn at undgå den moralske dimension i menneskelivet, som indbefatter begrebet om ondskab. For at være god henholdsvis ond skal man enten have valgfrihed eller være påvirkelig af kommunikerede sanktioner. Gennem psykogenetiske betragtninger illustrerer artiklen, hvorledes friheden og påvirkeligheden tager afsæt i pattedyrpsyken for at nå et kvalitativt højere niveau hos mennesket. Baseret i denne illustration slutter artiklens med nogle betragtninger om gode og onde samfund henholdsvis gode og onde individer og belyser herigennem aspekter af menneskets religiøse natur.

Det gode og det onde

Begreberne om det gode og det onde hører substantielt sammen og har naturlig indfødsret i almindelig sprogbrug, mens man i videnskabelig terminologi sædvanligvis ikke vil kendes ved dem. Slår man op i et vilkårligt oversigtsværk over psykologiske emner, leder man ofte forgæves efter disse begreber i emneindekset, og uden at have undersøgt sagen nærmere tror jeg også, dette er tilfældet, hvis man i lærebøger i zoologi leder efter gode og onde arter.

I almindelig kommunikation fungerer begreberne om godhed og ondskab ofte normativt, hvilket netop er den ene væsentlige grund til, at videnskab sædvanligvis ikke vil kendes ved dem. Den såkaldt naturalistiske fejltagelse består i at sammenblande »er« og »bør«, hvilket er det samme som at sammenblande beskrivelser af kendsgerninger med imperativer, som bygger på normative vurderinger. Begreberne om det gode og det onde hænger desuden ofte fast i kosmologiske verdensanskuelser befolket af engle, dæmoner og andre spøgelse, som videnskaben for længst har sendt på pension, hvilket er den anden væsentlige grund til, at man i videnskabelig kommunikation har haft en ganske naturlig berøringsangst over for begreberne.

Når man i et videnskabeligt psykologisk tidsskrift vover at sætte ondskaben på den tematiske dagsorden, må noget særligt være på spil. Det kunne være en tvivl om visdommen i filosofiens kategoriske advarsel om at undgå den naturalistiske fejltagelse ved brug af begreberne om det gode og det onde, og vi skal prøve at undersøge, om der er basis for en sådan tvivl.

Frihed og kommunikativ påvirkelighed

En sten, som falder ned fra en klippe og dræber et menneske, er ikke ond. Den gør godt nok fortræd, men kan ikke gøre andet i den situation. For i normativ forstand at kunne være god eller ond skal mindst en af to forudsætninger være tilstede. Enten skal man have frihed til at vælge mellem ondt og godt, eller også skal man kunne påvirkes i retning af det gode gennem kommunikativ straf og belønning. Ingen af disse betingelser opfyldes af den døde materie. En sten kan ikke i frihed vælge mellem noget som helst og håbløsheden i at påvirke den gennem formaninger er indlysende. Hvis godhed og ondskab findes i denne verden, kan det kun være i den levende materie.

Naturdeterminisme og kontekstdeterminisme

Begrebet frihed modstilles ofte begrebet determinisme. Det er imidlertid vigtigt at skelne mellem to former for determinisme, som jeg har foreslået at kalde henholdsvis *naturdeterminisme* og *kontekstdeterminisme*. (Schultz, 1988, p 289). Forskellen på de to former for determinisme afgøres af manglen på eller tilstedeværelsen af en psykisk agent, og friheden er kun en modsætning til naturdeterminismen.

At en sten ulykkeligvis falder ned og dræber et menneske, er en hændelse, som er bestemt af naturegenskaberne i stenens materiale og omgivelserne, hvilket gør hændelsen naturdetermineret. Stenen har ingen frihed til at gøre noget (andet).

Olsen derimod, som hver dag i 30 år har stået op om morgenen kl syv, kan frit vælge, om han også vil gøre det i morgen. At han alle disse dage har gjort nøjagtig det samme på samme tidspunkt frister måske nogle til at opfatte Olsens morgenadfærd som en naturdetermineret hændelse. Det kunne ligne en sådan, når vækkeurets lydpåvirkning kl 7 om morgenen altid forårsager samme adfærd hos Olsen. Han er imidlertid ikke determineret af naturkræfter i denne sag, men kun påvirket af dem. Han reagerer ikke på situationen; han agerer i den. Selvfølgelig er der noget, som bestemmer regelmæssigheden i Olsens opførsel. Det er hans motiv, og det kontekstdeterminerer ham. Det er simpelt hen meningsfuldt for Olsen at vælge til stadighed at følge sin rutine. At blive liggende i sengen efter at væk-

keuret har ringet, forekommer ham meningsløst, så derfor vælger han det meningsfulde. Han har dog fuld frihed til alternativt at vælge at bryde sin rutine og dermed ødelægge sin kontekst, men han har ingen grund til at gøre det.

I disse overvejelser har vi slået følge med Diltheys (1913) betragtninger over forskellen på natur og ånd. Naturvidenskaben afslører de lovmæssigheder, naturen bevæger sig efter; åndsvidenskaben afslører den meningsfuldhed, »ånder« søger at tilvejebringe og/eller opretholde i deres liv, og i vores sammenhæng er Olsen med sin psykiske udrustning at betragte som en »ånd«, der i frihed opsøger eller fastholder mening, men den frihed, han har hertil, kan dog ikke forstås isoleret fra naturdeterminerende faktorer, og vi skal nu med det diltheyske afsæt se lidt nærmere herpå.

Frihed og magt

Skal man forestille sig den største »ånd«, falder tanken let på Gud. »Gud har skabt verden«, siger man.

Hvis man tror herpå, skal man imidlertid gøre sig klart, at man ikke taler om en form for åndelig frihed, som vi kender fra empirien. Den slags frihed, mennesker har erfaring med, kræver to slags determinanter. For det første skal der være et naturdetermineret materiale, som den frie agent har manipulerende magt over, men som han ikke selv har magt til at skabe. Skal vi lave frikadeller, skal vi have noget, som vi ikke selv kan lave, at lave dem af. For det andet skal den frie agent have et naturdetermineret motiv, som er kontekstdeterminerende; et motiv han ej heller selv kan skabe, om end han kan deltage i formningen af det. Har vi lyst til frikadeller, kan vi godt have deltaget i dannelsen af vor smag, men kun med afsæt i et på forhånd givet naturdetermineret stofskifte, som vi ikke selv har magt til at lave.

Vor barnetros forestilling om Gud respekterer denne frihedens erfaring i kraft af et billede af en faderlig mandsperson, som i frihed sidder og former planter, dyr og mennesker ud af noget ler. Gud har magt over leret og dermed frihed til at forme det, og dette er en magt, som forudsætter, at leret i naturdeterministisk forstand fungerer, som det plejer. Gud har desuden magt over sine egne arme, fordi disse i naturdeterministisk forstand har de egenskaber, arme har, når de fungerer. Hvis man i sin forestilling om Gud går videre og hævder, at Gud også har skabt leret og sine egne arme, kommer vi ind i en tankefigur om Guds frihed, vi som mennesker faktisk ikke kan danne forestillinger om. Det er nok derfor, man i religiøse sammenhænge ofte forbyder afbildninger af Gud, for man kommer nødvendigvis til at afbilde det naturdeterminerede materiale, som Gud er lavet af og som han har magt over, men som han så ikke selv har magt til at skabe. En frihed, som ikke bare har formende magt over på forhånd givet naturdeter-

mineret materie, men også magt til at skabe denne materie, kan mennesker nok tro på, men vi kan ikke forstå, hvad det er for noget.

