

DET ONDE – ET ATTENTAT PÅ DEN SYMBOLSKE ORDEN¹

Laurits Lauritsen

Artiklens formål er dobbelt: 1) Kritik af den almindelige opfattelse af det onde (som overtrædelse af en codex; såkaldt codex-ondskab) og vore forsøg på at bekæmpe det. Denne holdning er naiv og tenderer mod fortrængning af problemet om det onde. 2) Forslag til en ændret opfattelse, hvor det onde ses som en destruktion af vore forsøg på at tænke og lære noget ud fra det onde. Følgende den franske psykoanalytiker Jacques Lacan kan dette ses som et attentat på den symbolske orden, der netop til-lader os at tænke. Dette forslag forudsætter et skitse til, hvor-ledes vi tænker etisk; skitsen omfatter 3 såkaldte asymmetrier, der fremstilles som logisk nødvendige for etisk tænkning.

Sammenfatning

Er det muligt at sammenfatte det onde? Vi² forsøger hermed. Opgaven er netop at *forstå det onde* – opgaven er ikke bare at forkaste det. Dette udgangspunkt udtrykker en hypotese: at vi netop kan tænke det onde. Det er

-
- 1 Denne artikel er færdigskrevet, medens Irak-krisen (2003, februar-) stod på, og op til udbruddet af Irak-krigen. Desværre! Desværre: både fordi det spærrer temaet inde i en krigerisk antagonisme (vor hjemlige krig: »for« og »imod« krigen) – en antagonisme, der ikke fremmer tankens klarhed – og fordi de krigeriske begivenheder, i sig selv, udgør en hypostasieret udgave af forestillingen om det onde. Men derved risikerer disse begivenheder af blokere for en mere omfattende forståelse af det onde. Denne artikel handler nemlig bl.a. om, at enhver hypostasiering – dvs. en konkret, tilgængelig forestilling – om det onde er vildledende, fordi det fastholder tænkningen om det onde på et ganske bestemt eksempel, der betragtes som generaliserbar. Vor affektive tilgang til det onde forsøger nemlig hele tiden at »parkere« det et bestemt sted – så ville vi jo være fri for at genfinde det onde alle mulige andre steder.
 - 2 Enhver etisk diskurs veksler mellem et »jeg« (individ, moralsk subjekt) og et »vi«, der er det plan, på hvilket indsigten i det almene befinder sig; dette »vi« er således et fællesskab. Jeget kan udvides til et »vi«, men den etiske opgave påhviler stadig et »jeg«, der ikke kan gemme sig bag et »vi« (stat, kirke, parti, gruppe, osv.). Hver gang et »vi« fremtræder som bærer af den etiske opgave – »vi skal jo gøre...« – er der, for mig at se, tale om et løstrevet forfølgende træk fra overjeget.

Laurits Lauritsen (f. 1943), der er uddannet som filosof (Kbh.s Univ.) og senere som psykoanalytiker (Paris, Lacan-skolen), har tillige varetaget forsknings- og undervisningsopgaver i ind- og udland.

et udgangspunkt, der både kan karakteriseres som *kognitivt* (sigtende på erkendelse og viden) og *erkendelses-optimistisk* (at opgaven er gennemførlig erkendelsesmæssigt). Man er ikke på forhånd tvunget til at have dette dobbelte udgangspunkt; men det er altså mit – og jeg antager, at det er vanskeligt at tænke inden for andre udgangspunkter. Dette har selvfølgelig virkninger på et »vi«-plan.

I forsøget på at forstå det onde, tager jeg endvidere udgangspunkt i psykoanalysens overvejelser over forskellige strukturelle træk i det, som Freud kaldte »det psykiske apparat«, og særligt i den franske psykoanalytiker Jacques Lacans teoretiske forslag om »det Symbolske« eller »det symbolske register eller orden«³, som er de ubevidste forudsætninger for, at der i den diskursive virkelighed findes sådanne ikke-fuldstændige, men dog effektive sammenhænge, der organiserer psykisk liv mellem mennesker.

Med dette som baggrund kan bestemte størrelser⁴ ses som et *attentat på den symbolske orden*, særligt forstået som et *attentat⁵ på forudsætningerne for, at vi kan tænke etisk*.

Jeg forestiller mig, at dette bortfald af visse muligheder for at tænke etisk – dvs. at kunne opdage noget nyt; udvide virkelighedsbetragtningen af, hvad der skete; indse fejl; samt fortryde, angre, og forbedre sig, både individuelt og kollektivt, – kan *undersøges konkret* (dvs., at vi kan lære af det), men at dette attentat på forudsætningerne for, at vi kan tænke etisk, også udgør *det onde, i en særlig forstand*, måske netop »det moderne onde«, eller endog selve det onde, *sui generis*. Det onde har således to meget forskellige ansigter; som på en ægyptisk statue er ansigtet skamløst – men det er netop det, vi kan lære af: ved at indse, hvad der mangler.

Men disse sidste hævdelser er ikke afgørende; *det afgørende er erkendelsen af, at der er træk ved det onde, der indvirker på selve evnen til at tænke etisk*. Deri ligger det ondes frygtelige farefuldhed – at det frembringer, hvad man i gammelt sprogbrug har kaldt »Hjertets Hårdhed«, dvs. primær umenneskelighed.

Dette onde, af særlig art, ytrer sig ikke ved en bestemt vel-defineret mængde af ydre eller præcise handlinger, men snarere ved en *ændret måde, hvorpå sproget fungerer mellem mennesker*. Derfor kan det, desværre, læres og udbredes. Men derfor kan det, heldigvis, også studeres, undersøges og læres af.

3 Se fx artiklen Lauritsen 2002a.

4 Der kan være tale om akter, eller unladelse af akter, men også om indstillinger, sproglige præferencer, osv.

5 Brugen af betegnelsen »attentat« lyder så dramatisk; men andre betegnelser (»belastning af«, osv.) ville svække pointen, som er, at *det onde destruerer forudsætningerne for, at vi kan tænke etisk*. Jeg lægger med vilje dette tæt på »syndefaldsmyten«, uden dog at antage, at det onde forudsætter bevidsthed eller intention. Begge disse sidste bestemmelser tilhører en naiv betragtning af det onde. Det onde er objektivt; derfor kan vi studere det – og lære af det!

Således kan dette særlige onde, hvis særpræg jeg her jagter, siges at være »en talemåde«: en udskiftning af ord med andre ord, der ikke tillader etisk tænkning. Derfor må der være tale om en *metaforisk struktur*, som altså fungerer destruktivt på andre metaforiske muligheder. Måske kunne vi bruge Freuds ord *Verleugnen* om dette – uden dog at bruge Freuds begreb. »Bort-lyvning« må være det ondes indre hule-sted.

Fremgangsmåden for denne undersøgelse

Dette forehavende har en bestemt fremgangsmåde, fordi forståelsen af det onde, som et attentat på den symbolske orden, der er forudsætning for at kunne tænke det onde, er blokeret af mange almindelige forståelser af det onde. Der findes en *naiv forståelse* af det onde, som også omfatter den særlige ondskab, jeg kalder »codex-ondskaben«, der afhænger af kendskabet til og indsigten i en lov, en forskrift, en »codex«, vi godt kender, ja, måske endog anerkender, men som vi altså overtræder. Det onde forstås da som en lov-overtrædelse; og tilgangen til forståelsen af det onde bygger på forestillingen om en lov, en codex. Denne ondskab findes, men afslører ikke noget nyt, og indstillingen: lov-orienteringen, blokerer for forståelsen af det onde.

Men hovedsagen i disse overvejelser er: der findes en ondskab af anden type, en *non-codex-ondskab*, som arbejder på det plan, vi angiver som den symbolske orden, og det vil sige, at den destruerer visse muligheder for at tænke etisk. Dette forudsætter, at man siger noget om, *hvad det vil sige at tænke etisk*. Og det vil jeg så gøre. I al korthed.

Dette munder så ud i en konklusion: det absolut onde er af non-codex-typen, og består i en sådan, faktisk diskursiv sammenhæng, der afskaffer eller reducerer etisk tænkning. Det er væsentligt at understrege, at det drejer sig om en faktisk, diskursiv sammenhæng, altså en »tale-måde«, der destruerer (måske: dekonstruerer) træk ved det symbolske, og dermed afskaffer eller reducerer etisk tænkning. *Det værste er den handling, der samtidig afskaffer den handlendes mulighed for at indse, hvad det er, han gør*. Eller: hvad han gjorde. Men der findes sådanne tiltag, bl.a. ved indførelsen af en slags »nysprog«, der ombenævner umiddelbare sammenhænge.

Etik er noget andet end moral

Ofte bruges etik og moral som ensbetydende ord. Men det er de ikke – slet ikke i en filosofisk kontekst. Etik er overvejelser over *begrundelser for handlinger*, og herunder særligt spørgsmålet om *sammenhænge mellem begrundelser for handlinger*. Etik er dermed ikke umiddelbart det samme som moral, især ikke, hvad man har kaldt »foreskrivende moral«, der kendetegnes ved typiske sætninger som »alle, som...[beskrivelse af en bestemt situation]..., skal...[påbud, forbud]...dit og dat«.

De handlinger, som etikken så forudsætter, er da sådanne, der skal opfattes som det, vi kalder »moralske«, dvs. at vi påstår noget om dem, i henseende til det, vi kalder »moralske kvaliteter«.

