

**Finn Arler**

# **OMKRING DØMMEKRAFTEN**

**ESSAYS OM ETIK, VIDENSKAB OG NATUR**

**Ph.d.-afhandling, Institut for Filosofi, Aarhus Universitet, maj 1991**

# Indholdsfortegnelse

## **Indledning 3**

## **Aristoteles: Videnskab, etik, natur 16**

- I En forhistorie*
- II Viden(skab)*
- III Etik*
- IV Natur*

## **Mellem natur og moral - om etik efter syndfloden 73**

- I Naturkatastrofen*
- II Katastrofens etik*
- III Dømmekraft som redningsplanke*
- IV Fra natur til etik*
- V Hinsides dømmekraften?*
- VI Smag for moral*

## **I kølvandet på den tyske universitetsidé 115**

- I Dannelsen til livet*
- II Universiteternes krise*
- III De centrale pointer*
- IV Videnskab som livsform*
- V Specialiseringens oprør*
- VI Dannelsen bort fra livet*
- VII Dannelsens skær*
- VIII Forsoning?*
- IX En dialektisk udgang*

**Diskursmoral. Et essay om Jürgen Habermas 169**

*I Udgangspunktet*

*II Etik og moral*

*III Diskursprincippet*

*IV Universaliseringsprincippet*

*V Fra normbegrundelse til normanvendelse*

*VI Tilbage til dømmekraften*

**Summary 217**

**Litteraturliste 228**

# Indledning

Den 7. november 1917, mindre end et døgn efter at den videnskabelige socialismes epoke var blevet skudt ind med stormen på Vinterpaladset i Skt. Petersborg, holdt Max Weber sit berømte foredrag om “*Wissenschaft als Beruf*”<sup>1</sup>, om videnskab som kald og som erhverv. Talen blev holdt i Kunstsaal Steinicke i München som del af en forelæsningsrække, arrangeret af den venstre-liberale studenterkreds Landesverband Bayern des Freistudentischen Bundes. En kreds, der bl.a. rummede en række af de senere initiativtagere til etableringen af den bayerske rådsrepublik, som blev proklameret i München netop på årsdagen for Webers tale, den 7. november 1918.

I den publicerede udgave af talen (fra foråret 1919) nævnes hverken revolutionen i Rusland eller opstanden i München - eller for den sags skyld verdenskrigen, der endnu buldrede i baggrunden - men de voldsomme begivenheder illustrerer ganske udmærket den umiddelbare baggrund, på hvilken Webers foredrag er blevet til. Kravet om en politisk, moralsk eller værdimæssig stillingtagen var blevet anmeldt på påtrængende vis overfor videnskabens repræsentanter. Spørgsmålet om videnskabens autonomi og legitimitet såvel som dens evne til engagement og involverethed i den omgivende verden var endnu engang blevet bragt på bane - tilmed på en ualmindeligt ophedet

---

<sup>1</sup> Max Weber: “*Wissenschaft als Beruf*”, i: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968. Om dateringen af Webers tale, se Wolfgang Schluchter: “*Wertfreiheit und Verantwortungsethik*”, i: *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Ffm 1980.

baggrund.

Den ophedede baggrund kan tænkes at bære en del af skylden for, at Webers svar på udfordringen ved første øjekast fremstår så klart og entydig: politik hører ikke hjemme i auditorierne og klasseværelserne. Hverken en politisk, etisk eller nogen anden form for værdimæssig stillingtagen hører hjemme i videnskabens haller. Hans pointer rækker imidlertid ud over det dagsaktuelle: enhver værdimæssig stillingtagen synes således på fundamental vis at fordre valg af "*guder og dæmoner*", og sådanne valg ligger i princippet udenfor ikke blot videnskabens, men overhovedet fornuftens rækkevidde. I livet selv gør en arationalitet sig gældende, som er og bør være videnskaben fremmed. Videnskaben skal ikke lade sig lokke ind på det arationelles gebet - det område hvor kun troen, interesserne eller valgene råder - og begynde at vægte mellem guder og dæmoner. En sådan vægtning må alene ske udenfor videnskaben, gennem gudernes og verdens-anskuelseernes kamp "*derude på livets marked*". Derude må enhver finde netop sin særlige dæmon at adlyde - eller for den viljestærke: skal der tages stilling må man selv påtage sig *Politik als Beruf* og som en Bismarck filosofere med hammeren og mejsle egne standarder ud.

Det, videnskaben imidlertid i følge Weber både kan og bør, er at understøtte beslutningerne "*derude i livet*" på tredobbelt vis: ved at afdække *kendsgerninger*, ved at udvikle og udbrede *metoder* til rationel tænkning og analyse, og ikke mindst: ved at optræne til værdimæssig *klarhed*. Videnskaben kan på den ene side levere midler til udførelse af de politiske målsætninger, på den anden side hjælpe til at afklare disse målsætninger selv, frem for alt ved at stille krav til deres indbyrdes konsistens eller kohærens - ikke mindst set i lyset af de utilsigtede, men sandsynlige konsekvenser, en efterlevelse af målsætningerne vil have. Over guderne selv og deres indbyrdes kamp, over besvarelsen af livets yderste spørgsmål, råder imidlertid alene skæbnen og de politisk-ideologiske frontkæmpere, aldrig videnskaben.

Selvom Webers pointer for en første betragtning kan forekomme plausible, består der er ikke desto mindre noget dybt paradoksalt ved hans overvejelser. Det viser sig i første omgang i den mærkelige dobbelthed mellem "*livet derude*" og fraværet af liv

mellem de videnskabelige institutioners mure. Som om livet ophørte ved universitetets indgangsportal. Som om den teoretiske virksomhed ikke selv var et livsbehov af første rang. Weber indrømmer da også, at skal han være konsistent i sin teori, må han acceptere, at hengivelsen til teorien i realiteten må være et valg af dæmon på linie med valgene “derude i livet”. At videnskaben har værdi, at videnskabens resultater er værd at kende, må være forudsat af enhver, der bedriver videnskab. Denne forudsætning er blot ikke mulig at begrunde med videnskabens egne midler, men fordrer en arationel “*sidste stillingtagen til livet*” af videnskaben repræsentanter. Dvs. en stillingtagen, hvor guder og dæmoner nok en gang må træde ind som mellemmand.

I flugten ud af det første paradoks, løber han dermed straks ind i det næste. Hvis videnskabens forudsatte regulative værdier eller idealer nemlig blot er dæmoners værk, vil også de kunne udskiftes efter forgodtbefindende såvel indenfor som udenfor videnskabens institutioner, når den magtfulde finder det opportunt i forhold til *sine* dæmoner. Helt principielt uden at det er muligt at rejse fornuftige indvendinger imod det: det bliver enten umuligt at tale om, at noget er mere rimeligt eller fornuftigt end andet (der er intet ud over dæmonien), eller fornuften bliver blot endnu en blandt mange andre dæmoniserende instanser.

Dermed underløber Max Weber imidlertid sin egen pointering af videnskabens rolle som en instans, der med sin relative åbenhed, analytik, systematik og logik i det mindste holder gudernes og dæmonernes dogmatik i skak, og netop derved kan hjælpe med til at fornuftiggøre beslutningerne også udenfor de videnskabelige institutioners vægge. Videnskabens bidrag viser sig nemlig ved nøjere eftersyn blot at være en ny magtfuld dæmons uhørt snedige måde at erobre terræn på livets slagmark. Videnskab holder slet ikke den dæmoniske politik på afstand, men *er* selv forklædt dæmonpolitik. Kravet om intellektuel retskaffenhed er blot en forklædt fordring på magt. At afkræve konsistens er blot at propagandere for videnskabs-dæmonens rænkespil, at fordre hensyntagen til kendsgerninger blot endnu et af fornufts-hinsidige magters narrespil.

Et yderligere paradoks opstår derved, at Weber i samme åndedrag som han opfordrer enhver til hinsides al rationalitet at finde den dæmon, der holder netop hans

livs tråde, at han samtidig hermed erklærer gudernes og dæmonernes tidsalder som et overstået kapitel. Med vesterlandets sækularisering, dets *Entzauberung*, er gudernes og dæmonernes tryllekreds endegyldigt brudt. Vedblivende at lade sig indspinde i gudernes og dæmonernes tryllet vil være udtryk for intet mindre end “en opofrelse af intellektet”. Et offer som ingen, der er sin tidsalder voksen, kan være tjent med.

Helt parallelt hertil argumenter Weber da også for, at en politisk eller værdimæssig stillingtagen til en given problematik må tage udgangspunkt i de sandsynlige konsekvenser, som forskellige beslutninger vil have, snarere end i de generelle og dogmatiske principper, som udmønter sig af bekendelsen til guder og dæmoner hos den, der har ofret intellektet. En sådan konsekvens- eller ansvarligheds-etik (*Verantwortungsethik*) må have fortrin frem for en sindelags- eller principetik (*Gesinnungsethik*). Det er netop grunden til, at videnskaben kan og bør have en central placering som politikens modspiller. Er politikken på højde med tidsaldereren, forfalder den ikke til dogmatik, men er åben for kritik og belæring fra videnskaben.

Det gamle paradoks bliver stående. Weber må på den ene side forstå sig som en snedig demagog for videnskabens og konsekvensetikens arationelle dæmon, der søger at vinde indflydelse ved at benægte sin egen karakter af dæmoni. Mens han på den anden side er en ivrig modstander af al dæmonisk demagogi, en eksorcist, der i tidens ånd søger at ryge de sidste dæmoner, konsekvens- såvel som princip-etikkens bagmænd, ud af krogene og hullerne i den sækulariserede, men til gengæld værdimæssigt tomme tidsalders bygning.

Og et nyt paradoks kommer til: for hvordan skal videnskaben på rationel vis være i stand til at identificere problematiske konsekvenser, hvis selve det at identificere et forhold som et problem forudsætter værdimæssig stillingtagen, og dermed angiveligt tilstedeværelse af arationelle, måske ligefrem irrationelle guder og dæmoner? Skal videnskaben på denne måde holde sig fri af vurderinger, så bliver den ude af stand til at identificere problemer, og Webers egen videnskabelige produktion viser sig dybest set som uvidenskabelig dæmoni.

Selvom vi idag befinder os ved udgangen af den videnskabelige socialismes

tidsalder, som Weber endnu kun stod ved indgangen til, så er hans problemstilling, spørgsmålet om den politiske eller værdi-mæssige stillingtagens rationalitet og om videnskabens mulighed for at tage del i etableringen af en sådan stillingtagen, stadig lige aktuel. I visse henseender tilmed mere aktuel end på Webers tid, for så vidt som videnskaben i mellemtiden har opnået en stadig mere central og gennemgribende rolle.

Har Weber ret i sin *Entzauberung*-tese: at guderne og dæmonerne er døde og har efterladt et værdimæssigt tomrum, som kun kan udfyldes af andre magter hinsides enhver form for fornuftig bedømmelse, så er problemet ikke længere blot videnskabens, men overhovedet den moderne, sækulariserede verdens. Med gudernes og dæmonernes afgang synes den moderne verden i så fald at være trådt fra asken ind i ilden: hvor religionerne trods alt kunne give trøst og i det mindste en illusion om sikker grund og stabilitet, må verden nu se frem til at blive fortæret af kampe mellem forskellige gruppers indiskutable følelser og beslutninger, mellem diverse politiske fraktioners irrationelle viljer til magt, eller mellem repræsentanter for hver for sig lige grundløse, metafysiske fortællinger om eksempelvis Fremskridtets eller Udviklingens krav.

Med den kulturpessimisme, Weber tidstypisk lægger for dagen, bliver perspektivet dystert. I værste fald ragnarok. En kamp mellem a- og irrationelle livsanskuelser, forstærket gennem de langt mere magtfulde teknikker og teknologier, som netop videnskabens landvindinger vil kunne tilvejebringe. Og selv i bedste fald - hvis fornufts- og videnskabsdæmonen får magt til at holde andre fraktioner i skak - synes perspektivet nok så skræmmende: et liv fastholdt i et selvstændiggjort og værditømt jernbur af teknologi og bureaukrati.

Webers modsætningsfyldte overvejelser har gennem hele det indeværende århundrede været et inciterende udgangspunkt for overvejelser omkring forholdet mellem videnskab, etik og politik. I en periode, hvor videnskaben på godt og ondt har fået stadigt øget indflydelse, har der naturligt nok været stor lydhørhed for Webers modsætningsfyldte hyldest til og frygt for videnskabens erobringer tillige med hans nok så paradoksale hyldest til og frygt for værdifriheden. Ikke mindst fordi vi samtidig lever i en periode, hvor demokratiet - i det mindste i vor del af verden - har fået sit endelige

gennembrud, og hvor spørgsmålet om politiske beslutningers retmæssige forhold til den stadig mere indflydelsesrige videnskab dermed bliver påtrængende.

På miljøområdet har denne type spørgsmål været særdeles fremtrædende. Ikke blot er den teknisk-videnskabelige udvikling en central faktor i den moderne miljøproblematiks opdukken. Miljøområdet er samtidig et område, hvor videnskab, etik og politik tilsammen synes at indgå i en særegen form for symbiose. Ser man på statistikker over udviklingen i energi- og materiale-omsætning, er det således på den ene side slående, hvor meget væksten er tiltaget, efter at videnskaben i slutningen af sidste århundrede blev inddraget i den teknologiske udvikling. Ligeså slående er imidlertid på den anden side videnskabens betydning for den voksende opmærksomhed overfor de menneskelige aktiviteters konsekvenser. Ikke blot er det miljøpolitiske felt opstået med udgangspunkt i videnskaben; det er tillige forblevet afhængigt af stadige videnskabelige leverancer. Uden videnskabens mellemkomst ville ingen sætte problemer som eksempelvis forøget drivhuseffekt og ozonlags-nedbrydning højt på den politiske dagsorden; vi ville ganske enkelt ikke have nogen anelse om fænomenernes eksistens.

I tilknytning til Webers pointer er det samtidig interessant, at de politiske, etiske eller værdimæssige indstillinger, som knytter sig til miljøområdet, virker tilbage på den videnskabelige beskæftigelse. Således forudsætter allerede betegnelsen 'miljøvidenskab' (til forskel fra eksempelvis 'naturvidenskab') en eller anden grad af værdimæssig stillingtagen: der tages således typisk udgangspunkt i forhold, der skønnes at være af problematisk karakter. Samtidig synes der imidlertid ikke primært at være tale om, at politikkens viljestærke repræsentanter på dæmonisk-arationel vis griber styrende ind i videnskaben udefra, men nok så meget om, at videnskabens repræsentanter selv identificerer og forfølger problemer, de anser for væsentlige.

Det er på denne baggrund og med de nævnte problemstillinger i baghovedet, at nærværende afhandling er skrevet. Det er således forholdet mellem etik og videnskab – eller viden i mere bred forstand – der udgør den overordnede tematik i afhandlingens fire essays, omend det særlige focuspunkt er anbragt forskellige steder i de enkelte

essays. Jeg har således overordnet set ønsket at undersøge nogle af de for mig at se mest inspirerende måder at undgå de weberske paradokser, forskellige måder at tolke videnskabens rolle i relation til etiske problemstillinger, og forskellige måder at tolke etikken virkemåde.

Ud over etikken og videnskaben skal så føjes et tredje tema, natur, som er uomgængeligt, når miljøproblematikken er en vigtig indgangsvinkel. Jeg har ikke forsøgt at lave en systematisk gennemgang af de forskellige måder, naturbegrebet er blevet brugt på, eller af de forskellige opfattelser af menneskets placering i eller relation til naturen. Jeg har i stedet begrænset mig til forskellige steder i de enkelte essays at se på, hvad inddragelsen af en naturdimension - hvad der for de forskellige teoretikere betyder forskellige ting - kan have af indflydelse på tolkningen af etikken eller af forholdet mellem etik og viden(skab).

Jeg har valgt at lade afhandlingen tage form som fire relativt uafhængige - og dog på forskellig vis forbundne - essays eller afrundede fremstillinger. Ud over den mere pragmatiske grund, at de ydre betingelser under arbejdet ikke har været optimale på grund af de betydelige administrative og undervisningsmæssige forpligtelser, jeg som centerleder har været underlagt i skrivefasen, er der også en mere indholdsmæssig begrundelse. Jeg har således tilstræbt at få frihed til indenfor den overordnede problemstilling at forfølge de temaer, som jeg fandt mest interessante og inspirerende hos hver af de teoretikere, jeg har behandlet. Formen har gjort det muligt at vælge forskellige focuseringer, behandlingsmåder og dispositioner, afhængig af den eller de interesser der var styrende i hvert enkelt tilfælde. I stedet for at skære alle afsnit til efter samme skema, har jeg valgt en friere form, der tillader en uensartet fokusering afsnittene imellem.

Det første essay har Aristoteles som centralfigur. Den primære anledning til, at jeg i sin tid valgte at behandle Aristoteles i et særskilt essay, var den, at jeg hos forskellige aristotelisk inspirerede eller mere eller mindre neo-aristotelisk orienterede forfattere fandt en række pointer, som kunne hjælpe med at give løsninger på nogle af de problemer, jeg fandt påtrængende for en aktuell etisk refleksion. Jeg tænker her ikke

mindst på det gennemgående problem for visse former for etisk teori, at der bliver et voldsomt spring mellem de i reglen meget generelle principper, den enkelte teori er i stand til at formulere, og så de komplekse problemstillinger, man i praksis stilles overfor eksempelvis på miljøområdet. Sådanne generelle teorier, der nøjes med at fokusere på et enkelt aspekt – hvad enten det eksempelvis er autonomi eller velfærdsmaximering – forekommer ofte at have meget lidt at byde på, når man skal finde sine ben i virkelighedens verden – og forfattere, der orienterer sig mod disse teorier snarere end efter det praktiske sigte, som i sidste instans giver beskæftigelsen med etik sin berettigelse, bliver da også ofte optaget af at diskutere selvopfundne, og ofte meget hypotetiske eksempler. En af konsekvenserne er, at den uenighed, som måtte være på de etiske teories principielle niveau, ofte er relativt uafhængig af de uenigheder, der kan tænkes at være om, hvad man bør gøre i konkrete situationer. Hos Aristoteles er focus derimod forskudt fra de generelle principper til den specifikke erfaring hos forbilledlige mestre og kendere med dyder, karakter, fornemmelse og som konsekvens: dømmekraft. En sådan forskydning giver en ganske anden, og, forekommer det mig, frugtbar tilgang til det etiske felt – omend den også rummer sine særlige problemer, som jeg har forsøgt at vise i essayet.

Der ud over har jeg imidlertid forsøgt at samle to dele af den aristoteliske teori, som ellers ofte søges holdt adskilt: etik og naturforståelse. En adskillelse, som mange neo-aristotelikere har valgt at opretholde, fordi den teleologiske naturopfattelse ikke har forekommet dem tiltrækkende. Jeg har imidlertid forsøgt at vise, at Aristoteles' etik i allerhøjeste grad må betragtes som en naturetik – og at det ikke på nogen måde er en hæmsko for teorien. En væsentlig forhindring på vejen mod en sådan tolkning er dog den departementalisering af vidensformerne, som Aristoteles lægger op til forskellige steder. Jeg har derfor i begyndelsen af essayet forsøgt at vise, at opdelingen mellem forskellige former for viden ikke er så klar, som den ofte fremstilles.

Det efterfølgende essay om Kant indledes med en lidt firkantet formuleret påstand af nogle væsentlige forandringer i naturopfattelse, som ligger mellem Aristoteles og oplysningstiden. Forandringer, der for mange – og ikke mindst for Kant – fik den

konsekvens, at etik og natur reelt blev umulige at forene: den del af mennesket, som syntes etisk relevant, var netop den del, som måtte holdes hinsides naturen. Som bekendt påtog han sig med den radikale dualisme, som blev resultatet, samtidig en stribe uovervindelige problemer, som han i sidste instans måtte overlade det til en overmenneskelig forstand at overvinde (omend trods alt en gud snarere end en Webersk dæmon).

En af de ting, som har fænet mig hos Kant, er imidlertid hans sene forsøg på at bygge en bro mellem viden og etik, mellem natur og frihed, mellem forstand og fornuft – sådan som vi finder det i den tredje kritik og i flere af de øvrige værker fra 1790'erne. Som hos Aristoteles får teleologi, fornemmelse og dømmekraft – og dermed også den konkrete person, der besidder en særlig forbilledlig bedømmelsesevne – i Kants terminologi: geniet – en nøglestatus. At Kant så ikke har det så let endda med at bygge mere end illusoriske broer med det udgangspunkt, han har givet sig, kan man læse om i essayet.

Essay'et om det tyske universitet adskiller sig fra de øvrige ved ikke at koncentrere sig om en enkelt forfatter, men i kort form at behandle et længere stræk, nemlig overvejelserne omkring den tyske universitetidé fra grundlæggelsen af Berlins universitet i begyndelsen af 1800-tallet frem til tiden før 1. verdenskrig et århundrede senere. Den afgørende grund til at tage netop det tyske universitet op, var ønsket om – med historiens betryggende og oplysende afstand – at beskæftige mig med universitetets rolle i feltet mellem etik, videnskab og natur. En rolle, som også i dag på forskellig vis er præget af udviklingen i de tyske universiteter i 1800-tallet.

En af de ting, som gør den tyske universitetsidé fascinerende, er dens tilsyneladende paradokser – ikke mindst aflæst over tid. Udgangspunktet er således et universitet bygget op omkring paroler som “videnskab som livsform”, “dannelse gennem videnskab”, “ensomhed og frihed” og “sandheden er helheden”. Et universitet, der skulle være et nyt samfunds tværvidenskabelige, nytteafhængige, etisk-kulturelle centrum - en *Gelehrtenrepublik* af dannede, samtalende kulturpersonligheder. Et halvt til et helt århundrede senere finder vi på den ene side universitetet som specialiseret

uddannelsesfabrik og som arnested for en teknisk-videnskabelig revolution. Og på den anden side en tilsyneladende mere eller mindre resignerende accept (her er vi tilbage hos Weber igen) af videnskabens rolle som værdifri og specialiseret vidensleverandør til “livets viljefaste aktører” i industriens såvel som i massepartiernes chefkontorer.

Et af de temaer, jeg har ladet stå centralt i essayet, er om spørgsmålet om dannelsens (og dermed indirekte også dømmekraftens eller den dømmekraftige persons) rolle som formidler mellem teori og praksis – et tema, der på en anden baggrund tager pointer op fra de første to essays. En af de ting, som oprindeligt fik mig til at beskæftige mig med det tyske universitet, er således det (som det vil fremgå: ikke ganske klare) ideal om gennem uddannelsesinstitutionerne at danne selvstændige og i kraft af deres brede orientering: dømmekraftige individer – et ideal der løber på en række vanskeligheder med videnskabens og de videnskabelige institutioners forandring i løbet af det 19. århundrede.

I forlængelse heraf har jeg valgt at fortælle historien som en slags dannelsesfortælling med dennes karakteristiske treenighed af *Einheit*, *Entzweiung* og *Versöhnung*: fra dannelsens og det filosofiske systems enhed over specialiseringens opsplitning til mulighederne for en ikke-regressiv forsoning eller genforening af det opdelte. Det har bl.a. betydet, at jeg har valgt at nedtone det særligt tyske ved udviklingen. Jeg har forsøgt at fortælle historien på en måde, så kontinuiteten med det aktuelle er betonet frem for forskelligheden – så de aktuelt relevante dilemmaer er fremhævet på bekostning af de rent historisk interessante. Og dels at jeg har givet udviklingen i opfattelsen af naturvidenskabens rolle, hvor dannelseshistoriens treenighed har forekommet mig at være en velegnet tolkningsramme, en relativt høj prioritet.

Det fjerde essay har Jürgen Habermas’ diskussioner af etik og moral som tema. Også her samles tråde fra de tidligere essays. Lidt firkantet formuleret – og med brug af hans egen opdeling – ligger “etikken” hos Habermas i forlængelse af Aristoteles’ etik med dens fokus på det gode liv, mens “moralen,” de mellemmenneskelige forpligtelser, er stærkt kantiansk inspireret. Og endelig er hans bud på forholdet mellem etik, moral

og videnskab blandt andet opstået i en dialog – eller en *Auseinandersetzung* – med den tyske universitetsidé repræsenteret.

Habermas' diskursmoral kan således læses som et forsøg på at fremstille forholdet mellem etik, moral og videnskab *hinsides* det lukkede forum, som de lærdes republik i høj grad udgjorde i den tyske universitetsidé – men samtidig med udgangspunkt i det samme ideal om uhildet samtale blandt engagerede, selvstændige og dømmekraftige personer. Som en nødvendig reformulering i lyset af demokratiets underminering af mandarinkulturens aristokratiske selvtilstrækkelighed. Den Habermas'ske moralopfattelse bliver således interessant, fordi den stærkere end de øvrige understreger demokrati og (den moderne) pluralisme som centrale faktorer, der ikke kan ignoreres ved formuleringen af en tidssvarende etik- og moralopfattelse.

Hans svar på demokratiets uomgængelighed er at gå et skridt længere i retning af en formalisering end selv Kant. Med den underforståede pointe, at moral i et moderne demokratisk samfund med dets utal af uensartede livsformer og "værdisystemer" aldrig vil kunne udmøntes i en på samme tid alment forpligtende og indholdsmæssigt potent skikkelse. Moralsk legitimitet lader sig angiveligt alene begrunde proceduremæssigt: ved at de berørte gennem fornuftig samtale – med brug af bestemte argumentationsformer – når til enighed.

Jeg har forsøgt at vise, at dette bud på en aktuel etik- og moralopfattelse fører ud i en række problemer. Såvel hans diskurs- og universaliseringsprincipper som opdelingen af den moralske diskussion i henholdsvis normbegrundelse og normanvendelse indeholder nogle modsigelser – og/eller mangler – som gør projektet problematisk. Jeg har imidlertid bestræbt mig på hele vejen igennem fremstillingen at gå ind på Habermas' præmisser – for så efterhånden at revidere eller kaste bort, når problemerne synes for store. Kritikken er så langt, som jeg overhovedet har fundet det muligt, intern.

De fire essays kan læses uafhængigt af hinanden – men formentlig med størst udbytte i rækkefølge. Rækkefølgen er kronologisk, og der er historisk virksomme tråde fra det eller de første essays, som dukker op i de følgende. Der er imidlertid ikke tale

om et forsøg på at skrive en egentlig idéhistorie. Snarere er det sådan, at den aristoteliske etik udgør udgangspunktet, og at de efterfølgende essays supplerer med facetter og temaer, som er fraværende eller kun vagt behandlet hos Aristoteles – ikke mindst af den gode grund, at det moderne demokrati og den moderne videnskab ikke fandtes. Fremstillingen må primært opfattes som en filosofisk afhandling – eller som en flerhed af tematisk forbundne afhandlinger – dog forstået som en aktuel mobilisering af traditionelle temaer snarere end som etablering af en direkte linie til en historieløs fornuft.

Til slut et par ord om valget af titlen “Omkring dømmekraften”. Det afgørende for valget er naturligvis den vægt, som dømmekraften tillægges afhandlingen igennem, og som har gjort den fortjent til en placering i titlen. Dømmekraften er således en størrelse, som hele tiden dukker op i de fire essays: begreber som *aisthesis* og *phronesis*, *Urteilkraft*, *Bildung zur Allgemeinheit*, og *Sinn für Angemessenheit* er ganske vist ikke synonyme begreber, men peger dog alle på noget ikke-formaliserbart, som spiller en væsentlig rolle, når viden(skab) og etik skal forenes. Dømmekraft er det, der skal til, når det almene skal forbindes med det specifikke, når det specifikke skal almengøres, når der skal dømmes på tværs af det usammenlignelige, når det passende skal findes og det relevante identificeres osv. Det er det, man aldrig kan metodologisere sig ud af, og som optræder uden at man ganske kan sige hvordan. Med Kants formulering: kunne dømmekraften selv sættes på regler, måtte der blot en anden regelløs instans til, som kunne anvende reglerne på regulær vis.

Af samme grund har jeg valgt at bevæge mig *omkring* dømmekraften. Det har allerede i udgangspunktet kun indirekte været mit ærinde at analysere dømmekraften som et selvstændigt fænomen; som nævnt er det etikken, videnskaben og naturen, som er de centrale temaer. Hertil kommer imidlertid det forhold, at dømmekraften er en størrelse, som på mange måder undviger en præcis bestemmelse, fordi den hele tiden viser ud over sig selv og hen til selve sagen, til det der dømmes om. Mest synlig er den som mangel. Man synes derfor hele tiden at måtte bevæge sig uden om den for at opdage dens vigtighed. Som fortidsøglen og enhjørningen må man opsøge den gennem

dens spor.

# Aristoteles: Videnskab, etik, natur

## I. *En forhistorie*

En forårmorgen i det første år af den 108. olympiade, under Theophilus' archontskab, stod Aristoteles ud af Piræus' havn på et skib med kurs mod Mysien i det nordvestlige hjørne af Lilleasien. Efter i en lang årrække at have levet godt og trygt i Athen som student og undervisningsassistent ved det Platon'ske Akademi, var han pludseligt blevet kastet ud på det dybe vand som *free lance* filosof - og det tilmed i et af den tids mest urolige hjørner af verden i grænseområdet mellem Persiens og Makedoniens interessesfærer.

Et første spørgsmål er derfor naturligt: hvorfor tog Aristoteles til Lilleasien i foråret 347 i stedet for at blive i Athen? Den, der mest systematisk, omend også noget ensidigt, har forfulgt dette spørgsmål, er A.-H. Chroust<sup>2</sup>. Og i følge ham var årsagen til Aristoteles' rejse primært den, at han flygtede fra de antimakedoniske stemninger, som opstod i Athen i forbindelse med vreden over makedonernes erobring af Chalkidiki og ødelæggelsen af Olynthus. (Og altså ikke, som bl.a. den klassiske filosof-biograf

---

<sup>2</sup> A.-H. Chroust: "Aristotle Leaves the Academy", *Greece and Rome*, vol.14 nr.1 (1967); samme: "Aristotle's Sojourn in Assos", *Historia*, vol.21, Wiesbaden 1972; samme: *Aristotle: New Light on His Life and some of His Lost Works*, London 1973. Kildematerialet om Aristoteles, er samlet i Ingemar Dürings *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957.

Diogenes Laertius<sup>3</sup> antog: Platons død, der sandsynligvis først indtraf efter Aristoteles' afrejse.) Den tese er Chroust i øvrigt langt fra ene om.

Mere kontroversielt er det, at Aristoteles i følge Chroust efter flugten af selve den makedoniske kong Philip blev dirigeret til Mysien. Hvorved han angiveligt skal have fulgt en form for tilskyndelse, som siden flere gange blev styrende for hans valg. Chroust har således i sin bog forsøgt at dokumentere, at Aristoteles har udført en række celebre diplomatiske opgaver for det makedoniske hof.

Selvom Chroust dårligt kan beskyldes for at underfortolke sine kilder, er hans teser på ingen måde grebet ud af luften. Det er velkendt, at Aristoteles livet igennem havde tæt kontakt til det makedoniske kongehus. Allerede faderen var livlæge for Philips far, kong Amyntas. Siden kom tiden som lærer for Alexander. Og senere igen det nære venskab til den daværende leder af den makedoniske besættelsesmagt i Grækenland, Antipater. Netop venskabet med Antipater og de mange makedoniske kontakter var årsagen til, at Aristoteles året før sin død for anden gang måtte forlade Athen og flygte til Chalkis, efter at efterretningerne om Alexanders død havde udløst athenernes oprør mod besættelsesmagten.

Når Aristoteles i forlængelse af sin første flugt blev sendt til Lilleasien, nærmere betegnet Atarneus, var grunden i følge Chroust den, at makedonerne allerede på det tidspunkt havde planer om erobringer, i første omgang af Thrakien men senere måske også af (i det mindste dele af) det persisk besatte Lilleasien. Hermias af Atarneus, som blev Aristoteles' vært, var - på persernes nåde - hersker over et af de strategisk vigtigste områder i forbindelse med et eventuelt erobringstogt, nemlig en stor del af det gamle aiolske område i det nordvestlige hjørne af Lilleasien grænsende op til Hellespont. Her havde Hermias kunnet regere forholdsvis uafhængigt, primært på grund af interne stridigheder i Persien.

Da stridighederne imidlertid var ved at ebbe ud, og Hermias' uafhængighed følgelig truet, var han blevet interesseret i at indgå en alliance med makedonerne for at

---

<sup>3</sup> Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*, London/Cambr.Mass 1950, V. 9-11

kunne holde stand mod de sandsynlige persiske erobrings- eller besættelsesforsøg. Aristoteles kan meget vel være sat på den opgave at sørge for, at alliancen kom i stand i al diskretion. Når netop han ville kunne gøre det diskret, skyldes det ikke mindst at han samtidig ville kunne optræde i sit vanlige *metier*, som filosof, i en lokal variant af det platonske akademi.

Aristoteles kendte sandsynligvis Hermias på forhånd, formodentlig fra Akademiet i Athen, hvor denne i en kort periode skal have opholdt sig. Det er formodentlig dette ophold, som havde indgivet Hermias en ambition om at lave en egentlig aflægger af Akademiet i sin egen provins. Og hvem kunne være mere passende som leder af en sådan aflægger end den, Platon selv betegnede som sin fremmeste elev, men som p.gr.a. sin status som ikke-athener næppe ville kunne gøre sig håb om selv at overtage ledelsen efter Platon? Da Aristoteles samtidig havde visse familiemæssige forbindelser til Atarneus - Proxenus, som varetog opdragelsen af Aristoteles ved forældrenes tidlige død og som senere giftede sig med Aristoteles' søster Arimneste, stammede fra Atarneus - synes han at have været den rette mand at sende på den vigtige mission. Aristoteles blev da også vel modtaget i Atarneus og knyttede nære venskabsbånd med Hermias.

Når Aristoteles efter kort tids ophold i Atarneus sammen med sine venner flyttede nordpå til Assos, der også hørte under Hermias, men som lå noget i retning af et par dagsrejser fra Atarneus, var grunden i følge Chroust den, at Hermias for at undgå persisk mistænksomhed ønskede at holde passende afstand til den med makedonerne associerede filosof. På samme måde er det Chrousts tese, at Aristoteles' senere afrejse over strædet til Mytilini på Lesbos primært skal forklares som sikkerhedsmæssigt begrundet. Tesen er ikke urimelig set i lyset af, at Hermias et par år efter Aristoteles' afrejse blev lokket i en fælde af perserne, tortureret og dræbt.

Chrousts beskrivelse af hændelsesforløbet omkring Aristoteles' afrejse til Atarneus (og i det hele taget af den omfattende diplomatiske virksomhed livet igennem) er langt fra ukontroversiel. Den kaster imidlertid et interessant lys på Aristoteles' liv som *både* teoretiker og praktiker. Hvor omfattende hans diplomatiske løbebane end

måtte have været, så er det oplagt, at han - teoretikeren og filosofen - har haft en nærhed til tidens magthavere og en personlig erfaring omkring politisk virksomhed, som er påfaldende - og enestående i forhold til dem, man almindeligvis vil sammenligne med. Grunden hertil lægges i årene i det nordvestlige Lilleasien.

På samme måde kaster de øvrige aktiviteter, Aristoteles brugte sin tid på i de 4-5 år, han tilbragte i Atarneus, Assos og Mytilini, lys over nogle væsentlige dimensioner i hans teori. Faktisk er det sådan, at en lang række af de centrale tråde i hans liv og værk synes at kunne bindes sammen her. De erfaringer, han gjorde i dette forholdsvis korte tidsrum, kan med en smule velvillighed - men uden at man behøver at skære hæle og klippe tær - tolkes som helt basale for en meget stor del af hans senere produktion. Nøgleordene er venskab (og kærlighed), etik og politik, teori samt natur.

Det er velkendt, at venskabet er en central kategori i Aristoteles' etik: "*Uden venner kan ingen ønske at leve, selvom han har alle andre goder; selv rige mænd og de der beklæder et embede og har stor politisk magt formodes at behøve venner mere end nogen andre; for hvad nytte er en sådan velstand til uden muligheden for at vise gavmildhed, som det hovedsageligt sker blandt venner?*"<sup>4</sup>. Venskabet med Hermias var usædvanligt nært. Vi ved det bl.a., fordi Aristoteles kort før sin anden flugt fra Athen efter Alexanders død anklagedes for at hylde Hermias på en måde, der alene passede sig ved hyldesten af guder. Han rejste således et gravmæle over Hermias i Delphi. Og afholdt livet igennem en række mindehøjtideligheder over den afdøde. Det eneste digt, der overhovedet kendes fra Aristoteles' hånd, er til Hermias' ære. Flere kommentatorer har desuden peget på, at Hermias ikke blot har stået model i de udførlige afsnit om venskab, men at han også meget vel kan være prototypen (eller i det mindste en af prototyperne) på den gode og vise mand, *ho phronimos*, som Aristoteles har brugt som gennemgående referencepunkt i de etiske skrifter.

Aristoteles mødte under sit ophold i Assos tillige Hermias' niece og steddatter Pythias, som han giftede sig med enten under eller efter opholdet. Dvs. opholdet gav

---

<sup>4</sup> *Nik.Et.* VIII 1; jf. også IX 9.

ham ikke blot venskab i al almindelighed, men sågar det, han selv betegner som “*en slags overdreven venskab*”<sup>5</sup>, nemlig kærlighed. Jeg vil nødigt overbevises om, at ægteskabet var et led i agentrollen, eller - som en enkelt kilde antyder<sup>6</sup> - en regulær vennetjeneste efter drabet på Hermias. Jeg foretrækker at tro, at Aristoteles forud for sit ægteskab havde gennemgået de faser, han selv anså for passende, når det er kærlighed, sagen drejer sig om: først “*glæden over den elskedes form*” - “*øjets nydelse*” - og siden “*længslen når den elskede er fraværende*” og “*attråen efter hans[i dette tilfælde: hendes] tilbagekomst*”<sup>7</sup>. Historien er nu engang bedst, hvis vi lader ham få både den attråede prinsesse og - som vi om et øjeblik skal se - det halve kongerige. Sandsynligvis er ægteskabet i øvrigt indgået, da begge parter havde den alder, der i følge Aristoteles er passende<sup>8</sup>, dvs. hvor manden har passeret midten af tredive, og kvinden nærmer sig de tyve år. I Diogenes’ liste over de samlede værker fra Aristoteles’ hånd figurerer en afhandling om kærlighed, som jeg gerne havde nærlæst for yderligere oplysninger, men har den nogensinde eksisteret, så er den desværre som så meget andet gået tabt.

For det tredje oprettede Hermias som nævnt en art aflægger af akademiet i Athen med Aristoteles som leder. Det har ikke været en helt ordinær institution, der her blev dannet, og langt fra det blotte og bare dække for de diplomatiske affærer, som man på basis af Chrousts fremstilling kunne fristes til at tro, det måtte have været. Ud over Aristoteles husede Hermias således også flere andre filosoffer, som han sandsynligvis har truffet under sit ophold i Akademiet, og som alle har haft en vis status i samtiden. En række kilder peger især på de i dag helt ukendte Erastos og Koriskos fra den nærliggende by Skepsis, og på den senere så berømte Theophrastos fra Lesbos, der overtog ledelsen af Lykeion efter Aristoteles’ død. Sammen med eller kort tid efter

---

<sup>5</sup> *Nik.Et.* IX 11 1171a.

<sup>6</sup> Aristocles, gengivet i Düring (1957), s.375; D.E.W. Wormell: “The Literary Tradition Concerning Hermias of Atarneus”, *Yale Classical Studies*, vol. 5, New Haven 1935, s. 88, betvivler kildens gyldighed, og jeg følger ham gerne.

<sup>7</sup> *Nik.Et.* IX 5.

<sup>8</sup> Jf. hans overvejelser i *Pol.* VII 16.

Aristoteles ankom også den senere leder af Akademiet, Xenokrates. Det i vor sammenhæng interessante er selvfølgelig, at Aristoteles her får sin chance til med helt frie hænder at udvikle en model for teoretisk virksomhed. For hvad teoretikeren skal beskæftige sig med, og for hvilken rolle han skal søge ind i.

Ud over venskab, kærlighed og lederskab over sit eget akademi gav opholdet i Assos og Atarneus samtidig for første gang Aristoteles mulighed for at realisere, hvad Platon havde ønsket livet igennem, nemlig at befinde sig i noget der ligner en filosofkonges position. Hvor Platon i følge Diogenes Laertius alene opnåede at blive ydmyget: først *“tvunget til at være intim”* med kong Dionysius og siden solgt på det hvide slavemarked, havde Aristoteles det held at træffe en hersker, der var åben overfor råd fra sine filosofiske skolede venner. En af de antikke kilder<sup>9</sup> fortæller, at Hermias efter at have diskuteret *statesmanship* med de gæstende filosoffer, og derved må formodes at være blevet gjort bekendt med den afgørende forskel mellem tyranni og sandt monarki, besluttede at forandre sit tidligere persisk inspirerede tyranni til en mildere form for styre.

Den samme kilde fortæller også, at Aristoteles og hans venner sågar fik “overladt” byen Assos. Hvad der mere præcist menes hermed er uklart, men der er ikke mere, der taler imod end for, at Aristoteles blev tildelt en vis forvalterkompetence i Assos, at han sammen med prinsessen fik sit halve kongerige - i det mindste for en stund. En sådan tildeling ville i øvrigt slet ikke have været urimelig, følger vi Aristoteles: *“...det synes rimeligt, at man bør gøre gengæld til dem, man har studeret filosofi sammen med; for deres værdi kan ikke måles i penge; de kan heller ikke tildeles nogen æresbevisning, der står mål med deres ydelser, dog er det måske nok - som det er det med guderne og ens forældre - at man giver dem, hvad man kan”*<sup>10</sup>.

Oplysningen om, at Aristoteles kan have involveret sig mere direkte i styringen af

---

<sup>9</sup> Kilden er Didymus' ekstrakter fra en af de tidligste - men desværre forsvundne - kilder: Hermippus': "Aristoteles' liv"; gengivet hos Düring *op.cit.* s.273ff.

<sup>10</sup> *Nik.Et.* IX 1.

en *polis* er ikke mindst interessant i lyset af hans gentagne pointeringer af forskellen mellem filosofiens og politikerens livsformer. Hvor politikeren (også) altid har magt og ære for øje, bør alene forfølgelsen af sandheden, af teorien for dens egen skyld, være bestemmende for filosofens livsførelse. Samtidig påpeger Aristoteles imidlertid selv et sted<sup>11</sup>, at kun den, der har en vis praktisk politisk erfaring, vil være i stand til at dømme om loves og konstitutioners værdifuldhed, hvilket må siges at være en af den politiske teoris centrale pointer. Hvad vi end skal lægge i oplysningen om Aristoteles' politiske status i Assos, så peger den dog på en biografisk anledning (blandt flere) til et par centrale temaer om henholdsvis forholdet mellem teori og praksis og mellem teoretiker og praktiker.

Venskab med kongen, kærlighed til prinsessen, rektoratet på et førsteklases akademi med frit slag med hensyn til studiernes metode og indhold - og dertil med lidt god vilje endog et halvt kongerige - det synes rigeligt til at sætte afgørende spor i en følsom filosof's produktion. Men dermed er historien om Aristoteles' ophold i Ægæerhavets nordøstlige hjørne langtfra afsluttet. Tværtimod er der en hel del, der tyder på, at Aristoteles netop under sit ophold i Assos og Mytilini på mere systematisk vis påbegyndte og/eller udførte en væsentlig del af de omfattende biologiske studier, der er af så central betydning for forståelsen af hans værk<sup>12</sup>.

Det synes at være netop i disse år, Aristoteles virkelig får øjnene op for naturens fænomener (i begge ordets betydninger) mangfold. D'Arcy Thompson betegner således opholdet på Lesbos - hvor Aristoteles bl.a. foretog de senere så berømte fiskestudier<sup>13</sup> - som én lang *honeymoon*, hvor forelskelsen på den ene side i prinsessen

---

<sup>11</sup> *Nik.Et.* X 9 1181a-b

<sup>12</sup> Dette aspekt er især blevet fremhævet af D'Arcy Thompson bl.a. i noterne til Oxford-udgaven af *Historia Animalium* (1910) og i artiklen "Aristotle the Naturalist" i samlingen *Science and the Classics*, London 1940.

<sup>13</sup> Disse fiskestudier, der findes i *Historia Animalium*, er blevet gjort til genstand for en større debat om bl.a. de biologiske skrifter tidsmæssige placering, startet af H.D.P. Lee med artiklen "Place-Names and the Date of Aristotle's Biological Works" (*Classical Quarterly*, Oxford 1948), senere stærkt kritiseret af Friedrich Solmsen i "The Fishes of Lesbos and their Alleged Significance for the Development of Aristotle" (*Hermes*, Wiesbaden 1978). Senere har Lee imødekommet kritikken i artiklen "The Fishes of

og på den anden side i den omgivende natur er gået op i en højere enhed. Sammen med vennen Theophrastos grundlagde Aristoteles i disse år biologien som en relativt særskilt videnskab og det med en ihærdighed, der - med Darwins ord - får selv en Linné eller en Cuvier til i sammenligning at tage sig ud som de rene skoledrenge<sup>14</sup>.

En række centrale tråde i Aristoteles' liv og værk kan således bindes sammen tidsligt og geografisk. Venskab (og kærlighed), politik og etik, teori og natur. I de følgende tre afsnit skal jeg forsøge at vise, at de også i en videre forstand kan forstås i sammenhæng. Dermed skal jeg forsøge at bryde lidt op i den "departementalisering", som ellers er så karakteristisk for beskæftigelsen med Aristoteles, og som naturligvis i høj grad har sin baggrund i dennes egen hang til at holde de enkelte områder - "diskurser" hedder det vist på nydansk - relativt adskilt.

Jeg skal forsøge, så langt det er muligt, at forblive indenfor Aristoteles' egen forståelsesramme. Den er i sig selv rummelig og sofistikeret nok til at få de fleste af de pointer frem, som jeg synes, at en beskæftigelse med det aristoteliske univers lægger op til, hvor hovedinteressen er nutidige diskussioner af forholdet mellem videnskab, etik og natur. Ind imellem er jeg imidlertid nødt til at bryde ud, for at kunne forfølge nogle tråde længere end han selv havde tænkt sig.

## **II. Viden(skab)**

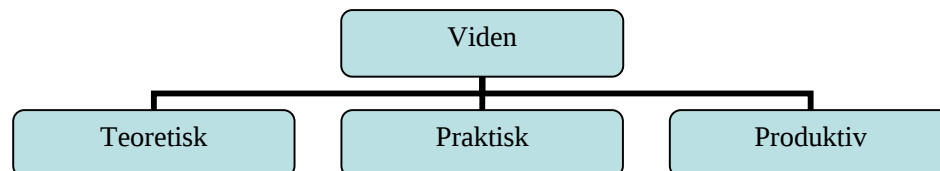
Et vigtigt element i departementaliseringen er opdelingen af områderne for viden. Den traditionelle tolkning af Aristoteles anvender her den velkendte tredeling mellem a) teoretisk viden (*theoria*), der ikke har andet formål end kontemplativ viden, b) praktisk

---

Lesbos Again" (i: *Aristotle on Nature and Living Things*, ed. Allan Gotthelf, Bristol 1985). Konklusionen på debatten er, så vidt jeg kan aflæse, at perioden fra Aristoteles forlader Akademiet til han ankommer til Makedonien (altså den periode, som har optaget os i nærværende essay) er helt central med hensyn til igangsættelsen af de mere omfattende og systematiske biologiske studier, men naturligvis ikke er det eneste tidsrum, hvor Aristoteles gav sig tid til systematisk naturstudium, og altså heller ikke det eneste tidsrum for nedskrivelsen af den biologiske del af hans værk.

<sup>14</sup> Her citeret efter Niels Bonde *et.al.* (ed.): *Naturens historiefortællere*, bd. 1, Kbh. 1985, s. 45.

viden (*phronesis*), hvis formål er at blive et bedre og mere retmæssigt handlende menneske, og c) produktiv viden (*poiesis* og *techne*), hvis formål er at blive i stand til at opnå resultater, jf. nedenstående figur:



Til den første kategori hører i følge denne tolkning naturvidenskab, matematikken og “første-filosofien”, dvs. videnskaben om væren som sådan, om de første årsager etc. Til den anden kategori hører etikken og politikken, dvs. viden om hvordan man lever et godt liv, hvordan man handler retmæssigt, hvordan samfundet skal indrettes for at blive godt etc. Og endelig omfatter produktiv viden (kunst-)håndværkerens kendskab til, hvordan man laver ting i bredeste forstand - fra fødevarer og huse til digte og drama.