Vi vil heller ikke kunne forstå, hvorfor Gud ønsker at skabe verden, hvis han selv skal skabe dette motiv fra grunden. Den frihed, mennesker kender til, er altid kontekstdetermineret af naturdeterminerede motiver, som menneskene ikke selv kan have skabt men nok været med til at forme. Olsen har frihed til at vælge imellem at sove videre og stå op, når vækkeuret ringer klokken syv. Hvad skal han vælge? Lad os sige, at Olsen ønsker at passe sit arbejde og har lyst til at komme ud af fjerene. Så forstår vi hans valg. Vi ved godt, at han i princippet kunne have valgt at blive liggende, fordi han har lige stor magt over materien, hvad enten han vælger at stå op eller blive liggende, men motivernes samvirke peger klart på et af disse valg. Vi kan også sagtens forestille os en situation, hvor motivernes samvirke er i konflikt. (B-menneskene blandt læserne kan i hvert fald). Lad os sige, at Olsen ønsker at passe sit arbejde, men nyder at dyrke den salige afslappede tilstand, hans krop befinder sig i lige nu. I så fald har vi en af de motivkonflikter, mennesker er så fortrolige med. Måske kunne Olsen lave et kompromis mellem de to konfliktuerende motiver ved at ligge fem minutter længere og så skynde sig lidt mere herefter? Måske skulle han tage sig sammen og bare smække sine ben ud over sengekanten, for han ved jo, at han har magt til det? Måske skulle han tillade sig en pjækkedag efter alle disse pligttopfyldende dage og nyde sengens lyksalighed?

Sådanne konflikter mellem kontekstdeterminerende motiver er mennesker dybt fortrolige med, og vi skal ikke her fordybe os i den frie valgproces. Til gengæld skal vi påpege, at hvis Olsen må konstatere en total mangel på motiver i sin naturdeterminerede krop, er han ulykkeligvis havnet i en dyb depression. I et sådant tilfælde ved han godt, at han i princippet har en vis magt over materien og dermed frihed til at foretage valg, men alle valg forekommer ham lige meningsløse.

Vi kan som mennesker godt tro på, at Guds ønske om at skabe verden er skabt af Gud selv, men vi kan ikke forestille os, hvad det er for noget. Fra vor erfaring ved vi, at vort kontekstdeterminerende motivfelt er os givet som en naturdefineret materiel realitet, som vi dog også selv ofte har formet på, og det er netop i kraft af, at en sådan findes, at vi kan vælge i frihed.

Man kan samlet sige, at frihed kræver magt over en naturdefineret materie, som vi ikke har frihed til at skabe men kun forme, samtidig med at der ud af denne naturdefinerede materie er skabt kontekstdeterminerende motiver i os, som giver vore frie valg mening, og vi kan godt have deltaget i formningen af disse motiver. Foruden naturdetermineret materie er forestillingen om frie valg meningsløs. Olsens frie valg er derfor ikke en frihed isoleret fra naturdeterminerede faktorer. Vælger han at stå op, som han plejer, skal han have magt over den krop, han ikke selv har skabt, ligesom han skal motiveres af den. Hvis kroppen og/eller dennes motiv i naturdeterministisk forstand er blevet defekt, er hans frihed også blevet det.

Hvornår opstod der formende magt over materien?

Den formende magt over materien opstod, da dele af den reagerende materie blev agerende. (Om dette se Engelsted, 1997).

Et mere nuanceret svar kan formuleres, hvis vi deler overbegrebet »hændelser« ind i fem underkategorier, der i rækkefølge kan være overskrifter over kapitler af psykogenesen. De fem begreber er *bevægelser*, *reaktioner*, *aktioner*, *handlinger* og *opførsler*.

Vores sten vil foretage en bevægelse, hvis den af naturdeterminerede grunde påvirkes til det.

Hvad en simpel livsform som for eksempel en bakterie angår, er sagen lidt mere kompliceret, så vi kalder dens bevægelser for reaktioner eller aktioner. Lad os følge Engelsted (ibid.) i hans betragtninger over forskellen på reaktioner og aktioner. Livet i planteriget har udviklet kapaciteter til mere eller mindre komplicerede reaktioner. Disse består i, at givne stimulationer får planterne til at reagere med en slags »svar«, som må betragtes som naturdeterminerede bevægelser. Livet i dyreriget er imidlertid udrustet med en naturdetermineret magt over dyrenes bevægelser, som i vores sammenhæng må kunne kaldes bevægefrihed. Dyr kan bevæge sig uden at være stimuleret, så deres bevægelser er ikke blot at betragte som reaktioner, selvom de har masser af sådanne. En grundlæggende del af dyrenes bevægelser er imidlertid ikke metaforiske »svar« på stimuli, men snarere en slags metaforiske »spørgsmål«. En frihed til at bevæge sig på må og få i territoriet uden at være tvunget til det af naturdeterminerede grunde, men for at undersøge, om der et eller andet sted skulle være en stimulus, som kan fremkalde en naturdetermineret reaktion, må være selve essensen i bevægefrihed, for i en sådan bevægelse har man magt til at undersøge den materie, man ikke selv har skabt.

Hvis bakterien blot er en plante, må den pænt vente med at bevæge sig, til en stimulus tvinger den til at reagere, og det totale forløb tilhører den naturdeterminerede bevægelses orden. Hvis bakterien derimod er et dyr, har den magt til frit at bevæge sig i naturen, og dette må være den grundlæggende prototype på psykisk ageren og dermed på en aktion. Ifølge Engelsteds logik tilhører totalt reagerende encellede organismer planternes orden, mens delvis agerende encellede organismer tilhører dyrenes orden. Denne af Engelsted beskrevne forskel på reaktion og aktion findes i øvrigt udfoldet i den af Skinner (1971) beskrevne operante betingning, som blev formuleret som en kritik af klassisk betingning, der gennemført søgte at beskrive dyrs adfærd som reaktioner på stimuli i stedet for stimulusopsøgende aktioner. Forskellen på Skinner og Engelsted er, at Skinner forsøger at undgå begrebet psyke, mens Engelsted vel egentlig må mene, at det netop er psykens grundform, Skinner har beskrevet med begrebet »operant«. En aktør pådrager sig gennem fri bevægelighed varierende former for straf og belønning.

Men er fri bevægelighed nok til at definere en psykisk agent?

Om dette spørgsmål strides de lærde. Engelsted vil klart nok svare ja her-til, men man kunne godt foreslå et skærpet krav: For at være en psykisk agent skal man ikke blot have fri bevægelighed, man skal også have perceptuel indsigt i dele af den naturgivne materie.

Tilsyneladende kan et stankelben bevæge sig frit rundt, men når som helst det stimuleres af lys, reagerer det ved at bevæge sig i lyskildens retning. Derfor fanges det ubønhørligt i vore lamper og går til grunde.

Højerestående dyr såsom pattedyr har masser af sådanne reaktive paratheder i deres natur, som stimuleres, når dyrene frit bevæger sig rundt på må og få, men på pattedyrniveau fungerer parathederne ikke med ubønhørlig kraft. Inspireret af disse dyrs egenskaber kunne man godt skærpe kvalifikationskravet til en psykisk agent ved et krav om, at der foruden fri bevægelighed også skal være frihed til at prøve noget andet, når reaktioner fører til uønskede mål. Det fordrer imidlertid, at den psykiske agent har perceptuel indsigt i, hvad målet er, og det har pattedyr i hvert fald.

Om dette krav skal stilles, kan diskuteres, sådan som for eksempel Poulsen (1991, kap.1) har gjort det. Selv har jeg i Schultz (1988) stillet dette krav, men har dog ingen problemer ved nu at følge Engelsted.

