

DET ONDES ONTOLOGI ¹

Svend Brinkmann

Artiklen diskuterer hvorvidt det onde findes ontologisk set. Det konstateres at det onde, med få undtagelser (fx hos Freud), ikke findes i psykologien, der har fulgt David Humes subjektivistiske værdifilosofi, som hævder at det onde blot er det jeg ikke kan lide, mens det gode selvfølgelig er det jeg kan lide. Subjektivismen, der således nægter det onde ontologisk realitet, afvises, og en mere adækvat ontologi søges skitseret. Denne ontologi placerer værdier i verden og ikke i menneskets subjektive psyke. Denne tankegang kaldes »moral-økologisk« og formuleres med inspiration fra forskellige forfattere som Aristoteles, Martin Heidegger, Wolfgang Köhler og James Gibson. Det onde bliver her anset som et fravær eller en mangel, hvorfor der opstilles en »privativ« teori om det onde (en mangel-teori), som kontrasteres med teorier, der ser det onde som en kraft i egen ret. Det onde ses i det moral-økologiske perspektiv ikke som havende anden ontologisk realitet end som et fravær, hvorfor ondskab fortolkes som en form for uvidenhed. Artiklen skitserer hvilken art viden en kompetent moralsk aktør kan siges at have, og som den onde dermed mangler. Sluttelig søges fortolkningen af ondskab som en form for uvidenhed valideret ved at inddrage Hannah Arendts velkendte analyse af Eichmann. Det søges sandsynliggjort at Eichmann var ond fordi han var ude af kontakt med virkelighedens moralske dimension, og dermed manglede moralsk viden.

Findes det onde? Ja, selvfølgelig, vil de fleste nok svare. De fleste af os er moralske realister i vores daglige livsførelse. Godt og ondt findes, mener vi, i hvert fald hvis vi med Iris Murdochs ord (1967/1997) ikke er korrumpet af filosofien – eller af psykologien, kan vi tilføje. For psykologiens behandling af det onde er så sparsom, at fænomenet næsten er forsvundet fra videnskabens domæne. Ved opslag i leksika, encyklopædier og andre af de moderne standardværker der definerer psykologien som videnskab, er det kun lykkedes mig at finde to indgange til det onde. Den ene i Corsinis *Dictionary of Psychology* (1999) hvor der under »evil« står:

1 Tak til Jacob Klitmøller og Steinar Kvale for kritiske kommentarer til artiklen.

»What is morally reprehensible. 'Evil' as is true of 'sin', are terms that do not belong to psychology proper, but to moral philosophy/theology. Generally, when psychologists examine 'evil' or horrible human behaviors, causal explanations are found that have the tendency to exculpate offenders« (p. 346).

Den anden indgang var i Benner & Hills *Baker Encyclopedia of Psychology and Counselling* (1999). Denne er baseret på et kristent livssyn, og et religiøst fundament for psykologien vil givetvis øge tilbøjeligheden til at inddrage værdiladede begreber som det onde. Benner & Hill konstaterer tørt men efter min mening korrekt: »The psychological study of evil has been much needed but greatly neglected« (p. 407). Men hvorfor gives det onde denne stedmoderlige behandling af psykologien? Måske fordi selve kvaliteten ondskab forsvinder når man anvender de typiske psykologiske tilgangsvinkler (se også Karpatschof, 1997). I fiktionens verden rammer Hannibal Lecter (»Hannibal the Cannibal«) hovedet på sømmet, når han siger følgende til FBI-agenten Clarice Starling, da hun fra et psykologisk udgangspunkt overvejer hvad der er sket med Dr. Lecter siden han er blevet så grusom:

»Der skete intet med mig, betjent Starling. *Jeg* skete. De kan ikke reducere mig til en række forskellige påvirkninger. Man har opgivet begreberne godt og ondt til fordel for adfærdspsykologi, betjent Starling. Man har givet alle moralske blebukser på – intet er nogensinde nogens egen fejl. Se på mig, betjent Starling. Kan De få Dem selv til at sige, at jeg er ond?« (Harris, 1988/2000, p. 24).

Det kan Starling ikke, og her taler hun vel for størstedelen af mainstream-psykologien (en nævneværdig undtagelse er muligvis psykoanalysen som kort omtales nedenfor). Hun nøjes med at sige at Lecter har handlet destruktivt, hvortil han svarer at så er storme, ild og hagl også onde. Psykologien fjerner typisk kvaliteten ondskab fra menneskelige handlinger ved at kausalforklare dem. Vi er lige så lidt ansvarlige for vore handlinger som storme eller hagl er for deres. Og vi vil normalt ikke kalde handlinger onde medmindre de er udført frit og villet. Desuden fjerner psykologien kvaliteten ondskab mere generelt ved primært at interessere sig for *fakta* og ikke for *værdier*. Udgangspunktet er typisk at verden kan beskrives udtømmende som fakta, og at værdier, godt og ondt er noget mennesker selv projicerer ud på den. Værdier nægtes ontologisk realitet. Et sådant syn på værdier kan kaldes værdisubjektivisme og blev formuleret klart af David Hume (1711-1776), som vi skal se nedenfor. Værdisubjektivismen hævder at ondskab er noget man som iagttager subjektivt lægger til en situation; lige meget hvor meget man peger på torturretskaberne, bødlen, blodet og det

mishandlede offer vil subjektivismen påpege at selve ondskaben er noget man selv føjer til. Det onde er ikke verden iboende, og har ingen ontologisk realitet. At psykologien giver mennesker »moraliske blebukser« på, som Lecter siger, kan endvidere ses af at Corsinis ordbog sætter 'det onde' i citationstegn. Dette indikerer en afstandtagen til begrebet som er almindelig i psykologisk litteratur (dog ikke i det kristent baserede opslagsværk omtalt ovenfor). Jeg selv har bevidst valgt at undgå citationstegn når jeg taler om det onde i denne artikel; jeg refererer uproblematisk til onde handlinger og onde mennesker, hvilket måske er provokerende i en tid, der efter sigende er relativistisk: Hvordan kan jeg dømme om hvem der er onde?, vil en indvending måske lyde. Jeg vil heroverfor mene at mine eksempler på ondskab, der især er hentet fra nazismens rædselskabinet, er så grelle at det vil være decideret umoralsk at relativere og distancere sig fra denne ondskab ved citationstegnenes hjælp.

I det følgende vil jeg diskutere det klassiske spørgsmål: findes det onde? Mit svar vil være det lidt kedelige at det gør det ikke, i hvert fald ikke ontologisk set. Der findes dog ondskab, men kun som negativitet, som fravær af det gode. Giver jeg så ikke Hume og subjektivismen ret? Nej, for jeg vil argumentere for at der findes værdier i verden. Godt og ondt er ikke subjektive projektioner, og når vi siger at noget er godt eller ondt, så siger vi noget der kan være sandt eller falsk. Vi henviser til at værdier enten foreligger og realiseres (godt) eller er fraværende (ondt). Jeg giver derfor snarere den kristne kirkefader Augustin (354-430) ret. Augustin formulerede hvad jeg med en fordanskning vil kalde en *privativ* teori om det onde, dvs. en mangel-teori. I Augustins verdensbillede er der intet ondt i Guds skaberværk, så det onde kommer først ind i verden gennem menneskets handlinger. Jeg begynder argumentationen med at introducere værdi-subjektivismen, der går tilbage til Hume, og som også har været vigtig i psykologien. Subjektivismen nægter det onde ontologisk realitet, men af de forkerte grunde, vil jeg hævde. Dernæst diskuterer jeg det ondes to problemer, hvor det første er det traditionelt teologiske (hvordan kan det onde findes i en verden skabt af en algod Gud?), mens det andet er filosofisk (hvordan adskiller det onde sig fra det blot og bart slette?). Jeg redegør for et nyligt filosofisk forsøg på at håndtere det ondes begreb (de Wijze, 2002), hvorefter jeg går over til at tale om det ondes positive modsætning: det gode. Jeg formulerer en »moral-økologisk« teori, der placerer værdier i verden eller i den moralske økologi, og jeg belyser hvilken form for viden et godt menneske har. Ondskab bliver følgelig fortolket som en mangel på evnen til at erkende og handle efter moralske værdier. Ondskab er dermed en form for uvidenhed, hvorfor jeg igen forsvaret den »privative teori« om det onde. Endelig inddrages Hannah Arendts velkendte analyse af Eichmann som konkret eksemplificering af tesen om ondskab som uvidenhed.

Værdisubjektivisme

Når psykologien så sjældent beskæftiger sig med det onde, er det, efter hvad jeg kan dømmе, ikke på grund af en augustinsk indsigt i at det onde mangler ontologisk realitet. Det er snarere fordi psykologien generelt er modvillig til at diskutere værdispørgsmål. Psykologien kommer dermed til at nægte ikke bare det onde, men også det gode, ontologisk realitet. På dette punkt, som på så mange andre, følger den videnskabelige psykologi det forskningsprogram der blev grundlagt af David Hume i hans hovedværk *A Treatise of Human Nature* (1739/1978). Dette værk bærer undertitlen *Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. Ved indførelsen af hvad Hume kaldte den eksperimentelle metode til studiet af mennesker, bliver den eneste videnskabelige interesse at studere *fakta*. Værdier ekskluderes fra videnskabens domæne. Man kan selvfølgelig stadig studere hvad mennesker *de facto* værdsætter, men hvorvidt der er grund til at de værdsætter det, de gør, bliver et uvidenskabeligt spørgsmål.