Der er imidlertid en række problemer ved denne enkle tolkning. Allerede i en af de vigtigste kilder til tolkningen, den sjette bog i den *Nikomakæiske Etik*, finder vi to yderligere vidensformer: “første-filosofien” (*nous*), der går forud for den demonstrerende naturvidenskab, og visdommen (*sophia*); begge er de vanskelige at passe ind i en tredeling. Hertil kommer, at det ikke er vanskeligt at finde eksempler, hvor Aristoteles selv direkte eller indirekte benytter andre opdelinger. Hvilket naturligvis hænger sammen med nogle brydninger og glidninger, som melder sig, når grundlaget for opdelingerne skal fremstilles. Jeg skal i det følgende først give nogle eksempler på, hvor lidt entydighed der er i Aristoteles’ egne opdelinger, for derefter mere principielt at diskutere hans opdelingsproblemer<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> De væsentligste steder, hvor Aristoteles direkte beskæftiger sig med opdelingen i forskellige former for viden(-skab), er *Nik.Et.*, bog VI, *Eud.Et.* bog I v., *Om dyrenes dele*, 639ff, *Fys.*, bog II, samt *Metafys.*, bog I i (A) og VI i (E). Hertil kommer så en række indirekte hints. Jf. hertil også Marjorie Grene: “About

På de allerførste sider i afhandlingen *Om dyrenes dele*<sup>16</sup> diskuterer Aristoteles bl.a. videnskabens forskellige brancher. Den gennemgående distinktion er her mellem teoretisk videnskab og naturvidenskab. Den teoretiske videnskab har at gøre med det, der ganske enkelt *er*, som ikke har oprindelse, og som ikke forgår. Det er karakteristisk for det, der *er*, at dets nødvendighed er “absolut”, den forandrer sig ikke over tid. Det, der blot *er*, har ingen forudgående årsag eller et afsluttende mål, der kan forklare, hvorfor det er sådan.

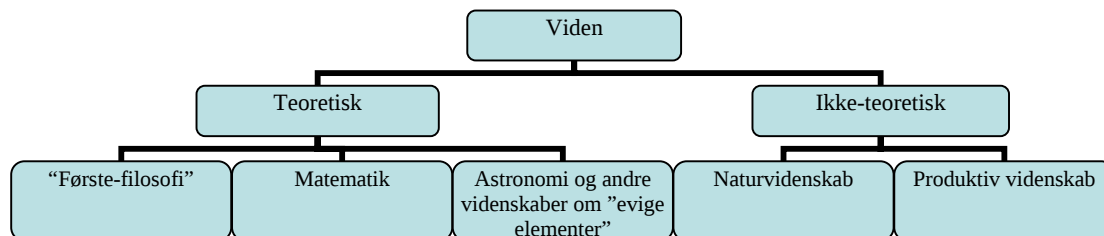
Anderledes med naturvidenskabens genstande; de skabes og forgår. Deres nødvendighed er “hypotetisk”, rummer et “for at”. Naturvidenskaben må derfor starte med det, der *vil blive*, genstanden *natur*, endemålet for genstandens forandring - f.eks. det fuldvoksne træ - for at kunne forstå, hvorfor forandringen sker. Det er interessant, at Aristoteles for at illustrere pointen med den hypotetiske nødvendighed bruger husbygning som eksempel. Brugen af dette eksempel stemmer godt overens med en berømt passage i *Fysikken*<sup>17</sup>, hvor det bl.a. hedder, at “*Hvis skibsbygnings-kunsten var i træet, ville den skabe de samme resultater naturligt*”. Både den ikke-menneskelige del af naturen og kunsten/håndværket rummer en ensartet “hypotetisk nødvendighed”, som adskiller dem fra det, der blot *er* i al evighed. Forskellen består i, at træet rummer en *intern* kilde til forandringen fra frø til fuldvoksen, mens skibsbyggeren er *ekstern* i forhold til sit materiale. Det er altså her karakteristisk, at den produktive viden og den naturvidenskabelige viden kontrasteres med den teoretiske, og vi får flg. opdeling:

---

the Division of the Sciences”, i: Allan Gotthelf *op.cit.*, samt M. Riedel: “Über einige Aporien in der praktischen Philosophie des Aristoteles”, i: *Metaphysik und Metapolitik*, Ffm 1975.

<sup>16</sup> *Om dyrenes dele* 639b-641.

<sup>17</sup> *Fys.* II 8 199b; jf. også 199a, hvor parallellen gælder bygningskunsten.



Det er tydeligt, at denne distinktion mellem teoretisk og ikke-teoretisk viden stemmer dårligt overens med den ovennævnte tredeling. Naturvidenskabens er røget ud af det teoretiske departement. Eller rettere: en del af naturvidenskabens, for et par sider længere fremme i afhandlingen om dyrenes dele skelner Aristoteles mellem to forskellige typer af naturfænomener: de evige på den ene side, og de der skabes og forgår på den anden. Distinktionen angår bl.a. forskellen mellem det himmelske og det jordiske - en distinktion, som først forsvinder et par tusind år senere med rummets homogenisering i 1600-tallet. Men også: forskellen mellem foranderlige og evige elementer i den som helhed foranderlige natur. Det evige er her naturens byggesten, hvortil i det mindste de fire elementer (jord, luft, vand og ild) kan regnes, men muligvis også f.eks. biologiske væsners funktionsbestemte elementarformer (*moria*), de gennemgående enheder i den fænomenale mangfoldighed<sup>18</sup>. Jeg har derfor anført astronomien og videnskaberne om "de andre evige elementer" på venstre side i figuren.

Betegnelsen "de produktive videnskaber" (*poietikon epistemon*), som jeg har anvendt længst til højre i figuren ovenfor, bruges en række steder hos Aristoteles, bl.a. i den *Eudemiske etik*<sup>19</sup>, hvor den dækker såvel medicin som politisk videnskab - hvilket

<sup>18</sup> Pierre Pellegrin har ganske overbevisende argumenteret for, at Aristoteles' biologiske studier (bl.a.) sigtede mod en art morfologisk eller "moriologisk" kortlægning af den levende naturs virkemidler, dens "alfabet". Jf. hans *Aristotle's Classification of Animals*, , samt "Aristotle: A Zoology without Species", i: Allan Gotthelf *op.cit.* I Fys. (II 2 194a) kaldes optik, harmoni og astronomi i øvrigt for "de mere naturlige dele af matematikken".

<sup>19</sup> *Eud.Et.* I 5 1216b. Jf. også *Metafys. K* VII, hvor det dels hedder, at bevægelsen i den produktive videnskab findes i producenten, dels at den teoretiske videnskab er den bedste blandt videnskaberne (hvilket naturligvis samtidig betyder, at der er andre former for videnskab).

heller ikke er så usædvanligt. Parallelliseringen mellem håndværkeren, lægen, etikeren og politikerens er, som vi senere skal se, en gennemgående figur. Hvad man skal hæfte sig ved er ikke kun, at *poiesis* og *praxis* bringes sammen, men også at betegnelsen *episteme* - som vi almindeligvis oversætter med 'videnskab' - ikke eksklusivt bruges til kontemplativ *theoria*.

I tråd hermed, men alligevel forskellig, er nedenstående opdeling, som baserer sig på nogle distinktioner ang. videnskabens genstande, som er hentet fra *Metafysikkens* bog VI (E)<sup>20</sup> (med paralleller flere andre steder).

|                   | Det der kan eksistere selvstændigt | Det der ikke kan eksistere selvstændigt |
|-------------------|------------------------------------|-----------------------------------------|
| Det uforanderlige | "Teologien"                        | Matematikken                            |
| Det foranderlige  | Naturvidenskab og produktiv viden  | Etik og politik                         |

Her vil naturvidenskab og produktiv viden uden videre kunne komme i samme æske, og som viden om det foranderlige, det dennesidige, det der kan ændres på, tættere på etik og politik end på videnskaberne om det uforanderlige. Alene den øverste del af skemaet synes her at kunne rumme *genuin theoria*.

Aristoteles' problemer med at opdele videnskaberne - eller mere positivt formuleret: hans pragmatiske tilgang til opdeling - samt mere generelt: hans uklare bestemmelse af de forskellige videnstypers rolle og karakter, udspringer af forskellige forhold. Jeg skal i det følgende pege på tre elementer, som jeg finder centrale for at forstå glidningerne.

Det første af de tre centrale elementer er hans vekslende brug af 'natur'-kategorien (*physis*), der anvendes på mindst fire måder. Den første måde er at lade

---

<sup>20</sup> *Metafys.* VI 1 1026a.

‘naturen’ betegne det dennesidige - sat i modsætning til det hinsidige, det himmelske. I naturen fungerer en hypotetisk, en “for at”-nødvendighed, mens det himmelske enten - som himmellegemerne - fungerer efter en simpel eller absolut nødvendighed eller - som den ubevægede bevæger - er hinsides al nødvendighed. Adskillelsen mellem natur og kultur er her ikke væsentlig; menneskelige institutioner og produkter er hverken mere eller mindre naturlige end ting og forhold, mennesket ikke har haft fingre i, jf. bl.a. eksemplet med skibsbyggeriet eller den stadige pointering af *polis*’ens naturlighed i *Politikken*. Her vil natur- og kulturvidenskab altså være kontinuerte dele af én og samme videnskab.

Videnskaben om naturen kan som nævnt også være videnskaben om det, der kan erkendes empirisk - i modsætning til det der kun kan erkendes spekulativt: første filosofi, *metafysik*. Det er et skel, som i sig selv er overordentligt problematisk. Men under alle omstændigheder er skellet mellem natur og kultur også her åbenlyst uinteressant. (Det samme gælder, når ‘natur’ en sjælden gang af Aristoteles bruges som betegnelse for den formløse substans, der går forud for alle kvalitative bestemmelser<sup>21</sup>.)

Anderledes er det, når ‘natur’ iblandt - for det tredje - bliver sat eksplicit i modsætning til ‘kultur’. Naturen er da det, der har en immanent årsag eller form, en indre udviklingslogik - i modsætning til det kunstige eller menneskeskabte, det der har mennesket som ydre årsag. Dette skel optræder især i de første kapitler af *Fysikken*, og dukker også op rundt omkring i *Metafysikken*. Skellet bruges også, når der skal skelnes mellem det, som er oprindeligt, f.eks. det der er givet mennesker ved fødslen - det der er “af naturen” - og det som først skal etableres gennem kultur eller optrænes gennem opdragelse og vane.

Det er imidlertid bemærkelsesværdigt sjældent og upointeret, at natur-kategorien bruges til at udstille en modsætning mellem mennesket og den øvrige verden. Det er kontinuiteten snarere end diskontinuiteten mellem mennesket og resten af naturen, som

---

<sup>21</sup> Denne måde at bruge naturbegrebet på synes kun at optræde i forbindelse med referat af andres tolkninger (jf. f.eks. *Metafys.* I iv).

fremhæves af Aristoteles. Vist er mennesket en særegen skabning uden lige; det er imidlertid dets særlige *natur* - og ikke dets mangel på natur eller dets ikke-natur - som gør det særegent.

Dermed har vi taget hul på en fjerde betydning. 'Naturen' eller 'det naturlige' kan nemlig også være betegnelsen for selve de immanente former, den indre logik, sagens natur. Lad mig nævne en række eksempler, der samtidig angiver, hvilke andre kategorier, 'natur' paralleliseres med. I *Fysikken* bestemmes 'natur' på flg. måde: "*Naturen er den form [morphé], som specificeres i definitionen af en ting (...) den er formen [morphé] eller idéen [eidos] i de ting, som i sig selv rummer et bevægelsesprincip (en form eller idé som kun sprogligt kan adskilles fra selve tingen)*"<sup>22</sup>. Og: "...*naturen er princippet [arche] og årsagen [aitia] til bevægelse og hvile i det, hvortil den hører, på grund af det selv og ikke tilfældigt*"<sup>23</sup>. I *Metafysikken* angives flere muligheder, hvoraf den væsentligste er: "*enhver essens [ousia] kaldes en natur, fordi en tings natur er en form for essens (...) den primære og egentlige betydning af 'natur' er essensen [ousia] i ting, som i sig selv (og som sig selv) har et bevægelsesprincip (...) 'Natur' i denne sidste betydning er kilden til bevægelse i naturlige genstande, enten potentielt eller aktuelt til stede i dem*"<sup>24</sup>. I *Politikken* hedder det: "...*det som er endemålet [telos] af enhver genstands udviklingsproces, er det vi kalder dens natur, det som mennesket, et hus, en husholdning eller hvad som helst andet stræber mod at være*"<sup>25</sup>. Natur er her naturer. I en bred inklusiv forstand; også mennesket - og de menneskelige fællesskaber, *oikos*'en og *polis*'en - har en særlig natur. Selv de menneskeligt frembragte produkter kan siges at have hver deres særlige natur.

---

<sup>22</sup> *Fys.* II 1 193a-b.

<sup>23</sup> *Fys.* II 1 192b.

<sup>24</sup> *Metafys.* I iv.

<sup>25</sup> *Pol.* I 2 1252b.

Dette natur-begreb – der er det primære hos Aristoteles<sup>26</sup> - kan både give anledning til opdeling og ikke-opdeling af videnskaben. Ikke-opdeling, fordi eksempelvis forskellen mellem natur- og menneskevidenskab slet ikke kan optræde; det hele er jo naturvidenskab. Og dog alligevel opdeling, fordi de mange forskellige naturer giver anledning til videnskab baseret på forskellige undersøgelsesmetoder og erkendelsesinteresser.

Hermed bevæger vi os over i det andet forhold, som forårsager problemer, når man med Aristoteles skal opdele de forskellige former for viden(skab). Nemlig hans skiftende bestemmelser af forholdet mellem teori og praksis. Jeg tror, at det er muligt hos Aristoteles at udskille tre lag af viden med varierende grader af reference til praksis. Øverst befinder sig den rene teori uden umiddelbar nytteværdi. Det er den klassiske *theoria* eller *episteme* (selv om det sidste begreb som nævnt anvendes lidt mere i flæng). I midten har vi en mere praktisk orienteret form for teori som eksempelvis kommer til udtryk i medicinske lærebøger eller Aristoteles' egne etiske og politiske skrifter. Heri finder vi de generelle principper, *archai*, som lader sig uddestillere fra det praktiske liv. Og endelig findes i bunden den ofte uformulerbare viden, der kommer til udtryk som håndværksmæssig kunnen, politisk tæft eller æstetisk fornemmelse.

Denne opdeling af vidensformerne - hvor især den øverste genuine *theoria* skiller sig ud fra de øvrige - synes at have sit ophav i, hvad man kan udkrystallisere til en dobbelt bestemmelse af menneskets egenart og *telos*. I det ene billede er mennesket frem for alt fornuft, *nous*. Hele menneskelivets mening og mål er her at udvikle denne højeste egenskab i mennesket: “... *det, der er passende til enhver ting, er af naturen bedst og mest behageligt for disse ting; for mennesket er et liv efter fornuften bedst og behageligt, for fornuften er mere end noget andet mennesket. Et sådant liv er derfor også det lykkeligste*”<sup>27</sup>. Mennesket skal - i den udstrækning det lader sig gøre - stræbe

---

<sup>26</sup> Jf. hertil også Marjorie Grene: *A Portrait of Aristotle*, London 1963, kap.IV: “Second Philosophy”, især s.128ff, samt Hans Meyer: *Natur und Kunst bei Aristoteles*, Paderborn 1919.

<sup>27</sup> *Nik.Et. X 7 1178a*.

efter dette den rene fornufts regulative grænseideal: et liv næsten som guder, der ikke behøver bekymre sig om hverdagens krav og konflikter, men alene kan hengive sig til åndelig aktivitet, til *theoria*. Teori uden tanke på praktisk anvendelighed er altså her løsenet. Alene en sådan teoretisk virksomhed er autonom, uden henblik på noget andet, et mål i sig selv.

Andre steder er Aristoteles sig imidlertid menneskelivets dennesidighed anderledes bevidst<sup>28</sup>. Guddommelig teoretiseringen gør det ikke alene; en selvtilstrækkelig aktivitet er den kun blandt guder. Menneske- eller snarere: jordelivet besidder en endelighed og materialitet, der gør, at der her må anvendes andre kriterier på vellykkethed. Alt det, der for en første betragtning tager sig så banalt ud. Selv en Sokrates må trods alt tie, når maven knurrer. Kroppen skal have sit: næring og nydelse, føde og seksuel tilfredsstillelse. Venskab og kærlighed kan vi heller ikke være foruden. Og ligeså lidt en passende mængde held i spillet på livets lykkejul. Hvortil naturligvis kommer ære og respekt i en (helst) fredelig og velordnet polis, hvor man har hjemme og hører til. Alt sammen i sit udgangspunkt banalt.

Det centrale begreb i denne ganske vist mere jordnære livsfilosofi: *eupraxia*, handling med kvalitet, hæver imidlertid menneskelivet ud af trivialitetens spændetrøje. Når tingene gøres på en ordentlig måde, kan selv den handling, som er rettet mod de allermest banale behov, blive del af sin egen hensigt og opnå en fylde, som næsten sprænger jordbundetheden. Så selvom den teori, som skal fungere i disse mere jordnære omgivelser, i en eller anden udstrækning må være mere pragmatisk, så behøver den dog ikke ligefrem hage sig fast i det alt-for-banale.

Hvis pointen i den første bestemmelse af mennesket er, at vi helt bogstaveligt er sat til at halse efter guderne, så er det klart, at en række forhold ikke kan gøres til genstand for en ægte *theoria*. Dels kan vi straks udskille al beskæftigelse med menneskelige organisationsformer - fremkommet som de er af menneskelivets kun alt for banale konflikter. For guderne er den slags ganske enkelt under lavmålet: “Ville

---

<sup>28</sup> Jf. bl.a. *Nik.Et.* X 8 1178b.

*guderne ikke virke absurde*”, spørger Aristoteles, “*hvis de lavede kontrakter, returnerede indskud etc.? (...) Og hvordan ville deres mådeholdne handlinger se ud? Er lovprisningen af mådehold ikke smagløs, når de ikke har nogen som helst dårlige tilbøjeligheder?*”<sup>29</sup>. Etisk og politisk teori kan ikke være genuin teori; dertil udstiller den menneskets ufuldkommenhed for åbenlyst. Med den empirisk baserede naturvidenskab synes det imidlertid ikke meget bedre: guder dissekerer vel næppe frøer. Hertil kommer, at såvel menneskelige organisationer som biologiske organismer er udsat for en foranderlighed, som vil kunne diskvalificere undersøgelserne af dem fra at fortjene betegnelsen *theoria*. Måske skulle man - som Guthrie et sted har konkluderet<sup>30</sup> - slet og ret reservere begrebet *theoria* til at betegne Guds selvrefleksion. Tankens noget blod- og iltfattige bevægelse på sig selv.

Der er imidlertid mere i ideen om en ikke direkte nytteorienteret teoretisk beskæftigelse, om et *bios theoretikos*, end den selvtilstrækkelighed og halsen efter guderne, som ind imellem angives som grund. Ellers ville ideen næppe heller kunne finde klangbund så mange år efter. “*Alle mennesker ønsker af naturen at vide*”, indleder Aristoteles sin *Metafysik*<sup>31</sup>. Vi vil kende verden langt hinsides det, som den umiddelbare brug tilsiger. Det handler dels om en fuldstændig selvforbyggende nysgerrighed (der ikke må sammenblandes med hvileløs nys-gerrighed), men også om at skabe et verdensbillede med orienteringspunkter, hvorpå bl.a. identitet kan baseres. At producere forestillinger om de måder, verden fungerer på, og at skabe billeder af de helheder og historier, vi tager del i. Ofte hinsides godt og ondt, eller rettere: hvor godt og ondt får den plads og de proportioner, der hver især hører dem til.

Jeg bevæger mig muligvis her en smule væk fra, hvad en tekstnær Aristoteles-tolkning ville kunne bære, men jeg gør det for at få den pointe frem, at teori om menneskelige kulturer og organisationer - f.eks. af den type, som Aristoteles selv skal

---

<sup>29</sup> *Nik.Et. X 8 1178b.*

<sup>30</sup> W.K.C. Guthrie: *The Greeks and Their Gods*, London 1950

<sup>31</sup> *Metafys. I 1 979b.*

have skabt med beskrivelser af hele 158 forskellige konstitutioner og deres historiske baggrund - uden videre kan forstås i forlængelse af en sådan verdensbilledskabende *theoria*. Selvom det umiddelbart kan forekomme et nummer for jordnært for guderne, så er menneskenes verden - som overhovedet den dennesidige naturs verden - dog en del af den store verden, som vi uden tanke på en umiddelbar nytte stræber efter at kende. Og som Aristoteles selv pointerer i *Om dyrenes dele*<sup>32</sup>: den opmærksomme kan finde en særlig form for guddommelighed i enhver af naturens kroge, sågar på sit eget køkkenbord.

På akkurat samme måde som *eupraxia* kan hæve hverdagslivet ved at indgive det gnister af guddommelighed, kan teorien - som også latteren - hæve os ud af det i en forkrampet forstand egennyttige. *Theoria* er her at forstå som et nødvendigt korrektiv til det målrettede, til det der uden korrektiv bliver til snæversyn. På den baggrund giver det også mening, når Aristoteles i starten af den *Nikomakæiske Etik* skriver, at den politiske videnskab bruger alle andre videnskaber og i sidste instans udgør alle andre videnskabers mål<sup>33</sup>.

Et tredje forhold, der giver vanskeligheder, når man med Aristoteles skal opdele de forskellige former for viden, er den uklare relation mellem de to handlingstyper *praxis* og *poiesis*, og dermed mellem vidensformerne *phronesis* og *techne*. Det er en distinktion, som har haft en overordentlig stor betydning, som vi skal se det i senere afsnit. Den tolkes almindeligvis på to måder. I den ene udformning karakteriseres *praxis*-handlinger som handlinger rettet mod andre mennesker, mens *poiesis*-handlinger i modsætning hertil er handlinger overfor et ikke-menneskeligt naturmateriale (samt handlinger overfor mennesker hvor det ikke tages tilstrækkeligt alvorligt, at det rent faktisk drejer sig om mennesker). I denne udformning er den - vistnok siden Hegels Jena-skrifter - bedst kendt som en modstilling mellem interaktion og arbejde.

---

<sup>32</sup> *Om dyrenes dele* I 4 645a.

<sup>33</sup> *Nik.Et.* I 2 1094a.

Aristoteles taler selv om forskellen mellem at skabe og at handle<sup>34</sup>.

I den anden udformning karakteriseres *praxis*-handlinger som mål i sig selv, mens omvendt *poiesis*-handlingernes mål befinder sig udenfor dem selv. *Praxis*-handlinger succes kan her - i modsætning til *poiesis*-handlinger - ikke uden videre måles på, i hvor høj grad de afslutningsvist fører til et resultat, der er adskilt fra handlingen selv. Denne distinktion er senere, bl.a. takket være (Kant og) Marx, blevet mest kendt under begreberne frihedens rige vs. nødvendighedens rige.

Modstillingen mellem *praxis* og *poiesis* er imidlertid langt fra konsekvent gennemført. Aristoteles bruger således begrebet *praxis* på en lang, og ganske heterogen række af aktiviteter fra konsumtion over harpespil og lægelig virksomhed til politisk og militær aktivitet<sup>35</sup>. Flere af disse beskrives andetsteds i *poiesis*-termer.

De to måder at foretage distinktionen er heller ikke uden videre sammenfaldende. Man kan således udmærket forestille sig en række former for produktivt arbejde, hvor resultatet ikke er synderligt afgørende. Eller omvendt: interaktion, der alene finder sted for at opnå et resultat. Mere fundamentalt gælder, at en og samme type handling - afhængig af i hvilke sammenhænge den indskrives - vil kunne placeres på alle de fire positioner, som kommer ud af de to udformninger af distinktionen.

Pointen lader sig let illustrere med et lidt banalt eksempel, som jeg til lejligheden har lånt hos Gyorgy Marcus<sup>36</sup>. En aktivitet som kjolesyning kan, afhængigt af omstændighederne, kategoriseres som arbejde, som nødvendig virksomhed ("tjene til livets ophold"), som interaktion ("hjælpe en i nød" eller "skabe et udtryk"), eller som fri virksomhed ("lyst-arbejde"). Der er ingen af kategoriseringerne, der er mere passende end de andre til at beskrive aktiviteten. Det er klart, at det i visse situationer vil være mere passende at nøjes med en enkelt eller et par af kategorierne. Det meste af

---

<sup>34</sup> Således bl.a. *Nik.Et.* VI 4 1140a.

<sup>35</sup> I rækkefølge findes eksemplerne i *Pol.* I 4 1254a, *Magna Moralia* I 34 1197a, *Metafys.* IX 6 1048b, og *Nik.Et.* X 7 1177b. Eksemplerne er langt fra enestående.

<sup>36</sup> Gyorgy Marcus: "Praxis and Poiesis: Beyond the Dichotomy", i: *Thesis Eleven no.15*, Melbourne 1986, s. 43.

den kjolesyning, som foregår på fabrik, er således slet og ret nødvendigt arbejde uden nogen formildende omstændigheder, der frister til at anvende de andre kategoriseringer. I andre tilfælde er fritidsinteressen kjolesyning måske gået hen og blevet kreativ heltidsbeskæftigelse. Og så kan vi pludselig bruge hele spektret.

Det vil være vanskeligt at forstå *praxis* alene som lukkede, selvtilstrækkelige handlinger uden andre tilsigtede virkninger end sig selv. Selv når den rette *praxis* både primært er et mål i sig selv og retter sig mod et mellemmenneskeligt felt, mod interaktionen - som det gælder for den kreative og udtryksfulde kjolesyning - så kan den udmærket samtidig være rettet mod mål udenfor sig selv og have konsekvenser ud over sig selv, ligeså vel som den kan gøre brug af ikke-menneskeligt naturmateriale ved hjælp af teknik. Ja, mere end det: den kan overhovedet ikke undgå det.

Og det ved Aristoteles egentlig godt; således pointerer han netop de menneskelige handlingers mål-middel struktur som værende et karakteristikum, der adskiller os fra guderne og den ubevægede bevæger selv: "*På vor jord er det mennesket, der besidder den største forskellighed af handlinger - for der er mange goder, som mennesket kan sikre sig; derfor er dets handlinger forskelligartede og rettet mod mål udenfor sig selv - mens den perfekte ikke har behov for handling, da den selv er målet, og handlinger kræver altid to elementer, mål og midler*"<sup>37</sup>. Menneskenes liv fordrer i modsætning til gudernes, hvor der intet slip er mellem ønske og realitet, at man aktivt går efter endelige, dennesidige mål. For at opnå disse mål må man have udviklet evner til at overvinde forhindringerne, man må kunne teknikken.

Det gælder i kjolesyning, men sandelig også f.eks. i politik, der for Aristoteles udtrykkeligt er "etik med andre midler". Dvs. et af *praxis*' mest oplagte kerneområder. Men som han selv pointerer: praktisk visdom kan ganske enkelt ikke eksistere uden at rumme behændighed, *deinotes*, som moment<sup>38</sup>. "*Godhed er i sig selv ikke nok; man må*

---

<sup>37</sup> *De Caelo*, II 12 292a.

<sup>38</sup> *Nik.Et.* VI 12 1144a.

også magte at oversætte den til handling”<sup>39</sup>. Og dermed nærmer de praktiske handlinger sig - eller bliver (også) til: *poiesis*.

Bl.a. derfor understreger Aristoteles, at *praxis* ikke kan beskrives med *bios theoretikos*, det kontemplative liv, som mønster. *Praxis* er for ham udtrykkeligt andet og mere end det, som Austin har betegnet som ‘illokutive’ sprog handlinger, dvs. sprog handlinger uden anden hensigt end selve formidlingen af en meddelelse, hvad der vel ellers er det tætteste, almindelige dødelige kommer gudernes praksis. (Og som bekendt kommer end ikke sprog handlinger i stand uden teknik, hvad enhver, der har forsøgt sig udenfor modersmålet, vil være sig pinligt bevidst.) Aristoteles er bevidst om, at politikeren, der forstår at gebærde sig i et magtpolitisk inficeret rum, ja indimellem sågar krigeren, er nødvendige for at opnå de rette mål. Deres respektive beskæftigelser kan udmærket ligge i forlængelse af etikken - for at blive i Clausewitz-parafrazen: være “etik med helt andre midler” - men kan dog på den anden side hverken kaldes tekniskløse eller regnes blandt de virksomheder, der er ønskværdige i sig selv<sup>40</sup>.

Ligesom *praxis* således ikke er tekniskløs selvtilstrækkelighed, så lader *poiesis* sig omvendt ikke reducere til handlinger udsprunget af en kynisk og snæversynet “instrumentel fornuft”. God *poiesis* er også *praxis*. I god *poiesis* kommer materialet til sin ret, ligesom opgave og produkt afpasses omstændigheder og betingelser. I *eupraxia* er teknisk kunnen, etisk og naturvidenskabelig viden samt æstetisk dømmekraft ikke adskilt, men optræder som en enhed, som det dårligt nok giver mening at adskille analytisk. *Praxis* og *poiesis* glider umærkeligt over i hinanden.

Vi må altså konkludere, at den departementalisering, som Aristoteles ind imellem lægger op til, selv på hans egne præmisser er mere flydende, end den ofte er blevet tolket. At det er sådan, skulle gerne blive endnu mere tydeligt i løbet af de følgende afsnit, hvor jeg første skal forsøge at fremstille Aristoteles’ overvejelser omkring det etiske, for siden at diskutere muligheden af at udmønte en aristotelisk naturetik.

---

<sup>39</sup> *Pol.* VII 3.

<sup>40</sup> *Nik.Et.* X 7 1177b.

### **III. Etik**

For at forstå, hvori det særlige i Aristoteles' etik består, kan det være frugtbart at tage udgangspunkt i hans egen yndlingsanalogi for etikeren, nemlig lægen. 'Analogi' er egentlig en forkert betegnelse. Der er i realiteten tale om mere end en analogi: lægen er nemlig - eller bør bestræbe sig på at være - etiker *på sit felt*. Lægen er således på samme tid en eksemplifikation og en analogi.

Det er i øvrigt langt fra tilfældigt, at netop lægen bruges som analogi eller eksemplifikation. Dels er netop begrebet om sundhed centralt for Aristoteles langt ud over, hvad man almindeligvis forstår som det lægelige felt. Dels er en række af Aristoteles' centrale indsigter hentet fra de hippokratiske skrifter. Det er imidlertid en historie, der ikke skal fortælles her. I stedet skal jeg i det følgende pege på nogle af de for mig at se vigtigste pointer, som er at finde i Aristoteles' etiske overvejelser, og hvoraf en række bliver tydelige gennem parallelliseringen med lægen.

For det første gælder det for lægen, at det mere alment formulerede mål for hans virksomhed er givet uden videre. Han skal skabe sundhed, enten ved at forebygge eller ved at kurere. Det er noget, man ikke som læge giver sig til at problematisere; og lige så lidt vil andre begynde at problematisere, at lægen undlader at problematisere. Det er altså ikke om den generelle målsætning - eller på moderne: om værdierne, om normerne, om holdningerne - der vil opstå debat. Det er først når den konkrete strategi, de konkrete midler til at fremme sundheden skal afgøres, at uenigheder - og fejl - kan dukke op: "*Fejl opstår i valget af, hvad der er godt. Men ikke i selve målenes område; om disse kan alle enes. Ingen vil f.eks. være i tvivl om, at sundhed er et gode. Det er først, når vi skal vælge midlerne, at vi kan tage fejl; for eksempel når vi skal beslutte, om den eller den slags mad er godt for helbredet*"<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> *Magna Moralia*, I 18 1190a; jf. også bl.a. *Eud.Et.* II 10 1227a og II 11 1227b.

At sundheden uden videre må have en sådan central position, udspringer ikke af en eller anden mystisk ophøjethed, som klæber ved værdien "sundhed". Aristoteles vil tværtimod pointere, at det er fordi mennesket netop er af en sådan art (*ousia*), som det er, har den særlige natur (*physis*), som det har, at det også uden videre er selvfølgelig at varetagelsen af sundheden må være en central opgave. I en vis forstand har sundheden som mål altså en afledet status. Var menneskene gjort af andet stof, havde de en anden natur, så var der heller ingen grund til at beskæftige sig med deres sundhed. Ingen bekymrer sig om en marmorstatues sundhed, omend nok om dens bevarelse eller vedligeholdelse; den er af en art, hvor sundhed ikke kommer på tale. Det er altså givet af, hvad vi opfatter som den særlige natur af det, vi har med at gøre, hvilke overordnede mål, vi mener at skulle forfølge. Der behøves ingen selvstændig begrundelse af værdier eller normer, som er eksterne i forhold til genstanden selv. Hvad der er behov for, er alene en differentiering af genstande og forhold i verden, så man kan behandle dem i overensstemmelse med, hvad de er (af natur, og dermed også: hvad de stræber mod).

Analogien mellem lægen og etikeren generelt peger dermed for det andet på den centrale rolle, som viden har, når etisk set rimelige beslutninger skal tages. Jo mere vi ved om den ting, vi har med at gøre - om dens særlige natur - desto mere præcist kan vi på den ene side afdække de almene mål, som den særlige natur udstikker, og på den anden side kan vi med en sådan viden også bedre efterkomme målene. Den, der ved mest om tingene, som kender dem tættest på, er også almindeligvis den, der bedst er i stand til at dømme om dem<sup>42</sup>. Forudsat naturligvis at vedkommende er tilstrækkeligt erfaren, åben og opmærksom, at han holder af det, han har med at gøre - og i øvrigt lader sig belære af kritik.

Uenighed og konflikt i lægevidenskaben såvel som i etikken i øvrigt kan altså primært forventes at udspringe af manglende opmærksomhed, lydhørhed overfor det, man har med at gøre. Eller af på anden vis opståede forskelle i, hvad der regnes for (relevant) viden. Det er sjældent (Aristoteles ville måske sige aldrig), selv disse

---

<sup>42</sup> *Nik.Et.* I 3, 1094b.

uenigheder udmunder i uenigheder om, hvilke generelle mål, den givne slags ting eller natur udstikker, for så vidt man i store træk er enige om, hvad man har med at gøre. Generelt kan vi alle uden videre fornemme forskelle som den mellem mennesker og marmorstatuer. På et mindre generelt niveau vil vidensforskelle derimod udmønte sig i meget forskellige former for handling. Forskelle i konklusionerne om, hvad man i en given situation *bør* gøre, udspringer således væsentligst af forskellige antagelser om, hvad det, man har med at gøre, *er* for noget. Og ikke, som Max Weber senere hævdede, i valg af guder og dæmoner.

For at kunne have udbytte af sin viden, er det for det tredje afgørende for lægen - som for etikeren generelt - at han kan anvende denne viden konkret i de mange altid særegne situationer<sup>43</sup>. Det er her, hans viden og kunnen må stå sin prøve. Medicinsk og etisk teori må, for at have værdi overhovedet, knyttes sammen med konkret praktisk erfaring. Selvom lægegerningen primært er individ- og/eller situations-orienteret, er den medicinske teori med nødvendighed type- og populations-orienteret, og derfor ikke uden videre applicerbar i det konkrete tilfælde. På samme måde er etiske afgørelser i andre sammenhænge altid konkrete, mens de teorier - om hvad der er i verden, om hvordan det der er i verden fungerer, og om hvad der generelt er godt for mennesker - som etiske afgørelser bl.a. skal baseres på, med nødvendighed må være almene.

Aristoteles taler (noget firkantet, for at tilpasse sig et på forhånd givet skema om logiske ræsonnementers natur) om henholdsvis almene overpræmisser og partikulære underpræmisser, som først tilsammen giver en praktisk konklusion. Underpræmisserne vil imidlertid altid være de centrale, alene af den enkle grund, at det er herfra overpræmisserne er afledt. Lægen og etikeren må begge først og fremmest have optrænet en sans for det konkrete, som ganske vist er hjulpet af teorien - som et erfaringskoncentrat - men som dog må rumme en hel del mere blot for at gøre det muligt at vide, *hvornår* de enkelte dele af teorierne, af overpræmisserne, i et givet tilfælde er brugbare. Den uerfarne begynder kan lire sine lektier af, han bliver

---

<sup>43</sup> Dette forhold pointeres et væld af steder hos Aristoteles. I *Nik.Et.* eksempelvis: II 2 1103b-1104a, II 7 1107a, II 9 1109a-b.

hængende i den universelle overpræmis, tror det er her, visdommen gemmer sig<sup>44</sup>. Og dummer sig, fordi han endnu ikke evner at gøre underpræmissen tilstrækkelig præcis.

Om lægen (og navigatøren) hedder det således i *Magna Moralia*: “*Lægen ved, hvornår han skal bruge kniven, styrmanden ved, hvornår han skal sætte sejl. Indenfor ethvert sådant vidensområde ved mesteren kun om, hvad der er godt og de rette tider på de felter, som direkte angår ham. Lægen vil være uvidende om de rette tider i navigation, styrmanden lige så uvidende om de rette tider i medicinen*”<sup>45</sup>. Det er ikke muligt at forklare til bunds, hvorfor en afgørelse skal tages netop på et bestemt tidspunkt og ikke lidt før eller lidt efter; er fornemmelsen ikke raffineret eller differentieret gennem erfaring, er der ikke noget at stille op: “*’Hvis du ikke kan fornemme dette selv’, vil han [lægen] svare [den ikke-fornemmende spørger], ‘så kan jeg ikke forklare det’*”<sup>46</sup>.

Helt parallelt hedder det mere generelt om etiske beslutninger: “*...det er ikke let gennem ræsonnementer at afgøre [om en bestemt måde at handle på ligger indenfor det etisk acceptables spillerum], lige så lidt som andre ting, der opfattes af sanserne; sådanne ting afhænger af de specielle omstændigheder, og beslutningen hviler på fornemmelsen [aisthesis]*”<sup>47</sup>. Pileskytten bliver ikke mester ved blot ved at få udpeget skiven og få forklaret, hvordan en bue virker. Ingen bliver en dygtig praktiker endsige et godt menneske gennem teori alene. Både lægen og pileskytten må gennemgå en æstetisk-praktisk uddannelse. Begge må de gennem erfaring have udviklet sanseapparatet, evnen til at fornemme hvad der kræves i den konkrete situation, før de bliver i stand til at ramme plet. Ikke blot må de have udviklet de rette fornemmelser, de må tillige have dem “*på rette tid, i relation til de rette genstande, og i forhold til de rette folk, med det rette motiv og på den rette måde*”, som Aristoteles formulerer det et

---

<sup>44</sup> *Nik.Et.* II 1 1103b.

<sup>45</sup> *Magna Moralia* I 1 1183a.

<sup>46</sup> *Magna Moralia* II 10 1208a.

<sup>47</sup> *Nik.Et.* II 9 1109b.

sted<sup>48</sup>.

Han skærper ind imellem (i en skjult polemik mod Platon/Sokrates) denne pointe på en sådan måde, at såvel den almene medicinske som den mere generelle etisk/politiske teori fremtræder som et næsten overflødig tilsæt, en ting af blot og bar akademisk interesse. Hvad han på den måde polemisk vil understrege, er at det etiskes centrum ligger i udviklingen af karakter og vaner gennem konkrete, gode og velanbragte handlinger baseret på et konkret kendskab; abstrakt viden, teori og principper (*archai*), er i forhold hertil af sekundær og afledet betydning. Derfor er det også ganske logisk, at begrebet etik (*ethike*) udspringer af *ethos*, der på en og samme gang kan betyde sædvane og karakter.

Såvel lægen som etikere på andre felter må igennem en art mesterlære, en tilegnelse af sædvanen og en udviklingen af karakteren, for at blive dygtige praktikere, der siden selv kan medvirke til at udvikle sædvanen. Det er derfor også karakteristisk, at Aristoteles i stedet for at opstille specifikke regler for, hvordan et godt liv skal leves, eller for hvordan en læge skal udøve sin gerning, henviser til henholdsvis den dygtige læge og den gode, dømmekraftige mand, *ho phronimos*. Det rette er ikke det, der sker i overensstemmelse med situationsuafhængige regler, men det der sker i overensstemmelse med det, den dømmekraftige ville have gjort<sup>49</sup>. Medicinsk og etisk teori er ufuldstændige sproglige rekonstruktioner af, hvad den dygtige praktiker har erfaret gennem handling. Og er som sådanne at ligne med en samling nyttige tommelfinger-regler, en altid ufuldstændig opsummering af væsentlige differentieringer.

Man kan sige, at praktikerens - her: lægen - gennem sin virksomhed på samme tid *afdækker* og *producerer* sin genre. Idet han forsøger sig frem ved at lytte til erfaringen udvikler han nogle vaner, måder at gøre tingene på, som synes passende for den slags virksomhed. Han lader så at sige genren udvikle sig selv igennem sit eget virke. Man

---

<sup>48</sup> *Nik.Et.* II 6 1106b.

<sup>49</sup> *Nik.Et.* II 6 1105b

kan sige, at der også her er en slags *physis* eller *eidos*, der virker eller udfolder sig gennem den dygtige læge.

Forholdet kan sammenlignes med det, der sker, når en forfatter skriver på en historie: i en vis forstand er det lige så meget historien, der fortæller sig selv eller søger at finde sin natur, som det er forfatteren, der skriver historien. Selv når forfatteren forsøger på forhånd at planlægge plottet. Man kan ikke bare vælge, finde på, ud i det blå. Det skriger til himlen, eller i det mindste til læseren, hvis historiens personer gør ting, der bare ikke er rigtige. Der skal, som Aristoteles skriver i *Poetikken*, være rimelighed og nødvendighed i foretagendet<sup>50</sup>. Den erfaring må forfatteren tage til efterretning, hvis ikke hans historie skal ende som hul konstruktion. Den gode forfatter og den gode læge er dem, der på hver sit felt opfanger skrigene. Dem der adlyder henholdsvis historien og genren, endnu mens de formuleres. Og, kunne man tilføje, som ikke helmer, før det ser let og selvfølgeligt ud, er blevet til anden natur (*physin kathistesin*), som det hedder et sted i *Magna Moralia*<sup>51</sup>.

Dette giver anledning til at pege på en fjerde parallellitet, der for Aristoteles består mellem lægens virke og andre former for etisk virksomhed. I og med at lægen gør gode gerninger, gør mennesker raske eller hindrer dem i at blive syge, træner han sig samtidig op til at blive en *god* læge. Dvs. han forandrer sig selv til det bedre i og med at han udfører de gode handlinger<sup>52</sup>.

Aristoteles gør opmærksom på, at der finder en forandring sted i en dobbelt forstand. Dels bliver praktikerens, lægens eksempelvis, bedre til at bedømme den konkrete situation, så han kan se, hvad der bør gøres. Han udvikler *skill* og *timing*. Han kan naturligvis tage fejl, men fejlen er da noget, som vil *vise* sig. Dels raffinerer han sine egne vaner og sit eget følelsesapparat, så han også rent faktisk gør, hvad der bør gøres. Han udvikler sin karakter sammen med vanerne. Hans viden om det gode former

---

<sup>50</sup> Jf. *Poetikken*, 1151a

<sup>51</sup> *Magna Moralia* II 6 1203b.

<sup>52</sup> Hertil bl.a. *Nik.Et.* II 1 1103a og II 4 1105 b.

hans tilbøjeligheder og motivationers retning, så han efterhånden ikke længere tilskyndes til at falde for en kortsigtet fristelse, han ikke bagefter ville kunne forsvare at være faldet for. Det bliver ikke længere af sur pligt eller som en autoritetstro efterligning af mesteren, han gør det, der bør gøres, men fordi han bliver i stand til at erkende og lade sig lede af sagen selv, og ikke længere kan leve med fusk og omgåelse. Fristelserne mister så at sige deres fristelses-karakter. *Skill* bliver til genuin dyd, til *arete*.

Udviklingen finder i flg. Aristoteles sted i tre stadier<sup>53</sup>. På det første trin introduceres eleven til mesterens genre. Genren er endnu kun ydre: der stilles visse krav, som så vidt muligt opfyldes med henblik på at opnå de eksterne goder (belønning, ros, fravær af straf etc.), som opfyldelsen af kravene opfylder. Med tiden indser eleven, hvorfor de forskellige krav stilles (på det givne sted og den givne tid), og på det andet trin opfatter han, hvad der bør gøres i en bestemt situation, men kæmper en stadig indre kamp mod lysten til at handle mod sin viden. Det er fortsat mere frygt for repressalier eller pligt og disciplin, der driver værket. Først på tredje stadium har genrens fordringer indlejret sig i følelsesapparatet på så gennemgribende måde, at lysten til at handle mod sin viden er forsvundet. Tilfredsstillelsen ved de gode vaner har ryddet lysten til de dårlige væk.

Hvad han bl.a. får øje for er, at forsømmer han sin lægegering, forsømmer han samtidig sig selv: han bliver en dårlig læge. Og dermed i realiteten samtidig et ulykkeligt menneske: han taber sin selvrespekt. Denne sammenkobling kan tolkes på to måder: man kan enten blive ulykkelig over ikke at være særlig god i forhold til den bedste, eller man kan blive ulykkelig over ikke at leve op til *sit* bedste - på de betingelser, man nu engang er udsat for. Selvom Aristoteles er og bliver aristokrat, og derfor ikke interesserer sig synderligt for alt, hvad der ligger under *ho phronimos'* øjenhøjde, så tror jeg, at det vil være rimeligt at tolke ham på den sidste måde.

---

<sup>53</sup> Jf. hertil Nik.Et. VIII, og ikke mindst fremstillingerne i Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, s. 188ff, og *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 126ff.

Ikke alle har evnerne til eller mulighederne i øvrigt for at blive eksemplariske læger, selvom enhver netop i kraft af sin særlige individualitet synes at kunne lægge nye dimensioner ind i genren. Det behøver man ikke blive ulykkelig over. Men lever man end ikke (i en rimelig grad) op til sine egne muligheder, gør man ikke sit bedste for at erkende og leve op til, hvad der kræves i de funktioner, man udfører, i de situationer man tager del i, *når man netop er den, man er*, så bliver det også stadigt sværere at holde af sig selv<sup>54</sup>. Og dermed også at indgå i ordentlige venskabs- og kærlighedsforhold til andre mennesker.

Det er en væsentlig pointe for Aristoteles, at selvrespekt og selv-kærlighed (*philaytia*) anvender samme kriterier som anerkendelse og venskab (*philia*) til eller fra andre<sup>55</sup>. Dvs. for at gøre sig fortjent til anerkendelse i egne øjne må man stræbe efter at leve op til det, man med rimelighed ville kunne forvente af et andet menneske med tilsvarende muligheder og betingelser. Selv-kærligheden er i den forstand et offentligt fænomen; det bygger på fællesskabets kriterier. End ikke den ondskabsfulde vil kunne vende ryggen hertil. Han vil derfor dårligt kunne holde ud at være i stue med sig selv - forudsat at han er i besiddelse af tilstrækkelig dømmekraft til at kunne se sin egen ondskab. Hans eventuelle selv-kærlighed vil blot være en illusorisk selv-overvurdering, opblæsthed, eller i højden en bleg afsmag af hvad det kunne være. Han har ikke fået raffineret sin forestillingskraft, sit *phantastikon*. Han kan tro sig lykkelig, men da kun fordi han aldrig har smagt ægte *eudaimonia*, og derfor ikke er i stand til at dømme om det<sup>56</sup>.

Når lægen virker som læge, må han bestræbe sig for at gøre, hvad der rimeligvis kan fordres af en læge med netop den særlige ballast. Sådan er det generelt for etikeren (der jo som nævnt også godt kan være læge); han må stræbe efter at udfylde de pladser,

---

<sup>54</sup> Jf. afsnittene om selv-kærlighed, *Nik.Et.* IX 4 og 8.