Ting Mortensen (1972) har imidlertid i sin afhandling om sprog og perception meget præcist påpeget en pointe, som jeg har taget til mig. Han kritiserer en – efter hans (og min) mening – uskik indenfor psykologien, der viser sig ved, at man i samme arbejdsgang bruger begreberne perception og reaktion. Her må man vælge. Når man reagerer, så perciperer man ikke, men hvis man perciperer, så handler man.

For at bringe orden i mellemværendet mellem inspirationen fra Engelsted og Ting Mortensen kunne jeg foreslå, at ageren er den basale form for formende magt over materien, som består i fri bevægelighed. En højere form for formende magt ligger så i perceptionens kapacitet. Her kan man indsigtfuldt fastholde et mål og i frihed afprøve forskellige veje til at nå det. En sådan hændelse kan vi kalde en handling.

På perceptionens og dermed handlingens niveau er der et erkendt mål, som naturdetermineret fungerer kontekstdeterminerende, og som derfor er et motiv. En hund har eksempelvis opdaget, at der uden for en indhegning, som den er spærret inde i, ligger et kødben. At den gerne vil have nærkontakt med kødbenet er et naturdefineret motiv, som den har perceptuel indsigt i. Hvordan den får fat i det, er imidlertid et problem, som den ikke har noget entydigt naturdetermineret svar på. I hundens naturdefinerede krop ligger i hvert fald tre muligheder. Den kan frit bevæge sig rundt langs hegnet for at finde en udgang, den kan prøve at mase sig igennem hegnet, og den kan prøve at grave sig under det. Disse tre muligheder ligger som naturdefinerede paratheder i dens natur, og den kan frit vælge mellem at afprøve dem. Her har vi prototypen på en simpel form for handlefrihed.

Kroppen stiller nogle naturdefinerede muligheder til rådighed at vælge imellem, samtidig med at den rummer et naturdefineret erkendt mål, det vil sige et motiv, som giver situationen kontekstuel mening.

Hunden kan altså handle, men kan den også opføre sig?

En vigtig del af pattedyrenes natur er ganske fint indfanget af det danske begreb patte-dyr. De starter deres perceptuelle liv med at opdage, at nogen hjælper dem til at få næring. Metaforen barm-hjertighed tager afsæt i dette feminine organs naturgivne parathed til godhed. Barmhjertighed består i, at et individ hjælper et andet med at få succes i livet. Den barmhjertige kan frit vælge denne godhed, hvis vedkommende har magt hertil. Gør hun det ikke, vælger hun en ond handling. Den hjælpeløse – det vil sige individet uden magt – er per definition afmægtig, men kan have tillid til godhed hos andre. Den afmægtige kan så at sige percipere, at godhed findes. I og med at denne godhed hos pattedyrene er perceptuelt opfattet og derfor tilhører handlingslivet, kan godheden dog også fravælges, men hvis det samlede motivfelt gør valget af godhed til et meningsfuldt valg for den potentielt barmhjertige, vil denne selvfølgelig vælge den gode handling. I prototypen på barmhjertigheden, som udtrykker sig i en ammesituation, er motivet til barmhjertighed ganske massivt meningsgivende, så hvis ikke dette motiv i sin natur er defekt, vælger moderen selvfølgelig – men ikke naturligvis – barmhjertigheden. Ikke natur-ligvis, for motivet fungerer kontekst-determinerende.

Hvis pattedyr er så heldige at have oplevet megen godhed fra artsfæller – først og fremmest forældre – i livets start, har det sædvanligvis virket formende ind på disse dyrs samlede motivfelt, så de som voksne kan være stærkt motiverede til gode handlinger. Harlows (1971) dyrplageriske forsøg med aber viser dette med al tydelighed, og det bekræftes i øvrigt gennem al usystematisk erfaring fra omgangen med pattedyr. Pattedyr med righoldige erfaringer med godhed fra artsfæller i livets start bliver af natur meget sociale, men hvis deres motivfelt på den anden side er blevet uheldigt forment gennem mange tillidsskuffelser, kan de udvikle sig til sociale rædsler.

At pattedyr generelt til en vis grad er motiveret af barmhjertige motiver begrundes, at dyrene er i stand til at leve et socialt flokliv i rimelig ro og orden. Dels kan de ofte afgøre konflikter imellem sig uden at den svage kombattant nødvendigvis bliver dræbt af den stærke. Den stærke nøjes med at true med sit angrebsarsenal, og hvis den svage vælger at kvittere herfor ved at indtage yngelpositur, vil den stærke nøjes med at score den gevinst de kæmper om og undlade at beskadige den svage. Vi ser, at erfaringerne fra yngellivet er nødvendige for denne slags socialitet. Dels kan de indordne sig i et magthierarki, ved at anerkende deres plads i de gensidige styrkeforhold. Dette kræver også en erfaringsbasis fra yngellivet derved, at et

svagere individ over tid har tillid til, at de stærkere i nogen grad bruger deres magt i flokkens interesse, men de svagere vil dog løbende udfordre de stærkere med forsøgsvisе trusler for konstant at opdatere hierarkiets styrkeforhold. Dels vil floklevende sociale pattedyr smånusse hinanden på yngelplejemanér i det daglige flokliv; en adfærdsform, man kalder grooming. Dette trækker indlysende på gode erfaringer fra yngelplejelivet. Endelig kan de i sjældne tilfælde hjælpe hinanden med at pleje hinandens yngel, hvilket også må betragtes som resultatet af en motivformning fra god yngelpleje.

Alt i alt kan sociale dyr i deres flokliv handle en smule i andres interesse. Mødre kan i udtalt grad gøre det i forhold til deres egen yngel, og definerer derved godhedens basis. I kraft af oplevelser i denne basis, kan det sociale flokliv i varierende grader været præget af barmhjertige handlinger individer imellem.

En sådan formning af motivfeltet hos et socialt pattedyr udnytter og videreforarbejder mennesker, når de tæmmer dyr. Kan man gennem sin opførsel for en hund komme til at fremstå som et hierarkisk stærkere individ, kan hunden i kraft af gode erfaringer fra hvalpelivet udvise tillid til, at man bruger sin magt i hundens interesse. Går man ind som symbolsk forælder meget tidligt ind i hundens hvalpeliv, kan man udnytte dens naturgivne tillid til magtfulde forældre til en meget markant formning af hundens motivfelt, så den ender som det, vi mennesker kalder en udpræget god hund. For at frembringe et sådant godt pattedyr er det imidlertid vigtigt at forme på dets motivfelt gennem kommunikativt givne normative imperativer. Selv den meget videnskabelige dyrepryskolog, som ikke vil høre tale om gode og onde dyr i videnskabelig forstand, vil ofte med kærlig stemmeføring til egen hund sige »god hund« samtidig med at han groomer den, og hunden kvitterer prompte med også at groome ham.

At (sociale) pattedyr kan udvikle sig i god og ond retning gennem kommunikativ påvirkelighed fra artsfæller kan faktisk godt beskrives som en empirisk kendsgerning, der i beskrivelsen ikke rummer nogen form for normative imperativer. Hunde kan frit vælge handlinger i et begrænset repertoire af naturdeterminerede adfærdsformer, og deres valg vil kunne forstås som det mest meningsfulde i det til enhver tid naturgivne motivfelt, som kontekstdeterminerer dem. Dette naturgivne motivfelt er imidlertid stærkt formbart gennem kommunikative påvirkninger fra artsfæller, så hvis mennesker vil forme på en hunds motivfelt, så den som voksent individ er motiveret på samme måde, som en tillidsfuld hvalp er det, skal dette menneske for det første vælge sig en hvalp, der har gode hvalpeerfaringer fra livet med dens biologiske mor. For det andet skal mennesket overtage denne hvalp i tidlig alder og fortsætte samværet med den som symbolsk mor eller far, og al den barmhjertighed hunden derigennem får erfaring med, former dens motivfelt således, at den som voksenindivid dels er meget tillidsfuld over for mennesker og dels således at den i situationer, hvor hun-

den faktisk er den stærkeste, bruger sin magt i sit menneskes tjeneste. For at udvirke denne formning af hundens motivfelt er det nødvendigt kommunikativt at bruge normative imperativer i omgangen med den. Dels skal man skælde den ud, når den i forhold til godhedens mål er på afveje, dels og ikke mindst skal man rose den, når den er god.