På en måde gjorde Hume den senere psykologi en stor tjeneste. Han lagde axiologien ind under psykologien, og udvidede dermed psykologiens genstandsfelt. Til gengæld gjorde han axiologien stor skade. Axiologi er værdilære; dvs. en undersøgelse af hvad værdi er, hvad der er værdifuldt, og af hvordan vi fælder værdidomme. For Hume fandtes der ikke værdier i den ydre verden, og der fandtes følgelig heller ikke ondskab. Her er konklusionen klar: godt og ondt har ingen ontologisk realitet. Værdier er ikke en del af verden, men er subjektets følelsesmæssige projektioner ud på en værdi-neutral virkelighed. Tillad mig en længere gengivelse af Humes egen beskrivelse, der ud over at være klar i sin radikalitet også har litterære kvaliteter:

»Take any action allow'd to be vicious: Wilful murder, for instance. Examine it in all lights, and see if you can find that matter of fact, or real existence, which you call *vice*. In which-ever way you take it, you find only certain passions, motives, volitions and thoughts. There is no other matter of fact in the case. The vice entirely escapes you, as long as you consider the object. You never can find it, till you turn your reflexion into your own breast, and find a sentiment of disapprobation, which arises in you, towards this action. Here is a matter of fact; but 'tis the object of feeling, not of reason. It lies in yourself, not in the object. So that when you pronounce any action or character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling or sentiment of blame from the contemplation of it« (1739/1978, p. 468f.).

Når vi siger at noget er ondt, henviser vi ifølge Hume slet ikke til ydre handlinger og begivenheder, men udelukkende til vores subjektive følelsesmæssige reaktion på et i sig selv neutralt hændelsesforløb. Vi henviser ikke til verden, men til vores individuelle psykologi. Det onde er ondt, fordi jeg ikke kan lide det. Det gode er godt, fordi jeg kan lide det. Denne tankegang affødte den moralfilosofiske emotivisme, repræsenteret ved navne som A.J. Ayer og C.L. Stevenson, der gik hånd i hånd med den logiske positivismen i første halvdel af det 20. århundrede. Emotivismen, der som positivismen var optaget af at analysere udsagns mening, hævdede at sætningen »tortur er moralsk forkasteligt« ikke betyder andet end »tortur – bvadrl!«, ligesom sætningen »nødhjælp er godt« ikke betyder andet end »nødhjælp – hurra for det!«. Sætningerne handler ikke om fakta i verden, men er blot følelsesmæssige tilkendegivelser fra taleren. Hvis vi siger at noget er ondt, siger vi dermed ikke noget der kan være sandt eller falsk. Vi projicerer blot vore subjektive præferencer ud på en virkelighed der i sig selv er værdineutral eller tom for værdi. Det er på denne vis at axiologi gøres til psykologi. Hvorvidt noget har værdi – positiv såvel som negativ værdi – kan kun besvares ved at undersøge hvorvidt individer har en psykologisk præference for det. En filosof som Alasdair MacIntyre (1981/1985) vil videre hævde at subjektivismen (eller emotivismen) ulykkeligvis er blevet almen filosofi i vores kultur, og at den præger de måder vi diskuterer moralske spørgsmål på. Værdimæssige grundholdninger opfattes i dag af mange som hinsides rationel diskussion, og bliver i stedet set som et spørgsmål om følelsesmæssige præferencer.

Hvis vi vender tilbage til den indledende jagt på det onde, så er det værd at spørge hvorvidt et subjektivistisk svar vil tilfredsstille den, der vil vide noget om det ondes karakter og eksistens. Er der ikke noget fundamentalt kontraintuitivt ved Humes syn? Hvis noget er ondt, er det så virkelig blot på grund af subjektive følelsesmæssige projektioner? Hvis vi kontrasterer Humes reflektive filosofiske betragtninger med følgende virkelige hændelse, der refereres af Jonathan Glover (2001, p. 342), så finder vi et sammenstød mellem det faktisk-videnskabelige og vores mere umiddelbare fænomenologiske syn på værdi og ondskab: Christian Wirth var under 2. verdenskrig nazistisk kommandant i en arbejdslejr i Lublin i Polen, hvor jøder arbejdede som slaver. Deres børn blev oftest dræbt, men Wirth morede sig i et tilfælde med at tage en dreng på 10 år, give ham slik, klæde ham ud som en lille SS-officer, hvorefter han blev sat på en pony for at ride ud blandt fangerne hvor han blev tvunget til med en maskinpistol at skyde og dræbe dem. Wirth tvang endda drengen til at skyde hans egen mor.

Wirths handling er ond i nærmest hyperbolsk forstand. Humes forståelse af at det onde ikke er en egenskab ved ydre hændelser forekommer nærmest meningsløs. Selvom ingen havde *opfattet* Wirths handling som ond (hvis fx fangerne alle var bedøvet af narkotika), så kan vi ikke sige andet end at handlingen simpelthen *var* ond. Dette er selvfølgelig intet holdbart

filosofisk argument mod Hume og det vælter ikke i sig selv hans subjektivistiske værdi-teori, for Humes indvending vil være at det er vores, læsernes, projicering i dag, der bestemmer handlingen som ond. Der er jo stadig en iagttager, der tillægger handlingen kvaliteten 'ondskab'. Men jeg tror argumentet viser at hvis begrebet 'ondskab' overhovedet har en mening, så tager Hume fejl. Hvis Hume derimod har ret, så ophører begrebet med at have mening. Hvis vi psykologiserer det onde på Humes maner, altså henfører det til en indre følelsesmæssig reaktion på en begivenhed der i sig selv – ontologisk set – er værdineutral, så bliver det begrebets undergang. Det onde kan som begreb ikke »ståle« kun at skulle handle om noget i iagttagernes sind, for det onde overskrider vore psykologiske begreber. Ingen psykologisk reaktion er tilstrækkelig som modsvar på Wirths handlinger: »These actions defy any commensurate reaction of disgust, anger, or disbelief«, siger Stephen de Wijze (2002, p. 223).

Hvis det er psykologiens opgave at kaste lys over menneskers handlinger og de mange former disse kan tage, må vi så ikke kræve af den at den skal kunne bidrage til en forståelse af fx Christian Wirths ondskab, selvom denne overskrider psykologiens begreber? Er det ikke en fundamental mangel ved den psykologiske videnskab at den (næsten) kun har tavshed til overs for det onde? Jo, vil mange nok svare, men på den anden side kan man indvende, som Corsini gør i sin leksikalske definition af det onde, at begrebet slet ikke falder ind under psykologiens område. Det er et teologisk begreb, eller måske til nød et moralfilosofisk begreb, og som sådan må vi lade folk med forstand på disse sager udtale sig om det, og psykologerne bør så tie. Et sådant taleforbud duer dog ikke, efter min mening, for hvis mennesket er et væsen der evner at handle moralsk – og dermed også kan fejle moralsk – så kan man ikke lave valid psykologisk forskning hvis denne evne tænkes væk. Og det er vel trods alt de færreste, der vil tænke menneskets evne til at handle moralsk væk. Måske må vi sige at der til at begribe et moralsk væsen, som dermed potentielt også kan handle ondt, hører en *moral science* og ikke blot en ren værdi-neutral videnskab. Før psykologien blev selvstændigt erkendelsesområde i slutningen af 1800-tallet, var den del af hvad der på engelsk kaldtes *the moral sciences* (tysk: *Geisteswissenschaften*). I James Mark Baldwins klassiske *Dictionary of Philosophy and Psychology* fra 1901, hvori 'evil' også behandles udførligt, defineres *moral sciences* som følger:

»Those branches of inquiry which deal with mind and conduct, as opposed to matter and life; i.e. they are contrasted with the physical and natural sciences [...], and are often described as the 'mental and moral sciences.' In this general division all knowledge of man, apart from his body and its history, falls to the moral sciences; history, political economy, law, and statistics, as well as psychology, anthropology, and ethics«.

Psykologien er i dag gået fra at være en *moral science* til overvejende at forstå sig selv som værdineutral natur- eller samfundsvidenskab. Værdisatte fænomener som det onde, der måtte antages at være vigtige for en forståelse af menneskets psykologi, undgås derfor af moderne psykologi. I de 98 år der er gået mellem Baldwins og Corsinis psykologiske opslagsværker, er moralske begreber som 'det onde' fordrevet fra psykologiens genstandsfelt.

Det ondes problemer

Der findes som tidligere nævnt to problemer om det onde: det teologiske (hvordan kan der findes ondskab i en verden skabt af en algod Gud?) samt det filosofiske (hvordan adskiller det onde sig fra det blot og bart slette?). Jeg vil kort diskutere begge. Det bedst kendte er det teologiske problem om det ondes eksistens. Dette problem opstår i alle monoteistiske religioner, og en teodicé er et forsøg på at besvare det. Teodicéer kan tage forskellige former: Man kan fx hævde at der findes ondskab fordi det opbygger karakteren hos mennesker, og derfor alligevel er godt; at Gud får noget godt ud af det onde, som mennesker blot ikke har indsigt i; at det onde kun tilsyneladende er ondt; eller at mennesker har fri vilje, og at det er deres (forkerte) valg, der skaber det onde (Williams, 2001). Den sidste løsning findes hos Augustin. I hans verdensbillede indeholder verden intet der er ondt i sig selv, eftersom verden er skabt af en algod Gud, så alle vore ønsker og præferencer er rettet mod ting, der faktisk er gode. Men da vi har fri vilje kan vi rette os forkert mod disse genstande; vi kan fx stjæle dem, noget Augustin selv gjorde sig skyldig i, som beskrevet i hans berømte bekendelser. Den unge Augustin stjal nogle pærer, og ondskaben blev så meget desto værre af at målet ikke var at spise dem for at stille en sult. Målet var selve den onde gerning skabt af en ond menneskelig vilje. Det kan synes irrelevant i dag for psykologien at overveje disse teologiske problemstillinger, men det bliver relevant hvis man har for øje at Augustins løsning på det ondes problem faktisk er ansvarlig for vores forståelse af selvet. Augustins teodicé munder ud i at det onde kommer ind i verden ved vores apostase eller frafald fra Gud. Der er hos Augustin ingen anden at bebrejde det onde end vores egen subjektive *vilje* (Bertelsen, 2002, p. 757). Det er dermed ondskabens problem, der leder Augustin til at formulere det moderne begreb om viljen som diskursiv komponent i vores forståelse af selvet (ibid., p. 749). Uden denne komponent ville vi ikke kunne være selver i moderne forstand. Så man kan overveje om det ikke er Augustins løsning på det ondes problem, der overhovedet er ansvarlig for at vi kan have en psykologisk videnskab om et villende subjekt i dag. Måske er det onde på denne vis uhyre relevant for psykologien?