Når vi nu gør dette, så omtales dette ofte på den måde, at vi indgår i et bestemt afgrænset sprogområde; vi anvender nemlig en *normativ diskurs*, og bruger sådanne ord og vendinger som: at dette eller hint var eller er... »ondt«, »slet«, »godt«, »anbefalelsesværdigt«; eller i sammenhænge med udtryk som »bør«, »skal«, »ret«, »pligt«, etc. En sådan normativ diskurs udarbejder sig *til og med* ind i de juridiske og retlige specifikationer, som for eksempel: »med overlæg«, »forberedt«, »med hensigt at forvolde skade..«, men også: »uoverlagt«, »påvirket i handlingsøjeblikket«, »sindssyg i gerningsøjeblikket«, osv. Vi genkender på visse bestemte træk, hvorledes en sådan normativ diskurs er bygget op. Hvorledes fx disse citerede *juridiske specifikationer* faktisk udarbejdes – særligt, nu om dage, i den internationale folkeret, i spørgsmålet om menneskerettigheder, og i konsekvenser af økologiske og miljø-retlige overvejelser – er ikke opgaven her at påvise og vurdere. *Det væsentlige er, at de findes*. Og vi er også nødt til at sige, at disse udviklinger er interessante, fordi de viser en *bestemt bevægelse i etisk tænkning* – men en bevægelse jeg snarere vil kalde moralsk, eller sågar moralistisk. Nemlig en bestemt bevægelse hen imod, hvad jeg kalder »codex-tænkningen«: denne arbejder med forestillingen om, at problemer (også moralske) skal løses ved udbygning af en codex, ved skrivning af love og forskrifter. Codex-tænkningen er korrekt i beskrivelsen af, hvad der faktisk foregår, men den er bundløs naiv, når den, igennem dette, forsøger at forholde sig til spørgsmålet om det onde.

Moral er således udsagn om og vurderinger af faktiske handlinger, og deres værdi, moralsk vurderet. Etik, derimod, er overvejelser over begrundelser af handlinger. Etisk tænkning er hypotesen om, at: – vi kan *tænke etisk*; – etisk tænkning har *forudsætninger*; – vi kan *sige noget om disse forudsætninger*; – nogle af disse forudsætninger angår det, vi her kalder *den symbolske orden*.

Tanken om det onde gør tanken uklar

Måske er den erfaring tilgængelig, at når vi pludselig står over for noget, som vi oplever (føler, fornemmer, osv.) som ondt, svarer den affektive styrke (harme, rædsel, forargelse, osv.), vi mærker i os selv, ikke til en tilsvarende præcision i tænkningen. Vi er ofte kun i stand til at sige, at »det er forkert«, »det er ondt, modbydeligt«, osv. Dette kan selvfølgelig nå så vidt som til at vi lærer den udmærkede sætning udenad, som siger: »det krænker min retsfølelse«. Men der er stadigvæk tale om en *reaktion*, selvom denne ganske vist er af den fine art, vi kalder moralsk. Dog tror jeg, at det er værd at lægge mærke til, at der er noget ved det onde, og vores reaktion

derpå, som gør tanken uklar. Måske fordi det fænomen, vi står over for, rammer os et så dybt sjæleligt sted, at vi ikke kan tænke det klart, eller rammer os det sted, hvor vi i grunden opfatter al modgang ud fra en paranoid forklaringsmodel. Det bliver til en meget primitiv fornemmelse af, at det vil jeg ikke have noget at gøre med; men afvisningen, der jo er korrekt, resulterer i vanskeligheden i at tænke dette.

Denne mærkelige uklarhed møder vi også, hvis vi undersøger de sproglige og sproghistoriske forklaringer på ord som »det onde«, »ondt«, »ondskab«. Der er nemlig betydelig forvirring!

Hvis vi griber tilbage til et meget omfattende etymologisk videnskabeligt værk (Falk & Torp, 1910, 793, s.v. »Ondt«) mener de, at der foreligger et specielt nordisk ord, som måske er udviklet af det tænkte, rekonstruerede ur-germanske ord WANHÔN, der måske igen har noget at gøre med roden VA, med betydning omkring »skade«, »ulykke«. »Ve« og »våde«, »vrang« og »vang« skulle have noget med dette at gøre. Forfatterne rækker også lidt vakkende ud efter sanskritordet VÂNCATI, der betyder noget med »vakle; gå krumbøjet«, og de placerer den moralske betydning ind i forhold til dette.

Senere sproghistorikere (Nielsen 1989) indrømmer mere beredvilligt, at det med »ondt« er vanskeligt; der arbejdes med »omdiskuterede« betydningsudredninger. »Måske« har det noget at gøre med et antaget urnordisk rekonstrueret ord WANDA, som man betydningsmæssigt sætter i stald med ord som »ve«, »våde«, »vanheld«, »vanartet«, »vanvittig«. Eller også har det »måske« noget at gøre med et lige så rekonstrueret ord VÂ, der skulle betyde noget med »krøg«, »bøjning«. Et andet opslagsværk (NDO 1986) prøver også at placere det onde ud fra oldnordisk VANDR, der betydningsmæssigt er beslægtet med VÂDE.

Vi fornemmer godt nok en vis konvergens på det forklarende plan, men det er som om vi sendes tilbage til konfrontationen med et grundfænomen: VA, VE, VÆ, VÂ, som i vores forestilling næppe kan være andet end smertenskriget, »vræl«!

Den naive opfattelse af det onde

De sproghistoriske overvejelser leder frem til tanken om, at det onde er en stor klump vræl – ikke vrøvl, men vræl! Den naive opfattelse af det onde må derfor sikkert være, at det »gør ondt«; det er noget, der er vanskeligt, besværligt, ubehageligt, smertefuldt. Og når det foreligger, søger vi efter en årsag, en ansvarlig, en skyldig. Det er ganske vist primitivt, men sikkert dog nødvendigt; en medfødt paranoia!

Vi møder også denne tankegang i de store, moderne eksempler på det onde: »Nine-Eleven«-syndromet. »Nine-Eleven« er de amerikanske mediers betegnelse for terrorangrebet 11. september (»Nine-Eleven«) 2001 på USA

– og på, hvad deraf fulgte! Hvis vi skal forstå, hvad der skete – hele begivenheden: altså angrebet, samt hele den folkelige og politiske reaktion på det – er vi nødt til også at anvende sådanne ord som »afsløring«, »tydeliggørelse« – af det onde. Det skrækkeligt fastholdende ved Nine-Eleven er netop, som det er blevet udtrykt, at »det onde viste sit sande ansigt«, »det onde blev afsløret«. Det erkendelsesmæssigt farlige ved Nine-Eleven-syndromet er, at det kredser om en primitiv forestilling om, at vi – nu endelig! – kan identificere det onde, afsløre dets sande ansigt. Eksemplet (konkret forstået: 11.9.) på det onde, den konkrete destruktion af menneskeliv, bygninger og arbejdsrutiner, bliver så enormt omfattende, at eksemplet (som primitivt tænkning: *Nine-Eleven*) sætter sig på pladsen for begrebet og tænkningen om det onde; eksemplet fordriver tænkningen, ved at det foregler os, at vi her står over for selve det onde. Men det onde gemmer sig *bag ved vore intentioner om at ville afsløre det!*

Effekten af, at det onde kan identificeres med et tydeligt fænomen, må psykisk være meget kraftig og omfattende; det er som om vi har båret på dette spørgsmål, i forvejen, og nu viser der sig pludselig en begivenhed, der kan falde i hak med disse uklare forestillinger. Vi står over for en indre psykisk dynamik, der trækker i retning af at *ville se det onde som afsløret*, og som identificeret med en *begivenhed*. Man kan forestille sig, at den psykiske funktion er, at vi dermed slipper en indre vanskelighed, der netop drejer sig om *utydeligheden af det onde* – vanskeligheden i at se klart i dette spørgsmål. De paranoide drejninger af dette psykiske beredskab er blevet meget tydelige efter den 11. september 2001.

Forestillingen om det onde – *ønsket* om at kunne afsløre det – *behaget* i, at se det afsløret – *bestræbelsen* på at ville bekæmpe det – den *kognitive glæde* i at se der udfolde sig et antagonistisk spil, som vi genkender os selv i (rollerne er fordelt imellem »vi« contra »de andre«, »fjenden«) og »*anslaget*« af et indre paranoidt beredskab – alle disse træk samvirker om at danne et syndrom, et sammenfiltret helhedskompleks. Når der først foreligger et syndrom, kan man ikke skelne, og man kan ikke bruge syndromet til at tænke med. Syndromet fungerer som Freuds »amøbe«, forestillingen om, at den menneskelige libido foregår i et trægt fluidum, man kalder et protoplasma. Hvad kan amøbens protoplasma? Guffe i sig – eller støde bort som »ikke-mig«, »fremmed«, »væmmeligt«. Men denne afvisning er ikke nok!

Dette syndrom handler, selvfølgelig, et sted, om det onde, men *forhindrer lige så vel forståelsen af det onde*; vi kan ikke mere skelne mellem et »anslag« af et indre psykisk beredskab – et beredskab, som nok er nødvendigt, men også uheldigt – og så en nøjere forståelse af det onde. Den intra-psykiske tilfredsstillelse ved aktualiseringen af et paranoidt beredskab forhindrer os i at tænke videre end til dette forsvar. Vi er ikke blevet klogere, blot mere mistænksomme; men vi er blevet betydeligt mere paranoide, og kan sidde fast i en *primitiv nydelse ved forestillingen om afsløringen af det onde*.

Det er forholdsvis klart, at der også udspiller sig et tilsvarende fænomen i enkeltindivider, der har været ramt af et traume; *traumet afslører det onde* – men fastholder også samtidig tanken og de psykiske bestræbelser i den selvsamme retning, som traumet markerer. *Traumet fikserer den psykiske struktur* – og det er just det traumatiske ved traumet. Dette har ofte i diskussioner fået mig til at omformulere den kendte sætning: »af skade bliver man klog«, til den modsatte sætning: »af skade bliver man dum« – først af skaden selv, dernæst af den båndlæggelse, som skaden har på ens tænkeevne og livsudfoldelse.

Vort dovne forhold til det onde: codex-ondskaben

Etisk tænkning lader sig normalt, desværre, nøjes med, hvad man kan kalde »en codex tænkning«. Svarende til denne er der en »codex-ondskab«, som, ganske dovent, ikke forsøger at forstå det onde som noget mere problematisk, end det der indfanges af codex-tænkningen.

Man hvad er nu det for noget, »codex-tænkningen«, som man ikke kan slå op i en ordbog? Det er netop videreførelsen af vor naive måde at opfatte det onde på.

