

ONDSKABEN OG PSYKOLOGIEN

Ondskab som intention¹

Preben Bertelsen

Har psykologien brug for et begreb om ondskab? Ikke hvis begrebet blot indgår i vores kliniske tænkning og anvendes synonymt med visse af vore klinisk-diagnostiske kategorier. I så fald kan vi nøjes med de begreber, vi allerede har. Problemet er endvidere, at psykologien som regel bortforklarer det onde, ved at pege på undskyldelige omstændigheder, udviklingskræfter og udviklingshistorier, som vi ikke selv er herre over. Hypotesen i denne artikel er, at hvis psykologien i det hele taget har brug for et begreb om det onde, så er det til at sætte dét på begreb, som er tilbage, når vi ikke mere kan bortforklare, og når vi ikke mere kan undskylde – et begreb om det menneskeligt destruktive vi gør forsæligt, frit villet og under ansvar. I denne artikel fremsættes på den teoretiske psykologis grund en hypotese om, at der findes psykologiske fænomener, som vi med vore nuværende psykologiske teorier, metoder og behandlingsformer ikke er rustet til at identificere, sætte på begreb og behandle.

Findes det onde? Og kan psykologien have et begreb om et sådant fænomen? Svaret på det første spørgsmål synes at være indlysende. Det onde er noget folk gør mod hinanden. Vi synes, at vi kan finde *den store ondskab* overalt, og måske værre og mere udbredt end nogen sinde i de sidste 100 år. Vi synes, vi kan se den store ondskab inkarneret i tyranner og folkeundertrykkende diktatorer, i politiske og ideologiske folkemordere, i terroristiske drab på uskyldige civile, racistiske forfølgere og forfølgere af an-

1 Den centrale påstand, eller tese, om ondskaben som psykologisk begreb fremsatte jeg oprindeligt i Bertelsen, P. (1997): Den frie vilje – almenpsykologisk, terapeutisk og moralsk set. *Bulletin fra forum for antropologisk psykologi*, nr. 2. Redaktionen på Psyke & Logos har inviteret mig til med denne artikel at uddybe min tese, hvilket jeg hermed vil takke for. Da ærindet med denne artikel først og fremmest er at udfolde denne tese om ondskab, sådan som den genereres fra den måde, jeg tænker om psykologien, er referencerne i denne artikel til mine egne arbejder. Mange tak til *Christian Dalgas, Janne Høgh, Hanne Reher og Jan Tønnesvang* for gode kommentarer til et tidligere manuskript til denne artikel.

derledestænkende, og vi synes, vi kan se ondskaben hos seriemordere, især hos dem der udtænker raffinerede pinsler, og som får et kick af selve dette, at offeret er klar over, at det udsættes for ren ondskab; vi synes også, vi kan se ondskab hos pædofile barnemordere, der er ligeglad med barnets oplevelser, men får et kick af selve lemlæstningen og flænsningen af barnekroppen. *Den lille ondskab* synes vi, at vi kan se i mobningen i skolegården og på arbejdspladsen, i chikane af medtrafikanter og i den perfide og sårende bemærkning i et skænderi, ikke mindst når denne bemærkning er baseret på det, man ved om den anden fra anderledes fortrolige og kærlige stunder.

Der er måder, som mennesker handler på, der har en sådan karakter, at vi synes, at de er ondskabsfulde. Relativister vil selvfølgelig sige, at hvad der vurderes som ondskabsfuldt skal ses relativt til det samfund, den kultur og den tidsalder, hvori denne vurdering fremsættes. Hvad der opfattes som ondt i den ene kultur er fuldt acceptabelt, eller blot en mindre forseelse i den anden kultur. En sådan opfattelse skal ikke gives større opmærksomhed her ud over at påpege, at når vi er nået et godt stykke ind i artiklen, begynder opfattelsen forhåbentlig at vise sig som absurd.²

I hovedsagen kan man anskue det onde på to vidt forskellige måder: Man kan enten se det som noget, et individ selv gør, og selv kan gøre for, at det gør. Eller man kan se det som noget, der sker med et individ, og som det ikke kan gøre for, fordi dets handlinger og/eller væremåde er udtryk for kræfter i det og/eller uden for det, som det ikke har kontrol over og som snarere besætter det.

I denne artikel vil synsvinklen være den første: Hvis et begreb om egentlig ondskab overhovedet skal give mening, så skal det være et begreb om det, et individ gør på en måde, som det kan gøre for, at det gør. Noget som individet gør med *forsæt* og kan drages til *ansvar* for.

Som oftest er synsvinklen imidlertid snarere den anden og modsatte: Det, som vi kalder det onde, er enten i virkeligheden nok ikke så slemt endda, eller hvis det er slemt nok, så forsøger vi at undskylde ondskaben eller få den til at forsvinde i kliniske diagnoser og forklaringer. Vi synes (eller håber), at vi bag ved disse fænomener kan se noget andet, der gør det til malplaceret moralisme, at kalde dem onde. Vi synes, at vi kan se ideologisk forkrøbling og misforståelse, psykisk sygdom, livshistorisk og samfundsmæssigt svigt, eller øjeblikkets ophidselse og dårskab bag ved disse fænomener. Dermed synes vi, at vi har fundet en *forklaring*, og at vi kan *forstå* fænomenerne, som udtryk for noget andet end ren ondskab. Eller ret-

2 Jeg har i andre tekster mere målrettet forsøgt at tilbagevise relativismen/konstruktionismen: Bertelsen, P (2000)): *Antropologisk Psykologi. En almenpsykologisk opfattelse af den frie vilje, bevidstheden og selvet*. Frydenlund Grafisk, København – og i Bertelsen, P. (2002): Realismens begreb om selvet. I: Preben Bertelsen, Mads Hermansen og Jan Tønnesvang: *Vinkler på Selvet*. Klim, Århus.

tere: vi har fundet en *bortfor*klaring. En forklaring, der forklarer det onde *bort* fra os i den forstand, at vi ikke er herre over den. Så kan vi på en måde ånde lettet op.³

Hvad vi er og hvad vi gør, er ikke op til os: vi og vore handlinger determineres af udefrakommende kræfter (i betydningen: uden for egen kontrol) – det være sig alt lige fra genetisk arv og molekulære processer i hjernen, over primærsocialiseringens familiedynamiske samspil og til kulturens sproglige diskurser. Alt sammen noget der fratager os ansvaret for vores egen måde at være på og handle på. Vi kan *bortfor*klare det onde som et udtryk for kræfter, som ikke er op til os.

Hvis det skal give egentlig mening at operere med et begreb om det onde i psykologien, så skal det ikke bare være synonymt med de begreber, vi allerede har. Hypotesen i denne artikel er, at det onde – *hvis* det findes – er det, som ikke kan *bortfor*klares, hverken spirituelt, biologisk, samfundsmæssigt eller psykologisk. Det kan ikke *bortfor*klares som noget, vi ikke kan gøre for og som på en eller anden måde *får os til* at gøre det, vi ikke vil/ønsker/bør. Hvis vi i det hele taget har brug for et begreb om det onde, så er det til at sætte det på begreb, som er tilbage, når vi ikke mere kan *bortfor*klare, og når vi ikke mere kan undskylde.

Det onde reserveres i denne artikel som begreb om det, der – *hvis* det findes – ikke kan undskyldes. Det onde er det vilde, det der gøres bevidst, det der gøres målrettet, det der gøres fuldt *forsættligt*, således at den ondt handlende kan drages til ansvar herfor. Kattens leg med musen er ikke at gøre ondt. Det kan forekomme barsk, grusomt eller naturligt, men der er ingen onde hensigter i det, katten gør. Hvad det end er, katten gør, så handler den i al fald ikke *forsættligt*. Det er meningsløst at kræve den til ansvar. Katten er ganske vist målrettet i det den gør, men denne rettedhed i kattens handlinger går ikke på at forvolde musen ondt, og kattens rettedhed går slet ikke på, at musen skal opleve ondskab som sådan. Ondskaben hører til i det menneskelige tilværelses og psykes domæne.

Nietzsche er måske den, der mest præcist har beskrevet den almindelige (vestligt-kristne?) opfattelse af den gode og den onde i sit billede af to mennesketyper. Den ene type er dem, der er modne og velfungerende i enhver henseende, socialt, psykologisk, økonomisk etc. De handler på rent overskud og har slet ingen grund til at være nidkære, stridbare, onde – det er simpelthen under niveau for sådanne mennesker. Den anden type mennesker er i mangeltilstand i alle henseender og er af samme grund netop nidkære, stridbare og i sidste ende er det fra sådanne mennesker, ondska-

3 Det onde er det, der skræmmer os. Det, der virkelig skræmmer os, er det grusomme, der overgår os, som vi ikke selv vælger, som vi ikke har kontrol over. Men hvis vi kan få *et begreb* om dette, forudsige dette og via operationaliseringer kan håndtere dette, så er vi igen i kontrol. Så let går det imidlertid, som vi skal se, ikke med det virkelig onde.

ben kommer. Men Nietzsche tog fejl, siger jeg med denne artikel: Vi har nok af kategorier og diagnoser til at kategorisere det, som er affødt af mangeltilstande eller indre konflikter. Egentlig ondskab som en selvstændig kategori derimod vil jeg reservere til dem, der *ikke* handler på sådant underskud. Rigtig ondskab kommer fra dem, der på rent overskud handler på måder, der er i modstrid med, hvad vi dybest set finder godt.

Hvem vil med en sådan forståelse af det onde være et godt billede på, hvad vi skal holde øje med, hvis vi vil søge efter virkelig onde personer eller personer der har udført virkelig onde handlinger? Sadam Hussein? Måske! Det er svært at vide ud fra det sparsomme kendskab, vi trods alt har til ham. Men alt tyder dog på, at hans person og handlinger snarere kan diagnosticeres med begreber, der takserer ham som syg i klinisk psykologisk forstand. Måske ikke syg nok til, eller syg på en måde, så han skulle kunne undskyldes med, at han ikke handlede forsætligt (og derfor ikke kan dømmes). Men! Alligevel syg på en måde, der ikke desto mindre giver sig udslag i en næsten ufattelig *grusomhed* – hvilket er noget andet end ondskab.

Men hvem så? Hvad med den hypotetiske profil af Hannibal Lechter, den kannibalistiske psykiater fra bogen/filmen »Silence of the Lambs«. Han er en person, der torturerer, myrder og æder andre mennesker. Han er ikke dum. Tværtimod er han yderst skarp og ekspert på sit fagområde (profilering af seriemordere). Han er velformuleret, kan argumentere for sine handlinger, og der er intet i hans fremtoning, som bærer præg af nogen form for appel, sårbarhed eller forrykthed, som kommer fra et dybt sårbart, tidligt skadet sted. Han er yderst velreflekteret, og han har mere selvindsigt, end hans behandlere overhovedet fagligt set ville evne at bibringe ham (endsige dem selv). Han står fuldt og fast inde for det, han har gjort, og han står fuldt og fast inde for den, han er. Endda med det skær af ægte humor, som kendetegner det virkelig velfunderede og selvtillidsfulde menneske⁴. Han synes at være et godt eksempel på den onde i egentlig forstand. Altså et menneske, som vi ikke kan forstå med psykologiske teorier, der på deterministisk vis vil bortforklare hans handlinger og væremåde med kræfter, som ikke er op til ham selv. Et menneske som med vore nuværende teorier fremstår som psykologisk uforståelig. Et udgangspunkt for at fremsætte artiklens tese om ondskab er, at hvis sådanne mennesker overhovedet findes hhv. *kan* findes, så vil det videnskabeligt være helt utilfredsstillende for psykologien ikke at kunne gøre sig begreb herom.

Bemærk, at vi her først og fremmest taler om den store ondskab. Men den lille ondskab skulle jo være lettere at finde i dagliglivets småbrutalitet, som vi nok alle kender til både som lejlighedsvis udøvere og som ofre: perfiditeten og fortrolighedsbruddet i et skænderi, cyklistens fuckfinger,

4 I filmens slutscene, hvor Lechter er flygtet og på jagt efter sin plagsomme behandler, siger han med et glimt i øjet, at han skal have en god ven til middag.

mobning blandt kolleger, bagtalelsen, løftebruddet, aftørring af egen forselvelse på andre etc. Alt sammen ikkeundskyldeligt, alt sammen præsteret med god sans for, hvordan stødet skal sættes ind for at gøre ond(t), noget af det *uagtsomt ondt* som f.eks. »aftørringen« nogle gange kan være det, noget af det *forsætligt ondt* som f.eks. »bagvaskelsen« nogle gange kan være det.

»Hvis det onde findes....« Denne formulering er brugt ovenfor, fordi det i denne artikel drejer sig om at fremsætte en videnskabelig hypotese om, at der inden for psykologiens domæne findes en slags fænomener, som vi med vore psykologiske teorier, metoder og behandlingsformer ikke på nuværende tidspunkt er rustet til at identificere, sætte på begreb og behandle. Fremgangsmåden i artiklen vil være følgende: Først fremstilles en teoretisk psykologisk model af den menneskelige tilværelse og menneskers sameksistens med hinanden. Dernæst vises, at vi med denne model *teoretisk set* har *mulighed* for at få øje på og begribe fænomener i den menneskelige tilværelse og sameksistens, som psykologien almindeligvis ikke gør sig begreb om. Fænomener der er så radikale brud med det menneskelige i tilværelsen og samfundet, at de fortjener betegnelsen ondskab.