Augustin hylder en privativ teori om det onde; dvs. ser det onde som fravær af det gode. Han er en særlig interessant figur, eftersom han før han

blev kristen bekendte sig til manikæismen og dennes dualistiske teori om godt og ondt. Ifølge manikæismen er godt og ondt sideordnede kræfter i universet og i menneskets psykologi. I psykologien repræsenterer Freud 1500 år efter Augustin en art »psykologisk manikæisme« med sin teori om *eros* og *thanatos* som to separate, urelaterede kræfter i psyken (Midgley, 1984, p. 163). Freud siger om menneskets medfødte ondskab eller aggression:

»[M]en are not gentle creatures who want to be loved, and who at the most can defend themselves if they are attacked; they are, on the contrary, creatures among whose instinctual endowments is to be reckoned a powerful share of aggressiveness. As a result, their neighbour is for them not only a potential helper or sexual object, but also someone who tempts them to satisfy their aggressiveness on him, to exploit his capacity for work without compensation, to use him sexually without his consent, to seize his possessions, to humiliate him, to cause him pain, to torture and to kill him. *Homo homini lupus.*« (1930/1961, p. 111).

Mennesket er en ulv over for mennesket, siger Freud. Freud er en fornem undtagelse fra psykologiens overvejende tavshed over for det onde. Men hans løsning på det ondes problem, der kort fortalt består i at relatere ondskab til aggression og intrapsykisk konflikt, fjerner måske alligevel kvaliteten ondskab, da denne bliver gjort til en fremmed »ting« som findes i, og sommetider overtager, vores psykiske apparat. Mary Midgley (1984) bemærker at perspektiver som Freuds, der betragter ondskab positivt (i betydningen: havende selvstændig eksistens som positiv kraft), er appellende for os når vi tænker om det onde, fordi de behandler ondskab som noget adskilt fra os, fx som en fremmed destruktiv kraft bag vore motiver. Freud og andre manikæiske dualister giver det onde positivt navn og struktur, og tager dermed det genuint farlige og realistiske ud af ondskaben hævder Midgley: »Evil, considered as something positive, would indeed have to be an alien being, a demon which had taken possession« (ibid., p. 113). Har man først givet trolden navn, så forsvinder den, er Midgleys budskab.

Hvis ondskab gives positivt navn på denne vis, så er spørgsmålet om man kan undgå at gøre den til galskab. Psykologer og psykoterapeuter foretager typisk dette skridt, når de taler om »det onde« i psykopatologiske termer (psykopati, personlighedsforstyrrelser eller det 19. århundredes »*moral insanity*« navngivet af antropologen og psykiateren James Prichard; se Rimke & Hunt [2002]). Det er problematisk at transformere ondskab til galskab hævder fx Ernesto Spinelli (2000), for det fjerner ondskaben fra den moralske dimension, og så ophører ondskaben med at være ond i egentlig forstand. Vi er nødt til at hævde en forskel mellem ondskab og galskab, hvis vi vil undgå at det onde opløses i vanlige psykologiske kau-

salforklaringer og ansvarsfritagelse (Midgley, 1984, p. 62). Denne forskel er simpelt sagt at galskab kan anskues som noget positivt; netop som en fremmed, destruktiv kraft, mens ondskab må fortolkes negativt; nemlig som en form for uvidenhed, som vi skal se sidst i denne artikel. Hvis Midgley har ret så er ondskab først rigtig ondskab, når det anskues negativt. Det har næsten karakter af et paradoks at ondskaben forsvinder, når den anskues positivt, som noget i egen ret. Men Midgleys argument er, at kun en privativ teori om det onde bevarer det ondes ondskab. En privativ teori om det onde er også i overensstemmelse med den oprindelige betydning af 'det onde'. I det gamle testamente er 'det onde' oversat fra det hebræiske *ra*, som betød værdiløshed eller nyttesløshed (eng. *uselessness*) (Taylor, 1985, p. 27), hvilket er negativt definerede begreber. Retfærdigvis må det tilføjes at andre (fx Vetlesen & Stänicke, 1999) ser det som en stor styrke ved psykoanalysens teori om det onde at den anskuer det onde som en positiv kraft, men en generel diskussion af psykoanalysen og det onde vil jeg overlade til andre mere kvalificerede.

Mod den privative teori om det onde kunne man indvende at det er arbitrært at det er det gode, der har ontologisk realitet. Hvorfor ikke omvendt? Kan vi ikke med Descartes forestille os at en ond dæmon har skabt verden, og at der derfor ikke findes gode ting, men at alt eksisterende er ondt, og at det gode kun kommer ind i verden med menneskelige handlinger? Nej, vi må sige med Iris Murdoch, at 'det gode' er et suverænt begreb (1967/1997), hvilket vil sige at det er primært og udefinerbart. Det gode går begrebslogisk forud for det onde, hvilket også Løgstrup (1956/1991) bemærkede på sin egen måde: mistilliden snylter på den primære og elementære tillid vi har til hinanden; løgnen snylter på sandheden. Disse er kendsgerninger, som ikke kan tænkes bort. Murdoch vil endvidere hævde at 'det gode' er udefinerbart, for hver gang vi forsøger at sætte lighedstegn mellem det gode og et eller andet *x* (fx dyder, velvære, lykke, retfærdighed etc.) kan vi spørge: men er *x* virkelig godt? Hvis vi definerer 'god' som *x*, må vi altid tilføje at vi naturligvis mener »et godt *x*« (Murdoch, 1967/1997, p. 380). Murdoch er det tætteste vi kommer på en moderne platoniker; hun mente at Platons forestilling om det gode som den bærende kraft i kosmos, som kilde til viden og sandhed, er en rigtig forestilling. Følgelig har det onde her ingen ontologisk realitet, om end det findes som fravær.

Det andet problem om det onde – det filosofiske problem – er lige så vanskeligt som det teologiske, men mindre iøjnefaldende. Det består i at afklare hvornår noget er ondt, frem for blot at være moralsk forkert. Er der en kvalitativ forskel mellem slette handlinger og onde handlinger? Hvis vi undlader at indføre Gud i vores diskussion, så er det dette andet problem, som umiddelbart er mest interessant. Problemet er vanskeligt at håndtere for de dominerende moralfilosofiske positioner, men det er et spørgsmål vi bør kunne tage stilling til, for hvis vi fx har nazisten Christian Wirths handlinger in mente, så er det svært at benægte, at der er en kvalitativ forskel

mellem disse, og så fx at snyde i skat. Deontologisk etik, fx Kants etik, kan ikke redegøre for denne forskel (de Wijze, 2002). Her er en handling moralsk rigtig hvis, og kun hvis, aktøren kan ville at dens maksime bliver op-højet til almen lov. Maksimen for Wirths handling kan selvfølgelig ikke op-højes til almen lov, hvorfor handlingen er umoralsk, men det kan heller ikke ophøjes til almen lov at snyde i skat, hvorfor dette også er umoralsk. Al- ligevel er Wirths handling ond, hvorimod dette ikke vil være en korrekt be- skrivelse af at snyde i skat. Konsekvens-etiske teorier, fx utilitarisme, kla- rer ikke dette problem meget bedre. Her bør man handle på en måde der maksimerer lykken eller præference-opfyldelsen (jf. Hume) for det størst mulige antal mennesker. Utilitarismen må så hævde at onde handlinger er dem, der producerer en meget høj grad af ulykke eller negativ præference- opfyldelse, men forskellen mellem den dårlige og den onde handling for- bliver her kvantitativ, en forskel i grad og ikke i art. Ud over at dette i sig selv er problematisk, er det også et (velkendt) problem for utilitarismen at en handling som Wirths ville kunne karakteriseres som moralsk god, så- fremt den førte til en grad af positiv præference-opfyldelse, der var større end den grad af negativ præference-opfyldelse, den tillige måtte forårsage. I konsekvens-etisk forstand er det en handlingss samlede konsekvenser, der skal måles og vurderes, så hvis fx en million nazisters lykke øgedes med tusind lykke-enheder som følge af Wirths handlinger, mens de få fangers ulykke kun øgedes med hundrede ulykke-enheder, så var det en god og rig- tig handling. Læseren bedes undskylde mine vanskeligheder ved at frem- stille utilitarismen som andet end en karikatur. En tredje moralfilosofisk tankegang er dydsetikken, som fokuserer på de karakter-egenskaber (dy- der) der gør at mennesker kan leve gode og moralske liv, men denne til- gang kan også kritiseres for at have meget lidt at sige om hvordan det on- de adskiller sig fra det meget slette (de Wijze, 2002). Selvom nogle dydsetikere interesserer sig for laster og mangler som dydernes modsæt- ning, så er det underbelyst hvordan disse forholder sig til decideret ond- skab.

Det er som om det onde involverer noget mere end vore vanlige moral- ske begreber om det slette, det forkerte eller det dårlige, som moralfilosof- ien sædvanligvis beskæftiger sig med. Næsten ligegyldigt hvilke begreber vi forsøger at applicere på handlinger som Christian Wirths, så virker be- greberne utilstrækkelige til at fange selve ondskaben ind. De Wijze (2002) har derfor forsøgt at nærme sig det ondes begreb på fænomenologisk vis, om end han ikke bruger denne term. Han finder helt overordnet at onde handlinger, projekter eller tilstande altid er uretmæssige handlinger, men de er kvalitativt forskellige fra blot og bart uretmæssige handlinger, projekter og tilstande, fordi de opfylder en eller flere af følgende betingelser: (a) der er en overlagt krænkelse af personer med den intention at dehumanisere dem (dvs. fornægte basal respekt og værdighed); (b) handlingen forårsager »A Great Harm«, hvilket forstås som en tilstand som bør undgås af grunde

som (*prima facie*) går forud for al refleksiv tænkning og specifikke forestillinger om det onde («Great Harms» er altså situationer som alle levende væsner *qua* levende søger at undgå, fx stor fysisk lidelse, sygdom, sult, død, ødelæggelse af bosted osv.). Disse »Great Harms« er prærefleksivt uønskede tilstande, som ikke kan anskues som andet end dårlige; (c) handlingen er et forsøg på at destruere »the moral landscape«, dvs. de værdier der overhovedet er nødvendige for at kunne håndtere konflikter og etablere et minimum af respekt mellem mennesker. Disse kriterier giver os et vigtigt analytisk redskab, der kan hjælpe til at skelne det onde fra det blot og bart meget slette, hvilket de Wijze viser ved en lang række enkelt eksempler. Det er i hvert fald åbenbart at det at snyde i skat ikke opfylder disse kriterier for ondskab. De Wijzes analyse er et eksempel på hvordan man kan bedrive moralfilosofi uden at forudsætte en stor teori, men ved at undersøge vore intuitioner og moralske begreber indefra, så at sige. Det kunne kaldes moral-fænomenologi. Men de begreber han bruger til at definere kriterierne for ondskab er selv værdier, fx respekt og værdighed, og derfor giver hans overvejelser kun mening såfremt disse værdier har en form for realitet. Derfor vil jeg i det følgende gå fra at tale om negativiteten – det onde – til at tale om dets positive modsætning, det gode, hvorved jeg vil forstå værdier. Dette kan forhåbentlig hjælpe os til at indkredse det ondes ontologi.