Det er nok ikke muligt at give en almen beskrivelse af denne indstilling; dertil er den alt for meget svarende til vor *naturalistiske indstilling* til lov og ret, godt og ondt. Men vi kan karakterisere den med enkelte træk.

Tankegangen ser således ud. Man frembringer, skriver, udarbejder – (eller i en religiøs kontekst: modtager som åbenbaring) – et regelsæt, en lov, en *codex*, der består af mere eller mindre sammenhængende bud og forbud. Dette kan udarbejdes detaljeret, eller være ren »oversigt«, eller »one-liners«, som fx i De Ti Bud.

Det er ekstremt *forførende* at arbejde med en sådan forestilling. Fordele- ne ved en codex-tænkning er meget tydelige – men også primitive, og det må være denne tydelighed selv, som er det forførende element. Herved bliver det muligt at: – *identificere* enkelte handlinger; – at *afklare*, hvad der er godt og ondt; – at *placere ansvar*, evt. skyld; – og at *straffe* eller sanktionere. Den virker som en fuldstændig *tænkningmaskine*, der løser spørgsmålet om det onde, og problemet om, hvad vi skal gøre ved det. Jeg ved selvfølgelig, at vi alle spontant opfatter det onde på denne måde – men jeg vover at påstå, at denne maskine tænker »pseudo«, dvs. løgnagtigt, ja, slet ikke tænker, men blot anbringer begivenheder eller fantasier i forudetablerede kategorier. Og de steder, hvor vi har mødt en sådan maskine – med passende historisk afstand – kan vi se, at den slet ikke tænker (fx masseforestillinger om hekseres onde gerninger; se fx Guillou 2002), men blot reagerer på voldsom afmagt med et bestemt kollektivt handlingsmønster,

som eftertiden tydeligt kan se er en slags massepsykose.⁶ Men: maskinen påstod at tænke det onde, afsløre dets forekomst, placere ansvar og straffe – efter omfattende regelsæt.

Der er et forførende træk ved codex-tænkningen, der rækker langt videre end den umiddelbare tilfredsstillelse ved skriftliggørelsen af en viden om det onde og det gode. *Codex-tænkningen passer fremragende ind i modernitetens projekt*. På et overordnet plan giver codex-tænkningen nemlig mulighed for at se den som ekstrem *virkelighedstilpasset*; man kan nemlig: *ændre* codex; *specificere* bestemte overtrædelser; videreudvikle de *deskriptive indikatorer* på overskridelsen; gøre codex-skrivningen bestandig tilgængelig for *empirisk korrektion*; derigennem tilfredsstille det grundlæggende *oplysningsprojekt*, der har været vores fælles overbevisning i de moderne samfund, siden 1700-tallet; og frembringe noget, der *faktisk* hænger mere og mere sammen. Codex fremtræder således med meget åbenlyse *udviklings-træk*; og ved at det hænger mere og mere sammen, har det tillige en væsentlig *rational kvalitet*. Det er derfor ikke overraskende, at

6 Man må nok skelne her mellem »massepsykose«, fx induceret paranoia (via ulykkelige begivenheder eller offentlige advarsler imod antaget 'truende fare'), og »masseneurose«, fx en form for kollektiv hysteri, selvom ingen af disse begreber har nogen særlige videnskabelig eller psykoanalytisk status. Ved de historisk mere og mere velkendte »udbrud« af hekseforfølgelser (cf. Guillou) kan man konstatere et omfattende tab af virkelighedskorrektion – der *antages* netop sådanne virkeligheder (fx: natlige rejser til Bloksbjerg; evnen til at være flere steder på én gang; evnen til at gøre et menneske skade ved den blotte intention, osv.), som passer ind i et *afsin-digt forklaringsmønster*. Virkeligheden bliver ikke til *virkelighedskorrektion*. *Virkeligheden* kan således ikke mere få os til at ændre mening eller antagelse; man kan radikalt ikke mere blive hverken klogere eller dummere, for man mener jo faktisk, at man allerede i forvejen har tilgang til hele den nødvendige og tilstrækkelige viden, der er brug for. Tingene og begivenhederne skal da blot passes ind i dette mønster. Den *kognitive lukkethed*, der her fremkommer, må da siges at være en ekstrem udgave af det onde. Man indser måske også herigennem, at det er en del af paranoiaen at antage, at det onde på særlig måde fremtræder som personer eller aktører. Det onde er ikke i nogen særlig forstand en person, men et bestemt *kulturelt træk*, som man nøjere kan undersøge – og netop et sådant kulturelt træk, der består i en bestemt – men defekt, forvredet – tilgang til virkeligheden. Det er således meningsfuldt at tale om *massepsykose*, selvom det ikke er nogen egentlig forklaring, man herved giver. Den virkelige forklaring handler om at finde ud af, hvorledes det »lykkes« bestemte mennesker, der ikke kan undskyldes ved dumhed, gennem længere tid at opretholde en bestemt defekt tilgang til virkeligheden. Jeg vil tro, at dette spørgsmål bl.a. handler om, at andre mennesker indgår i den udøvede vrangforestilling – og at de finder en bestemt plads eller rolle, der svarer til vrangforestillingen. Vi nærmer os her den forestilling, at andre menneskers aktive tilslutning til eller passive offerplacering i en bestemt vrangforestilling, kan gøre det meget svært for en selv at indse, at man er på gal kurs. Store dele af ens virkelighedsbillede må afhænge af andre menneskers tilslutning; derfor er spørgsmålet om det onde nødvendigvis genstand for et kulturarbejde – mere end det er genstand for »omvendelse« eller andre fine moralske sager!

væsentlige træk i udviklingen – politisk, socialt, miljømæssigt – netop følger denne vej: man »regulerer området«, som man netop kalder det, og således fremdeles ...

Codex-tænkningen sker til en bestemt psykisk pris

Efter denne lovprisning af codex-tænkningen kan det være svært at se, hvorfor jeg nødvendigvis må kritisere den.

Jeg nægter selvfølgelig ikke, at den politiske og internationale udvikling faktisk i høj grad følger dette skema. Jeg nægter heller ikke, at der derigennem foreligger en bestandig øget (delvis!) rationalitet. Codex gør endvidere vor gammeldags samvittighed ekstensionel: vi befries fra samvittighedsangst – det hele kan forløbe i en konstaterende diskurs. Codex' tildelelse af moralske kvaliteter sker efter en *psykisk automatik*, der er nem at anvende, idet den specificerer bestemte tilstande, vi empirisk-videnskabeligt kan påvise eller afvise.

Så, hvad er der i vejen med den? Den psykiske pris for codex-tænkningen er en bundløs naivitet – en etisk dumhed! Hvis codex specificerer, at »det er forbudt at myrde«, og vi viseligt udvider codex til »det er forbudt at begå masse mord«, der yderligere udvides med, at »det er forbudt at begå masse mord sammen med anvendelse af kollektiv voldtægt«, har vi ganske vist udvidet og specificeret codex, og knyttet den til empirisk konstaterbare sammenhænge, der kan gøres til genstand for bevisførelse (massegrave, beretninger om voldtægt) – men vi tillader os at stille det spørgsmål: forstår vi *derived* etisk, hvad der er tale om? Selvom vi lader codex omfatte sanktionerne, som det normalt sker: mord takseres til 8 års fængsel, masse mord til 16 år og opefter, og sammen med kollektiv voldtægt giver det livstidsstraf, er det ikke derfor sikkert, at det er lykkedes os, derigennem, at *tænke* en eneste etisk tanke. Vi kategoriserer og sanktionerer – det er alt, hvad denne psykiske automatik kan yde.

En mere »fin« filosofisk kritik ville også gøre opmærksom på, at codex-tænkningen risikerer at lukke den etiske tænkning omkring noget naturalistisk konstatérbart. At mene, at dermed er den etiske opgave løst, er at begå det, som visse filosoffer kalder »den naturalistiske fejltænkning«⁷.

7 Filosoffer som den engelske George Edward Moore (1873-1958), særligt i værket *Principia Ethica* (1903), hævder, at der nødvendigvis må være tale om en grundlæggende fejltænkning, eller: fejlslutning, når man tænker det som en kæde af argumenter – man altså kalder »den naturalistiske« – hvis man identificerer den etiske kvalitet (godt/ondt) med den empirisk konstaterbare forekomst af en naturalistisk (empirisk-videnskabelig) kvalitet eller tilstand. Begrundelsen lyder således: det specifikt *etiske moment* om enhver tilstand fremkommer netop der, hvor vi tillader os at stille det såkaldte »åbne spørgsmål«: Givet at dette eller hint er sådan eller sådan, er

Man kan også sige det på den måde, at codex-tænkningen *banaliserer etisk tænkning*. Hvis opgaven er at forstå det onde – og ikke bare at forkaste eller udgrænse det – så er det ikke nok, at denne udvikling, tendentielt, vil indsvøbe alting i et finmasket codex-net.

Codex sikrer ganske vist overtrædelsens delvise rationalitet, eller tilordning til et system, der kan udbygges, og som i princippet ikke har nogle naturlige grænser for, hvor langt dette finmaskede system kan gå i detaljeringsgraden.

Der opnås altså en *delvis rationalitet*. Deraf følger codex-tænkningens forbløffende smidige administrative brugbarhed. Men hvis den naturligt forekommende verden, inklusive menneskenes verden og »alt deres væsen«, er co-ektivt med et dertil svarende codex-netværk, der regulerer og evaluerer alt, kan der næppe mere skelnes mellem verden og vurdering. Hvis dette bliver tilfældet bliver al etik til »tingenes naturlige orden« – altså netop den begrundelse, man ofte vil støde på, men som uheldigvis afskaffer etisk tænkning.

Derved nærmer vi os en forståelse af den *uhyggeelige pris*, som både Freud, Lacan og mange andre prøver at gøre os opmærksomme på, nemlig prisen for at udbygge overjegets *diktatur*. Det er ikke en etisk situation, at overjeget ubestridt hersker; men det er en ganske tydelig moralsk situation – der altså afskaffer etisk tænkning.