Den teoretiske model, jeg vil fremstille, og som skal give os begrebsrammen for det onde, er den model, som jeg har under udvikling under navnet »den antropologiske grundmodel«. Det er denne teoretiske psykologiske model om det almene menneskelige, psykologisk set, som skal vise sig at kunne generere en hypotese om det onde i psykologisk forstand. De første 2/3 af artiklen vil bestå i en fremstilling af modellen, den sidste 1/3 vil bestå i den teoretiske generering og udfoldelse af tesen om ondskab.

Den antropologiske grundmodel som hypotese-genererende begrebsramme

Den antropologiske grundmodel.⁵ Tankegangen i den antropologiske grundmodel er følgende: Når vi f.eks. har med et voldeligt overgreb at gøre, så er der en person, der har udført den voldelige *handling*. Denne handling har et sigte. Den er *rettet mod* noget bestemt, og det er ikke bare udslag af anonyme mekaniske processer. Det er en person, *en nogen* (modsat en anonym mekanisk eller funktionel proces), der har dette sigte. Det er *en nogen*, der er voldelig, og som vil opnå et eller andet med sin vold, og som derfor retter sin handling på denne måde *mod* noget i en situation. På den anden side er denne handling ikke bare rettet ud i den blå luft. Den er netop rettet *mod noget*. Den er rettet mod noget ved situationen, som på en eller anden måde er problemvoldende for den handlende. Et problem som

5 Den antropologiske grundmodel fremstilles i flere detaljer i Bertelsen, P. (2000) op.cit.

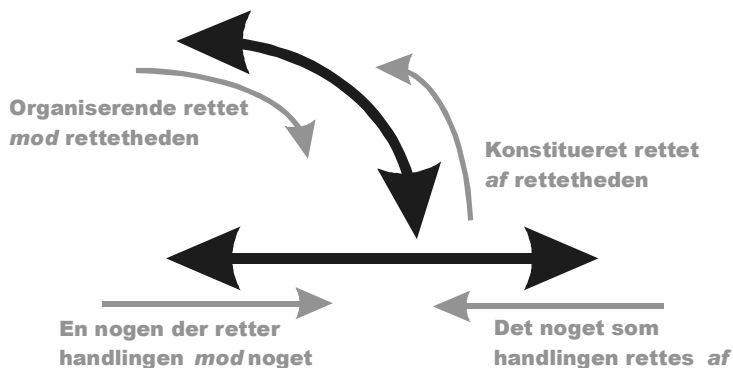
voldspersonen åbenbart foretrækker at løse, eller ikke kan finde ud af at løse på andre måder end med vold. Hvis dette *noget*, der er en objektiv egen-skab ved situationen, ikke var der, ville handlingen ikke blive udført i det hele taget. Hvis dette noget var på en anden måde, ville handlingen være en anden. Handlingen ville være rettet på en anden måde mod noget andet. Dette at handlingen overhovedet finder sted, og er rettet på den måde, den er rettet på, skyldes altså altid også dette *noget* ved situationen. En handling skyldes aldrig bare, at *en nogen* retter sig *mod* noget, men også at den er rettet *af* dette *noget* ved situationen. En handling er altid rettet *mod* og rettet *af* noget. Eller kort: rettet mod/af noget.

At voldspersonen overhovedet kan udføre denne voldshandling skyldes også, at han/hun selv har de fornødne biologiske og psykologiske kapaciteter til at kunne handle således. Og det skyldes også, at hele handlesituationen overhovedet i bund og grund har den karakter, som den har. Uden hele denne mangfoldighed af *konstitutionelle* elementer i personen, i situationen og i deres samspil ville der ikke eksistere nogen handling, og for så vidt heller ingen situation og person. Men de biologiske, sociale og psykologiske grundelementer i handlinger indgår jo i *alle* personens handlinger. Vi kan derfor ikke vide, hvordan en handling vil blive, ved blot at kende dens konstitutionelle elementer. De samme konstitutionelle elementer kan føre til en række ganske forskelligartede handlinger. At give en anden et drag over nakken, f.eks., kan være en voksen mands umoralske/ulovlige vold over for denne anden, men det kan jo også være en voksen mands kammeratlige gestus over for en ven. Afgørende for om handlingselementerne konstituerer den ene eller anden handling er, hvordan personen netop i denne handlingssituation *organiserer* konstituenterne til netop denne volds-handling og ikke en anden handling.

Om situationen og dens problematik udgør en voldsfordrende situation for denne person eller indeholder andre slags fordringer afhænger altså ikke bare af situationen selv, men også af personens måde at være rettet *mod* situationen på. Herunder også hvordan personen organiserer sin egne måder at *kunne* være rettet på, således at han/hun retter sig på denne og ikke en anden måde. Det kan også siges sådan, at handlingens art og rettedhed afhænger af, hvordan personen retter sig *mod* rettedheden i sin egne handlinger. Og samtidig: Det er personens egen konstitution, biologisk og psykologisk, som er medbestemmende for, hvad det er for en rettedhed, personen med sin selvorganiserende rettedhed rettes *af*. Den selvorganiserende rettedhed er både en rettedhed *mod* egen rettedhed og en rettedhed *af* personens egen rettedhed. Altså en *rettedhed mod/af rettedheden*.

Dette er det helt centrale begreb i den antropologiske grundmodel: Dette at vi kan være rettet mod/af vores egen rettedhed og dermed forme og organisere den måde, vi handler på. Det er det, der gør vore handlinger særligt menneskelige – noget vi selv har valgt, selv må stå inde for, selv kan have ønsker, forhåbninger og pligter i forhold til. Men det er også her om-

kring, i og med dette begreb om rettetheden mod/af rettetheden, at vi kan komme på sporet af vores mulighed for at være ondskabsfulde i egentlig forstand.



Figur 1. Dobbelpilene illustrerer henholdsvis den horisontale rettethed i handlingen: dette at en nogen er umiddelbart rettet mod/af noget – og den vertikale rettethed i handlingen, dette at denne nogen også er reflektivt rettet mod/af sin egen (horisontale) rettethed på en selvorganiserende måde.

Men lad os resumere: Den antropologiske grundmodel søger således at forklare handlingen som den måde, hvorpå en person er intentionelt forbundet med omgivelserne – horisontalt og vertikalt. Handlingen forklares som *horisontal* forbundethed i den forstand, at personens måde at handle på ikke kan eksistere uden omgivelserne i almindelighed og handlingssituationen i særdeleshed. Og omvendt, at handlingssituationen som en sådan ikke kan eksistere i den form den har, uden at der handles i den, så den får netop denne karakter og ikke en anden. Handlingen forklares som *vertikalt* forbundet, i den forstand at måden, hvorpå handlingskonstituenterne konstituerer netop denne og ikke en anden handling, ikke kunne eksistere uden den handlende *nogens* måde at organisere på. Omvendt kunne denne handlende *nogens* organisering ikke finde sted uden det konstitutionelle grundlags eksistens.

Handlingen forklares således med den antropologiske grundmodel med dens intentionelle dynamik i fire dimensioner: Vi skal horisontalt forklare handlingen ved den handlingsdynamik, der ligger i dette, at der er *en nogen*, der (indefra-og-ud) retter sin handling *mod* noget, i og med at handlingen også altid samtidig (udefra-og-ind) er rettet *af* noget. Vertikalt skal vi forklare handlingsdynamikken ved, at *denne nogen* (ovenfra-og-ned) organiserende retter sig *mod* sine egne måder at rette sine handlinger på, i og med at denne organisering altid også er rettet *af* disse konstituerende handlingsrettetheder.

Ifølge den antropologiske grundmodel finder vi en ganske væsentlig handlingsdynamik og dermed grundlaget for en væsentlig videnskabelig forklaring i dette, at der er en nogen, der er således handlingsdynamisk organiserende rettet mod/af sin egen rettedhed. I den forstand er handlingsdynamikken ikke bare noget, der *får os til* at handle på den ene eller anden måde. Handlingsdynamikken og dens rettedhed er også op til os selv. På en frit villende måde. Det gælder også den onde handling. Som vi skal se, kan vi ikke forstå den onde handling som i egentlig forstand ond, medmindre vi forstår den som frit villet. Hypotesen er, at kun det, der er gjort frit villet, kan være ondt i egentlig forstand. Men det er også præcis her – med begrebet om frit viljede nedadrettede organiseringer af egne handlinger – at i al fald den *deterministiske* psykologi får problemer med at danne de rette begreber og teoretiske forklaringsformer.

Det nedadrettede organiserede ved handlinger og den frie vilje. Der er en særlig pointe i dette, at menneskelige handlinger nedadrettet set er organiseret. Det giver os mulighed for at have et *videnskabeligt* begreb om den fri vilje. Nemlig frit viljede handlinger som nedadrettet organiserede handlinger⁶. Det er ellers ikke så lige til at finde plads til den frie vilje i videnskabelig tænkning. Det er ikke så lige til at udvikle teorier, der videnskabeligt forklarer menneskelige fænomener, ved at de skulle være frembragt på frit villet måde. Traditionelt har vi modstillet den frie vilje og determinismen. Denne modstilling kan anskues på én af tre måder: (1) Man kan mene, at forklaringer, der baserer sig på den frie vilje, er inkompatible med forklaringer, der baserer sig på determinismen. Hvis man mener, at videnskabelige forklaringer altid må være baseret på determinismen, så må man også mene, at et begreb som fri vilje ikke hører til i videnskabelige forklaringer. (2) Man kan være enig i denne inkompatibilitet, men samtidig fastholde at da frit viljede fænomener rent faktisk findes, så må de forstås/forklares på måder, der ligger uden for videnskabelig rækkevidde. Det er libertarianismens synspunkt. (3) Endelig kan man mene – og det er positionen i denne artikel – at forklaringer baseret hhv. på den frie vilje og determinismen i en vis forstand er kompatible, samt at forklaringer, der refererer til den frie vilje, er videnskabelige.

Som vi skal se, er antagelsen om ondskab i denne artikel, at det *kan være*, at det onde er en egenskab ved en frit villet handling, samt at den frit viljede handling og den onde handling, hvis den findes, kan forklares videnskabeligt, og kan høre hjemme i den videnskabelige psykologi.

Man kan nærme sig kompatibilismen fra to sider, fra determinismens side og den libertarianistiske side:

6 Spørgsmålet om den frie vilje i psykologien er behandlet mere omfattende i Bertelsen, P. (1997) op.cit., og Bertelsen, P. (2000), op. cit., kapitel 5.

Den bløde determinismes tilnærmelse til ægte kompatibilisme: Den *hårde* determinisme afviser at basere videnskabelige forklaringer på antagelser om den frie vilje, fordi en sådan antagelse er i modstrid med den eneste form for forklaring determinismen kan acceptere, nemlig forklaringer der baserer sig på årsags-virkningsforhold. Altså forklaringer, der forklarer et fænomen ved, at det er forårsaget af kausalt virkende kræfter, og at det der skete (hhv. en person gjorde), ikke kunne være sket (gjort) anderledes, givet de kausale forhold og dynamisk virkende kræfter, der var på spil.

Den *bløde* determinisme mener derimod, at den kan finde plads til den frie vilje. Den bløde determinisme siger nemlig, at kausalt virkende kræfter så at sige kan samle sig i et virkende »knodepunkt«, nemlig mennesket selv, og at der findes begivenheder, der kun kunne finde sted, og som vi kun kan forklare ved, at de kausalt virkende kræfter samlede sig i netop dette »knodepunkt«. Ifølge den bløde determinisme ville det være en nødvendig og tilstrækkelig forudsætning for at kunne anerkende et begreb om den frie vilje, hvis man kan henvise til en sådan »knodepunktskausalitet«. Et eksempel: En person udfører et voldeligt overgreb på en anden person. Vi kan med vore videnskabelige forklaringer henvise til biologiske, sociale og psykologiske typer af påvirkende konstitutionelle forhold og kræfter, der tilsammen og gennem en livshistorisk tilblivelsesproces har *fået ham/hende til* at være disponeret som voldelig person og/eller at handle voldeligt i al fald i denne (og måske lignende) situationer. Med den bløde determinisme er pointen imidlertid, at volden og den voldelige handling kun kan forklares ved at henvise til netop voldspersonen som værende den, der *i sig selv* er dette »knodepunkt« af kræfter. Voldsepisoden skyldtes ikke noget andet uden for personen. Volden skyldtes helt og aldeles denne person som dette »knodepunkt«. Det er ifølge den bløde determinisme tilstrækkeligt til at tilskrive personen ansvar: Volden skyldtes ham/hende og ingen/intet andet, det var ham/hende, der *ville* det, underforstået at vilje er udtryk for en sådan personlig konvergens af handlingskræfter. Volden skyldtes ikke *udefrakommende* kræfter han/hun var underlagt. Og for så vidt han/hun i øvrigt var ved sin fulde fornuft og altså et velfungerende »knodepunkt«, så skyldtes volden heller ikke *indefrakommende* forstyrrelser og kræfter, som han/hun så at sige var underlagt. I netop den forstand var voldsmanden *fri* (både i indre og ydre forstand), og i netop den forstand var han/hun altså ifølge den bløde determinisme frit *villende*. Frit villende på en måde, der ifølge den bløde determinisme kan forklares ved henvisning til kræfter, påvirkninger og udviklingsprocesser, der kan gøres til genstand for videnskabelige forklaringer.

