

DET ONDE BLØDDYR
Ondskaben oplever en renæssance – men findes den?

Anmeldelser af:

Rüdiger Safranski: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*.
Carl Hanser Verlag, 1998 (335 sider).
Da. udg. *Det onde eller Frihedens drama*.
Oversat af Christian Bundegaard. Gyldendal, 1999 (283 sider).

Lars Fr. H. Svendsen: *Ondskabens filosofi*.
Oversat af Joachim Wrang. Klim, 2002 (223 sider, kr. 245).

Richard Bernstein: *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*.
Oxford: Polity Press, 2002.

Frederik Stjernfelt

Efter mange års dårlig presse går det godt for ondskaben. Begrebet er blevet presset af sekulariseringen, få tror længere på Den Onde, og selv Det Onde er ofte blevet søgt helt opløst i dårlige opvækstvilkår, en fuld moder og en voldelig fader. Men nu er Det Onde igen ved at blive filosofisk prominent, fx hos tyskeren Rüdiger Safranski med bogen af samme navn, hos nordmanden L.F.H. Svendsen med *Ondskabens filosofi* og hos amerikaneren Richard Bernstein med *The Radical Evil*.

Rüdiger Safranski tilhører i Tyskland kredsen omkring Botho Strauß – det selvbevidste »ny højre«, der i begyndelsen af halvfemserne trådte frem i den tyske debat i kølvandet på Strauß' essay »Anschwellender Bocksge-sang«, og som kalder sig selv »Neurechtler« eller »89'ere«. Det er en stærkt blandet gruppe, der spænder fra altmodisch civilisationskritik over sammenbidt had til 68'erne og til moderate politiske positioner, der næppe ville være kontroversielle ret mange andre steder end i Forbundsrepublikken. Safranski tilhører den moderate ende af gruppen, og han er – ligesom Botho Strauß i øvrigt – selv gammel 68'er og rundet af Adorno, og de to's grundargument synes at være, at et stort bundt af den gamle ven-

strefløjs kritikpunkter i dag kan finde et bedre grundlag på højrefløjen. Med *Das Böse* kaster Safranski – uden explicit at sige det – sig ud i at søge en filosofisk legitimation for sin politiske position. Interessen i »det onde« ligger i en afstandtagen fra dette begrebs påfaldende fordampning i den moderne debat. En moderne figur, på venstrefløjen såvel som langt ud på højrefløjen, har været at betragte øjensynligt onde handlinger som udspringende af bagvedliggende sociale bestemmelser: Faderen drak, moderen tævede osv. Hvis det er tilfældet, så er de onde handlinger egentlig slet ikke onde, men bare produkter af dårligt miljø, og så bliver begrebet irrelevant. Men Safranski spørger – lidt ligesom Enzensberger – »Wie aber, wenn das Böse nichts erreichen will, sondern das Nichts will?« – hvad hvis den onde handling slet ikke har noget mål, end ikke et fordrejet eller forvansket mål? Så kan det onde i handlingen ikke længere bortforklares?

Ud fra dette ledespørgsmål udgør hans bog nu en kredsende gennemgang af begrebet om det onde i idehistorien. Augustin, Hobbes, Kant, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Freud ... bogen er en løst sammenkædet række kapitler, der antiautoritært undlader et explicitere den konklusion, som man selv må søge. Men helt gennemgående er det, at Safranski ligesom Kant finder ondskaben uadskillelig fra friheden.

For alle de tænkere, Safranski gennemløber, er det afgørende, at mennesket er karakteriseret ved at være ikke helt igennem determineret, ikke helt bestemt, ved at være frit. Og at ondskabens mulighed ligger i friheden. Ligsom Kant konstaterer, at den etiske handling er det, der hæver mennesket over naturnødvendigheden og således er den næsten eneste rest af teologi i hans system, så ser Safranski Sade som Kants dunkle tvilling, der tilføjer den spejlvendte lære: at også i exceptionelt onde handlinger, der krænker pligten, hæver mennesket sig over naturgrundlaget. Det er ikke kun i den gode handling, at mennesket viser sig frit, men lige så vel i den onde. Kant antog, ligesom flere andre af Safranskis husguder, at den ikke-etiske handling var bestemt af egenviljen, af egeninteressen, og derfor kunne han forestille sig, at de stridende egeninteresser med den rette indretning af samfundet kunne ledes til det fælles bedste af en Adam Smith-agtig usynlig hånd – Kants »sociale asocialitet«. Men denne liberalistiske løsning umuliggøres for Safranski af de decideret onde handlinger, der ikke bare er egoistiske, men finder en særlig nydelse i selve handlingens i øvrigt formålsløse ondskab.