Psykoanalytisk vurderet kan man også sige det på den måde, at man havner i den situation, hvor man ikke mere kan skelne mellem *autonome processer i det ubevidste*, fx restmængder af et nødvendigt ødipalt opgør imod en overgribende forældre-autoritet, og spørgsmålet om faktisk moralsk indsigt.

Men jeg lader foreløbig dette ligge, fordi konklusionerne af sådanne psykoanalytiske overvejelser ikke er så tydelige, som vi gerne kunne ønske os. Og de befinder sig, paradoksalt nok, alle netop inden for codex-tænkningen. Overjeget placerer sig selv som en inappellabel codex.

det nødvendigvis stadigvæk et åbent spørgsmål, hvorvidt dette eller hint er godt/ondt. Anderledes sagt: godt/ondt kan ikke identificeres med forekomsten af et bestemt træk, vi kan konstatere empirisk-videnskabeligt – et træk, som på den måde foreligger »i verden«, »naturalistisk givet«. Se tillige en dansk filosofisk redegørelse for dette: Mogens Blegvad, *Den naturalistiske fejlslutning*, København 1959. Moores overvejelser vurderer jeg til at udgøre en meget stærk argumentation, da naturalistiske definitioner på det gode åbenbart fjerner selve pointen i etisk tænkning. Det er sjældent, at noget fremtræder som helt tydeligt naturalistisk, men der er meget hyppigt tale om implicite naturalistiske værdi-antagelser.

Den etiske facade i codex-tænkningen

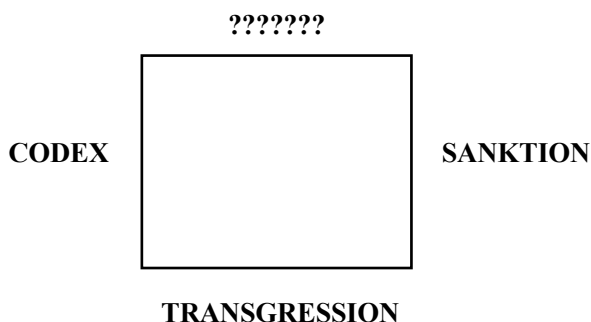
Når så Codex, med tiden, men oftest alt for sent (tænk på Hekseprocesserne...!) opdages som utidssvarende, fornyes den, moderniseres den. Hvorledes sker dette? – som oftest ved få strygninger, men ellers ved tillæg af mange nye regler. Den almindelige begrundelse af dette lyder således: sådan foreligger den komplicerede verden – og således opretholdes den etiske orden. Jeg ville snarere sige: den etiske facade, som egentligt er en moralsk grimasse, »der kan passe«. Og derfor kan den bruges.

Det psykiske behov for codex-tænkningen mener jeg bygger på nødvendigheden af *overtrædelsens subjektive genkendelighed*, dvs. på et spørgsmål om identifikation med lovovertræderen. Idealet er, at den objektivt skyldige også subjektivt vedgår sin skyld. Når dette er tilfældet, kan vi alle identificere os med lovovertræderen, og vi kan da måske endog opnå den aristoteliske *catharsis*: udrensningen af de tilsvarende dårlige impulser. Dette var også det gamle formål med den offentlige straf-fulbyrdelse.

Codex-ondskaben som selv-supplerende ideologi

Vi bevæger os nu bort fra spørgsmålet om, at vi kan *konstatere* codex-tænkningen i de moderne samfunds udvikling, og tager det mere grundlæggende spørgsmål op: hvorledes kan codex-tænkningen egentlig *tænke det onde*? Den codex-tænkning, der forsøger at tænke spørgsmålet om det onde, kalder vi nu »codex-ondskaben« – hertil føjer sig også en lille ironisk medbetydning, hvor selve codex-tænkningen bliver den tænkningens dovenskab, der i sig selv kan ses som ondskab, *codex-ondskaben*.

Codex-ondskaben lader sig således forstå som indlejret i en real, pseudo-logisk og ideologisk figur, hvor 3 sider kan udtrykkes således:



De 3 benævnte sider understøtter hinanden, således at det er vanskeligt at kritisere den eller sætte sig ud over denne treklæng. Ved at give figuren en fjerde side, benævnt ??????, antydes der, at denne figur er defekt, eller

mangler at tænke noget om det onde. Problemet med denne figur for codex-tænkningen er, at selvom den ganske vist faktisk *handler* om det onde, så svigter den os, ved ikke at få os til at forstå det ondes natur, væsen eller særpræg. Det onde forbliver et »*X ignotum*«, selvom vi altså reagerer på det.

Det onde fremtræder naivt som »overtrædelse af en lov« – hvad det også er eller kan være, men ikke blot. Codex-tænkningen svigter os ved ikke at kunne tænke nyt – den konstaterer. Codex-tænkningen svigter os også ved slet ikke at kunne forstå spillet mellem en bestemt handling og denne handlingens indre dynamiske (særligt: ødipale) beredskab og forudsætning, dvs. ved ikke at kunne tænke over det ondes psykodynamiske indplacering og dets subjektive dannelsesproces.

Codex-tænkningens legalisme: farisæismens modernitet

Man finder mange steder kraftig kritik af codex-tænkningens legalistiske træk. Hermed menes, at den menneskelige forståelses-dimension erstattes af en administrativ evne til – begrundet, selvfølgelig! – at tilordne en handling til et bestemt del-område af en legalistisk sammenhæng, en codex. Enhver handling, H, som codex-tænkningen kan forholde sig til, kan kun evalueres, hvis den kan sættes i forbindelse med loven, L (x,y,z), i forhold til hvilken, der kan være tale om en transgression, T, og en dertil svarende sanktion, S. Dette mønster forekommer måske selvfølgelig, men er dermed også blevet så selv-indlysende, at chokket, skandalen over det onde, ganske forsvinder i den trygge indre *forvisning om sanktionens positivitet*.

Den logiske slutningsregel lyder: »*HVIS L (H T S) SÅ S* «; dermed hævder det hele intet andet end: sanktionens positivitet, der kan konstateres empirisk – »af med hovedet!« blev det konkrete og det almene resultat. Oversat til almindeligt sprog: »Hvis loven medfører, at en handling medfører, at der faktisk foreligger en transgression, så medfører transgressionen en sanktion, og dermed ved vi, at der faktisk fremkommer en sanktion«. Og hermed lukker politirapporten sin Store Bog; sagen er slut!

Man kan ikke i denne codex-tænkning definere ondskaben uafhængigt af sanktionen; og da sanktionen empirisk kan måles, bliver resultatet, at ondskaben måles i sanktions-termer; det er den situation, vi hermed er havnet i: »denne handling...står til 10 års fængsel!« *Codex-ondskaben måles i termer af den empiriske sanktion og kan ikke forstå anden ondskab, end den der følger dette mønster*.

Problemet er også, at codex-tænkningen har ændrende indflydelse på hele det *tænkningens dialektiske felt*, i hvilket vi forsøger at tænke noget om det onde. Fellet ændres således, at kritikken forudsætter reglens (og lovens) fakticitet; men reglen kan fx kritiseres for manglende rationalitet eller manglende gennemførelse af den implicit givne sanktion. Kritikken er in-

tern, systembevarende. En sådan kritik understøtter på en måde selve codex-tænkningen.

Det er også sådan, at ændringen af feltet medfører, at enhver radikal, destruktiv, nihilistisk eller Nietzsche'sk bestræbelse bliver *latterlig*, fordi selve det revolutionære ønske om at sætte sig *ud over* loven og reglen, forudsætter reglen og loven som gyldige og forståelige.

Ironisk udtrykt kunne man godt forestille sig en endnu mere paradoksalt konsekvens af codex-tænkningen, nemlig den, der tydeliggør, at den har konsekvenser for selve den *normative diskurs*. Hvis den normative diskurs' evaluerende udsagn, hvorved vi siger noget om det onde, kun måtte have form af at være sætninger af typen: »dette står til 3 års fængsel«, »dette står til bøde og 5 års tab af borgerlige rettigheder«, osv., er det komisk tydeligt, at codex-tænkningen medfører et omfattende tab af selve det, den må vurderes på: *tænkningens righoldighed!*

Codex-tænkningen forstået som legalisme

Det har med føje været sagt, at det ikke er sikkert, at hele denne bestræbelse på at *regelsætte handlinger* overhovedet er en etisk bestræbelse. Forskriften må i kortest mulig form være således: »Dan (eller konstater) en Lov; konstater Overtrædelsen; sanktionér Overtræderen« – men der følger en implicit idé med i dette, nemlig noget i retning af: »...og dermed er spørgsmålet om det onde løst eller ordnet!« Codex-tænkningen forudsætter at være etisk ved selve forekomsten af det *regulative princip*: at opsætte regler eller forskrifter – men det er jo at rette Smed for Bager. Denne tro på reglen eller loven som værende selve stedet for indsigt i det onde (og det gode!), har været kaldt for *etisk legalisme*⁸. Der er ikke tale om nogen indsigt i det onde, men om en simpel reaktion på det onde.

Legalismen bader i en naiv selvfølgelighed, som det kan være vanskeligt at forholde sig til uden netop i et ironisk eller sarkastisk tonefald⁹.

8 Tanken er således, at reglen eller loven skal forstås som absolut forpligtende, og ikke som afhængig af nogen tolkning af situationen, eller nogen vurdering af resultatet af den faktiske overholdelse af loven. Der lægges således principielt afstand til en utilitaristisk etik, men den implicite forudsætning for etisk legalisme er ofte, at det overordnet er *godt, at der findes regler og love*, dvs. at begrundelsen ofte hentes i en såkaldt »regel-utilitarisme«: at reglen findes, opfylder et godt formål, der kan indses.