Den bløde libertarianismes tilnærmelse til ægte kompatibilisme. Men ifølge libertarianismen mangler der noget centralt. Hvis man virkelig skal holde en person ansvarlig for hans/hendes handlinger, så forudsætter det, at

personen faktisk *kunne have handlet anderledes* – f.eks. at voldspersonen rent faktisk i den givne situation kunne have ladet være med at udøve volden. Hvordan dette skulle kunne gå til, fremgår ikke af den bløde determinisme. Der er intet i begrebet om konvergerende kræfter og personer som »knudepunkter«, der i sig selv siger noget om, hvorvidt der kunne have været handlet *anderledes*. Tværtimod: Determinismens centrale pointe er, at det, der skete (blev gjort), måtte ske (måtte gøres). De kræfter, der er i værk i personen som »knudepunkt«, fører netop til den bestemte og ingen anden handling. Der kunne ikke havde været handlet anderledes, om end den måde, der blev handlet på, både var *villet og fri* i betydningen utvunget af påvirkninger uden for »knudepunktets« egne kræfter.

Problemet er, siger libertarianismen, at man overhovedet indlader sig på, på videnskabelig vis at skulle forklare vores være- og handlemåde på basis af virkende kræfter, der på den ene eller anden måde *får os til* at være og handle på denne eller hin måde. Så længe vi tænker i baner af, at noget får os til det ene eller andet, så levner vi ikke plads for den mulighed, at vi for det første kunne have handlet anderledes og for det andet, at det alene frit og villet var op til os selv, om vi ville handle anderledes.

Den *hårde* libertarianisme er den opfattelse, at ægte ansvarlighed og ægte fri vilje indbefatter, at man kunne have handlet anderledes, ja at man selv er ansvarlig for den, man er, og det liv man lever, og at man kunne være en anden og leve et andet liv, om man ville. Det forudsætter, at man træffer egentlige *valg* af tilværelse, væremåde og handling. Og vel at mærke *radikale* valg: Valg i betydningen, at der intet er i situationen eller de kulturelle rammer, der får én til at vælge det ene snarere end det andet, og der er intet i ens baggrund og livshistorie, der får en til vælge på den ene frem for den anden måde. Kun sådan giver det mening at sige, at en handling altid er udtryk for et valg.

Ifølge den *bløde* libertarianisme er denne påstand og dette krav om valg som forudsætning for frihed og ansvarlighed alt for radikalt og ude af trit med, hvad vi faktisk gør, når vi vælger. Valgsituationer opstår kun, fordi værdier og principper for handlinger og væremåder kommer i modstrid med hinanden. Valgsituationer opstår kun, fordi der overhovedet findes værdier og principper for handlinger. Også den bløde libertarianisme antager, at vi kunne have handlet anderledes, og at det var op til os at vælge; men valget er baseret på *afvejninger* af modstridende værdier og mål og endvidere baseret på *principper* for, hvordan man bærer sig ad med at foretage en sådan afvejning.

En afgørende pointe for den bløde libertarianisme er, at disse principper for, hvordan vi afvejer forskellige former for handlinger, ikke bare hidrører fra de blindt virkende kræfter, der »konvergerer« i form af vores psyke. Principperne og incitamentet til den ene eller anden handling er vore egne helt og holdent. I den forstand er den bløde libertarianisme dualistisk: der er to verdener eller universer, et »naturunivers« hvor de blindt virkende

kræfter hersker, og et »åndsunivers« hvor det er de menneskelige principper og valg, der hersker.

Den antropologiske grundmodel og den ægte kompatibilisme. Heraf skulle fremgå, at vi har to versioner af den frie vilje, hvoraf den ene fint kan finde plads til et ægte begreb om ondskab, mens den anden egentlig ikke har brug for et begreb om ondskab.

Den bløde libertarianisme vil netop kunne henvise til, at den onde handling er valgt og udformet efter principper, som er vore egne

Derimod vil en psykologi, der formulerer sine teoretiske forklaringer og diagnostikker på en blødt deterministisk måde, ikke have brug for et særligt begreb om ondskab. De fænomener, som denne psykologi er i stand til at identificere – eller rettere: den måde, som denne psykologi er i stand til at identificere fænomenerne i den menneskelige tilværelse og sameksistens – er »fint« dækket ind af vore eksisterende begreber og diagnostikker, der baserer sig på en opfattelse af mennesket, som »knudepunkt« for determinerende kræfter, som ikke er op til det selv at være herre over. Vi er tidligt skadede, omsorgssvigtede, neurotisk forstyrrede af motivkonflikter, belastede af social arv og alt muligt andet, som vi ikke selv er ansvarlige for, men som konvergerer i det »knudepunkt«, der så bliver til os og vore psykiske apparater.

Problemet er, at vi er endt op med to modstridende versioner af den frie vilje, der i øvrigt hver for sig har deres egne problemer at slås med. Den bløde determinisme, afviser på *monistisk* vis, at der findes andre virksomme kræfter og andre forklaringsprincipper, end dem der gælder i et og samme univers. Det er imidlertid en version af kompatibilismen, der *ikke har et godt begreb* om, at fri vilje indbefatter egentlige valg i betydningen, at man kunne have handlet anderledes. På den anden side er der den bløde libertarianisme, der på *dualistisk* vis antager, at vi må skelne mellem de blindt virkende verdenskræfter (biologiske, samfundsmæssige, psykologiske) i verden, der *får os til* det ene eller andet, og så vore egne kræfter hvormed vi af os selv vælger og handler. Det er på sin side en version af kompatibilismen, der *ikke har et godt begreb* om, hvordan vore valg hænger sammen med og er del af den verden, de retter sig mod og er rettet af.

En af pointerne med den antropologiske grundmodel er, at dette split kan ophæves i en ægte kompatibilisme mellem fri vilje og determinisme. Den bløde determinisme genfindes ganske enkelt i den antropologiske grundmodel som den *opadrettede konstituering*, og den bløde libertarianisme genfindes som den *nedadrettede organisering*.

En helt afgørende pointe i den antropologiske grundmodel, som model for hvordan vi videnskabeligt skal identificere, forklare, forstå og behandle det menneskelige, psykologisk set, er, at den nedadrettede organisering består af dynamisk virksomme kræfter, som hører til i det samme univers som alle øvrige virksomme kræfter her i verden. Som selvorganiserende

væsener gør vi altså ikke noget »unaturligt«, når vi selvorganiserende retter os mod/af vores egne handlingers rettetthed. Vi er så at sige del af en natur, der rent faktisk kan være selvorganiserende. For så vidt videnskabelige forklaringer baserer sig på virksomme dynamiske kræfter og processer i naturen, så vil det altså også være i overensstemmelse med monistisk videnskabelighed at basere vore forklaringer på selvorganiserende principper.⁷

I den antropologiske grundmodels perspektiv fremstår individet, set nedefra-og-op, som blødt determinerede væsener, »knudepunkter« for alt det, som tilsammen konstituerer det som netop dette individ og intet andet. Set nedefra-og-op fremstår individets handlinger som blødt determinerede af netop de og de handlingskonstituenten og ingen andre. Set ovenfra-og-ned fremstår det således konkret konstituerede individ som det individ, der netop nedadrettet organiserer sit konstitutive grundlag på denne måde. Set ovenfra-og-ned er det i egentlig forstand op til individet frit villet at organisere sine handlingskonstituenten på denne eller hin måde, og handlingskonstituenten (alt det i situationen, individet og samspillet herimellem, der udgør handlingsgrundlaget) kunne altid have været organiseret *anderledes*.

Den menneskelige handling må forklares med henvisning til den dynamik, der hidrører fra, at der er *en nogen*, der er således dynamisk selvorganiserende rettet mod/af rettettheden i sine egne handlinger. Det gode og det onde som kvaliteter ved vores måde at handle på findes derfor i sådanne selvorganiserede handlinger. Det gode og det onde findes i handlinger, der frit villet er op til, at *en nogen* retter sig således *mod* og er således rettet *af* sin egen rettetthed.

Men selv om det gode og det onde findes i form af rettetthedsdynamikker, der i sig selv kan forklares videnskabeligt, er spørgsmålet stadig, om det gode og det onde også kan gøres til genstand for videnskabelige forklaringer. Selv om begrebet om den frit viljede handling hører hjemme i den videnskabelige psykologi, så er det stadig et yderligere spørgsmål, om begrebet om det onde og det gode også gør det.

Grundmodellen som moralsk handlemodel.⁸ Den antropologiske grundmodel viser, at vores selvaktive intentionelle forbundethed i form af handlinger bliver til i et dynamisk felt, som vi kan se på i fire perspektiver: Horisontalt har vi perspektiverne *indefra* og *udefra*, vertikalt har vi perspektiverne *ovenfra* og *nedefra*. Ved at kombinere de horisontale og vertikale perspektiver fremkommer et skema med fire rubrikker, sådan som illustre-

7 Spørgsmålet om, hvilke arter af forklaringer der hører til i den videnskabelige psykologi, er behandlet mere indgående i Bertelsen, p. (2000), op. cit., kapitel 4.

8 Findes uddybet i Bertelsen, P. (2003): Moral, psykologi og den antropologiske grundmodel. *Bulletin fra forum for Antropologisk Psykologi*, nr. 12. p.126-146.

ret i figur 2. Det viser sig nu, at man i disse fire rubrikker kan genfinde de klassiske moralske modeller for menneskelige handle.

		Horisontalt	
		Vægten lagt på: Indefra-og-ud	Vægten lagt på: Udefra-og-ind
Vertikalt	Vægten lagt på: Ovenfra-og-ned organiserende	1 Rationalistisk- <i>intra</i> individuelle handlemodeller	2 Rationalistisk- <i>ekstra</i> individuelle handlemodeller
	Vægten lagt på: nede-fra-og-op konstituerende	3 sensitivistisk- <i>intra</i> individuelle handlemodeller	4 sensitivistisk- <i>ekstra</i> individuelle handlemodeller

Figur 2. Handlemodeller. Hver af rubrikkerne viser en idehistorisk set traditionel type moralsk opfattelse af de kræfter, der afgørende former de gode og rette handlinger. Når der står »vægten lagt på«, så er det, fordi positionerne sjældent findes helt »rene« og »polariserede«. Der er ofte snarere tale om *betoninger*, idet man vil betone et bestemt forklaringsperspektiv uden af den grund helt at fornægte andre perspektiver. De sensitivistisk-ekstraindividuelle handlemodeller vil således betone dette, at det er omverdensforhold, der, *indlejret* i vores konstitutioner, er afgørende for grundformerne i vore handlinger. Men dermed ser sådanne positioner f.eks. ikke bort fra, at denne konstitutionelle indlejring finder sted i et samspil (og derfor også skal forstås i et indefra-og-ud perspektiv). Som det også fremgår af dette skema: selv om perspektivet »ovenfra-og-ned/indefra-og-ud«, som var Kants perspektiv, tillægges en betydelig vægt i denne artikel, så er der intet kantiansk over den antropologiske grundmodel, fordi den netop lægger vægt på alle fire handlingsforklarende dimensioner.

I den første rubrik har vi den kantianske rationalistisk-*intra*individuelle opfattelse, der fortæller os, at vore handlinger er organiseret af vores egen indre fornuft. Med vores fornuft kan vi indse, hvad der under alle omstændigheder er det rette og det gode at gøre i en situation, uanset hvad vi ellers måtte have lyst til. Hvis det var det enkelte individs mere eller mindre ideosynkratiske luner, psykologiske tilbøjeligheder, traumer, mangler etc. eller ideologiske forvirring og forførthed, der skulle bestemme, hvad der var det rigtige og det gode, ville det jo være omskifteligt og ændre sig fra individ til individ. Ja fra situation til situation for det enkelte individ, alt efter humør. Den kantianske model påstår, at det kun er med vores fornuft, at vi kan indse, hvad der uanset lune og tilbøjelighed i sidste ende er det mest rigtige og det egentligt gode at gøre.