På intet sted foretager vi i denne beskrivelse en naturalistisk fejlslutning. Vi har defineret godhed som en naturgiven kapacitet til at kunne handle i et andet individs interesse, når det ligger i ens magt at gøre det. og ondskab har vi defineret som et fravalg af en sådan handling. Vi har empirisk konstateret, at dette naturgivne motiv til godhed findes hos pattedyrmødre i omgangen med deres yngel. Vi har endvidere empirisk konstateret, at gode oplevelser af moderomsorg udvikler naturgivne motivfelter, som får sociale dyr til i nogen grad at vælge at tage hensyn til artsfæller. Endelig har vi empirisk konstateret, at formningen af den slags naturgivne motivfelter i retning af at kunne opleve megen kontekstdefineret mening i at vælge gode handlinger over for artsfæller kræver en kommunikation, der indeholder normative imperativer.

Hvis vi i lutter berøringsangst med normative imperativer undlader at beskrive disses plads i den empiriske beskrivelse af pattedyrpsykens natur, laver vi faktisk en videnskabelig fejl. Ganske vist ligger det normative imperativ i det sociale dyreliv i symbolske yngelkærtegn og afklapsning, som mennesker så sætter semantik på. Når hunden roses, er det selvfølgelig ikke den semantiske betydning af udsagnet »god hund«, der er væsentlig; men derimod den grooming, der ligger i den kærlige stemmeføring.

En hund kan altså handle godt og ondt, men kan den også opføre sig godt og ondt? Definitiv foreslår jeg, at vi svarer nej hertil. Hunden kan handle godt/ondt, men for at kalde en god/ond handling for en god/ond opførsel, skal den semantiske betydning af begreberne god og ond være væsentlig, når man kommunikativt former på et individs motivfelt, og det er kun tilfældet for en pattedyrart: mennesket.

En hund i et spil kegler

En hund opfører sig ikke, for for at gøre det, skal man overholde nogle semantisk beskrevne spilleregler. For at være motiveret af sådanne, skal motivfeltet formes på en anden måde, end det sker hos pattedyrene generelt. Et menneske kan ligesom en hund være motiveret af om ikke ligefrem et kødben, så dog noget der ligner, og ligesom hunden kan et menneske have mange kropslige paratheder som handlemæssige valgmuligheder. Hunden vil selvfølgelig uden videre vælge den mest hensigtsmæssige handling, som fører til det perciperede mål, men sådan noget gør mennesker sjældent; uden videre altså. Når sultne mennesker ankommer til det indbydende bord ved et middagsselskab, vil de typisk i nogen tid trodse deres handletilbøjelig-

heder overfor dette voldsomt fristende perceptuelle mål og lade maden være i fred. For at vælge en hensigtsmæssig handling mod dette mål, skal mennesker først have lov hertil. Der ligger altså i menneskets motivfelt en lov, som kan opleves mere meningsgivende end en perceptuel fristelse.

Hvad var Adam og Evas problem egentlig? Det kan man diskutere længe, men i vor sammenhæng er det let at foreslå et synspunkt. To yngre seksuelt tiltrækkende mennesker af forskelligt køn står og kigger på hinanden. Den mest meningsfulde handling ligger lige for i kraft af voldsomme perceptuelle fristelser, men har de lov til hinanden? Sådan noget skal mennesker have, og har de ikke det, vil perceptuelle fristelser typisk ikke føre til valg af nogen som helst handling. Først når de har fået lov, kan de opføre sig.

En opførsel er altså en handling, som får meningsfylde fra en lov. Den særlige menneskelige frihed i forhold til de øvrige pattedyr består i, at vi har frihed til at trodse perceptuelle fristelser, fordi disse hos os i sig selv er meningsløse som motiv. Meningen foreligger først, når perceptuelle fristelser er lovlige.

I handlingen har vi prototypen på basal frihed, som består i et frit valg af forskellige veje til nærkontakt med et perceptuelt mål. I opførslen har vi en højere form for frihed, som ophæver handlingen i sig. I opførslen er der frihed til at vælge forskellige handlinger for at bringe sig i overensstemmelse med en lov. En hund i et spil kegler er netop en hund i et spil kegler, fordi den kun handler i overensstemmelse med det perceptuelt meningsfulde i stedet for at vælge handlinger, der giver mening i forhold til spillets love.

Da den barmhjertige moder blev til en barmhjertig fader

Nu skal vi imidlertid overvinde en indvending mod disse betragtninger. Den tæmmede gode hund Trofast kan nemlig godt have fået sit motivfelt formet således, at den først vælger en hensigtsmæssig handling mod en perceptuelt foreliggende fristelse, når den får lov af sin herre. Er dette så ikke et eksempel på opførsel?

Nej, det er kun en handling. Sagen er den, at hundens motivfelt er formet således, at den i meget høj grad stoler på, at herrens (det vil sige det hierarkiske overdyrs) forbud og tilladelser udøves i hundens interesse. At følge herrens veje er for dette pattedyr blevet det oftest mest meningsgivende motiv, så det vælger den tit.

Det forudsætter imidlertid, at herren er perceptuelt tilstede rimeligt ofte. Herrens tilstedeværelse er med andre ord en del af hundens perceptuelle felt, og hvis en hunds motivfelt er formet således, at den i meget høj grad har vænnet sig til, at herrens sanktioner indgår som noget væsentligt i det perciperede mål, vil den blive dybt fortvivlet, hvis herren for længe er ude af syne. Dette kan ses som et bevis på, at sociale pattedyr bliver fortvivle-

de, når de bliver væk fra flokken, for sociale pattedyr oplever generelt en truende meningsløshed, hvis flokkens tilstedeværelse mangler i det perceptuelle felt som meningsgivende regulator af motivfeltet.

Nu skal man imidlertid ikke gøre forskellen på mennesker og de øvrige pattedyr for stor. Mennesker følger da også tit herrens veje, kunne man sige. Ja, og derved illustrerer de, at de er sociale flokdyr. Man skal dog heller ikke gøre forskellen for lille. De love, som perceptuelt synlige, socialt højstående individer kommunikerer i en menneskeflok, er i sig selv meningsløse som motiv blandt mennesker. De bliver først meningsfulde, når de legitimeres af en eller flere usynlige overmennesker, såkaldte guder.

Det ligger i menneskenaturen, at de love, der former vore motiver, skal være religiøst begrundede.

Har mennesker i en given situation lov til at handle med henblik på at score perceptuelt foreliggende mad? Har Adam og Eva i en given situation lov til at handle med henblik på at score hinanden? Der kan være mange perceptuelt givne mennesker med høj status til stede, som har meninger herom, men deres lovgivning er kun meningsfuld for mennesker, hvis den begrundes sig i perceptuelt usynlige overmenneskers love.

Denne sælsomme natur hos mennesket har i vores første periode kunnet forklare religionshistorien. Vor art – homo sapiens sapiens – er ca. 50.000 år gammel. Gennemsnitlig levealder for en art på Jorden er ca. 4 millioner år, så vi er en helt ny art, der famler med at implementere vor særegne religiøse natur gennem kulturel iscenesættelse. Det er næppe lykkedes for os endnu, og heri ligger en meget stor del af forklaringen på ondskab blandt mennesker begravet. Hegel (Elstrup Rasmussen 1993) forestillede sig i 19. århundrede, at det engang skulle lykkes for mennesker at skabe en kultur, der egner sig til at iscenesætte menneskeliv ordentligt, men det er ikke lykkedes endnu. Måske er vi på sporet af det, men før det lykkes fuldtud, vil menneskeliv rumme megen ondskab.