9 Derfor kan vi sige, selvironisk: Selvfølgelig skal vi have regler for, at man som gæst i en restaurant (i Sverige), ikke må sidde så tæt på et vindue, der vender ud mod gaden – og drikke *rødvin* – at uskyldige forbipasserende, ja, børn, kan risikere at se det! Selvfølgelig skal vi have regler, der forbyder og umuliggør, at offentlige computere, fx på biblioteker, kan have tilgang til porno-steder på internettet. Selvfølgelig skal vi have regler, der forbyder kunder hos prostituerede at have »købe-sex«. Osv.osv. Det »velforståede godes diktatur«!

En codex-tænkning fylder verden med regler...

...Og skaber farisæiske, men sikkert dybt moralske mennesker, der véd – og er stolte over! – at de er på den »rigtige side« af reglen. Dette opretholdes som en fremragende fortrængningsmekanisme! Derfor kan det ikke undre, at vi forholder os komplet indifferente til store dele af »verdens faktiske tilstand« – nemlig alle de dele, som endnu ikke er blevet kodificerede eller regulerede.

En codex-tænkning er kun berettiget som tænkning om det onde, hvis den satser på at være *deskriptiv* og dermed øge vor indsigt i denne verdens kompleksitet. Ellers afskaffer codex-tænkningen den righoldige tænkning over det onde – og dermed er den selv, afgørende, af det onde¹⁰. Regelopbygningen kan altså – i en positiv omtolkning – forstås som deskriptive udtryk. Men hvis codex også vil insistere på sanktionen, kan den nærmest kun forstås som en historie med »happy ending«. Dette kan også siges på den måde: Codex-udviklingen skal forstås som *litteratur, sågar fiktionslitteratur*.

Når man går fra det kendte forbud: »Du må ikke slå ihjel!«, til dets moderne ækvivalent: »Du må ikke begå masse mord!«, udvider man ganske vist regelsættet, men det er ikke sikkert, at man udvider *præcisionen af etisk indsigt*, eller bare: viden. Det ville kræve andre tiltag som udbygningen af Codex ikke i sig selv rummer eller understøtter.

Hele vort samfund bygger på en »farisæisk lov-retfærdighed«, som ikke bidrager til, at man klart kan tænke over etiske problemstillinger. Hvor mange nætter skal man være væk fra sin landejendom, for at man ikke opfylder bopælspligten?

For ikke at forstyrre hele billedet, tror jeg godt, at vi kan sige, lidt forsigtigt: Der findes altså ganske vist en ondskab, som erkendes ud fra en codex og overtrædelsen af denne codex. Men codex-tænkningen risikerer at blive til en kollektiv fortrængning af spørgsmålet om det onde. Og jeg finder den ikke virkelig teoretisk interessant, og slet ikke med hensyn til en slags »moderne ondskab«.

Men har vi overhovedet et alternativ til den legalistiske tænkning, codex-tænkningen? Jeg tror, det findes, men hoved-pointen må her være, at det virkelig onde, det onde i særlig forstand, afskaffer etisk tænkning, eller dele deraf. Vi er således nødt til at have en teori om etisk tænkning.

10 Det er ikke overraskende, at disse overvejelser kommer tæt på en velkendt teologisk diskurs, der starter med Paulus' diskussion af forholdet mellem Loven og Synden, som han arbejder med i Romerbrevet, særligt kap.7, i en kontekst, der handler om hans opgør med den jødiske lov-tænkning.

Forudsætninger for etisk tænkning

Jeg tror, at indsigten på dette sted kort kan sammenfattes ved at gøre opmærksom på, at etisk tænkning har et *særpræg*, som også tænkningen har, men som kommer særligt tydeligt frem i den praktiske tænkning, der foreligger i etiske overvejelser.

Det lyder »mystisk«, men kan siges ganske enkelt: Etisk tænkning forudsætter 3 *asymmetrier*, der kan formuleres temmeligt klart. Hertil kommer en 4. asymmetri, der »læser« eller måske tyder særpræget i de 3 asymmetrier. Efter dette kommer der blot en *konklusion*, der i ganske almindeligt sprog udsiger, hvad vi hermed er nået frem til.

Hvad er en *asymmetri*? – og hvad har den at gøre med *tænkning*?¹¹

Der findes 2 dynamiske strukturer i tænkning:

- en vi kan kalde *symmetrisk* (»frem og tilbage er lige langt«, »aktion er lig reaktion«),
- en anden, vi kan kalde *asymmetrisk* (»frem og tilbage er faktisk dobbelt så langt!«).

Eksempel: den fysiske verden kan forstås som indeholdende varme og energi, den termo-dynamiske verden, som den er blevet kaldt siden midten af 1800-tallet. Man kan overordnet tænke over denne på 2 måder, og kun 2:

- *symmetrisk*, dvs. ud fra energi-bevarelsessætningen,
- *asymmetrisk*, dvs. ud fra *entropien*, og overvejelser over, at denne har en bestemt retning.

Tag et eksempel med et matematisk bevis, fx beviset for den pytagoræiske læresætning. I et sådant bevis er det afgørende, at sandhedsindholdet bevares, fra bevislinje til næste bevislinje. Men det afgørende og asymmetriske er, at beviset slutter; det er altså endeligt, og slutter i en bestemt indsigt, der tyder hele den identitets-logiske bevægelse som en *asymmetrisk bevægelse* hen imod den tydeliggørelse, der foreligger i det, der skulle bevises.

Beviset bygger både på det symmetriske og det asymmetriske, men i forskellige henseender. Jeg vil mene, at det symmetriske (der bygger på lighedstegnet, =) er en begrænset logisk ramme for noget, hvor netop udtrykket bevares. Men den egentlige tænkning udfolder sig asymmetrisk, dvs. at den faktisk bevæger sig i en bestemt retning, og måske sågar opnår et resultat. Man kan ikke mere sige, at det sidste led blot er identisk med det første (ud fra lighedstegnet), men brugen af lighedstegnet understøtter en

¹¹ Disse overvejelser kan kun her antydes meget kortfattede; det ville kræve en umådeligt mere omfattende fremstilling at påvise, at asymmetrien gælder ved enhver tænkning.

asymmetrisk tankebevægelse. Vi *indses* noget – noget, som vi ikke startede med at have adgang til i formuleringen af spørgsmålet.

Andet eksempel inden for matematikken, fra talteorien, er undersøgelsen af *primtal*. Et prim-tal er et tal i den naturlige talrække, som ikke også kan fremkomme ved multiplikation mellem 2 andre tal (således er 3, 5, 7 primtal, hvorimod 8 og 9 ikke er det; og igen 13, 17, 19, 23). Disse tal udgør i sig selv en hel matematisk disciplin. Det særligt spændende ved disse underlige primtal er nu, at det, per definition, ikke er muligt at give nogen »regne-opskrift« på at finde dem; vi er nødt til at lede efter dem, undersøge dem – og *finde dem*. Tænkningen har her kraftig asymmetrisk karakter. De *symmetriske* tiltag er lige så selvfølgelige, nemlig fx den, der består i at indse, at alle lige tal ikke kan være primtal, – at alle prim-tal + 1 ikke kan være et primtal, osv., men derved finder vi dem ikke – men reducerer blot »tal-legemet« for mulige steder, hvor der kunne være primtal. Måske kan vi sige det på den måde, at det symmetriske understøtter den asymmetriske bevægelse.

I en logisk kontekst vil jeg i almindelighed mene, at al tænkning bevæger sig asymmetrisk, dvs. udtrykker en bevægelse, der er *real*, dvs. at den kommer et andet sted hen. *Tænkning er altså ikke blot udsagn af tautologisk art*¹².

Tre asymmetrier for etisk tænkning

Etisk tænkning er noget ganske bestemt, og hvis man mener dette – og ikke er skeptiker – så må vi også kunne sige noget om dette »ganske bestemte«. Den her fremlagte redegørelse er bestemt ikke endelig fyldestgørende, men tjener til at aftegne nogle nødvendige forudsætninger.

Udgangspunktet er selvfølgelig overbevisningen om, at vi kan *tænke*, og tænke inden for *det etiske felt af overvejelser over det onde* (og det gode). Hypotesen, vi lægger frem, er da, at denne tænkning har en bestemt *form*, der kan indses – men måske slet ikke bevises!

12 Jeg ved godt, at jeg her erstatter en meget indviklet logisk overvejelse over *tænkning* med dette bekvemme, men også spændstige begreb *asymmetri*. Vi har lighed, =. Vi har den mere grundlæggende logiske størrelse: »forskellig fra«, et lighedstegn, med streg igennem. Og så har vi de to matematiske symboler: »større end«, >, og »mindre end«, <, som egentlig er det samme. Disse sidste relations-symboler antages normalt at være *transitive* – og kan bruges som emblematiske udtryk for forestillingen om en tænkning, der opnår et resultat.

Første asymmetri: det onde kan kendes

Følgen af at 'spise af frugten til kendskab om godt og ondt'.

Første asymmetri angriber selve forestillingen om en balanceret opstilling mellem »det gode« og »det onde«. Sådan tænker vi det normalt – og naivt! Med et sandsynligt oprindeligt udgangspunkt i Aristoteles' lære om dyderne, der netop viser sig at være den gyldne midte mellem 2 ekstremer, bliver det onde og det gode ofte fremstillet som kontrære modsætninger, som om der *til ethvert gode svarer et onde, og omvendt*. Det er ikke enhver lussing (ondt slag på kinden), der svarer til et gode, som skulle være et kærtegn på kinden. Det ville være vanskeligt at sige noget om, hvad det gode modbillede til et drab skulle være – undtagen måske i passionelle dramaer. Kain og Abel er ikke symmetriske pendant-historier – undtagen netop i den litterære fortælling om dem; og det er sikkert derfor, at vi har denne fortælling: den maskerer mere end den afslører det onde! *Idéen om det symmetriske hindrer os i at tænke.*

Den første konstatering handler om, at der foreligger en asymmetri mellem det gode og det onde, som på tænkningens plan – kognitivt, erkendelsesmæssigt – går i retning af det onde. *Vi kan faktisk tænke over det onde*, både det, som rammer os, og det, som vi selv iværksætter. Ofte ikke i handlingens eller begivenhedens øjeblik, men måske først derefter – eller med historisk afstand, der gør det muligt at indse betydningen af onde strukturer, der leder til det onde, og opretholder det onde – ofte ved at ombevægne det, så vi ikke umiddelbart er konfronteret med det.