<sup>55</sup> Kærlighed (*eros*) som den mellem to mennesker, det "overdrevne venskab", er vanskeligere at fange, kriterieløs som den kan være (/er?). Måske netop derfor er den ofte blevet brugt som billede på kosmisk livskraft.

<sup>56</sup> *Nik.Et.* X 9 1179b.

som er blevet ham til del her i verden, efter at skabe *eupraxia*. Og vel at mærke ikke kun i de mere veldefinerede arbejdsfunktioner. Men så vidt det er muligt hele vejen rundt. Også når det er som (denne særlige) søn eller bror, ægtefælle eller elsker, teatergænger eller festarrangør, han virker, må han bestræbe sig på at gøre, hvad funktionen kræver - hvor funktionens krav ikke må forstås i en statisk forstand, men som det der viser sig, mens funktionen skabes. Man må ideelt set raffinere (men også prioritere) sin praksis i alle dimensioner; også der, hvor vi ikke (endnu) kan sætte et særligt navn eller en særlig titel på aktiviteten.

Det er ikke sådan, at man skal forsøge at leve op til en på forhånd klart defineret rolle, til nogle på forhånd endeligt fastlagte forventninger, stivnet i et sæt af regler eller normer - sådan som megen moderne sociologi ynder at se den sociale verden. Dels vil den ægte *ho phronimos* altid have sin egen individualitet med; ikke som noget han krampagtigt fastholder, men som noget der gror i takt med hengivelsen til sagen selv. Dels vil han også altid være nyskabende, innovativ - som den dygtige læge er det. Han er ikke traditionsløs, og skal ikke udvikle alting fra et nulpunkt. Han kender sin tradition til bunds; han lever i den, med den, af den. Men som et sprog *bemestrer* han den.

Når det så lykkes, når man på samme tid evner at leve op til sig selv, sine muligheder og til det, der fordres af sagen selv, så kommer også tilfredsstillelsen, den ægte, *eudaimonia*. At gøre godt, gør godt - det er en af de mest centrale, almene erfaringer, Aristoteles vil viderebringe med sin etik. Netop vendt sådan: at gøre godt for dets egen skyld, gør godt. At forsøge at gøre godt for selv at opnå *eudaimonia*, er at vende tingene på hovedet; det virker ikke, ægte *eudaimonia* kan ikke instrumentaliseres.

Det sidste er for mig at se en vigtig pointe, som undergraver den udbredte antagelse om, at den aristoteliske etik slet og ret er en selvisk etik i den forstand, at den blot handler om at gøre den enkeltes eget liv mere lykkeligt. Det kan bedst illustreres i

tilknytning til behandlingen af de forskellige former for venskab<sup>57</sup>. Den centrale distinktion er her forskellen mellem det kalkulerende og det ægte venskab. Det kalkulerende venskab tager sigte på de eksterne goder, som venskabet kan medføre. Man bliver venner for at opnå fordele, og opgiver venskabet, når der ikke længere er fordel derved. Det ægte venskab er derimod sit eget formål. Det opgives derfor heller ikke, blot fordi der ikke længere er eksterne goder at opnå; det ægte venskab er ikke afhængigt af den eksterne nytte.

Hvor vennen i det ene tilfælde kun gøres til genstand for omsorg og opmærksomhed, så længe han kan bruges i en anden sags tjeneste, drages der i det andet tilfælde uegennyttigt omsorg for vennen. I det gode venskab optræder man desinteresseret i den forstand, at man ikke har en forudgående interesse at gøre gældende. Paradoksalt nok opnås netop derved det, som man retteligt bør være mest interesseret i: *eudaimonia* og selvkærlighed. Den aristoteliske eudaimonisme må således ikke forveksles med en banal lyksalighedslære med pragmatiske råd. Venskabet er netop uegennyttigt: at holde af uden bagtanke er, som Aristoteles skriver, mere centralt for venskabet end ønsket om at blive holdt af eller om at opnå lykke og selvkærlighed.

Der er endnu et femte forhold, som analogiseringen af lægen og etikeren peger på (og som her kun kort skal nævnes, fordi jeg vender tilbage til det). Det drejer sig om naturvidenskabens etisk-praktiske relevans. Lægevidenskab har netop som naturvidenskab - forstået aristotelisk: som viden om den dennesidige, differentierede foranderlighed underkastet hypotetiske nødvendigheder - et direkte slægtskab med etikken. Lægen baserer sit virke på sin viden om naturen - først og fremmest mennesket, men i princippet kunne det ligeså godt være andre dyre- eller plantearter, som det er tilfældet for dyrlægen og naturplejeren, for kvægavleren og for forstkandidaten. Begreber som sygdom og sundhed, vellykkethed og mislykkethed udspringer af erfaringer med disse naturer; det er ikke en tilfældigt valgt vinkel eller

---

<sup>57</sup> Jf. hertil *Nik.Et.* kap. VIII.

synsmåde, som uden sans for naturernes særegenhed er tvunget ned over dem udefra. Tværtimod tilsiger en åben, lyttende erkendelse, at den slags begreber ikke er til komme udenom, når man skal beskrive mennesker, dyr eller planter på en rimeligt dækkende måde.

Selvom lægen således udgør en god eksemplifikation for Aristoteles' generelle pointer om etikens status og (mangel på) egenart, så kommer den dog også på visse punkter til kort. Lægen er som nævnt i sin praksis både situations- og individ-orienteret. I forhold til bredere etisk betragtning er det imidlertid især det sidste, som falder i øjnene. Hans primære opgave er at prøve at gøre det enkelte menneske sundt - enten ved at kurere eller ved at medvirke til at indrette betingelserne for dets liv, så sygdom i videst muligt omfang kan undgås. Der har med genrens udvikling udkrystalliseret sig en vinkel (individets) og nogle mål (individets sundhed), som er så klippegrundsfaste og uomstødelige, som noget i denne verden kan blive.

Krigeren - vagten og soldaten - har derimod ofte den stik modsatte opgave: at begrænse og indespærre, måske endog lemlæste, kvæste, destruere mennesker. Hverken Aristoteles eller vi andre (de fleste krigere inkluderet) bryder os om den slags virksomhed og ønsker at få den begrænset i videst muligt omfang. Og dog er det uomgængeligt, at krigeren kan have en berettiget mission, som en etisk betragtning må tage højde for. Krigen kan som nævnt være etik med helt andre midler.

Der vil altså være tilfælde, hvor den ikke lægeligt forpligtede etiker ikke uden videre kan overtage og identificere sig med det, der er blevet lægens overordnede, ufravigelige målsætning: at redde det enkelte menneskes liv og sundhed uden hensyn til dets kvaliteter. Lægens genre er med god grund for veldefineret til at kunne rumme alle mulige etiske aspekter. Indespærring og drab er muligheder, som ikke på forhånd kan udelukkes, men som lægen vanskeligt ville kunne ordinere.

Må vi dermed konkludere, at det er nødvendigt at operere med et særligt etisk standpunkt *hinsides* de mange særlige genrer? Et sted, hvor vi har en etiker på mere gyngende grund, end lægen er *som* læge (og end krigeren er *som* kriger). Skalpel eller bajonet? Det synes alene at være en sådan ikke-genrebundet etikers, aldrig lægens (eller

krigerens) dilemma, så længe de optræder professionelt og accepterer den særlige genres grænser. Lægen og krigeren behøver ikke være i tvivl; de vælger fra de respektive vinkler hver sit instrument, og venter kun på det rette tidspunkt til at sætte ind.

Etikeren synes på større arbejde, når han skal tage beslutning. Den i den givne situation rette vinkel, de i den givne situation rette mål, synes ikke umiddelbart at være så klare for ham. Dermed rejser det almene spørgsmål sig uundgåeligt: er der i det hele taget noget, der med rimelighed kan betegnes som "den rette etiske vinkel" på en given situation? Kan man sige noget generelt om, hvordan den i givet fald kan opsøges? Hvor skal vi stå, hvis vi skal have chance for at få øje på de rette proportioner?

Normalt vil vi som svar på sådanne spørgsmål (for så vidt den adspurgte overhovedet mener at have andet svar end "viljen" eller "følelserne") forvente en henvisning til den mest universelle vinkel, man kan anlægge på situationen. F.eks. almenhedens vinkel, den rene fornufts vinkel, Guds vinkel, *sub specie aeternitatis*. Det er imidlertid ikke uden videre Aristoteles' svar. Tværtimod påpeger han, at det i en vis forstand hverken er muligt eller - hvis det havde været muligt - etisk legitimt umiddelbart at anlægge en sådan vinkel. Og dog er der en klar dobbelthed i hans etik; den er på en og samme tid partikularistisk og universalistisk. Jeg skal i det følgende prøve at vise hvordan.

En central pointe for Aristoteles er, at vi altid med nødvendighed vil anlægge en synsvinkel, som er bestemt af den konkrete plads i verden, vi indtager. Det er ikke muligt (i modsætning til hvad især traditionen efter Descartes har troet) at abstrahere fra denne placering og fra de egenskaber og kvaliteter, som følger heraf. I første omgang gælder, at "*vi må beskæftige os med det gode; ikke med hvad der er absolut godt, men hvad der er godt for os mennesker. Vi skal ikke beskæftige os med, hvad der måtte være godt for guder...*"<sup>58</sup>.

Vi er mennesker, hverken mere eller mindre. Det må vi derfor tage udgangspunkt

---

<sup>58</sup> *Magna Moralia* I 1 1182b.

i. Hvad der er godt for guder - eller andre væsner - kan vi kun beskæftige os med andenhånds. Det er ikke blot, fordi vi mangler den umiddelbare erfaring. Heri ser Aristoteles ikke nødvendigvis noget uoverstigeligt problem; vi kan eksempelvis udmærket sætte os ind i, hvorfor æsler sætter levninger højere end guld<sup>59</sup>. Vigtigere er, at det under alle omstændigheder er som mennesker - ikke som guder, æsler eller muldvarpe - vi skal handle og leve. En etik skabt af og til mennesker skal munde ud i handlinger, foretaget af mennesker.

Vi er imidlertid heller ikke slet og ret mennesker, og vi behandler heller ikke andre mennesker kvalitetsløst som mennesker slet og ret. Mennesker er for det første meget uensartede, finder glæde i og har brug for de mest forskelligartede ting<sup>60</sup>. Vi behandler ikke et barn, en gravid kvinde og en olding på samme måde, og selv de, der for en overfladisk betragtning er hinanden ganske lig, kan afsløre afgrundsdybe forskelligheder ved et nærmere bekendskab. Det må der også tages højde for, når man omgås dem, når man skal *yde dem retfærdighed*.

For det andet er relationerne til andre mennesker forskelligartede. Nogle mennesker er vi tæt på, andre befinder sig mere i periferien, de fleste er os helt ubekendte. Også denne slags forskellighed må afspejle sig i *praxis*: *”et menneske synes ikke at have de samme pligter til en ven, en fremmed, en kammerat og et skolebekendtskab”*<sup>61</sup>. Tværtimod må vi *”yde forskellige ting til forældre, brødre, kammerater og velgørere, vi bør yde hver gruppe det, som er passende og rimeligt. Og det synes også at være, hvad folk faktisk gør...”*<sup>62</sup>.

Vi står altid et bestemt sted i verden, befinder os i bestemte helheder, historier, traditioner, fællesskaber af forskellig betydning og karakter. Vi hører til, har en bestemt historie og en bestemt identitet. Alt det hverken kan eller bør vi sætte os ud over, når vi

---

<sup>59</sup> *Nik.Et.* X 5 1176a.

<sup>60</sup> Sammesteds.

<sup>61</sup> *Nik.Et.* VIII 13 1162a.

<sup>62</sup> *Nik.Et.* IX 2 1165a, jf. også IV 6 1126b.

skal finde ud af, på hvilken måde det i en given situation vil være passende at handle. Etikeren hos Aristoteles kan altså ikke være en etik *sans phrase*. Han er altid en konkret person, som ud fra en given horisont forsøger etisk at raffinere sine handlinger.

Der er således ikke én universelt rigtig vinkel, som er den, man skal vælge, når det er etik, det drejer sig om. Vinklen er altid på forhånd givet af, hvor vi befinder os, hvad vi befinder os i. Selv for den, der ikke lader sig opsluge af en særlig afgrænset genre. Det betyder ikke, at kun det nære er vigtigt. Selvom det nære har en art første prioritet, er også de videre følger vigtige. At vi har større (og anderledes) forpligtelser overfor familie og venner - og den største forpligtelse overfor sig selv som den nærmeste - betyder ikke, at alle andre kan behandles med ligegyldighed. Bl.a. derfor er forestillingskraften, *phantastikon*, en vigtig kategori<sup>63</sup>.

Derved rejser sig imidlertid to yderligere problemer. For det første spørgsmålet om politik, lovgivning og administration som på samme tid over-individuelle og etiske instanser: har den partikularistiske etik her sine grænser? For det andet problemet med de mange historier, genrer, forpligtelser, vi som individer altid på samme tid befinder os i: hvilken skal vi vælge at tage udgangspunkt i, når etikken skal vinkles?

Politik er for Aristoteles kunsten at styre og regulere et fællesskab, dvs. en nation eller mere typisk: en *polis*, så det lykkes, så de der tager del opnår *eudaimonia*. Ikke i en nivellerende (vulgær-)utilitaristisk forstand, hvor alle behov sættes lige, og samfundets lykke kan aflæses i en vælger- eller markedsanalyse. Mere håndfaste goder skal der som sagt til, for at ikke livet skal blive for surt. Tager sammenskrabningen af den slags goder imidlertid overhånd, så den til sidst styrer livet, så er den gal, for individet som for *polis*'en. Det centrale for begge er og bliver *eupraxia*, handling med kvalitet.

*Polis*'ens mål bliver derfor i høj grad de samme som det enkelte individs. Fællesskabets og deltagerens muligheder for at få deres respektive liv og virksomheder

---

<sup>63</sup> Dette aspekt betones især af Troels Engberg-Pedersen: *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Kbh. 1983, s.131ff.

til at lykkes er således helt intimt forbundne. Sand *eudaimonia* kan kun opnås af den, der lever i et velordnet og velfungerende fællesskab, hvor kvalitet sættes højest. Mens fællesskabet omvendt ikke har andre mål end netop at udvikle det bedste i deltagernes liv. At indgive livet et pust af guddommelighed - uden at miste jordforbindelsen. Etisk og politisk teori vil derfor ikke være til at skille ad.

Alligevel er der en åbenbar forskel mellem at handle godt som menigt medlem af fællesskabet og som politisk leder. Når vi bevæger os fra det nære rums etik op i politikens sfære, foretager vi et kvantespring. Også selvom modsætningen mellem den i en eksklusiv forstand egeninteresserede *bourgeois* og den alment interesserede *citoyen* ikke er så påtrængende for Aristoteles, som den fremtræder idag. *Polis*'en har altid første prioritet i forhold til enhver husholdnings eller ethvert individs særlige interesser: helheden går forud for, og er bestemmende for delen<sup>64</sup>.

Selvom politikken altså i visse henseender blot er én genre blandt andre, så er den samtidig også en meta-genre, der tilkender de andre genrer deres retmæssige plads. Den er konge blandt kunsterne, som det hedder i et af de sidste afsnit af den *Eudemiske Etik*<sup>65</sup>, og alle videnskaber træder i dens tjeneste<sup>66</sup>. Det er i politikens sfære valget mellem skalpel og bajonet træffes - med reference til det fælles gode.

Det afgørende spørgsmål i vor sammenhæng lyder nu: har vi med springet fra *oikos* til *polis* forladt den partikularistiske etik; er vi med "det fælles gode" hoppet på universalismens eller "den guddommelige vinkels" vogn? Svaret er negativt, når vi aflæser springet med aristoteliske øjne. Det gælder således helt fundamentalt, at ethvert politisk fællesskab, enhver *polis*, altid vil være særegent og have særegne behov - der tilmed forandrer sig over tid. "*Forskellige grupper af mennesker søger deres lykke på forskellig vis og med forskellige midler; ikke sært at deres liv bliver forskelligartede,*

---

<sup>64</sup> *Pol.* I 2, også *Nik.Et.* I 10.

<sup>65</sup> *Eud.Et.* 1218b, jf. også *Nik.Et.* I 2 1094a.

<sup>66</sup> *Nik.Et.* I 3 1094a.

eller at de har forskellige politiske konstitutioner”<sup>67</sup>. Et samfund befinder sig altid på et bestemt sted i tid og rum og udspiller for så vidt altid sin helt egen enestående historie.

Ligesom der for den enkelte ikke gives almene livsregler, som uden videre lader sig anvende uafhængigt af tid og sted, så er også politikken derfor en opgave, der hele tiden vil stille sig på ny og anderledes betingelser. Af samme grund nægter Aristoteles at begive sig af med utopiske udkast, der starter fra *scratch*. En given *praxis* kan og bør raffineres; universalutopier er derimod uden mening. Det betyder naturligvis ikke, at der ikke findes erfaringer, som i en eller anden udstrækning lader sig anvende i enhver *polis*. De mange fejltagelser, som er gjort rundt omkring, behøver ikke uafbrudt at blive gjort påny. Dem fortæller Aristoteles derfor udførligt om i sine politiske skrifter. Men samtidig er han yderst tilbageholdende med at give generelle indholdsmæssige bud. På politikens område gælder i endnu højere grad end på medicinens, at anvendelse af generelle råd må suppleres med fornemmelse for det specifikke. Lægens *aisthesis* modsvares af politikerens *phronesis*, en differentieret fornemmelse for det særegne.

End ikke en bestemt styreform mener han at kunne udpege som den universelt set bedste. Såvel monarkier som aristokratier eller mere udbredte folkestyrer har på forskellige tidspunkter kunnet fungere på en rimelig måde. Nemlig når gode mænd, *ho phronimoi* eller *politikoi*, blev sat i spidsen, når omstændighederne talte for det, når tiden var moden. Og omvendt har alle tre former vist sig sårbare, når dårlige ledere fik magt eller *timing*'en var dårlig. Man skal i den forbindelse være opmærksom på, at muligheden for krig hele tiden ligger som en væsentlig faktor bag tolkningen af politikens krav.

Mere generelt er læren i følge Aristoteles den, at styrets form er mindre væsentlig end ledernes kvalitet, deres evne til at få det bedste frem i den givne styreform. Som en tommelfinger-regel angiver han det gode styre som det, der bestræber sig på at være det modsatte af, hvad det i realiteten er. Et demokrati, der forstår at differentiere forskelligheder og at yde forskelligheden retfærdighed - som ikke slider sig op på

---

<sup>67</sup> Pol. VII 9.

ligemageri. Et aristokrati (eller meritokrati), der er yderst tilbageholdende med at yde privilegier. Og en monark, der kun synes at sætte prikken over i'et på de beslutninger, som allerede mere eller mindre er taget i en bredere oplyst offentlighed.

Selvom Aristoteles er kendt for sine aristokratiske - eller meritokratiske - tilbøjeligheder, er hans intention imidlertid i en fundamental forstand demokratisk: et af politikens mest centrale mål er at yde enhver retfærdighed. I forhold hertil er styreformens organisering sekundær. Eller rettere: fordelingen af de forskellige styreformer på forskellige kompetanceområder (besluttende, udøvende, dømmende) må afpasses målet<sup>68</sup>. Demokratiske former er ikke lige velegnede på alle de tre områder til alle tider og under alle forudsætninger. Samtidig har han imidlertid nogle gode argumenter for, at den besluttende myndighed i en eller anden forstand må være demokratisk. Lad mig blot nævne et par af de vigtigste<sup>69</sup>.

Det første argument angår menneskets skrøbelige natur. Den enkelte - eller de få - korrumpere let eller slipper dømmekraften, når stærke følelser er involveret. Alle taber derimod ikke dømmekraften på samme tid; når alle har magten, korrumpere den ikke på samme ødelæggende måde som blandt de få. Derfor kan de mange til sammen være bedre end de få, selv om de få hver for sig er bedre end hver af de mange.

Den samme konklusion kan drages på basis af det andet argument, der angår menneskets endelighed. Selv det bedste menneske kan ikke rumme det mangfold af viden og egenskaber, som de mange rummer til sammen. Hvert enkelt individ kan se og gøre opmærksom på sin lille del, og selv om det enkelte individ isoleret set ikke er bedre end eksperten eller den gode leder, så rummer de mange til sammen en indsigt, som vil være selv de bedste blandt de få overlegen. Styreformen må på en eller anden måde indrettes, så dette store potentiale kan bringes i spil.

Det tredje argument angår det gode liv. Selve det politiske liv, den aktive deltagelse i fællesskabets anliggender, er en væsentlig del af det gode liv. Det er en

---

<sup>68</sup> *Pol.* IV 14.

<sup>69</sup> Hertil især *Pol.* III 11 og 15, samt IV 14.

væsentlig del af det menneskelige *telos* at tage aktivt del i de fælles anliggender. Mennesket er ikke blot et fællesskabs-søgende dyr, men udtrykkeligt et politisk dyr. Og da politikens centrale mål er at skabe gode liv, må den også evne at inddrage alle i fællesskabets beslutninger. Demokratiet er på denne måde på samme tid middel til gode beslutninger og mål i sig selv.

Når Aristoteles på trods af disse argumenter hælder mod en aristokratisk forfatning, kan der anføres en række forskellige grunde. Man kunne eksempelvis nævne de rent praktiske vanskeligheder ved at træffe beslutninger i fællesskab i et samfund, hvor den offentlige diskussions medier og organisationer er stærkt begrænsede - og hvor krigen samtidig hele tiden er til stede som faktor. Man kunne også pege på hans begrænsede erkendelse af de følger, som tilstedeværelsen af en række forskellige, men hver for sig rimelige politiske opfattelser har. Tankegangen hos Aristoteles er i høj grad monologisk i den forstand, at det ofte fremstår, som om der til ethvert tidspunkt på et givet sted må antages blot at være ét rigtigt sæt af beslutninger. Man kan i den forbindelse spørge, om han ikke har et for forsimplet billede af det gode liv som en ubrudt enhed, der ikke levner plads til konflikt mellem goder og mellem identitetsskabende historier<sup>70</sup>, hvad der givetvis har en hel del på sig. I den slags spørgsmål er han ikke mindst begrænset af sin statiske tilgang, som afspejler et - efter moderne målestok - trods alt statisk samfund.

Samtidig skal man imidlertid være opmærksom på, at Aristoteles indfører *ho phronimos* som en figur, der er i stand til - uden at nivellere og sætte på fælles formel - i en given situation at kunne finde vej mellem konfliktende goder, at kunne finde de bedste blandt de mange goder. *Ho phronimos'* styrke og kendetegn er netop at kunne tage beslutning uden brug af faste regler, at kunne fange sagens rette sammenhæng, dens sande natur, selv når mange historier tilsyneladende krydser klinger. Af de mange mulige historier, der på et givet tidspunkt vil være mulige at forfølge, vil netop han bedre end andre kunne identificere den historie, som er den bedste og sandeste - eller i

---

<sup>70</sup> Jf. Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, op.cit. s.157 og 163f.

det mindste en af de bedste og mest sande under de givne omstændigheder

Var valgene altid enkle, bestod overvejelserne blot i at subsumere let identificerbare situationer under enkle undtagelsesløse regler - eller var det ligegyldigt, hvad der blev valgt, fordi alle valg var lige arationelle - så havde der ingen grund været til at henvise til *ho phronimos*, der magter at finde de rette stier i stadigt vekslende konflikters vildnis. I så fald kunne der blot henvises til faste regler, metoder eller procedurer, som kunne føre til gode resultater uden anvendelse af en mere kompleks og omfattende form for dømmekraft. Heri ligger for mig at se en af de centrale udfordringer i den aristoteliske etik, og jeg skal vende tilbage til den i de senere afsnit.

Lad os nu vende os mod det andet af de tidligere nævnte problemer, spørgsmålet om partikularismens eventuelle begrænsninger. Som tidligere nævnt er det en vigtig pointe for Aristoteles, at akkurat som den gode leder, der tilstræber at handle retfærdigt, ikke bør tage sit udgangspunkt i en universel utopi, så bør han heller ikke bestræbe sig på at være universalist i den forstand, at han behandler *polis*'ens medlemmer ensartet, forskelsløst. Eller at han vurderer de forskellige aktiviteter i *polis*'en på linie, som lige berettigede. Det højeste, Aristoteles kan svinge sig op til med hensyn til universalisering i den forbindelse, er at pointere at ensartede skal behandles ensartet (for så vidt betingelserne er ensartede), uensartede derimod uensartet.

Denne pointe er slet ikke så banal, som den ved første øjekast kan synes. Hvad der udelukkes, er nemlig fordelinger på basis af rent private, og dermed ikke-almene grunde (f.eks. nepotisme, korruption etc.). Fordelinger må således kunne forsvares offentligt med gode og alment anerkendelsesværdige grunde. Fordelingsprincipperne må alene rumme universelle kvantorer. Hvad der helt præcis gælder som gode grunde, kan der derudover ikke siges ret meget alment om, men må specifikt afgøres i det enkelte tilfælde. Det grundlæggende princip er dog, at reguleringen af *polis*'ens affærer må ske på en måde, så goder (og onder) allokeres efter kvalitative standarder, og dermed efter fortjeneste. På den måde vil de mest værdifulde aktiviteter kunne fremmes på de mindre værdifuldes bekostning. Kun hvor kvalitet og fortjenstfuldhed ikke kan gøres gældende, bør fordelingen ske efter rent aritmetiske principper.

Hermed er der stadig kun sagt meget lidt om, hvad det er for relevante egenskaber, i kraft af hvilke mennesker kan være henholdsvis ensartede og uensartede. Og lige så lidt om, hvilke egenskaber, der på et givet tidspunkt må regnes for fortjenstfulde, og hvilke aktiviteter, som må vægtes højest. Igen er Aristoteles tilbageholdende med at sige noget generelt. Forskellige egenskaber kan og bør på forskellige tidspunkter lægges til grund, forskellige handlinger og aktiviteter er under forskellige omstændigheder fortjenstfulde. Eller anderledes formuleret: der findes ikke nogen retfærdighed, som lader sig definere uafhængigt af det på det givne sted og den givne tid gode, således at den ville kunne udgøre grundlaget for en universalistisk utopi. Ingen aktiviteternes værdiskala, som kan lægges ned over en hvilken som helst bystat på et hvilket som helst tidspunkt.

Dog kan et par mere generelle krav formuleres. For det første bør de former for virksomhed, som kan fremme umådehold, holdes i ave. Det gælder frem for alt former for handel, hvor penge får fetich-karakter<sup>71</sup>. Handelen skal ikke forhindres, men omvendt må det for alt i verden undgås, at opmærksomheden forskydes fra virkelighedens differentierede mangfold af endelige goder til en éndimensional og ikke-endelig målestok. *Chrematistike*, kunsten at skabe økonomisk vækst, må ikke frigøres fra *oikonomike*, den mådeholdne husholdnings kunst.

Og for det andet må de genrer fremmes, som er mest passende for mennesker, og det vil frem for alt sige den slags virksomhed, som bedst får det guddommelige frem i mennesket. Teoretisk virksomhed er her naturligvis topkandidat for Aristoteles, men også blandt mere praktiske genrer synes det rimeligt at tale om en slags hierarki bl.a. opbygget efter genrerens respektive muligheder for at overskride det trivielt rutinemæssige.

Politikeren og lovgiveren må evne at hæve sig over sit i snæver forstand personlige relationshierarki. Kan han ikke det, bliver han en dårlig leder, uelsket og urespekteret af sine medborgere og af sig selv - og dermed også mindre lykkelig end

---

<sup>71</sup> *Pol.* I 9.

han kunne blive, al magt til trods. Samtidig hverken kan eller bør den gode leder imidlertid sætte sig ud over den konkrete, partikulære *polis*' historie, betingelser og behov i bestræbelserne efter at realisere et universalistisk utopia, indrettet efter ahistoriske fornuftslove, hvor eksempelvis goder fordeles efter faste, uforanderlige regler med enkle kriterier. Med *ho phronimos* i *polis*'ens top gås ikke efter integration, sammenfatning i et enkelt skema, men efter differentiering, et mangfold af kriterier, hvis relative vægt løbende forandrer sig i takt med omstændighedernes og opgavernes forandring.

På trods af al denne partikularisme og pointering af det konkrete er der imidlertid nogle klart universalistiske træk hos Aristoteles. Jeg har allerede nævnt betoningen af universelle kvantorer ved fordelingen af goder. Hertil skal så lægges to andre træk. For det første er det oplagt, at en generel etisk teori som Aristoteles' egen ikke ville give megen mening, hvis han ikke mente, at der er nogle træk, som går igen hos om ikke alle så dog næsten alle mennesker<sup>72</sup> på trods af de helt forskelligartede omstændigheder, hvorunder deres liv leves. På tværs af mangfoldigheden er der nogle alment formulerbare elementer, som det er væsentligt at give videre, fordi liv, der leves uden blik for disse elementer, vil være mindre vellykkede, end de ellers kunne være blevet.

Selvom Aristoteles som tidligere nævnt er relativt skeptisk med hensyn til, hvor meget folk når det kommer til stykket lærer af at få præsenteret disse erfaringer i den abstrakte form, som en etisk teori nødvendigvis må antage (og derfor hellere diskuterer med de erfarne, som godt ved det meste i forvejen) så er det dog oplagt, at etikens erfaringsopsamling (også) har et pædagogisk sigte, som ikke er snævert lokalt. Selvom det aldrig er erfaringer gjort af mennesker som sådan, han giver videre, så er de dog heller ikke eksempelvis specifikke athener- eller assosianer-erfaringer i den forstand, at de ikke lader sig opsamle i en form med andet end tidsligt og rumligt begrænset interesse og gyldighed.

---

<sup>72</sup> Aristoteles var åbenlyst racist i den forstand, at han så den græske mand som den eneste, der af naturen var i stand til at finde mådeholdets gyldne middelvej mellem nordvestens kulde og sydøstens hede.

Mod, mådehold, tålmodighed osv. er generelle menneskelige - ikke blot atheniensiske eller assosianske - dyder, som vil være afgørende, når der skal udøves dømmekraft. De træder altid frem i konkret skikkelse, men kan sprogligt gives videre i almen form. Det sande venskab ligner sig selv, hvor det end dukker op. Ser *eupraxia* forskellig ud fra sted til sted, så gør pointeringen af det centrale i at gå efter den gode aktivitet frem for sammenskrabningen af materielle ting - at blive god til at spille på fløjte frem for blot at skrabe gode fløjter til sig<sup>73</sup> - fordring på gyldighed hinsides det i tid og rum begrænsede.

For det andet ligger der en art universalisme i pointeringen af *ho phronimos*, der under de mest forskelligartede forhold vil kunne ramme plet. Det i forhold til en universalisme-betragtning centrale heri er, at der for Aristoteles ikke synes at kunne opstå så voldsomme forståelsesvanskeligheder på tværs af fornuftsstyrede traditioner og situationer, at de principielt ikke vil kunne overvindes af den praktisk vise. Handlinger og beslutninger, der er foretaget af henholdsvis en despot og *ho phronimos*, vil af andre med en veludviklet praktisk sans kunne erkendes som henholdsvis tyranniske eller velvalgte ud fra de givne forudsætninger (herunder de vidensmæssige) og på netop det sted og tidspunkt, hvor de foretages. *Forståelsen* og dermed anerkendelsen er - i det mindste i princippet - universel, på trods af at pointen eller konklusionen forbliver lokalt og dermed partikulært bundet. En afgørelse er universelt anerkendelsesværdig, når dømmekraftige mennesker uafhængigt af tid og sted både vil kunne forstå og anerkende motivationen til den under tilstrækkelig hensyntagen til de særlige omstændigheders karakter. Det universelle skal således ikke findes i specifikke almengyldige regler og principper, men i en anerkendelsesværdighed, som ikke er afhængig af sådanne regler og principper.

Konsekvensen heraf er på den ene side en udviklet tolerance og respekt for forskellighed. Aristoteles formulerer pointen med en anatomisk analogi: "*De folk, der tror, at deres opfattelse af godhed er den eneste rette ... evner ikke at se, at en næse,*

---

<sup>73</sup> Pol. VII 13.

*som afviger fra det fuldendte ved at være enten kroget eller opadstræbende, stadig kan være en udmærket næse.”* Han understreger imidlertid samtidig i fortsættelsen, at selvom en god del tålmodighed og opmærksomhed overfor det fremmede og dets særegne forudsætninger vil være påkrævet, så er hverken kritisk stillingtagen eller muligheden for at lære nyt med nogen form for nødvendighed begrænset af traditions- eller landegrænser: *“men hvis processen bringes til yderligheder, vil næsen først miste de proportioner, som passer til denne del af kroppen, for til slut at ophøre med at ligne en næse overhovedet”*<sup>74</sup>.

#### **IV. Natur**

Under diskussionen af lægen som eksempel på en etiker, nævnte jeg kort, at lægevidenskaben netop som naturvidenskab har en normativ eller etisk dimension. Jeg skal i det følgende prøve at uddybe dette nærmere. Jeg skal kort fortalt argumentere for, at etikken hos Aristoteles umiddelbart er en naturetik, og i forlængelse heraf diskutere, hvordan den aristoteliske etik lader sig applicere på fænomener udenfor det menneskelige samfunds område. Teleologien, forestillingen om at naturen styres af målrettede kræfter, er en central del af den aristoteliske verdensopfattelse. Da det samtidig er den mest forkætrede del, skal jeg lægge ud med en diskussion af, om der i teleologien er nogle pointer, som stadig er relevante.

I første omgang er det uden videre oplagt, at Aristoteles tilkendte den ikke-menneskelige del af naturen formål. Den finale årsag er som bekendt den ene af de fire årsagstyper, der fungerer i (om ikke alle, så dog de væsentligste af) de dennesidige forandringer, og som han opregner i bl.a. *Metafysikken*<sup>75</sup>. Givet er det også, at han ofte her går længere end de fleste selv velvilligt indstillede idag ønsker at følge ham. “Naturen gør intet uden grund” er en formulering, man kan støde på en lang række

---

<sup>74</sup> Pol. V 9.

<sup>75</sup> Bl.a. 1013a. Jf. også Fys. II 3.

steder. Ikke blot er ægget til for at blive til en høne, og agernets formål at blive et egetræ. Selv hver eneste lille stens bevægelser hævdes tilsyneladende ind imellem at kunne beskrives med henvisning til en formålsagtig styring af samme art.

Samtidig er det imidlertid karakteristisk, at der ikke er nogen, der har haft formålene. Der er ingen viljesakter bag naturens formål. Ingen *demiourgos*, der kommer udefra og indgiver verden en kosmisk orden og mening<sup>76</sup>. Tingene genererer så at sige deres egne formål. Den eller de guder, Aristoteles ind imellem skriver om, er primært grænsebegreber eller - som vi skal se om lidt – en slags sorte huller, der trækker verden til sig.

Og for det andet er det vigtigt at huske på, at den finale årsag ikke skal forstås som en *causa efficiens*, lige så lidt som den er tiltænkt rollen som egentlig forklaringsinstans. Der er ikke tale om en henvisning til en specifikt virkende mekanisme, men om en art paraplybegreb, der dækker over en række forskelligartede bevægelses- og forandringsmåder, og som blot har til formål at minde om, at forandringerne hverken er tilfældige eller blindt nødvendige, sådan som de eksempelvis anskues fra en Demokrits atomistiske betragtningsmåde. Aristoteles' teleologi udspringer i realiteten af helt banale iagttagelser af forhold fra især dyre- og planteverdenen<sup>77</sup>; forhold der - som han påpeger det - ikke på tilfredsstillende måde lader sig forklare med et kausalt orienteret atomistisk udgangspunkt.

Bl.a. derfor er det også relativt sjældent, at modellen med de fire årsager benyttes. Som oftest bruger Aristoteles kun to årsagstyper: den materielle og den formelle, hvoraf den sidste er den centrale. Han understreger tilmed, at forholdet mellem materiale (*hyle*, oprindeligt: tømmer) og form er relativt. Det, der i én forbindelse beskrives som form, kan i en anden forbindelse antage rollen som materiale<sup>78</sup>. Materialet har altid form. Der

---

<sup>76</sup> Jf. hertil: Friedrich Solmsen: "Nature as Craftsman in Greek Thought", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXIV no. 4, New York 1963.

<sup>77</sup> Jf. Kurt von Fritz: "Teleologie bei Aristoteles", i: G.A. Seeck (ed.): *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt 1975.

<sup>78</sup> *Fys.* II 2 194b.

skal derfor være en bestemt slags - en bestemt form for - materiale til stede, for at ting kan blive til; rummer materialet ikke på forhånd mulighederne for at antage nye former, kan det formende princip eller den formende logik ikke få ting af en bestemt slags (*ousia*) til at opstå<sup>79</sup>.

Endelig er det vigtigt at pointere, at Aristoteles på trods af fremdragelsen af den formelige styring ikke uden videre falder i adaptionismens klassiske fælde: det "Pangloss'ske paradigme"<sup>80</sup>, hvor alting er bedst organiseret, blot fordi det er. Således pointerer han til stadighed en allestedsnærværende blind nødvendighed og/eller tilfældighed, der virker ind på de i øvrigt egensindige naturer, og eksempelvis skaber ikke-funktionelle elementer i planter og dyrs kroppe<sup>81</sup>.

Aristoteles' problem er det klassiske græske: verden er i konstant forandring, og dog synes vi at kunne have andet end momentan viden om den. Hans svar på problemet er, at der findes enheder, der netop er enheder derved, at de alle forandringer til trods bevarer en identitet enten i og gennem en selvbevægende forandring, *autopoiesis*, eller i kraft af en særegen struktur. Disse enheder er - skønt altid individuelle - samtidig tilstrækkelig ensartede til, at det giver mening at opdele dem i typer eller "slagser" (*ousiai*). Enhedernes kontinuitet, deres identitet gennem forandring, sikres således af en intern, formende logik, som nok altid er individuel og særegen, men som dog lader sig indpasse i en typologi. Hvad denne formende årsag eller logik så mere præcist er for en størrelse, hvordan den mere præcist er organiseret og virker i tingen, herom er det ikke muligt at finde et klart alment svar hos Aristoteles. Men man skal jo som bekendt heller ikke søge hverken mere almenhed eller præcision, end genstanden tillader.

Et ganske typisk eksempel på hans søgende stil omkring dette spørgsmål finder vi i de første kapitler i den anden bog af *De Anima*, hvor han søger at indkredse levende

---

<sup>79</sup> Om forholdet mellem materiale og form gives en udførlig gennemgang i Hans Meyer: *Natur und Kunst bei Aristoteles*, Paderborn 1919.

<sup>80</sup> Jf. S.J. Gould & R.C. Lewontin: "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: a Critique of the Adaptionist Programme", *Proceedings of the Royal Society B* 205, London 1979.

<sup>81</sup> Således bl.a. *Om dyrenes dele* 642a, og mere generelt *Fys.* II 5 og 6.

væsners formende årsag, deres *psyche*. Indenfor ganske få sider når han at bestemme *psyche* som form (*eidos*), som årsag (*aitia*), som princip (*arche*), som “slags” (*ousia*), som aktualitet (*energeia*), som “det fuldstændiggjorte” (*entelecheia*), og som det der er i overensstemmelse med funktionen (*ergon*) eller logikken (*logos*). Hvis øksen var en naturlig skabning, skriver han et sted, så ville dens *psyche* være selve dette at være en økse. Og lidt længere fremme: hvis øjet var et dyr, så ville synet være dets *psyche*<sup>82</sup>.

Jeg tror det er muligt ud af mangfoldet at uddestillere to poler i tolkningen af det, der virker formende og skaber identitet i de selvbevægende enheder. Den ene pol repræsenterer det statiske og synkrone, den anden det dynamiske og diakrone. I det første tilfælde er formen fast og lader sig identificere på et bestemt tidspunkt som værende fuldbragt. F.eks. hønen der er blevet kønsmoden og endnu ikke har indledt sin fysiske *deroute*. Forud er gået en udvikling, som blot er trin på virkeliggørelsens vej. Den virkeliggjorte enheds (og dens tilblivelseshistorier) karakteristika kan så bestemmes ud fra formål og funktioner. Det er den mere firkantede *telos*- eller *entelecheia*-tolkning.

En anden og mere dynamisk måde at se tingene på får man ved at se hele livscyklens som på en eller anden måde formsligt styret, således at de forskellige faser er ligestillede momenter i en processuel helhed. Denne sidste tolkning har den fordel, at det ikke bliver nødvendigt at finde et præcist skæringstidspunkt, hvor værket er fuldbragt<sup>83</sup>. Det betyder samtidig, at det ikke bliver nødvendigt at operere med noget positivt defineret fremtidigt (aktualiteten) til at forklare noget nutidigt (aktualiseringen). Den formende logik er hele tiden indeholdt i det, som forandrer sig på ikke-tilfældig vis.

Man kunne sammenligne denne sidste ide om en formende logik med ideen om DNAet som styrende program, og finde mange lighedspunkter. En central forskel er det

---

<sup>82</sup> Begge eksempler fra: *De Anima* II 1 412b.

<sup>83</sup> At man allerede i samtiden var opmærksomme på dette problem kan bl.a. aflæses i Theophrastos' *Metafysik* bl.a. IX 10a-b.

imidlertid, at forestillingen om en formende logik både er mere generel og uspecifik, fordi den hverken forudsætter et endegyldigt (f.eks. miljøafhængigt) fastlagt *blueprint* på forhånd, eller nogle præcise antagelser om, ved hjælp af hvilke mekanismer logikken kommer i stand. Det betyder også, at den ikke rummer nogen udtrykkelig dobbelthed som den mellem genotype og fænotype; hverken som *eidos* eller som *logos* kan den formende årsag identificeres som noget med en specifik eksistens, på samme måde som generne eller kromosomerne kan det.

Hertil kommer, at den aristoteliske ide om en formende logik - i modsætning til f.eks. de mere stivbenede neo-darwinistiske tolkninger af DNAets rolle - stærkt pointerer de organiske formers integritet. Logikken er i en eller anden forstand relativt åben og selvjusterende - i modsætning til genotypen. Enheden kan derfor (naturligvis indenfor bestemte grænser) undervejs tilpasse sin egen logik efter omstændighedernes forandring, efter hvilke forløb eller historier, den kommer til at tage del i.

Igen er det relativt enkle iagttagelser, som ligger bag. F.eks. bliver den eg, som vokser op i en skov, helt forskellig fra den eg, som vokser op på åben mark - selv hvis vi hypotetisk (og dermed noget uaristotelisk) antager, at det er et og samme agern, som danner udgangspunkt for de to træer. Og dog er der en harmoni og fuldendthed hos begge, som antyder, at den ene ikke nødvendigvis skal ses som en afvigelse fra den anden. Samtidig er der imidlertid grænser for livsenhedens - som her: egens - fleksibilitet og tilpasningsmuligheder, ligesom der som oftest vil kunne identificeres nogle optimale vilkår for dens liv, den gyldne middelvej mellem over- og underdrivelse. Man kunne måske sige, at egens logik er stochastisk - forstået på den måde, at man kan forestille sig den fremstillet som en flerdimensionel graf med et eller flere toppunkter eller topplateau'er, nemlig der hvor egen fungerer bedst.

Jeg skal ikke her gå ind i en længere diskussion af forholdet mellem de to tilgange, men blot pointere, at de i en eller anden forstand må opfattes som komplementære. Den mere statiske tolkning, der vel idag må betegnes som den mest kontroversielle, er det rent ud umulig at komme uden om i biologisk forskning (selvom man - som det siden Kant er blevet almindeligt - kan vælge at tolke den som blot

heuristisk<sup>84</sup>). Det gælder i onto- eller epigenetiske forhold: Hvordan skal man forklare den lille udposning på fostret, hvis man ikke må sige, at det er begyndelsen til en arm? Og det gælder i forbindelse med adaptation: Hvordan skulle man forklare et fænomen som mimicry uden at henvise til det formål, det har: at narre fjender?

Jeg har i det foregående bevidst primært brugt udtrykket 'logik', der modsvares af det græske *logos*<sup>85</sup>. Dette begreb er nemlig i eminent forstand brobyggende mellem subjektivt og objektivt, samtidig med at det både rummer videnskabelige og etiske konnotationer. Når etikeren hos Aristoteles får besked om at handle i overensstemmelse med *orthos logos*, den rette logik, så er det på samme tid en fordring om at handle fornuftigt (jf. den typiske engelske oversættelse: "right reason"), men også - og netop derfor - at finde den rette logik i det, man har med at gøre.

Det lettest gennemskuelige eksempel herpå er naturligvis den, der arbejder med levende naturer. Med reference til den tidligere nævnte stochastiske logik i de levende naturer, kan vi med Aristoteles sige, at gartneren eller forstmanden for at være god til sit håndværk må være *stochastikos*, en der er god til at ramme toppunkterne i planternes logik. Akkurat som lægen tilstræber de at skabe sundhed og optimale livsvilkår for de former for liv, som netop deres felt er koncentreret omkring.

Aristoteles vil imidlertid udstrække pointen til alle former for *techne*: "*enhver kunst gør sit arbejde bedst ved at se efter det, der ligger i midten, og ved at dømme efter denne standard, således at vi ofte siger om gode kunstværker, at det ikke er muligt hverken at tage noget væk eller at tilføje noget - underforstået at overdrivelse og mangel begge ødelægger kunstværkets kvalitet, mens det, der ligger imellem, sikrer den; det er, hvad vi siger, gode kunstnere stræber efter i deres arbejde*"<sup>86</sup>. Ikke kun levende væsner har en egensindighed, som kunstneren eller håndværkeren må lære at

---

<sup>84</sup> Jf. I. Kant: *Kritik der Urteilskraft* (1790), anden del: "Kritik der teleologischen Urteilskraft".

<sup>85</sup> En udførlig gennemgang af *logos*-begrebets skæbne i den græske tradition findes i Raoul Mortley: *From Word to Silence vol.1-2*, Bonn 1986; især bind 1 med undertitlen "The Rise and Fall of Logos" er interessant i forhold til nærværende essay.

<sup>86</sup> *Nik.Et.* II 6 1106b; udtrykket *stochastikos* anvendes også *Nik.Et.* VI 7 1141b13.

kende og adlyde. Selv arbejde med tilsyneladende dødt materiale som lyd, metal, læderbolde eller tømmer fordrer fornemmelse for *orthos logos*, hvis resultatet skal blive ordentligt. Man må dels have raffineret sit gehør for at kunne få det bedste frem i og af sit materiale. Dels kunne skabe nye former, nye naturer, på en måde, som yder materialet retfærdighed.

Frihed bliver således i radikal forstand indsigt i nødvendigheden. Ikke i den typiske post-Baconske forstand (der naturligvis også har sine repræsentanter i antikken), hvor målsætningen, friheden, tolkes som udtrykkeligt ekstern i forhold til naturmaterialets blinde nødvendighed. Men tværtimod forstået som en form for *mimesis*, som en raffinering af indsigten i en intern “for at”-nødvendighed, genrens nødvendighed, der igen udvikler sig i tilknytning til “for at”-nødvendighederne i de ting, som den givne genre har med at gøre. Uden denne raffinerede sans, vil resultatet - målsætning såvel som produkt - aldrig blive godt.

Lidt radikalt formuleret kan vi sige, at den, der søger at handle fornuftigt - og som forud har fået optrænet sit sanseapparat - først oplever et skel mellem sig selv, sin egen tankevirksomhed, og sagen selv, når fornuften lækker eller ikke rækker. Så længe det går godt, lader man sig i en eller anden forstand føre med af sagens logik (hvortil man som deltager naturligvis selv yder sit). Stritter man imod, eller mangler man erfaringen, så man ikke opfatter sagens særegenheder, ikke evner at differentiere, så kommer modsætningen.