Værdiernes ontologiske realitet

Hvad værdier er, er vel et af de vanskeligste spørgsmål i filosofien. Vi har allerede stiftet bekendtskab med Humes subjektivistiske bud, der dikterer at værdi er en egenskab ting og begivenheder får, fordi vi kan lide dem. Også Spinoza og Hobbess mente at det gode er godt, fordi vi stræber mod det (Köhler, 1938/1959, p. 62). Det er det *at* vi stræber mod noget, der gør at det har værdi, hævder subjektivismen. Subjektivismen kan vises at være utilstrækkelig på en lang række punkter. For det første er teorien i skarp modsætning til vores almindelige værdi-erfaring, vores værdi-fænomenologi. Som Wolfgang Köhler har beskrevet det (1938/1959, 1944), så optræder værdi i vores erfaring som iboende ydre ting og begivenheder, og, tilføjer han, ingen forklaring kan ændre dette fænomen eller dets lokalisering (1938/1959, p. 71). Kvaliteter hører til der hvor vi finder dem. Köhler ønskede altså at tage værdi-fænomenologien alvorligt og finde plads til værdier i et verdensbillede, der ellers var blevet overtaget af værdifri videnskaber, der hævdede – og fortsat hævder – at hverken objekter eller begivenheder har værdi-egenskaber. Dette er en fordom, mente Köhler. En fordom der fx er udtrykt af moralfilosoffen John Mackie (1977) i hævdelser af at værdier er »metaphysically queer«, de kan ikke være en del af universets struktur, og må derfor være en subjektiv illusion hvis eneste formål er at sikre artens overlevelse (eller genernes videreførelse som i socio-

biologien). Denne fordom kan spores til Galileis og Newtons mekanistiske, »affortryllede« (jf. Max Weber) naturforståelse, der afviste det aristoteliske teleologiske verdensbillede, hvor ting i naturen essentielt var defineret ved værdi-egenskaber; dvs. ved hvad de *bør* gøre. I et teleologisk verdensbillede kan vi kun forstå hvad fx et øje *er*, når vi ved hvad det *bør* gøre. Det giver kun mening at undersøge øjet som øje, når vi kender dets funktion; dvs. når vi ved hvad det *gør*, når det fungerer godt. Det samme gjorde sig gældende i Aristoteles' forståelse af mennesket, hvilket nok er mere kontroversielt for psykologer. Som udfoldet i den *Nichomacheiske Etik* (1976), kan man kun forstå hvad et menneske *er* (altså bedrive psykologi), hvis man ved hvad et menneske *bør* gøre; dvs. hvis man ved hvilke dyder og moralske egenskaber det *bør* være udstyret med for at fungere godt som menneske. En moderne fortolker af Aristoteles, psykologen Daniel Robinson (2002), vil derfor hævde at psykologi er en afledt videnskab, hvor den mere fundamentale videnskab er politisk videnskab (da mennesket er et politisk dyr), der igen må udledes af en endnu mere basal videnskab: *moral science*. Her nås den modsatte konklusion af Humes psykologisme. Axiologi (værdilære) kan ikke lægges ind under psykologien, som Hume mente. Det er snarere sådan at psykologi er underordnet axiologien. Dette er fordi Hume tager fejl når han hævder at det gode er godt, fordi vi kan lide det. Det er snarere sådan at vi *bør* lære at kunne lide det gode, *for* *di* det er godt.

Ud over dens fænomenologiske utroværdighed er der andre problemer ved den subjektivistiske værditeori, der nægter værdier ontologisk realitet. Disse problemer er inden for de senere år diskuteret af filosofen Charles Taylor. Taylor hævder at det decideret er meningsløst at ville hævde at det er mine følelsesmæssige præferencer over for noget, der giver dette noget en værdi. Hvis en person fx hævder at hun har så stærke følelser over for at vrikke med tærne i varmt mudder, at det er den vigtigste værdi hendes liv (Taylor, 1991, p. 36), så siger hun noget, der kort og godt er meningsløst. Vi ville ikke vide hvordan et sådant udsagn kunne tillægges mening. Først hvis udsagnet blev sat ind i en større sammenhæng – fx at varmt mudder er en guddommelig kraft, og at vrikke med tærne i det sætter vedkommende i kontakt med universets inderste hemmeligheder og *gør* hende til et bedre menneske – ville vi kunne anerkende det som et intelligibelt udsagn. Men så har vedkommende også demonstreret at der er en *grund* til at det har værdi, helt uafhængigt af at hun har følelsesmæssige præferencer over for det. Så har hun sat værdien ind i hvad Taylor kalder et »moral framework« (1989). Sådanne »frameworks« er nødvendige baggrundskonstituenten (jeg vil her blot kalde dem Baggrund) for at vi overhovedet kan kalde noget værdifuldt. Baggrunden er os *givet*, mener Taylor. Vi er formet af moralske værdier før vi kan reflektere over dem og »vælge« dem til og fra. Baggrunden er dermed ikke-valgt, og er transcendent betingelse for at vi kan være et selv; den er »constitutive of human agency« (Taylor, 1989, p. 27).

Hvad betyder det? Taylor hævder, at til det at være handlende væsen hører at vi nødvendigvis handler i et »moral space« (1989, p. 29) af ikke-valgte moralske spørgsmål og værdier. Selv når en Nietzsche vil omvurdere alle værdier, så er det ikke op til ham selv at bestemme hvilke værdier, der skal omvurderes. Det var ikke op til ham at bestemme *spørgsmålene*. Det ville ikke give mening for os hvis han ville omvurdere fx McDonalds menukort (Taylor, 1991, p. 40), for dette er ikke en signifikant del af det moralske rum. Selv en subjektivist som Nietzsche (hvis han ellers var det!) må bevæge sig i et rum af værdi-spørgsmål som han ikke selv har skabt; hverken ud fra sine følelsesmæssige præferencer eller noget som helst andet. Vores identitet er bundet op på at vi kan gøre rede for vore handlinger i det moralske rum. Og »gøre rede« vil her sige at vi, når vi handler, kan begrunde vore valg ud fra værdier, der rækker ud over hvad vi *de facto* kan lide eller har præferencer for. Vi kan kun vælge som handlende væsener, hævder Taylor, på baggrund af hvad han kalder »strongly valued goods«, som refererer til (ikke-valgte) distinktioner mellem handlingsforløb eller livsformer, der er af kvalitativt forskellig værdi. Hovedpointen med Taylors argument er at ethvert genuint »bør« henviser til en Baggrund af moralske spørgsmål og værdier, som vi ikke kan tænke bort, og som vi ikke kan vælge efter forgodtbefindende. Derfor, siger han, er det ikke blot et fænomenologisk faktum at værdier har ontologisk realitet (jf. Köhler), hvilket i sig selv modsiger subjektivismen, men værdiernes realitet er overhovedet transcendentale betingelse for at vi kan være de mennesker, vi er. At benytte en værdi-term er dermed »no more a subjective projection than what physics deals with« (Taylor, 1989, p. 59).

Hvis vi overbevises af folk som Köhler og Taylor om at værdier har en form for ontologisk realitet som rækker ud over hvad vi faktisk stræber mod eller synes om, hvordan skal vi så karakterisere denne realitet? Taylor hævder selv at værdier og moralske idealer er indlejret i praksisser (1989, p. 204). 'Praksis' definerer han bevidst vagt og inklusivt som en »more or less stable configuration of shared activity, whose shape is defined by a certain pattern of dos and don'ts« (ibid.). Praksisser er altså normativt definerede aktiviteter, lige fra hvordan vi opdrager vore børn til hvordan vi stemmer ved valg, og der er praksisser på alle niveauer af det sociale liv: fra familie til politik. Taylor bygger på Heideggers idé om praksisser som sociale færdigheder, der indeholder en præ-teoretisk og præ-refleksiv forståelse (se evt. Stern [2000], for en oplysende diskussion af praksisbegrebet). Han er på linje med en anden vigtig praksisteoretiker, Alasdair MacIntyre, der i hovedværket *After Virtue* (1981/1985) har formuleret hvad man kunne kalde en praksis-teoretisk fortolkning af Aristoteles' etik. MacIntyre opfatter værdier som iboende praksisser, og gennem at lære at deltage adækvat i praksisser kultiveres visse dyder hos aktørerne, der gør at de opnår de praksisinterne goder eller værdier. Fx er videnskab en praksis, der har visse praksisinterne værdier (sandhed, forbedring af menneskers vilkår

etc.). At blive kompetent deltager i denne praksisform indebærer at aktøren opøver bestemte færdigheder og dyder (omhu, ærlighed, analytisk sans osv.), men ikke alle deltagere i denne praksis er i egentlig forstand udøvere af praksis. For hvis man er videnskabsmand ene og alene for at blive berømt eller tjene penge, så opnår man ikke de goder, der er iboende den videnskabelige praksis, dvs. de goder og værdier der definerer videnskab som praksis. At tjene penge eller blive berømt kan opnås på en masse andre måder og er derfor praksis-eksterne goder snarere end interne (se Schwartz [1990] for en analyse af videnskabelig praksis baseret på MacIntyre).