Det gode er desværre ikke konklusivt; ét kærtegn på kinden kan ikke orientere os i, hvad vi skal gøre med alle mennesker; vi ved ikke, hvorledes det gode fremkommer – men det aftegner sig ofte som et forførende billede af en mulighed, som måske psykoanalytisk betragtet bygger på en identifikation. Derfor bliver det gode ofte, i den gamle tradition, betragtet som resultat af 'god opdragelse', *paideia*, eller man kan sige, at det er et spørgsmål om 'kulturarbejde'. Vi kan næppe tænke over 'selve det gode'; det gode bliver en del af rammen for vore erfaringer, og derfor kan det gode næppe reflekteres igennem vore erfaringer af det gode. Tænkningens problem har noget at gøre med, at det onde fremtræder som partikulært; det gode, derimod, skjuler sig i det almene.

Erfaringer om det onde er ofte *konklusive, men dog ikke fyldestgørende – forstået som et ideal om noget andet, der så skulle have været der*. Drabet vejleder ikke med hensyn til, hvilke relationer der ellers skulle have været; men tanken om drabet kan vejlede om, hvordan mennesker faktisk handler i pressede situationer, eller med hensyn til et andet reelt element i vor opdagelse af os selv og andre. Drabet vejleder, mens forestillingen om lutter idyl trækker i retning af en uspændende drømmesekvens. *Tænkningen over det onde samler sig om noget bestemt, som man tankemæssigt virkeligt kan lære af*. Men sammenligningen med loven og reglen kommer kun

sekundært ind; det er ikke lovtransgressionen, der udgør indholdet af den tanke, der beskæftiger sig med det onde.

Vi kan allerede her opdage flere forskellige *ideale indstillinger*; *der svækker eller ødelægger det konklusive i tænkningen ud fra det onde*. Man har ofte – og Kant gør det på fremragende måde! – ment at kunne placere den etiske værdi essentielt i spørgsmålet om indstillingen, hensigten, viljen: »jeg *gjorde* det, men jeg *ville* det ikke!« Men vi er desværre nødt til at indse – ud fra en konkret beskæftigelse med det onde (indianerkrigene i Amerika; kolonikrigene i Afrika, særligt erobringen af Congo, der nyligt har været genstand for historiske redegørelser med forfærdende resultater; Holocaust-studier over jødeforfølgelserne i Nazi-Tyskland og andre steder; Stalins udryddelseskampagner; Maos »store spring fremad«; osv. osv.) – at mange af aktørerne har været personligt overbevist om, at de gjorde det for at fremme et (overordnet, historisk langsigtet) gode; de *ville* det godt – men de *gjorde* faktisk noget skidt!

At identificere det gode (eller blot fraværet af det onde) med en bestemt psykisk tilstand (intention, hensigt, vilje) har man ofte kaldt for den »intentionale fejltænkning«. Denne er både udtryk for en fejlagtig tankemæssig forståelse af, hvad vi taler om, når vi taler om det onde (vi taler nemlig ikke først og fremmest om *hensigten*), men denne interesse for en indre mental tilstand (der antages at forklare alt) virker i retning af en dertil svarende ødelæggelse af tænkning over det onde. Der er således gode grunde til at opgradere forståelsen af, at det onde fremtræder aldeles objektivt – og kan studeres og udforskes igennem mangfoldige forskellige videnskabsgrene; man skal selvfølgelig også inddrage de subjektive tilstande, men ofte kan disse bedre forstås som udtryk for enkeltmenneskets desperate behov for selvbedrag – for ikke at føle samvittighedsnag over, hvad han faktisk gør. Der udfolder sig her i det enkelte tilfælde en psykisk bestræbelse på at bevare en faktisk forkert antagelse – og disse bestræbelser kan analyseres i et psykopatologisk perspektiv. Der findes en indbygget grundbestræbelse i psyken i retning af: ikke-at-ville-vidе-af.¹³

Det er sikkert ganske rigtigt, at de psykiske tilstande skal tages med ind i en konkret tænkning over det onde; særligt til belysning af spørgsmålet om den subjektive skyld – men ikke til spørgsmålet om det objektive ansvar. Vi skal snarere udforme det på den måde, at det er tankevækkende, at den subjektive hensigt, indstilling, bevidsthed og samvittighed åbenbart slet ikke magter at være på »omgangshøjde« med det faktiske onde, vi be-driver.

13 Lacan taler flere steder om »non-savoir«, ikke-ville-vidе, som en passion, subjektet opretholder.

Samvittigheden kan være aldeles defekt, og endog perverteret, og kan ikke bruges til en relevant overvejelse over det onde. Det kunne være »lektion«, vi kan drage ud af mange af disse historier.

Disse overvejelser om asymmetrien i tanken om det onde giver også mulighed for at indse mere præcist, hvad der er problemet med de mange *sproglige ombenævnelser*, der bag ved pseudo-objektive udsagn maskerer, at der er tale om noget ondt. Når vi taler om »pacificering« i stedet for »militær bekæmpelse af en oprørske befolkning«, eller når vi kalder det, der faktisk er drab på civile for »collateral damage« svækker vi væsentligt vore egne muligheder for at kunne tænke noget ud fra det onde. Og det var ellers netop opgaven – fra og med Syndefaldet!

Første empiriske undersøgelse: ombenævnelsernes særlige ondskab

Den følgende fortælling belyser vanskeligheden i at kunne tænke det onde, under en situation, som er ramt af omfattende ombenævnelser, der forsøger at maskere, hvad der faktisk er tale om. Den tibetanske lama-munk, Palden Gyatso, giver i et bevægende erindringsværk, *Ilden under sneen*¹⁴, et overordentligt spændende indblik i hans egne forsøg på at bevare sig selv intakt, under de mest umenneskelige fængslinger og tortur, som han bliver genstand for. Det foregår i hele perioden fra 1959, som 26 år gammel munk, og indtil 1992, hvor det lykkes ham, som en af de få overlevende, at flygte til Indien, hvorfra han kunne nå videre og aflægge vidneforklaring over for FN's Menneskerettighedskommission i Genève, og overdrage den en række dokumenter, der belyser det kinesiske system med fangelejre, strøet ud over Tibet. Hans personlige hensigt har været at belyse den objektive ondskab – ikke spørgsmålet om den subjektive perversitet.

Under de gennemført ødelæggende forhold i genopdragelseslejrene, med bestandige ydmygelser, tvinges også han bl.a. til at anvende et slags »nysprog« (en kommunistisk-kinesisk jargon ud fra klassekampteorien), hvor omtaler af sig selv *skal* indledes med en pseudo-objektiv beskrivelse, der erstatter det talende jeg. Han skal præsentere sig som »klassefjende af det højere borgerskab«, og senere som »oprindelig klassefjende af det højere borgerskab, som efter en nødvendig og meget lang genoptræning, og uanset Partiets generøse velvilje over for forvirrede afvigere, ikke har villet indse den objektive nye tilstand og dens velsignelser, og som derfor på ny er i skærpet fængsel«, lykkes det ham alligevel at bevare (noget af) sin værdighed.

I de *daglige sessioner af anklager og selvanklager*, som fangerne skal gennemføre, finder han alligevel det indre element af en ikke-tilpassethed, som han også i en eller anden *sand forstand* kan bebrejde sig selv. Han vir-

14 Palden Gyatso, *Ilden under sneen. Vidnesbyrd af en tibetansk fange*, Gyldendal 1998 (oversat fra engelsk: *Fire under the Snow*, 1997).

ker dog mere brødebetyngt over den moralske byrde af de opfundne anklager imod de andre, som også han blev tvunget til at fremkomme med.

I hvert fald lykkes det ham at overleve¹⁵, hvor mange andre medfanger dør, omkommer af mishandling eller begår selvmord – også andre munke. Han ser dog ikke sin egen overlevelse som pegende på et særligt træk ved ham selv – men snarere som tilfældets blinde skalten og valten med hans skæbne. I de sidste 7-8 år af fængslingen ser han dog mere klart sin opgave som at samle flest mulige informationer sammen om det kinesiske fangesystem, og om muligt at bringe disse oplysninger ud til verden. Opgaven er: information og sandhed, der skal bekæmpe den *systematiske politiske ombenævnelse*, som der er tale om¹⁶.

Igennem den langvarige beskrivelse i bogen, som ikke undskylder nogen, heller ikke ham selv, men bæres af en ægte buddhistisk 'medlidenhed med hele skabningen', bliver det mere og mere klart, at han overlever i kraft af en gennemført udforskning og nysgerrig undersøgelse af selve den ondskab og det onde system, som han er et tvunget offer i.

Og hvad kan vi så lære af det? Der findes en ondskab, der så meget desto mere er ond, fordi den »gemmer sig« bag en systematisk gennemført ideologisk ombenævnelse, der forsøger at skjule selve de træk, der giver mulighed for at indse, at det er ondt. Der er i grunden tale om en *velfærds-ideologi* – der blot ikke tillader nogen afvigelse fra »det rigtige«, det politisk »gode«! De *diskursive elementer*, der foreligger i denne ombenævnelse, forsøger også at (mis)bruge visse varme og forstående træk imellem mennesker. Der er tale om Partiets »langmodighed«, »ønske om at tilgive og give nye chancer«, Partiets »gode vilje og faktiske start på et nyt samfund«, og misbrug af de primære samvittighedselementer mellem mennesker, »kritik« og »selvkritik«, samt »moralisk begrundet vrede og harme« (i had-sessionerne) – hvad der alt sammen er typiske eksempler på misbrug

15 Vi er nødt til at stille os selv det penible spørgsmål: er det virkelig et kriterium? – og på hvad?

16 Hvis vi tænker dette som en ondskab, af særlig art, må vi samtidig indse, at selvom der er mange enkelt-aktører, der opretholder denne ombenævnelse, er der ingen enkelt ansvarlig; alle aktører er del af et mere omfattende system, der også giver dem individuelt mulighed for at opretholde god samvittighed; Gyatso bekæmper denne mulighed ved, under mangfoldige forhør, gang på gang at gøre opmærksom på umiddelbare grovheder og misforståelser (hos forhørslederen og i det skriftlige materiale, 'sags-mappen', der svulmer mere og mere op) – dvs. at han prøver at ramme dem på deres professionelle samvittighed – der ikke omgående kan bortrationaliseres af ombenævnelsen. Her er han måske hjulpet af et særligt træk ved uddannelsen af tibetanske munke, nemlig at de træner i irstisk diskussions-form, »styrede skænderier«, som i grunden fungerer som 'assertions-træning'.

af alle menneskers ødipale udgangspunkt (krise, konflikt, forsoning, forligelse)¹⁷ i retning af en yderligere psykisk kontrol.