Derfor kan Aristoteles også sige, at “*Kunst (techne) overvejer ikke*”<sup>87</sup>. Den gode kunstner eller håndværker er den, der har udviklet vaner, der følger tingenes egenlogik. Den der lader naturerne komme til deres ret. Igen ikke i en statisk, lukket forstand, hvor alt er lagt fast på forhånd. Men heller ikke på den måde, at han skaber nyt ud af intet og uden holdepunkter. Den dygtige håndværker er kreativ, nyskabende, men vel at mærke på den måde, at han evner at sanse den logik, som giver sig af tingens natur. Han på

---

<sup>87</sup> Fys. II 8 199b.

samme tid imiterer og fuldender naturen<sup>88</sup>, eller man kunne sige, at han netop imiterer ved at fuldende. Dvs. han fremstiller produkter, *som om* de var udsprunget af en selvbevægende egennatur. *Techne*, virkelig *techne*, god *techne*, kan således beskrives som en gennem erfaring udviklet evne (en enhed af viden og raffineret vane) til i produktiv virksomhed at overvinde kløften mellem subjekt og objekt, der derved i en eller anden forstand ophører med at kunne kategoriseres *som* henholdsvis subjekt og objekt.

Som det var tilfældet i forholdet mellem lægen og krigeren, så kommer man imidlertid ikke uden om at skulle foretage afvejninger. Vi stilles uvægerligt overfor spørgsmålet: hvilke ting fortjener hvor meget og hvilken type hensyntagen? Vi får som bekendt ingen borde, stole, huse eller Morris bindingsværk uden at fælde træer. Ingen veje uden at komme markens blomster på tværs. Ingen mad uden at dræbe dyr og planter. Selv om vi kan siges at være gode til at skaffe fine vækstbetingelser for stafylokokker og HIV-vira, så gør vi det dog næppe for deres blå øjnes skyld. Vi kan ikke lade alle de særegne naturer komme til fuld udfoldelse, sådan som de hver for sig ville kunne komme det under de mest ideelle omstændigheder. Med hvilken ret griber vi da ind? Er vi stadig i stand til at yde tingene retfærdighed, når vi på denne måde kapper livstråde over?

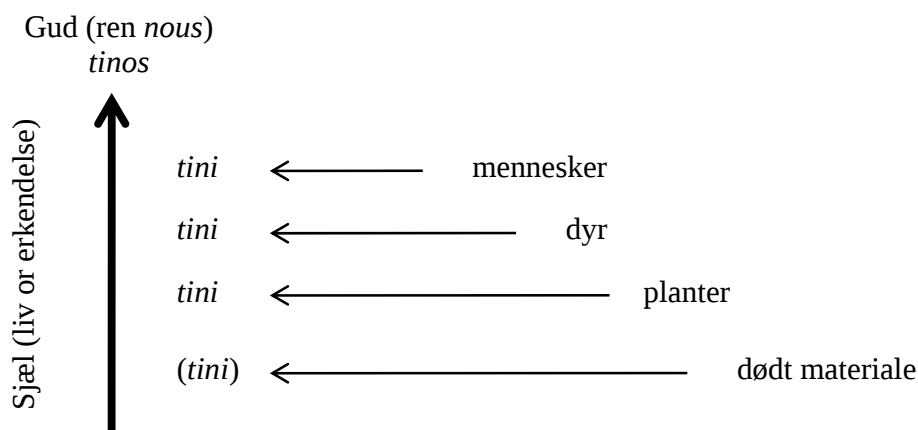
Når vi skal besvare spørgsmålet, synes vi med Aristoteles i hånden at kunne gå to veje. Enten kan vi gå frem nedefra og op: starte med eksempler, vi finder forsvarlige, tage udgangspunkt i *ho phronimos'* måder at bruge sin omverden - og på basis heraf forsøge at rekonstruere, hvad der er på spil, i abstrakte og derfor ufuldstændige principper. Eller vi kan opsøge Guds vinkel, den kosmiske orden, for siden ovenfra og ned at aflede principper (som dog aldrig bliver helt erfaringstætte p.gr.a. enkeltituationernes kompleksitet). Som tidligere nævnt er det den første vej - nedefra og op - som er typisk, når Aristoteles skriver om etik. I de tilfælde, hvor det drejer sig om forholdet til den ikke-menneskelige del af naturen, springes mellemregningerne

---

<sup>88</sup> Fys. II 8 199a.

imidlertid ofte over, og vi får de meget abstrakte og kosmisk klingende ovenfra-og-ned formuleringer. Jeg skal i det følgende først prøve, hvad der kommer ud af at gå ovenfra og ned, derefter prøve den modsatte vej, for til slut at diskutere, om der kan være nogen form for forbindelse.

Hvis vi på denne måde først starter ovenfra, får vi tydeligt øje på en gennemgående dobbelthed i det aristoteliske verdensbillede. En dobbelthed, som også lægger op til en forskellighed i tolkningen af, hvad Aristoteles måtte kræve af hensyntagen til ikke-menneskelige naturer. Fem forskellige steder taler Aristoteles om, at det “for at” (*ou eneka*), som han bruger i forbindelse med begrebet “for at”-nødvendighed, har to betydninger<sup>89</sup>. Der er *ou eneka (tinós)* og *ou eneka (tini)*. Konrad Gaiser anvender nedenstående figur til at illustrere forskellen:



Hele *kosmos* (Aristoteles bruger ikke selv det ord) er gennemsyret af en *ou eneka (tinós)*, en guddommelig kraft, der som et sort hul med en styrke som kærligheden i Platons *Symposion* trækker alting til sig<sup>90</sup>. Det er en slags absolut

<sup>89</sup> Stederne er *Metafys.* L 7 1072b, *Eud.Et.* Viii 3 1249b, to steder i *De Anima* II 4 415b, samt *Fys.* II 2 194a. Jeg støtter mig i tolkningen på K. Gaiser: “Das zweifache Telos bei Aristoteles”, i: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, ed. I. Düring, Heidelberg 1969, samt W. Kullmann: “Different Concepts of the Final Cause in Aristotle” i: A. Gotthelf *op.cit.*

<sup>90</sup> Jf. *Metafys.* L 7 1072b.

fuldkommengørelseskraft, der får alting til at stræbe mod selv at opnå en absolut fuldkommenhed - eller i det mindste at underkaste sig denne absolutte fuldkommenheds orden. *Ou eneka (tini)* angiver derimod hver enkelttings bestræbelse på at blive - og reproducere sig som<sup>91</sup> - netop det, den er, for her igennem at opnå en art relativ fuldkommenhed. Det er hver enkelt individuelle tings stræben efter at blive god til det, den har mulighed for at blive.

Forholdet mellem de to “for at”-begreber kan tolkes på flere måder. En måde er at se det aristoteliske *kosmos* som et absolut, éndimensionalt verdenshierarki, der higer mod at skabe større og mere raffineret orden enten ved at alting stræber mod at komme højere op (hvad der kunne ligge en i øvrigt helt uaristotelisk evolutionsteori gemt i), eller hvor det lavere i hierarkiet kun er til for det højere og mere raffineredes skyld, for det der har et eller flere ekstra trin på *psyche*’n. At stræbe efter at blive af sin slags betyder her (som konsekvens, ikke som noget af en *demiourgos* tilsigtet) at blive et velegnet instrument eller et godt materiale for det, der er højere i hierarkiet.

Det er en forestilling, Aristoteles giver udtryk for bl.a. i *Politikken*<sup>92</sup>, hvor det hedder, at den ikke-menneskelige del af naturen er til for menneskets skyld, og - kunne vi tilføje med reference til de umiddelbart foregående afsnit i samme værk: ikke-grækere er til for grækere, græske kvinder til for græske mænd, og græske mænd i sidste instans for teoretikeren. Hvor hierarkiet så forresten stopper, da den ubevægede bevæger jo selv er uden behov. Det er naturligvis her vi finder en væsentlig del af inspirationen til den middelalderlige forestilling om en *scala naturae*, i følge hvilken alt i verden kan passes ind på en rangstige fra ren *hyle* (eller ren potentialitet, *dynamis*) til ren *nous* (eller ren aktualitet, *energeia*).

En anden måde at aflæse forholdet mellem de to “for at”-begreber er derimod at se hver tings bestræbelse på fuldkommengørelse som det at “finde og udfylde sin plads” i verdensordenen. Hvor “verdensordenen” hverken skal forstås som noget

---

<sup>91</sup> *De Anima* II 4 415a.

<sup>92</sup> *Pol.* I 8 1256b.

éndimensionalt hierarkisk eller som noget forud tilsigtet. Men derimod som en flerdimensional og stærkt differentieret orden. En orden, der samtidig i en eller anden udstrækning er foranderlig, om ikke af andre grunde så fordi den så stærkt vil være påvirket af menneskets fortsatte forsøg på at finde *sin* plads i ordenen. På samtidig at skabe og afdække en placering, som er passende - bl.a. derved at den yder menneskets særegenhed retfærdighed.

*Ou eneka (tini)* kan her aflæses som et udtryk for hver tings beskedne bidrag til det større “for at”, *ou eneka (tinós)*, eller som forskellige udtryk for en fælles “for at”-bevægelse, en art tredje termodynamisk lov, der trækker orden ud af kaos. Derfor vil det som nævnt også være muligt at finde guddommelighed i enhver af naturens kroge, ja selv på sit eget køkkenbord<sup>93</sup>. For alle andre slags ting og arter end mennesket sker “for at”-bevægelsen, afpasningen til (eller medproduktionen af) naturens overordnede *telos*, i kraft af en naturligt indbygget *logos* med begrænsede udsvingsmuligheder.

Mennesket baserer sig også på en art *logos*, men vel at mærke en, der tillader det at stræbe mere differentieret, mere fantasifuldt og nyskabende end noget andet væsen. En form for *logos*, der samtidig gør, at mennesket i langt højere grad end alle andre væsner kan gå fejl i byen og sigte mod mål, som ikke er det værdigt: “*Ligesom mennesket er det bedste af alle dyr, når det har udviklet sig fuldt ud, så er det værst af alle, når det skilles fra lov og moral*”<sup>94</sup>. Det er prisen for det ekstra trin på *psyche*’n, som er blevet mennesket til del, og som gør, at “*mennesket kan handle modsat vane og natur*”<sup>95</sup>.

Tilstedeværelsen af disse to sideløbende og ganske forskelligartede ovenfra-og-ned tolkninger kan bl.a. aflæses i den dobbelthed i det aristoteliske menneskebillede, som er skitseret ovenfor. På den ene side bestemmelsen af menneskets højeste *telos* som en stræben efter at udvikle den tilsyneladende mest guddommelige side af mennesket,

---

<sup>93</sup> *Om dyrenes dele* I 3 645a.

<sup>94</sup> *Pol.* I 2.

<sup>95</sup> *Pol.* 1332b.

fornuften (*nous*), gennem teoretisk virksomhed. På den anden side fuldkommengørelsen som menneske - eller rettere: som et bestemt menneske på dets særlige tid og sted - i alle dimensioner gennem *eupraxia*.

Helt parallelt lægger de to tolkninger op til en dobbelthed i tolkningen af omgangen med den ikke-menneskelige del af naturen. Den første, stærkt hierarkiske tolkning med dens næsten verdensfornægtende konnotationer synes således at give langt friere slag overfor f.eks. planter og dyr end den sidste. Selvom de enkelte dyr og planter måtte have en særegen *logos*, så er det i den første tolkning alene de snævert menneskelige interesser - bestemt uafhængigt af disse *logoi* - der afgør, om en hensyntagen er påkrævet eller ej. *Eupraxia* i den sidste betydning kan ikke leve med en lemfældig behandling af andre medskabninger, der i denne tolkning ikke på samme bastante måde har en lavere status, men snarere simpelthen må tilkendes en anden plads, funktion eller stræbelsesform og hertil hørende passende eksistensform eller levevis end mennesket. Den, der har øje for guddommeligheden på køkkenbordet, har dermed samtidig forpligtet sig over for den.

Det kan ikke undgås, at en ovenfra-og-ned konstruktion som ovenstående fremtræder spekulativ og med dårlig objektivistisk ånde, når den formuleres uafhængigt af de konkrete erfaringer, den trods alt er baseret på. Erfaringer, der - som Aristoteles understreger gang på gang - er langt mere fyldige og komplekse end den efterfølgende konstruktion med dertil hørende *archai*. Jeg skal i det følgende i stedet forsøge at starte nedefra med udgangspunkt i nogle af de pointer, som blev fremdraget i etik-afsnittet ovenfor.

Som vi så, er det et centralt træk ved den aristoteliske etik, at den lægger op til en partikularisme i den forstand, at det pointeres, at det altid udtrykkeligt er med udgangspunkt i en tidsligt og rumligt særegen situation med en særegen aktør, i forhold til aktøren særegne medspillere osv., at den rette handlingsmåde skal uddestilleres. Denne partikularisme har - som vi så det ovenfor - to konsekvenser.

Den betyder for det første, at det kan være svært at typologisere handlinger med etiske dimensioner på en meningsfuld måde, f.eks. så det bliver muligt at opstille

generelle leveregler. Og for det andet, at det ikke blot er svært, men ganske enkelt umuligt at typologisere de "enheder" i aktørens omgivelser, som kan tænkes at blive påvirket af hans handlinger, på en måde så det bliver klart, hvilke typer af "enheder" der skal tages hvor meget hensyn til - uafhængigt af deres særegne relation til aktøren og til den særlige situation, hvori han handler. Selv når vi begrænser os til at se på forpligtelserne overfor andre mennesker, gælder det som nævnt, at det, der er passende og rimeligt at yde hver enkelt gruppe eller person, afhænger ikke blot af deres hver for sig særlige karakteristika, men også af placeringen i forhold til aktøren (ven, mor, bror, arbejds-kammerat etc.) og det særegne historiske forløb som aktøren indgår i.

Man kan på baggrund heraf forvente en lignende partikularisme med hensyn til forpligtelser overfor andre identificerbare "enheder" end mennesker. Erfaringen synes at bekræfte dette. Skal vi opstille et par almene principper eller *archai*, gælder det således, at forpligtelsen vokser kvantitativt proportionalt med beslægtetheden, med kendskabet, med den geografiske nærhed, med den relative betydning, som "enheden" har i de helheder, aktøren tager del i, med "enhedens" afhængighed af aktørens handlinger etc. Mens det kvalitative udtryk, forpligtetheden munder ud i, vil være afhængigt af "enhedens" særegenheder, funktion, væremåde, de heraf følgende livsfordringer, muligheder for smerte og nydelse osv.<sup>96</sup> - og så selvfølgelig af selve forpligtelsens omfang.

Spørgsmålet er, om ovenfra-og-ned tilgangen er mulig at forene med nedefra-og-op tilgangen. Om hierarkitanken, idéen om en objektiv, etisk *scala naturae*, står til at redde, kan i en vis forstand siges at afhænge af, om vi kunne tænkes at blive enige med fisk, hunde og skildpadder om, hvilke egenskaber der burde sættes højest i hierarkiet. Det problem skal jeg lade ligge her. Jeg skal i stedet knytte an til den anden ovenfra-og-ned tolkning, hvor der ikke på forhånd er opstillet en statisk orden. Pointen er her, at der til stadighed *producere*s en orden, som jeg efter et øjeblik's tøven vil vove at kalde økologisk. Denne orden kan således tolkes som et supplement til de partikularistiske

---

<sup>96</sup> Jf. *Nik.Et.* X 5 1176a.

*archai* - eller mere præcist: som en dimension, der ikke må overses i forbindelse med indvindelsen af de erfaringer, der leder til de forskellige *archai*.

Partikularisme synes at være et universelt etisk princip. Det degenererer imidlertid til egoisme og snæversyn - og i sidste instans til selvdestruktion - hvis det ikke suppleres med, eller forstås indenfor en bredere horisont. Partikularistisk handlen kan aldrig blive *eupraxia*, hvis den farer frem uden hensyntagen til medskabninger og naturlige omgivelser. Ingen ægte selvkærlighed er mulig uden sans og respekt for det anderledes.

Således forstået - og jeg er klar over, at jeg dermed trækker tolkningen ud på relativt tynd is i forhold til kilderne - kan den aristoteliske naturetik opfattes som en form for økologisk naturetik, hvor økologien markerer det forhold, at mennesket medvirker i helheder, hvori også andre livsenheder har deres legitime plads og et krav på retfærdighed forstået som en respekt af deres særegne natur. Ligesom det enkelte individ i *polis*'en primært interesserer sig for livslykken hos sig selv og sine nærmeste, men ikke kan finde den uden at være hjemme i en velfungerende helhed, hvor også de øvrige indbygges livsbehov tilgodeses, så vil også menneskets livslykke i en sådan tolkning være afhængig af medvirken i velfungerende økologiske helheder, selvom det primært har egne behov for øje.

Mere historisk korrekt ville det dog være at parallellisere relationen til andre medskabninger med den relation, Aristoteles beskriver som den bedste, når det drejer sig om forholdet mellem herrer og slaver. Slaverne har således en status i det aristoteliske verdensbillede, der lader sig sammenligne med husdyr<sup>97</sup>. Og i forholdet til slaverne pointerer han nødvendigheden af at give så gode betingelser som muligt. Slaverne er nok materiale eller værktøj i herrens hænder. For at få det bedste ud af materialet, er det imidlertid nødvendigt at kende og respektere dets særegenheder.

Jeg har i det foregående forsøgt at rekonstruere en naturetik hos Aristoteles således, at han har fået maximal *goodwill*. Jeg har bevæget mig udenom de historisk

---

<sup>97</sup> *Pol.* I 5 samt *Økon.* I 5.

betingede tåbeligheder (f.eks. racismen og overvejelserne omkring kvinders og slavers status) og kortslutninger, som også er lette at finde. Mit sigte har mere været at fremstille de pointer, som er af aktuel relevans, end at give et dækkende billede af det aristoteliske verdensbillede som historisk fænomen.

Det er imidlertid nødvendigt - for ikke at forvrænge billedet unødigt - til slut at nævne en central mangel i det aristoteliske verdensbillede, som er vigtig at medtænke i dag. Jeg tænker her på det relative fravær af en fallibilistisk bevidsthed. Herved forstår jeg den erkendelse, som især efter Darwin er blevet fælles eje, at både naturen i almindelighed og menneskene i særdeleshed bevæger sig frem gennem stadige *trial-and-error* procedurer, at vi lærer gennem vore fejltagelser.

Selvom Aristoteles' teleologi som beskrevet er ganske åben - ikke mindst, hvor bevægelsens *logos* prioriteres frem for endemålets *entelecheia* - så er hans verdensbillede dog i det store og hele statisk på en måde, som i dag må opfattes som forældet. Tanken om biologisk evolution er ham således fremmed. Det betyder, at forestillingen om et relativt ordnet univers, hvori mennesket kan finde på plads, bliver lettere at gå til, end når den forudsætning inddrages, at universet er i stadig bevægelse.

Tilsvarende nedtoner han det forhold, at vejen til *ho phronimos'* indsigt i den rette, velafvejede form for handling nødvendigvis må være brolagt med fejl og overdrivelser i den ene og anden retning - på trods af at han omvendt diskuterer forgængernes fejl, og ser dem som væsentlige led i sin egen erkendelse. Også her bliver forestillingen om handlingens *orthos logos* derfor mere forenklet, end det er rimeligt. Og etikken får dermed let et konservativt gammelmandspræg, bliver *entelecheia* snarere end *logos*, produkt frem for proces.

Hvis fejltagelsen i stedet erkendes som et nødvendigt led i erkendelsesprocessen, så bliver også skellet mellem det forbilledlige og det fejlslagne mindre graverende. Den "forbilledlige fejltagelse" kan således i visse forhold - og især når man selv har begået den - vise sig at være en vigtigere og mere lærerig handlingsinitiator end den perfektion, som vil være svær for andre at efterleve.

Omvendt finder jeg det imidlertid vigtigt at understrege, at Aristoteles' betoning af den foranderlighed, som omstændighederne ved handlingsvalg er underkastet, gør hans etik mere dynamisk og åben end former for etik, der er orienteret efter stivbenede kriterier i form af principper eller lignende. Inddragelsen af evolutionære og fallibilistiske synspunkter fører for mig at se ikke til en afvæbning af de pointer, jeg har skitseret ovenfor. For selvom universet er i stadig bevægelse, og den enkelte handling derfor *sub specie aeternitatis* måske synes ubetydelig, så kan den dog aflæst fra vor egen provins af universet være af central betydning. Selvom mennesket som art næppe holder længere end andre arter - måske tværtimod - så lægger vi dog stor energi i at opfostre vore egne børn. Og tilsvarende gælder, at selvom vi ved, at fejl kan være erkendelsesbefordrende, så bestræber vi os immervæk på at undgå dem.

Direkte dynamisk er endelig idéen om udviklingen af genrers *logoi* gennem forbilledlige handlemåder. Og idet mennesker på denne vis er kreativt nyskabende, vil også det univers, menneskene udgår af og indgår i, være i bestandig fornyelse. Når Aristoteles taler om naturefterligning, om *mimesis*, drejer det sig derfor heller ikke om et "akkurat ligesom", men om et "som om": hus- eller skibsbygnings-kunsten er god, når resultatet fremstår, som var det produceret af sin egen selvskabende natur på samme måde som de biologiske skabninger. Kun en gennem erfaring optrænet dømmekraft kan gøre resultatet natur ligt i denne forstand.

# Mellem natur og moral - om etik efter syndfloden

Den irsk-amerikanske filosof Alasdair MacIntyre opfordrer os i bogen *After Virtue*<sup>98</sup> til at gøre det følgende efterhånden ofte refererede tanke-eksperiment. Forestil jer, at en række miljøkatastrofer rejser en stemning af had mod naturvidenskaben. Laboratorier nedbrændes, fysikere lynches, bøger og instrumenter ødelægges. Til slut tager en Vil-Intet-Vide-bevægelse magten og afskaffer al videnskabsundervisning, fængsler og henretter de tilbageblevne videnskabsmænd og -kvinder.

Senere opstår en reaktion mod Vil-Intet-Vide-bevægelsen, og oplyste folk ønsker at genoplive videnskaben, selvom de for længst har glemt, hvad videnskab egentlig er for en størrelse. Alt, hvad de har tilbage, er fragmenter: halve kapitler af bøger, instrumenter hvis anvendelse er blevet glemt, optegnelser over eksperimenter, hvor teori og sammenhæng er gået tabt. Alle disse fragmenter samles imidlertid sammen og indgår i den almindelige undervisning under de mytisk klingende navne 'biologi', 'fysik', 'kemi'. Børn lærer de tilbageblevne dele af det periodiske system udenad.

---

<sup>98</sup> Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, London 1981.

Videnskabsmuseer skyder op som paddehatte omkring de nedbrændte laboratorier. Arkæologiske tidsskrifter med eksotiske navne som “Science” og “Scientific American” opstår. Ingen - eller næsten ingen - indser, at det, de foretager sig, ikke har noget med naturvidenskab at gøre.

En sådan situation, lyder MacIntyres dom, befinder ikke naturvidenskaben men etikken sig i idag. Vi bruger etiske eller moralske begreber, men uden at have forstået deres betydning. Vi taler, som om etiske spørgsmål kan diskuteres, og som om det er muligt at finde alment forpligtende domme - men vi gør det på en måde, som viser, at vi slet ikke tror på, hvad vi gør. Der er indtrådt en katastrofe for etikken. Og denne katastrofe, som ligger mellem den genuine etik og vor tids gøglebilleder er oplysningstiden, perioden som man groft sagt kan afgrænse til den ene side af udgivelsen af Isaac Newtons *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* i 1686 og til den anden af den franske revolution i 1789.

Der er naturligvis tale om en forenkling, tilmed af en art som lægger op til forførende guldalder-konstruktioner. Da der imidlertid samtidig er tale om en ret så frugtbar og fantasibefordrende forenkling, skal jeg i det følgende bruge den som udgangspunkt, og i hvert fald et stykke af vejen gå med på spøgen - dog med vægten lagt andre steder end hos MacIntyre. Jeg skal imidlertid lægge ud med en anden, og i en vis forstand endnu mere radikal påstand, nemlig den at en anden katastrofe gik forud for den etiske katastrofe, ja tilmed var en af de afgørende forudsætninger for denne. Jeg tænker her på den katastrofe i beskæftigelsen med naturen, som fandt sted i forlængelse af den naturvidenskabelige revolution i 15- og 1600-tallet.

Efter en summarisk og yderst selektiv skitse af denne forud liggende katastrofes karakteristika, skal jeg tage mit afsæt i et af de mest oplagte ofre, nemlig den tyske oplysningsfilosof Immanuel Kant, i hvis skrifter pointerne fra de to katastrofer kan findes opsamlet og gennemtænkt mest konsekvent - omend langt fra konsistent. I første omgang skal jeg forsøge at illustrere katastrofens omfang, for så siden at trække noget i land ved at vise, at selv dette offer *par excellence* kan - måske ligefrem bør - læses med antediluvianske briller.

## ***I Naturkatastrofen***

Det er i den lange strøm af afhandlinger om den naturvidenskabelige revolution efterhånden blevet et fasttømret faktum, at det, der skete i løbet af 15- og 1600-tallet - kulminerende med udgivelsen af Newton's *Principia* i 1686 - mere lader sig betegne som en egentlig revolution i tankegangen hos videnskabsmændene selv (omend med endog stærke rødder i både antikken og middelalderen) end som en blot justering af gamle teorier om verdens beskaffenhed som følge af nye iagttagelser eller nye bevisligheder<sup>99</sup>. Ja faktisk må det betegnes som selve mønster-eksemplet på en tankerevolution (hvad der under alle omstændigheder måtte give anledning til en vis skepsis med hensyn til tolkningen).

Det revolutionære lader sig tydeligere end noget andet sted aflæse i det, der synes at være revolutionens helt centrale erobring: Galileis indførelse af en ny bevægelsesopfattelse med udgangspunkt i inertiloven. Inertilovens pointe er, at ethvert legeme vil fortsætte med samme retning og hastighed, hvis det ikke påvirkes udefra. En sådan forestilling kommer man ikke til gennem iagttagelse af virkelige bevægelser. Tværtimod vil man aldrig i erfaringen støde på lineære og kontinuerlige bevægelser. Med Alexander Koyrés ord er der tale om "*en forklaring af det eksisterende med reference til det, der ikke eksisterer, og som aldrig vil kunne eksistere*"<sup>100</sup>.

Troen på, at denne særegne og ved første øjekast rent ud paradoksale måde at gå frem på, er den rette, var endog så stærk, at det som oftest var observationerne, som måtte vige, når de kom i modstrid med teoriens forudsigelser. Eksempelvis var det ikke observationerne gennem det nye af Galilei selv konstruerede teleskop, som fejede kardinalernes gamle verdensbillede af banen. Tværtimod var Galilei - som Paul

---

<sup>99</sup> Jeg benytter mig her af formuleringer hentet i H. Butterfields klassiker: *Den naturvidenskabelige revolution (The Origins of Modern Science, 1957)*, Kbh.1964, s.13.

<sup>100</sup> Alexander Koyré: *Galileo Studies*, London u.å., s. 155.

Feyerabend overbevisende har argumenteret for i bogen *Against Method* - nødt til at se bort fra en række af sine egne observationer for at bevare en teoretisk konsistens. Hans teori om optikken - og dermed tolkningen af, hvad teleskopet viste - var nemlig så forkert, at teori og iagttagelse aldrig ville kunne komme overens.

Teorien blev ikke desto mindre fastholdt, iagttagelserne måtte vige. Feyerabend opsummerer forholdet således: "...mens den præ-kopernikanske teori var stødt på problemer (var konfronteret af en serie af modbevisende tilfælde og usandsynligheder), så var den kopernikanske teori ude i endnu større problemer (var konfronteret med endnu mere drastisk modstridende tilfælde og usandsynligheder). Ved at være i overensstemmelse med yderligere ufuldstændige teorier opnåede den imidlertid styrke, og blev fastholdt. Modbeviserne blev gjort uvirksomme gennem ad hoc teorier og smarte overtalelses-teknikker"<sup>101</sup>.

Der er ikke nogen tvivl om, at observationer fik en helt anderledes central betydning først med renæssancen og siden med den naturvidenskabelige revolution - sammenlignet med århundrederne før, hvor det i langt højere grad var den åbenbarede sandhed i de hellige og autoriserede skrifter, der stod i centrum. Ligeså oplagt er det imidlertid, at det mere end noget andet var en helt ny tilgang til forståelsen af virkeligheden, der - forud for observationerne - slog igennem med Galilei, Descartes og de andre nye videnskabs-partisaner. Ikke mindst i forhold til Aristoteles, der jo nærmest druknede i et utal af observationer, er det dette sidste forhold, som er centralt.

Hvad var det da for forandringer, som fandt sted? Kort fortalt drejer det sig om et skift i beskrivelsesanalogier og - i delvis tilknytning hertil - om en rehabilitering af Platons matematiske eller geometriske idé-verden<sup>102</sup>. I modsætning til Platon opererer hverken Galilei eller Descartes ganske vist med en metafysisk idéverden; de ideale

---

<sup>101</sup> Paul Feyerabend: *Against Method*, Thetford 1978, s. 143.

<sup>102</sup> Jf. hertil bl.a. Koyré *op. cit.*, Crombie *op.cit.*, samt A. Koyré: "Galileo and Plato", i: *Journal of the History of Ideas*, vol. IV, 1943, og Dudley Shapere: "Descartes and Plato", i: *Journal of the History of Ideas*, vol. XXIV, 1963.

former er fysikalske, ikke hinsides men *i naturen*<sup>103</sup>. Forskellen til Aristoteles er dog stadig væsentlig.

Når Aristoteles skal beskrive naturfænomener bruger han primært medicinske eller biologiske eksempler som planten, der ud af frøet vokser sig stor, blomstrer og visner. Alting på rette tidspunkt og styret af den målsætning, som er givet af, at hver ting er netop det, den er. *“Enhver arts formål er internt for arten; dens formål er simpelthen at være den slags ting”*, som David Ross har beskrevet pointen i de biologiske skrifter<sup>104</sup>. Der er tale om komplekse helheder med egne irreversible retninger og tider. Det er disse helheder med deres egensindige *logoi*, naturvidenskaben altid må have for øje i sine beskrivelser: *“...på samme måde som man, når man studerer et hus, ikke er interesseret i mursten og ler og tømmer ... betragter man, når det gælder naturen, den sammensatte og den hele ting, men ikke bestanddelene, sådan som de forekommer adskilte fra den ting, uden hvilken de ikke ville eksistere”*<sup>105</sup>. Delene er netop som dele kun begribelige i deres relation til helheden.

Det aristoteliske bevægelsesbegreb er i overensstemmelse hermed kvalitativt. Bevægelse er forandring og udvikling. Det er en kompleks helhed, der forandrer sig og dog forbliver sig selv - som en ting med en identitet, der udfolder sig gennem sin historie. Naturlig bevægelse er bevægelse mod fuldkommenhed, forstået enten som en endelig tilstand eller som en sekvens, et liv med særlige tider og tilstande. Sådanne bevægelser er dels for komplekse til, at man kan sætte dem på matematisk begreb. Og dels lader de sig ikke reducere til atomare bevægelser, som Aristoteles til stadighed påpegede over for Demokrit: kvalitativ forandring lader sig ikke reducere til kvantitativ bevægelse.

Fra 15-1600-tallet og frem erstattes de biologiske analogier i stadigt stigende

---

<sup>103</sup> Jf. Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Ffm 1981, bd. 2 s. 478ff.

<sup>104</sup> David Ross: *Aristotle*, London 1977 (1. udgave 1923), s.126.

<sup>105</sup> Aristoteles: *Om dyrenes dele*, I 645a.

omfang med eksempler som maskinen, uret, kanon- og billardkuglerne<sup>106</sup>. Disse analogier er af en helt anden art end analogierne fra den levende del af naturen. For det første er de tilstrækkeligt simple til at kunne sættes på matematisk begreb - i det mindste når de tolkes tilstrækkeligt ideelt, dvs. uden slid og forfald. Består naturen ikke af andet end (ideelle) maskiner og billardkugler, bliver det ikke blot muligt at tolke naturens bog som en, der - med Galileis berømte formulering - er skrevet med matematiske symboler<sup>107</sup>; det bliver tilmed muligt at læse i den.

For det andet bliver det muligt at læse naturens ligninger som udtryk for lineære, reversible processer, dvs. processer, hvor der er en direkte proportionalitet mellem årsag og virkning, som uden videre ville kunne vendes om. Bortset fra at det er upraktisk, er der ikke noget til hinder for, at et ur kan gå baglæns. En billardkugle, der er stødt en meter frem, kan uden vanskelighed stødes tilbage igen. Noget lignende gælder ikke for planten; kun ved trick-filmens hjælp kan spiren fortryde og blive frø igen. Hverken uret eller billardkuglen har på samme måde som planten tider og retninger, der er deres egne.

For det tredje bliver det ikke blot muligt, men tvingende nødvendigt at forsøge at uddrive alle former for teleologi fra videnskaben og at indsætte det nye begreb: naturloven<sup>108</sup> og en ikke-teleologisk tolkning af den tilstrækkelige grunds princip i dens sted. Lineære kausalforklaringer antages restløst at kunne erstatte formålsforklaringer. *“Alt hvad der sker, forudsætter en forudgående tilstand, efter hvilken det uundgåeligt*

---

<sup>106</sup> Jf. hertil bl.a. Henryk Grossmann: “Die gesellschaftliche Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. IV Heft 2, Paris 1935. Genoptrykt i Borkenau 1971, anført nedenfor. Se også Carolyn Merchant: *The Death of Nature*, San Francisco 1980, chp. 8-9. Det bør dog samtidig tilføjes, at den biologiske – eller med den samtidige betegnelse: naturhistoriske – videnskab sideløbende udviklede sig med stormskridt – og med Aristoteles som en helt central inspirationskilde.

<sup>107</sup> “The Assayer” (Il Saggiatori), i: Stillman Drake (ed.): *Discoveries and Opinions of Galileo*, Garden City 1957, s. 237f.

<sup>108</sup> Jf. Edgar Zilsel: “Die Entstehung des Begriffs des physikalischen Gesetzes”, i: *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, ed. W. Krohn, Ffm 1976. Om naturlovsbegrebets forhistorie, se også Franz Borkenau: *Der Übergang vom Feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris 1934, genoptrykt 1971, s. 15-97

*følger efter en regel*”, som Kant har formuleret det<sup>109</sup>.

For det fjerde ændres den videnskabelige tilgang til fænomenerne fra at være en, der tager udgangspunkt i helheden, til at være en, der tager udgangspunkt i delene. Helheden er ikke andet end summen af delene, som Descartes har udtrykt det. For at forstå delene må man forenkle og isolere det, man vil beskrive, fra omgivelserne - for så siden at sætte delene sammen til et hele. Helhedens naturlige bevægelse kan således reduceres til de mindste deles lineære, kvantitative bevægelse.

Nu består der naturligvis ikke i sig selv noget katastrofalt i at anvende nye analogier i sin verdensbeskrivelse. Og det har da også vist sig, at de nye analogier var særdeles frugtbare, når det drejer sig om at skaffe ny viden. Problemet opstår, når analogier af et sådant tilsnit forveksles med virkeligheden selv. Når verden reduceres til maskiner og billardkugler, til lineær, reversibel, kvantitativ bevægelse. Når *kosmos* antages ikke at være andet end summen af atomare entiteter med forskellig hastighed og forskellig tidslig og rumlig placering. Så bliver naturen nemlig ligeså død at se til som de fænomener, hvorfra analogierne blev hentet.

Det er netop denne katastrofale reduktion, som i stigende grad - omend, som vi skal se om lidt, aldrig restløst - finder sted i løbet af 16- og 1700-tallet. Det kommer bl.a. til udtryk i distinktionen mellem primære og sekundære kvaliteter. De primære kvaliteter - udstrækning, hastighed, placeringen i tidens og rummets koordinatsystem, årsager og love - antages således at høre til virkeligheden selv, mens sekundære og tertiære kvaliteter såsom farver, smag og lugt, etisk og æstetisk værdi, formålsrettethed, perfektion og andre helheds-orienterede forestillinger eksklusivt hører til i sindets verden og må tolkes enten som tankespind og følelsesbaseret projektion eller som udtryk for en naturhinsidig formålssætten. Den første type kvaliteter betragtes som objektive, og der kan opnås erkendelse af dem. Den sidste type betragtes omvendt som subjektive, tilmed i en ret så privat forstand, således at det ikke er muligt at opnå fælles indsigt. Bestræbelsen på at opnå viden må koncentrerer om den objektive, opdelelige

---

<sup>109</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), A 444, B 472.

og værdiløse verden; værdi- og helhedsbetragtninger forbliver derimod subjektive, projicerende og private.

Synspunktet er konsekvent nok. Er naturfænomener blot skyer af små billardkugler uden anden retning end den, det sidste sammenstød udstak, kan de ikke selv rumme en mere selvstændig form for *logos*, som kunne gøre dem interessante i en etisk sammenhæng. Ethvert formål, enhver ikke-mekanisk retning må implanteres udefra - af en Gud, hvis målsætning dog er for ophøjet til at vi kan få indsigt deri, af dæmoner, hvis virke altid kommer bag på os, eller af mennesker, hvis sjælelige egenskaber - frem for alt: fornuft og vilje - sætter dem ud over og på toppen af naturen. Godt og skidt, sygt og sundt, vellykket og mislykket, alle bliver de til begreber, vi presser ned over tingene, ikke noget der gror ud af dem selv eller af de helheder, de indgår i. En sådan natur kan dårligt engagere og forpligte i etisk forstand. Engagementet må komme udefra til den, enten gennem guder og dæmoners arationelle værdisætning, gennem privat projektion og føleri, eller gennem en naturtranscenderende fornuft, frihed og vilje.

## ***II Katastrofens etik***

Vi har på denne måde fået dannet et billede af naturen uden kreativitet, uden egensindighed, uden egne interne målsætninger, uden egenværldi. En verden af ånds- og nådesløse nødvendigheder og tilfældigheder. Med det indbyggede problem, at det målsættende og egenverdige menneske enten helt eller delvist må sættes uden for naturen. Vi får derfor for fuld udblæsning de klassiske opdelinger mellem sjæl og legeme, *res cogitans* og *res extensa*, frihed og nødvendighed, fornuft og følelse, ånd og natur. Med sin frie vilje og sin fornuft er mennesket som sjæl trådt ud af det mekanisk-deterministiske univers, hvortil mennesket som krop og som driftsvæsen forbliver bundet.

Netop denne dobbeltheden er den grundlæggende forudsætning hos Kant, som jeg i

det følgende skal koncentrere mig om. Også her finder vi således den skarpe opdeling mellem på den ene side naturvidenskaben, der kaster sin lyskegle ind i nødvendighedens rige og derfor belaver sig på at lave beskrivelser, der udelukker kvaliteter af teleologisk, æstetisk og etisk karakter. Og på den anden side en etik - og her er den kantske etik som nævnt den, der mest konsekvent fører dualismen igennem - rettet mod det naturhinsidige, kausalitetsløse frihedens rige.

Udgangspunktet for Kant består i, hvad man kunne kalde oplysningens paradoks. På den ene side accepten af den naturvidenskabelige revolutions ambition: så vidt, det er muligt, at beskrive verden fuldstændigt ved hjælp af almene kausallove. Og på den anden side forhåbningerne om en frigjort menneskehed, der bl.a. gennem kendskabet til de kausale love bliver i stand til at bryde ud af sin selvforskyldte umyndighed, baseret som den er på tro på mystikere og falske autoriteter. På den ene side forestillingen om en lovbundet verden, hvortil også mennesket hører. Hvor mennesket er i nødvendighedens, kausalitetens vold. På den anden side friheden som mulighed. Mennesket som et i princippet autonomt og moralsk ansvarligt væsen, der kan overskride sin natur og sine tilbøjeligheder i kraft af vilje og fornuft.

Det er denne modsætning mellem nødvendigheden og friheden - netop stiliseret til absolutte modsætninger - som opstilles som paradoks i *Kritikken af den rene fornufts* tredje antinomi. Kants filosofiske trick består i, at han lader friheden og nødvendigheden tilhøre hver sit virkelighedsniveau - og ved i øvrigt at lade det svæve, hvilket niveau, som er mest virkeligt, om nogen overhovedet.

Nødvendigheden er uomgængelig i fremtrædelsernes sfære, men kun fordi vort erkende- og tolkningsapparat på forhånd er indrettet sådan, at vi tolker enhver handling som led i en kausalkæde, dvs. som forårsaget af forudgående begivenheder. Vi kan blot ikke vide, om det også går sådan for sig i den verden, der måtte befinde sig hinsides fænomenerne, *das Ding an sich*, eftersom det ikke er muligt for os at erobre en overbliksposition udenfor erkendeapparatets raster.

Friheden derimod tilhører en hinsidig sfære, den er et begreb, hvortil der ikke kan knyttes forestillinger. Den tilhører således en transcendent verden, der rummer en

flerhed af *Dinge an sich*, hvad enten der hermed forstås en rent fiktiv verden af fornuftsidéer eller en reelt eksisterende verden hinsides fænomenerne. Begrebet *Ding an sich* er således et tvetydigt begreb hos Kant. På den ene side betegner begrebet det uerkendelige, verden som den er i sig selv før filtreringen gennem anskuelsens og forstandens former og kategorier. Gud i sidste instans. På den anden side modsvarer begrebet den Platonske idésfære, dvs. en verden som kun er tilgængelig for den spekulative fornuft og som sådan muligvis rent fiktiv. Under alle omstændigheder kan man ikke bevise dens realitet, og endnu mindre forklare, hvordan en sådan frihed overhovedet vil kunne gøre sig gældende i fænomenernes verden<sup>110</sup>.

Kants første postulat er nu, at selv om frihedens realitet er tvivlsom, så ikke blot bør den være en virksom idé; den er det også rent faktisk i samme grad, som vi erkender os selv som fornuftsvæsner. Og hans moralfilosofiske ærinde består herefter i at afdække de konsekvenser, som den angiveligt nødvendige tro på ideens objektive realitet som en *Ding an sich* måtte have. Forsættet er altså at undersøge, hvordan moralen må være konstitueret, når vi - med nødvendighed, omend helt erfaringsstridigt - forudsætter, at vi primært lever i en verden af autonome, fornuftige, frie og lige selv (i flertal - på trods af deres manglende – altid dennesidige - individualitet). Dvs. en verden af rene transcendentale fornufter som lades uberørte af enhver tiltrækningskraft, og som er så uafhængige af rum, tid og øvrige omstændigheder, at de sågar fungerer ensartet, hvad enten de dennesidigt har taget bolig i et menneskes, i en kentaurs eller i den grønneste grønne marsbeboers krop.

Ambitionen er at opstille et sæt af frihedens immanente love, der gælder i det transcendentale rige - akkurat som Newton havde opstillet lovene for den dennesidige verden. Det særlige ved frihedens love er blot, at de ikke kan betragtes som ydre i forhold til fornuften, men er love som fornuften erkender at måtte overholde, når den vil sig selv som fornuft, som fri, uafhængig og selvbestemmende, som *Ding an sich*.

---

<sup>110</sup> Jf. bl.a. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), s. 448, 455 og 459.

Kant formulerer det således i beviset af antitesen i den rene fornufts tredje antinomi<sup>111</sup>: “Friheden fra (uafhængigheden af) naturens love er en befrielse fra tvang, men samtidig fra enhver regulerende ledetråd. Man kan nemlig ikke sige, at frihedens love træder i stedet for naturens love som verdensforløbets kausalitet, for hvis disse love på forhånd var bestemt efter love, ville de ikke længere være frihed men ikke andet end natur”.

Når vi handler moralsk, lader vi altså - ledet som vi er af fornuftens regulative ideer - som om vi lever i en sådan hinsidig eller “noumenal” verden af autonome fornuftsvæsner (eller slet og ret: rene fornufter), i det Kant kalder et *Reich der Zwecke*. Dvs. et rige af frie formål - i modsætning til de ufrie tilbøjeligheders rige: naturens, kroppens og lidenskabernes rige, hvor alene årsagssammenhængene hersker.

Det næste postulat lyder så, at der i et sådant rige vil eksistere én og kun én grundlov, på samme måde som der i det dennesidige eksisterer ganske få grundlove såsom inertiloven og loven om legemers tiltrækning. (Love, som en fremtidig videnskab måske vil kunne vise som fremtrædelser for en og samme dybere liggende grundlov.) Grundloven i fornufternes verden er moralloven eller det kategoriske imperativ, som nok lader sig formulere på forskellig vis, men som dog i de forskellige versioner giver udtryk for to ting - der, på trods af at Kant synes at mene det muligt, ikke lader sig reducere til hinanden.

I den første version af imperativet udtrykkes den grundlæggende pointe, at ethvert fornuftsvæsen som sådant er et absolut endemål i sig selv. En pointe, ethvert fornuftsvæsen må indse *a priori*, som et *Faktum der Vernunft*. Pointen synes ikke langt fra Aristoteles’ pointering af menneskets teleologiske eksistensform. De væsentlige forskelle består imidlertid i to forhold, der til sammen udgør et paradoks. På den ene side forskyder Kant menneskets *telos* til en transcendent verden, hvor alle katte er uden farve. Dvs. han afindividualiserer den del af mennesket, som angives at være moralsk relevant. På den anden side individualiserer han samtidig mennesket så langt, at det

---

<sup>111</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1788), B 475.

aldrig vil kunne finde sig til rette i mere genuine fællesskaber og venskaber, men altid må leve i det, han betegner som *ungesellige Geselligkeiten*, hvor kølige love hersker.

I den anden version af det kategorisk imperativ lyder fordringen, at intet selv bør handle anderledes, end det kan ville, at alle andre handler på samme måde. Vi har her at gøre med en nyformulering af Aristoteles' pointe om, at ensartede må behandles ensartet. I den udstrækning alle ligemæssigt er endemål - og kvalificeret differentiering af endemål kan ikke findes i en verden hinsides naturen - kan der ikke gives nogen basis for forskellighed. Handlingens maxime, dvs. den subjektive begrundelse, må derfor kunne villes som almen lov, som noget alle i princippet må kunne lade sig tilskynde af.

Kant profilerer hele vejen igennem sine pointer overfor det, han kalder *Glückseligkeits*-læren, dvs. overfor (en utilitaristisk inficeret stråmand af) en aristotelisk tilgang til etikken<sup>112</sup>. Den fundamentale anke retter sig mod en sådan læres manglende inddragelse af den transcendentale dimension, *Reich der Zwecke*. Fordi lyksalighedslæren forbliver bundet til nødvendighedens rige, bliver den ude af stand til at gribe den dimension af absolutthed, som kommer til udtryk i fornuftens ideer. Den forbliver på et rent pragmatisk niveau, består af empiriske *Klugheit*-regler, som udelukkende har til hensigt at fremme lykke og velbehag (som lægen, der vil gøre mennesker sunde)<sup>113</sup>.

De handlinger, en sådan lyksalighedslære anbefaler, får derfor alene deres værdi i kraft af den virkning, de fremkalder, nemlig lyksaligheden. De er dermed i sig selv kun midler, forklædt *poiesis*. Den genuine morals principper - de principper, der har sit ophav i den transcendentale dimension - er derimod kategoriske, absolutte, men netop derfor også formelle, uopblandede som de er med empiriske elementer. De handlinger, som de giver ophav til, må derfor også i sig selv være ubetinget gode, ren ubesmittet *praxis*.

---

<sup>112</sup> Jf. bl.a. *Grundlegung* s. 393, 406, 415ff, 441ff.

<sup>113</sup> Sammesteds s.415.

Nu kan man vælge at tolke fordringen om at overholde moralloven på forskellig måde. Enten kan man vælge at tolke den radikalt, overhøre al den dennesidige naturs støj, og agere som om man allerede befandt sig i en hinsidig verden, hvor alle kun har moralloven for øje. Eller man kan vælge at tolke den mindre radikalt, og koncentrere sig om universaliserbarheden, dvs. kravet om kun at gøre noget, man kan ville, at alle andre også enten er forpligtet til eller kan få tilladelse til.

Når Kant tænker fordringen radikalt, får vi den slags ekstreme konklusioner, som kan illustreres med det formodentlig bedst kendte af hans egne eksempler<sup>114</sup>. Forestil dig, skriver han, at din bedste ven er på flugt fra en patologisk morder, og at du ved, hvor han har gemt sig. Spørger psykopaten dig nu om din vens skjulested, så er du forpligtet til at tale sandhed, fordi du må handle, som om du befandt dig i den hinsidige verden af rene fornufter. At den fornuft, du har mødt, befinder sig i en gal mands krop, er et tilfældigt forhold, som ingen relevans har for din moralske pligt til at behandle den som en fornuft. Du er derfor forpligtet til at se bort fra det. Uanset hvilke mulige konsekvenser, som tilsættet af empiri, af tidens og rummets dimensioner, måtte lede dig ud i. Derfor er det også alene på den gode vilje, viljen til at handle i overensstemmelse med moralloven, til at handle som levede vi allerede i et *Reich der Zwecke*, vi kan bedømme fornuftsvæsners moralske habitus.