I rubrik nummer to har vi, hvad man kunne kalde den harbermaske eller rawlske rationalistisk-ekstraindividualistiske type af handlemodeller. Denne type kan ses som et kritisk modsvar til den *intra*individualistiske modeltype, idet man her vil indvende, at hvad der fornuftigt set er mest rigtigt og godt at gøre ikke kan indses ved blot at ransage sin egen fornuft. Det indser man derimod i den fornuftige og demokratiske samtale og diskussion med andre. I den demokratiske diskussion kan vi gennem udveksling

af vore indsigter og interesser hhv. interessemodsætninger nå frem til en fælles diskurs for, hvad der er det rette og gode at gøre i fællesskab med hinanden. Denne diskurs anerkender vi i fællesskab, som den, der udefra-og-ind og ovenfra-og-ned skal forme vore handlinger. Også selv om den på visse punkter måske går andre af vore interesser imod.

Begge de nævnte positioner er rationalistiske. Begge antager, at den rette og gode handling *ensidigt* organiseres ovenfra-og-ned ved hjælp af den måde, vi med vores *fornuft* kan identificere, begribe og indrette vore handlinger. En sådan rationalisme møder kritik fra sensitivistiske handlemodeller (rubrik 3). De rationalistiske modeller, siges det, kan ganske enkelt ikke forklare, hvorfor vi overhovedet bestræber os på at gøre det rette og gode. Selv hvis vi med vores fornuft skulle kunne *indse*, hvad der er ret og godt at gøre – ja endda hvad der måtte være vores pligt at gøre – så er det jo ikke det samme som også virkelig at *ville* gøre det, endsige rent faktisk at gøre det. At vi rent faktisk gør det gode og det rette kan kun forklares ved, at vi dybest set er *indrettet* til at gøre det; at det er en del af vores konstitution. Hvis vi ikke er udviklingsmæssigt forstyrrede eller ideologisk forvirrede, så er det i sidste ende vores tankemæssige og følelsesmæssige sensitivitet, der får os til at handle ret og godt. Af natur *erkender, føler* og *vil* vi ganske automatisk det rette og det gode. Det kommer helt af sig selv, indefra og nedenfra, fra vores kognitive, emotive og konative konstitution – medmindre det fordrejes af en forstyrret »fornuft«, forvrænget »diskurs« eller psykiske mangler/konflikter.

En sådan *intra*individuel sensitivitetsmodel kan så igen mødes med kritik fra en *ekstra*individuel sensitivistisk type af handlemodel (rubrik 4). Herfra vil man indvende, at det rette og det gode i bund og grund findes i og udvikler sig i vore fundamentale samspil med hinanden. Og det foregår nede-fra-og-op. Det er ikke vore fornuftsmæssige intellektualiserende akademiske samtaler, der sætter dagsordenen. De fortæller os intet om, hvorfor vi overhovedet i første omgang bevæger os ind i og bestræber os på via samtaler at finde frem til det rette og gode i fællesskab. Grunden til, at vi overhovedet har den slags afklarende modsætningsophævende demokratiske samtaler, er, at vi i bund og grund er *indstillet* på hinanden i vore mellem menneskelige samtaler. Vi er i bund og grund *sympatisk indstillet* over for hinanden i og med vores *tilknytning* til hinanden. En tilknytning der er evolutionært udviklet, og som har dybe biologiske rødder i den måde pattedyrunger og pattedyrforældre knyttes til hinanden fra første færd, og som har dybe livshistoriske rødder i den måde, menneskebarnet og dets mor knyttes til hinanden i tryghed og sympati. Uden denne konstitutionelle sensitive sympatiserende tilknytning i vores måde at være i samspil med hinanden på, ville der ikke være nogen tænkning om, følelser for eller vilje til/stræben efter at gøre det rette og det gode.

Set i den antropologiske grundmodels overordnede perspektiv er hver af disse fire handlemodeller ensidige. Ikke forkerte, men ensidige. Vore hand-

linger er intentionelle, og således hverken ensidigt rettet *mod* omverdenen (rubrik 1 og 3) eller ensidigt rettet *af* omverdenen (rubrik 2 og 4). Det rette og det gode skal horisontalt set findes som en rettethed *mod/af* verden. Vore handlinger er organiserende rettet mod/af rettetheden og er således hverken ensidigt *organiserede* (rubrik 1 og 2) eller ensidigt *konstituerede* (rubrik 3 og 4). Vi kan ikke forklare og forstå dette, at vi på demokratisk vis skaber organiserende diskurser for det rette og gode i og for fællesskabet, uden at vi forklarer og forstår den mellemmenneskelige og gensidige sympati og tilknytning, der er det konstituerende grundlag for i det hele taget at gøre dette. Og omvendt: handlingskonstitutionerne er mangfoldige (der er også sådanne, der slet ikke er spor sympatiserende eller tilknyttende, men snarere tværtimod), og de får først deres egentlig menneskeligt handlende form og deres egentligt fællesskabsrettede præg af det rette og det gode i og med at de organiseres.

Tilsvarende kan vi ikke forklare og forstå dette, at vi på demokratisk vis skaber diskurser for det rette og gode i og for fællesskabet, hvis vi ikke forstår og forklarer den intentionelle dobbelthed. Den dobbelthed der ligger i: På den ene side at vi på en aktivt udadrettet måde giver *udtryk* for os selv ved at ville noget med og gøre noget med omgivelserne, griber ind i dem, deltager i og engagerer os i tilværelsen *i og med*, at vi på den anden side forholder os til, indretter os efter, tager bestik af, lader det gøre *indtryk* på os, hvordan vores omverden så rent faktisk *er* og de tilværelsesmuligheder, der så rent faktisk foreligger som de muligheder og rammebetingelser, vi kan forholde os til.

Alle fire perspektiver skal med i en handlemodel, der skal kunne forklare og forstå det rette og det gode i vor aktive handlende måde at være intentionelt forbundet med omgivelserne på.

Om »den naturalistiske fejlslutning« og moralske kendsgerninger i handlingsanvisningerne. Godt nok, vil nogle nu sige. Dermed har vi i bedste faldt fået lavet os en model, der *beskriver* og *forklarer* menneskelige handlinger og deres rettethed. Men, lyder indvendingen, den fortæller os jo ret beset slet ikke noget om ondt og godt. Den fortæller os, hvordan menneskelige handlinger *er*; men ikke hvordan de *bør* være. Selv om vi ved, hvordan noget er, så er det ikke ensbetydende med, at vi også ved, om det er godt eller ondt, at det er sådan. Selv når vi *videnskabeligt* har sagt *alt*, hvad vi kan sige om f.eks. hvordan en bestemt samfundsmæssig proces, eller en bestemt slags menneskelige handlingsforhold er indrettet, så er det altid et *yderligere* spørgsmål, om det nu også er *godt*, at det er sådan. I nyere tid er denne påstand blevet formuleret af Moore under navnet »den naturalistiske fejlslutning«: det er en fejl at slutte fra hvordan noget *er*; til hvordan noget *bør* være. Når vi har sagt *alt*, hvad der skal siges om en ting, for at definere hvad den er videnskabeligt set, så tilføjer vi yderligere noget, når vi definerer den som god eller ond.

Dette synspunkt kommer også til udtryk i den påstand, at videnskabelige kendsgerninger er noget, vi *opdager* om/i verden, mens moralske kendsgerninger er noget, vi selv *konstruerer*. Dette er ret beset konstruktionismens synspunkt. Imod dette synspunkt vil realismen, og med den også den antropologiske grundmodel, fremføre, at moralske kendsgerninger er noget, der *er* i verden og som sådan noget, vi kan opdage ved at gøre det til genstand for videnskabelige, herunder psykologiske, undersøgelser.

Realismen kommer i denne sammenhæng i i al fald tre udgaver, hvoraf de to første vil blive tilbagevist i og med redegørelsen for den tredje.

For det første er der, hvad man kunne kalde den *naive realisme*. Den forestiller sig, at de moralske kendsgerninger presser sig på udefra-og-ind som nærmest adfærdsmæssigt betingende for, hvad vi kan/skal gøre og rent faktisk gør.

For det andet er der, hvad man kunne kalde den *funktionelle realisme*, der tager udgangspunkt i, at vi er i forbundethedens dobbeltforhold til verden. Vi og vore handlinger er formet af verden og dens betingelser for eksistens og tilværelse. Men hvordan verden kan forme os er på sin side også betinget af hele vores organismiske konstitution, og hvordan den nu en gang lader sig forme og ikke lader sig forme. Der er flere varianter af en sådan funktionel realisme. Én variant siger, at vi fra tidernes morgen (eller via en guds skaberkraft måske) er konstitueret til at fungere på en *afstemt* måde med omverdenen. Den sociale omverden ville bryde sammen, hvis vi ikke opfører os på en socialt afstemt ret og god måde, og omvendt: vi ville bryde sammen, hvis ikke omverden var socialt afstemt med vores måde at fungere socialt på. Heldigvis er vi og omverden afstemt til netop i bund og grund at fungere sådan. En anden variant er den *evolutionære realisme*. Den forklarer denne afstemthed med, at de grundformer, der ligger i vores måde at være forbundet med og handle i forhold til vores omgivelser på, er udviklet gennem vores naturhistoriske og kulturhistoriske evolution. Mennesket er en art, der kun kan eller i al fald bedst kan overleve i grupper. På den måde er vi gennem naturlig selektion blevet udviklet som art til at være særligt godt tilpasset til og indrettet i forhold til det sociale gruppeliv. Vores gruppesociale indrettethed har på sin side givet mulighed for at udvikle den sociale gruppe fra den simple jagende/samlende flok til stadig mere komplekse samfund – som på deres side evolutionært har selekteret de individer, der også var netop bedst egnet til de nye sociale livsformer. Etc.⁹ Derved opstår alt i alt nogle grundformer for det rette og gode liv.

9 Dette er naturligvis kun et ganske simpelt omrids af den evolutionspsykologiske tænkning. Et omrids hvor der jo i øvrigt også helt ses bort fra, at menneskeheden på et tidspunkt har overskud nok til og tilknytning/sympati nok til at tage sig af dem, der ellers ikke er godt nok udrustet til at overleve og videregive deres gener. På et tidspunkt sætter vores kulturhistorie således i al fald visse sider af den naturlige selektion ud af kraft (ved også at lade de genetisk svage overleve og få børn).

Den intentionelle realisme, som den kommer til udtryk i den antropologiske grundmodel, hæver sig op over den rent funktionelle realisme ved at medtænke den organiserende rettedhed mod/af rettedheden.

Vore handlinger er altid rettet mod noget i og med de er rettet af noget. Vi er rettet *mod* verden: I og med at vi handlende retter os mod omverdenen, giver vi os selv et *udtryk*. Helt basalt skaber vi noget, producerer noget, påvirker verden, ændrer og tilvirker den i overensstemmelse med vores udtryk. Og samtidig – uløseligt forbundet hermed – er vi rettet *af* verden. Verden gør, både i dens egen form og dens tilvirkede form, *indtryk* på os. Verden har en betydning for os. Den har en funktionel betydning mht. vore fysiske og biologiske eksistensbetingelser og mht. til vore navigationsmuligheder i tilværelsen. Den sætter rammebetingelser for vores udfoldelse, men dens uendelige mangfoldighed inspirerer også til yderligere udvikling af vore forholdemåder over for den.

Verden har endvidere betydning for os i dens tilvirkede form. I de kulturelle artefakter, i redskaberne, i kunsten, i omgangsformerne, i institutionerne, herunder de samfundsøkonomiske, de moralske og de retslige institutioner. Etc. Disse betydningsfulde omverdensgenstande (i videste forstand) er tilvirkede af handlinger, der har en rettedhed. Disse tilvirkede ting bærer derfor præg af, og indeholder som del af deres egenskaber, sådanne rettedheder. Redskaber er tilvirkede af handlingsrettedheder og kalder på brug: hammeren skal bruges sådan og sådan. Institutionerne skal bruges sådan og sådan: deres blotte eksistens fordrer, at vi skal handle sådan og sådan i forhold til dem. Verden med dens betydningsfuldhed gør indtryk på os.

Kort og godt: Den tilvirkede verden er betydningsfuld, og blandt dens egenskaber er, hvad man kunne kalde intentionaliserede egenskaber, nemlig sådanne, der er blevet til i vore handlingsforhold til den, og som netop derfor kalder på vore handlingsformer.

Dermed kan vi endnu en gang slå fast, at vi i vore handlinger altid er rettet mod/af rettedheden. Og dette i dobbelt forstand: For det første er vi, som beskrevet ovenfor, horisontalt set rettet mod/af den rettedhed, der ligger i de intentionaliserede betydninger, og som er de handlingsanvisende fordringer, som vi er rettet *af*. Vi kan være rettet mod/af rettedheder i artefakterne, i institutionerne og i forhold til den rettedhed, der ligger i andre menneskers handlingsforhold til os. Vi kan være rettet mod andre menneskers rettedhed. I nærværende sammenhæng kan vi nu sige, at den etiske fordring til den gode handling er at finde i disse intentionaliserede betydningsfyldte træk og egenskaber ved omverdenen – intentionaliserede egenskaber, der er opstået i og med vore handlingsforbundetheder. Og altså: moralske kendsgerninger i form af etiske fordringer, som vi er rettet mod/af *findes* som noget i verden, og de kan opdages som realt eksisterende – de er ikke bare konstruerede.