Det er vanskeligt at forestille sig, hvorledes man kan bevare en »indre tale« (indre tankevirksomhed og dialog med sig selv), der ikke væsentligt påvirkes af dette. Hvad man end ville kunne tænke som gode begrundelser for gennemførelser af omfattende politiske ændringer (afskaffelsen af det tibetanske feudale samfund, afskaffelsen af den teokratiske regeringsform, jordreform til fordel for småbønderne, osv.), undskylder det i ingen henseender den ondskab, som Palden Gyatso så omhyggeligt dokumenterer og udforsker. Måske kan vi af dette lære, at ondskaben »skjuler sig«; den kan ikke fremtræde som så ond, den i virkeligheden er – men må gennemføre en *systematisk ombenævnelse*. Denne gør det *meget vanskeligt at tænke over det onde* – og det onde bliver derved endnu mere ondt, fordi ombenævnelsen kræver særlige psykiske evner for at kunne gennemskue den – og opretholde denne klarhed gennem mange år. *Det særligt onde viser sig i, at det diskursivt ødelægger eller begrænser muligheden for at tænke etisk.*

Anden asymmetri: subjekt-objekt-relationstypen

Den anden asymmetri i tanken over det onde angår selve de benævnelser, vi bruger, for at forstå og karakterisere det onde. Første asymmetri lærte os nysgerrigt at studere *det* onde – i stedet for paranoidt at klamre os til forestillingen om *den* onde. Anden asymmetri vender nu tilbage til spørgsmålet – ikke om den onde – men til spørgsmålet om den subjektive baggrund for det, der skete eller blev begået.

Vi kunne også her tale om 'paranoiaen som defekt forståelsesform'. Når vi står over for noget, som vi opfatter som ondt, og vi samtidig mener, at denne tilstand fremtræder som resultat af bestemte menneskers handlinger eller undladelser, vil man ofte se, at vi opfatter de handlende, som om de kun kan være motiveret af én bestemt hensigt eller intention; paranoiaen udstyrer »de andre«, »de onde«, med stereotype intentionale eller subjektive tilstande, der fremtræder som rene overflader, der ikke yderligere kan udforskes. Netop denne »overfladiske« indstilling til »de onde« udgør i sig selv en begrænsning af etisk tænkning over det onde, og er dermed selv, endog i særlig forstand, et eksempel på dét onde, der forhindrer eller begrænser etisk tænkning.

17 Alle mennesker, der har gennemlevet den ødipale udviklingskrise, og kommet ud på den anden side, bærer nødvendigvis på bestemte psykiske »svage steder«, »skrøbelige punkter«, krakeleringer i overfladen af den symbolske struktur – træk som peger tilbage på krisens faktiske forløb – som kan udnyttes og misbruges. Derfor er det så farligt at appellere til menneskers moralske og ideale forståelse, eller aktivere deres beredskab for selvanklager og bebrejdelser, der tjener det sadistiske overjægsformål.

Vi må *beskrive og udforske det onde*, og det, der går imod denne bestræbelse, er i sig selv ondt; vi kan ikke bare ‘glemme det og gå videre’ – selvom netop dette tjener selvbedragets indbyggede formål og mulighed. Hvis vi i denne sammenhæng vil skelne mellem den ene opgave, nemlig at frembringe nytænkende *objektale beskrivelser* (som beskriver det onde som det *objekt*, det faktisk er – og som vi kan lære af!), og kalder den anden opgave: *undersøge de subjektale udsagn*, kan vi netop ikke klare os med, at dette sidste bliver gjort til noget selvfølgeligt og identisk med selve handlingen, objektivt beskrevet. Selvom det er rigtigt, at et »mord« *peger på en »morder«*, har vi intet særligt forstået af den komplekse ondskab, der her foreligger, hvis vi nøjes med at forstå ‘morderen som morder’ – og ikke søger videre. At antage, at alt, hvad der er relevant at sige om den, der har begået et mord, er, at han er en morder, forkrøbler den etiske tænkning over det onde, som vitterligt fremkommer ved mordet.

Den objektale beskrivelse giver os mulighed for at forstå, *at* noget er ondt; men derved forstår vi ikke nødvendigvis, *hvorledes* det er ondt. Vi kan således sige, at vi ikke etisk har forstået noget særligt ved det onde, et mord udgør, dersom vi blot tænker, at gerningsmanden er morder – han er selvfølgelig morder, men også alt muligt andet, af hvilke der blandt dette »alt muligt andet« også er træk, der på afgørende måde angår, hvad det egentlig er, at morderen gør, når han begår dette mord.

Erkendelsesopgaven er således ikke løst med at forstå, at morderen er morder (hvis vi blot gør det, havner vi tilbage i codex-ondskaben, der konstaterer misgerningen og sanktionerer den), og den objektale redegørelse må ikke ødelægge, at der skal skaffes plads til udtrykket for en subjektiv tilstand, en *subjektiv position*, og en bestandig fornyet forståelse af denne baggrund, der ikke endeligt, objektivt, kan fremlægges som en genstand. *Asymmetrien konvergerer imod nødvendigheden af undersøgelsen af den subjektive virkelighed, som denne person er i – og var i, selv som ‘gerningsmand’*. Vi kan også sige det på den måde, at handlingen ikke udsiger hele subjektets sandhed – ja, måske endog kun en meget ringe del af denne sandhed. Etisk at tænke over det onde går således tydeligt i retning af denne anden asymmetri: *undersøgelsen af de subjektive forudsætninger*.¹⁸

Det skal dog understreges, at dette skal forstås, uden at man af denne grund iklæder sig den intentionale fejltænkning, som jo netop er den tænk-

18 I mine allertidligste studieår (1962-63) var jeg i en periode beskæftiget med at skule ordne et fagligt bibliotek, i Kriminalforsorgen, hvis mest »uordentlige« gruppe bestod af en (komplet?) samling mentalundersøgelser og -erklæringer. Jeg havde her rigeligt tid til faktisk at studere dem, og begyndte straks at interessere mig for de åbenlyse forskelligheder, der forelå mellem de omfattende tekster (op til flere tusind sider), som bestemte psykiaterne havde udarbejdet. Igennem læsningen blev det meget tydeligt, hvor de stoppede op, og hvor de havde mod på at spørge videre – til de *subjektive forudsætninger*. Jeg ved, at dette tidlige indtryk af typer af etisk tænkning har sat sig varige spor – der også dukker op i denne tekst.

ning, som påstår, at handlingens moralske kvalitet kun afhænger af *hensigten, intentionen*. Men som pendant til den intentionale fejltænkning kan vi her benævne den *ekstentionale fejltænkning*, nemlig den fejlagtige tænkning over det onde, som udelukkende vil beskæftige sig med det faktiske, det empirisk og ekstentionalt konstaterbare onde. Det onde, og tanken over det, er ikke identisk med det faktiske onde *resultat* af den komplekse handling, der afstedkom det; det faktiske greb om halsen, der blev til en kvælning, står ofte subjektivt tættere på den berøring af halsen, der kunne være blevet til et kærtegn, end de to betegnelser, »drab ved kvælning«, og »kærtegn«, overhovedet formår at udsige. Derfor ligger det psykoanalytisk snublende nær at tænke handlingen, den faktiske onde handling, som en *fejlhandling*,¹⁹ eller en *acting out*,²⁰ der peger på en helt anden indre subjektiv forudsætning, end den vi forudsætter ved feticheringen af det objektivt onde; men altså en subjektiv forudsætning, som netop ikke undskylder gerningen, men kræver tænkning og forståelse – og måske placerer den et helt andet sted end den stereotype opfattelse af den onde handling.

Den moderne codex-tænkning har normalt ikke »råd« til denne forståelse af de subjektive forudsætninger; eller den codificerer velkendte typer af forudsætninger i under-paragraffer – og dermed er vi tilbage i, at codex ikke undersøger den *ukendte* subjektive forudsætning. Anden asymmetri udsiger, at enhver ond handling kalder på et omfattende psykisk arbejde, der består i at undersøge de subjektive forudsætninger for handlingen, ud fra spørgsmålet: »hvordan 'lykkes' det dog gerningsmanden at få sig selv til at gøre denne handling?«

Tredje asymmetri: kompleksiteten af Jeg-Du-tænkningen

Det er en ofte gentaget, men misforstået selvfølgelighed, at den moralske indstilling drejer sig om at behandle andre mennesker, som man ville ønske, at de ville behandle en selv; eller der forefindes den tilsvarende negative udgave af denne moralske regel om »min næste«: ikke at gøre mod dem, som vi heller ikke ønsker, at de skal gøre mod os.