Lad os huske vor definition på godhed og ondskab. Godhed er at vælge en handling, der tager hensyn til et andet individs livssucces, forudsat at man har magt til det. Ondskab er at vælge en handling, der – givet samme magt – ikke gør det. Godhed er det samme som barmhjertighed. Pattedyrhunner har den per natur i forholdet til deres yngel. Alle pattedyr, især de sociale, har delvis godheden som meningsfuldt motiv i deres sociale flokliv, når de har fået motivfeltet formet af god moderlig omsorg og barmhjertighed fra artsfæller. Tilliden til højt rangerede, perceptuelt givne førerdyr fungerer kun, hvis disse i nogen grad bruger deres magt i flokkens interesse. Mennesket udvikler sig fra abe til menneske og får i sin natur en religiøsitet, der gør »førerdyrene« til perceptuelt utilgængelige guder.

Er disse guder så gode eller onde?

For en funktionel betragtning kan man starte med at sige, at de i hvert fald skal rumme lige så megen godhed, som velfungerende sociale førerdyr rummer i den sociale pattedyrflok. Både disse perceptuelt synlige fø-

rerdyr såvel som guderne skal jo funktionelt set kunne tjene floklivets henholdsvis samfundslivets interesse.

Imidlertid kræves der ikke forfærdelig megen godhed i magtfulde førerdyrs motivfelt. De skal blot magtfuldt kunne kommunikere en vis orden i de daglige hundeslagsmåls tumult. Det meste af deres magt bruger de til at true sig frem til egne gevinster, men tager dog i vidt omfang hensyn til andre ved at nøjes med trusler. Den gennemførte godhed blandt pattedyr ligger udelukkende hos mødre i forholdet til deres yngel. Det har Engelsted (1984, 1989) meget præcist pointeret.

I menneskelivets første 50.000 år er guderne desværre sjældent blevet udrustet med mere godhed, end perceptuelt givne højstatusmennesker har rummet, for det er dem, der ikonisk har stået model til guderne. Den guddommelige lov blandt mennesker lider imidlertid frygteligt herunder, for mennesker kan ikke trives i samfundet, hvis ikke guderne rummer lige så megen godhed som den barmhjertige pattedyrmoder rummer i forhold til sin yngel. Empirisk kan man konstatere, at mennesker gennem slægtternes gang har kæmpet med at etablere denne religiøse indsigt.

Hedenskabets guder rummer den samme blanding af godhed og ondskab, som man finder i Hells Angels førergruppe. Endnu er der et stykke vej til, at de er rigtige engle. De tidlige civilisationers guder bliver – sikkert af denne grund – efterhånden fyret og erstattet af en enkelt førergud, med samme blanding af ondt og godt, som man finder hos en velfungerende mafiaboss. Kristendommen forsøger at forvandle den gammeltestamentlige gud, som netop er en sådan type, til den rigtige Gud med stort G. Den rigtige Gud rummer den barmhjertige moders naturgivne godhed overfor sine børn. Hun elsker sine børn betingelsesløst. Det gør den rigtige Gud også; han elsker sine menneskebørn betingelsesløst. Den barmhjertige moder handler stort set udelukkende i sine børns interesse. Det gør Gud også. Med ubetinget faderkærlighed bruger han sin magt i sine menneskebørns interesse. Han er selvfølgelig ikke perceptuelt foreliggende, men mennesker kan jo ikke nære sig; så meget pattedyr er vi trods alt. Vi forestiller os, hvordan »han« ser ud, hvilket er dybt gudsbespottende, for i og med at vi forestiller os ham med køn, har vi udrustet Gud med en naturgIVEN hankøns krop, og en sådan har et hankønsvæsen ikke selv magt til at skabe, selvom han kan deltage i formningen af den.

Hvad skal vi mene om at Gud er en mand? Når vi nu ikke kan nære os, havde det mest nærliggende kønsvalg været en kvinde, for Gud rummer hunpattedyrets yngelplejegyde, når den er flottest. Efter temperament kan man mene, at kønsvalget på Gud sikkert bare udtrykker den sædvanlige maskuline tendens til at mase sig frem, men man kan jo også se en religionsgenetisk pointe i det. Når menneskelivet skal iscenesættes af en lov, der symboliserer moderkærligheden i fornemste udgave, er det måske pædagogisk hensigtsmæssigt at udruste en mand med denne kærlighed, for så har mænd noget at identificere sig med.

Hvorfor skal den grundlæggende lov i samfundet være en fortælling om moderkærlighedens princip?

Morris (1969) afstedkom en vis debat med sin bog om »Den menneskelige zoo«, der handler om, at mennesket, som dyreart betragtet, lider under, at den moderne civilisations livsbetingelser er de samme som dem. domesticerede dyr har, når de er indespærrede i menneskelivets spilleregler. Hans vision er stort set forkert, for menneskets natur er netop – til forskel fra de andre pattedyr – at være motiveret af spilleregler. På et punkt strejfes han imidlertid af en væsentlig indsigt. Ligesom kæledyret er infantiliseret, er mennesket en infantiliseret art. På mange måder er det meget vigtigt, at vore motivfelter formes på samme måde, som det sker for den gode hund, der først har en god moder og derefter gode mennesker omkring sig. Den gode hund kan selvfølgelig kun handle godt, mens det gode menneske kan opføre sig godt, så menneskers motivfelt formes ikke bare; det dannes eller kultiveres. At vor natur i høj grad kræver kæledyrsbetingelser er forklaret af så forskellige forfattere som Løgstrup (1956), Engelsted (1984, 1989) og Katzenelson (1994), og deres forklaringer kan se meget forskellige ud grundet forskellige veje til indsigten, men den er til gengæld den samme.

Løgstrup gør opmærksom på almindelige voksne menneskers totale hjælpeløshed, der i princippet ligner den, man finder hos en nyfødt pattedyrunge. Jeg sidder lige nu og skriver på en computer. Sådan en kan jeg ikke lave selv. Ikke engang kuglepennen og det stykke papir, jeg skriver på, kan jeg lave. Ejheller min skrivefærdig har jeg selv kunnet udvikle uden skoleinstitutioner. Hvad med min påklædning? Heller ikke den magter jeg at fremstille selv. I stort set alt, hvad jeg foretager mig, er jeg dybt afhængig af, at nogen hjælper mig. Til forskel fra andre pattedyr, der i høj grad kan klare sig selv efterhånden som de vokser til, er jeg som tilvokset menneske stadig dybt afhængig af, at min kroniske hjælpeløshed afhjælpes af andre menneskers hjælpsomhed.

Løgstrup skriver med udgangspunkt i kristendommen, og kommenterer en kritik, der ofte rettes mod denne religion. »Ifølge kristendommen er der ingen moral« siger man, »for når Gud elsker os menneskebørn lige højt, uanset hvordan vi opfører os, kan vi jo bare gøre hvad som helst«. Dette benægter Løgstrup. Der er en moral i kristendommen, og den består i et enkelt imperativ, som Gud er et eksempel på. Imperativet kan formuleres således: I et møde med et andet menneske skal det ligge dig på sinde, at dettes liv lykkes. Dette er ifølge Løgstrup »den etiske fordring«, og det er så også den eneste moral, man kan vride ud af kristendommen, men det er ifølge Løgstrup også den eneste rigtige.