For det andet er vi vertikalt set refleksivt rettet mod/af vores egen rettedhed. Vi er i vores refleksioner over, hvad der er godt og ret at gøre, rettet

mod/af de handlingsanvisninger, der ligger basalt i den horisontale handlingsforbundethed til omverdenen, ikke mindst i de etisk fordrende intentioniserede betydninger, vi produktivt og kreativt er rettet mod og er rettet af.

På grundlag af den antropologiske grundmodels intentionelle realisme kan vi nu definere moralske kendsgerninger som kendsgerninger om reale egenskaber ved vor tilværelse: En real moralsk egenskab i verden er en side ved verden (andre mennesker, institutioner), der er betydningsfyldt med handlingsanvisning, på en sådan måde, at vi er rettet mod/af dens rettedhed. Denne fundamentale aktive handlingsrettedhed ligger til grund for den mere sofistikerede moralske fornuft og den vertikale og reflekterende rettedhed mod/af rettedheden, hvormed vi reflekterer over, hvordan vi *er*, hvordan vi *kanne* være, og hvordan vi *burde* være rettet mod/af verden og andre mennesker.

Konklusionen på dette er, at psykologien – som den *psykologiske* perspektivering af reale forhold i menneskers væren, forholdemåde, handlinger og tilværelsesformer – altså *kan* beskæftige sig med moral i og med, at der er tale om reale forhold, der ligger inden for psykologiens domæne. Psykologien *kan* videnskabeligt beskæftige sig med og opdage de moralske kendsgerninger i vores omverdensforhold, vore handlinger og væremåder. Det betyder også, at det onde – hvis det findes – findes ved hjælp af moralske kendsgerninger om den menneskelige tilværelse og handling. Og det betyder endvidere, at også det onde i princippet kan gøres til genstand for den videnskabelige psykologi.

Den fundamentale moralske kendsgerning: sameksistensen. Endnu en bestemmelse mangler, nemlig en bestemmelse af, hvordan vi skelner én slags moralske kendsgerninger, de gode, fra en anden slags moralske kendsgerninger, nemlig de ikkegode og de onde. Det gøres med kendsgerningen om det, der fundamentalt opretholder tilværelsen som menneskelig. Denne fundamentale moralske kendsgerning, kernen i vores forbundethed, er, at vi er sameksistente væsener. Ikke blot i den mere umiddelbare forstand, at vi godt kan lide at være sammen, have venner, danne par osv. – men i den dybe og afgørende forstand, at forudsætningen for overhovedet at kunne eksistere som menneske, er at man eksisterer i fællesskab. Vi har et fælles eksistensgrundlag. Den svage (og mere intetsigende) bestemmelse af *sameksistens* er, at vi hver især høster nogle fordele heraf, vi hjælper hinanden til tilværelsesformer og velstand, som vi ikke kunne nå hver for sig og alene. Den slags *sameksistens* kan man i princippet godt undvære, og nogle søger endda væk fra den slags overflod og selskab med andre. Men den stærkere (og egentlige) bestemmelse af *sameksistens* er, at vi slet ikke kunne eksistere som *mennesker* uden at leve tilværelsen på en *sameksisterende* måde – hvad enten vi nu lever i levende sociale samspil, eller bringer *sameksistensen* med os i vores selvvalgte eller påførte ensomhed i form

af vores socialt og kulturelt udviklede rettethedsformer.

Vi er i fundamental fysisk og biologisk henseende gensidigt afhængige af hinanden. Vi er afhængige af, at vi via samarbejde og arbejdsdeling frembringer det fysiske og biologiske eksistensgrundlag, der skal til for at dække vore fysiske og biologiske behov. Men vi er også afhængig af sameksistens på en langt mere gennemgribende måde end det. Vi kunne klart nok ikke opretholde alt det, som derudover giver tilværelsen en egentlig fællesmenneskelig meningsfylde: tilknytning til kære andre, socialt samvær, kulturelle frembringelser af teknologisk, kunstnerisk-æstetisk og erkendelsesmæssig art. Alt det, som den enkeltes tilværelsesprojekt helt overordnet er rettet mod/af som egentlige tilværelsesfyldende værdier i det gode liv. Formuleret i lyset af den antropologiske grundmodel: Vi kan ikke i isolation eksistere på den særligt menneskelige måde, der er givet ved den gensidige rettethed mod/af rettetheden. Vi kan ikke eksistere uafhængigt af det meningsfulde i vores tilværelse, der hidrører fra, at vi er rettet mod/af den menneskelige kultur som sådan og mod/af andre personer og deres særlige rettethed mod/af deres egne tilværelser. Alt dette eksisterer kun – og kan kun fylde vore tilværelser med mening – som følge af sameksistens.

Kernen i vores *tilværelse* er denne sameksistens. Kernen i vores *forbundethed* er sameksistensen. Kernen i vort *væsen*, det særligt menneskelige ved os, er denne menneskelige sameksistens. At være rettet mod/af sameksistensen og at være rettet mod/af de betydningsfyldende og meningsfyldende rettetheder i sameksistensen er den fundamentale handlingsanvisning og den fundamentale moralske kendsgerning. Det rette og gode er i den forstand det, som baserer sig på *sameksistensens* kendsgerning. Det rette og gode er det, som dybest set har »projekt menneske« for: er rettet mod/af dette at oprette, opretholde og videreudvikle det sameksistente i vort eget og hinandens væsen og i vor egen og hinandens tilværelse.

Sådan set er det oplagt at bestemme det onde som det, der på en eller anden måde *bryder* med det mest fundamentale ved vort væsen – altså et brud med sameksistensen. Men lad os først se på, hvordan sameksistensens kendsgerning overhovedet *binder* vores måde at handle på, hvis vore handlinger skal være menneskelige i denne fundamentale forstand. Vi er nu nået frem til den første egentlige bestemmelse af, hvordan den antropologiske grundmodel kan udpege ondskaben – *hvis* den findes.

Bindings-begrebet – og ondskabens psykologi. Set i lyset af den antropologiske grundmodel med dens fire-dimensionale handlingsdynamik, er det menneskelige ved vore handlinger altid organiseret ovenfra-og-ned på en frit villende måde. Som sådan er selvorganiseringen, denne rettethed mod/af egen rettethed, ikke deterministisk. Den virker ikke med mekanikkens sikkerhed. Den er ikke givet og den er ikke uomgængelig. Den frit villende selvorganisering er i den forstand »skrøbelig«, fordi den ikke bare »*får os til*« at handle på bestemte bundne måder. Vore handlinger er ikke

noget, der bare kommer automatisk til os, men noget vi selv ved egen vilje lade selvorganisering skal *præstere*. Det er op til os selv, hvordan vi vil handle i en given situation. Det er også op til os selv, om vi præsterende vil organisere vore handlinger således, at de dybest set er rettet mod/af den moralske grundkendsgerning om menneskelig *sameksistens*.

Heraf følger også, at det *ikke* gælder, at »én gang præsteret, altid præsteret«. Det er ikke sådan, at når vi en gang har præsteret det rette og gode, så er alt, hvad vi gør fremover ret og godt. Selvorganiserende præstation skal foretages i hver eneste handling. Det rette og gode skal også præsteres i hver eneste handling. Igen og igen. Dette skal ikke forstås sådan, at vi altid er oppe mod fristelser fra det, der leder os på afveje hen imod det kriminelle eller umoralske (om end: sådanne fristelser er vi sikkert også oppe imod, nogle gange måske også over evne). Det skal forstås på den måde, at selvorganiserende præstationer er frit villede, og at det derfor altid og i hver eneste handling er op til os, *hvordan* vi vil organisere vores handling, og hvad vi vil lade den være rettet mod/af. Vi kan rette os mod og lade os rette af det gode. Men som frit villende væsener kan vi også handle anderledes, og vi kan også rette os mod og lade os rette af det onde.

Når en bestemt handling er rettet mod/af en bestemt tilværelsesform frem for en anden, og når en handling uanset dens mere overfladiske og umiddelbare ærinde og mål dybest set er rettet mod/af oprettelsen, oprettholdelsen og videreudviklingen af en bestemt tilværelsesform, så kalder jeg dette for, at den er *bundet* til denne tilværelsesform. Handlingen har i så fald karakter af en *binding* til de handlingsrettende kendsgerninger i denne tilværelsesform. Den særligt menneskelige handling er – uanset dens overfladiske og umiddelbare ærinde og mål – dybest set præget af en binding til *sameksistensens* grundkendsgerning.

Den rette og gode handling er formet i og med en sådan *binding* til *sameksistensen*. Den rette og gode handling er derfor, som vi så på ovenfor, skrøbelig. Vi skal præstere denne binding til det rette og gode – og vi skal præstere den igen og igen. Det er ikke bare sådan, at denne binding kommer automatisk til os. At vi er *forbundet* med omgivelserne, er uomgængeligt – det er et naturfaktum. Forbundetheden til verden er vi *stedt i*, men bindingen til det rette og gode skal derimod *præstere*.

Bindingsformerne og deres skrøbelighed kan sættes skematisk op, sådan som det er gjort i figur 3. Ved hjælp af dette skema kan vi komme på sporet af det, vi skal bruge for med den teoretiske psykologi at forudsige, hvordan ondskaben kan tage sig ud i det psykologiske perspektiv.

I hovedsagen kan vi skelne mellem højorganiserede og lavorganiserede handlinger. Højorganiserede handlinger er sådanne, der udføres med en veludviklet rettethed mod/af rettetheden; herunder også i form af en veludviklet refleksion over og valg af, hvad ens handling er rettet mod/af. Mht. de lavorganiserede handlinger skelnes der *ikke* yderligere mellem, om lavorganiseringen skyldes (a) at en i øvrigt højorganiseret person er i en mo-

dus, hvor han/hun så at sige har ladet refleksionerne træde i baggrunden til fordel for den umiddelbare hengivelse eller (b) om denne lavorganisering snarere skyldes manglende evne til i det hele taget at præstere en veludviklet form for selvorganisering (det være sig pga. psykiske mangler af enhver art, stofpåvirkning, øjeblikkets utilregnelighed etc.). Denne yderligere undersøgelse af lavorganiseringen er vigtig i andre sammenhænge, men ikke i denne sammenhæng, hvor pointen skal være, at det netop *ikke* er langs den lav/højorganiserede dimension (skemaets lodrette akse), at vi kan afgøre, om en handling er ret og god, eller om den er ond.

	Den intakte binding	Den fordrejede kulturelle binding	Den civilt ulydige og/eller den civilt innovative binding	Den brudte binding
	...til sameksistensen	...til kulturelle former, der pga. misforståelser er i modstrid med sameksistens som sådan	...til videreudviklende kulturelle former, der baserer sig på sameksistens	...ikke på nogen måde baseret på sameksistens, men i modstrid med den
Høj selvorganisering Veludviklet retted mod/af rettedheden				Ondskab?!
Lav selvorganisering Skævvredet eller knap så veludviklet eller helt fraværende retted mod/af rettedheden				Grusomhed

Figur 3 viser bindingsformerne. Der kan skelnes mellem højorganiseret og lavorganiseret binding. For hver af disse findes der en række bindingsformer (måske undtaget den civilt ulydige binding, der måske kun findes i højorganiseret form?). Den interessante bindingsform i denne sammenhæng, nemlig den, der skal danne grundlag for en hypotese om ondskab, er den brudte binding.

Det er altså ikke sådan, at det er de lavorganiserede handlinger, der er de urette, umoralske og onde. Tværtimod. Psykologien opererer med et enormt arsenal af diagnostiske kategorier til at beskrive handlingsmåder, tænke-, føle- og villemåder med *lavorganisatoriske* begreber, der forstår disse handlingsmåder som mangelfuldt udviklede og/eller dynamisk konfliktfyldte. Der er tillige gjort enorme anstrengelser for at korrelere disse diagnostiske kategorier med handlingsformer, som vi i øvrigt vurderer som kriminelle/umoralske. Men det er ikke lykkedes at finde nogen sikker korre-

lation. Der er simpelthen ingen sikker sammenhæng mellem de traditionelle kliniske diagnoser på den ene side og det urette og umoralske på den anden side. Den ene personlighedsforstyrrede person begår urette/umoralske handlinger, den anden gør det ikke. Den ene neurotiker gør det, den anden gør det ikke. En og samme art af kriminel handling kan begås af både den meget intelligente og den mindre intelligente. Den ene psykopat er voldelig og kriminel, den anden er det ikke (men nok et ubehageligt bekendtskab for de fleste).

Pointen er, at vi har brug for en anden dimension end handlingsorganiseringsdimension som sådan til at kunne begribe det rette og gode hhv. det urette og umoralske i handlinger. Det rette og gode hhv. urette, umoralske og måske det onde, skal identificeres ved, hvad disse handlinger er rettet mod/af og mere præcist: det rette og det gode, hhv. det urette og umoralske, skal identificeres ved, *hvilken art af binding handlingen præsteres*. Det er markeret med skemaets vandrette akse.