Disse argumenter indikerer at værdiers realitet kan beskrives »praksis-ontologisk«. Hvis vi indrømmer at sociale praksisser med tidslig udstrækning har ontologisk realitet, så kan vi også finde plads til værdier i verden. Hvis vi derimod udelukkende har en mekanistisk verdensforståelse, der i sidste ende ser alting som diskrete objekter i bevægelse – af Shotter (1993) kaldet en »tings-ontologi« – så forsvinder værdier fra den objektive verden og kan kun placeres i den subjektive psyke (jf. Humes subjektivism). Med en »praksis-ontologi« eller en »moralisk aktivitets-ontologi« (Shotter, 1993), kan vi modsat hævde at værdier er en af den praktiske virkeligheds konstituenten. Den menneskelige virkelighed er kort sagt en »practical reality« (Dancy, 2000), der indeholder »bør«-kvaliteter, eller det Köhler (1938/1959) kaldte »requiredness«, lige så vel som den indeholder ting. Vores forståelse af værdiers realitet er dermed afhængig af vores ontologiske grundforståelse. Et måske lidt overraskende sted psykologer kan finde grundlag for en mere adækvat ontologi for deres fag er i Gibsons handlings- og perceptionsteori. Gibson (1979/1986) opfattede begivenheder og ikke ting som »the primary realities« (p. 104), hvilket er tæt på en praksis-teoretisk forståelse. Kadar & Effken (1994) har sammenlignet Heideggers fundamental-ontologiske overvejelser med Gibsons økologiske teori, og fundet at de er i god overensstemmelse. Begge afviser »ting« som ontologisk fundamentalt begreb. Begge opfatter menneskets omverden (’økologi’ hos Gibson, ’verden’ hos Heidegger) som indeholdende mening og værdi. Begge er dermed anti-mentalistiske. Gibsons idé at vi primært perciperer tings og begivenheders *affordances* (deres tjeneligheder) svarer til Heideggers begreb om *det vedhåndenværende* (ty. *Zuhandenheit*) som gående forud for *det forhåndenværende* (ty. *Vorhandenheit*). Vores praktiske, præ-refleksive, brugende omgang med tingene går forud for vores passive, objektiverende beskuen af dem. Eller kort og (temmelig) forenklet: praksis går forud for teori.

Gibsons mål var at skabe en videnskab om mening og værdi. Han ville gøre op med subjektivismen og lokalisere værdier i verden, dvs. i økologien: »The perceiving of an affordance is not a process of perceiving a value-free physical object to which meaning is somehow added in a way that no one has been able to agree upon; it is a process of perceiving a value-rich ecological object. [...] Physics may be value-free, but ecology is not« (1979/1986, p. 140). Jeg selv arbejder ud fra den grundidé at den menne-

skelige verden – den praktiske realitet – er en *moralsk økologi* (Brinkmann, in press), hvilket er et begreb der er hentet hos sociologen Robert Bellah. Bellah brugte det til at referere til det »web of moral understandings and commitments that tie people together in community« (Bellah et al., 1985, p. 335). Idéen med begrebet om en moralsk økologi er at indikere at værdier er indlejret i sociale praksisser; de er ikke subjektive projektioner af vore præferencer (de er ikke »in our minds«), men de har ontologisk realitet, og er dermed en ikke-subjektiv målestok ud fra hvilken vi kan bedømme vore individuelle præferencer (Hodges & Baron, 1992, p. 280). Selvom mening og værdi selvfølgelig er afhængige af at der findes mennesker i verden, så betyder det ikke at mening og værdi er noget der findes i menneskenes subjektive psyker. Værdier er fra et moral-økologisk perspektiv noget »ydre«, som vi kan percipere direkte, hvis vi ellers har den rette konstitution (dvs. hvis vi er dannet på adækvat vis). Moraludvikling er dermed ikke primært en kohlborgiansk trinvis proces, hvor vi antages at gå mod stadig større abstraktion og universalitet i vore refleksioner, men en proces hvor vi lærer at *se verden bedre*: »becoming moral is a matter of vision as well as virtue, more a matter of perceptual learning than categorical thinking« (ibid., p. 283). I den sidste del af artiklen vil jeg overføre denne moral-økologiske ramme (som kun er hastigt skitseret her) til ondskabens problem, for kan det være at onde mennesker er dårlige til at percipere moralsk? Kan det være at de *ser dårligt* i moralsk forstand? I så fald er ondskab en form for uvidenhed, som allerede Sokrates hævdede.

Moralsk viden

Det er dog først nødvendigt at skitsere hvad en kompetent moralsk aktør skal kunne, ifølge det moral-økologiske perspektiv. Hvad er det den gode kan, som den onde ikke kan? Hvis begivenheder og situationer har »bør«-kvaliteter og hvis moralske værdier eksisterer uden for vore subjektive psyker, så er det rimeligt at sige at det gode menneske har viden om disse værdier. Den kompetente moralske aktør har dermed en form for moralsk viden, hvor 'viden' skal tages i en meget bred forstand. Moralsk viden er praktisk viden, da den i sidste ende involverer at kunne *handle* godt. Moralsk viden er dermed en færdighed, som jeg med et analytisk formål for øje, inspireret af Vetlesen & Nortvedt (1997) vil opdele i tre trin: (1) moralsk perception, (2) dømmekraft, (3) handling. Disse trin er ikke klart adskilte i det praktiske, levede liv, men det kan alligevel være nyttigt at holde dem adskilt her. Opdelingen er inspireret af Aristoteles' praktiske filosofi (1976), som har fået en renæssance i de senere år, og hvis indflydelse kan spores til så forskellige forfattere som Pierre Bourdieu og Alasdair MacIntyre. Aristoteles kaldte de tre trin for (1) *aisthesis* (perception), (2) *phronesis* (praktisk-moralsk dømmekraft) og (3) *praxis* (handling).

(1) Moralsk viden involverer først og fremmest evnen til at erkende i hvilke situationer, der er noget moralsk »på spil«, og *hvad* det er i situationen, der er moralsk relevant. Denne evne kan kaldes moralsk perception (Blum, 1991). Moderne moralfilosofi og -psykologi i både kantiansk (fx Kohlberg) og utilitaristisk klædedragt fokuserer på moralske regler og principper, og på hvordan man ræsonnerer korrekt givet sådanne principper, men denne form for moralteori overser at det kun giver mening at ræsonnere moralsk, hvis man er i stand til at identificere moralsk relevante situationer. Selve denne identifikation kan ikke i sig selv føres tilbage til regler og principper, da vi så ender i en uendelig regres. Vi kan ikke i en uendelighed kræve regler for hvornår og hvordan regler skal anvendes. I en moral-økologisk ramme involverer moralsk perception lige så lidt anvendelse af regler, som det gør at høre en melodi. Analogien mellem moralsk perception og perception af tonal harmoni og musikalske melodier er i øvrigt udbredt blandt forfattere, der interesserer sig for moralsk perception. Værdier kan, ganske som melodier, opfattes som gestalt-egenskaber (Köhler, 1938/1959, p. 85f.; Denham, 2001). Moralsk perception er endvidere ikke »cold cognition«, men involverer følelser. Vi erkender genstandene for moralsk dømmekraft gennem deres følelsesmæssige påvirkning på os. Handling (*praxis*) og følelse (*pathos*) er reciprokke hos bl.a. Aristoteles, for gennem handlinger påvirker vi verden, mens verden påvirker os gennem vore følelser. Følelser, eller emotioner, kan siges at være »modes of perception« (de Sousa, 2001, p. 120), og er en kilde til erkendelse af ydre objekters og begivenheders værdi. Det er vigtigt at være opmærksom på at dette fokus på følelser er et helt andet end emotivismens, som blev omtalt tidligere. Emotivisterne ville hævde med Hume at det er vore (positive) følelser over for noget, der gør at dette har værdi, hvorimod Aristoteles vil sige at ting har værdi uafhængigt af vore følelser, men at vi bør lære at *føle ret* over for ting og begivenheder. Aristoteles havde dermed en normativ teori om følelser. Vi bør lære at elske det elsk-værdige og frygte det frygt-elige. Empatievnen er tæt forbundet til følelsesmæssig, moralsk perception og kan måske siges blot at være et andet navn for denne. Sammenfattende kan vi sige at moralsk perception er perception af situationers moralske »opfordringskarakter«, deres *affordances* (Gibson) eller *requiredness* (Köhler). Moralsk perception er dermed perception af normative grunde til handling; grunde der eksisterer i verden. Det er perceptionen af at jeg *bør* handle eller føle på en bestemt måde givet situationens partikulære moralske karakter. Grunde til handling er ikke bare intrapsyriske motivationer, som Hume ville det med sin psykologisme. Sådanne indre humane grunde kan kaldes »motiverende grunde« (Dancy, 2000), men fra et moral-økologisk perspektiv findes tillige »normative grunde« som eksisterer i vores omverden, og som vi må lære at percipere, dømme om, og handle efter.

(2) Næste trin er moralsk dømmekraft (*phronesis*), som logisk set forudsætter evnen til moralsk perception, for dømmekraften får sin genstand

gennem perceptionen (Vetlesen & Nortvedt, 1997, p. 67). Moralsk perception kan dog også lede til handling uden at dømmekraften spiller ind (Blum, 1991). Hvis jeg ser et barn der er ved at falde i havnen, bør jeg skride til handling uden først at dømme moralsk om situationen. At man bør handle her ved vi med en sikkerhed, der langt overskrider vores tiltro til nogen som helst moralsk teori; ingen teori eller moralregler bør kunne overbevise os om det modsatte. Moralsk dømmekraft kan i modsætning til den direkte moralske perception godt involvere anvendelsen af moralregler. Det er nemlig dømmekraften, der forbinder abstrakte regler til partikulære situationer. Men selve applikationen af generelle regler på partikulære situationer er ikke regelbestemt, for så ville vi også her ende i en uendelig regres. Moralske regler kan ikke anvendes automatisk, for en regel som fx »man bør altid levere lånte genstande tilbage til ejermanden« gælder selvfølgelig ikke hvis den lånte genstand er en pistol, og ejermanden er en galning, der truer med at dræbe sin ægtefælle. Dømmekraft er i den forstand viden om hvilke regler, der kan anvendes i hvilke situationer, men den situationelle forståelse er i sidste ende ikke regelbaseret. Dømmekraft opøves derfor gennem erfaring, som Aristoteles ville sige, og ikke primært ved at lære abstrakte regler. Den opøves ved at erfare hvordan mere kompetente moralske aktører dømmer i givne situationer, og vi kan således kun blive moralske ved at indrømme at »nogen ved bedre end jeg« i denne eller hin situation. Denne indrømmelse kan være svær at gøre for moderne mennesker, der måske er vænnet til at afkoble moralsk godhed fra viden. Vi er, som analyseret af MacIntyre (1981/1985), desværre blevet overbevist om at Hume har ret i at der ikke gives moralsk viden, men kun positivt og negativt ladede subjektive præferencer. Fra et aristotelisk eller moral-økologisk perspektiv kan denne humeanske overbevisning være til hinder for at vi udvikler den fundamentale åbenhed over for andres erfaring, der er nødvendig for at lære at forstå situationer i deres partikularitet.