Dette pessimistiske menneskesyn danner nu basis for Safranskis konservatisme – ikke at den overhovedet tematiseres særlig direkte i bogen, i øvrigt – der lærer, at ondskaben ikke kan udryddes, men må domesticeres, tæmmes, holdes nede. På den ene side må den enkelte lære at tøjle ondskaben i sig selv – på den anden side må samfundet opbygges med henblik på at tøjle dets egen iboende ondskab.

Den tyske antropologiske filosof Arnold Gehlen (der ligesom Heidegger var nazist) præsenteres af Safranski med henblik på sidstnævnte. For

Gehlen var mennesket et »Weichtier«, et bløddyr, der behøvede opbygelsen af en skal for at kunne overleve, for ikke at gå under i en alle bløddyrers kamp mod alle. Menneskets konkylie er så de samfundsmæssige institutioner, der inkarnerer sædelige værdier. Denne højre-hegelske figur konstaterer således, at mennesket for at kunne overleve må yderliggøre sig, fremmedgøre sig i institutioner – men for Gehlen vinder man ved denne afgift selve friheden. Først fremmedgørelsen i institutionerne giver individet en – begrænset – frihed. Safranski fører desværre ikke diskussionen til bunds på dette vigtige punkt: hvis det således er tilfældet, at de højt udviklede moderne samfund først for alvor giver mulighed for frihed og derfor ondskab, hvad der nok kan være noget om – hvilke nøjere krav skal man så stille til disse institutioner for at onskaben kanaliseres og marginaliseres? Dette dunkle spørgsmål skjuler imidlertid ikke en stærk konsekvens af Gehlens analyse – institutionskritikken kan ikke kræve andet end: nye institutioner. Den inderlige, subjektive kritik af institutionerne, der ser dem som sjælløse, kolde og fremmedgjorte, og som heroverfor drømmer om livet selv, der leves ubegrænset og uden disse hæmninger – den kritik slår nødvendigvis om i barbari. Denne analyse af så mange utopiers indbyggede tendens til forlis rammer imidlertid ikke kun megen venstreorienteret institutionskritik, men afgrænser samtidig Safranski fra den tyske tradition for »radikal konservatisme«, der netop trækker på sådanne forestillinger om »livet selv« som en ustyrlig kraft, der kuldkaster alt det stivnede, der forsøger at binde det. På dette punkt vælger Safranski – modsat fx Ernst Jünger eller den tidlige Heidegger – en art statskonservatisme.

På det individuelle plan kan Safranski henvende sig hos fx Augustin og Freud. Den førstes syndsbevidsthed kan kompletteres af den andens vision om det myndige individ, der med kulturens byrde som tragisk omkostning opnår kontrol med egne impulser. Hvad institutionerne er for samfundet, det er den personlige myndighed for individet – således synes Safranskis ligning at være – kun den kan sikre individet mod at geråde i vilkårlige udbrud af ondskab. Trods hyldesten til institution og myndighed forbliver der dog en livsfilosofisk tråd i Safranskis argumentation. Er friheden i vor tid ikke truet af civilisationen? – spørger han afslutningsvis, med ildevarslende konnotationer. Er det alligevel ikke sådan, at den moderne civiliseringsproces og den »videnskabelig-tekniske civilisation« træder op som egetvæsen over for det frie menneske og begrænser, måske udrydder friheden? Her får vi pludselig og egentlig uventet en institutionskritik af gammel, livsfilosofisk aftapning: det vi engang ville kalde Gud, det vil vi nu kalde det »overkomplekse« ved samfundslivet, som vi ikke kan styre og som begrænser vor frihed.

Heldigvis vælger Safranski ikke de radikale livsfilosofiske mediciner, der kan forekomme så nærliggende, men en beskeden, kantiansk udvej. Vi skal, som Ivan Malinovski engang sagde, leve som var der en fremtid og et håb. Vi skal leve »als ob«, som om man selv kunne og skulle bestem-

me sit liv, kun således kan vi nærme verden til en tilstand, hvor det også faktisk er tilfældet. Vi skal, som bogen slutter, handle »som om en Gud eller vor egen natur havde ment det godt med os«.

Som man kan høre, er det en bog, der trods mange interessante overvejelser ikke konkluderer entydigt. Eller, om man skal sige det venligere, underspiller sin konklusion. For findes friheden faktisk, eller har vi den kun »als ob«? Hovedtendensen i bogen hævder det første, og det er da også den mest oplagte lære at drage af den: at vi ikke på den ene side kan hævde og besyngte den menneskelige frihed – og så på den anden side benægte den, lige så snart vi ser konsekvenser af den som vi ikke bryder os om, i kriminalitet, i krig, kort sagt i det onde.