Selvom vi - når vi har været ude for at skulle tage den slags beslutninger - kan ende med at oparbejde et veritabelt had til fornuften, fordi den driver os ud i mere smerte og besvær end lykke, mere *Mühseligkeit* end *Glückseligkeit*, så må vi dog som fornuftsvæsner adlyde dens bud i tiltro til, at vi i kraft af netop fornuften er skabt til noget højere og værdigere end jordisk lykke<sup>115</sup>. Vi må falde tilbage på den trøst, som på trods af al smerte ligger i at agte moralloven, og som “*er en virkning af en agtelse for noget helt andet end livet. For noget i sammenligning med hvilket livet med al dets*

---

<sup>114</sup> Eksemplet findes i “Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen” (1797).

<sup>115</sup> *Grundlegung* s. 395f.

*behagelighed overhovedet ingen værdi har”<sup>116</sup>.*

Kant vil - når han er i det hjørne - halse efter guderne uden så meget som et sideblik til det forhold, at vi som mennesker kan have andre forhold at tage hensyn til end guderne selv. Kun “*ophøjetheden i vor egen oversanselige eksistens*”<sup>117</sup> har i sådanne stunder værdi. Alt andet er betydningsløst. Under evighedens vinkel er det enkelte - endelige - sansevæsens bortgang inderligt ligegyldig. Den empiriske verden, nødvendighedens rige, er i sidste instans slet ikke værdig som en moralens slagmark. Den Kantske etik hører - når den tolkes radikalt - bedre hjemme i Hades’ skyggeverden end blandt mennesker, der endnu har bevaret krop og sanser.

I forhold til denne radikale tolkning kunne man minde om Aristoteles’ pointe om, at det i de guddommelige fornuftvæsners *Reich der Zwecke* ikke giver mening overhovedet at tale om *praxis*, al den stund det kun er blandt driftige mennesker, problemer af den slags, som etiske eller moralske bud og teorier tager sig af, i det hele taget kan opstå. Hvordan lade som om, vi befinder os i gudernes rige, når vi - som i Aristoteles’ eksempel - skal tage beslutninger om at indgå kontrakter eller returnere indskud, hvis sådan noget som at indgå kontrakter og returnere indskud slet ikke kan komme på tale for guder eller transcendentale fornufter.

Det nytter ikke at henvise til morallovens formelle karakter i den forbindelse; for hvis den slags problemer, som moralloven er sat til at løse, slet ikke kan forefindes, fordi de kræver endelighed og empiri, så giver det ingen mening overhovedet at operere med selv en helt igennem formel morallov i denne sfære. Moralloven forbliver uinteressant her, fordi alle handlinger her på forhånd er defineret som moralske - eller mere præcist: som hellige. Og at overføre en moral fra en verden uden behov for moral til det dennesidige (hvor moral i øvrigt slet ikke synes at være en mulighed) virker absurd.

I en mindre radikal version respekteres vor endelige og kropslige eksistens i

---

<sup>116</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 157.

<sup>117</sup> *Sammesteds*, s. 158.

større udstrækning. Morallovens formelle eller proceduremæssige karakter må her suppleres med dennesidig følsomhed. Det centrale bliver her universaliserbarheden *blandt endelige væsner*. Den moralske forpligtelse gælder andre og en selv både som fornufts- og som sansevæsner<sup>118</sup>. Spørgsmålet bliver da: kan jeg ville dette eller hint som alment påbud resp. tilladelse, når jeg er opmærksom på, at mennesket er et dennesidigt væsen, et *homo phaenomenon*. Således tolket, vil konklusionen i det ovennævnte eksempel med den patologiske morder givetvis blive en anden. De empiriske omstændigheder kan ikke længere ignoreres. At erkendelsen heraf giver særlige anvendelsesproblemer, skal vi vende tilbage til.

En af achilles-hælene i den Kant'ske konstruktion er spørgsmålet om, hvordan moralske drivfjedre overhovedet er mulige i en verden af driftsvæsner. Selv i denne mindre radikale version synes det vanskeligt at forstå, hvordan moralloven - med det Kant'ske udgangspunkt - kan virke i det dennesidige, hvor alt *a priori*, i kraft af vort erkendeapparat, må betragtes som underlagt nødvendighedens benhårde love.

Holder vi fast i udgangsantagelserne, gælder således uden videre, enten at alle handlinger er moralske (som *Dinge an sich*) eller at ingen er det (i fænomenernes verden). Kants påstand er på trods heraf, at der selv i den dennesidige verden, altså i kausalitetens rum, gives mulighed for, at fornuften som fri vilje kan sætte sig igennem. At der findes en "kausalitet gennem frihed".

Påstanden er paradoksal, og Kant føler sig da også forpligtet til at uddybe, hvordan en sådan kausalitet gennem frihed overhovedet er mulig. Et enkelt blik på et par af de strategier, han anvender til at begrunde muligheden af at slå bro mellem de to verdner, er imidlertid nok til at se, at de med nødvendighed må slå fejl. Den første strategi, som vi finder i *Grundlegung*, består i at tillægge fornuften en evne til at skabe en særlig lystfølelse ved overholdelse af moralloven<sup>119</sup>. Dermed gør den sig virksom i drifternes rige. Lysten ved at handle moralsk bliver endnu en billardkugle, som kan

---

<sup>118</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (1797) §§ 3-4.

<sup>119</sup> *Grundlegung* s 460.

skubbe til andre kugler, en mulig årsag i kausalitetens kædereaktion.

Strategien er oplagt problematisk. Dels ophører den handling, som er forårsaget af en sådan lystfølelse i følge Kant selv med at være moralsk. Lyster og tilbøjeligheder, *Neigungen*, er jo netop bandlyst på moralens område. Dels forbliver det - hvad Kant også selv indrømmer - på de givne præmisser helt ubegribeligt, hvordan "*en blot tanke, der selv intet sanseligt rummer, kan frembringe en følelse af lyst eller ulyst*"<sup>120</sup>. Den Kant'ske konstruktion udelukker jo netop, at noget, der ikke selv er forårsaget, pludselig kan vise sig virksomt i kausalitetens kædereaktion. "*Alle spring i fremtrædelsernes kæde er forbudte*", lyder således et af "den empiriske tænknings grundpostulater"<sup>121</sup>.

I afsnittet "Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" i *Kritik der praktischen Vernunft* går Kant lidt anderledes frem, men med samme strategiske sigte. I modsætning til formuleringen i *Grundlegung*, hvor lysten ved at overholde moralloven angives som den virksomme billardkugle i kausalitetens sfære, pointeres nu i stedet, at det er en helt enestående slags følelse, som er virksom ved overholdelse af moralloven. Det er en følelse uden empirisk oprindelse eller indhold - den eneste følelse, som lader sig erkende *a priori*, forud for al erfaring<sup>122</sup>. Denne særlige følelse er *agtelsen*. Hvad agtelsen gælder, er i øvrigt ikke helt klart. Således knytter han den på skift til moralloven selv og til fornufterne eller moralvæsnerne som sådanne. Selvom forskellen er væsentlig, skal den ikke optage os her<sup>123</sup>.

Agtelse - for loven eller for moralvæsnerne - er således angiveligt eneste følelse, som kan være drivfjeder for moralske handlinger. Netop fordi den er apriorisk, og altså

---

<sup>120</sup> Sammesteds.

<sup>121</sup> *Kritik der reinen Vernunft* A 228, B 280.

<sup>122</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 129ff.

<sup>123</sup> Der er i øvrigt også en tredje sted, agtelsen kan rette sig hen. Således bruger han ofte vendingen, at moralens kerne er pligten for dens egen skyld, "*Pflicht um der Pflicht willen*". Taget på ordet gælder en agtelse her selve selvbeherskelsen, evnen til at underkaste sig pligten snarere end allehånde empiriske tilskyndelser, mindre end det, selvbeherskelsen skal tjene.

intet empirisk rummer. Problemet er blot, at den dermed enten på forhånd er placeret i den noumenale sfære, og altså forbliver uden virkning i fænomenernes verden. Eller at den er et led i årsagskæden, som ikke selv er forårsaget. Og dermed en uting i det Kant'ske univers. Formidlingsproblemet forbliver uløst - med Kants egne ord "*for den menneskelige fornuft uløseligt*"<sup>124</sup> - på de givne præmisser.

I en anden strategi knytter Kant an til det aristoteliske begreb om selv-kærlighed. I den Kant'ske version får begrebet imidlertid en særlig drejning med det sigte at rense ud i de empiriske elementer. Denne udrensning sker i første omfang ved at bestemme begrebet selv-kærlighed helt igennem negativt: som ikke-selvforagt<sup>125</sup>. Selvforagten opstår, når disciplinen er for slap, og man gør det, som lysten lokker med, i stedet for det, som pligten byder. Selvforagten er empirisk, og afhængig af i tid og rum specifikke forhold. Ikke-selvforagten er derimod ikke-empirisk derved, at den ikke er nogen positivt tilstedeværende følelse, men tværtimod fravær af negativ følelse.

Negativiteten kan også vendes til noget positivt: selvagtelse eller "*fornuftig selvkærlighed*"<sup>126</sup>. En sådan selvkærlighed er ikke empirisk inficeret, fordi den alene retter sig mod den transcendentale del af selvet, den autonome fornuft. Skismaet fra den første strategi dukker dermed op igen i en lidt anden skikkelse. Enten er selvagtelsen nemlig afhængig af, om moralloven overholdes. Den er dermed empirisk betinget. Eller også er den apriorisk i den forstand, at der er tale om en agtelse, der er uafhængig af personens faktiske handlinger (som jo under alle omstændigheder er underlagt kausallove). En agtelse, der alene retter sig mod det transcendentale selv som en moralsk *Ding an sich*, der består, hvordan det empiriske selv end gebærder sig.

Akkurat som vi ovenfor så, at handlinger enten altid eller aldrig er moralske, så gælder her, at selvagtelsen enten altid er til stede, fordi vi i den transcendentale sfære er ren fornuft og dermed *a priori* værdige til agtelse. Eller også er selvforagten total og

---

<sup>124</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 128.

<sup>125</sup> Således bl.a. *Grundlegung* s. og *Kritik der praktischen Vernunft*, s.

<sup>126</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 129.

permanent, fordi vi som led i fænomenernes verden ikke evner at leve efter morallovens bud. Vi kan højst - og da kun tilfældigt - handle *pflichtmässig*, dvs. vi kan risikere at handle, så det for en ydre betragtning ser ud, som om vi fulgte det kategoriske imperativ. Blot kan vi aldrig gøre det, sådan som det burde gøres, nemlig *aus Pflicht*.

Overførslen af motiver fra den ene til den anden verden er ikke forklarlig med det udgangspunkt, Kant har givet sig selv. Jeg har gjort en del ud af denne pointe for at vise problemet med den fornufts-konstruktion, som Kant - og selvom han heri er radikal, er han langtfra alene - benytter sig af. Det er imidlertid interessant, at han prøver at bruge de samme argumenter som Aristoteles, men uden i realiteten at kunne bruge dem med det særlige udgangspunkt, han har givet sig. Det skal jeg vende tilbage til.

Vi kan nu i skematisk form opsummere nogle af de bemærkelsesværdige forskelle mellem den aristoteliske etik og den kantianske moralopfattelse.

| Aristoteles                                                                                                                                                                                                                                                                 | Kant                                                                                                                                                                                                    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Den centrale modsætning mellem mennesket uden indsigt og mennesket som det kan være, når det udvikler sin indsigt (om sig selv og om de sammenhænge, det handler i) og dermed sin dømmekraft</p> <p>(f. eks. en uopmærksom eller uerfaren læge vs. en god læge)</p>      | <p>Den centrale modsætning mellem mennesket som frit, fornuftigt, moralsk subjekt og mennesket som natur, i sine drifters vold</p>                                                                      |
| <p>Etikkens opgave at opdrage mennesker til at se sine egne muligheder og til bedre at forstå det, som det har med at gøre i sin konkrete placering – og dermed blive bedre til at dømme i de konkrete og altid unikke situationer (phronesis); udvikling af gode vaner</p> | <p>Etikkens opgave at opstille formelle regler og principper for moralsk rigtig adfærd; ambitionen er at starte “fra bunden”, uafhængigt af tid og sted - inspireret af den mekanisk naturvidenskab</p> |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                              |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| De situationer, der kræver etisk vurdering, er for komplekse til, at man kan forlade sig på fundamental-principper (omend situationer kan ligne hinanden tilstrækkeligt til, at erfaringskoncentrater meningsfuldt kan videregives)                                                                                                            | For at kunne opstille regler må etikken søge "sidstebegrundelser", aprioriske principper, hvorfra reglerne relativt enkelt kan afledes – næsten som den newtonske videnskab kan beskrive naturen ud fra få fundamentale grundlove            |
| Ingen væsentlig modsætning mellem det ønskværdige og det etisk rette: at forstå er at holde af (eller i det mindste respektere), og for det, man holder af eller respekterer, ønsker man det rette og handler derefter; uetisk handlen udspringer primært af uvidenhed                                                                         | Afgørende modsætning mellem det ønskværdige (lysterne, naturen) og det etisk rette (pligten); uetisk handlen udspringer primært af manglende selvbeherskelse                                                                                 |
| Ingen skarp distinktion mellem deskriptivt og normativt (præskriptivt); beskrivelser kan i sig selv være umiddelbart etisk relevante; forståelsen rummer forståelse af, hvad der er påkrævet i en bestemt situation; etisk/politisk uenighed udspringer af uenighed om muligheder og midler, ikke om abstrakt formulerede mål (f.eks. sundhed) | Skarp distinktion mellem beskrivelse og vurdering, mellem forståelse af hvad en genstand er, og idéer om hvordan man bør behandle den; overgangen fra er til bør kræver et mellemlid: en regel, som i sidste instans refererer til morallven |
| Etisk handlen på samme tid udspringer af og medfører et personligt overskud: selvkærlighed                                                                                                                                                                                                                                                     | Fornufts-selvet ligger i permanent krig med det empiriske selv, der søges fornægtet – forening af selvforagt (som sanseliugt væsen) og selvagtelse (som fornuftsvæsen)                                                                       |
| Den etiske bedømmelse er partikularistisk derved, at den er bestemt af bedømmerens ståsted i tid og rum, men universalistisk derved, at dommen universelt kan opfattes som fornuftig på det særlige sted i tid og rum                                                                                                                          | Den etiske dom er umiddelbart universalistisk: den gælder uafhængigt af tid, rum og tilhørsforhold: alle bør behandles ensartet                                                                                                              |

Hos Aristoteles finder vi en umiddelbar kontinuitet mellem mennesket og det, det er indlejret i: *oikos*, *polis*, *kosmos*, hvor hvert nyt trin omslutter de foregående. Det menneske, som handler etisk, gør det altid som konkret situeret: som netop denne bager eller læge, som netop denne fader eller datter, som netop denne borger i denne bestemte *polis*. Og i sidste instans også - med et moderne udtryk - som deltager i økologiske

systemer. Opgaven er at raffinere den praksis eller *ethos*, som er givet af den konkrete placering; en opgave, som kun kan løftes gennem opmærksomhed, og som forbedres gennem erfaring. Indenfor *praxis*' område finder vi ingen transcendental, abstrakt eller selvstændiggjort fornuft. Den praktiske fornuft er konkret og baserer sig på en raffineret fornemmelse, på *aisthesis*, eller på en optrænet vurderingsevne, *phronesis*.

Det er i modsætning hertil karakteristisk for den kantianske forståelse af moralens egenart, at den med nødvendighed må forblive abstrakt, al den stund det dennesidige og konkrete uomgængeligt er natur-inficeret. Den må derfor tage sit udgangspunkt i den hinsidige fornuft eller det kvalitetsløse selv som eneste instans af umiddelbar etisk relevans. Som moralsk instans er mennesket uden direkte forbindelse med de historisk-konkrete forhold, det dennesidigt lever under. Hvad det enkelte menneske konkret beskæftiger sig med, er som udgangspunkt uden relevans for den moralske betragtning. Det er mennesket som ikke-situeret, kvalitetsløst og over-naturligt selv, der fokuseres på. Naturen dukker alene op som randbetingelse, som eksternalitet, som det der begrænser frihedens rige. Og det hvad enten den optræder som ydre natur, som tilfældig historisk omstændighed eller som indre natur i form af sult og sygdom, drifter eller tilskyndelser.

I følge MacIntyre, hvis tese jeg tog udgangspunkt i, nås katastrofens kulmination - eller nulpunktet ovenpå katastrofen - i det øjeblik vi tror, at moralsk argumentation for at være bindende må referere til abstrakte regler som dem, Kant forsøger at stille op, men hvor vi samtidig er holdt op med at tro på såvel legitimiteten som relevansen af dem. Hvor vi altså har accepteret den type af argumentation, som Kant - blandt andre - har fremstillet, som paradigmatiske for rationelle afgørelser af etiske eller moralske konflikter. Men hvor vi ikke længere tror på de metafysiske begrundelser, og i øvrigt ikke kan forbinde de abstrakte læresætninger med de reelle konflikter, vi befinder os i.

Konsekvensen er, hvis vi skal tro MacIntyre, at kun emotivismen bliver tilbage. Dvs. den desillusionerede accept af, at besvarelsen af etiske og moralske såvel som æstetiske spørgsmål ligger udenfor det rationelle arguments rækkevidde og i sidste instans kun har privat-følelsen som basis. At det altså kun er vore helt igennem

individuelle præferencer, sym- og antipatier, som danner baggrund for bedømmelse. Og at enhver forestilling om genuin argumentation på dette område er rent blændværk, iscenesat af og med henblik på gevinst for de, der evner at lade deres egne arationelle præferencer fremstå med et skær rationalitet.

Jeg skal imidlertid i det følgende argumentere for, at der findes en anden Kant end den, der fremstår i bl.a. *Grundlegung*, en Kant der ligger meget tættere på Aristoteles. Og jeg skal argumentere for, at vi med udgangspunkt i denne anden Kant kan undgå såvel den abstrakte regeletik som emotivismens forestilling om privatfølelsen som eneste basis for vurdering. Centralbegrebet er dømmekraft.

### ***III Dømmekraften som redningsplanke***

Dømmekraften er i følge Kant den evne, der bygger bro mellem naturbegreb og frihedsbegreb, mellem det dennesidige og det hinsidige, mellem det sanselige og det oversanselige, mellem forstand og fornuft, mellem teoretisk erkendelse og praktisk filosofi, mellem videnskabelig beskrivelse og moralsk bedømmelse. Den skal muliggøre den overgang mellem de to verdener og mellem de to modsvarende erkendelsesformer, som ellers synes at være en logisk umulighed.

Dømmekraften udfører sin opgave på forskellig måde. I indledningen til *Kritik der Urteilkraft* beskriver Kant således, hvordan den helt generelt kan gå frem ad to veje. Når den går den ene vej, subsumerer den blot det særlige under almene love. Som *bestemmende* dømmekraft vurderer den, ved hjælp af hvilke kategorier eller fornuftslove, et bestemt fænomen (en genstand, en situation el.lign.) bedst kan beskrives eller bedømmes. Lovene og kategorierne er givne på forhånd, og opgaven består "blot" i at finde den eller de almenbegreber, som er passende i et givet tilfælde. At Kant fremstiller denne subsumtion som en langt enklere proces, end den i realiteten er, skal vi vende tilbage til.

Dømmekraften kan imidlertid også gå modsat frem - og det er denne evne, som

specielt optager Kant i *Kritik der Urteilstkraft*: med udgangspunkt i det forvirrende, mangfoldige og særegne kan den skabe en art enhed, som så at sige giver ro i sindet. En enhed, der gør verden omgængelig, næsten som havde vi sat den på begreb. Vi har her at gøre med den *reflekterende* dømmekraft. Roen i sindet skabes primært på to måder. Enten ved at skabe en forestilling (som måske er ren illusion) om formålsrettethed i naturen selv. Det er den *teleologiske* måde. Eller ved at mobilisere en lystfornemmelse, så frygten og forvirringen erstattes af eksempelvis beundring overfor det, der - set gennem dømmekraftens briller - tager sig formfuldendt ud. Dømmekraften går her *æstetisk* frem. Jeg skal til en start koncentrere mig om denne sidste virkemåde, og tage udgangspunkt i analysen af det smukke.

Kant gør et stort nummer ud af, at dømmekraftens domme er rent subjektive. Naturen er ikke i sig selv formålsrettet, smukke ting er ikke i sig selv smukke. Det er kvaliteter, vi selv tillægger dem, når vi aflæser dem gennem dømmekraften. Nøgternt betragtet består der imidlertid ikke heri den store forskel til forstandens og fornuftens aflæsning af verden. Som allerede nævnt, gælder det jo i følge Kant også for dem, at de tolker verden på en overordentlig subjektiv måde. Forstanden kan kun beskrive gennem nogle på forhånd indbyggede kategorier, men kan netop derfor ikke få noget direkte kendskab til tingene (eller tingen), som de (eller den) er i sig selv. Og fornuften producerer i følge Kant sine egne spekulative ideer om tingen(e) i sig selv, uden at den selv er i stand til at bedømme, om der er tale om andet end rene luftkasteller.

Det helt særlige ved den æstetiske dom er i følge Kant, at den baserer sig på fornemmelsen (jf. det græske *aisthesis*). Det er umuligt at gå strengt logisk frem og skridt for skridt deducere sig til, hvorvidt en given bedømmelse vil falde positivt eller negativt ud. Det bedømte er for komplekst til den slags operationer; det kan aldrig sættes tilstrækkeligt entydigt på begreb. Fornemmelsen må gå "holistisk" eller syntetiserende frem og betragte genstandene som samlede helheder frem for at splitte dem op i småbidder.

Det interessante er nu for det første, at Kant tilskriver dømmekraften en intersubjektivitet: bedømmelsen af f.eks. skønhed er af almen karakter, ikke en i

eksklusiv forstand privat foreteelse. Denne almenhed grunder sig på, at den æstetiske oplevelse er meddelbar. Den kan deles med andre og formidles til andre. Den æstetiske dom er endog i en eller anden udstrækning begrundelig<sup>127</sup>, selvom en endegyldig og fuldstændig begrebsliggørelse er udelukket. Derfor kan den lystfornemmelse, som fremkommer ved en konfrontation med et æstetisk vellykket fænomen, beundringen af det smukke, også blive fælles eller ensartet hos de, der dømmer. Det er ikke lysten, den æstetiske dom baserer sig på, men omvendt er lystfølelsen snarere udtryk for en slags erkendelse, selvom Kant vægrer sig ved at bruge dette udtryk om den æstetiske dom. Æstetisk bedømmelse er således ikke individuel, ideosynkratisk, den baserer sig ikke på en privatfølelse, men er et umiddelbart offentligt fænomen. Dømmekraften er en *sensus communis*.

Erkendelsen af den æstetiske oplevelses meddelbarhed har den videre konsekvens, at muligheden for offentlig diskussion og kritik af æstetiske fænomener ligger åben. Og når den offentlige bearbejdelse af æstetiske fænomener ikke blot er en mulighed, men tilmed en vigtig ting, hænger det sammen med det forhold, at smagen eller den æstetiske dømmekraft kan udvikles. Den er ikke en almen, umiddelbart forekommende *common sense*. Gennem den offentlige diskussion skabes mulighed for en bredere tilegnelse af den sproglige og sansemæssige differentiering, som kommer i stand gennem æstetisk erfaring. Alle er nok fra fødslen i besiddelse af et "råt anlæg"<sup>128</sup> for æstetiske domme. Det er imidlertid kun gennem såvel træning som offentlig kritik og diskussion - og ved at aflure andre og mere erfarne kunsten - at man kommer på sporet af, hvori æstetisk kvalitet består. Med ekstra indsats bliver man måske til sidst i stand til selv at skabe skønhed.

Kant understreger, at en sådan læreproces, der går videre end den blotte smagsudvikling, med nødvendighed vil være spækket med fejlslagne forsøg<sup>129</sup>. Evnen

---

<sup>127</sup> Jf. bl.a. *Kritik der Urteilkraft* (1790), s. 66f.

<sup>128</sup> Sammesteds, s. 138.

<sup>129</sup> Sammesteds, s. 138 og 190.

til at skabe skønhed udvikles gennem en smertefuld erfaring. Samtidig er det afgørende at tage sig gode læremestre, hvis man skal hæve sig over det ubehjælpelige. Ikke at man skal efterligne læremesteren i alle detaljer. Muligheden for en selvstændig frigørelse kommer imidlertid først i stand, når man gennem efterfølgelse har tilegnet sig og til bunds forstået lære-mesterens kunster. Smagen må skoles, og først skoling muliggør en selvstændig og fri udfoldelse af den æstetiske evne. Der er altså ikke tale om en mystisk intuition, som virker hinsides al fornuft, men om en disciplineret færdighed.

Hvordan denne tilegnelse og frigørelse egentlig er mulig, det er vanskeligt at forklare<sup>130</sup>. Vanskeligheden giver sig først og fremmest af, at den æstetiske dømmekraft ikke lader sig indfange i form af regler. Den fungerer som eller med, hvad Kant betegner en "*lov-mæssighed uden lov*"<sup>131</sup>. Det er nok muligt at opstille nogle almene regler, som det er værd at kende, og som er vigtige at give videre under den æstetiske skoling. Kompositionsregler som det gyldne snit er gode at kende for en billedkunstner, og grammatik, retorik og poetik er væsentlige på litteraturens felt.

Kendskabet til den slags regler er blot ikke tilstrækkeligt. Og følges eksempelvis kompositionsregler rigoristisk, kommer der heller ikke andet end en gang vindtør skolemester-kunst ud af det. I bedste fald tager den sig net, måske sågar elegant ud; den forbliver dog uden *Geist*, uden liv og sjæl<sup>132</sup>. Den dygtige kunstner er den, der evner frit at spille med virkemidlerne uden at lade sig binde af regler. Hvilket almindeligvis kun kan gøres efter en lang disciplinering, der lader reglerne forsvinde *som* regler bag en øget sensitivitet overfor sagen selv, overfor værkets uafhængige egenlogik.

Ind imellem sker der så det, at der dukker talenter op, hvis sensitivitet er så udviklet, at deres produkter i sig selv bliver regelsættende<sup>133</sup>. Disse talenter evner - når de har foldet sig ud - at udvide kunstens repertoire med hidtil ukendte virkemidler, eller

---

<sup>130</sup> Sammesteds, s. 185.

<sup>131</sup> Sammesteds, s. 69.

<sup>132</sup> Sammesteds, s. 192.

<sup>133</sup> Sammesteds, §§ 46-49.

at bruge virkemidlerne på en så overraskende måde, at brugen bliver eksemplarisk eller paradigmatiske. Når sådanne *genier* kommer på banen, må kunsthøjskolenes lærebøger udvides med nye kapitler, eller måske ligefrem skrives om.

Genialitet er, understreger Kant, en særlig "naturgave", som ikke lader sig tvinge eller forcere frem. Originalitet kan ikke planlægges; den må i en eller anden forstand flyde af sig selv. Forcerede forsøg på at skabe originale udtryk ender ikke i andet end anstrengelse og affekterethed. Ægte genialitet fordrer ydmyghed og selvforglemmelse, men er til gengæld ustyrlig i den forstand, at den kommer bag på den, som rummer den. Han kan derfor end ikke selv dissekere og forklare, hvad det er, der sker, hvordan han går frem - det sker blot.

Selvom det geniale spil med en genre og dens virkemidler ikke kommer i stand uden selvdisciplin - og kun helt undtagelsesvis uden grundig skoling - så kan det på den anden side ikke tillæres. Har man ikke på forhånd det eller de anlæg, som kræves for en original kunstnerisk udfoldelse - Kant identificerer anlægget som en særlig evne til at forene forstand og forestillingskraft - så når man heller ikke ud over det relativt velkendte. Hvis man da ikke ender i den anstrengte originalitet, som vi bl.a. takket være Kant og hans romantiske efterfølgere er blevet overbebyrdet med siden.

Det overraskende er nu, at Kant ikke nøjes med at betegne genialitet som en naturgave og geniet som en naturens *Günstling*, men at han tilmed beskriver genialitet som et anlæg "*gennem hvilket naturen giver kunsten regler*"<sup>134</sup>. Den ustyrlige - og dog regelmæssige - kraft, som sætter sig igennem i geniets virke, er ingen andre end "naturen selv".

Det er mildest talt en uventet drejning, argumentationen her tager. Efter side op og side ned at være blevet præsenteret for en natur, der - fordi vi nødvendigvis aflæser den gennem forstandens kategorier - ikke synes at rumme andet end død mekanisk lovmæssighed, så hører vi nu pludselig helt andre toner. Vi møder en natur i en helt anderledes klædelig skikkelse. En i enhver forstand kreativ natur. En natur, der af egen

---

<sup>134</sup> Sammesteds, s. 181.

kraft er i stand til at skabe nye former, og som i sit virke går frem efter skønhedens egne lovløse lovmæssigheder.

Og efter at vi er blevet belært om, at al menneskelig stræben må rette sig mod en frigørelse fra naturens klamme greb, at vi skal stræbe efter autonomi, så får vi nu med ét slag vendt op og ned på det hele. Genialitet består nemlig, hører vi nu, i evnen til at gøre det stik modsatte: at lade sig føre med af naturen, at lade den tale gennem sig. Natur og *Geist*, som vi næsten var kommet til at tro på som absolutte modsætninger, viser sig nu pludselig som to sider af samme sag - eller i det mindste at være nært beslægtede.

Lad mig minde om, at der ikke her er tale om en helt uafhængig intuition, der - uden om sproget og sindets øvrige fakulteter - som en naturkraft sætter sig igennem. Det er gennem kritik og diskussion, disciplin og hårdt arbejde, og ved at tage alle sindets virkemidler i anvendelse, at spillet bliver frit. Den spontaneitet, som sætter skønhed i sit spor, er tilkæmpet. Det, geniet eller den dygtige kunstner evner, når han går på tværs af sindets opdelinger, er at raffinere sin kunnen så meget, at han bliver tilstrækkeligt fri til at lade naturen virke i sig.

Subjekt og objekt bliver på denne måde til en enhed; det er værket eller sagen selv, der udfolder sig gennem den kunstner, der har udviklet sin sans eller modtagelighed overfor naturens virkemåde. Hinsides al regeltvang kan han dermed skabe værker, der på samme tid er så frie og dog så punktlige, at de "*fremtræder, som var de produkter af den blotte natur selv*"<sup>135</sup>. På autonomiens højeste stade bliver naturens magt således i følge Kant total.

Hvad er det da for en natur, der således næsten lader sig forveksle med ånd, med *Geist*. En natur, der lader sig bedømme som kunst, og som omvendt er så raffineret, at kun den allerbedste kunst lader sig sammenligne med den. Det er tydeligt, at vi ikke her har at gøre med den knirkende mekanik, som er blevet opstillet som modbillede til det hinsidige fornufts-, friheds- og formålsrige. Det er en helt anderledes kreativ natur, der

---

<sup>135</sup> Sømmesteds, s. 179.

her er tale om. Men hvilken?

En del af svaret finder vi i anden del af *Kritik der Urteilkraft*, i den del som omhandler den teleologiske dømmekraft. Grundpointen er, at der i naturen findes en række fænomener, som ikke lader sig beskrive udtømmende med mekaniske love, men hvor den tilbage blivende rest ikke er en rest, fordi den har del i frihedens rige hinsides mekanikken. Fænomenerne er helt igennem dennesidige, men kan ikke begribes med de kategorier, vi almindeligvis indfanger det dennesidige i.

Om det er, fordi fænomenerne *er* af ikke-mekanisk art, det kan vi stadig i følge Kant ikke vide noget om - hvor meget fornuften end nøder os til at drage den slags "metafysiske" konklusioner. Det eneste, vi kan vide, er, at vor refleksive dømmekraft med nødvendighed lokker os til at aflæse naturfænomener i formålstermer. Samt at der "*aldrig vil dukke en Newton op, der kan gøre skabelsen af et græsstrå begribeligt efter naturlove, der ikke rummer hensigt; en sådan indsigt må man som menneske slet og ret give køb på*"<sup>136</sup>.

Den natur, som kan leve op til - eller ligefrem træder frem i - kunstnerens virke, er en natur, der må begribes i formålstermer. Eller rettere: som en "*Zweckmässigkeit ohne Zweck*", en natur vi aflæser som formålsagtig uden at kunne slutte, at der forud må have været tale om et formål. Om der findes en verdensskabende *demiourgos* kan vi ikke vide; hvad vi derimod - gennem dømmekraften - kan konstatere er, at der i naturen findes en dannelsesdrift, en *Bildungstrieb*<sup>137</sup>, et organiserende princip af ikke-mekanisk art.

Det er ikke i alle fænomener, vi kan finde dannelsesdriften. Natur er for Kant stadig - og vel endda primært - blot mekanisk orden tilsat et vist mål af udisciplinerethed. Man kunne måske formulere det sådan, at det ikke er naturen som sådan, der i et og alt er en stor samlet alt-integrerende dannelseskraft, men at der derimod i naturen findes fænomener, naturer, der af egen kraft dannes eller organiseres

---

<sup>136</sup> Sammesteds, s. 265.

<sup>137</sup> Sammesteds, s. 379 (Kant refererer til biologen J.F. Blumenbachs *Über den Bildungstrieb* fra 1781).

som selvstændige enheder. Parallellen til Aristoteles er under alle omstændigheder oplagt.

De fænomener, som dannelsesdriften således synes at virke i, kalder Kant for naturformål, *Naturzwecke*, og fremhæver især to karakteristika<sup>138</sup>. For det første at disse fænomener på samme tid er deres egen årsag og virkning; de er selvbevægende og selvskabende, *autopoietiske*, derved at de er selvorganiserende (og for manges vedkommende tilmed derved at de er selv-reproducerende). Og for det andet at del og helhed i sådanne fænomener på forunderlig vis er direkte sammenknyttet og gensidigt afhængige. I det organiserede naturfænomen er alle dele på en og samme tid mål og midler for hinanden. Intet synes formålsløst, alt stræber mod en indre fuldkommenhed.

Kant har primært biologiske fænomener i tankerne i sin beskrivelse af dannelsesdriftens virke, men anfører, at også egensindige krystallisationsprocesser i det ikke-biologisk organiserede område af naturen har del i dannelsesprocessen. Og han fører endog tanken videre, således at de enkelte biologiske fænomener (træer, græs, dyr etc.) ses som dele af en større selvorganiserende helhed: levestedet<sup>139</sup>, evolutionen<sup>140</sup>, eller naturens samlede stræben mod at “*udvikle højere mål, end den selv kan rumme*”<sup>141</sup>. Det understreges imidlertid samtidig, at selvom den slags ideer - som fornuften driver frem i os - kan have en heuristisk funktion, så har vi bevæget os ud på et område, hvor vi ikke kan få nogen reel erkendelse.

Som et udtryk for den samme dannelsesdrift er kunsten tæt beslægtet med de selv-organiserende naturfænomener. Ligesom naturfænomener lader sig bese som kunstværker uden kunstner, må kunstværket bedømmes som et naturprodukt, som et selv-organiserende fænomen. Som sådant må det udspringe af en raffineret, disciplineret og dog fri spontaneitet, og ikke røbe en forudgående (begrebsligt

---

<sup>138</sup> Jf. især sammesteds, §§ 64-66.

<sup>139</sup> Sammesteds § 67

<sup>140</sup> Sammesteds § 81ff.

<sup>141</sup> Sammesteds § 83.

organiseret) hensigt eller abstrakt regelviden, som kunstværket blot skal illustrere. Det ægte kunstværk er punktligt og regelmæssigt som "naturen selv", og samtidig desinteresset i den forstand, at ingen ydre hensigt bryder ind i værkets egen tale og gør den hul. Kunstneren må på samme tid være fri og disciplineret på samme måde som naturen er det, når den skaber blomsternes mangeartede skønhed.

Man kan spørge, om Kants overvejelser kun gælder kunsten som noget særegent ved siden af eksempelvis håndværket. Sådan som jeg læser ham, er der nærmere tale om kontinuitet end om brud. Kunsten er typisk friere end håndværket, og håndværket forrettes oftere end kunsten med direkte henblik på noget ydre: en eksternt udviklet nytte eller slet og ret lønnen<sup>142</sup>. Men som Kant selv understreger, så rummer selv den frieste kunst noget tvangsmæssigt i sig. Uden håndværksmæssig kunnen er kunsten ikke fri. Arbejdet står i denne forstand ikke i modsætning til spillet, men er snarere dets nødvendige forudsætning. Hertil kommer naturligvis, at selv den frieste kunstner jo skal have mad i munden. Også musikere kan uden at give køb på deres identitet være lønarbejdere.

Kant skelner et sted mellem fri og betinget skønhed<sup>143</sup>. Den frie skønhed er uden nogen former for formål, der lader sig begrebssætte, den betingede skønhed forudsætter derimod et begreb om, hvad det skønne produkt er for en slags ting. Når man ser på de eksempler, han anvender til at illustrere forskellen, viser det sig imidlertid tydeligt, at distinktionen er diffus og rent ud ubrugelig.

Blandt de frie skønheder henregner han således dels ikke-menneskeskabte ting som blomster og smukke fugle, dels menneskeskabte værker som border og frie musikalske fantasier. Sådanne fænomener er angiveligt uden ethvert begribeligt formål. Bygninger, heste og mennesker (!) forudsætter derimod et mere veldefineret formål - og kan følgelig bedømmes som mere eller mindre fuldkomne med udgangspunkt i dette formål. Det er oplagt, at en sådan distinktion ikke kan bære en opdeling mellem kunst

---

<sup>142</sup> Sammesteds s 175f.

<sup>143</sup> Sammesteds § 16.

og håndværk: der er fænomener af begge slags i hver af lejrene. I bedste fald kan distinktionen vise hen til det forhold, at forskellige produkter ganske enkelt binder håndværkeren eller kunstneren på forskellig vis. Det er imidlertid også alt.

#### ***IV Fra natur til etik***

Som allerede nævnt var det Kants sigte med sin kritik af dømmekraften at etablere en bro mellem den teoretiske forstand og den praktiske fornuft eller mellem nødvendighedens og frihedens respektive riger. Nu da vi har fået en fornemmelse af, hvori dømmekraftens virke består, kan vi vende os mod spørgsmålet, på hvilken måde den kan fungere som brobygger.

Kants egen tolkning af overgangen kan beskrives dels som en to-leddet, dels som en tre-leddet proces. Den to-leddede proces - som her kun skal nævnes *en passant* - er den, vi finder beskrevet i analysen af det ophøjede (eller sublime). Pointen i denne analyse er, at vi ved mødet med bl.a. særligt dramatiske naturfænomener - af den slags som en ægte *Sturm und Drang* elsker dyrker: oprørte have, tordenvejr, forvitrede bjerge, dybe kløfter osv. - så at sige lokkes ind på fornuftens gebet.

Når vi møder noget, der overvælder os, noget som forestillingskraften slet ikke kan rumme i sin helhed, så slår vi ganske enkelt forestillingskraften fra og vender os indad. Idet vi imidlertid vender os indad, mod fornuftens ideer, indser vi, at naturfænomenerne - al deres overvældenhed til trods - er små sammenlignede med den uendelighed, vi hver især rummer i os. Vi indser, at det ophøjede, den sande uendelighed, ikke befinder sig i de overvældende naturfænomener, men i os selv - i kraft af vor deltagelse i de uendelige ideers sfære, i frihedens hinsidige rige.

De to led i processen består altså i, at dømmekraften først mobiliserer en følelse (bestyrtelse, forlegenhed, overvældelse), som sætter os ud over den kværnende forstands evindelige kategorisering. For derefter at transformere de frygtlignende følelser (overfor det overvældende) eller ulyst (over forestillingskraftens uformåenhed)

til en følelse af lyst (ved erkendelsen af den indre uendelighed og heraf følgende overlegenhed), der åbner vejen til fornuftens rige.

I den tre-leddede proces - som jeg skal koncentrere mig om - går vejen først omkring oplevelsen af skønhed. Sansen for det smukke trækker os på samme måde som sansen for det overvældende ud over forstandens døde analytik. Og samtidig ud over enhver snæver nyttebetragtning. Den, der ynder – især: den uberørte naturs - skønhed, betragter den uegennyttigt. Den æstetiske interesse i naturen er uden enhver af den slags bagtanker og hensigter, hvis tilstedeværelse kan gøre én forstemt. Den er undrende og beundrende, i en vis forstand identificerende - og dermed også i sin konsekvens omsorgsfuldt beskyttende. Vi vil det smukke for dets egen skyld. Det smukke har en egenverdi, som vi træder under fode, når vi kaster det ind under den snævre nyttes kalkyle.

Denne uegennyttige sans og interesse for det smukke er dermed, understreger Kant<sup>144</sup>, nært beslægtet med den moralske sans og interesse (*“ist der Verwandschaft nach moralisch”*). Ja, faktisk så tæt beslægtet, at man næppe vil kunne finde den ene uden den anden. Det andet trin på vejen fra forstand til fornuft, overgangen fra det smukkes æstetik til en sædelighedens æstetik, til *Ästhetik der Sitten*<sup>145</sup>, er således dårlig nok et trin, snarere et sidestep. Karakteristisk nok skifter Kant da også mellem på den ene side at beskrive sansen for det smukke som et tegn på en allerede udviklet moralsk sans og på den anden side at se den som et trin i opdragelsen af den etiske dømmekraft.

I begge tilfælde er der tale om en uegennyttighed, der baserer sig på en erkendelse af en egensindighed og egenverdi hos det fra en selv forskellige. Og i begge tilfælde er der tale om en *“Sache der Empfindung, nicht des Wollens”*<sup>146</sup>; erkendelsen er

---

<sup>144</sup> Således bl.a. sammesteds § 42. Det bør i øvrigt nævnes, at Kant her - som så ofte med Rousseau i ryggen - især fremhæver den ensomme vandrers sans for det naturskønne. *“Smagsvirtuoser”* med udviklet sans for det kunstske er derimod *“oftere end sjældnere egensindige og forfaldne til fordærvelige lidenskaber”*. I disse tilfælde er sansen for det smukke imidlertid blevet degraderet til blot at være en sans for det *“angenehme”*, det sansepierrende, og dermed uden relation til det moralske.

<sup>145</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* s.406. Jf. også bl.a. s. 399ff og s. 433.

<sup>146</sup> Samme sted s. 401.

baseret på fornemmelsen, ikke på viljen. Den kommer til en, er ikke mulig at planlægge. Næste-kærlighed, moralsk medfølelse og samvittighed er ikke noget, vi kan styre og slå fra og til efter forgodtbefindende - og derfor heller ikke noget vi kan være forpligtet på at skabe i os. Enten har vi anlægget for dem, eller også har vi ikke.

Kants påstand er, at de som *sensi communes* er alment til stede, omend de kan forkrøbles; samvittighedsløshed er ikke mangel på samvittighed, men en dårlig vane med at ignorere dens domme. Hvad vi kan gøre gennem den æstetiske opdragelse, er at raffinere og differentiere fornemmelserne og at optræne en vane med at konsultere den moralske fornemmelse. For i sidste instans fuldstændig at have integreret moralfølelsen i hele vort *Neigungs*-apparat.

Den æstetiske dømmekraft er - og ikke mindst her forenes sansen for det smukke med sansen for det etisk rette - tæt knyttet til den teleologiske dømmekraft derved, at den, når den har med organiserede helheder at gøre, baserer sig på sin teleologiske makker<sup>147</sup>. Sådanne helheders skønhed (f.eks. en hests skønhed) er nemlig knyttet til deres *fuldkommenhed*.

Det betyder, at de må bedømmes, som om de virkelig var formålsmæssig naturkunst, som om der forud var - eller i selve skabelsesprocessen udvikles - en særlig ide eller hensigt med dem, omend hensigten kun i beskeden udstrækning lader sig sætte på begreb, kompleks, mangesidig og flydende som den med nødvendighed må være. Hvor svært det end måtte være præcist at fange og fastholde ideen eller hensigten, lovmæssigheden uden lov, så er der dog hermed givet en retning for den etiske dømmekraft: at medvirke til at skabe - eller undlade at forhindre skabelsen af - naturens kunstværker.

Da også mennesket eller menneskelivet selv er en selvorganiserende og formålsagtig naturhelhed, kan det bedømmes efter sin fuldkommenhed af den æstetiske og teleologiske dømmekraft i forening. Også menneskelivet kan opfattes som et naturens kunstværk, der kan fuldkommengøres - eller i det mindste undgå at mislykkes.

---

<sup>147</sup> Jf. bl.a. *Kritik der Urteilskraft*, § 48.

Som for alle andre kunstværker gælder også her, at formgivningen kan aflæses som en regelløs regelmæssighed. Og at den med nødvendighed må antage forskellige former afhængigt af personens anlæg, interesser, muligheder og betingelser<sup>148</sup>.

Det enkelte menneskes liv vil altid være udtryk for en særegen kreativitet, som forhindrer anlæggelse af entydige skalaer. Det betyder ikke, at den undviger bedømmelse overhovedet. Livskunstens erfaringer er meddelbare og diskuterbare på helt den samme måde som musikkens, håndværkets eller billedkunstens, og også her vil der være både genier og habile livsartister såvel som rene klamphuggere. Der vil ikke være universelle standarder, eftersom hvert liv har sin særegne partikularitet, sin egen lovmæssighed uden lov, men i kraft af den æstetiske dømmekraft status som *sensus communis*, med-følelsens eller med-forståelsens universalitet er kritik og erfaringsudveksling mulig på tværs af forskelligheden.

På samme måde som vi i det enkelte liv kan finde en sædelighedens æstetik, har organiseringen af samkvemmet sine regelløse regelmæssigheder. Også her er der tale om en raffinering af smagen, af sansen for ordentlig omgang med andre mennesker. Også her består den æstetiske opdragelse i en kultivering af vanerne, baseret på en raffineret og differentieret fornemmelse såvel for egensindigheden og egenværdien i det anderledes som for situationens altid særegne krav.

Kultiveringen af den reflekterende dømmekraft har sine egne særlige belønninger. Som en dennesidig kraft er der selv set gennem Kantske øjne ikke noget suspekt heri. Glæden ved det vellykkede, glæden ved at have overvundet en flad og kortsigtet nydelse til fordel for en dyb og mere vedvarende, glæden ved at knytte sig til andre mennesker, selvkærligheden etc., alle er de belønninger, som udspringer af den æstetiske opdragelse.

Ligeså lidt som hos Aristoteles er der tale om belønninger, der i sig selv giver anledning til etisk rette handlinger, men derimod om sidegevinster ved efterlevelsen af, hvad man skønner som det rette. Kant formulerer det således: "...det ligger i den

---

<sup>148</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* § 20.

*menneskelige natur at elske det, som man gennem bearbejdelse har fået et videnskabeligt kendskab til, og således trækkes lærlingen gennem øvelse ubemærket ind i sædelighedens interesse*”<sup>149</sup>.

Det sidste trin på vejen fra forstand til fornuft består i en overgang fra sædelighedens æstetik til indsigten i morallovens absolutthed. Opræningen af dømmekraften som en æstetisk opdragelse munder til slut ud i agtelsen for moralloven. Det er altså først gennem udviklingen af den moralske følelse, af den universelle medforståelse, at overgangen til pligt bliver mulig. Uden en raffinering af den sædeligt-æstetiske fornemmelse vil pligten aldrig komme til at optræde<sup>150</sup>. Forpligtetheden i forlængelse af en medfølelse går forud for pligten.

Inden vi går over til at se på, hvad der sker ved overgangen fra sædernes æstetik til den genuine moral, skal jeg imidlertid først kort opsummere, hvor langt vi med udgangspunkt i bestemmelsen af dømmekraften har bevæget os i retning af den før-katastrofiske etik. Det er således oplagt, at den æstetiske dømmekraft hos Kant har en lang række træk til fælles med Aristoteles’ *aisthesis* eller *phronesis*. Der er som hos Aristoteles tale om en regelløs og helhedspræget fornemmelse for den altid særegne situations krav, for materialets muligheder og egenlogik.