Etisk tænkning er de forskellige processer, vi udfører igennem tankeoperationer inden for et bestemt felt, vi kan kalde for det 'etiske univers'. Der findes mange antagelser om, hvad der kendetegner dette etiske univers, og en af de mest sejlivede ideer er, at der foreligger en *gensidighed*, en *reciprocitet*, i det etiske univers. Det er nok vanskeligt at give denne idé en helt nøjagtig udformning, men tanken er, at en række etiske situationer kan 'spejlvendes' – både i henseende til de involverede personer, og med

19 Se Ole Andkjær Olsen (2002), der dog kun lige nævner denne brug af betegnelsen 'fejlhandling'.

20 Se Søren Aagaard (2002).

hensyn til visse af de handlinger, der kan være tale om. Jeg vil tro, at denne antagelse er grundlæggende fejlagtig – og endog giver anledning til en fejlagtig tænkning over etiske problemstillinger. Jeg vil dog ikke nægte, at der kan gives gode eksempler på noget, vi ville opfatte som styret af en reciprocitet i det etiske univers; men fra denne enkelte konstatering er der et mægtigt spring til også at fordre, at det gælder i al almindelighed. Man kunne nemlig opretholde den kritiske hypotese, om ikke denne forestilling om reciprociteten netop på effektiv måde beskytter os imod det enorme narcissistiske sår, der ville kunne fremkomme, hvis vi ikke opretholdt denne forestilling.

Men der er meget, der tyder på, at etiske problematikker ikke lader sig indfange inden for de snævre rammer, der kendetegner en Jeg-Du-forestilling. Det onde kan nemlig være noget meget mere kompliceret end det onde, der lader sig forstå inden for rammerne af en Jeg-Du-forestilling – selv der, hvor vi tænker Jeg-Du-problematikken inden for den fornemme ramme som den Kant'ske etik udgør, nemlig: aldrig at acceptere, at tage mennesket som redskab for en handling – men altid at sætte det som mål for en moralsk handling.

Analyse-modellen: Jeg-Du, respekterer ikke, at megen ondskab kan fremkomme i meget upersonlige former – fx ondskab repræsenteret i sproglige konventioner, der fordrejer eller benægter bestemte situationer – både ud fra aktør-betragtningen (dvs. spørgsmålet: hvem udøver den onde gerning?), såvel som ud fra spørgsmålet om, hvem der rammes af den onde gerning.

Jeg-Du-analysemodellen kan måske ses som den 'positive variant' af den meget mere velkendte negative version: den onde Jeg-Du-relation, vi normalt kalder *paranoiaen*. Men at den foreligger som 'positiv variant' bliver den ikke mere sand af! Jeg vover derfor den forargelige og provokerende påstand, at *der findes en særlig ondskab, der er resultat af en fejlagtig tænkning over Jeg-Du-problematikken*. Eller den endnu skrappere påstand, at *selve Jeg-Du-problematikken går helt af vejen for radikalt at tænke spørgsmålet om det onde*; jeg nægter derimod ikke, at der findes situationer – eller at man kan oparbejde sådanne (i Sandheds- og Forsøningskommissioner, og andre steder) – på en sådan måde, at det personlige træk bringes til veje og kan bane vejen for en forsoning. Tilbage bliver så det pinagtige spørgsmål, om hvorvidt forsoningen kan være andet end en ægte måde at afvise det onde, og dermed afvise opgaven: nysgerrigt at undersøge det.

Men asymmetrien, jeg forsøger at gøre tilgængelig her, drejer sig om den logiske 'vægtning' af de to poler: et 'Jeg' – og noget 'andet', som har været benævnt som et 'Du'. Det captative og fastholdende i den spekulære og imaginære iscenesættelse af denne dialektik i et Jeg-Du-mønster, umuliggør, i reciprocitetens navn, at moralske handlinger kan være andet end 'købmands-moral'; den moralske bytteværdi fremtræder her klart: 'jeg gør mod dig, hvad jeg også ville kunne ønske, at du ville gøre imod mig'.

Ud over den selvfølgelige kritik, man ofte ser formuleret i psykoanalytiske miljøer, nemlig den, at det i hvert fald ikke er et *Jeg*, der handler, men snarere noget ubevidst, der udagerer indre konflikter i en uigennemskuelig situation – og at det slet ikke er et *Du*, som det henvender sig til, men snarere en defilering af primitive onde objekter, der skal bekæmpes²¹, er vi også nødt til at tænke den mere radikale tanke, at der *i den etiske verden, hvor vi overvejer det onde – psykoanalytisk forstået – slet ikke er nogen ‘anden’ til stede*. Hvis der var det, ville man straks se resultatet, nemlig anerkendelsen af den anden som anden. Ganske vist er spørgsmålet om ‘den anden’ – særligt hos Lacan²² – en teoretisk grænsesætning over de betingelser, der udarbejdes i en psykisk dynamik, og normalt ikke en konkret anden. Men vi bliver nødt til at formulere dette som en indsigt, vi mener at kunne opnå ud fra den tredje asymmetri: *der er ingen ‘anden’ i det etiske univers – men der er en »næste«*, og måske, sommetider, en »næsten anden«, en *Nebenmensch*, som Freud²³ kalder det ét enkelt sted. *Mitmensch* dukker hyppigt op hos Freud, men jeg mener (følgende Lacan) at *Nebenmensch* dukker op dér, hvor det drejer sig om et andet menneske som objekt. Freud taler her endog om et kompleks, der holder sammen på to meget forskellige størrelser, nemlig, på den ene side, en ting, og på den anden side noget, der kan forstås, »dvs. tilbageføres til en efterretning fra den egne krop« (s.79). Det er denne forestilling, jeg bruger: den anden som ting.

Dette gælder både for det gode, såvel som for det onde; men det er måske nemmere at indse, at denne pointe opretholder et bestemt træk i etisk tænkning, når det drejer sig om det gode. Dette sidste har særligt været fremhævet af en filosofisk skole i 1700-tallet, man har kaldt »de skotske moralfilosoffer«; de har insisteret på, at mennesket faktisk har visse »moral sentiments«, og herunder kan vi tale om det, der specificerer den typisk gode handling, nemlig, at den er resultat af en »fellow-feeling«: *den anden er min næste, min fælle, min følge*; dette er lige så umiddelbart, som at jeg er mig selv. Derfor er det muligt, uden at gå på kompromis med sin egen narcissisme, at handle uselvsk og godt for andre mennesker, fordi man kan indse, at det gode, man vil for sig selv, kan udstrækkes til min næste²⁴ – uden at være i modstrid med hensynet til mig selv. Det onde nægter og fornægter denne enkle sammenhæng.

Den tredje asymmetri kommer således til at handle om, at der findes en real – og ikke en ideal, en forestillet – *sammenhæng, der overskrider den falske dichotomi, der ligger indlejret i Jeg-Du-problematikken*. Den reale sammenhæng, som netop kan gøres til genstand for etisk indsigt, kan ikke

21 Men: denne nødvendige kritik belyser egentlig ikke det ondes problematik.

22 Se Laurits Lauritzen 2002b

23 Se Freud (1895, *Entwurf*; dansk oversættelse, *Udkast*, 1980), s. 78-79.

24 Opfordringen: »Elsk din næste som dig selv!«, kan måske netop forstås på denne måde!

udsiges i termer af Jeg-Du-diskursen. Derfor kan den nærmest kun udtrykkes på den måde, at *det etiske univers hænger uløseligt sammen* – på godt og på ondt. Enhver tanke og forestilling, der svækker eller umuliggør denne indsigt og tænkning over det onde, må således være ond i en ganske særlig forstand.

Den fjerde asymmetri: sammenhængende tanker kan tænkes som ét

Selvom vi kan skelne mellem, nysgerrigt, at beskæftige os med studiet af det onde, og derpå opdage, at denne *objektive konstatering af det onde* sætter os i gang med en lige så intens *udforskning af de subjektive forudsætninger*, som er nødvendige for at forstå det onde, munder disse to asymmetrier ud i en tredje, der opdager den *reale* sammenhæng i det etiske univers – en sammenhæng, som hverken de *imaginære* redegørelser for forestillingerne (intentionerne og mine forestillinger om mig selv) eller tydeliggørelsen af de *symbolske* forudsætninger for menneskeligt fællesskab aftegner eller indkredser. *Det onde, ud over codex-ondskaben, er da det, der begrænser eller umuliggør etisk tænkning*, dvs. belaster den reale erfaring om konvergensen, der kan følge et spor, der her har været kaldt 'asymmetrier'. Det afhænger dog slet ikke af de her valgte betegnelser, men om spørgsmålet om tydeligheden i etisk tænkning.

Derfor kan dette *ikke slutte med en hypostasiering af det onde*, men blot med at sige, at det onde, i absolut forstand, er den diskursive sammenhæng, der afskaffer eller reducerer etisk tænkning, og dermed afskaffer det konklusive i tænkningens asymmetri.

BIBLIOGRAFI

- ANDKJÆR OLSEN, O. (2002): »fejlhandling«, *Psykodynamisk Leksikon*, red. Ole Andkjær Olsen, Gyldendal, København, s.230-231.
- FALK & TORP (1910): *Norwegisch-Dänisches Etymologisches Wörterbuch*, von H.S. Falk und Alf Torp, I-II, Heidelberg 1910; Band I, p.793, s.v. »Ond«.
- FREUD (1895): *Entwurf* (upubliceret ms. fra 1895), *Udkast* (dansk oversættelse), H. Reitzel, København 1980.
- GUILLOU J. (2002): *Heksenes Forsvarere. En historisk reportage*, Forlaget Modtryk, Århus.
- LAURITSEN (2002a): »symbolske, det«, *Psykodynamisk Leksikon*, red. Ole Andkjær Olsen, Gyldendal, København 2002, s.785-786, s.v. »symbolske, det«.
- LAURITSEN (2002b): »anden – Anden«, *Psykodynamisk Leksikon*, red. Ole Andkjær Olsen, Gyldendal, København 2002, s.68-71.
- NDO (1986): *Nudansk Ordbog*, 13.udgave, Politikens Forlag, 1986, s.v. »ond«.
- NIELSEN, N.Å. (1989): *Dansk Etymologisk Ordbog. Ordenes Historie*, 4.udgave, 2.oplag, Gyldendal (Gyldendals Røde Ordbøger),(1966) s. 312, s.v. »ond«.
- AAGAARD, S. (2002): »Ageren« (acting out), *Psykodynamisk Leksikon*, red. Ole Andkjær Olsen, Gyldendal, København 2002, s.37-39.