- **Den intakte binding** finder vi i handlinger, der i bund og grund er rettet mod/af oprettelsen, opretholdelsen og videreudviklingen af det fundamentale i den menneskelige tilværelse, nemlig kendsgerningerne om den menneskelige sameksistens.
 - Den *højorganiserede type* er den bevidst viliede, den etiske reflekterede og præsterede binding til sameksistensens grundkendsgerning.
 - Den *lavorganiserede type* er først og fremmest præget af sin umiddelbare og mindre reflekterede forbundethed med og binding til det sameksistente i tilværelsen.
- **Den fordrejede kulturelle binding** finder vi i handlinger, der er rettet mod/af kulturelle og samfundsmæssige former, der er i modstrid med de fundamentale moralske kendsgerninger om *sameksistens* som grundvilkår for menneskelig eksistens. Det kan dreje sig om hele kulturer eller samfund, der kommer på afveje menneskeligt set, ved at bryde med sameksistensens principper. Eller det kan være subkulturer eller samfundsklasser, der inden for en kulturs/et samfunds rammer kommer på afveje og forbryder sig mod de moralske grundkendsgerninger.
 - Til den *højorganiserede type* hører velreflekterede handlinger, der ikke desto mindre er ideologisk forvredet, forført, forblændet eller for dummet af kulturelle/samfundsmæssige diskurser for, hvad der er »ret« og »godt« at gøre.
 - Til den *lavorganiserede type* hører de ikke-reflekterede handlinger; de handlinger der ganske vist formes af den fordrejede diskurs, men snarere på en medløbende og uforsættelig eller uagtsom måde; blot opslugt af selve handlingen.
- **Den civilt ulydige og/eller den socialt innovative binding** adskiller sig i væsentlig grad fra den fordrejede kulturelle binding. Den fordrejede form lukker sig så at sige om sig selv. Den er selvlegitimerende og finder

sine begrundelser i sine egne (mere eller mindre fordrejede og fra grundkendsgerninger løsrevne) diskurser. Det kan være en rockergruppes moralkodekser, visse ekstreme religiøse samfunds bud, et olieimperies forretningsprincipper etc. Den fordrejede form er ikke rettet mod samfundets og kulturens retlige og moralske tarv som sådan. Det er derimod den civilt ulydige og/eller den socialt innovative binding. Den er netop et *opgør* med de herskende fordrejede kulturelle og samfundsmæssige bindinger, der er kommet på afveje. Et opgør i forsøget på at rekonstituere bindingen på *sameksistensens* grund og/eller at videreudvikle de samfundsmæssige og kulturelle overbygninger på *sameksistensens* grund.

- *Den højorganiserede type* er det velreflekterede dybt retfærdighedsorienterede, dybt moralske opgør. Opgøret med uretfærdighed, overgreb, undertrykkelse, tyranni, racisme og diskriminering.
- *Den lavorganiserede type* er måske sværere at finde i denne bindingsform? Måske vil civil ulydighed som oftest være en højorganiseret form for rettethed mod/af *sameksistensen*? Hvis vi skulle finde eksempler på lavorganiseret civil ulydighed og/eller civil innovation, kunne det måske være sådanne bundnaive, men dybt moralske, dybt gode og retfærdige mennesker, som vi finder i de religiøse fortællinger. Kunne Frans af Assisi mon være et eksempel?
- **Den brudte binding** kan vi teoretisk bestemme som den, der må findes i handlingsformer, der ikke på nogen måde er bundet til nogen som helst moralsk kendsgerning, der er baseret på den fundamentale *sameksistens*.
 - *Den højorganiserede type* af bindingsbrud er den, der må kunne bestemmes som værende at finde i handlinger, der helt forsætligt, bevidst og frit villet præsteres fuldstændigt løsrevet fra *sameksistensen*. Fuldstændigt ignorant over for, uengageret i og desinteressert i opretholdelsen af de moralske kendsgerninger, der er grundlaget for menneskelige handlinger, menneskelige tilværelsesformer og det menneskelige væsen. Og vel at mærke på den måde, at der vitterligt er tale om frit villet præstation: Den menneskelige binding kunne være valgt, den kunne have været opretholdt i handlingspræstationen; men den blev valgt fra!
 - *Den lavorganiserede type* adskiller sig på dette sidste punkt: der er tale om en handling, der formår at være en rettethed mod/af noget, men knap nok eller slet ikke formår at være en rettethed mod/af rettetheden i vores *sameksistente* omgivelser og hos hinanden og os selv.

Hypotesen er, at findes ondskaben, så findes den her: i den brudte binding. Teoretisk må vi kunne bestemme den brudte binding således, at den i sin højorganiserede form organiserer handlinger, der må begribes med et selvstændigt begreb. Hvis den brudte binding præsteres på en måde, der ikke bare bevidst villet er komplet kold over for menneskelig *sameksistens*, men

tillige er skadelig og destruktiv over for sameksistensen, så kan begrebet om dette teoretisk set være den oplagte kandidat til det psykologiske begreb om ondskab.

Hypotesen er altså, at det onde måske kan findes som den højorganiseret præsterede brudte binding. Modsat den lavorganiserede brudte binding, som i sin destruktive og ødelæggende form nok snarere skal kaldes *grusomhed*. Teoretisk bestemt går grusomheden i den forstand ikke efter det destruktive og ødelæggende på en måde, der er rettet mod/af rettetheden. Det er snarere den tåbelige destruktive eller sygelige destruktive/ureflekterede handling. Ondskaben derimod skal ifølge hypotesen være begreb om det, der *ikke* er tåbeligt eller sygeligt destruktiv og ødelæggende. Den er destruktiv med velberådet hu! Grusomheden må teoretisk forklares og forstås nede-fra-og-op som et udslag af ikkeorganiserede, ikkebundne destruktive og ødelæggende konstitutionelle handlingselementer. Ondskaben må teoretisk forklares og forstås ovenfra-og-ned!

Det er måske kontraintuitivt!/? Vi vil måske nok helst have, at vi kan bortforklare det onde med, at det slet ikke eksisterer, og at begrebet om det onde hører til førvidenskabelig overtro, dæmonlære og lære om besættelse. Og hvis vi ikke helt kan bortforklare fænomenerne således, så vil vi helst kunne bortforklare dem ved at opløse dem i diagnostiske psykologiske begreber om de psykiske mangler/konflikter, som vi ikke kan gøre for, og som hidrører fra livshistoriske påvirkninger, kulturelle diskurser eller genetiske skader. Eller måske et »bio-psyko-socialt« mix af det hele. Og hvis vi ikke kunne bortforklare ondskab således, så ville vi måske helst have bortforklaret det med, at ondskab måske nok er af menneskelig herkomst, men så da i det mindste hidrørende fra de dele af vores konstitution, som vi ikke har eller akut mister kontrollen med. Men til den ende *har* vi det udmærkede begreb om grusomhed. Nej, hvis ondskabsbegrebet skal have en selvstændig meningsfyldt plads i den videnskabelige psykologi, så må det teoretisk set være begreb om det, vi selv har ansvar for. Det vi har gjort med forsat, det vi selv bevidst villet har valgt. Ondskaben har vi selv præsteret!

Kriminelle og amoralske handlinger – også sådanne der i deres konsekvens er personligt eller socialt destruktive – er ikke nødvendigvis onde eller grusomme. Ifølge skema 3's teoretiske taksonomi kan de sagtens være udført som fordrejede kulturelle bindinger, f.eks. i jagten på hurtig rigdom eller i jagten på politisk eller religiøs magt over medmennesker etc. Tesen er, at kriminalitet og umoralske handlinger først bliver virkelig onde, når de med velberåd hu og som en rettethed mod/af rettetheden går direkte efter det destruktive og ødelæggende som sådan.

Bemærk også, at vi har udmærkede begreber til at identificere den, der på en psykisk skadet måde går efter at misbruge andres tillid, går efter at tilføre dem skade og smerte ved at bruge sin rettethed mod/af rettetheden på en forrykt måde. Det er den empatiforstyrrede psykopat, der netop opnår sit forrykte projekt ved på en forstyrret måde at kunne gøre brug af sin

indfølelse med, hvordan andre tænker, føler og stræber. Psykopaten som på en forrykt måde opnår sine skadelige projekter via indsigt i og rettetheden mod/af den andens rettethed. Til sådan noget har vi ikke brug for et særligt begreb om ondskab. Teoretisk set er ondskab, som bestemt ovenfor, noget andet. Ondskab udvises af den, der på en ikke forrykt måde, men uden binding til sameksistensens grund gør brug af handlinger, der er rettet mod/af rettetheden.

Hvis vi skal bruge begrebet om ondskab i psykologien, så skal det være om særlige handlingsformer med særlige bindingsproblemer, som ikke fanges af det almindelige psykologiske diagnosticeringsapparat. Vi finder undskyldelighed og forklaringer, der ikke har brug for ondskabsbegrebet, i den søjle i taksonomien, der identificerer den *fordrejede* binding. Hvad enten denne fordrejning nu skyldes misforståede og forrykte diskurser, eller den skyldes en patologisk eller udviklingshæmmet mangel på overhovedet at kunne organisere sig selv på en bindingsintakt måde i forhold til *sameksistensens* moralske kendsgerninger.

Den stadigt mere udprægede ondskab må vi formode, at vi finder i det teoretisk antagede rene *bindingsbrud*. Det brud som er foretaget med en klar præstation og klar og veludviklet kapacitet til – men fravalg af – at være rettet mod/af rettetheden og de sameksistente betingelser for menneskelige tilværelser og samvær.

Men den onde *må* dog fejle noget?! Javist! Men det, vedkommende »fejer«, skal forklares med det her foreslåede begreb, der ikke hører til i det klassiske diagnostiske apparat, nemlig begrebet om den præsterede binding og det præsterede bindingsbrud.

Ifølge den antropologiske grundmodel skal vi altså teoretisk set regne med, eller forvente, at ondskaben ikke kommer nedefra, men ovenfra. Det har også teoretisk implikation for forståelsen af ondskaben og selvet. Ondskaben er ikke anonym. Det er altid en person – et selv – der præsterer det onde bindingsbrud. *Hvis ondskab eksisterer, så eksisterer der også et ondt selv.*

Selvet og ondskaben

Den antropologiske grundmodel og modellen af selvet¹⁰. Den antropologiske grundmodel er en model af de intentionelle dynamikker i vores måde at være forbundet med verden på, vores måde at være på, at opleve på og vores måde at handle på. Som en sådan model af den menneskelige intentionaltitet er den også en grundmodel for det menneskelige selv.

10 Den her fremstillede teoretiske model af selvet findes også fremstillet og diskuteret i flere detaljer i Bertelsen, P. (2002) op cit.

Lad os først se på grundmodellens horisontale dimension. Som vi, så er intentionaliteten dobbeltsidig. Udefra-og-ind har intentionalitetens forbundethed karakter af en forbundethed til *et noget*, som vi er rettet *af*: tingene, andre mennesker og deres rettedhed, de intentionaliserede betydninger i artefakter og institutioner. Indefra-og-ud har den intentionelle forbundethed form af det udad-rækkende og det udad-agerende. Som sådan kan man sige, at der er et førstepersonperspektiv; der er *en nogen*, der er således rettet. Selvet definerer jeg med den antropologiske grundmodel som førstepersonperspektivet i den intentionelle forbundethed.¹¹

Som vi har set, har grundmodellen også en vertikal dimension. Et organiserende/konstituerende forhold mellem niveauer af horisontale forbundetheder. Omsat til en model af selvet: Det umiddelbare selv finder vi i den umiddelbare hengivende forbundethed med omverdenen; *en nogen*, et førstepersonperspektiv der ureflektet hengiver sig i sin forbundethed. I den vertikale dimension finder vi selvrefleksionen. Her finder vi det selv, der reflekterer over sin egen forbundethed. Det selv, der er den *nogen*, der på en reflekterende organiserende måde er rettet mod/af sin egen måde at være rettet på.

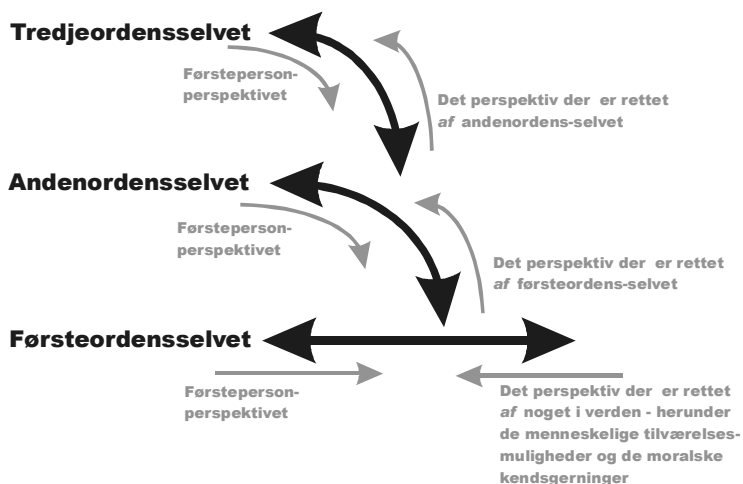
Nedefra-og-op er selvet konstitueret af den umiddelbare rettedhed mod/af omverdenen. Ovenfra-og-ned er selvet førstepersonperspektiv i den organiserende rettedhed mod/af egen rettedhed.