Du er altså et moralsk godt menneske, hvis du til enhver tid overvejer, om en given opførsel fra din side over for andre mennesker skader eller hjælper dem og vælger den hjælpsomme opførsel.

Lad os sammenligne dette med den gode hund Trofast. Den har kødbenet som motiv, og handler hensigtsmæssigt for at score det. Den tager ingen hensyn til, om andre får mad. Dette problem indgår overhovedet ikke i dens motivfelt. (Undtagelsen er selvfølgelig, hvis Trofast er en hund med en hvalp). Hvis Trofast er en hanhund og der i det perceptuelle felt finder sig en hund i løbetid, handler den hensigtsmæssigt for at parre sig. Om hunden eller andre gavn eller lider derved er et problem, som overhovedet ikke indgår i Trofasts motivfelt.

Det er imidlertid lige netop de her nævnte hensyn, mennesker er nødt til at tage i deres overvejelser over, hvordan de skal opføre sig. Når vi hver for sig er totalt afhængige af hinanden, må vi konstant vurdere, om vi i vore opførsler hjælper hinanden.

Engelsted (1989) skriver med udgangspunkt i Leontjevs virksomhedsteori, og kommer med afsæt heri frem til den pointe, at vort arbejdsliv skal være almennyttigt defineret, og ved almen nytte forstår Engelsted simpelt hen yngelplejens princip. Jeg skal ofre resultatet af min arbejdsindsats til de andre, for de kan ikke klare sig uden. Jeg skal i tillid modtage produktet af andres arbejdsindsats, for jeg kan ikke klare mig uden. Det drejer sig om afhændelse af egne arbejdsprodukter og tillid i modtagelsen af, hvad andre har afhændet, altså symbolsk moderomsorg og symbolsk barnetillid.

Katzenelson (1994) siger, delvis inspireret af samme type udgangspunkt som Engelsted og delvis af Løgstrup, at vi er hinandens midler mod målet. Jeg har din sag med i mine opførsler, og du har min sag med i dine, kunne man sige. En opførsel er til forskel fra en handling motiveret af mere end hensynet til egne interesser; den er motiveret af fælles interesser.

Den menneskelige frihed ligger altså i at kunne trodse perceptuelle fristelser, og først handle for at score dem, når hensynet til andre er varetaget. Dette er en kvalitativt anderledes frihed end handlingens, og dermed kræver definitionen af gode og onde opførsler nogle andre overvejelser end dem, vi allerede har foretaget angående gode og onde handlinger. Man kan sige, at der er et simpelt sammenfald mellem en god handling og en god opførsel, når handlingen er en pattedyrmoders omsorg for sin unge, men den godhed der ligger i voksne pattedyrs flokliv er alt for utilstrækkelig til at bære menneskers samfundsliv. Når sociale pattedyr deler livsressurser imellem sig, er den eneste form for godhed som sagt, at de stærke undlader at slå de svage ihjel, blot de lader sig jage væk. De svage kan så tage resterne, når de stærke har fået, hvad de vil have. Så er der også lidt godhed i den gensidige grooming, men alt i alt er denne mængde godhed for beskedent til at bære menneskeligt samfundsliv. Der skal en religiøs grundlov om yngelplejens princip ind i menneskepsykens motivfelt, hvis menneskeliv skal lykkes.

For at eksplorere denne konklusion, skal vi afslutningsvis behandle tre temaer, som jeg vil kalde 1) fetichproblemet, 2) det onde samfund og det onde individ og 3) ateismens problem.

Fetichproblemet

Når usynlige love skal erstatte synlige perceptuelle fristelser som det mest meningsfulde i motivfeltet, skal de usynlige love naturligvis kunne friste stærkere end perceptuelt foreliggende genstande i sig selv gør det. Det er meget let at påvise empirisk, at det faktisk også forholder sig sådan i menneskepsyken.

Tag den danske kultur som eksempel. Vi har en lov, der fortæller, at mælk skal stamme fra et af to fetichdyr, nemlig koen og geden. Andre dyr er forbudte som mælkekilder. De fleste danskere kan i overensstemmelse med denne lov konstatere, at mælk fra de anviste fetichdyr virker tiltrækkende, mens mælk andre steder fra virker frastødende. Selv mælk fra kvinder vil mange danskere opleve frastødende som næring. Vi har endvidere love, som fortæller, hvorledes vi slægtshistorisk skal være relaterede, for at kunne fungere som seksuelle objekter for hinanden. Er en kvinde eller en mand tættere på i slægtshistorien end fætter-kusine relationen, forekommer seksuel opførsel frastødende, ellers forekommer den ofte fristende. Nogle kvinder kan, som yderligere eksemplifikation heraf, konstatere, at de især tænder på mænd i uniformer. Fortællingerne om kulturens embedshierarki har altså kunnet kultivere fristelserne i deres motivfelter, så de tiltrækkes af specielle kategorier af mænd.

Lad disse eksempler række til illustration af, at menneskers motivfelter generelt er stærkt kultiverede af semantisk bårne fortællinger, som udgør menneskers love, og kultiveringen består i fetichdannelser. Genesen i fetichkultiveringen lader vi i øvrigt ligge i denne sammenhæng; den har jeg behandlet mere udførligt andetsteds (Schultz, 1998). Pointen her er blot, at den skinbarlige perceptuelle fristelse i en genstand altid er stærkt fortolket af fetichkultiverende love, som sædvanligvis giver loven den stærkest virkende meningsfylde i motivfeltet.

En enkelt feticheringsgenese skal dog omtales i vor sammenhæng. Små børn starter ideelt set deres i liv i kærlig forældreomsorg, der fungerer som sædvanlig yngelpleje blandt pattedyr, fordi børnene i livets start er sammenlignelige med andre pattedyr. Når børnene når sprogets niveau og dermed bliver påvirkelige af kommunikation af normative imperativer udfoldet semantisk, er de modtagelige for at fetichere en fortælling om den ideelle forældre-kærligheds princip – altså Guds kærlighed. Fortællingen om Guds kærlighed virker altså kun fetichdannende i motivfeltet, hvis denne fortælling har afsætt i gode erfaringer med en rimelig ideel forældre-kærlighed i livet med de perceptuelt givne forældre.

Mindre end dette kan ikke gøre det, hvis et barn skal kultiveres til et godt voksent menneske. I den grad, det ikke er tilfældet, bliver barnet ondt, hvis det overhovedet overlever. Bemærk, at vi ikke foretager nogen naturalistisk fejltagelse med denne betragtning. Vi konstaterer blot, hvad menneskets natur kræver, hvis vi skal dannes til gode mennesker.

Det onde samfund og det onde individ

Uden nogen form for naturalistisk fejltagelse kan vi nu beskrive, hvad et ondt samfund og et ondt individ er. Lad os tage det onde samfund først. I det onde samfund mangler man en grundlæggende religiøs fortælling om den ideelle yngelpleje, som angiver princippet for det, Engelsted kalder almenlytten. Men skal dog ikke tænke sort/hvidt herom. Ondskaben findes altid i grader; nogle samfund er relativt gode og nogle relativt onde. Tilhører man et relativt godt samfund, vil man selvfølgelig være fristet til at kommunikere normative imperativer til relativt onde samfund med henblik på at gøre disse samfund bedre, ligesom man vil være fristet til at kommunikere normative imperativer til de dele af sit eget relativt gode samfund, der ikke er gode.

Hvis man i berøringsangst med normative imperativer undlader denne kommunikation under dække af videnskabelig stringens, begår man faktisk en videnskabelig fejltagelse, for i så fald unddrager man menneskelivet en ingrediens, det af naturdeterminerede grunde skal have for at kunne fungere godt.