Den norske filosof Lars Svendsen kaster sig over samme problemkompleks som Safranski – men med andre resultater. *Ondskabens filosofi* er på sin vis en misvisende titel, for Svendsen siger igen og igen, at ondskaben ikke er et filosofisk problem, men et praktisk-politisk problem: vi skal ikke definere det onde, men bekæmpe det. Dette aktivistiske program hindrer ham dog ikke i at give sig i kast med at gennemgå en lang række ondskabsfilosofier i en hastig, citatspækket stil tilføjet egne knappe konklusioner. De klassiske »theodicéer« gennemgås og affejes først – det er de forskellige gamle svar på spørgsmålet om, hvordan der kan være så megen ondskab i verden, når Gud nu er god. De får – ikke helt retfærdigt – på hattepulden; de er mere bortforklaringsforsøg end forsøg på virkelig at begribe det onde – ja de er derfor nærmest selv af det onde.

Blandt Svendsens store kilder er især Kant (ideen om det radikale onde, der fører subjektet bort fra den etiske pligt af egenkærlige grunde) og Hannah Arendt (ideen om ondskabens banalitet, med eksemplet Eichmann) – og det fører ham til at opstille fire, eller som det skal vise sig, tre basale typer ondskab: Det dæmonisk onde, det instrumentelt onde, det dumt onde og det idealistisk onde. Det idealistisk onde mener at ville det gode, men gør det onde; det instrumentelt onde anvender et ondt middel til et godt formål (nogle gange ganske vist med rette); og ondskaben af dumhed farer frem i medfør af kognitiv indskrænkethed. Man ser her, at det »dæmonisk onde« pludselig er borte; det argumenteres ret hastigt, at der ikke findes ondskab for ondskabens egen skyld, men at alle handlinger, set fra den handlendes synspunkt, altid er motiveret af en eller anden form for godhed i en bred brug af ordet.

Svendsen gør sig sagen for let ved at omdøbe ondskaben for ondskabens egen skyld. Men det skyldes måske hans plastiske (og i øvrigt tiltalende) metaetiske position: han er »svag konsekvensetiker«. Man plejer i etikken at skelne mellem pligtetik (der ser på handlingens intention) og nytteetik (der ser på dens resultat) – det hedder i oversættelsen her ansvars- over for konsekvensetik. Det er velkendt, hvorledes de to synspunkter hver for sig, i rendyrket form, let fører til absurde implikationer.

Svendsens ide er at man må have en overordnet pligtetik (der ser det enkelte menneskes rettigheder som ukrænkelige i traditionen fra Kant) – men at denne lære i konkrete situationer kan sættes ud af kraft, hvis store mulige konsekvenser truer. Alle har fx ret til en retfærdig rettergang, men hvis statens existens er i fare, kan dette suspenderes over for terrorismis-tænkte. Denne position er naturligvis plastisk og åbner for skøn, eller, om man vil, etisk tænkning – men man må nok sige, at den konsekvensetiske kattelerm kun ret sjældent må tages i anvendelse, hvis ikke synspunktets pligtetiske grund hurtigt skal eroderes helt bort.

Men Svendsens tiltalende kompromis mellem pligt og nytte udrydder ikke ondskabens problem. Det er faktisk en af ondskabsbegrebets antropologiske urgåder, det spørgsmål, der optager Safranski mest, som Svendsen meget hurtigt ondulerer, når han lader det radikalt onde forsvinde – godt hjulpet af at han har givet ondskaben for ondskabens egen skyld det ret fjogede navn »dæmonisk ondskab«, som om man behøvede at abonnere på en eller anden mystisk overtro for at antage dens existens. Man kunne jo à la Sade argumentere for, at det at undlade at gøre det gode af egoistiske grunde ikke er ondt, men bare egenkærligt – det rigtigt onde må være lige så uinteresseret i egoistiske hensyn som det rigtigt gode er det. Sades libertinere handler jo ofte ikke af lyst, de er slaver af deres egne udviklede programmer og må ofte sukkende begive sig ud i en ny runde radikale orgier. Reduktionen af dette rent onde til det instrumentelt onde (ud fra ideen om, at hvis man frydes over ondskaben i sig selv, så er det på grund af fryden, man gør det, og ikke på grund af ondskaben ...) er helt afgørende for, hvilket menneskesyn, man ender med. For hvis ondskab for ondskabens egen skyld ikke eksisterer, så er al ondskab jo i en vis forstand motiveret i det gode (som så bare misforstås på en eller anden måde), og så kan man i princippet restløst oplyse sig ud af ondskaben. Og det der synes at være ondskab, det er så bare gode personer, der er blevet vildført af systemer, af samfund, af andre mennesker (der derfor meget let bliver onde, nissen flytter med). Så skal man måske endda især oplyse og bekæmpe personer, der påstår, at ondskaben eksisterer!