Vi kan derfor skelne mellem selvet af en umiddelbar første orden og så selvet af højere orden. Selvet af første orden er *den nogen*, der findes i den umiddelbare hengivne rettedhed mod/af *noget* i omverdenen. Selvet af højere orden er *den nogen*, der findes i den organiserende og reflekterende rettedhed mod/af egen rettedhed.

Lad os se nærmere på den vertikale dimension i selvet og handlingsforholdene.

- **Førsteordensselvet – at være rettet mod/af omverdenen som sådan:** Selvet af første orden findes i vores umiddelbare daglige aktive omverdensforbindelse, som vi hengiver os til *uden* samtidig refleksion over, hvad vi er i gang med. Når vi ved lejlighed bliver bevidste om, hvad vi er i gang med og reflekterer over det, så rykkes vi ud af hengivenheden og op på et højereordensselvs niveau. Tilværelsen leves vel (for de fleste af os) det meste af tiden i og med sådanne hengivende sysler, hvor vi ikke er umiddelbart opmærksomme på os selv
- **Andenordensselvet – at være organiserende rettet mod/af sin egen rettedhed.** Ved lejlighed træder vi ud af det umiddelbart hengivende og er reflekterende rettet mod/af, hvad vi er i gang med. Det være sig i det ganske små, som når man bliver sig reflekterende bevidst om sig selv

11 Bertelsen P, 2000 (kapitel 7), op. cit., og Bertelsen, P. (2002), op. cit.



Figur 4. Selvet af første orden er det førstepersonperspektiv eller *den nogen*, der udgør infra-og-ud perspektivet i den umiddelbare rettedhed mod/af noget. Selvet af anden orden er *den nogen*, der udgør ovenfra-og-ned perspektivet på selvet af første orden. Selvet af tredje orden er *den nogen*, der udgør ovenfra-og-ned perspektivet på selvet af anden orden.

her og nu. Eller i det meget større, som når man bliver sig reflekterende bevidst om, hvad det i det hele taget er for en tilværelse, man lever eller vil/bør bestræbe sig på at leve. Andenordensselvet er den *nogen*, der er således rettet mod/af sin egen tilværelse som sådan. Rettet mod/af myriaderne af små og store daglige gøremål, så de til en vis grad indrettes, så de har en bestemt overordnet organiseret karakter: udtryk for netop *denne person, dette selv*, og som det konstitutionelle grundlag for at oprette, opretholde og videreudvikle netop *denne form for tilværelse*. Andenordensselvet er det selv, der i og med sin rettedhed mod/af egen rettedhed har projekter for med sin tilværelse; andenordensselvet er det selv, der bestræber sig på at organisere sig selv og sin tilværelse på netop denne og ikke en anden måde. Andenordensselvet er den *nogen*, der har projekter for med sig selv og projekter for med sin tilværelse, dvs. har tilværelsesprojekter for. Nedefra-og-op er vort selv og vores tilværelse konstitueret i de myriader af handleforhold, vi hengiver os til. Set ovenfra-og-ned har disse konstitutionelle umiddelbare handleforhold en bestemt type af organisation i kraft af rettedhed mod/af rettedheden, der udgår fra andenordensselvets niveau.

- **Tredjeordensselvet – at være organiserende rettet mod/af de fundamentale principper bag, hvordan man *kan* og *burde* være rettet mod/af rettetheden.** Selvet af tredje orden er førstepersonperspektivet i den yderligere overordnede organisering, hvor man bevidst reflekterende er rettet mod/af, »hvad det kommer an på« i tilværelsen. Dvs. det er refleksioner over, hvordan man kan, og hvordan man bør gøre sig dybere overvejelser over éns tilværelsesprojekt og sit selv som sådan. På niveauet for selvet af anden orden drejer det sig om at organisere alle de umiddelbare konstituerende aktive forbundetheder, man befinder sig i til et samlet hele med en bestemt rettethed i form af et tilværelsesprojekt og en bestemt *nogen*, et selv, der har dette tilværelsesprojekt for. På tredjeordens-niveauet drejer det sig om den overordnede refleksion over den dybere kvalitet i og den mere overordnet organiserede rettethed i éns tilværelsesprojekt og éns selv. Det kan være refleksioner af etisk, juridisk, social, politisk, psykologisk, kulturel art, etc.

Som vi nu skal se, gør det en forskel, om vi taler om det onde på anden- eller tredjeordensniveauet.

Det moralske selv. Selvet på førsteordensniveauet er *stedt* i den tilværelse, der leves på det niveau. Vi kan ikke være andet end at være forbundet således. For så vidt de moralske kendsgerninger er del af denne tilværelse, er vi tillige stedt i denne forbundethed på en moralsk måde. Og vi kan ikke være andet end forbundet på en i bund og grund moralsk måde. Selvet, der dannes som vort førstepersonperspektiv i en sådan forbundethed, der også er en rettethed mod/af det moralske og sameksistente i vores tilværelse, er derfor også i sit væsen dybest set et moralsk selv. Og kan på dette førsteordensniveau ikke være andet.

Vi er imidlertid også væsener, der er i stand til at *organisere* vores tilværelse, så den får denne eller hin karakter. Vi har som sådanne selvorganiserende væsener altid tilværelsesprojekter for, i og med vi kan være rettet mod/af vores egen rettethed. På *godt og ondt, bevidst eller ej*, så organiserer og former vi på andenordensniveauet alle vore myriader af konkrete forbundetheder, så de på den ene eller anden måde får en overordnet rettethed og dermed får karakter af et organiseret tilværelsesforløb.

En sådan nedadrettet organisering af tilværelsen er imidlertid, som vi har set, *en frit villet præstation*. Bevidst eller ej, på godt og ondt, så er det op til os i hvilken form, efter hvilke principper, med hvilke mål, drømme, ønsker og forhåbninger, vi indretter os i tilværelsen, givet de rammebetingelser for tilværelsesformer, der nu en gang kulturhistorisk eksisterer. Det er også op til os, om vi vil præstere en tilværelse, der er særligt rettet/mod af de moralske kendsgerninger eller snarere nogle andre kendsgerninger og andre sider af tilværelsen.

Det væsentlige på andenordensniveauet er, at der overhovedet præsteres en tilværelse. Det væsentlige er, at der præsteres en tilværelsesorganiserende rettethed mod/af rettetheden. I hvilket omfang denne tilværelsesorganisering *derudover* også finder sted som en særlig rettethed mod/af de moralske kendsgerninger og sameksistensen er *ikke* det væsentlige. Den enkelte er på anden ordensniveauet sikkert som regel rettet mod/af de moralske kvaliteter i tilværelsen – men »kun« på en implicit måde. Den moralske kvalitet af de valg, der foretages, fremstår ikke *eksplicit*. Muligvis er den person, der indretter sin tilværelse på dette andenordensniveau, bundet til den moralitet, som han/hun under alle omstændigheder er stedt i på førsteordensniveauet – eller også er han/hun ikke! Pointen er, (a) at det er op til vedkommende selv at præstere denne binding og (b) at andenordensrettetheden mod/af rettetheden ikke eksplicit er en rettethed mod det moralske i forbundetheden, og at det moralske derfor ikke står centralt i hans/hendes tilværelsesprojekt og rettethed. Hvis altså tilværelsesprojektet på andenordensniveauet har karakter af en moralsk binding, så er det ikke kommet i stand ved en *ekspliciteret* rettethed mod/af dette. I netop den forstand kan man derfor sige, at hvis tilværelsesprojektet, ud over hvad det ellers er rettet mod/af at skulle realisere, også skulle have karakter af moralske bindinger, så er det ikke kommet i stand ved *forsætlighed*.

Det ville således heller ikke være med *forsæt*, hvis tilværelsesprojektet på andenordensniveauet havde karakter af en fordrejet eller brudt binding, men ville snarere skyldes *uagtsomhed*.¹² Den forsætlige handling er en klart målrettet handling, der er udført frit villet. Den uagtsomme handling er den handling, der udføres som en *konsekvens* af en forsætlig handling. F.eks. at man kommer til at køre ind i en anden bil under en hasarderet overhaling. Det var ganske vist ikke éns agt at køre ind i den anden; men det skete som følge af en handling, der faktisk var éns agt, og man vidste/burde have vidst, at denne følgevirkning kunne eller ville ske. Det uagtsomme er derfor det, som man ganske vist ikke var direkte frit villet rettet mod/af; men man kunne og burde havde været det.

På andenordensniveauet er man ikke direkte rettet mod/af de moralske kendsgerninger i forbindelse med de handlinger, man udfører, og det tilværelsesprojekt man søger at realisere. Men man *kan* være det! og i det omfang man ikke er det, og i det omfang man med sine handlinger er i modstrid med de moralske kendsgerninger, kan man holdes ansvarlig for dette. Det uagtsomt umoralske ligger i, at man kunne og burde havde været rettet *eksplicit* mod/af de moralske kendsgerninger i handlingssituationen; men man var det ikke.

12 Overvejelser over forsætlighed og uagtsomhed som fælles begreber for hhv. psykologien og retsvidenskaben findes uddybet i Bertelsen, P. (2003): Retsvidenskab og psykologi i et tværvideenskabeligt forhold. En fælles antropologisk grundmodel for de to videnskaber. *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi*, nr. 12.

Anderledes forholder det sig på tredjeordensniveauet. Her er rettetheden mod/af rettetheden *eksplicit* en rettethed mod/af bindingens art og eksplicit en rettethed mod/af de moralske kendsgerninger og det sameksistente i den menneskelige tilværelse. På dette niveau kommer tilværelsens karakter af binding, fordrejet binding, civilt ulydig hhv. kulturelt og socialt innovativ binding, eller brudt binding i stand ved *klart forsæt*, og der er *intet uagtsomt* i tilværelsens binding til de moralske kendsgerninger.

Tredje orden

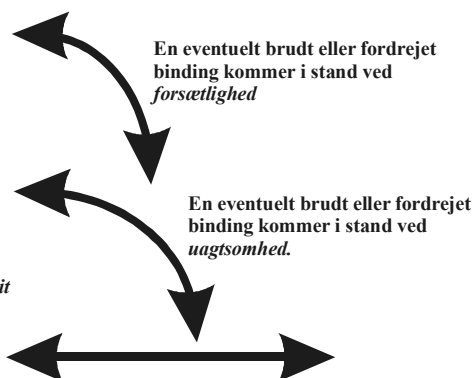
Forbundetheden, herunder også til tilværelsens moralske kendsgerninger, er en præsteret binding og den er *eksplicit*

Anden orden

Forbundetheden, herunder også til tilværelsens moralske kendsgerninger, er en præsteret binding, men den er *implicit*

Første orden

Umiddelbart stedt i tilværelsen, herunder også dens moralske kendsgerninger

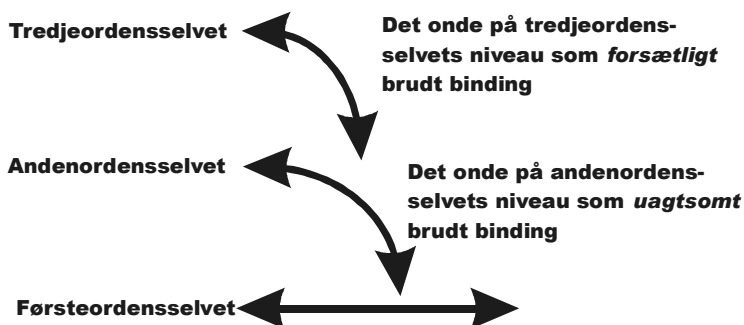


Figur 5 viser forskellen på en det uagtsomme og det forsætlige bindingsbrud.

Selvets ondskab – to niveauer. På baggrund af en sådan selvmodel kan vi nu tilføje nogle yderligere præciseringer til den teoretiske antagelse om ondskab.

Hypotesen er, at der findes mennesker, der præsterer egentlige bindingsbrud (og ikke fordrejede bindinger, der kan identificeres med de kliniske og personlighedspsykologiske kategorier, vi allerede har), og at vi, for at kunne identificere og begribe sådanne mennesker, har brug for et nyt begreb i psykologien – begrebet om det onde.

Hvis det onde findes, så må vi, som vi så ovenfor, formode, at det findes som *brudt binding* til de moralske kendsgerninger og menneskelig *sameksistens*. Derudover kan vi nu tilføje, at vi må formode, at vi kan finde det onde på to niveauer. Vi kan finde det onde som den *uagtsomt brudte binding* og som den *forsætligt brudte binding*.



Figur 6 viser forskellen på den uagtsomme og den forsægtige ondskab.