Denne betragtning giver anledning til en kommentar til tre populære antagelser om det gode samfund. For det første mener nogle, at menneskers samfund var gode i de gode, gamle dage før civilisationens forbandelser. Det var disse samfund nu næppe. Ifølge Engelsted (1984) har alle tidlige jæger-samler kulturer været præget af en lovgivning, hvor den magtfulde mandlige del af befolkningen udnyttede kvinders arbejdskraft til egne fordele. Ifølge den rigtige grundlæggende religiøse fortælling har jæger-samler kulturerne altså været relativt onde samfund, for i den grad man har magt, skal magten tjene de svage. Jæger/samler samfunds guder er ofte usynlige forfædre, som legitimerer gældende ro og orden, og disse forfædre har nok ladet noget tilbage at ønske i forståelsen af yngelplejens princip.

For det andet mener nogle, at alle samfund er lige gode (eller lige onde). Dette synspunkt er interessant, fordi det uden tvivl resulterer af et sammenfald af videnskabelig berøringsangst med normative imperativer kombineret med et godt træk ved vores nuværende kultur i de såkaldt vesterlandske samfund.

Det gode træk ligger i, at vi har indset, at magt altid skal tjene de svage, hvis magten skal være moralsk legitim. Vi har til stadighed det hierarkiske flokdyrs natur i vores naturfundament, så nogle skal tildeles større magt og status end andre. Denne magt er imidlertid kun moralsk legitim, hvis den tjener de svages interesse, og derfor skal de magtfulde højstatusindivider have tildelt deres magt som et mandat af de mange mere afmægtige mennesker, og de magtprivilegerede skal løbende stå til regnskab for de mange afmægtige med henblik på at få magtmandatet fornyet. Det demokratiske samfund er derfor det eneste gode samfund, der findes.

Udviklingen har medført, at samfund med tilløb til demokrati i det store og hele er mere magtfulde i den nuværende globale verden end klart udemokratiske samfund, som forekommer mere afmægtige. Derfor skal demokratiske, magtfulde samfund selvfølgelig bruge deres magt i de svage, udemokratiske samfunds interesse (læs: fattigdomsproblemet), men de skal i samme arbejdsgang påtale onde sider ved de afmægtige samfund, for eksempel deres manglende demokrati, forekomster at love, hvor magtfulde mænd kan udnytte kvinder i egen interesse og så videre. Men fordi den demokratiske orden er så vigtig at etablere i vore samfund, således at de magtfulde skal have mandat af de afmægtige, finder mange det udemokratiske, hvis man påtaler onde sider i afmægtige samfund, i stedet for udelukkende at respektere det mandat, man eventuelt kan få fra dem for at løse fattigdomsproblemet.

Ret beset er alle samfund ikke lige gode. De relativt bedste samfund – dem med mest demokrati – bør selvfølgelig bruge deres magt til dels at fjerne det overskud af ondskab, der i dag findes i afmægtige samfund, samtidig med at de onde rester i de relativt gode samfund skal fjernes, for eksempel de meget ubehagelige tendenser i disse til ikke seriøst at ville løse fattigdomsproblemet.

For det tredje mener nogle, at samfund aldrig har været gode, men håber på, at de engang kan blive det. Vi har nævnt Hegel som repræsentant for dette synspunkt. I et sådant fremtidigt samfund, som forhåbentligt inden alt for længe vil være globalt af omfang, vil der ikke findes noget fattigdomsproblem, for mennesker vil være hinandens midler mod målet, og verden vil være styret af et globalt demokrati. Indtil dette mål nås, vil menneskelivet fortsat rumme megen ondskab.

Så nogle overvejelser over det onde individ:

Forestillingen om ondskab uafhængig af naturdeterminerede motiver, der fungerer kontekstdeterminerende, må vi afvise som uforståelig. Det er en forestilling om et fuldstændig frit individ, der sidder med magt til at vælge mellem at hjælpe et afmægtigt menneske eller undlade det. Hvis ikke motivfeltet sætter en meningsfuld kontekst, som gør et af disse valg til det meningsfulde, vil vedkommende bare være depressiv og ude af stand til at vælge.

Men i den grad vedkommende har startet sit liv i erfaringer med god forældreomsorg og på basis heraf har fået sit motivfelt kultiveret gennem fetichering af en fortælling om den kærlige yngelplejes princip, vil valget af hjælpsomhed i magtsituationer være det meningsfulde. At det uden naturalistisk fejltagelse dertil kan siges, at det er menneskets natur at skulle kultiveres således, har fået Løgstrup til at hævde, at magtbetinget hjælpsomhed er en såkaldt suveræn livsyttring. »Hvis du ikke har magt til at nå din kuglepen, men jeg har magt hertil, hjælper jeg dig«. En sådan suveræn livsyttring kræver ifølge Løgstrup ingen forklaring, for den udtrykker blot, at

jeg er et rimeligt dannet menneske. Hvis jeg derimod ikke hjælper dig, kræves en forklaring.

Det er rigtigt. Det skal nemlig forklares, hvorfor jeg ikke har fået min naturlige næstekærlighed kultiveret. Enten har den forældreomsorg, jeg modtog i livets start, været utilstrækkelig, eller også er den blevet fejlkultiveret gennem en fortælling om, at du er et undermenneske, der ikke skal hjælpes til livssucces. Sikkert begge dele, og sikkert mest det første. For hvis jeg har erfaringer med rigtig god forældreomsorg, kan jeg nok som voksen gennemskue eller hjælpes til at gennemskue det usande i den fortælling om din underlødighed, som er blevet min lov. Har jeg imidlertid på basis af dårlig forældreomsorg fået feticheret en fortælling om gold retfærdighed og rigid kontrol af perceptuelle fristelser, bliver jeg sikkert et forholdsvist ondt menneske. (Om denne type fejlkultivering se Karpatschof, 1997 pp 227ff).

Udtalt elendig forældrepleje medfører døden for et barn, for det er for hjælpeløst til at overleve ved sig selv. Omfattende elendig forældrepleje, hvori et barn trods alt overlever, vil nok gøre mange onde opførsler meningsfulde i dets senere liv. I den udstrækning forældreplejen nærmer sig det bedre, bliver mennesker dannet til at opleve onde handlinger meningsløse. I den udstrækning mennesker finder onde handlinger meningsfulde, er det meget vigtigt at efteropdrage dem med kærligt kommunikerede normative imperativer, som påbyder dem at tage ansvaret for deres ondskab. Dette har især eksistentialistiske filosoffer og psykologer pointeret. At en ond handling opleves meningsfuldt, kan et individ ikke gøre for, for det er nu engang et naturdetermineret og kontekstdeterminerende motiv, som sætter denne mening. Men at et menneske vælger en ond handling, fordi den føles meningsfuld, kan vedkommende gøre for, for motivfeltet er kun kontekstdeterminerende og derfor et frihedsfelt.

Det er efter min mening et meget stort moralsk problem, at psykologer og psykiatere deltager i retsvæsenets uheldige skelnen mellem tilregnelige og utilregnelige onde handlinger. Det er flot, at vi i vid udstrækning tilgiver hinanden vore onde handlinger, for vi kan ikke gøre for, at vore motivfelter nu engang er blevet naturdeterminerede, som de er. Det er derimod betænkeligt, at erstatte tilgivelse med en erklæring om utilregnelighed, for så har man stoppet sin kommunikation med synderen og reduceret ham til en sten, der er gennemført naturdetermineret. At respektere den onde som menneske kan kun gøres, hvis man med kommunikative normative imperativer holder ham ansvarlig for sine onde handlinger, i og med at man selvfølgelig behandler ham med næstekærlighed. Hvis vi af lutter skræk for at begå den naturalistiske fejltagelse trækker os ud af kommunikationen med onde mennesker og forsøger at kortlægge deres ondskab som et naturfænomen, hvori vores kommunikation ikke er en naturlig del, har vi faktisk begået en videnskabelig fejltagelse.