Men eksisterer ondskab for ondskabens egen skyld på den anden side, så må man hylde en mere dyster antropologi à la Hobbes eller Machiavelli, hvor mennesket ikke i sig selv er godt, men snarere kapabelt til både godt og ondt. Et oplyst synspunkt på baggrund af en sådan antropologi ville så snarere være, som hos Safranski, at man må skabe samfund og institutioner, der er i stand til at inddæmme menneskets kapacitet for ondskab (og altså ikke tro, at de kan udrydde den, eller at den allerede er udryddet). Man kan måske sige, at den mindste fare er at indrømme muligheden for det absolut onde, for ondskaben for dens egen skyld – ellers vil man være helt uforberedt på dens eventuelle opdukken?

Hvis man betragter en ond handling, som den handlende nyder, så skilles Safranskis og Svendsens veje i analysen af denne nydelse. Hos Sa-

franski er den en bivirkning, måske ikke engang nødvendig, fordi det egentlig onde er handlingens frigørelse ikke bare fra det gode, men også fra egoismen. Hos Svendsen derimod får nydelsen en meget vigtig rolle, fordi det reelt er den, der skal være garanti for, at den onde handling i virkeligheden er misforstået godhed – den retter sig i virkeligheden kun mod subjektets nydelse, og de onde effekter er omvendt en bivirkning af den. Men mod Svendsens bortdisputation af ondskaben kunne man vel omvendt spørge: jamen hvis det radikalt onde kan opløses i nydelse – hvorfor kan det absolut gode så ikke også opløses i pløret af subjektive følelser, så vi ender i et rent psykologisk spejlkabinet af indre emotioner? Ender etiske spørgsmål så ikke bare med at være et spørgsmål om føleri – og skrider vi så ikke hastigt bort fra Svendsens pligtetiske grundlag over mod nytteetikens summer af følelser?

Et tredje bud på det »radikalt onde« tilbyder Richard Bernstein. Jeg skal ikke her gennemgå hele hans bog, men blot fokusere på hans grundige behandling af det afgørende mødepunkt for Safranski og Svendsen: Kant. Det er jo Kant, der i sit religionsskrift indfører begrebet om »det radikalt onde«, og det er forbundet til en række centrale problemer i hele hans filosofi. Bernstein bemærker, at Kant med begrebet om »det radikalt onde« slet ikke henviser til exceptionelt onde handlinger à la dem Hannah Arendt anvender beslægtede begreber om. Når Kant taler om det »radikalt onde«, så henviser han bare til, at det onde er »rodfæstet« i den menneskelige natur i kraft af den grundlæggende frihed. Det omfatter på denne måde alle onde handlinger, lige fra Auschwitz i det ene yderpunkt og til personer, der handler perfekt og hensynsfuldt over for andre, men alene fordi de har lyst til det, og ikke af agtelse for pligten, som man af frihed burde vælge. Bernstein ser derfor en modsætning mellem friheden og Kants ide om, at det »radikalt onde« er motiveret af egenkærligheden. Ligesom Safranski argumenterer med Sade, finder Bernstein en overset kategori hos Kant: nemlig muligheden for at individet vælger det onde af *andre* grunde end egenkærligheden – det han næsten med Svendsens ordvalg kalder »djævelsk« (devilish). Kant hævder ganske vist, at alle mennesker må kende det kategoriske imperativ, som egenviljen så kan føre os bort fra – men Bernstein tilføjer, at der intet er i Kants argument, der umuliggør, at man med fuld viden om det kategoriske imperativ kan handle ikke bare egenkærligt, men djævelsk: »*There is no free choice (Willkür) unless there is the free choice to be morally evil, and even devilish.*« (42) Følgelig vil også Bernstein konkludere, at der ingen flugtvej eksisterer fra det personlige ansvar for at begå onde handlinger (233).

Det ondes genkomst vil naturligvis have retsfilosofiske og retspolitiske konsekvenser. Hvis det personlige ansvar ikke kan bortforklares (undtagen naturligvis i tilfælde af klinisk utilregnelighed og lignende), så kan

onde handlinger heller ikke restløst oversættes til socialpolitiske problemer. Men selv om straf hhv. socialpolitik er de to midler, der naturligt følger af hhv. Safranski/Bernsteins synspunkter på den ene side og Svendsens på den anden, så er det vigtigt at bemærke, at straf og socialpolitik ikke af den grund er hinanden gensidigt udelukkende midler. Man kan sagtens argumentere for, at begge bør spille en rolle: socialpolitikken kan ikke udrydde det onde, men den kan mindske den baggrund, der er medvirkende til at få individer til at vælge det onde. De, der så alligevel gør det, er hjemfaldne til straf.

Teksten bygger på anmeldelser af Safranskis og Svendsens bøger, der tidligere har stået i *Weekendavisen*.