Også *ho phronimos* hos Aristoteles genfinder vi – tilmed i potenseret form - i skikkelse af geniet hos Kant; begge steder er der tale om mennesker med særlige (dannede) evner til at finde nye veje i den særegne situations forvirrende mangetydighed. Folk, der hinsides reglerne kan skabe ny og uventet regelmæssighed. Og selv naturen som en selvorganiserende og fornyende dannelsesdriftig kraft, der virker i såvel som udenfor menneskenes verden - og som *ho phronimos* eller geniet evner at lægge sig efter - finder vi hos både Kant og Aristoteles. Endelig er pointeringen af selvkærligheden som sidegevinst ved efterlevelsen af situationens krav fælles for begge, selvom Kant ikke altid vil være ved det.

---

<sup>149</sup> Sammesteds s. 484

<sup>150</sup> Sammesteds s. 400.

Kant vil imidlertid ikke lade sig nøje med en rent dennesidig sædelighedens æstetik. Han lader sig af fornuften drive mod det absolutte. Heri ligner han i øvrigt Aristoteles. Blot med den væsentlige forskel at mens Aristoteles' drift mod det absolutte hinsides denne-sidigheden finder sit udtryk i forsvaret for det kontemplative liv, *bios theoretikos*, finder Kants stræben efter absolutthed sit udtryk i en stadig insisteren på moralen som et særskilt område hinsides den endelige verden. Hvad det betyder, skal vi se nøjere på i det følgende.

## **V    *Hinsides dømmekraften?***

Kant ville ikke være Kant, hvis ikke han tolkede springet fra en forpligtethed gennem medfølelse og medforståelse til den genuine pligt overfor moralloven som et radikalt spring. Et spring fra den fornemmende dømmekrafts dennesidigt orienterede gebet til den praktiske fornufts hinsidigt rettede område. Overgangen fra sædernes æstetik til moraliteten er en overgang fra fænomenernes område til den noumenale sfære, fra nødvendighedens rige til frihedens rige, fra endelighed til uendelighed. Det spørgsmål, vi må stille os, er, om der er en kerne af sandhed i hans insisteren på en moral, som ikke kan nås alene gennem æstetisk opdragelse.

Lad os først konstatere, at i og med, at overgangen til den genuine moral begribes som et radikalt spring, bliver påstanden om en æstetisk overgang fra forstand til fornuft, fra teori til moral, hurtigt ligeså paradoksalt som de øvrige brobygningsforsøg. Hvis nemlig kun forpligtelsen overfor moralloven eller overfor fornufterne - opfattet uafhængigt af deres dennesidige, tilfældige ikklædning - er væsentlig for den praktiske fornuft, så mister optræningen af den sædeligt-æstetiske dømmekraft sin betydning i selv samme sekund, som overgangen er foretaget. Broen mellem det dennesidige og det hinsidige bryder sammen i det selv samme øjeblik, frihedens rige betrædes.

Og man må da slutteligt gnide sig i øjnene og spørge, om der overhovedet nogensinde var en sådan bro. For hvis den reflekterende, kreative dømmekraft under

ingen omstændigheder har nogen relevans i frihedens rige, hvorfor skulle optræningen af den da kunne hjælpe nogen til springet ind under morallovens jurisdiktion? Anvender vi den radikale tolkning, er problemet uomgængeligt. Medfølelsen ville jo lokke os bort fra morallovens strenge krav om at ignorere alle empiriske omstændigheder, når vi står overfor situationer som den med vennen og den patologiske morder. Den æstetiske dømmekraft ville givetvis vælge at se stort på pligten overfor morderen i en sådan situation.

Selvom Kant som tidligere nævnt ind imellem er villig til at tage konsekvensen og ofre det dennesidige som en slagmark, der er moralen værdig, og til helt at lade sig opsluge af Hades' skyggeverden, så er det dog immervæk hans ambition at vende tilbage til det dennesidige - og det som en Moses med loven i rygsækken. Ad de brændte broers vej kan han ikke vandre, så i stedet etablerer han en ny: den bestemmende dømmekrafts overgang. Mens den reflekterende dømmekrafts særtræk er, at den opererer som en lovmæssighed uden lov gennem en art søgende og fornemmende *trial-and-error* proces, så baserer den bestemmende dømmekraft sig omvendt på en egentlig lov, moralloven eller det kategoriske imperativ. Den kan derfor operere gennem subsumtion.

Hvor den æstetiske dømmekraft opstod gennem raffinering af tilbøjelighederne, af de sanselige *Neigungen*, kommer den bestemmende dømmekraft angiveligt som den abstrakte, følelsesløse fornufts forlængede arm. Og hvor endelig den æstetiske dømmekraft er historisk foranderlig og spiller sit spil med de givne særegenheder, der repræsenterer den bestemmende dømmekraft det ahistoriske; den dømmer angiveligt efter en én gang for alle fastlagt universel skala: morallovens krav.

På tilbagevejen fra frihedens rige er de raffinerede tilbøjeligheder, som tidligere ledte på vej dertil, erstattet af pligterne. Hvad betyder det da? At glæden ved at gøre godt erstattes af pligten til velgørenhed? At kærlighed til næsten erstattes af pligten overfor næsten? At glæden ved livet erstattes af forbudet mod selvmord? At køns kærligheden erstattes af pligten til at videreføre arten? Hvor vejen til frihedens rige, sædernes æstetik, var baseret på skønhed og glæde, på kærlighed og hengivelse,

synes vejen tilbage brolagt af en streng af- og afstands-holdende moral.

Eller gør den? Har den æstetiske opdragelse ikke haft andet end en propædeutisk funktion? Mister den æstetiske fornemmelse sin funktion i samme øjeblik, pligten sætter ind? Anvender vi den radikale tolkning, hvor Kant ignorerer det dennesidige, *homo phaenomenon*, til fordel for det rene fornuftsvæsen, *homo noumenon* - som i eksemplet med den patologiske morder - så er svaret et ja. Her er sædelighedens æstetik uden mening; pligten er direkte, ukompliceret, let applicerbar og uden nogen form for omsvøb og gevandter. Moralen har sit udspring i en anden verden end den, den reflekterende dømmekraft udfolder sig i, og lader sig ikke forstyrre af empiriens flertydighed.

I den mindre radikale version stiller det sig helt anderledes. Her gælder forpligtelsen nemlig også det empiriske menneske<sup>151</sup> med alle dets endeligheder og historiske bundethed. Her må den moralske dom hente stof fra det dennesidige område. Og den bestemmende dømmekraft må derfor nødvendigvis arbejde sammen med den teleologiske og æstetiske dømmekraft om at etablere en på samme tid genuint moralsk og æstetisk sædelighed.

For at kunne dømme om, hvad der kan villes som almen lov, må sansen for, hvad der er værd at ville - sansen for det gode liv og for hvor forskelligartet det gode liv kan være - på forhånd være udviklet. For at kunne applicere moralloven, må den reflekterende dømmekrafts livsklogskab trækkes af stalden. Dermed rejser problemet sig imidlertid, om der overhovedet er noget, moralloven kan supplere med, som ikke allerede er taget hånd om af den reflekterende dømmekraft?

Kant har utvivlsomt - bevidst eller ej - opbygget sin konstruktion med udgangspunkt i den tredeling mellem marked, kultur og stat, som tager form i løbet af 1700-tallet, kulminerende med den franske revolution i 1789. Hans "*blosse Neigungen*", de egoistisk anlagte særinteresser, modsvarer *bourgeois'*ens selviske kamp på markedet. Den æstetiske dømmekraft er opbygget med den kultiverede *homme*

---

<sup>151</sup> Jf. bl.a. sammesteds §§ 3-4.

som model. Og endelig modsvarer pligtmoralen den statsligt sanktionerede *volonté générale*, almenviljen som den udkrystalliseres blandt *les citoyens*, de til offentlighed forsamlede statsborgere. Blot er der i stedet for en ydre sanktionerende instans tale om en indre domstol, samvittigheden, den indre Gud eller menneskeligheden i os selv<sup>152</sup>.

I og med at pligtmoralen er opbygget efter denne model, rummer den også modellens indbyggede flertydigheder. Almenviljen kan således på den ene side opfattes “oppefra” som et direkte udtryk for en uafhængig (“*noumenal*”) fornuft, Guds vilje på jorden hinsides alle særinteresserede *Neigungen*. Som sådan kan den enten forstås som minimale spilleregler for samkvemmet mellem de særinteresserede *bourgeoise*, eller som en mere gennemgribende moralsk orden, der fordrer rationel livsførelse af borgerne, hvor dyd bliver til pligt.

På den anden side kan almenviljen opfattes “nedefra” som det, de på samme tid egeninteresserede og kultiverede borgere i fællesskab kan enes om; det være sig alt fra natvægterstatslige minimumsregler og -sanktioner til mere gennemgribende velfærdsstatslige ordninger. Den er da en blot forlængelse af erfaringsindsigter erobret i den ikke-statslige sfære; etiske indsigter, der kræver positiv formulering og statslig sanktion for ikke at blive løbet over ende.

De forskellige måder at tolke morallovens eller det kategoriske imperativs rolle på, når den appliceres på det dennesidige, modsvarer denne flertydighed. En måde er således at se den som toppen i et hierarkisk system, hvorfra pligter og maximer af aftagende grader af almenhed kan deduceres. Pligterne er i denne version positivt formulerede *påbud*, som gennemtrænger alt liv med fordringer om rationel livsførelse.

En anden er at se den som garant for en minimaetik: almene forpligtelser overfor mennesker, som vi ikke har et umiddelbart (forpligtende) forhold til. Pligterne er her typisk at forstå som *forbud*, der som et minimum sikrer andre individers basale autonomi. Således forstået modsvarer pligterne et krav om overholdelse af basale menneskerettigheder.

---

<sup>152</sup> Jf. bl.a. sammesteds § 13

I en tredje tolkning fremtræder den som en formel test eller procedure, vi anvender til at afgøre, om det, vi gerne vil, kan anerkendes som noget, alle skal have lov til. Pligten må her som et minimum forstås som en pligt til ikke at gøre undtagelser for sig selv (og sine nærmeste), som man (som både egeninteresseret og kultiveret borger) ikke kan ville, at alle andre gør, eller i en mere udvidet version: som en pligt til - i det mindste i princippet - at søge almen *tilladelse* i den til offentlighed forsamlede gruppe af medborgere.

Hvad yder moralloven - forstået i pligttermer - da i de tre versioner, som ikke allerede er leveret af den reflekterende dømmekraft? I den første version fungerer moralloven som nævnt som sidsteinstans i et hierarki af pligter med forskellige grader af almenhed. Øverst i hierarkiet finder vi generelt formulerede pligter som pligten til sundhed og mådeholden livsførelse, pligten til at fremme andres livslykke, til gensidig respekt - og som afledet forpligtelse: pligten til at fremme sin egen evne til at efterkomme pligterne. Disse almene pligter må imidlertid i anden omgang udmøntes videre i forhold til konkrete omstændigheder, til menneskenes forskellighed og til tilfældets særlighed<sup>153</sup>.

Eksempelvis må den almene pligt til at fuldkommengøre sig selv i sin udmøntning referere til de særlige anlæg, man rummer, til de særlige præferencer, man har udviklet etc. Det er nok muligt at identificere nogle meget generelle træk, som gælder alment; Kant nævner således opbyggelse af ånds-, sjæle- og livs-kraft<sup>154</sup>. Hvad det mere konkret betyder, lader sig blot ikke uden videre angive; her må den kreative sans for det særlige tilfælde træde til. Selvom selve pligten til fuldkommengørelse kan være nok så absolut, så kan intet ikke-empirisk fornuftsprincip foreskrive, hvordan pligten mere præcist skal efterleves<sup>155</sup>.

På samme måde må efterlevelsen af pligten til at fremme andres livslykke basere

---

<sup>153</sup> Sammesteds § 45.

<sup>154</sup> Sammesteds § 19.

<sup>155</sup> Jf. bl.a. sammesteds s. 392 og § 20.

sig på den æstetiske medfølelse, på evnen til at opfatte andres behov og muligheder. Evnen kan optrænes, kultiveres, ved omgangen med andre mennesker. (I følge Kant selv: især mennesker i nød, som bl.a. lader sig opsøge på sygehuse og i fattigkvarterer<sup>156</sup>.) Men selvom den optrænede evne ikke mindst er en evne til også sprogligt at differentiere, så er det ikke muligt at formulere almene regler, som undtagelsesløst lader sig efterleve i de konkrete tilfælde.

Endnu mere kompliceret bliver det af, at pligterne ofte kan komme i modstrid med hinanden. Kant nævner som eksempel herpå modsætningen mellem pligten til at hjælpe andre og pligten til at fremme sin egen livslykke<sup>157</sup>. Helt banalt er der jo også så mange andre mennesker, at man ikke kan hjælpe dem alle sammen. Selvom velviljen overfor andre kan være nok så absolut, så er der dog grænser for, hvad man kan gøre; og at opofre sin egen lyksalighed for andres skyld ville være en selvmodsigende maxime. Pligten har altså et eller andet sted sin grænse *“uden at grænserne mere bestemt lader sig angive”*<sup>158</sup>.

Hvad har pligten da udrettet her, som ikke allerede er varetaget af den reflekterende dømmekraft? Meget lidt, for mig at se - med mindre man da på forhånd har reduceret dømmekraften til en størrelse, der kun opererer i det nære rum, hvor forpligtetheden udspringer af en hverdagsagtig omgang med mennesker og ting, man holder af. Således aflæst kan en insisteren på en almen pligt løfte blikket fra det nære og med erfaringen herfra kere sig om det fjernere.

Men omvendt: hvad skulle begrunde en sådan indsnævring af dømmekraftens rækkevidde? Dømmekraften rummer jo netop som en almen medforståelse, som en *sensus communis*, en art almengørelses-dimension. Ikke forstået som en almengørelse i form af regler, der gælder ens for alle. Den er regelløs, fordi der altid er tale om særegne omstændigheder. Men stadig almen derved, at den dannede medforståelse ikke

---

<sup>156</sup> Sammesteds § 28.

<sup>157</sup> Sammesteds s. 393.

<sup>158</sup> Sammesteds.

begrænser sig til det umiddelbare. Den gennem erfaring kultiverede forståelse af det nære giver netop selve grundlaget for forståelsen af det (relativt) anderledes og fjerne.

Og under alle omstændigheder falder det tilbage på dømmekraften under givne omstændigheder at vægte hensynet til henholdsvis det nære og det fjerne, ligesom kun dømmekraften kan give indhold til forpligtetheden. Først gennem en kultivering af fornemmelsen for det vellykkede og det mislykkede kan en forståelse af, hvad situationen kræver, blive til.

Helt tilsvarende gælder det ved den anden tolkning - hvor pligten aflæses med forbudet som analogi - at kun den reflekterende dømmekraft kan bestemme de grænser, udenfor hvilke forbudet træder i kraft. Og ikke nok med det: kun dømmekraften kan byde på, hvor grænserne i den specifikke situation skal gå. Kun med basis i en prøvende erfaring kan selv de allermest basale menneskerettigheder formuleres, og endog disse må indholdsbestemmes situationsafhængigt. Eksempelvis hjælper en række af de menneskerettigheder, vi normalt anser for centrale i den industrialiserede verden, ikke meget under radikalt anderledes betingelser. Igen gælder, at pligten kan tolkes som et *memento* om respekt for det anderledes, men måtte en dømmekraft, som ikke kendte en sådan respekt, ikke anses for at være ukultiveret?

Det skal i øvrigt bemærkes, at pligten til at respektere det anderledes ikke i følge Kant fordrer en accept af de forestillinger om det gode liv, som formuleres eller efterleves af andre. Kravet om at behandle andre som mål i sig selv er ikke det samme som at respektere deres egne livsønsker. Tværtimod argumenterer Kant for, at det er ekstra fortjenstfuldt at "*gøre andre mennesker deres sande vel selvom de ikke selv har erkendt det*", og selvom utak derfor er eneste løn<sup>159</sup>. Den Kantske etik er således - i modsætning til diskursetikken, som jeg skal vende tilbage til i et senere essay - udtrykkeligt monologisk.

I den tredje tolkning er det centrale krav kun at gøre, hvad *man* bør kunne gøre, eller negativt formuleret: at undlade at gøre, hvad *man* ikke bør gøre. Dette krav kan

---

<sup>159</sup> Sammesteds s. 391.

også formuleres som en fordring om - om fornødent - at kunne retfærdiggøre sig overfor en *sensus communis*, hvilket vil sige det samme som at kunne angive grunde, som man - alt andet lige - ville anerkende som tilstrækkelige i andres mund.

I den udvidede version fordres en *faktisk* afprøvning overfor en offentlighed. Dermed bevæger vi os ud over Kant og ind i diskurs-etikken, men Kant går dog selv så langt, at han angiver tilstedeværelsen af et publikum, hvori fri tankeudveksling kan finde sted, som en betingelse for en kultivering af dømmekraften: *“Til denne oplysning fordres ikke andet end frihed; og det den uskadeligste af alle friheder, nemlig denne: at gøre offentlig brug af sin fornuft i alle anliggender. Nu hører vi fra alle sider råbet: ræsonner ikke! Officeren siger: ræsonner ikke, men excerser! Finansråden: ræsonner ikke, men betal! Den gejstlige: ræsonner ikke, men tro! ... Jeg svarer: den offentlige brug af fornuften må altid være fri, og den alene kan bringe oplysning blandt mennesker i stand...”*<sup>160</sup>. Kun herigennem kan *“smagen udvikles ... og de grove naturanlæg til sædelig skelnen forvandles til bestemte praktiske principper”*<sup>161</sup>.

Også her er det raffineringen af den sædelige, æstetiske dømmekraft, som står i centrum. Det kategoriske imperativ gør ikke andet end at vise hen til smagen som *offentligt* fænomen. Man kunne måske argumentere for, at smagen, evnen til at differentiere, er væsentlig, men at først pligten stiller kravet om også at gøre brug af evnen. Det springende punkt er imidlertid, hvorfor pligten skulle være en bedre (og mere stabil) initiator end en gennem kendskab udviklet - og siden i en eller anden udstrækning almengjort - kærlighed til, identifikation med eller agtelse og respekt for det, man har med at gøre.

Og videre: hvis den abstrakte pligt er eneste initiator, så forbliver det en gåde, hvordan den æstetiske raffinering overhovedet er mulig. Hvordan skulle det være muligt at differentiere sit etiske engagement i den empiriske virkelighed, hvis kun

---

<sup>160</sup> “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (1783), i: I. Kant: *Was ist Aufklärung?* (red. J. Zehbe), Göttingen 1975, s. 56f.

<sup>161</sup> “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” (1784), Vierter Satz, in: *Was ist Aufklärung?*, *op.cit.* s.44.

pligten som en hilsen fra det hinsidige kan levere kriterier? Med pligten alene har vi kun det, jeg har kaldt den radikale version, at basere os på. Og vi må lade morderen fuldføre sit ærinde.

## **VI    *Smag for moral***

Kants moralfilosofiske forestillinger tager, som vi har set, deres udgangspunkt i et absolut modsætningsforhold mellem frihedens og nødvendighedens respektive riger. Han kan ikke lade etikken tage et fysisk udgangspunkt, fordi den da bare ender som endnu et tandhjul i dennesidighedens maskineri. Moralen må udgå fra *metafysiske* overvejelser - selvom disse som alle andre spekulative fornuftsdeer har et skær af uvirkelighed over sig. Etikdens katastrofe er således naturopfattelsens katastrofe: i en natur af død nødvendighed kan etikken eller moralen ikke finde sig hjemme. Først hinsides naturen - i fornufternes unaturlige og usanselige *Reich der Zwecke* - kan moralen komme til sin ret.

I en natur, hvor fornuften bedre føler sig hjemme og kan erkende sig selv som natur, bliver Kants dualistiske konstruktioner ikke på samme måde nødvendige. I en sådan kreativt skabende natur - en natur gennemsyret af *Bildungstrieb* - behøver pligten som en hilsen fra det hinsidige ikke være eneste legitime motor for moralen eller etikken. I stedet for at vende sig mod Hades' kropsløse sjæleverden bliver det muligt at danse med Elysions mere sanselige døtre, sådan som kantianeren Schiller opfordrede til i sit berømte digt "Til glæden".

Jeg har ovenfor forsøgt at vise, at Kant til tider er meget tæt på at falde Schiller om halsen og lade menneskets æstetiske opdragelse være etikdens eller moralens centrale mission. I et af de afsluttende afsnit i *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* om "den etiske asketik" går han endog så langt som til at betone nødvendigheden af at udøve det moralske med *Frohsinn*, med "*einen angenehmen*

*Lebensgenuss*”<sup>162</sup> og ikke som blot “hoveri” overfor noget, man intet føler for.

At han ikke tager skridtet fuldt ud og opgiver sin dualisme, hænger sammen med uforeneligheden af natur og frihed i et Newton'sk univers. Men ikke kun med den; den teleologiske dømmekraft har trods alt vist vej ud af billardkuglernes døde verden. Kants stædige fastholden af en hinsidigt funderet moral - selv efter udgivelsen af *Kritik der Urteilkraft* - hænger tillige, sådan må jeg tolke det, sammen med en streng, pietistisk opvækst med disciplin og tugtelse af kroppens naturlige egensindighed.

Naturen er ikke blot død, regelmæssig nødvendighed, men ligeså meget det syndige eller kaotiske, som først forstanden sætter struktur på - sådan som det beskrives i *Kritik der reinen Vernunft*. Med et sådant udgangspunkt bliver det svært at lade selv den mest dannede smag og spildrift være ene om at sikre etikkens eller moralens gennemslag i verden. Han kan ikke “ære den villige natur med en ædlere tillid”, men må lade “Nødvendighedens strenge stemme, pligten” tale i sit “bebrejdende tonefald”<sup>163</sup>. Smagen kan danne baggrund - overladt til sig selv bliver den imidlertid utilstrækkelig.

Den manglende vilje til at opgive pligtens hævede pegefinger kan endelig tolkes som en anerkendelse af en vedvarende spænding mellem *bourgeois'en* og *citoyen'en*, som ikke lader sig ophæve i eller af den æstetiserende *homme*. En forståelse for, at selv ikke det bedst organiserede æstetisk-kommunistiske *Gemeinschaft* kan ophæve den menneskelige virksomheds partikularisme og dermed skellet mellem på den ene side egennytten og den uegennyttige omsorg for det nære og kendte og på den anden side behovet for at udstrække anerkendelsen eller omsorgen til det fjerne og sanseligt fraværende. Menneskelige fællesskaber bliver for så vidt *ungesellige Geselligkeiten*.

Kants konklusion er, at kun pligten overfor moralloven i sidste instans kan sikre,

---

<sup>162</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* § 53.

<sup>163</sup> Fr. Schiller: *Menneskets æstetiske opdragelse* (1793), (ed. Per Øhrgaard), Kbh. 1970, s. 126. Schiller sendte i øvrigt sine æstetiske breve til Kant og bad om en bedømmelse. Kant svarede kort, at han fandt dem interessante. I hvor høj grad Schiller har inspireret Kant i dydslæren, er vanskeligt at sige, men en række formuleringer bærer et tydeligt schillersk præg.

at også det fremmede respekteres. Uden pligtens stramme greb tager de egoistiske og/eller ustyrlige *Neigungen* angiveligt over og skaber samfundsmæssigt kaos. Virkeliggørelsen af “*menneskeheden i egen person*” kommer ikke i stand gennem en udlevelse og forædling af livs- eller spildriften, men kun gennem en streng efterlevelse af moralloven for dens eller for pligtens egen skyld.

Jo mere pligten imidlertid bliver selvberoende og frigør sig fra den æstetiske dømmekraft, desto tåbeligere bliver dens domme og påbud. Når pligten abstraherer fra det forpligtende, og når fornuften abstraherer fra det fornuftige, bliver det nemlig stadig mindre sansen for det rette - dannet i det nære og udvidet til det fjerne - der er ved roret, og i stigende grad princippernes kolde ligegyldighed overfor det særlige. Pligtens krav i respekten for det fjerne bliver goldt moraliserende<sup>164</sup>.

Kants problem er hans fundamentale tilbøjelighed til at undervurdere dømmekraftens evne til at hæve sig ud over det umiddelbart nærværende. Han kobler den derfor fra i sit gearskifte til moralen i fornufternes *Reich der Zwecke*, hvor de sekundære, afledte *archai* må erstattes med mere genuine og stringente principper. Dermed sætter han imidlertid sig selv i en position, hvorfra han kun kan resignere over de natur- og kropsbundne menneskers dårskab. Med en glædesløs glæde over sin egen højtudviklede evne til at ignorere drifterne til fordel for pligten - og med et håbløst håb om revanche gennem sjælens udødelighed.

---

<sup>164</sup> Jf. hertil: Hans Fink: “Moral og moralisme” i *Philosophia* årg. 14 nr. 3-4, Århus 1986, og K.E. Løgstrup: *Norm og spontaneitet*, Kbh. 1972, s. 36ff

# I kølvandet på den tyske universitetetsidé

*“Den, der vil gøre noget for verden, må ikke indlade sig med den”*

Goethe

## ***I Dannelsen til livet***

I februar 1809 accepterede Wilhelm von Humboldt den preussiske kong Friedrich Wilhelm IV's tilbud om at blive leder af det preussiske indenrigsministeriums *Sektion für Kultus und Unterricht*. Han forblev kun i stillingen i 16 måneder, men i løbet af denne korte periode lagde han fundamentet for en gennemgribende reform af det preussiske uddannelsessystem. En reform, som siden har haft væsentlig indflydelse på, hvordan uddannelser verden over er blevet udformet.

Reformernes centrale pointe var et skifte fra et standsopdelt og stærkt differentieret system, hvor hver enkelt stand - og det vil naturligvis primært sige de højere samfundslag - havde egne eksklusive og traditionsbestemte uddannelser, til et mere generelt system bestående af de primære folkeskoler, de sekundære real- og gymnasieskoler og en række forskellige højere uddannelser med universitetet i spidsen. På denne måde skulle uddannelsesinstitutionerne dels harmoniseres, dels skifte focus fra det specifikke standsbestemte indhold til en mere almen form for uddannelse.

Et vigtigt aspekt ved reformerne var naturligvis, at de ikke blot ville gøre uddannelse mere tilgængelig for alle, men at tilgængeligheden tillige i en vis udstrækning ville være ganske demokratisk: i princippet ville de gøre næsten alle former for uddannelse tilgængelige for alle med tilstrækkelige evner. Omend alene den økonomiske byrde ved at tage en længerevarende uddannelse naturligvis indskrænkede feltet betydeligt.

Det var dog heller ikke ligheden eller demokratiseringen, som trods alt lå von Humboldt og hans medreformatorer mest på sinde. Den centrale ambition var – inspireret af bl.a. Rousseaus *Emile* – at skabe et uddannelsessystem, hvor uddannelsen til et bestemt erhverv blev nedtonet til fordel for den generelle uddannelse *til livet*. Uddannelsessystemets primære mål skulle være skabelsen af selvstændige og alsidigt udviklede, handle- og dømmekraftige individer betragtet som et selvstændigt gode uafhængigt af alle sociale funktioner og bånd. Ikke produktionen af velafrettede tandhjul i et fastlagt samfundsmaskineri eller reproduktionen af et traditionsbåret socialt system.

Den centrale idé i den Humboldtske vision kan sammenfattes i begrebet dannelse, *Bildung*, som noget forskelligt fra – eller i det mindste supplerende i forhold til – den specifikke erhvervsrettede uddannelse, *Ausbildung*. Mens begrebet uddannelse er mere snævert rettet mod udvikling af bestemte færdigheder eller tilegnelse af en specifik viden, er begrebet dannelse bredere og dækker tillige over aspekter som udvikling eller modning, kultivering, bred orientering etc.

Ideen kan i første omgang beskrives som en forestilling om gennem uddannelse at hjælpe det enkelte individ i dets opgave at “gøre sit liv til et kunstværk”, som det hed i jargonen hos den tids tyske intellektuelle. Dvs. en alsidig udvikling af evnen til at skabe sit eget liv på en selvstændig og reflekteret måde i overensstemmelse med sin særlige natur, sine særlige evner og muligheder. Til at leve et liv kendetegnet ved dømmekraft i bred forstand: karakterstyrke og proportionssans, integritet og fornemmelse for elegance og skønhed. “*Der findes*” skriver han i et brev til vennen Friedrich August Wolf “*ud over alle enkeltstudier og uddannelser af mennesker endnu en helt særegen,*

*som ligesom knytter hele mennesket sammen, og ikke kun gør det dueligere, stærkere og bedre til denne eller hin side, men overhovedet til et større og ædlere menneske, hvortil også intellektuel styrke, moralsk godhed og æstetisk følsomhed hører*”<sup>165</sup>.

Samtidig skulle dannelsen af det enkelte individ imidlertid - ud over at være et mål i sig selv - tjene en mere almen opgave: dannelsen eller kultiveringen af staten, af samfundet, af nationen. Akkurat som det enkelte individs liv skulle også staten eller nationens liv gøres til et åndeligt kunstværk, som Schiller formulerede det i sine breve om menneskets æstetiske opdragelse. Den individuelle udvikling og udviklingen af staten eller nationen må betragtes to sider af en og samme sag. I sit lille skrift “*Theorie der Bildung des Menschen*” fra 1793 knytter von Humboldt med reference til Kant de to sider sammen til idealet om “*at give begrebet om menneskeheden i vor egen person så stort et indhold som muligt*”<sup>166</sup>.

Begrebet dannelse - eller almindelse - rummer imidlertid flere lag. Det er således en central pointe, at den individualitet, som dannes, skal “hæves til almenhed”, som Hegel har formuleret det<sup>167</sup>, i en flertydig forstand. For det første skal individet hæves ud af sin blot ideosynkratiske individualitet: til dannelse hører ved egen kraft og ved forbilleders eksemplariske hjælp at hæve sig til en *sensus communis*’ niveau. Det tyske *Bildung* er således snævert knyttet til begrebet *Vorbild*. Først gennem en kritisk tilegnelse af traditionen formår individet at udvikle sin dømmekraft - i vidensmæssige, etiske og æstetiske forhold - på en måde, så den ikke låses fast i blot ejendommelighed: “*Det er en almindelig fejl at tro, at en tanke kun da er påtrykt selvstændighedens stempel, når den afviger fra andre menneskers tanker (...) et indfald holdes for desto mere originalt og fortræffeligt, jo mere smagløst og forrykt det er, fordi man derved*

---

<sup>165</sup> Her citeret efter E. Spranger: *Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesen*, Berlin 1910, s. 47.

<sup>166</sup> W. von Humboldt: “*Theorie der Bildung des Menschen*”, i: *Werke I*, s. 235. Jørgen Kjær har gjort mig opmærksom på, at udtrykket *Menschheit* i perioden rummer en dobbeltbetydning: det kan på én og samme tid betyde ‘menneskehed’ og ‘menneskelighed’. Jeg har i det følgende konsekvent oversat med ‘menneskehed’, selvom ‘menneskelighed’ i en række tilfælde kunne være at foretrække.

<sup>167</sup> G.W.F. Hegel: “*Philosophische Propädeutik*” (1809/11), i: *Sämtliche Werke* 3, § 41.

*beviser ejendommeligheden og forskelligheden fra andres tanker*”<sup>168</sup>. Dannelsen er ikke en proces, der forløber af sig selv, en udfoldelse af indre potentialer, men en kultiveringsproces, hvor traditionens erfaringer indoptages i individet.

Der gør sig således her den samme særegne dobbelthed mellem individualitet og almenhed, mellem partikularitet og universalitet gældende, som vi er stødt på i flere af de øvrige afsnit. Individualiteten kommer først til sin ret, når individet giver sig i kast med traditionen. Når det lader sig forme af det bedste i sine kulturelle omgivelser - til det punkt, hvor selvstændigheden kan fremstå uden de mislyde, som en forkrampet afsondrethed eller en hægen om særheder, der aldrig får målt dybden, bringer med sig.

En lignende dobbelthed viser sig i den anden dimension, som er indeholdt i begrebet dannelse til almenhed. Til dannelsen hører nemlig også en overskridelse af det blot individuelle perspektiv – af den individuelle *“erfarings partikularitet”*<sup>169</sup> - i den forstand, at det enkelte menneske i sin dannelsesproces afstemmer sin virksomhed med almenhedens perspektiv. Det drejer sig ikke om at underkaste sig en ren til- eller afpasning til en på forhånd defineret almenhedens interesse - individualiteten vil altid være kreativ på en særegen måde - men om at handle som en åben og eksperimenterende almenheds repræsentant i det særlige virke. En optræning til ikke altid at have sin eksklusive særinteresse øverst på dagsordenen - svarende til Kants beskrivelse af den æstetiske opdragelse som optræning i en uegennyttig, selvforbyggende hengivelse til sagen selv.

Almendannelse er i denne forstand en indoptagelse af en art egennyttig uegennyttighed i sanseapparatet: i det særlige at have øje for egensindigheden og egenværdien, og siden at handle efter almenhedens “lov”. *“Som når hver enkelt på dagen for et slag mere målrettet kan understøtte feltherrens udkast, når han samtidig - ud over sin egen rolle - er underrettet om helhedens planer, netop sådan er det også her*

---

<sup>168</sup> Hegel: “Ueber den Vortrag der Philosophie auf Universitäten”, brev til Fr. von Raumer 2. august 1816, i: *Sämtliche Werke* 3.

<sup>169</sup> Hegel: “Philosophische Propädeutik” *op.cit.* § 42.

*med den samlede menneskeslægts virksomhed. Som der dér handles på strenge befalinger fra hærføreren, så vil her enhver kun udføre det, hvortil hans indre drift og de ydre betingelser trænger ham, men den måde, det sker på, den ånd, i hvilken begge selv udfører virksomheden, bliver forskellig, hvis den samtidig også overskuer helhedens sfære*<sup>170</sup>. Helheden rummer ikke en entydig retning, lader sig ikke indfange af en enkelt, forud identificerbar metafortælling; den dannede individualitets indre sans og drift opfanger mislyde og -vækster, skærer væk og bygger om i et spor, som først bagefter lader sig sætte på begreb.

For at en sådan gennemtrængen af almenhedens ånd kan finde sted, kræves imidlertid for det tredje en indsigt i mere end et snævert felt. Der fordres altså en vis almen - i betydningen: bred og mangesidig - viden, så virket ikke bliver ensidigt i en blind eller destruktiv forstand. Så den forkrampethed, som er individualitetens bestandige fare, ikke viser sig på et højere niveau som en hel genres forkrampethed. Dannelsen er i denne betydning en slags brobygger mellem områder, der ellers kunne tabe hinanden af syne. Pointen er ikke, at alle skal vide noget om alting - *“Vielwisserei”* er et af periodens værste skældsord - men at alle skal vide nok til at kunne udfylde sin egen plads på en måde, der ikke virker destruktivt tilbage på helheden.

Universitetet var tiltænkt en central rolle i omstruktureringen af uddannelsessystemet, og det, der mere end noget andet har gjort von Humboldt og hans reformer berømte, er skabelsen af Friedrich Wilhelm universitetet i Berlin i 1810. Også universitetet var tænkt med baggrund i dannelsens idé - den skulle være selve dannelsens øverste top, hvorfra dannelsens forbilleder skulle udgå - men organiseredes samtidig med en i forhold til dannelsen tvetydig kraft, nemlig videnskaben, i centrum for sin virksomhed. Jeg skal i det følgende koncentrere mig om universitetets (og dermed i bredere forstand: videnskabens) rolle, og mit ærinde er i første omgang at fremlægge nogle af ideerne bag etableringen af det nye universitet, koncentreret

---

<sup>170</sup> W. von Humboldt: “Das achtzehnte Jahrhundert” (1796?), i: *Werke I*, s. 389.

omkring forholdet mellem teori, dannelse og praksis - og dømmekraftens rolle heri - samt de mange tvetydigheder, som gør sig gældende.

I anden runde vil nogle af de problemer, som efter etableringen rejser sig for den tyske universitetside, blive fremstillet. Jeg har valgt i en vis udstrækning at fremstille problemernes opdukken i form af en historie, nemlig historien om nogle af de forandringer, som udviklingen i videnskaben og universitetet - i særdeleshed det filosofiske fakultet - i perioden fra universitetsreformerne og frem til omkring første verdenskrig fremkalder i opfattelsen af forholdet mellem teori, dannelse og praksis. Jeg har i fremstillingen valgt at lægge hovedvægten på de forandringer, som finder sted i den naturvidenskabelige del af det filosofiske fakultet, omend med korte afstikkere til den humanvidenskabelige del.

Det er vigtigt at være opmærksom på, at universitetets såvel som videnskabens udvikling i Tyskland rummer en række træk, som er specifikt tyske - eller som i det mindste opstår på basis af nogle specifikt tyske erfaringer. Jeg har imidlertid i en vis udstrækning nedtonet det særligt tyske ved udviklingen for at kunne gøre pointerne mere almene. Ligeledes har jeg gjort min fremstilling af de historiske forandringer relativt ensidig for bedre at kunne at fokusere på de elementer, som klart sætter den oprindelige universitetsidé i relief. Mit ærinde er således ikke at producere endnu en sten til bygningen af en Tysklands-historie, men er af en mere generel karakter: spørgsmålet om dømmekraftens skæbne først med dannelsesuniversitetets opdukken og siden med den moderne videnskabsinstitutions gennembrud i dannelsesuniversitetets midte. Det er ikke desto mindre nødvendigt også at holde sig de særlige betingelser for øje for at forstå den tyske universitetside. Jeg håber at have fundet en rimelig balance i det følgende.

## ***II Universiteternes krise***

I de diskussioner om organiseringen af de højere uddannelser, som fandt sted i de tyske

stater i årtierne forud for grundlæggelsen af universitetet i Berlin, er det muligt at identificere to standpunkter, som står i opposition til von Humboldts<sup>171</sup>. Det ene er konservativt og båret af de traditionelle standsorganiseringer, det andet knyttet til den utilitaristiske eller pragmatiske del af oplysningsbevægelsen og ikke mindst repræsenteret af reformivrige embedsmænd.

Af disse var det især det sidste standpunkt med dets ideer om umiddelbar nytteverdi, der ved 1800-tallets begyndelse stod stærkt i den offentlige diskussion. Det gamle universitetssystem havde i realiteten spillet fallit i løbet af det foregående århundrede, og de nye efterrevolutionære vinde fra Frankrig blæste det næsten af banen. Det var således ikke kun de franske militære erobringer og omstruktureringerne i kølvandet herpå, der var årsag til, at mere end halvdelen af de tyske universiteter forsvandt mellem 1792 og 1818. Det var snarere blot kulminationen på en langvarig og dybtgående krise.

De gamle tyske universiteter var stadig stærkt præget af deres middelalderlige oprindelse. Det, der for begge reformfløje især forekom kritisabelt, var den udprægede stagnation og provinsialisme. Kun meget få af de nye ideer, der dukkede frem i løbet af 1600- og 1700-tallet kom fra de stærkt traditionalistiske tyske universiteter. De nye ideer fandt dårligt nok indpas på universiteternes læseplaner<sup>172</sup>.

Undervisningen var tilsvarende dogmepræget og uinspireret, baseret på gamle, ofte religiøst-dogmatisk prægede lærebøger. Fichte beskriver et sted - med kritikerens hang til karikatur - den typiske undervisningsform således: professoren oplæser i reglen gennem hele sin time et foredrag, der ikke er meget andet end et afskrift fra en kanoniseret bog, "*uden at sanse, om nogen følger med, afbryder på timeslaget, og*

---

<sup>171</sup> Jeg baserer mig i det følgende især på Helmut Schelsky: *Einsamkeit und Freiheit*, Reinbek bei Hamburg 1963, Charles McClelland: *State, Society and University in Germany 1700-1914*, Cambridge 1980, Fritz K. Ringer: *Die Gelehrten*, Stuttgart 1983 (originaludgave: *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge 1969), samt E. Spranger *op.cit.*

<sup>172</sup> De nyere universiteter i Halle og Göttingen, der var dannet under en tidligere reformbølge i henholdsvis 1694 og 1737, udgør her en vigtig undtagelse (jf. hertil McClelland *op.cit.*).

*fortsætter uanfægtet ved næste times begyndelse*”<sup>173</sup>. Det er, bemærker han tørt, som om professorerne ikke har opdaget, at bogtrykkerkunsten forlængst er opfundet.

Studerne forventedes tilsvarende primært at lære udenad eller i det mindste bevidstløst at repetere det hørte, snarere end at tænke selv. Hvilket bl.a. havde som konsekvens, at studentergruppen i høj grad blev præget af på den ene side ukritiske *Brotstudenten*, typisk mindre bemidlede der så universiteterne som et muligt socialt springbræt, og på den anden side *Vornehme* med aristokratiske vaner og hang til det sociale liv. Disse *Vornehme* blev foregangsmændene i det højt besungne frie studentertiliv, der under navnet *Pennalismus* blev særligt berygtet i de tyske universitetsbyer, ikke mindst fordi studenterne ofte i overensstemmelse med gamle standsregulativer var friholdt for de lokale strafferegler.

Bedre blev forholdene ikke af, at professorerne var meget dårligt betalt og derfor i reglen måtte arbejde som privatlærere ved siden af universitetsjobbet. Og af, at hver enkelt lærer typisk måtte dække et meget bredt felt. Ikke mindst på det filosofiske fakultet - der dækkede begge de felter, vi idag betegner som henholdsvis de natur- og human-videnskabelige områder - var lønnen lav og arbejdsbyrden stor. 25 lektionstimer om ugen i alt fra geologi til kunsthistorie ud over en række privatlærerjobs var ikke ualmindeligt.

De mest utilitaristisk sindede reformatorer så kun en udvej på problemet: at lukke universiteterne og skabe et nyt system for de højere uddannelser baseret på specialiserede *Fachschulen*. Det var netop, hvad der var ved at ske i Frankrig, hvor universiteterne blev omdannet til *grand écoles*, styret af et enkelt autoritært *université impériale*. Universiteternes fallit og de nye krav fra et samfund, der var i gang med en gennemgribende til dels teknisk men især administrativ forandring, satte effektivitet og specialisering på dagsordenen. Uddannelsessystemet skulle omlægges med henblik på at tilfredsstille de nye behov i stat og samfund.

---

<sup>173</sup> Johann Gottlieb Fichte: “Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt”, i: Ernst Anrich (red.): *Die Idee der deutschen Universität*, Darmstadt 1956.

Det fremhæves ofte i fremstillinger af tankerne omkring grundlæggelsen af det nye universitetssystem, at det især var i opposition til de nytteorienterede *Aufklärer*-idealer, von Humboldt og hans støtter - hvortil udover den ansvarlige kabinetsråd Beyme bl.a. hørte Wolf, Fichte, Schelling, Schleiermacher og den norsk-dansk-tyske Henrik Steffens<sup>174</sup> - formulerede deres vision om et reformeret universitet. Spørgsmålet er imidlertid, i hvor høj grad en senere tids konflikter dermed lidt for ukritisk projiceres ind over reformprojektet. Det er således karakteristisk, at en række af de vigtigste fremstillinger af den tyske universitetside er blevet til i perioden mellem 1890 og 1935. Dvs. i en periode, hvor videnskaben befandt sig under stort pres fra et hastigt industrialiseret samfunds side, og hvor dannelses- og universitets-idealet hentedes frem som en modvægt mod dette pres<sup>175</sup>.

Der er ingen tvivl om, at reformatorerne nedtonede nytten forstået i en mere jordnær og pragmatisk forstand i forhold til en mere renfærdig sandhedsstræben. De var selvbevidste åndsaristokrater, der vægtede åndens udvikling over alt andet. Men omvendt var de ikke mere naive, end at de var sig universitetets dobbeltfunktion som fagskole og forskningsinstitution bevidst. De så den renfærdige sandhedsstræben på samme tid som det i sig selv mest nyttige og som betingelse for udviklingen af en mere raffineret nytteopfattelse. Hovedmodstanderne blev derfor primært fortalere - fra stat såvel som kirke - for inddæmning af tanken, fortalere for at forandre de højere læreanstalter til dogmatiske fagskoler baseret på ukritisk færdigheds-træning, og endelig fortalere for at underkaste videnskaben en kortsigtet og snævert interesseorienteret nyttekalkyle. Og altså ikke nytte fortalere mere generelt.

Nyttebetragtningen skulle dannes, ophæves til almenhed, gennem det, Kant

---

<sup>174</sup> Fem af de vigtigste indlæg i debatten forud for etableringen af universitetet i Berlin findes samlet i den tidligere nævnte bog *Die Idee der deutschen Universität*.

<sup>175</sup> Blandt de mange forfattere, der er involveret i en senere tids uddannelsesdebat, og som på forskellig måde bruger den klassiske universitetside som *backing*, kan nævnes Fr. Paulsen, E. Spranger, Max Scheler, Karl Jaspers, Werner Jaeger m.fl. Fritz Ringer har i den tidligere nævnte bog om "de tyske mandariner" grundigt beskrevet de konflikter med det nyindustrialiserede "massesamfund", som dannelsesborgerskabet befinder sig i efter 1890.

beskrev som en strid mellem fakulteterne eller som en strid mellem den mere pragmatiske del af universiteterne (på daværende tidspunkt det teologiske, det juridiske og det medicinske fakultet) og den kritiske, rent sandhedsorienterede del (det filosofiske fakultet)<sup>176</sup>. I stedet for lærebøgernes autoritet - hvad enten det (med Kants eksempler) var bibelen, den almene preussiske landret eller den officielle medicinalordning - skulle den kritiske tanke indsættes som højeste instans. I sandhedens såvel som den derved raffinerbare nyttes interesse.

At det mere var dogmatikken end nytteorienteringen, reformatorerne opponerede imod, kan også ses af den klare distance, som blev opretholdt til de stadig mere svækkede konservative, der blot ønskede at bevare det gamle universitetssystem. Faktisk var oppositionen mod det gamle system så stor, at det først var i allersidste øjeblik, reformatorerne valgte at bevare navnet universitet. I papirerne i den forberedende fase benævnes den nye institution slet og ret "*die höhere wissenschaftliche Anstalt in Berlin*".

Når grundlæggelsen af Berlins universitet i så høj grad blev præget af reformatorenes uvilje mod den franske fagskolereform, skal det også ses i lyset af, at oprettelsen blev fremskyndet efter nederlagene ved Jena og Auerbach, dvs. midt i skumsprøjtet på en stærk anti-fransk bølge, hvor alt det, der kunne forbindes med en tysk nationalisme eller med en forestilling om tysk kultiverethed og overlegenhed, havde gode kår. Den kulturelle prestige skulle opveje tabet af den militære prestige; hvad udad var tabt, skulle indad vindes. Det skal imidlertid ikke få os til at overse, at reformerne også blev til med det mere jordnære sigte, at den preussiske stat kunne få uddannet nogle dygtigere embedsmænd og lærere, end det indtil da havde været tilfældet. Spændingen mellem dyrkelsen af den rene videnskab og den faglige uddannelse udgør således et permanent træk i universitetets historie.

---

<sup>176</sup> I. Kant: "Streit der Fakultäten" (1798)

### III De centrale pointer

Det er især fire punkter, der var centrale for reformatorerne. *Først* og vigtigst var ønsket om at holde universitetet fri for direkte indblanding fra såvel stat som samfund: “*ensomhed og frihed*” er de slagord, von Humboldt selv anvendte i sin skitse til organiseringen af den nye videnskabelige anstalt i Berlin<sup>177</sup>. Forskningen skal holdes så åben, fri og upartisk som muligt. Den skal have lov at flyde i de retninger, den selv vælger sig. Kun forskerens egen vidensdrift skal bestemme forskningens retning. Som en kritisk, systematisk og sensitiv repræsentant for menneskeheden vil han umiddelbart være medium for dens videlyst. Og som sådan vil han gennem sit videnskabelige arbejde medvirke i den kollektive ånds selvudvikling. På samme måde som den geniale kunstner hos Kant skaber nye veje, der siden kan betrædes af andre, er også den, der er blevet hjemme i videnskabens kunst, en stifinder i det hidtil ubekendte. En, der med en regelløs regelmæssighed bygger videre på sin verden i tankens form.