Det forsægtigt onde selv må vi – hvis det eksisterer – formode at kunne finde som førstepersonperspektiv i den art af tilværelsesprojekter og i den art af situative handlinger, der direkte er rettet mod/af dette at være destruktiv i forhold til de moralske kendsgerninger. Det forsægtigt onde selv er *den nogen*, der forsægtigt er destruktiv over for den menneskelige sameksistens. Det ondskabsfulde tilværelsesprojekt eller den ondskabsfulde situative handling er forsægtigt rettet mod/af de moralske kendsgerninger og sameksistensen på en bindingsbrydende destruktiv måde.

Et eksempel på hvad der *kunne* være den *lille*, men dog *forsægtige* ondskab kunne være en person i en ledende stilling, der begår en fejl, som han/hun »tørre af« på en underordnet medarbejder. Selvfølgelig kan der her være tale om en handlemåde, som kan indfanges med de kliniske og diagnostiske begreber, vi allerede har: Men det kan også være, det ikke forholder sig sådan, og at vi, for at forstå denne handling psykologisk, bliver nødt til at indføre begreber svarende til begrebet om (det lille) bindingsbrud og (den lille) ondskab. Et andet eksempel på den lille, men dog forsægtige ondskab kan være mobningen – til forskel fra det sociale, venlige/kærlige drilleri på den ene side, og f.eks. den forrykte sexchikane på den anden side. En sådan mobning skal måske ikke nødvendigvis altid diagnosticeres klinisk psykologisk, og det er heller ikke nødvendigvis en stor og utilgivelig ondskab. Men alligevel det lille snært af ondskab der viser os, hvad ondskabsfænomenet måske drejer sig om, og som leder os på sporet af den nye type begreber, vi måske har brug for, nemlig begreber funderet på begrebet om det ondskabsfulde bindingsbrud.

Det uagtsomt onde selv må vi – hvis det eksisterer – formode at kunne finde som førstepersonperspektivet i tilværelsesprojekter og handlinger, som ikke direkte er rettet på en destruktiv måde mod/af de moralske kendsgerninger og sameksistensen. Det uagtsomt onde selv er *den nogen*, der ved at være rettet mod/af *andre* kendsgerninger, samtidig, som en konse-

kvens, kommer til at handle moralsk destruktivt eller indrette sig i sin tilværelse på en moralsk destruktiv måde.

Et eksempel på den *lille* og *uagtsomme* ondskab *kunne* igen være en person i en ledende stilling, der har begået en fejl, som han/hun rent faktisk søger at rette op på, på en i princippet lovlig måde og inden for »spillereglerne«. Men samtidig gør denne leder intet for at sikre, at »sorteper« så ikke går videre, således at misbilligelsen – uden at han/hun bliver klar over det – måske kan komme til at falde på en underordnet medarbejder. Også et sådant uagtsomt bindingsbrud kan studeres af psykologien.

Af disse eksempler fremgår i øvrigt, at ondskabsbegrebet, hvis vi har brug for det, snarere hører hjemme i social- og personlighedspsykologiens regi (eller for den sags skyld en hermed konvergerende organisationspsykologi) end i den kliniske psykologis regi. Men igen: Begrebet om det radikale bindingsbrud ligger ud over de begreber, vi normalt gør os om socialpsykologiske og personlighedspsykologiske processer og forhold. Skulle ondskab f.eks. være mangel på socialisering og social kompetence? Måske! Men i så fald drejer det sig om begreber om socialiseringsfænomener og sociale kompetencer, som ligger ud over et socialiseringsbegreb, der er konciperet af en social- og personlighedspsykologi, der ikke vil eller ikke kan anerkende/medtænke begreber om moralske kendsgerninger og den fundamentale sameksistens.

Det onde er *ikke* det, vi ikke kan gøre for, og som vi kan forklare med patologi eller fejludvikling af biologisk, social eller psykologisk art. Det onde selv og det onde tilværelsesprojekt er ikke det, som skyldes undskyldelige omstændigheder, og som kan forklares med teorier, der henviser til forårsagende kræfter eller skader, som ikke var op til os. Det onde selv, det onde tilværelsesprojekt og den onde handling er intentionelt ondt. Det er det forsættligt eller uagtsomt onde, som vi og vi alene kan drages til ansvar for, fordi det er op til os og os alene frit villende at præstere dette radikale destruktive bindingsbrud i forhold til den moralske kendsgerning vedrørende *sameksistensen*. Hvis det onde findes som her antaget, så ville det være en *bortforklaring* at forsøge at begribe det med gængse kliniske diagnostikker og teorier. Måske er det først med en anden slags begreber, som f.eks. bindingsbegrebet og begrebet om bindingsbruddet, at vi bliver i stand til at begribe det onde.

Konklusion: En teoretisk psykologisk hypotese om ondskab

Artiklen stillede sig den opgave at undersøge, om det onde findes og om psykologien kan have et begreb om et sådant fænomen. Svaret må nu være, at vi har fået påvist, at der med rimelig sikkerhed kan fremstilles en i videnskabelig forstand, *fornuftig* hypotese om det onde. Videnskabelig fornuftig i den forstand, at hypotesen ikke bare er et uforpligtet gæt og/eller et

rent metafysisk forslag; men er genereret ud fra teoretiske modeller med videnskabeligt psykologiske kvaliteter, dvs. den kvalitet at kunne være data-identificerende, dataordnende, forklarende og (måske) handlingsanvisende.

Nedenfor fremsættes hypotesen i tre versioner med stigende grad af forudsætninger i den teoretiske tankegang, der ligger i/bag den antropologiske grundmodel. Den første version af hypotesen skulle være lettest at acceptere som *fornuftig* hypotese (dvs., som ikke bare er et »vildt gæt«, men videnskabeligt set værd at overveje og forsøge at efterprøve, hvis muligt). Denne version er mindst specifik i sine teoretiske forudsætninger. Den er derfor også den version, der er lettest at acceptere, fordi den kan fremsættes fra flere forskellige teoretiske perspektiver. Den anden version af hypotesen forudsætter derimod allerede en teoretisk psykologi, der er i stand til at operere med begreber om, at vore handlinger (i al fald til en vis grad) er op til os som frit vilde, og derfor noget, vi selv er ansvarlige for. Den tredje version af hypotesen er den, der er sværest uden videre at acceptere, fordi det er den, der er mest specifik i sine teoretiske forudsætninger og kræver accept af alle de forudsætninger, der ligger i den antropologiske grundmodel. På den anden side er den tredje version af hypotesen jo så også den *videnskabeligt og teoretisk mest vitale*, idet den jo i sagens natur også er mest eksplicit mht. hvilke teoretiske konsekvenser, det har for vores psykologiske forståelse af det menneskelige, hvis den er holdbar.

Her er hypoteserne:

- **Hypotese I:** Der findes væsentlige fænomener af psykologisk art i den måde, vi er på og forholder os på, som ikke kan identificeres af de forhåndenværende diagnostiske redskaber, og som ikke kan sættes på begreb af psykologien, som den i det store hele tager sig ud i dag.
- **Hypotese II:** Der findes væsentlige fænomener af psykologisk art, som drejer sig om forsætligt (hhv. uagtsomt) at tilføre smerte og skade. Dette gøres intentionelt, målrettet og frit villet, uden at det kan (bort)forklares som resultatet af fejludvikling og/eller traumatiseringer eller anden påvirkning, der fritager for ansvar.
- **Hypotese III:** Der findes væsentlige fænomener af psykologisk art, der er præsterede top-down bindinger i forhold til de moralske kendsgerninger i og med det *sameksistente* i den menneskelige tilværelse. Vi må derfor også formode, at der tillige findes top-down præsterede bindingsbrud, der er udført af *en nogen*, som er rettet mod/af en anden/andre no gens rettethed på en måde, der bryder med *sameksistensen* på en destruktiv og smertevoldende måde.

Den tredje version af hypotesen baserer sig altså på den antropologiske grundmodel, der fortæller os, at vi er ansvarlige væsener, og at vi ikke kan

bortforklare og undskylde hvad som helst ved vort selv, vore handlinger, vore tilværelsesprojekter og vore levede tilværelsesformer med henvisning til naturhistoriske, kulturhistoriske og livshistoriske tilblivelsesforløb, som ikke skulle være op til os. En sådan teoretisk psykologi som den antropologiske grundmodel er udtryk for, genererer en hypotese om, at det rent faktisk er menneskeligt *muligt* at præstere et brud på bindingen til det menneskelige i vores sameksistens på en sådan måde, at det i egentlig forstand fortjener betegnelsen ondskab. En hypotese om, at vi muligvis kan findes sådanne onde fænomener og sådanne onde mennesker, hvis ellers vi er i stand til at udvikle vore empiriske metoder til et tilstrækkeligt raffineret og sensitivt stade til at kunne identificere dem.

Indtil nu er vores metoder, vores test og vore afsøgningsmåder i kvalitative interviews og samtaler vel i det store hele nok ikke tilstrækkeligt raffinerede til at se andet end fænomener, der er (hhv. som om de er) ikkeintenderede udslag af kræfter og tilblivelseshistorier, vi ikke selv kan gøre for. Vores metoders følsomhed og deres bagvedliggende teori må udvikles. Både når det gælder om at kunne identificere det lille bindingsbrud, den lille lejlighedsvisse ondskab i hverdagen, og det store bindingsbrud og den store ondskab i tilværelsen. Hvis hypotesen (især i dens tredje version) skal efterprøves, må vores teoretiske psykologi udvikles i overensstemmelse med de teoretiske forestillinger om forsætlige og uagtsomme bindinger og destruktive skadesvoldende og smerteforvoldende bindingsbrud i forhold til tilværelsens moralske kendsgerninger. Findes det onde, så findes det her.¹³

13. Som det fremgår, er min tese om ondskab, psykologisk set, nøje bundet til begrebet om den frie vilje. Nærværende forsøg på at udstikke hypoteser af psykologisk videnskabelig art om det onde, må imidlertid ikke forveksles med det kantianske begreb om ondskab, som jo ligeledes er knyttet ubrydeligt sammen med den frie vilje. Kants filosofi er i bund og grund dualistisk. Der er er naturverdenen, herunder også psykens verden med samt vores såre menneskelige tænke- og følelser og motiver, ønsker, tilskyndelser etc. Og så er der fornuftens/erkendelsens verden, som er af en helt anden verden og adskilt fra naturverdenen. Den praktiske fornuft, der vedrører vores moralske erkendelse af universelle handlingsprincipper, samt viljen til at fundere over og handle efter disse, hører til i fornuftsverdenen. Dvs. de moralske principper kan ikke afledes af eller begrundes med, hvad vi i psykologisk forstand evner eller lyster at tænke og/eller er tilbøjelig til at føle, ønske, stræbe efter etc. Vi skal ifølge Kant tilsvarende være opmærksom på, om vi taler om det onde som psykologisk fænomen i naturverdenen eller som fænomen i fornuftsverdenen. I første betydning betegner det onde sådan noget som lidelsen, grusomheden etc. I den anden betydning taler Kant om den rene eller radikale ondskab. Den har intet at gøre med ondskab i første, psykologiske, betydning. I det hele taget mener Kant slet ikke, at der er noget diabolisk i menneskets natur - snarere dårskab, misforståelser, og forstyrrelser. Den rene eller radikale ondskab hører til i den praktiske fornufts verden. Nærmere bestemt mener Kant, at vi i bund og grund i moralsk praktisk fornuftig henseende frit villende kan vælge efter to principper: vi kan vælge det

godes princip, eller vi kan vælge det ondes princip. Lige som det gode er et princip i den frie vilje er det onde det også. Dermed ligger han pænt på linje med den vestligt kristne tænkning siden Augustin (jf Bertelsen, P. (2000): At komme til sig selv, med vilje. Antropologisk psykologiske træk af selvets historie: Augustin 354 – 430 evt.) I: Henrik Høgh-Olesen (red.) *Ånd og natur. Ti almenpsykologiske essays ad modum Katzenelson*. Dansk Psykologisk Forlag, København.)

Det må nu fremgå rimeligt tydeligt, at selv om min tese om ondskaben, psykologisk set, bærer mindelser om Kants ondskabsbegreb (knytte ondskaben sammen med den frie vilje, skelne mellem ikke-diabolske kliniske eller ideologiske tilstande på den ene side og den egentlige ondskab på den anden side), så er der en helt afgørende og afgrundsdyb forskel mellem kantiansk tænkning, og den, der ligger til grund for den antropologiske grundmodel, og altså den tænkning jeg udfolder i nærværende artikel. Kants tænkning er i bund og grund dualistisk, nærværende artikels tænkning er i bund og grund monistisk. Den frie vilje og de tilværelsesfænomener, der hører til her, er af psykologisk art, konstitueret og rodfæstet i vores natur, men på den anden side også top-down organiseret. Forsøget i nærværende artikel er da også netop at udstikke et ægte, et rent, et radikalt begreb om ondskab, der hører til i den menneskelige psykes verden og ikke i en herfra angiveligt løsrevet fornuftsverden og viljesverden. Forskellen på kantianske modeller om moral og den antropologiske grundmodel vedrørende moral kan findes langt mere udbygget i Bertelsen, P. (2003): Moral, psykologi og den antropologiske grundmodel. *Bulletin fra forum for Antropologisk Psykologi*, nr. 12. p126-146.