Ateismens problem

Til slut skal vi berøre et problem, denne artikel kan have synliggjort for mange læsere, og som forekommer let håndterligt i vor sammenhæng, selvom selve problemet er en klassiker af de store. Det er diskussionen af ateismens forhold til religiøsitet.

Vi har beskrevet en religionsgenese, som startede med nogle guder, der var ret tvivlsomme af moralsk habitus, for at ende med en gud, som er et hankønsvæsen med den ideelle pattedyrmoders omsorg for sine børn.

Gennem de sidste 150 år er denne gud imidlertid af mange ateister erklæret død, og samme ateister har betragtet de stadigt troende mennesker som pattedyrunger, som nægter at tro på, at moderen er død og derfor fortvivlet står og prøver at puffe lidt liv i hende. Fortvivlelsen hos de troende forstår man godt, hvis det passer, at mennesket er religiøst af natur, for så kan Gud ikke undværes. Til gengæld kan ateisternes position være svære-
re at forstå, for hvordan kan man være ateist, når man af natur er religiøs?

Hele miseren kan meget vel ligge i den ikoniske kønsforvirring. Man må ikke sætte køn eller andre naturdeterminanter på Gud. Så har man simpelt hen misforstået gudsbegrebet, for så er Gud ligeså magtesløs i den naturdeterminerede materie, som mennesker er det, og så er det ikke længere Skaberen, man taler om. I hvor høj grad de nuværende monoteistiske religioner rummer forståelse herfor, skal jeg lade være usagt, for det tilkommer disse religioners teologiske filosoffer at svare herpå, men jeg ved, at mange kristne filosoffer er yderst kritiske overfor ikoner, selvom andre dyrker dem med barnlig naivitet. Hvis Gud, som beskrevet i denne artikel, er et begreb, der henviser til Skabelsen af den naturgivne materie kombineret med princippet om ubetinget forældrekærlighed, forsvinder efter min mening kontroversen mellem ateister og troende; i hvert fald i de aspekter, som denne artikel har behandlet.

Hvad Skabelsen angår har mange ateister fundet sig bedre tilpas ved at tro på Big Bang end på Gud, men problemet er det samme. Mennesker kan som sagt ikke forstå, hvorledes Gud kan have skabt den materie, Gud er skabt af. Vi kan imidlertid heller ikke forstå, hvordan materien kan opstå ud af en eksplosion, hvis ikke der på forhånd er en naturgiven materie, der kan eksplodere, men ifølge Big Bang teorien er der ingen materie før efter eksplosionen. Startpunktet i den naturdeterminerede materies genese er lige gådefuld, hvad enten man foretrækker at tro på Gud eller Big Bang. Diskussionen om det korrekte begreb for dette uforståelige ender simpelt hen som en terminologisk temperamentssag.

Hvad den ubetingede forældrekærlighed angår, er det pudsigt at notere, at ateister ofte kritiserer troende, fordi deres gud ikke i tilstrækkelig grad lever op til denne kærlighed. Ateisternes kritik påpeger med andre ord en manglende forståelse af Guds kærlighed hos de troende. Denne kritik har omfattende empirisk belæg. For eksempel har mange troende hævdet, at

gud er mere på nogle menneskers side end på andres. På det samfundsmæssige niveau har det handlet om, at gud skulle have udvalgte folk, han synes særlig godt om, og andre, han ikke kan lide. Troende har også undertiden diskuteret, om gud bedst kan lide, at man dyrker ham gennem muslimsk, jødisk eller kristen retorik og festivitas. På det individuelle plan har troende undertiden forsøgt at slå handler af med gud, for eksempel således, at man har troet, at en god opførsel blev belønnet, mens en ond opførsel blev straffet, men sagen er jo ret beset den, at Gud formaner os til at gøre gode gerninger og tilgiver os i den udstrækning, vi ikke lever op til det.

Ateister har med andre ord kritiseret troende for at tilbede guder, der i al for høj grad ligner menneskeligt defekte forældre. Der findes jo vitterligt også sådanne forældre, som foretrækker nogle børn frem for andre, ligesom man finder forældre, som kun elsker deres børn, hvis de lever op til nogle bestemte standarder. Sådanne forældre er ved Gud ikke særligt ideelle.

I den udstrækning den ateistiske kritik af religiøsitet på denne måde handler om, at foreliggende former for religiøs praksis misforstår, hvad Gud symboliserer, er der vel slet ikke tale om ateisme, for hvor får ateisterne deres moralske indignation fra? Hvis ikke begrebet Gud egner sig til at beskrive dette sted, må man jo finde et andet, for et eller andet begreb skal man vel have til at betegne den gode morals arnested. Og i den udstrækning praktiserende troende giver den ateistiske kritik ret i de påpegede mangler i forståelsen af Gud, kommer de jo moralsk på bølgelængde med ateisterne.

Der synes ikke at være nogen uenighed om godhed og ondskab imellem teologer, som forstår hvad religion er, og videnskabsmænd, som forstår, hvad videnskab er. Mennesket er af natur godt, fordi det fødes tillidsfuldt i troen på, at dets hjælpeløshed afhjælpes af andre. Bliver denne tillid imødekømt af kærlige forældre, og bliver barnets motivfelt baseret i denne kærlighed feticheret af en fortælling om forældre-kærlighedens princip, udvikler det sin gode natur. Er der defekter i disse betingelser, vil barnet i forskellige grader fejludvikles til et ondt menneske. Hvis ikke man vil kalde loven om forældre-kærlighedens princip for fortællingen om Guds kærlighed, kan man jo bare kalde den noget andet, men det ændrer jo ingenting.

Mennesket er af natur et kærligt væsen, hvis det dels får kærlighed og dels får lov(!) til kærlighed. Ellers kan det være meget ondt.

LITTERATUR

- DILTHEY, W. (1913): *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ENGELSTED, N. (1984): *Springet fra dyr til menneske*. Kbh: Dansk psykologisk Forlag.
- ENGELSTED, N. (1989): *Personlighedens almene grundlag. Bd II*. Aarhus Universitetsforlag.
- ENGELSTED, N. (1997): Fortsatte betragtninger over psi. I: (eds): Bertelsen, P. m.fl.: *Erkendelse, Stræben, Følelse*. Aarhus Universitetsforlag. pp 73-102.

- HARLOW, H.F. (1971): *The Nature of Love*. San Francisco: Albion Press.
- KARPATSCHOFF, B. (1997): I kødet båret – om de inkarnerede og idealiserede værdier – et moralpsykologisk essay. I: (eds) Bertelsen, P. m.fl: *Erkendelse, Stræben, Følelse*. Aarhus Universitetsforlag. pp 213-232.
- KATZENELSON, B. (1994): *Homo Socius*. Kbh: Gyldendal.
- LØGSTRUP, K. (1956): *Den etiske fordring*. Kbh: Gyldendal.
- MORRIS, D. (1969): *The Human Zoo*. London: Corgi Books.
- POULSEN, H. (1991): *Conations*. Aarhus University Press.
- SCHULTZ, E. (1988): *Personlighedspsykologi på erkendelsesteoretisk grundlag*. Kbh: Dansk psykologisk Forlag.
- SCHULTZ, E. (1998): *Frihed og bånd i menneskelivet*. Kbh: Dansk psykologisk Forlag.
- SKINNER, B.F. (1971): *Beyond Freedom and Dignity*. Harmondsworth: Penquin.
- TING MORTENSEN, A. (1972): *Perception og sprog*. Kbh: Akademisk Forlag.