Universitetet såvel som dets professorer skal derfor holdes autonome, hvor upopulære og/eller tilsyneladende nytteløse, deres ideer end måtte være. Hverken religiøse dogmer, statslige preferencer eller krav fra de produktive erhverv skal have lov til på en direkte facon at sætte deres tegn på forskningen. Det gælder såvel valget af emne som forskningens resultater. Den videnskabelige kunst skal holdes fri af snævre og ensidige hensigter og dogmatiske forudfattetheder, fordi disse med nødvendighed skaber begrænsninger for videnskabens frie spil. Med snæversyn og partiskhed til følge. Sandheden - hele sandheden, og intet andet end sandheden - skal være den uopnåelige ledestjerne for universitetet. Videnskabens repræsentanter skal være “*sandhedens præster*”, som Fichte med vanlig højtidelighed formulerede det<sup>178</sup>. Som også kunsten skal videnskaben derved udvikle “*en sans for objekterne i deres frie*

---

<sup>177</sup> W. von Humboldt: “Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin” (1810?).

<sup>178</sup> Fichte: “Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten” (1794), i: *Werke* bd. 1 s. 216.

*selvvirksomhed uden en subjektiv interesse*”<sup>179</sup>.

Kun ved på denne måde at holde universitetet fri for direkte ydre påvirkning, vil stat og samfund i realiteten - sådan lyder argumentet - få gavn af universitetet. Med Schleiermachers formulering skal universitetet “*dels unddrage sig en forening med statens magt og orden, dels søge at øge sin egen indflydelse på denne*”<sup>180</sup>. Netop uafhængigheden giver videnskaben mulighed for at bevare en kritisk, langsigtet og upartisk balast, der dels kan hjælpe med til at fastholde samfundet flydende på en egnet kurs i et farvand med mange særinteresser, der hver for sig ville kunne trække det på grund. Og som samtidig sikrer den nationale kultur mod såvel trivialisering som dogmatisering.

Uafhængigheden kan sikre en ærlig, kontinuerlig og grundig udforskning af den verden, vi tilhører, og dermed gøre videnskaben til en løftestang for en i forhold til de mange særinteresser overgribende national eller sågar global kultur. På den ene side undgås den kortsigtede og diskontinuerlige her-og-der forskning, som en nyttekalkulerende institution ville være tvunget til. På den anden side undgås den religiøse eller politiske dogmatiks inddæmning af tanken; kun gennem tankens frihed kan viden om mennesket og dets plads i universet opstå. Endelig er også den forpligtende uafhængighed en betingelse for dannelsen af selvstændige og kritiske kandidater, der kan træde ind i voksenlivet på en produktiv måde, i stedet for nikkedukker, der logrer for den første den bedste autoritet, og som lukker af for kritikkens livgivende kraft.

Besværgelsen af sandheden som eneste autoritet kan lyde som et ideal om værdifri videnskab. Tværtimod var det imidlertid von Humboldts og de andre reformatorers mål - og her er vi ved den *anden* centrale pointe i universitetsidéen - at skabe en institution, som kunne udgøre selve centret for nationens etiske eller moralske kultur. Sat på spidsen var målet at gøre den videnskabeligt lærde til - igen med Fichtes

---

<sup>179</sup> Hegel: “Philosophische Propädeutik” *op.cit.* § 42.

<sup>180</sup> Schleiermacher: “Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn”, i: Anrich *op.cit.* s. 232.

formulering - "*sin tidsalders sædeligt bedste menneske*"<sup>181</sup>.

Universitetet skal udføre kritisk videnskab, det skal være et sted, hvor nationens - eller sågar hele menneskeslægtens problemer kan tages op af kvalificerede forskere, der hverken er forudindtagede i en bestemt retning eller behøver at frygte sanktioner. Deres mål skal alene være at fælde upartiske domme. På grund af uafhængigheden vil de kunne være ærlige, på grund af optræningen af såvel den æstetiske sans som forstands- eller fornufts-evnen vil de være i stand til at fange og fastholde de centrale temaer og bevare de rette proportioner.

Selvom universitetet bør holde sig fri af fastlåste partiskheder og af direkte nyttehensyn, formuleret af eksterne aftagere, skal det således ikke lukke af for påvirkninger overhovedet. Det skal selv identificere samfundets problemer og kritisk forfølge dem med baggrund i den videnskabelige optræning, som er de universitetstilknyttedes særlige privilegium. Uden på nogen måde at skulle overtage politikken plads, eller forpligte sig til at deltage i den politiske proces' hverdagskampe.

Universitetet vil med et sådant sigte kunne undgå at udvikle sig til et støvet sted, hvor gamle autoriserede sandheder bliver reproduceret af grå professorer, til en glemt institution, hvis ensomhed og frihed alt for let kan fastholdes på grund af dens ligegyldighed. I stedet kan universitetet erobre en central plads i samfundets kulturelle liv. Engageret og livligt, på saglighedens grund kontroversielt og provokerende, til stadighed foranderligt, og båret af en gruppe *Wissenschaftler*, for hvem videnskabens, nationens og menneskehedens problemer er blevet til noget nær spørgsmål om liv og død. På denne måde kan staten med universitetet som inspirator hæve sig fra en blot magt- og ordensstat til en ægte *Kulturstaat* (udtrykket stammer fra Fichte), til et ægte udtryk for og en fremmer af den nationale kultur som et nødvendigvis særegent udtryk for en mere omfattende almenhedens kultur.

Universitetet bliver på denne måde delvist i sig selv til en samfundsutopi i

---

<sup>181</sup> Fichte: "Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" *op.cit.* s. 216.

miniformat<sup>182</sup>. Men netop kun delvist, for selvom den ideelt set kritiske åbenhed og nysgerrighed samt orienteringen mod almenhedens fordringer ikke på nogen måde er bundet til den universitære institution, så er denne institutions virke omvendt ensidigt knyttet til bestemte former for virksomhed: forskning og undervisning. Videnskabens repræsentanter kan derfor kun i begrænset omfang indtage rollen som *ho phronimoi*; dertil er deres virksomheds palet for begrænset. Så længe det tyske universitet imidlertid fungerede i et autoritært, enevældigt samfund, kunne universitetet fremstå som en regulær offentligheds-erstatning - og dermed som et egentligt utopisk forbillede.

For at kunne lave moralske domme, ja for at lave egentligt videnskabelige domme overhovedet, må universitetsprofessorerne i følge reformatorerne være bekendt med mere end blot en mindre del af verden. De må være i stand til at tolke problemer indenfor de helheder, som i hver enkelt situation er passende - lige meget hvor omfattende, disse helheder måtte være. Det betyder for det *tredje*, at universitetet må organiseres på en måde, der tillader en høj grad af integration. Det skal forblive et universitet, og ikke blot et løst sammensat multiversitet. I en sådan organisation må det hele tiden sikres, at kanaler på tværs af emneområder holdes åbne, og at de enkelte emneområder ikke stivner. Kun på denne måde kan en orientering mod helheder sikres, kun herved kan proportionssansen holdes intakt. Og samtidig vil inspiration, frugtbare analogier osv. kunne strømme frit fra et område til et andet, og forskelle og ligheder blive afdækket.

En konsekvens heraf var i følge reformatorerne, at de enkelte fakulteters relative betydning måtte ændres. Ikke mindst ville reformerne få betydning for det filosofiske fakultet, der indtil da havde stået i skyggen af det teologiske, det juridiske og det medicinske fakultet, og primært havde fungeret som en forberedelsesskole til de øvrige fakulteter. Som bærer af den rene, ikke direkte pragmatiske *Wissenschaft* skulle det filosofiske fakultet bevæge sig ind som det nye centrum for universitetet.

---

<sup>182</sup> Jf. Schelsky *op.cit.*

Der er imidlertid langt fra ensartede forestillinger blandt reformatorerne om, hvordan det filosofiske fakultet skulle udfylde sin enhedsskabende rolle. I udkanten af spektret af forskelligheder synes det muligt at identificere to poler, den ene koncentreret omkring den teoretiske integration, den anden omkring den almene - i betydningen den bredt favnende - dannelses integration. Den første pol udgøres af Schellings og senere Hegels bestræbelser på at lade filosofien udfolde et sammenhængende verdensbillede med normative eller ligefrem religiøse konnotationer. Her er det den rene helhedsorienterede teori, der står i centrum. Det filosofiske fakultets opgave bliver mere eller mindre at overtage den tolkningsmæssige funktion, som religionen var ved at slippe med sækulariseringens fremmarch i kølvandet på det kristne verdensbilledes udtynding. Schelling beskriver således videnskaben som en "*stræben efter fællesskab med det guddommelige væsen, en deltagelse i den urviden, hvis billede det synlige univers udgør*"<sup>183</sup>.

Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, skrevet under mottoet: "*Sandheden er helheden*" er det mest udfoldede forsøg på at leve op til denne bestræbelse. Førsteudgaven udkom samtidig med Hegels tiltrædelse som professor ved Berlins universitet i 1817, og tjente som kompendium i tilknytning til hans forelæsninger på det filosofiske fakultet. Ambitionen er spekulativt at eftergøre "verdensåndens" selvudvikling fra det enkleste begreb til det mest komplekst sammensatte. Pointen er, at det kun herved bliver muligt at forstå fænomenerne til bunds - akkurat som planetbevægelsernes forvirrende regelmæssighed først bliver begribelig, når man har forstået regelmæssighedens baggrund<sup>184</sup>. Ligesom det ville være en ufuldstændig videnskab, der blot optegnede planeternes bevægelsesmønstre set fra jorden uden at efterspore mønstrenes grundlag, så er det for Hegel en dårlig videnskab, der lader alle de mange forskellige erkendelser blive stående ved siden af

---

<sup>183</sup> F.W.J. Schelling: "Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", i: Anrich *op.cit.*, s. 8.

<sup>184</sup> Hegel bruger selv parallellen i *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 7. Valget af eksempel er næppe tilfældigt. Således blev netop bestemmelsen af planetbanerne af Kepler opfattet som en "spekulativ" erkendelse af Guds *blueprint*.

hinanden uden at integrere dem systematisk i en forklarende helhedstolkning.

Den Schelling-Hegelske forestilling om videnskabens sigte er ofte blevet betegnet som empirifjendsk, fordi den bestræber sig på at gå spekulativt rekonstruerende frem. Historisk set er det givetvis rigtigt, at den har haft succes i en periode, hvor den mere systematiske udforskning af verden var nedprioriteret - ikke mindst set i lyset af den senere udvikling. På den anden side er der ikke noget nødvendigt modsætningsforhold mellem den systematiske udforskning og den systemiske tolkning. Der er således ingen tvivl om, at netop etableringen af den nye universitetsmodel med et centralt placeret filosofisk fakultet betød et vældigt spring fremad for den systematiske og i høj grad rent teoretisk orienterede videnskab.

Hegel understregede da også selv gang på gang, at den empiriske undersøgelse er filosofiens moder, og betonedede nødvendigheden af at forlige den overordnede tolkning med den eksperimentelle videnskabs opdagelser. Han reviderede da også løbende sin *Enzyklopädie* efterhånden som nye resultater dukkede op<sup>185</sup>. Samtidig understregede han imidlertid, at videnskaben i sidste instans må bestræbe sig på at forstå virkeligheden som fornuftigt organiseret: *“Det er en gammel læresætning, som fejlagtigt plejer at blive tilskrevet Aristoteles, som om hans filosofis standpunkt dermed skulle være udtrykt: ‘nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu’; - der er intet i tænkningen, som ikke har været i sanserne, i erfaringen. Det er blot at regne for en misforståelse, hvis den spekulative filosofi ikke ville anerkende denne sætning. Men omvendt vil den samtidig påstå: ‘nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu’, - i den ganske almene betydning at Nous og i en dybere betydning Ånden er verdens årsag...”*<sup>186</sup>. Videnskabelig forståelse er *Bei-sich-sein in Anders-sein*, genkendelse i det tilsyneladende forskelligartede.

Helhedsorienteringen fordrer dog ikke nødvendigvis en integration i et afrundet system. Også som eksponent for den almene dannelse blev det filosofiske fakultet set

---

<sup>185</sup> Jf. for kemiens vedkommende Dietrich von Engelhardt: *Hegel und die Chemie*, Wiesbaden 1976.

<sup>186</sup> Hegel *op.cit.* § 8.

som videnskabens eller universitetets integrative kraft. Her var det ikke systemet, der udgjorde en enhed, men det enkelte til almenhed dannede individ med dets særlige evne til at identificere selv mere fjernt liggende momenter i en given politisk-kulturel problemstilling.

Ved denne anden pol, som i forskellig form genfindes hos alle reformatorerne, tolkes det filosofiske fakultets rolle i højere grad som den at løfte blikket ud over det i snæver forstand pragmatiske - med henblik på at gøre livet rigere i en direkte såvel som indirekte forstand. Dels ved at fastholde blikket for den samfundsmæssige helhed. Dels ved at gøre opmærksom på tidligere epokers (især antikkens) eller andre kulturers levemåder og prioriteringer.

De forskellige forestillinger om integrationens karakter gav naturligvis forskellige ideer om det nu centrale filosofiske fakultets organisering. Schelling fandt således overhovedet ideen om et særskilt filosofisk fakultet forkert, fordi filosofien snarere må udgøre ånden eller den indre kerne i alle fakulteterne - den, der binder dem sammen og hæver deres virksomhed til egentlig videnskab. Den mere pragmatiske Schleiermacher, for hvem universitetet stadig primært var en uddannelsesanstalt, så derimod det filosofiske fakultet mere i overensstemmelse med den tidligere universitetstradition: som et mere alment anlagt introduktions- og støttedfakultet for de professionsorienterede fakulteter. Han foreslog i stedet, at hele lærerstaben ved et universitet fik en formel tilknytning til det i øvrigt selvstændige filosofiske fakultet og gennem forelæsninger, deltagelse i tværfakultære seminarer etc. medvirker til at nedbryde de sproglige og videnskabsmæssige barrierer, som kunne gøre de enkelte områder fremmede for hinanden, samt at der indførtes et obligatorisk encyklopædisk anlagt basisår for alle studerende ved det filosofiske fakultet, så også de enkelte studier bevarede den tilknytning til helheden, uden hvilken enhver proportionssans ville forsvinde<sup>187</sup>.

For alle reformatorerne var det imidlertid afgørende at undgå, at forskningen såvel som undervisningen specialiserer sig på en måde, så videnskabens enhed går tabt.

---

<sup>187</sup> Schleiermacher *op.cit.* s. 251ff og 261f.

Eller rettere: at undgå, specialiseringen lukker sig om sig selv og afbryder forbindelsen til helheden. Alle skal naturligvis ikke beskæftige sig med det samme. De særlige vidensområder må imidlertid hele tiden fastholdes i eller relateres til de helheder, hvor de naturligt hører hjemme. Uden en sådan relation til helheden vil erkendelsen af det særlige områdes placering i verdens- eller i det mindste samfundsordenen gå tabt, og/eller sansen for proportion gå fløjten. Videnskaben ville blive opsplittet og diffus, dens repræsentanter ensidige og halve mennesker.

Universiteterne var ikke blot tænkt som forskningsinstitutioner og som sæde for kulturelle og politiske diskussioner. De skulle samtidig være uddannelsesinstitutioner. Og overvejelserne omkring denne opgave udgør den *fjerde* hjørnesteen i von Humboldts reformprogram. I stedet for de gamle autoritære metoder, som syntes lige kedsommelige for professorer og studenter, og som bedst egnede sig til overførsel af døde sandheder, måtte nye former udvikles. Former der kunne involvere de studerende på en mere gennemgribende måde, så de så at sige optog de kulturelle og videnskabelige problemer som deres egne eksistentielle problemer.

Nøgleordet er *Selbsttätigkeit*, selvvirksomhed. Universitetet skal være det sidste trin på vejen til modenhed, selvstændighed og - dømmekraft. Det skal være en "*kunstskole for brug af forstanden som bedømmelsesevne*"<sup>188</sup>. Et studie skal bære præg af en stadig selvforvandling, hvor igennem evnen til selv at tolke, dømme og skabe bliver udviklet hos den studerende<sup>189</sup>.

Betingelsen herfor er dels, at professorerne i deres undervisning i højere grad levendegør stoffet på en måde, så det bliver klart, at de ikke selv blot er gæster i videnskabens hus<sup>190</sup>. Dels at de studerende selv bliver indrullet i det videnskabelige og kulturkritiske arbejde. Det grundlæggende princip, at videnskaben eller sandheden skal betragtes som "*noget endnu ikke helt opdaget og aldrig helt opdageligt*" men

---

<sup>188</sup> Fichte *op.cit.* s. 132.

<sup>189</sup> Schelling *op.cit.* s. 27.

<sup>190</sup> Sammesteds s. 20.

samtidig som noget, der til trods herfor “*uafladeligt skal søges*”<sup>191</sup>, fratager professoren det patent på sandheden, som kunne berettige en ensidighed i den videnskabelige opdragelse.

I stedet må professorer og studerende på lige fod betragtes som deltagere i en *republique des lettres*, der rækker ud over den universitære institution, og hvor sandhedssøgen er det fælles mål. “*Derfor er universitetslæreren heller ikke længere lærer, den studerende ikke længere elev; den studerende forsker selv, og professoren leder hans forskning og understøtter ham heri*”<sup>192</sup>. I det mindste for von Humboldt har et af de samtidige forbilleder for, hvordan en sådan levende udveksling kunne foregå, givetvis været Goethes kulturhof i Weimar, hvor konversationer - eller sokratiske dialoger - om samtidens problemer, om kunst og kultur, om naturvidenskab og religion var mixet sammen i en udsøgt cocktail<sup>193</sup>.

Kravet om modning gennem fri og selvstændig virksomhed gav i øvrigt anledning til en nærmest Rousseau'sk konflikt omkring de studerendes levevis. Fichte og Schleiermacher udgør her de to poler. For Fichte var det vigtigt at pointere disciplineringen til videnskab. De studerende skal på enhver måde opleve overgangen til et liv i videnskabens tjeneste som et brud med det tidligere, mere pragmatisk orienterede liv. Kun gennem en høj grad af isolation fra omverdenen og en næsten munkeagtig tilværelse, kan den frihed, som et liv i videnskaben ånd udgør, realiseres.

Af samme grund var Fichte også modstander af at lægge det nye universitet i en pulserende metropol som Berlin, hvor fristelserne for de studerende er så store - i det mindste indtil universitetet i Berlin faktisk var etableret. I sin indsættelsestale som

---

<sup>191</sup> Von Humboldt *op.cit.*

<sup>192</sup> Von Humboldt: “Königsberger Schulplan”, i: *Studienausgabe vol. 2*, red. Kurt Müller-Vollmer, Ffm 1971.

<sup>193</sup> En god fornemmelse for livets gang omkring Goethe i Weimar kan fås gennem Johann Peter Eckermanns *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Leben* (1823-32); et udvalg heraf findes på dansk: *Samtaler med Goethe*, red. Herluf Møller, Kbh. 1963. Eckermann's samtaler med Goethe synes at have været standardlæsning for 1800-tallets videnskabsmænd. Referencer til dem optræder således gang på gang.

rektor ved det nye universitet har han vendt tolkningen om, og betoner i stedet den ensomhed, som et liv i storbyen også inviterer til.

Her overfor fremholdt Schleiermacher den pointe, at den åbenhed, som er videnskabens adelsmærke, også må strække sig ind over de studerendes valg af livsform. Studentertiden falder sammen med en generel modningsproces, hvor karakter og behovssystem dannes. Skal denne modning lykkes, så resultatet bliver selvstændige individer, må den finde sted i frihed. Kun ved at prøve sig frem - med de faldgruber, et sådant eksperiment indebærer - kan den enkelte på selvstændig måde finde frem til den livsform, som passer netop ham. Kun gennem frihed kan de studerende udvikle sig til forbilleder for nationens fremtidige sædelighed. Hvis en ydre autoritet skal råde, bliver resultatet uselvstændighed og dermed uegnethed til et liv i videnskabens ånd.

Derfor må universitetet også acceptere at være hjemsted for en stor forskellighed af levemåder, og være overbærende overfor de fejltrin, som vejen til selvstændighed indebærer<sup>194</sup>. Konflikten mellem de to idealer fik senere et mere konkret udtryk, da Fichte kort tid efter at være tiltrådt som den første rektor ved universitetet i Berlin trak sig tilbage i protest mod den liberalitet, som senatet - ledet af Schleiermacher - udviste overfor de studerendes *Pennalismus* - i den konkrete sag den særlige tradition for duellering.

Universitetets idé kan i kort form beskrives som et forsøg på at udvikle en institution, der holdes autonom overfor såvel den umiddelbare nyttes krav som autoritære instansers ønsker om indsnævring af den kritiske tankes frie bevægelighed. Den samfundsmæssige gevinst for denne indsats er dels umiddelbar, dels indirekte: den kritiske dialog om verdens beskaffenhed og om samfundets mål og midler er på en og samme tid et formål i sig selv og et middel i udviklingen af en kulturstat og en kulturnation, der sætter individernes almene dannelse, udviklingen af dømmekraft, højere end alt andet.

Dette formål fordrede i følge reformatorerne bevarelse af en enhed i fire

---

<sup>194</sup> Schleiermacher *op.cit.* s. 280ff.

dimensioner<sup>195</sup>: enheden af forskning og undervisning, enheden af videnskab og dannelse, enheden af videnskab og offentlighed, og enheden mellem de forskellige grene af videnskaben. Som det allerede er antydnet, er forestillingerne om, hvordan enhederne skal sikres, ikke uden modsætninger. Jeg skal i det følgende afsnit prøve at indkredse modsætningernes baggrund lidt nøjere.

#### **IV Videnskab som livsform**

Wilhelm von Humboldt var uddannet som klassisk filolog og som så mange af sine samtidige var han dybt fascineret af antikken og især det antikke Grækenland. Denne fascination kan også tydeligt spores i de uddannelsespolitiske overvejelser. Omkring et år før han overtog stillingen som leder af det preussiske uddannelsesvæsen, havde han lavet en skitse til et planlagt værk om den græske *polis*' forfald<sup>196</sup>. Denne skitse er ladet med henvisninger til paralleller mellem antikken og samtiden, og er ganske illustrativ for en forståelse af en del af ambitionerne bag uddannelsesreformerne.

Skitsen er skrevet i Rom vinteren 1807-08, dvs. kort efter at von Humboldt modtog meddelelsen om Preussens nederlag ved Jena. Så parallellerne mellem Grækenland og det tyske rige (og mellem Athen og Preussen) på den ene side og mellem Makedonien og især Romerriget og Frankrig på den anden side er oplagte og lette at genkende. De franske revolutionæres flirt med det romerske imperium er velkendt, og fælles for begge er (ikke mindst aflæst gennem samtidige tyske briller) de centralistiske og ekspansionistiske træk i ideologi såvel som i handling. Her overfor pointerer von Humboldt føderalismen i Grækenland og Tyskland - og vigtigst: deres ensartede status som "lande af digtere og tænkere".

---

<sup>195</sup> Jf. Karl Jaspers & Kurt Rossman: *Die Idee der Universität*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1961, s. 64; Jürgen Habermas: "Die Idee der Universität - Lernprozesse", i: *Eine Art Schadenabwicklung*, Ffm 1987, s. 82ff.

<sup>196</sup> "Geschichte des Verfalls und Unterganges der Griechischen Freistaaten" (1807-08), i: *Studienausgabe* vol. 2, *op.cit.*, s. 264-78.

Von Humboldts pointe med parallelliseringen er tydeligt udtalt i de følgende passager: *“Sammenlignet med Athen ... var makedonerne og romerne de rene barbarer; den bedste og ædleste side bukkede under for en rå overmagt. Det er, hvad der så ofte sker, hvis ikke man med bitterhed må sige altid, i historien såvel som i den levende og livløse natur. De barbariske folkeslag vinder næsten altid over de mere udviklede (...) Naturkraften trænger frem, de mere åndeligt sindede søger at stå imod, ofte med nogen succes men oftere forgæves, og søger da i stedet - for at undgå at gå under i fortvivlelse - at erstatte den tabte eksterne frihed med en indre frihed (...) Men de besejrede havde bevaret en del af de gamle dyder, deres videnskabelige og kunstneriske udvikling havde allerede nået sit toppunkt, og på den måde dominerede de erobrere, og senere disses besejrer, og herefter alle de følgende generationer helt op til vor egen tid”*<sup>197</sup>.

At være en erobrere af den ydre verden er ikke noget at stræbe efter. Kun den nation er værdig til at blive hyldet, som giver frihed og tilskyndelse til åndelig udvikling højeste prioritet. Erobringer vil blive glemt, erobrere vil selv med tidens fylde blive besejret. Kun intellektuel og moralsk udvikling er vedvarende. Hvor hård kampen til tider kan synes, så er sejren dog sikker til slut.

Det var imidlertid ikke kun de franske erobrere, som frembragte dette ideal. I realiteten var det tyske *Bildungs-bürgertum* gennem lang tid på mange måder blevet vænnet til et liv på sidelinien<sup>198</sup>. Tyskland havde sine egne romere og makedonere i samfundets top i form af fyrster og adelstand. En top, der, for at fuldstændiggøre parallellen, ofte ud over al måde forsøgte at leve op til det franske hofs vaner. Så langt, at endog omgangssproget var fransk. Den middelstand, hvorfra reformatorerne rekrutteredes, var således ikke levnet muligheder for direkte ydre erobringer, og havde - hvor den ikke var optaget af den lavere embedsstands trivielle gøremål - i stedet vendt sig mod intellektuelle beskæftigelser som kunst og videnskab.

---

<sup>197</sup> Sammesteds s. 265ff.

<sup>198</sup> Jf. hertil bl.a. Norbert Elias: *Über den Prozess der Zivilisation*, Erster Band, kap. 1, samt Henrik Kaare Nielsen: “Kulturbegreb, modernitet og sociale interesser - med udgangspunkt i den tyske tradition”, i: Hans Hauge & Henrik Horstbøll (red.): *Kulturbegrebets kulturhistorie*, Århus 1988

Reformatorerne fandt således i det antikke Grækenlands kulturelle blomstringstid en *modus vivendi*, der svarede til nogle af deres egne centrale ambitioner<sup>199</sup>. Det gælder dels organiseringen omkring den almene dannelse, der modsvarer det græske *enkyklios paideia* og middelalderens *studium generale* (omend betoningen af den erhvervsfaglige uddannelse som dannelsens udgangspunkt i den tyske tradition er større). Og dels idealet om et *bios theoretikos*, et liv viet nysgerrigheden og selvudviklingen.

På den anden side skal man imidlertid ikke undervurdere det tyske dannelsesborgerskabs indirekte indflydelse, ligesom man skal være varsom med ikke at overse det forhold, at etableringen af universitetet i Berlin var tæt knyttet til behovet for at uddanne en stand af embedsmænd og lærere, der kunne bringe Preussen gennem en vanskelig omstillingsproces. Den revolution fra oven, som er kendetegnende for Tyskland i det 19. århundrede, og hvortil også uddannelsesreformerne hører, blev netop igangsat af embedsmænd med balast fra de tyske universiteter.

Så når universitetet efterhånden fik rollen som det, Norbert Elias har betegnet som "*middelstandens modcentrum til hoffet*"<sup>200</sup>, så bør man ikke reducere denne rolle til en kulturalistisk inderligheds ornamentik. Ikke mindst gennem uddannelsen af den stadig mere indflydelsesrige højere embedsstand - og senere tillige af andre grupper på strategiske samfundsposter - har i hvert fald den bedst stillede del af dannelsesborgerskabet til stadighed haft en vigtig indflydelseskanal, der voksede 1800-tallet igennem.

Allerede reformatorerne bag grundlæggelsen af universitetet i Berlin - såvel som en lang række af de samtidige reformvenlige embedsmænd i Preussen - var opdraget i et reformeret universitetsmiljø, frem for alt i de under en tidligere reformbølge oprettede universiteter i Göttingen og Halle. Senere blev universitetseksamen den

---

<sup>199</sup> Jf. også hertil Schelsky *op.cit.* kap. 6; Jürgen Habermas: "Vom sozialen Wandel akademischer Bildung", i: *Theorie und Praxis*, Ffm 1963, s. 360ff; samme: "Technische Fortschritt und soziale Lebenswelt", i: *Wissenschaft als Ideologie*, Ffm 1968, s. 68ff; Joseph Ben-David: *The Scientist's Role in Society*, Englewood Cliffs 1971, s. 114ff.

<sup>200</sup> Elias *op.cit.* s. 29.

væsentligste adgangsbillet til samfundets top. I et land uden moderne politiske institutioner som parlament el.lign. blev det universitetsuddannede bureaukrati af helt central betydning.

Dannelsesborgerskabets særegne dobbeltstatus - på den ene side livet på sidelinien, på den anden side den betydelige, og stadigt voksende indirekte indflydelse - kan også aflæses i den spændingsfyldthed, som kendetegner uddannelsesreformerne. En spændings-fyldthed, der på mange måder minder om den, vi finder hos de klassiske forbilleder, bl.a. Aristoteles.

På den ene side finder vi idealet om en videnskab for dens egen skyld, videnstilegnelse som en form for gudstjeneste. Eller måske ligefrem: som gudsudøvelse. Der er således for både Fichte og Schelling ikke kun tale om produktion af teorier *om* noget fra den teoretiske produktion forskelligt men tillige om teoriproduktionen selv som naturens (og/eller frihedens) egen højeste eksistensform. *Bios theoretikos* udgør i sig selv den forening af det subjektive og det objektive, som naturen eller ånden stræber mod.

Ligesom kunsten hos Kant og i romantikken forener subjekt og objekt i den frie selvproduktion, er den filosofiske videnskab hos Fichte, Schelling og Hegel i sig selv en guds- eller naturforlængelse, hvor subjektivt og objektivt ikke lader sig skille. "*Ånden er kunstner*" som Hegel har formuleret det<sup>201</sup>. Af en sådan videnskab kan ikke fordres en banal brugbarhed, den lader sig ikke umiddelbart sætte i andre formåls tjeneste<sup>202</sup>.

På den anden side finder vi imidlertid flere steder i reformatorerens visioner pointeringer af videnskabens mere indirekte nytteværdi. Med Fichtes formulering:

---

<sup>201</sup> Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807), Ffm. 1973, s. 512.

<sup>202</sup> Som legitimerende metafortælling om den videnskabelige praksis er denne fascinerende forestilling om Ådens selvudvikling naturligvis alt andet end post-moderne (jf. J.-F. Lyotard: *Viden og det post-moderne samfund*, Århus 1982, s. 64ff). Som en delvist reference-uforpligtet betydningsproduktion, der er baseret på en Schillersk "*Spieltrieb*", og som opererer på kanten af det sublime, er den det måske dog alligevel.

“endemålet er på ingen måde viden i sig selv, men snarere kunsten at bruge denne viden”, hvortil ikke blot fordres abstrakt teoretisk indsigt, men tillige “livskundskab og opøvelse af bedømmelsesfærdighed i anvendelsestilfælde”<sup>203</sup>. Her er det ikke teorien eller den teoretiske praksis, der i sig selv forener subjektivt og objektivt, men først den praktiske skabelsesproces, som teorien alene kan udgøre et moment i. Universitetets teoretiske dannelse må knyttes sammen med en praktisk dannelse, der imidlertid hos de fleste studenter først fuldendes hinsides universitetets mure: gennem en fordybelse i et særskilt erhverv<sup>204</sup>.

Akkurat som vi så det i forbindelse med etikken hos Aristoteles og den æstetiske dømmekraft hos Kant, er der her tale om en på samme tid mimetisk og kreativ naturudvikling, hvor opgaven består i at raffinere og udvikle sin praksis i dens konkrete placering i en given sædelighed. Hvor den videnskabelige teoris abstraktioner forsvinder i den konkrete erfaring, og hvor først fordybelsen i det konkrete sikrer foreningen med almenheden: “Når mennesket har et erhverv, opnår det at få andel og medvirken i det almene. Det bliver derved objektivt. Erhvervet er en enkelt afgrænset sfære, udgør dog samtidig en nødvendig del af helheden, og er yderligere i sig selv et hele. Hvis mennesket skal være noget, må det vide at begrænse sig selv, dvs. gøre sit erhverv fuldstændigt til sin sag. Da er det ingen skranke”<sup>205</sup>.

En af den mest interessante former for praktisk brug af videnskaben i begyndelsen af 1800-tallet var udøvelse af et statsligt embede. Det er således i høj grad staten som nationens almene repræsentant, der direkte eller indirekte tænkes at udgøre arenaen for omsætningen af den filosofiske videnskab til praktisk skikkelse. Og selvom reformatorerne - med Aristoteles og Kant - var opmærksomme på forskellen mellem filosoffer og konger, så vil det næppe være helt forkert at tolke en væsentlig del af von Humboldts uddannelsesmæssige ambition med det reformerede universitet som en idé

---

<sup>203</sup> Fichte *op.cit.* s. 130.

<sup>204</sup> Hegel: “Philosophische Propädeutik” *op.cit.* § 43.

<sup>205</sup> Sammesteds § 45.

om at skabe om ikke filosof-konger, så dog - med McClellands udtryk: filosof-bureaukrater<sup>206</sup>.

I modsætning til den traditionelle, dogmatiske lovtilegnelse på de gamle universiteters juridiske fakulteter, der sigtede mod uddannelse af lydige *Staatsdiener*, skulle det reformerede universitet således stræbe efter at udvikle alment dannede, moralsk og æstetisk karakterstærke individer, der i højere grad kunne arbejde selvstændigt og langsigtet; embedsmænd, der kreativt og kritisk kunne arbejde på at gøre staten til det efterstræbte åndelige kunstværk. Gennem sådanne filosof-bureaukrater ville den frihedens, saglighedens og kreativitetens ånd, som skulle gennemsyre de nye universiteter, trænge ind i statsapparatet og derfra videre til hele nationen. Med Schleiermachers udtryk kunne videnskaben dermed "*forenes med livet og dens frugter overføres til dette*"<sup>207</sup>.

Spændingen mellem de forskelligartede ambitioner bag universitetsreformerne: for det første forskningen for dens egen skyld og opbyggelsen af et filosofisk verdensbillede, for det andet udviklingen af alsidigt dannede individer og for det tredje uddannelsen af kandidater med specifikke kompetencer, lod sig imidlertid uden de helt store sprækker holde i skak, fordi den videnskabelige og samfundsmæssige arbejdsdeling endnu ikke var begyndt at vise tænder for alvor. På samme måde kunne dannelsens enhed uden de store vanskeligheder fastholdes som formidler mellem teori og praksis, mellem teoretikeren på sidelinien og praktikerens på banen, så længe dannelsesborgerskabet udgjorde en nogenlunde ensartet gruppe, der på den ene side lod sig distancere til hoffet på den anden side til de mere pragmatiske erhverv, til *les industrialistes* med Saint-Simons udtryk. Og så længe videnskaben holdt sig på afstand af produktionen og nøjedes med at forene sig med samfundslivet gennem den universitetsuddannede embedsstand.

---

<sup>206</sup> McClelland *op.cit.* s. 120.

<sup>207</sup> Schleiermacher *op.cit.* s. 289.

## V *Specialiseringens oprør*

Med den udvikling, det tyske samfund såvel som de tyske universiteter gennemløb i de følgende årtier, blev universiteternes forskelligartede - og delvist modstridende - mål imidlertid indskrevet i en helt ny sammenhæng. Universitetsreformerne var dårlig nok slået igennem i det tyske universitetssystem, før en uventet evolution satte igang - i første omgang relativt roligt, fra det tyske riges samling i 1871 med en foruroligende hast. Pointeringen af videnskaben viste sig mere og mere som en tvetydig fordring. Nøgleordet er specialisering.

Den første og vel nok mest afgørende forandring bestod i naturvidenskabernes stadigt mere differentierede vækst, der som et første resultat fik forestillingen om en enhedslig panlogistisk naturfilosofi til at visne - eller måske rettere: blive sprængt bort som en angiveligt alt for lille spændetrøje. Den kosmologisk orienterede naturfilosofi blev nedprioriteret om ikke helt erstattet af en ekspanderende og mere og mere specialiseret eksperimentalvidenskab. Hvert enkelt område i naturvidenskaben udviklede sig fra århundredets midte så voldsomt, at ingen længere kunne fastholde et kvalificeret og omfattende billede af alle videnskabens enkelte dele. Schellings forestillinger om en alt gennemtrængende *Urwissen*, som videnskaben spekulativt kan tilegne sig, blev efterhånden anset som det rene tankespind uden mening - og i det mindste uden forbindelse med det, der faktisk fandt sted i videnskaben.

Naturfilosofi blev gjort identisk med naturdogmatik og sat i modsætning til den udogmatiske, empiriske videnskab. Begrebet "spekulation" - der af den tidligere generation blev brugt som modsætning til en begrebsløs ophobning af facts - fik nu i oprørets hede en utvetydigt negativ karakter. Hvor kraftig vendingen fra det teoretisk-spekulative til det empirisk-eksperimentelle en overgang var, kan bl.a. illustreres med, at fysiologen og fysikeren Hermann von Helmholtz i 1847 havde problemer med få en artikel med en matematisk formulering af loven om kraftens konstans i lukkede systemer publiceret - ganske enkelt fordi den blev betragtet som for teoretisk-

spekulativ<sup>208</sup>.

En central skikkelse i den tyske naturvidenskabs forvandling var kemikeren Justus von Liebig, hvis laboratorium i Giessen (oprettet 1824) blev et forbillede for en stor del af 1800-tallets naturforskning - ikke kun i det tyske område. I 1840 affyrede han - med kritikerens hang til karikatur - denne bredside mod den i Preussen stadig herskende naturfilosofi: *“Af denne generation af den mest forstokkede selvovervurdering og uvidenhed kan intet fremskridt for videnskaberne forventes; med hvilken hast, med hvilket begær omklamrer de den falske gudinde, som man kalder tysk naturfilosofi, dette med strå udstoppede og med sminke malede døde skelet, der lover dem lys uden at de skal have besværet med at åbne øjnene, som giver dem resultater uden iagttagelse, uden undersøgelser, uden at fortælle om beskaffenhed og form, om formål og virkemåde hos det, man vil forklare; med livskraft, med dynamisk, med specifik, med lutter i deres mund meningsløse ord, som de selv ikke forstår, forklarer de fænomener, som de i hvert fald ikke forstår. Naturfilosofiens livskraft er uvidenhedens horror vacui, dens spiritus rector”*<sup>209</sup>. I et land med hele 6 universiteter, klager han, findes ikke et eneste kemisk laboratorium på grund af denne *“århundredets pestilens, dets sorte død”*. Von Liebig talte ikke for døve øren og i årene efter dukkede også i det tyske område en række universitets-laboratorier op - i Preussen dog først efter mere end et tiårs betænkningstid.

Ironisk nok skete opbygningen i høj grad efter fransk forbillede. Og ironisk nok var von Liebig og flere andre af oprørerne protegeret af Wilhelm von Humboldts bror, Alexander, der til broderens fortrydelse var forblevet i Paris helt frem til slutningen af tyverne, og dér havde indført flere af den tyske videnskabs bedste hoveder i den franske videnskabs cirkler. Alexander von Humboldts hjemkomst til Tyskland i 1827 betegnes ofte som det endelige signal til, at den specialiserede videnskab kunne trænge ind i det

---

<sup>208</sup> Troels Lange og Peter Heiberg Petersen: *Fysik og kemi i Tyskland i det 19. århundrede*, upubl. specialeafhandl., Institut for de eksakte naturvidenskabers historie, Århus 1982, s. 137ff.

<sup>209</sup> Justus von Liebig: *“Ueber das Studium der Naturwissenschaften und über den Zustand der Chemie in Preussen”* (1840), i: *Reden und Abhandlungen*, Wiesbaden 1965 (nyoptryk efter 1874-udgaven), s. 23.

tyske område. Nogle af hans første handlinger på tysk grund var således først i en række forelæsninger at rette en skarp kritik mod naturfilosofiens manglende omhyggelighed overfor sit materiale og siden at splitte naturfilosofiens centrale organisation *Deutsche Gesellschaft für Naturwissenschaftler und Ärzte* op i en række sektioner med hver sit speciale<sup>210</sup>.

Laboratoriernes indtog på de tyske universiteter betød udviklingen af en ny videnskabskultur - som ikke mindst i det særlige drivhusmiljø, som karakteriserede de tyske universiteter, fik gode vækstvilkår. Fra en sociologisk vinkel er der især blevet peget på den industrialiseringsagtige proces, som videnskaben gennemløber på mange måder parallelt til det omgivende samfund<sup>211</sup>. Man kan således henvise til træk som den stadigt mere specialiserede arbejdsdeling, adskillelsen mellem hjem og arbejdssted, den videnskabelige arbejders adskillelse fra sine produktionsmidler, den eksperimentelle serieproduktion etc. Selvom udviklingen først fuldendes med opbygningen af store forskningslaboratorier i de kemiske og elektrotekniske virksomheder i årene op til århundredeskiftet, er tendensen allerede ved århundredets midte ved at være klar i universitetsregie.

I vor sammenhæng er det imidlertid især forskydningen i forholdet mellem teori og praksis, som er interessant. Hvor teoriudviklingen på det filosofiske fakultet af von Humboldt og hans medreformatorer antoges enten i sig selv at være den væsentligste praksis eller primært at have en indirekte betydning for den bredere samfundsmæssige praksis - ved at præge livsholdning, proportionsfornemmelse, dømmekraft etc. - så var den nye specialiserede naturvidenskab mere direkte omsættelig til produktionsviden, til teknologisk *know-how*<sup>212</sup>. Det er især tydeligt med udviklingen af kemien og af den

---

<sup>210</sup> Lange & Pedersen *op.cit.* s. 135ff.

<sup>211</sup> Jf. hertil Adolph von Harnack: "Vom Grossbetrieb der Universität" (1905), Max Weber: "Wissenschaft als Beruf" (1919), Helmuth Plessner: "Zur Soziologie der modernen Forschung und ihrer Organisation in der deutschen Universität", i: Max Scheler (ed.): *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, München 1924, og den udførlige beskrivelse i Schelsky *op.cit.* kap. V.

<sup>212</sup> Jf. hertil også Jürgen Habermas: "Vom sozialen Wandel akademischer Bildung" i: *Theorie und Praxis*, s. 261ff, og "Teknisk fremskridt og social livsverden", i: *Teknik og videnskab som ideologi*, s. 68f.

kemiske industri i århundredets sidste årtier.

Samtidig er det imidlertid karakteristisk, at de universitetsansatte naturvidenskabsfolk havde et noget tvetydigt forhold til den praktiske anvendelse, og derfor længe vægrede sig ved at indgå i direkte kompagniskab med den fremvoksende videnskabeligt baserede industri. Selvom naturvidenskabens repræsentanter brugte enhver lejlighed til at pointere den nytte, som bl.a. via teknikken kan opnås gennem den videnskabelige udvikling, så blev der omvendt til stadighed givet udtryk for en udtalt modvilje mod at underkaste sig en snæver pragmatiks fordringer.

Når videnskabens repræsentanter medvirkede så aktivt ved oprettelsen af mere målrettede forskningsinstitutioner som *Physikalisch-Technische Reichsanstalt* (1887) og *Kaiser Wilhelm Gesellschaft* (1911) - og i øvrigt på mange måder samarbejdede med de industrilaboratorier, der i private virksomheders regie opstod i løbet af 1880'erne - skal grunden således især findes i de problematiske forhold, som forskningen i universitetsregie var tvunget til at leve med. Den stigende undervisningsbyrde som følge af voksende studentertal i århundredets sidste årtier og det efterhånden utilstrækkelige udstyr, som universiteterne kunne byde på, var blevet en hæmsko for de forskere, der ønskede at fastholde den tyske videnskabs nyerobrede frontposition.

Tvetydigheden overfor videnskabens nyttighed kan tydeligt aflæses i en række af de taler og småskrifter, hvori von Liebig, von Helmholtz og andre formulerede deres opfattelse af videnskabens rolle. Nok var de nye naturvidenskaber nyttige i en mere direkte forstand end f.eks. historievidenskaben - i relation til at opnå bevillinger en nok så nyttig nytte. Nyttens måtte imidlertid ikke blive det eneste - og heller ikke det vigtigste mål for videnskaben: "*Vort hovedformål er ikke nyttigheden, men videnskaben; videnskaben er altid nyttig, da enhver form for erkendelse øger vore kræfter, de åndelige såvel som de fysiske*"<sup>213</sup>. Således hedder det i slutningen af en artikel, der især har betonet den nytte, som landbrugskemien har udsigt til at afstedkomme.

---

<sup>213</sup> Liebig: "Ueber das Studium der Naturwissenschaften" (1852), i: Liebig *op.cit.* s. 170.

Og ligeså tvetydigt lyder det hos Hermann von Helmholtz: *“Videnskabens mænd danner en slags organiseret armé. De søger til nationens bedste at øge den viden, som kan tjene til forøgelse af industrien, af rigdommen, til livets skønhed, til forbedring af den politiske organisation og individernes moralske udvikling. Den, der jager efter umiddelbar nytte i videnskaben, kan være temmelig sikker på at jage forgæves (...) Den enkelte forsker må glæde sig over opdagelser som en tankens sejr over det modstræbende stof, over den æstetiske skønhed, som et velordnet område af viden udviser ... eller over at have bidraget til en voksende kapital af viden”*<sup>214</sup>.

På sin vis er der ikke langt fra tvetydigheden i sådanne formuleringer til dobbeltheden i reformatorerne projekt i århundredets begyndelse. Også her tolkedes videnskaben som en på samme tid nyttig og nytteafhængig beskæftigelse. Også her betonedes skønheden, den moralsk-politiske oprustning og tankens sejre frem for den snævre pragmatik. Også for den nye generation af universitetsansatte videnskabsmænd var det nødvendigt at holde sig til sidelinien for ikke at drukne i tidens umiddelbare krav.

Og alligevel er der betydelige forskelle. For det første var bevægelsen bort fra en helhedsorienteret, systemisk ambition tydelig. Den nye generation af forskere havde i det mindste for en tid mistet troen på såvel religiøse som filosofiske syntese-dannelser. “Den positive videnskabs” ideologi var trængt fra Frankrig ind i den nye tyske videnskabskultur. En lillebitte sandhed opnået gennem eksperimentelt arbejde - med muligheden for eventuelt senere at kunne passes ind i en mere vel underbygget *Weltanschauung* - syntes for de fleste i det lange løb mere værd end en alt for hastig opbyggelse af store bygningsværker, der på grund af deres manglende præcision og opmærksomhed overfor detaljen var dømt til undergang, allerede før de var færdigskrevet. Med mindre - hvad der næsten var værre - de i deres upræcighed var

---

<sup>214</sup> Hermann von Helmholtz: “Ueber das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft” (1862), I: *Abhandlungen zu Philosophie und Naturwissenschaft*, Darmstadt 1966, s. 31. Påstanden om, at nytteværdien ikke kan nås på forceret vis, modbevises i øvrigt allerede af den systematiske måde, hvorpå de syntetiske farver opfindes i århundredets slutning.

intetsigende.

Et liv viet specialiseringen var mere værd end de forhastede og dermed forgæves forsøg på at skabe sammenhæng. Bestræbelsen efter overbliksorienteret lærdhed erstattedes af kampen for at erobre ny detailviden<sup>215</sup>. Det var længe kun relativt få, der som von Helmholtz gav udtryk for, at denne forskydning kunne opleves som ophav til et savn: “Vi kan imidlertid ikke benægte, at jo mere den enkelte er tvunget til at indsnævre sit område, desto mere må det åndelige behov for ikke at miste sammenhængen med helheden være mærkbart”<sup>216</sup>.

For det andet bevægede den nye videnskab sig tættere end nogensinde tidligere i retning af produktionssektoren. Den overgang fra *scientia contemplativa* til *scientia activa et operativa*, som var blevet annonceret siden Middelalderen, blev her endegyldigt til virkelighed. De specialiserede undersøgelser i de kemiske og fysiske laboratorier var ofte direkte anvendelige i produktionen - ja produktionen byggedes i realiteten op omkring undersøgelsesresultater. Og mange videnskabsmænd tog da også springet ind i de nye industrier. Især - som det var tilfældet med farveindustriens *grand old man*, Liebig-eleven A. W. Hofmann - når de eftertragtede universitetsembeder lod vente på sig.