Selvom dømmekraften er normativ, dvs. at der er bedre og dårligere måder at dømme om det partikulære på, så betyder det ikke at vi kan få en matematisk sikkerhed i disse praktiske forhold. Den moralske realitet er vag og flertydig på en måde som den matematiske virkelighed ikke er, og det er i sig selv en del af den moralske aktørs kompetence at kunne indrømme og tolerere vagheden og flertydigheden. Både kantianismen og utilitarismen søger at underkende moralens vaghed og flertydighed ved at tilvejebringe et enkelt princip eller en kalkule der kan løse alle moralske dilemmaer, men fra et moral-økologisk perspektiv giver disse teorier ikke et korrekt portræt af den moralske realitets kompleksitet. Den kompetente moralske aktør erkender derimod hvad Zygmunt Bauman (1993) kalder moralens *aporetiske* aspekt, dens mangel på entydighed: at få (eller ingen) moralske valg og handlinger er ubetinget gode, at der ikke findes entydige moralske situationer, og at alt hvad vi gør kan få utilsigtede konsekvenser. Men moralens manglende entydighed, dens non-matematiske sikkerhed,

betyder ikke en fuldstændig mangel på standarder for dømmekraft, som Aristoteles (1976) bemærkede. Det betyder blot at standarden for korrekt dømmekraft ikke er givet af universelle regler, men af den kompetente udøver af dømmekraften selv (gr. *phronimos*). Moral er ikke en teoretisk foreteelse med abstrakte algoritmer for dømmekraften; det er en praktisk handling med alt hvad det indebærer af vaghed og flertydighed. Det moralske menneske er målestokken for den rette handling, og moralregler er tommelfingerregler, der ikke i sig selv bør gives autoritet. Regler er »descriptive summaries of good judgment, valid only insofar as they transmit in economical form the normative force of good concrete decisions of the wise person« (Nussbaum, 1986, p. 299).

(3) Det tredje trin er selve handlingen, og her er en række karakter-egenskaber nødvendige for at være kompetent moralsk aktør. Aristoteles (1976) kaldte disse egenskaber for moralske dyder (gr. *arete*). Dyder er egenskaber som sætter det menneske der har dem i stand til at gøre det, som mennesket ifølge sin natur bør gøre. Dømmekraft (trin 2) er også en dyd i et aristotelisk perspektiv, men det er en såkaldt intellektuel dyd, hvor det formentlig vil falde os mere naturligt at kalde dette en praktisk vidensform, snarere end en dyd. Brugen af begrebet om moralske dyder er mere i overensstemmelse med moderne sprogbrug, og disse er eksempelvis mod, mådehold og retfærdighed. Dømmekraft og de moralske dyder hænger tæt sammen. Det er, som Aristoteles bemærker (ibid., p. 248), ikke nok at vide hvad man skal gøre, man må også have en disposition til at gøre det, og dette sikres af karakterdyderne eller de moralske dyder. Endvidere sikrer karakterdyderne at vi stræber mod de rette mål, mens dømmekraften sikrer at vi anvender de rette midler, anfører Aristoteles (ibid., p. 222), og begge er nødvendige for at være fuldt fungerende menneske i overensstemmelse med den aristoteliske teleologi. Der er derfor en indre sammenhæng mellem at kunne dømme korrekt (at være *phronimos*) og at have moralske dyder, og tilsammen sikrer de udførelsen af den rette handling. Moral er altså en form for viden, ifølge Aristoteles. I det moral-økologiske perspektiv kan man sige, hvis vi kort skal opsummere, at moralsk viden involverer (1) at kunne percipere værdier, der giver grunde til handling, hvilket forudsætter empati og følelsesmæssig åbenhed, (2) at kunne dømme korrekt om værdier i partikulære praktiske situationer, hvilket kan indebære en rangordning af værdierne i de tilfælde hvor man konfronteres med inkompatible grunde til handling (en sådan rangordning sker på baggrund af hvad Taylor [1989] kalder »strong evaluation«, og henviser dermed til et ikke-valgt »moral framework«), (3) at være disponeret til gøre det man kan se bør gøres, hvilket handler om at have den rette moralske karakter til at føre handlingen ud i livet.

Ondskab som uvidenhed

Den noget kompakte beskrivelse ovenfor af hvad en kompetent moralsk aktør skal kunne, bygger på Aristoteles' idé om at evnen til at handle moralsk bundes i en form for viden. Dette er i sig selv en fremmed tanke i en kultur som vores, hvor mange har vænnet sig til at tænke som Hume: at moral er et spørgsmål om subjektiv smag, og at værdier ikke er noget man kan have *viden* om i egentlig forstand (se Brinkmann [2002] for en dokumentation af at også nogle moderne psykologer tænker som Hume). Søren Kierkegaard inkarnerer vel modernitetens syn på viden, godhed og ondskab når han lader Assessor Wilhelm sige i *Enten-eller* (1843/1995) at »et godt Menneske, det kan Enhver være, som vil det, men til at være ond hører der altid Talent« (p. 211). Wilhelm tilføjer i øvrigt at det derfor er så populært at være filosof, hvortil der hører talent, hvorimod det at være kristen er mindre populært, for til dette hører kun ydmyghed som enhver kan fremvise. Det gode menneske falder ifølge Kierkegaard (eller Wilhelm) ind under almindelige bestemmelser, hvorimod det onde menneske udmærker sig positivt ved talent. Hos Kierkegaard ser vi således antydnet, som hos Freud, at det onde er en positiv størrelse, samt at det gode menneskes godhed ikke bundes i en form for viden. Kierkegaards Wilhelm vender således Aristoteles på hovedet. Hos Aristoteles kræves en lang række evner som ikke enhver har for at være moralsk god, mens det hos Kierkegaard er omvendt: her kræves evner for at være ond. Moral er dermed noget andet end viden hos Kierkegaard. I et aristotelisk eller moral-økologisk perspektiv, som det jeg har søgt at skitsere, er dette ikke et intelligibelt udsagn, for det er her umuligt at adskille praktisk-moralsk viden fra moralsk karakter. Det er umuligt at adskille *viden* og moralsk *godhed*, for godhed er en form for viden. Nemlig viden om situationers moralske karakter, deres moralske *affordances* eller *requiredness*. Denne viden er afhængig af personens karakter, hvorfor det bliver umuligt at hævde, som Kant eller utilitaristerne, at karakter-egenskaber principielt er irrelevante for moralsk kompetence så længe aktøren kan anvende de rette regler og principper. Ifølge Aristoteles kan vi kun anvende regler kompetent i sociale situationer såfremt vi har visse moralske karakteregenskaber.

Hvis vi overfører den moral-økologiske analyseramme, som (må jeg understrege) stadig er under udvikling, på ondskabens problem, så finder vi at det kan »gå galt« flere steder i de tre skitserede elementer af moralsk kompetence. Hvis det »går galt« på meget alvorlig vis, kan det ende med decideret onde handlinger. I dette perspektiv er ondskab dermed en form for uvidenhed. Sokrates formulerede det radikalt i sin berømte hævde af at ingen er villig til at gøre det onde. Hvis man får viden om at det man gør er ondt, så vil man ikke gøre det. Dette udsagns sandhed ligger ifølge Mary Midgley i at onde mennesker er plaget af »a confusion at the root of their thinking – a confusion which is in some sense voluntary and deliberate,

therefore responsible, but which yet could not be embraced by anybody who fully understood it« (1984, p. 20). Visse ikke-vestlige traditioner som fx buddhismen bestemmer i øvrigt også ondskab som uvidenhed (Huebner & Garrod, 1991), men dette vil jeg ikke forfølge her. Midgley (1984) påstår at hvis onde mennesker som Christian Wirth virkelig vidste hvad de gjorde, så ville de ikke gøre det. Men dette fritager dem ikke fra ansvar (kun decideret galskab ville gøre dette), for de *kunne have vidst det*, og det faktum at de har undgået at få viden om hvad de virkelig gør, er det der gør at de er ansvarlige for deres handlinger (ibid., p. 62f.). Midgley formår her at hævde en privativ teori om det onde, hvor ondskab ses som fravær af viden om det gode (værdier), uden dermed at gøre ondskab til galskab. Så selv om det onde ikke findes ontologisk set, dvs. anskuet positivt, så kan man alligevel udmærket tale om onde handlinger udført af mennesker, som må gøres ansvarlige for disse.

Onde handlinger kan altså ses som udspringende af en »confusion«, som kan antages at eksistere i forbindelse med flere af de enkelte elementer af moralsk kompetence. Man kan være ude af stand til at percipere moralsk, måske pga. mangelfuld empatievne, eller pga. mangelfuld åbenhed over for nye erfaringer, eller man kan være ude af stand til at applicere generelle regler adækvat på konkrete situationer. Man kan også tænke for rigidt om regler og applicere dem blindt, hvilket bremser for adækvat perception af konkrete situationer. Hodges & Baron (1992), der, inspireret af Gibson, tænker økologisk om værdier, hævder således:

»[E]vil may emerge when values are treated as if they are rules, codified and bureaucratized into a hierarchical system of relations that is insensitive to valid variation in individuals and situations. [...] [T]his form of evil denies the importance of complexity (i.e., the necessity of revision of theoretical or practical rules) in an attempt to maintain epistemological coherence and ethical control.« (p. 283).

Et eksklusivt fokus på regler og principper kan vanskeliggøre godhed og retfærdighed i konkrete mellem menneskelige situationer. Den moralske økologi kan, som Taylor (1996) bemærker, ikke begribes ud fra »single-term moralities«, dvs. moralske teorier der kun opererer med ét overordnet moralsk begreb, det være sig et kantiansk kategorisk imperativ eller en utilitaristisk nytte-kalkule. I stedet må vi indrømme en diversitet af moralske goder og værdier (Taylor, 1985), og at forskellige praksisser inkorporerer forskellige værdier, der måske ikke umiddelbart er sammenlignelige. En kompetent moralsk aktør er i stand til at percipere partikulære praksis-interne værdier, hvorimod en ikke-kompetent aktør risikerer at overføre et bestemt moralsk begreb, der hører til i specifikke praksis-sammenhænge, på alle moralske situationer. Noget sådant kan lede til decideret ondskab, hvilket Hannah Arendts (1963/1994) berømte analyse af nazisten Adolf

Eichmann dokumenterer. I Arendts beskrivelse af Eichmann og retssagen mod ham i Israel, ser vi konkret en række af de faktorer jeg har søgt at beskrive mere abstrakt, og vi ser klart en fortolkning af Eichmanns (ubetvivlelige) ondskab som en form for uvidenhed. Arendt siger om Eichmann: »He *merely*, to put the matter colloquially, *never realized what he was doing*. [...] He was not stupid. It was sheer thoughtlessness – something by no means identical with stupidity – that predisposed him to become one of the greatest criminals of that period« (1963/1994, p. 287f.). Umiddelbart er det provokerende at Arendt karakteriserer Eichmanns ondskab som udspringende af tankeløshed, og af at han ikke vidste hvad han gjorde. Hører der ikke en diabolisk personlighed til at udføre så forfærdelige handlinger som Eichmanns? Nej, der er en kløft mellem hans personlighed og hans handlinger. Eichmann var, fremgår det hos Arendt, en middelmådig mand, hvad man ville opfatte som en harmløs personlighed. Og dette ledte Arendt til at karakterisere hans ondskab som *banal*. Ikke at hans gerninger var banale, men hans *motiver* var det. Eichmann var ikke passioneret anti-semit, og han havde efter eget udsagn ingen »innerer Schweinehund« (ibid., p. 25). Det, der forstyrrede ham mest under retssagen i Israel, var således ikke beskyldningerne om at han var medansvarlig for mordet på millioner af mennesker, men de (falske) beskyldninger mod ham om at han personligt havde tævet en jødisk dreng ihjel.

Der var ifølge Arendt ingen »diabolisk dybde« (1963/1994, p. 288) i Eichmann. Han var et menneske der ønskede at gøre sin pligt, at leve efter loven, og han karakteriserede sig selv som hyldende Kants kategoriske imperativ, som han var i stand til at citere nogenlunde korrekt i retssalen (ibid., p. 136). Nu skal det selvfølgelig ikke skæmme Kants filosofi at Eichmann hævdede at leve efter den, og nazisme er selvfølgelig en dybt umoralsk ideologi ifølge Kants filosofi, men på ét punkt er der ingen tvivl om at Eichmann fulgte Kant: at lov er lov uden undtagelse (ibid., p. 137). Eichmann gjorde en dyd ud af at følge loven og reglerne. Han gjorde derfor det Hodges & Baron (1992) karakteriserer som at gøre værdier til regler, hvilket nægter situationer deres moralske kompleksitet. Eichmann mente også selv at han altid havde handlet *mod* sine indskydelser (Arendt, 1963/1994, p. 137), og at han dermed altid havde sat loven og pligten over personlige motiver. Han ville gøre sin pligt frem for alt, og havde derfor en art perverteret »single-term morality«, hvor pligt-begrebet var bærende. Faktisk havde han ifølge Arendt ingen ægte motiver (ibid., p. 287), hvilket måske er det allermost uhyggelige ved hans historie. Han var kun delvis motiveret af avancement i nazi-hierarkiet. Han ville fx ikke have dræbt sin overordnede for at få hans position, hvorimod han efter eget udsagn ville have sendt sin egen far i døden, hvis han var blevet beordret til dette af en overordnet (ibid., p. 42). Nazisternes totalitære system og deres komplekse bureaukrati kunne få mennesker som Eichmann til at føle at de gjorde deres pligt, og anskuet inden for den »totalitære økologi« må man sige at

disse mennesker rent faktisk *gjorde* deres pligt. Den »totalitære økologi« havde i ekstrem grad vanskeliggjort genuin moralsk perception og dømmekraft, for der blev gjort alt for at gøre moralske situationer til noget andet, fx klinisk-medicinske situationer eller formelle, bureaukratiske situationer. Eichmanns forsvarer i Israel, Dr. Servatius, karakteriserede fx tvangssterilisering og gasning som »medical matters« (ibid., p. 69), og hvis man har troet på dette som nazi-læge har det været lettere at lukke øjnene for ondskaben i ens handlinger. Det blev dermed sværere at percipere moralsk. Mennesker blev dehumaniseret (hvilket var et af de Wijzes ondskabs-kriterier), de blev gjort til tal og statistiske størrelser. Enhver menneskelig og moralsk partikularitet blev således fjernet. Albert Bandura (2002) henviser til Primo Levi, der spurgte en nazistisk lejr-kommandant hvorfor de brugte så meget tid og energi på at nedgøre de ofre, der alligevel bare skulle dræbes. Kommandanten svarede at det ikke var formålsløs grusomhed, men at ofrene med nødvendighed skulle degraderes til ikke-menneskelige objekter for at de der drev gaskamrene ikke skulle lide samvittighedskvaler. I den »totalitære økologi« kræves i særlig grad moralsk perception og forestillingsevne (eng. 'imagination') for at kunne handle ret. Og sådanne evner havde Eichmann ikke. Arendt beskriver hans »lack of imagination« (1963/1994, p. 287), og hans manglende evne til at se situationer fra andre menneskers synsvinkler (p. 48). Han led af en:

»inability to *think*, namely, to think from the standpoint of somebody else. No communication was possible with him, not because he lied but because he was surrounded by the most reliable of all safeguards against the words and the presence of others, and hence reality as such« (ibid., p. 49).

Eichmann var ude af kontakt med en meget vigtig del af virkeligheden: den moralske realitet. Han var ifølge Arendts analyse ude af stand til at se den moralske dimension klart. Og dette er den vigtigste lære vi kan uddrage af Eichmann-sagen, siger Arendt: »That such remoteness from reality and such thoughtlessness can wreak more havoc than all the evil instincts taken together which, perhaps, are inherent in man – that was, in fact, the lesson one could learn in Jerusalem« (ibid., p. 288). Onde mennesker er ikke ukontrollerbare djævlø. De er snarere mennesker karakteriseret ved mangler: perceptuelle, emotionelle og karaktermæssige mangler. Deres vigtigste mangel er ikke en mangel i evnen til at kunne anvende kohlborgianske abstrakte regler og principper. Dette kunne Eichmann sandsynligvis, der karakteriserede sig selv som kantianer. Eichmann manglede snarere moralsk viden, moralsk perception og dømmekraft. Kun en privativ teori om det onde får fat i dette. Eichmann havde efter eget udsagn intet imod sine ofre, og alligevel var han i stand til at foretage handlinger der var skyld i deres død.

Han var uvidende om sin egen ondskab, og, som Aristoteles sagde (1976, p. 244), så er det netop dette der karakteriserer ondskab: onde mennesker er uvidende om deres ondskab, hvilket er i modsætning til viljessvage mennesker, der erkender det forkerte i deres handlinger, men blot ikke kan lade være med at udføre dem. Eichmann var ikke viljessvag. Han ønskede ikke at handle anderledes, for han erkendte ikke det forkerte i sine handlinger; han manglede fundamental moralsk viden, og han manglede en basal viden om *sig selv*. Han var ikke i stand til at se at han var ond. Dette, tror jeg, kan ikke forstås som andet end en perceptuel defekt, der er at ligne med den tonedøves manglende evne til at opfatte tonal harmoni. Hvad grunden til en sådan defekt kan være kommer jeg ikke ind på her, men der er nok ingen tvivl om, i Eichmanns tilfælde, at den generelle »tildækning« af den moralske økologi forårsaget af det totalitære bureaukrati har en vigtig rolle at spille.

I case-studiet af Eichmann baseret på Arendts beskrivelser er det dermed klart at ondskab, i hvert fald i dette tilfælde, må forstås som en form for uvidenhed. Igen er det vigtigt at huske at dette ikke undskylder Eichmann, for som Midgley sagde, så er hovedpointen at han *kunne* have været klar over hvad han gjorde, og *burde* have vidst det, og derfor er ansvarlig. MacIntyre diskuterer i en nylig artikel (1999) en case, der minder om Eichmanns, og han konkluderer at selv om mennesker er afhængige af sociale strukturer og praksisser (en moralsk økologi) for at kunne fungere som moralske aktører, så er det menneskenes eget ansvar at overveje de standarder, der leder deres praktiske rationalitet. Eichmann burde have overvejet den totalitære ideologi, der ledte hans pligtstyrede bureaukratiske rationalitet, og som dehumaniserede de mennesker, der blev udryddet. Vi er ikke blot ansvarlige for vore handlinger, men også for vores mangel på (moralisk) viden. Ondskab er her så meget farligere end viljessvaghed, eftersom den dækker over sig selv. Dette, at ondskaben dækker over sig selv, fører os ind i selvbedragets komplicerede psykologi, som jeg ikke vil analysere videre her. Jeg vil nøjes med at konstatere at hvis man, som jeg, anskuer ondskab som en art selvforskyldt uvidenhed om den moralske realitet, så er man tvunget til at sige som Midgley at »some self-deception is probably needed if actions are to be called vicious at all« (1984, p. 115). Eller med MacIntyres ord:

»One of the things that we most need to learn, first from narrative and then from theory is that it is one of the marks of someone who develops bad character that, as it develops, she or he becomes progressively less and less able to understand what it is that she or he has mislearned and how it was that she or he fell into error« (1992, p. 9).

Konklusion

Jeg har været på jagt efter det onde, og blev indledningsvist skuffet over at det overvejende ignoreres af psykologien. Jeg endte dog selv med at hævde at det onde ikke findes ontologisk set, men her må vi afslutningsvist være varsomme. Hvad betyder det? Ifølge den privative teori findes det onde måske alligevel, blot på et andet niveau end det ontologiske. Det onde findes jo som fravær. Og spørgsmålet, hvorvidt vi skal sige at et fravær findes, er drilsk. Findes et vakuum fx? Findes stilhed (fravær af lyd) eller mørke (fravær af lys)? Jeg er tilbøjelig til at sige ja – fravær eller negativitet findes, men ikke som ontologisk konstituent i verden. Måske kan vi hjælpes af Heideggers (1927/1962) skelnen mellem det ontiske og det ontologiske. Det ontiske refererer til en beskrivelse af det værende som det foreligger (og som fx videnskaberne interesserer sig for), hvorimod det ontologiske hos Heidegger refererer til værens væren eller meningen med væren. Det ontiske spørgsmål er »hvad eksisterer?« mens det ontologiske er »hvad er væren?« Forskellen mellem disse to spørgsmål kalder Heidegger den ontologiske *Differenz*, hvilket er et nøgletema i hovedværket *Sein und Zeit*. Med begrebsparret ontisk-ontologisk kan vi måske sige at det onde foreligger ontisk, men ikke har ontologisk realitet. Med dette i baghovedet kan vi så alligevel finde plads til det onde og ondskab i psykologien. Psykologer bør interessere sig for det onde, på samme måde som fysikere bør interessere sig for vakuummer!

Det er vigtigt at psykologer har den rette tilgang til forståelsen af det onde. Den mest udbredte tilgang består i, som vi har set, helt at benægte at det er et meningsfyldt psykologisk begreb, mens en anden (Freuds) tilgang er at opfatte det onde som en kraft i egen ret. Dette kaldte jeg psykologisk manikæisme, men jeg argumenterede for at ondskaben forsvinder når den tingsliggøres som en positiv kraft. Den bliver til noget fremmed, en art galskab. Det er hermed gjort mindre farligt at undersøge det onde, for ved at anskue det som en fremmed kraft slipper man for de ubehagelige spørgsmål der er forbundet til at betragte det onde som en almen menneskelig faktor, som en form for uvidenhed vi alle må se i øjnene. Eichmann var en gennemsnitlig person; en almindelig mand, der, som så mange andre, ønskede at gøre sin pligt. Der var blot noget han ikke forstod, for han var ikke i stand til at erkende den moralske økologi på adækvat vis. Hans perceptuelle apparat var – moralsk betragtet – sat ud af kraft, hvilket sikkert skyldtes både selvbedrag og at den totalitære ideologi havde perverteret menneskelige relationer, og dermed havde vanskeliggjort moralsk perception og dømmekraft. Psykologien har efter min mening en opgave bestående i at udvikle dels en forståelse af hvad moralsk viden er, men også af hvordan denne vidensform kultiveres. Dette for at blive bedre til at forhindre onde handlinger. Men det kræver måske at videnskaben igen bekender sig til sin arv som en *moral science*? Det kræver måske endda at videnska-

ben erkender det korrekte i Aristoteles' insisteren på at vi kun kan forstå hvad et menneske er, hvis vi ved hvad det bør gøre, dvs. hvis vi kender menneskets fungeren som moralsk væsen. Det kræver i hvert fald at psykologien levner plads til værdier i dens grundforståelse af mennesket, i dens ontologi. Vi er ikke psyker i en værdineutral tingsverden. Vi er mennesker i en moralsk økologi.

REFERENCER

- ARENDR, H. (1963/1994): *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. (Revised and enlarged edition). London: Penguin.
- ARISTOTLE (1976): *The Nichomachean Ethics*. London: Penguin.
- BALDWIN, J.M. (1901): *Dictionary of Philosophy and Psychology*. London: MacMillan.
- BANDURA, A. (2002): Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency. *Journal of Moral Education*, vol. 31(2), pp. 101-119.
- BAUMAN, Z. (1993): *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- BELLAH, R.N., MADSEN, R., SULLIVAN, W.M., SWIDLER, A. & TIPTON, S.M. (1985): *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- BENNER, D.G. & HILL, P.C. (1999): *Baker Encyclopedia of Psychology and Counseling*. 2nd ed. Great Rapids, MI: Baker Books.
- BERTELSEN, P. (2002): Will and Self in Augustine: Double-Bind and Taboo. *Theory & Psychology*, vol. 12(6), pp. 749-776.
- BLUM, L. (1991): Moral Perception and Particularity. *Ethics*, vol. 101(4), pp. 701-725
- BRINKMANN, S. (2002): Psykologisk viden i et Psykologisk Samfund – belyst med Aristoteles' etik. *Nordisk Psykologi*, vol. 54(3), pp. 201-216.
- BRINKMANN, S. (in press): The Topography of the Moral Ecology. *Theory & Psychology* (under revision).
- CORSINI, R.J. (1999): *The Dictionary of Psychology*. Ann Arbor, MI: Brunner/Mazel
- DANCY, J. (2000): *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- DENHAM, A.E. (2001): Envisioning the Good: Iris Murdoch's Moral Psychology. *Modern Fiction Studies*, vol. 47(3), pp. 602-629.
- DE SOUSA, R. (2001): Moral Emotions. *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 4, pp. 109-126.
- DE WIJZE, S. (2002): Defining Evil: Insights from the Problem of »Dirty Hands«. *The Monist*, vol. 85(2), pp. 210-238.
- FREUD, S. (1930/1961): *Civilization and Its Discontents*. (Fra The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, vol. XXI). London: The Hogarth Press.
- GIBSON, J.J. (1979/1986): *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- GLOVER, J. (2001): *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. London: Pimlico.
- HARRIS, T. (1988/2000): *Ondskabens øjne*. Bogklubben 12 Bøger.
- HEIDEGGER, M. (1927/1962): *Being and Time*. New York: Harper & Row.
- HODGES, B.H. & BARON, R.M. (1992): Values as constraints on affordances: Perceiving and acting properly. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 22(3), pp. 263-294.

- HUEBNER, A. & GARROD, A. (1991): Moral Reasoning in a Karmic World. *Human Development*, vol. 34, pp. 341-352.
- HUME, D. (1739/1978): *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Oxford: Oxford University Press.
- KADAR, E. & EFFKEN, J. (1994): Heideggerian Meditations on an Alternative Ontology for Ecological Psychology: A Response to Turvey's (1992) Proposal. *Ecological Psychology*, vol. 6(4), pp. 297-341.
- KARPATSCHOF, B. (1997): I kødet båret – om de inkarnerede og idealiserede værdier – et moralpsykologisk essay. I: BERTELSEN, P., HEM, L., & MAMMEN, J. (Eds.), *Erkendelse, stræben, følelse*. pp. 213-232. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- KIERKEGAARD, S. (1843/1995): *Enten-Eller: Anden Deel*. (Fra Samlede værker). København: Gyldendals bogklubber.
- KÖHLER, W. (1938/1959): *The Place of Value in a World of Facts*. New York: Meridian Books.
- KÖHLER, W. (1944): Value and Fact. *The Journal of Philosophy*, vol. 41(8), pp. 197-212.
- LØGSTRUP, K.E. (1965/1991): *Den etiske fordring*. København: Gyldendal.
- MACKIE, J.L. (1977): *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Hammondsworth: Penguin Books.
- MACINTYRE, A. (1981/1985): *After Virtue*. (2nd ed. With postscript). London: Duckworth.
- MACINTYRE, A. (1992): Plain persons and moral philosophy: Rules, virtues and goods. *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 66, pp. 3-19.
- MACINTYRE, A. (1999): Social Structures and their Threats to Moral Agency. *Philosophy*, vol. 74, pp. 311-329.
- MIDGLEY, M. (1984): *Wickedness*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MURDOCH, I. (1967/1997): The Sovereignty of Good Over Other Concepts. I: CONRADI, P. (Ed.), *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. pp. 363-385. London: Penguin Books.
- NUSSBAUM, M.C. (1986): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RIMKE, H. & HUNT, A. (2002): From sinners to degenerates: the medicalization of morality in the 19th century. *History of the Human Sciences*, vol. 15(1), pp. 59-88.
- ROBINSON, D.N. (2002): Inventing the Subject: The Renewal of »Psychological« Psychology. *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi*, vol. 11, pp. 6-26.
- SCHWARTZ, B. (1990): The Creation and Destruction of Value. *American Psychologist*, vol. 45(1), pp. 7-15.
- SHOTTER, J. (1993): *Cultural Politics of Everyday Life*. Buckingham: Open Court.
- SPINELLI, E. (2000): Therapy and the challenge of evil. *British Journal of Guidance & Counselling*, vol. 28(4), pp. 561-567.
- STERN, D. (2000): Practices, Practical Holism, and Background Practices. I: WRATHALL, M. & MALPAS, J. (Eds.), *Heidegger, Coping, and Cognitive Science: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 2*. pp. 53-69. Cambridge, MA: The MIT Press.
- TAYLOR, C. (1985): Diversity of Goods. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. pp. 230-247. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. (1989): *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. (1991): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TAYLOR, C. (1996): Iris Murdoch and Moral Philosophy. I: ANTONACCIO, M. & SCHWEIKER, W. (Eds.): *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*. pp. 3-28. Chicago: The University of Chicago Press.

- TAYLOR, D. (1985): Theological thoughts about evil. I: PARKIN, D. (Ed.), *The Anthropology of Evil*. pp. 26-41. Oxford: Basil Blackwell.
- VETLESEN, A.J. & NORTVEDT, P. (1997): *Følelser og moral*. København: Hans Reitzels Forlag.
- VETLESEN, A.J. & STÄNICKE, E. (1999): *Fra hermeneutikk til psykoanalyse*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- WILLIAMS, P.A. (2001): The Problem of Evil: A Solution From Science. *Zygon*, vol. 36(3), pp. 563-574.