De fleste af de nye kemiske fabrikker i Tyskland - BASF, Bayer, Höchst, AGFA osv. - blev således helt eller delvist grundlagt og/eller ejet af universitetsuddannede kemikere, og kontakten mellem universiteterne og industriens laboratorier forblev da også meget tæt<sup>217</sup>. Selvom universitetsforskernes interesse væsentligst forblev af teoretisk art - hvilket ikke mindst gav ophav til konflikter omkring patentering - så er den gensidige påvirkning dog samtidig let at spore. De universitetsansatte udnyttede det forhold, at de nye industrilaboratorier ofte var bedre udstyret end universiteterne.

---

<sup>215</sup> Jf. hertil bl.a. J.J. Beer: *The Emergence of the German Dye Industry*, Urbana 1959, s.59, og H. Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Ffm. 1983, s.108ff.

<sup>216</sup> H. v. Helmholtz: “Ueber das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft” (1869), i. *Vorträgen und Reden I-II*, Braunschweig 1884, s. 338.

<sup>217</sup> Jf. bl.a. Beer *op.cit.* og Lange/Petersen *op.cit.*

Industrialisterne det forhold, at universiteterne stadig lå inde med den største kompetence og de nyeste idéer.

De kemiske resultaters integration i opbyggelsen af enhedslige *Weltanschauungen* knyttet til *Lebensanschauungen* med praktiske implikationer blev således en sag for de få - der tilmed i stigende grad befandt sig på kanten af eller helt udenfor universiteterne. I stedet for Hegels *Bei-sich-sein in Anders-sein* blev der nu primært tale om en erkendelse af en jeg-fremmed og i en kommunikativ forstand uforståelig verden, som i al sin forskellighed blev lagt åben for undertvingelse.

I sammenhæng med disse skift fandt en nødvendig justering sted omkring opfattelsen af dannelsesbegrebet. Med den øgede vægt på specialisering og med nybruddets fortrinsstilling frem for systemet og lærdheden øgedes også den relative betydning af oplæringen til eksperimentelt arbejde, mens den etisk-æstetiske opdragelse tilsvarende nedtonedes. Hvilket igen betød, at interessen for naboområderne kølnedes. For nogle en lettelse, for andre et vilkår: *“Alle vi, der arbejder med en videreudbygning af enkeltområder af videnskaben, kan kun bruge en lille del af vor tid på at studere andre dele af den. Vi må koncentrere alle vore kræfter på et lille begrænset felt”*<sup>218</sup>.

Dannelse blev således - og man kan aflæse det i de mange hyldestskrifter til “naturvidenskabens store mænd” - mere og mere identificeret med efterlevelse af en tradition med vægten lagt på nysgerrighed, omhyggelighed og akkurate, systematik, stædighed. Tilsat den virtuositet, som også i naturvidenskaben er nødvendig for at bryde nye veje. En gennem erfaring optrænet fornemmelse for naturens kringledede veje, som von Liebig dog stadig sammenligner med kunstens intuition: *“I langt størstedelen af sine undersøgelser støder forskeren på hindringer, som han ikke kan besejre med hele det forråd af erkendelse, som videnskaben tilbyder ham, eller med den mest fuldkomne bedømmelsesevne (...) For denne klasse af undersøgelser må hos naturforskeren noget yderligere til, som væsentligst karakteriserer digteren, og det er*

---

<sup>218</sup> Helmholtz *op.cit.* s. 336.

*forestillingskraft*”<sup>219</sup>.

Den forening af forstand og forestillingskraft, som i følge Kant er dømmekraftens karakteristikum, lever således videre, nu blot i en mere specialiseret form, hvor sansen for den helhed, dømmekraften skal bevæge sig indenfor, er på vej til at forsvinde. Det bredere dannelsesbegreb mistede imidlertid ikke fuldstændigt sit tag i naturvidenskabens repræsentanter. Inden vi ser på, hvilken supplerende betydning, dannelsen endnu måtte rumme, skal nogle andre forandringer i det tyske universitet imidlertid kort beskrives.

## **VI    *Dannelsen bort fra livet***

I den anden ende af det filosofiske fakultet skete nemlig forandringer, som på mange måder lignede dem, naturvidenskaben undergik. Også her gjordes der oprør mod den syntetiserende, encyklopædiske form, som især Hegel var repræsentant for, omend mindre entydigt. Fra det, der siden er betegnet som den historiske skole, gjordes på samme tid indsigelse mod den til tider lemfældige omgang med empirien, som uvægerligt følger med en bredt favnende helhedslig tolkning, og mod den kultur-imperialisme, som en historietolkning, der ser tidligere epoker som trin i en læreproces på vej mod nutidens højder, ligeså uvægerligt indebærer.

I stedet fordredes kildekritik og historisk akkuratease i bestræbelserne på at aflæse hver enkelt epoke eller hver enkelt historisk sekvens på egne præmisser, “sådan som det virkelig var”. Alle tider og epoker måtte på god protestantisk vis betragtes som “lige for Gud”, og hverken verdenshistorien eller den enkelte epokes historie syntes at rumme nogen form for retning, der lod sig tolke som et *telos*. Af historien kunne intet læres. I det mindste havde historievidenskaben ingen historier at fortælle, ingen erfaringer at videregive, som en helheds- eller meningshungrende specialist kunne

---

<sup>219</sup> J. von Liebig: “Induktion und Deduktion”, i: Liebig *op.cit.* s. 299.

bruge som normativ reference for sin virksomhed. Ingen nye synteses næredes af det, Marx betegnede som "*den absolutte ånds forrådnelsesproces*"<sup>220</sup>.

Ligesom beskæftigelsen med fysiske og kemiske fænomener skulle forandres fra naturfilosofi til mere specialiseret naturvidenskab, skulle derfor også beskæftigelsen med historiske fænomener forandres fra historiefilosofi til specialiseret historievitenskabelighed i "den positive videnskabs" ånd. Også her sattes lighedstegn mellem spekulation og empiri- og virkelighedsfjern dogmatik. Som en konsekvens splittedes også den del af det filosofiske fakultet, som rettede sig mod de kulturelle fænomeners sfære - og som efter de filosofiske fakulteters opdeling i to sektioner i løbet af 1860'erne kom til at forstå sig som "*die Geisteswissenschaften*" - op i en række forskellige institutter og forskningsseminarer med hvert sit specialområde.

Så selv på de fagområder, hvor dannelsesstanken - i det mindste i den tyske tradition - blev fastholdt mest indædt, vandt specialiseringen og objektivitetstanken indpas. Ideen om dannelse skiftede derved nærmest under hånden betydning fra at være en generel modning til et selvstændigt liv og en karakterudvikling med "menneskehedens begreb i egen person" som ledebillede til i højere grad at være en rent historisk dannelse, i værste fald en blot "*vidensophobning uden sult*" som Nietzsche - også han med kritikerens hang til karikatur - formulerer det i de to første dele af sine "utidssvarende betragtninger": "*man går endog så langt som til at antage, at den, hvem et moment af fortiden slet ikke angår, er bedst kaldet til at fremstille det*"<sup>221</sup>.

Det, der for reformatorerne skulle være en enhed: videnskab og livsdannelse, syntes nu tværtimod at være kommet på kollisionskurs. Den historiske viden syntes på vej til - med forskningens stærkt differentierede vækst - at lægge sig som en dyne over livet hos de, der havde tilegnet sig den, snarere end at løfte dem op. Schillers profetier

---

<sup>220</sup> K. Marx: "Die deutsche Ideologie", *Marx Engels Werke* bd. 3, s. 17.

<sup>221</sup> F. Nietzsche: "Unzeitgemässe Betrachtungen" (1873-76), i: *Werke I*, ed. K. Schlechta, Ffm./Berlin/Wien 1976, s. 249. Kritikken af det tyske universitets udvikling er et gennemgående træk fra "Die Zukunft unserer Bildungsanstalten" (1872) til "Götzendämmerung" (1889).

var i gang med at blive opfyldt<sup>222</sup>: var det døde bogstav ikke i færd med at træde i stedet for den levende forstand, den trænedes hukommelse i stedet for geni og følelse?

Tværtimod at opøve til livskunst, havde historievidenskaben - sådan lød nu Nietzsches (og andres) dom - snarere svækket livet og handlekraften. Den kritiske, engagerede forsker var erstattet af krumryggede bogædere, der led af "*medfødt gråhårethed*". Ingen ægte dannelse til livet var længere med den voksende dødvægt af "*ufordøjelige videnssten*" mulig; kun ideen om dannelse var blevet hængende tilbage i luften - som Cheshire-kattens smil - efter at resten var forsvundet. En historievidenskab, der blot ønskede bevare eller opbevare fortidens liv uden at bygge om og bygge med, var i færd med at kvæle sin egen nutid. "*Overstolte europæer af det nittende århundrede, du raser! Din viden fuldender ikke naturen, men dræber kun din egen*"<sup>223</sup>.

Hvor grundfiguren omkring år 1800 bestod i forsøget på at skabe syntese mellem liv og videnskab - gennem videnskaben kan dømmekraften skærpes og livet "dannes til almenhed", og den videnskabelige forståelse af forbillederne, af klassikerne, danne grundlag for en selvstændig overskridelse af mesteren - finder vi derfor nu i århundredets sidste årtier stadigt oftere en karakteristisk modstilling af liv og videnskab. Blandt videnskabens forsvarere såvel som blandt dens "livsfilosofiske"<sup>224</sup> kritikere. Tiden syntes at skrike på liv, som Dilthey senere formulerede det.

For livsfilosofien repræsenterede livet - som en omvendt refleks af det, der tages afsæt fra - det organiske, det uimodståeligt frembrusende, det ir- eller a-rationelle, viljen og den dunkle drift. Mens videnskaben (og moralen) repræsenterede det mekaniske, det døde, det abstrakte, det alt-for-rationelle, det indsnævrende etc. - i bedste fald et blot værktøj for den ustyrlige livsvilje, i værste fald (den magtfulde dannelsesfilister) livets domptør. Hvor livet tænkte med krop og blod - men uden hoved

---

<sup>222</sup> Jf. hans *Menneskets æstetiske opdragelse op.cit.* s. 34.

<sup>223</sup> Nietzsche *op.cit.* 267.

<sup>224</sup> Den lidt ubestemte betegnelse "livsfilosofi" henviser i en tysk sammenhæng primært til traditionen i kølvandet på Schopenhauer. Jf. hertil bl.a. Schnädelbach *op.cit.* kap. 5.

- så videnskaben ud på livet gennem det afhuggede hoveds døde øjne.

Og i den metodiske videnskabs selvforståelse spillede videnskaben tilsvarende mere og mere rollen som livets *voyeur*, der stiller sig til rådighed for livets egentlige aktører gennem stadige (kandidat- og) vidensleverancer. Fra rollen som kritisk indpisker på sidelinien, havde videnskaben bevæget sig helt ud på tilskuerpladserne. Det videnskabelige kald i specialiseringens æra syntes ikke længere, som Max Weber senere resignerende formulerede det, at kunne forstås som en drift efter at betræde vejen til det gode og skønne, til den sande kunst, til *kosmos*, til Gud eller til lykken, men alene som “*en lidenskab, der giver os skyklapper på*”<sup>225</sup>. Universitetets dannelse syntes udtømt med dannelsen til systematisk studium, en selvbeegrænsningens kunst.

Selv Dilthey, der søgte at rekonstruere humanvidenskaben som et resultat af livets egen drift efter selvbesindelse, et liv med hoved, og som - med Hegel - i forståelsens universalitet så en vej til ophævelse af den partikulære erfarings indskrænkethed, måtte konstatere en “*bestandig modstrid mellem livets tendenser og de videnskabelige mål*”<sup>226</sup>. Den, der står i videnskaben, søger almengyldighed og objektivitet, forstår og efteroplever uden at dømme. Den, der står i livet, søger magt og indflydelse, dømmer og skaber om. Den ægte filosof (den karismatiske personlighed, geniet, det genuine forbillede, *ho phronimos* i tredje potens) står udenfor dannelsesanstaltens viljesløse verden - og filosoferer med hammeren.

## VII *Dannelsens skær*

Diskussionen omkring universitetets og videnskabens rolle får let en skæv karakter, hvis den aflæses isoleret fra de forandrede betingelser, universitetet kom til at fungere under i 1800-tallets slutning. Frem for alt skal den ses i lyset af to væsentlige

---

<sup>225</sup> M. Weber: “Wissenschaft als Beruf” (1917), i: *Schriften zur Wissenschaftslehre*, s. 572.

<sup>226</sup> Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), (ed. Manfred Riedel) Ffm 1981, s. 166.

forskydninger. Det drejer sig for det første om studentertallets himmelflugt i kølvandet på det tyske samfunds industribaserede udvikling, for det andet om massepartiernes opkomst.

Efter en lang periode (1830-70) med et stabilt optag på omkring 12.-15.000 studerende om året i hele det tyske område, skete der frem til den første verdenskrig noget i retning af en femdobling af studentertallet<sup>227</sup>. Væksten hang naturligvis især sammen med forbedrede beskæftigelsesmuligheder for universitetskandidater som følge af det forøgede antal stillinger med krav om længere varende systematisk uddannelse. Således kan nævnes en fordobling af den offentlige administrations omfang i perioden, etablering af administrative enheder i de oprettede kolonier, øget privat administration i de fremvoksende industrier, banker etc., hospitalssektorens vækst, uddannelsessektorens ekspansion - herunder de hastigt voksende tekniske højskoler, afsætningen af naturvidenskabelige kandidater til bl.a. de nye kemiske fabrikker, etablering af presse og PR-virksomhed osv. osv.

Udviklingen fra et lille eksklusivt universitetsmiljø - de lærdes broderskab - til en masseuddannelsesanstalt i et stadigt mere specialiseret samfund øgede den indre spænding i de oprindelige universitetsambitioner<sup>228</sup>. For det første voksede spændingen mellem på den ene side den øgede betoning af en specialiseret forskning og på den anden side den bredere rettede faglige uddannelse. Modsigelsen kom bl.a. til udtryk som en modsætning mellem de universitetsansattes virksomhed henholdsvis som forskere med et specialiseret og sagligt bestemt sigte, og som lærere med en bredere og fagligt eller disciplinmæssigt bestemt emnekreds.

Med den specialiserede forskning - hvor erobringen af ny viden som nævnt i stigende grad sattes over lærdheden og den encyklopædisk anlagte systematisering - og med den voksende afsætning af kandidater, der for størstedelens vedkommende ikke

---

<sup>227</sup> McClelland *op.cit.*

<sup>228</sup> Jf. hertil bl.a. Max Scheler: "Innere Widersprüche der deutschen Universitäten" (1919), i: *Gesammelte Werke*, bd. 4, Bern/München 1982.

ville blive beskæftiget med egentlige forskningsopgaver, var enheden af forskning og uddannelse ikke længere så selvfølgelig. Dels var forskningen blevet mere og mere speciel, dels kunne den praksisfjerne forsker ikke uden videre bruges som dannelsesmæssigt forbillede for den - i en pragmatisk forstand - praksisorienterede studerende.

En tilsvarende spænding viste sig mellem på den ene side den specialiserede forskning og den specifikke enkeltfaglige uddannelse og på den anden side den bredere anlagte personlighedsdannelse. Så længe funktionsopdelingen i stat og samfund - hvor kandidaterne siden skulle finde ansættelse - var relativt beskeden, var modsætningen mellem fag- og almendannelse ikke uoverstigelig. Med den øgede differentiering og de heraf voksende krav til den enkeltfaglige viden og kunnen, syntes de to uddannelsesmæssige mål imidlertid at være stadigt sværere at holde sammen. Universitetets opdeling i institutter - og den begyndende fastlæggelse af studierne i læseplaner - havde den bagside, at viden blev stadigt sværere at formidle på tværs. Og med det filosofiske fakultets nye rolle som embedsorienteret uddannelsessted på linie med de øvrige fakulteter forsvandt samtidig den institutionelle garant for videnskabernes fælleskab og for uddannelsernes flersidighed.

I forhold til det enhedslige ideal om alsidigt dannede, etisk og æstetisk karakterstærke individer skete således, hvad en kultur-pessimistisk samtid hurtigt opfattede som en forskydning mod mere ensidigt udviklede persontyper. Den specialiserede videnskabsmand, for hvem dannelse primært består i selvdisciplineret underkastelse under systematiseringens krav<sup>229</sup>. Den ligeså ensidigt udviklede, men teknisk eller administrativt orienterede fagmand, "resort-mennesket", der i sin yderste konsekvens ikke er andet end en "*karakterløs og til enhver personlig stillingtagen uegnet logisk og teknisk automat*"<sup>230</sup>. Og som en isoleret top på kransekagen: kulturmennesket med dets særegne "*romantiske, forpligtelsesløse omkringfaren og*

---

<sup>229</sup> Jf. Weber *op.cit.* s. 573ff.

<sup>230</sup> Scheler *op.cit.* s. 482.

*omkringfølen i alle mulige kulturer*”<sup>231</sup>.

En sådan opsplitning får også konsekvenser for forholdet til offentligheden. Ikke mindst i lyset af det politiske initiativs forskydning fra embedsstanden til massepartiernes og industriens renæssance-fyrster. Hvor reformatorerne i 1800-tallets begyndelse forventede en ivrig politisk-kulturel dialog mellem det uafhængige universitet, statens universitets-uddannede repræsentanter og en offentlighed præget af dannelsesborgerskabet, indsnævredes nu forventningerne til universitetslærernes deltagelse i den offentlige diskussion. Mod oprindeligt at have fremtrådt - idealt set - som almenhedens repræsentanter med et optrænet blik for helheden, var det nu snarere som specialister og eksperter på afgrænsede felter, videnskabens udøvere forventedes at optræde.

Også enheden af videnskab og offentlighed var således delvist brudt op, og frem på historiens arena trådte i stedet - med Webers diagnose - på den ene side verdensfjerne og/eller horisont-indsnævrede specialister (videnskabens repræsentanter), på den anden side viljestærke demagoger (livets repræsentanter), der anvender videnskabens resultater til egne arationelle formål<sup>232</sup>. De alsidigt udviklede filosof-konger - eller rettere: kulturstatens *phronimoi* - var i massernes og maskinernes tidsalder på vej til at blive afløst af ensidigt skolede undertjenere for massesamfundets folkeforførere.

Den tyske universitetsidé syntes dermed i fare for at blive overhalet af blandt andet resultaterne af sin egen succes. De forudsætninger, som dannede grundlag for det tyske universitets etablering, havde forandret sig på en måde, som gjorde en række af forestillingerne om universitetets virke stadigt sværere at opretholde. De fire enheder - af forskning og undervisning, af videnskab og dannelse, af videnskab og offentlighed, og selve videnskabens enhed - var bragt i fare.

---

<sup>231</sup> Sammesteds.

<sup>232</sup> Jf. bl.a. Max Webers artikler om “Wissenschaft als Beruf” og “Politik als Beruf” og om embedsstandens nye rolle som redskab for massepartiernes folkeforførere.

Ideen om dannelse, der i begyndelsen af 1800-tallet var tænkt som en forener af liv og videnskab - gennem ophævelsen til almenhed - af natur og kultur - gennem den enhedslige på samme tid åndelige og fysisk-materielle dannelsesproces - og mellem områder, der ellers ville kunne tabe hinanden af syne - i kraft af enten det kosmisk-filosofiske system eller det på én gang fagligt, encyklopædisk og etisk-æstetisk dannede individs enhed - syntes således at være løbet på et urokkeligt skær.

Tilbage er kun en i sin konsekvens både opsplittende og tyngende vilje til partikulære sandheder, en vilje der opererer uafhængigt af enhver syntetiserende ambition såvel som af en egentlig dannelses-mæssigt formidlet etisk og/eller æstetisk forankring til livet. Hverken det filosofiske systems helhed, historiens helhed, almenhedens helhed eller den individuelle dannelses helhed syntes længere at byde sig til som reference for den videnskabelige virksomhed.

## **VIII    *Forsoning?***

Jeg har ladet de foregående sider munde ud i et billede af universitetets og videnskabens udvikling, som er præget af den videnskabsskepsis og/eller kulturpessimisme, som prægede de tyske intellektuelle omkring århundredeskiftet. Spørgsmålet er imidlertid, om billedet er så klart endda, om den tyske universitetets idéns integrationsbestrebelse i lyset af specialiseringens fremrykken blot har vist sig at være en død sild, sminket med illusioners parfume. Det drejer sig dels om spørgsmålet, hvorvidt det stadig giver mening at tale om helheder, og i givet fald hvilke helheder, der stadig kan være relevante. Dels om den tværgående dannelse til dømmekraft som bindeled mellem teori og praksis er så død en idé endda.

Det er karakteristisk, at vi selv hos den, der stærkest har pointeret nødvendigheden af specialisering og værdifrihed, nemlig Max Weber, finder en klar undertone af ubehag ved egne konklusioner: at "fagmenneskets" fremkomst på "kulturmenneskets" bekostning, "civilisationens" fremmarch ind over "kulturens"

område skulle være rationalitetens højeste form. *“Fagmennesker uden ånd, nydelsesmennesker uden hjerte. Dette intet indbilder sig at være steget op til et aldrig før nået stadie i menneskehedens udvikling”*<sup>233</sup>. Når man skraber på kynikeren eller defaitisten, finder man ofte den forsmåede idealist.

Ligeså paradoksalt er hans pointering af uundgåeligheden af en værdifri specialisering omkring små historier, når han samtidig selv beskriver den angiveligt uundgåelige udvikling i form af en stor historie om rationaliseringens greb om vesterlandets udvikling. Og endelig bygger også han bro mellem liv og videnskab: en kulturvidenskab er kun mulig, fordi kulturvidenskabens repræsentanter selv tager del i livet, selv er dannede kulturmennesker, og i kraft heraf kan bedømme, hvad der er værd at vide og forstå<sup>234</sup>.

Helt parallelt finder vi hos Dilthey en fremhævelse af livserfaringen som forudsætning for forståelse i humanvidenskaben. Oplevelsen af andres handlinger får sin dybde gennem egne oplevelsers dybde<sup>235</sup>. Uden et element af genkendelse kommer ingen forståelse i stand. Og med hans begreb om virkningshistorien som den integrerende kraft, der gør alle de små historier til elementer i én og samme verdenshistorie, åbnes også igen for muligheden af en universalhistorie, der ikke nødvendigvis er knyttet til en apriorisk metafortælling. Og dermed for en sammenknytning af helheden, verdenshistorien, og delen, den historiske sekvens: *“Forståelsen af en del af det historiske forløb opnår alene sin fuldkommenhed gennem delens relaterende til helheden, og det universalhistoriske overblik over helheden forudsætter forståelsen af de dele, der er forenet i den”*<sup>236</sup>.

---

<sup>233</sup> Max Weber: *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, Oslo 1972, s. 113.

<sup>234</sup> Således mest tydeligt i artiklen “‘Objektivität’ in die Gesellschaftswissenschaften” (1904), i: Weber: *Wissenschaftslehre op.cit.* En god fremstilling af tvetydigheden i Webers pointering af værdifriheden er Wolfgang Schluchters: “Wertfreiheit und Verantwortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Weber”, i: *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Ffm. 1980.

<sup>235</sup> Jf. bl.a. Dilthey *op.cit.* s. 170 og s. 176.

<sup>236</sup> Dilthey *op.cit.* s. 185.

Selvom både Weber og Dilthey - helt i forlængelse af den humboldske universitetsidé skelnen mellem på den ene side dagspolitikken partikularisme og taktiske eller strategiske orientering og på den anden side videnskabens almenhed og langsigtetthed, mellem konger og filosoffer - pointerer skellet mellem videnskabens verden og politikken og “det virkelige livs” verden, så åbner de dog samtidig for sammenføjninger mellem liv og videnskab: kun gennem deltagelse i livet kan videnskabens repræsentanter yde det, de skal: forståelse, tolkning, kritik. Begge påpeger tilbagekoblingen til “livet” som kulturvidenskabens vigtigste bestræbelse. Og begge forsøger de - trods anerkendelsen af specialiseringens nødvendighed - at knytte den lille historie sammen med den store, med universalhistorien.

Spørgsmålet er, om der gør sig noget lignende gældende på naturvidenskabens område, om dannelsen også her kan formidle mellem videnskaben og “livet”. Om det er muligt at finde en enheds- eller helhedsbestræbelse, som er komplementær til specialiseringen, og om den samfundsmæssige almenhed også her spiller en rolle for videnskabens form og retning.

I første omgang er det bemærkelsesværdigt, at dannelsesbegrebet selv blandt naturvidenskabernes repræsentanter bevarede en vigtig plads i selvforståelsen. På den ene side kan vi hos blandt andre von Liebig finde pointeringer af den nye eksperimental-videnskab som en reel udvidelse af dannelsens rækkevidde: *“Hvor sælsomt, at udtrykket dannelse hos et virkeligt oplyst folk kun strækker sig til kendskab til klassiske sprog, historie og litteratur”*. Og han vender sig mod den refeudalisering af dannelsen, hvor *“de der ikke taler græsk og latin ikke regnes for rigtige mennesker”*<sup>237</sup>. En kultur, der lukker øjnene for den øvrige naturs former, gør sig selv fattigere end nødvendigt. En videnskab, der lader hånt om den produktion, som den selv profiterer af, er næppe værdig til betegnelsen ‘dannelse’. Et samfund, der ikke gør sig sine materielle betingelser bevidst, udsætter sig for overudnyttelsens risici.

---

<sup>237</sup> Liebig: “Ueber das Studium der Naturwissenschaften und über den Zustand der Chemie in Preussen”, *op.cit.* s. 12.

Og på den anden side finder vi hos en række fremtrædende naturvidenskabsmænd med von Helmholtz og Hofmann i spidsen stadige advarsler mod at gøre den opdeling af det filosofiske fakultet i to sektioner, som var den logiske følge af de videnskabelige ambitioners forandring, for absolut og uoverskridelig: *“Foreningen af de forskellige videnskaber er nødvendig for at opretholde en sund ligevægt mellem de åndelige kræfter (...) Enhver ensidig uddannelse rummer sin fare; den gør uegnet til de mindre øvede former for virksomhed, indsnævrer dermed blikket for helheden, og især fører den let til selvovervurdering”*<sup>238</sup>.

Dels måtte den kulturelle sans, dømmekraft eller “taktfølelse”, som udvikledes gennem studier af menneskers liv, ikke tabes for naturvidenskabens repræsentanter. Og dels måtte blikket for helheden - i en teoretisk såvel som i en etisk-praktisk forstand - ikke mistes i suget fra den specialiserede eksperimentalvidenskabs succes. Problemet meldte sig imidlertid samtidig: *“Hvem skal endnu overskue helheden, hvem skal holde sammenhængens tråde i hånden og finde sig tilrette?”*<sup>239</sup>.

På den ene side formuleredes en frygt for ensidiggørelsen af individet. På den anden side advaredes mod at miste sansen for naturens enhed i mængden af specialiteter. Friedrich Paulsen har i afslutningen på sit værk om de tyske universiteter, forfattet ved overgangen til det tyvende århundrede, sammenfattet problematikken på følgende måde: *“Så stolt og statelig den videnskabelige storbedrift end viser sig, så bør vi dog ikke skjule, at den umådelige vækst i bredden samtidig rummer sine farer. For den enkelte truer faren for, at han gennem tilvænning til mikroskoperingen mister evnen til at se det fjerne, blikket for helheden (...) den filosofiske drift dør ud, koncentrationen om et punkt bliver let til indskrænkethed: man ser ikke andet end det, der ligger indenfor ens eget gebet (...) Men også for videnskaben selv vokser en fare frem:...massen af kendsgerninger, af detaljer, af undersøgelser bliver så uhyre, at ingen mere kan overskue og sammenfatte den, ja end ikke mere beherske et begrænset*

---

<sup>238</sup> Helmholtz: “Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaften...” *op.cit.* s. 16f.

<sup>239</sup> Sammesteds s. 12.

område”<sup>240</sup>. Det er som at høre Goethe eller Schiller et århundrede tidligere. Men er det blot en overhalet drøm, der ligger til grund for uroen, eller er der stadig holdepunkter for en modsat bevægelse?

Jeg skal i det følgende prøve med afsæt i nogle eksempler fra perioden at give nogle forsigtige svar på spørgsmålene. Jeg har valgt at koncentrere mig om de to personer, der indledte specialiseringens æra på det tyske universitet, nemlig Alexander von Humboldt og Justus von Liebig. Inden jeg når så langt, skal jeg imidlertid først knytte an til nogle kontroversielle, men inspirerende overvejelser om “videnskabens finalisering”, som er blevet formuleret i en række arbejder fra det Starnbergske Max-Planck-Instituts projekt om “Livsbetingelser i den videnskabelig-tekniske verden”<sup>241</sup>.

Grundtesen i projektet er for det første, at det er nødvendigt at skelne mellem på den ene side en mere “ren” teoriudvikling, en teoriudvikling uden eksternt sigte, på den anden side en teoriudvikling, der i en eller anden forstand er betinget af videnskabseksterne målsætninger. Og for det andet, at en række forskellige videnskabelige felter - herunder de, der udvikledes i løbet af 1800-tallet - på nogenlunde ensartet vis gennemgår en række udviklingsfaser, hvor de to typer teoriudvikling har forskellig vægt.

Man kan således typisk skelne mellem tre eller fire faser. I den første, den såkaldt “før-paradigmatiske” fase er videnskab og håndværk uadskilleligt sammenvævet. Der er ikke nogen samlende teori, som kan integrere erfaringer; forskellige erfaringsbaserede indsigter står uformidlet ved siden af hinanden - typisk tæt knyttet til håndværksmæssig kunnen. Som eksempler kan nævnes det farmaceutiske felt eller metallurgien.

---

<sup>240</sup> Fr. Paulsen: *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlin 1902, s. 530, jf. også s. 414.

<sup>241</sup> Projektets hovedteser findes samlet i to artikler: Gernot Böhme, Wolfgang van den Daele & Wolfgang Krohn: “Die Finalisierung der Wissenschaft”, i: Werner Diederich (ed.): *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*, Ffm 1974, og Gernot Böhme, Wolfgang van den Daele & Rainer Hohlfeld: “Finalisierung revisited”, i: Gernot Böhme et.al. (ed.): *Starnberger Studien 1. Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts*, Ffm 1978.

Først i anden fase begynder en selvstændig disciplin at udskille sig med særlige relevanskriterier, forskningsprioriteringer etc. Der opstår en selvstændig, intern dynamik, hvor den teoretiske interesse udskiller sig fra den praktiske. Forskellige “provisoriske paradigmer” opstår, og deres respektive gyldigheder undersøges. Den styrende interesse i denne fase er den internt bestemte teori- eller paradigmeudvikling. Teoriudviklingen for dens egen skyld er motoren, den nyttefrie nysgerrighed brændstoffet. Det er samtidig karakteristisk, at videnskaben i denne fase er mere integrativ end specialiserende: de mange forskellige erkendelser søges indlemmet under en enkelt samlende teori.

Kulminationen på denne fase udgøres af den egentlige paradigmatiske fase, hvor den nye videnskabelige disciplin har opnået en høj grad af teoretisk modenhed. Der er opstået en enkelt eller ganske få bredt anerkendte modeller, “super-paradigmer”, for en bestemt type forskning, der benytter sig af særlige instrumenter, metoder osv. Og der foreligger en enkelt eller ganske få bredt dækkende teorier eller teorikomplekser, der er tilstrækkeligt udviklede til, at en bred og relativt ensartet forskningsfront kan arbejde med at løse de problemer, som teorien giver anledning til, eller med at afprøve, om teorien holder og er anvendelig på alle de felter, den gør fordring på at dække.

På et vist tidspunkt har et særligt forskningsparadigme, en bestemt forskningspraksis og en tilstrækkeligt gennemafprøvet “fundamentalteori” imidlertid etableret sig, og videnskaben kan træde ind i en “post-paradigmatisk” fase. Det er her karakteristisk, at forskningens videre udvikling ikke længere er bestemt af en videnskabelig egenlogik alene; der er ikke længere det samme påtrængende behov for yderligere udvikling eller afprøvning af den basale teori på området. Videnskaben er moden til igen at træde i kontakt med de samfundsmæssige behov, der går ud over den rene nysgerrighed. Til at specialisere sig i forskellige retninger med udgangspunkt i det fælles paradigme - og til at forene sig med andre discipliner. I denne såkaldte finaliseringsfase bestemmes den retning, forskningens bevæger sig i, derfor i højere grad af eksterne formål. Den videnskabelige forskning har fået et alternativspillerum, hvor den særlige retning, der vælges, medbestemmes af andre formål end

teoriudviklingens egne.

Den videnskabelige udvikling i finaliseringens fase skal ikke blot forstås som en slet og ret anvendelse af den mere eller mindre afrundede basale teori eller af de forsknings-metoder, som er knyttet til et bestemt teorikompleks. Der er stadig tale om en specialiseret - men til gengæld ofte tværgående - teoriudvikling, en slags “*orienteret grundforskning*”<sup>242</sup>, der befinder sig et sted midt mellem den generelle teori og den direkte f.eks. tekniske anvendelse. Overgangene mellem den mere basale teoriudvikling og den orienterede forskning kan naturligvis ofte være glidende. Det ene kan umærkeligt gå over i det andet, f.eks. når den orienterede forskning støder på problemfelter, som er af mere basal karakter, og derved giver ophav til udfordring af det gældende paradigme.

I den før-paradigmatiske fase er teori og praksis umiddelbart sammenfaldende. Eller rettere: de er sammenknyttet i den erhvervsmæssige dannelse - teorien lader sig dårligt skelne fra erfaring og håndværksmæssig kunnen. I den paradigme-dannende og den paradigmatiske fase er teori og praksis - forstået som noget fra selve den teoridannende praksis forskelligt - derimod skilt ad. Teoriudviklingen bestemmer sine egne veje, og skyer omgang med mere jordnære problemer. I den post-paradigmatiske fase opstår igen muligheder for en genforening af teoretiske og praktiske problemstillinger.

Et af de eksempler på en etablering af post-paradigmatisk videnskab, som Starnberg-gruppen har undersøgt, er udviklingen af landbrugskemien i 1800-tallet, hvor Justus von Liebig er den centrale figur<sup>243</sup>. Førsteudgaven af von Liebig's *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie* udkom i 1840. Det vil være fejlagtigt at tro, at kemien på det tidspunkt fremstod som en nogenlunde afrundet teoribygning. Der forelå imidlertid tilstrækkelig mange teoretiske og metodemæssige

---

<sup>242</sup> Böhme *et.al. op.cit.*, s. 233.

<sup>243</sup> Wolfgang Krohn & Wolf Schäfer: “Ursprung und Struktur der Agrikulturchemie”, i: Böhme *et.al. op.cit.* Liebig behandles også grundigt i Troels Lange og Peter Heiberg Petersen *op.cit.* kap. 5.

elementer til, at et forskningsmæssigt paradigme kunne udvikle sig.

Af teoretiske elementer kan nævnes princippet om massens bevarelse ved kemisk omsætning, isolationen af en række simple kemiske elementer der ikke lader sig omsætte til hinanden, teorien om elementernes elektrokemiske bindinger, anvendelsen af atomteorien på kemiske fænomener og en ganske vist stadig noget usikker bestemmelse af atomvægt, forsøg på at opstille en elementrække baseret på atomvægt, loven om faste proportioner i kemiske forbindelser osv. En moden eller mere eller mindre afsluttet teori forelå ikke, men der var tilstrækkelig mange teoretiske elementer og paradigmatisk forskningsmetoder til stede til, at en systematisk forskningspraksis med andet end et basalt teoriudviklende sigte kunne etableres.

Et af de vigtigste resultater af von Liebig's virksomhed forud for beskæftigelsen med landbrugets kemi var udviklingen af en rutinemæssig metode til bestemmelse af organiske forbindelser. Metoden blev efterhånden så enkel og effektiv, at han ligefrem prælede med, at der kunne blive kemikere på hans laboratorium<sup>244</sup>. Forskningsmetodikken var således i rimeligt omfang på plads - selvom raffineringer naturligvis løbende fandt sted. I løbet af 1830'erne begyndte forskerne på laboratoriet i Giessen at foretage rutinerede serie-undersøgelser på plantedele og jordbund med henblik på en kvantitativ bestemmelse af de kemiske omsætninger. Von Liebig beskriver selv denne vending på følgende måde: *“På dette tidspunkt var kemien i sin opbygning blevet så selvstændig blandt naturvidenskaberne, at den kunne tage del i udviklingen af andre områder, og idet kemikernes arbejde rettede sig mod udforskningen af betingelserne for planternes og dyrenes liv, berørte dette landbruget”*<sup>245</sup>.

Når von Liebig vendte blikket mod de kemiske omsætninger i landbruget var det ikke med henblik på at udvikle det generelle kemiske paradigme. Der var heller ikke

---

<sup>244</sup> Krohn & Schäfer *op.cit.* s. 36.

<sup>245</sup> J. von Liebig: *Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie*, Braunschweig 1862, bd. I, s. 97.

alene tale om en nysgerrig forskers forsøg på at bruge de velkendte metoder på ukendt terræn. Valget var – i følge von Liebig's egen senere fremstilling af forløbet - i ligeså høj grad betinget af en videnskabsekstern interesse i en rationalisering af landbrugsproduktionen, der netop på dette tidspunkt var løbet ind i nogle alvorlige problemer. Det tyske landbrug havde i den forudgående periode - bl.a. i forlængelse af et voksende befolkningspres - øget sin produktion, men syntes til gengæld at stå overfor faren for udpining. Udviklingen af landbrugskemien sigtede på at medvirke til en afklaring af problemerne, på at afværge faren - uden samtidig at give køb på muligheden for en produktionstilvækst.

Når landbrugskemien ikke blot kan betegnes som et eksempel på anvendt videnskab, skyldes det, at der var tale om en egenartet grundforskning. Det centrale begreb i von Liebig's særlige udvikling af landbrugskemien var kredsløbs-begrebet<sup>246</sup> - et begreb der bringer minder om Goethe. Ved at tage udgangspunkt i dette begreb - og ved at drage nytte af plante- og dyrefysiologiske undersøgelser - kunne han dels beskrive de kemiske omsætninger i landbruget som en række metamorfoser, hvis basale elementer kunne følges på deres vej gennem systemet. Og dels kunne han udvikle en normativ forestilling om bæredygtighed: etablering af kredsløb, hvor der ikke permanent skabes kemiske huller eller mangelsituationer, kredsløb der til stadighed reablerer en frugtbar udgangssituation. Med udgangspunkt i sine kredsløbsstudier var det hans mål at blive i stand til at identificere de kemiske lakuner og flaskehalse, som skabte udpiningssymptomer i landbruget.

Udviklingen af landbrugskemien udgør således et eksempel på, at den øgede specialisering og den mere direkte forbindelse mellem teori og produktions-relateret praksis ikke uden videre kan identificeres med en afvæbning af videnskabens kritiske potentia eller en blindhed overfor helheder - natur- såvel som samfundsmæssige. Von Liebig's landbrugskemi var på den ene side en kritisk videnskab, der udtrykkeligt undgik at underkaste sig kortsigtede målsætninger som intensiveret produktion uden

---

<sup>246</sup> Krohn & Schäfer *op.cit.*, s. 45ff.

hensyntagen til de langsigtede følger<sup>247</sup>. Målet var en Brundtland-kommission værdigt: at lægge grunden for en bæredygtig udvikling - *“steigende Ernten von ewiger Dauer”* - med hovedvægten lagt på det sidste af de to ikke altid lige forenelige elementer. Liebigs landbrugskemi holder således i sit sigte afstand til en snæver og ensidig pragmatiks fordringer ved at indtage en art almenhedens standpunkt - og er dog både specialiseret og nyttig i en forholdsvis direkte forstand.

Og på den anden side kan den ses som en bestræbelse på - ved hjælp af kredsløbsbegrebet - at give forestillingen om naturens sammenhæng en form, der lod sig forbinde med eksperimentalvidenskaben. Den kemiske analyses resultater blev placeret i en bygning, som rakte ud over specialiseringen. Som et ekko af Aristoteles - men tilsat en platonsk *demiourgos* - hedder det således hos von Liebig: *“Hvis en kemiker skulle analysere et hus, ville han fortælle om dets sammensætning, bestående af silicium, ilt, aluminium, calcium og en vis del jern, bly, kobber, kulstof og vandets elementer. Men han ville ikke kunne sige noget som helst om husets konstruktion. (...) Overalt forudsætter et hus’ eksistens den ideale opfattelse af huset i ånden hos en, der er dets bygmester eller årsag, som sætter andre kræfter i aktion i bestemte retninger eller i en bestemt form for at skabe det bestemte objekt”*<sup>248</sup>. Kredsløbet er et væsentlig element i naturens bygning, og får sin betydning i relation hertil.

Det er vanskeligt at vurdere, om Wilhelm von Humboldt og hans medreformatorer havde forestillet sig, at sådan noget som en kritisk landbrugskemi kunne udvikle sig under det reformerede universitets vinger. Og under alle omstændigheder er den dannelse, som fordres i det nævnte tilfælde, ikke så omfattende som, den der lægges op til i skrifterne forud for universitetsgrundlæggelsen i Berlin. For mig at se er det til trods herfor et godt eksempel på, at videnskabens specialiseringsbevægelse ikke så entydigt hænger sammen med et afkald på at

---

<sup>247</sup> Sammesteds s. 52.

<sup>248</sup> Citatet er fra et af von Liebig’s “kemiske breve”, her citeret efter A. W. Hofmann: “Justus Liebig. Faraday Lecture 1875”, i: *Zur Erinnerung an vorangegangene Freunde* bd. 1, Braunschweig 1888.

identificere samfundsproblemer med almenhedens vinkel som udgangspunkt, et afkald på rollen som samfundets kritiske vagthund. Og på at evnen til at orientere sig udenfor sit eget snævre gebéd kan være et centralt element i selve teoriudviklingen.

Det er imidlertid ikke kun i forbindelse med en egentlig finalisering af teoriudviklingen, at det er muligt at finde bestræbelser på en komplementaritet i forhold til specialiseringen, der minder om Webers og Diltheys bestræbelser i humanvidenskaben. Det bedste eksempel på et sådant "ikke-finaliseret" forsøg er 1800-tallets første og største naturvidenskabelige *best-seller*, nemlig Alexander von Humboldts *Kosmos*. Dette imponerende værk, der udkom i fem bind mellem 1845 og 1862, siges næst efter Biblen at have været periodens mest læste bog. Ambitionen er intet mindre end at fremstille samtidens naturvidenskabelige viden som en integreret "*fysisk verdensbeskrivelse*", suppleret med en fremstilling af verdensbeskrivelsernes historie og garneret med refleksioner over forholdet mellem forskellige former for naturbeskrivelse og -erkendelse fra naturfilosofi over landskabs-maleri til eksperimentalvidenskab. Von Humboldt skrev på værket i et halvt århundrede uden nogen sinde at nå til ende.

Jeg skal ikke forsøge at levere nogen form for bedømmelse af projektets vellykkethed. Alexander von Humboldt erkendte senere at have spredt sig over et større område, end selv han kunne overskue. I forhold til tematikken i nærværende essay er der imidlertid nogle interessante pointer hos von Humboldt, som fortjener at blive taget op. Den første - og centrale - pointe er understregningen af, at erkendelsen af naturens enkelte dele først bliver adækvat, når den tager udgangs-punkt i, at enkeltdelene - og her følger von Humboldt bl.a. Goethe og Schelling - indgår i en levende helhed: "*Det højeste formål er erkendelsen af enheden i flerheden, udforskningen af det fælles og den indre sammenhæng*"<sup>249</sup>.

Den fysiske verdensbeskrivelse er som videnskabens sidste-bestræbelse et forsøg

---

<sup>249</sup> A. von Humboldt: *Kosmos* (1845-62), ed. Hanno Beck, Stuttgart 1978, s. 35. Af praktisk årsager har jeg været henvist til primært at benytte denne forkortede udgave. Hvor andet ikke er anført, retter sidetals-henvisninger sig mod denne udgave.

på - med udgangspunkt i den viden, samtiden besidder - at begribe universet som en enhed. Ikke i form af en i vanlig forstand tilfældigt sammenføjet, encyklopædisk række af erkendelser, men i en form, der respekterer naturens egen eksistensmåde: *“Naturen er ikke et dødt aggregat, den er (som Schelling har udtrykt sig i en træffende tale om de skabende kunster) ‘ for den begejstrede forsker den hellige, evigt skabende urkraft i verden, som skaber alle ting ud af sig selv’ ”*<sup>250</sup>.

Omvendt må fremstillingen imidlertid ikke kaste sig ud i det, von Helmholtz i samme ærinde har betegnet som *“spekulationens alt for dristige Ikaros-flugt”*<sup>251</sup>. Uden kendskab til erfaringsvidenskabens møjsommeligt indhentede resultater bliver verdensanskuelsen et blot og bart luftkastel<sup>252</sup>. Hvor den blotte ophobning af enkeltheder uden en intellektuel bestræbelse efter enhed er død og kedsommelig, bliver den spekulative naturfilosofi hul og tom, når den afskærer sig fra erfaringens høst af detaljer. Først gennem en tålmodig afluren og afprøven af enkelt-fænomenerne opstår en genuin erkendelse af deres indbyrdes sammenhæng - den kan ikke etableres *“gennem afledning fra få fornuftgivne grundprincipper”*<sup>253</sup>. Selvom *“troen på en gammel indre nødvendighed, som behersker alle åndelige og materielle kræfters bestræbelser i en evigt fornyende...kreds”*<sup>254</sup> vil være udgangspunkt, så må først det erfaringsvidenskabelige studie afdække idéens rækkevidde og den særlige form, der på et givet område gør sig gældende.

Når von Humboldt overhovedet kan overveje at fremstille *kosmos* i et enkelt værk, skyldes det - som han gang på gang understreger - muligheden for gennem abstraktion at sammenfatte mangfoldet i sammentrængt form: at nedtone det individuelle til fordel for det almene, individet i forhold til arten, arten i forhold til

---

<sup>250</sup> A. von Humboldt *op.cit.* s. 27.

<sup>251</sup> H. von Helmholtz *op.cit.* s. 15.

<sup>252</sup> A. von Humboldt *op.cit.* s. XXVI, jf. også s. 43f.

<sup>253</sup> Sammesteds s. 22.

<sup>254</sup> Sammesteds.

slægten, det unikke i forhold til lovmæssigheden, "*die Einheit in der Vielheit*". Selvom hvert trin indebærer et tab, så vil gevinsten for den tænkende betragtning - muligheden for at erkende enhed og helhed - dog opveje tabet. Mangfoldets forvirring viger for abstraktionens orden.

Men samtidig er det af afgørende vigtighed, at fremstillingen ikke lader sig forføre af abstraktionens distance. Også her er von Humboldt inspireret af Goethe<sup>255</sup>. Den tænkende erkendelse af naturens enhed, som bliver mulig med abstraktionens hjælp må ikke skygge for forundringen over enkeltfænomenets særlige form - de to tilgange må tværtimod gensidigt befrugte hinanden. "*Naturbeskrivelser, gentager jeg her, kan være skarpt afgrænsede og videnskabeligt nøjagtige, uden at forestillingskraftens levende ånde forbliver fraværende. Det digteriske må fremgå af den anede sammenhæng mellem det sanselige og det intellektuelle, af følelsen af naturlivets altudbredelse, gensidige begrænsning og enhed*"<sup>256</sup>.

Også naturvidenskaben må gennem sine beskrivelser gøre naturfænomenerne sanseligt nærværende, hvis den skal begribe naturens mange-dimensionalitet - og hvis den skal gøre det begribeligt for andre, at den ydre natur rummer mere end den platteste nytteværdi. Et studie af naturen og af naturvidenskaben, der på denne måde forener det sanselige med det intellektuelle "*vækker ligesom organer i os, som længe har slumret. Vi træder i et indre samkvem med yderverdenen*"<sup>257</sup>. Udvikling af sansen for naturfænomenernes æstetiske signaler i kombination med begribelsen af deres rolle i naturens kredsløb udgør et centralt element i naturforskerens såvel som den bredere offentligheds dannelse.

Det drejer sig ikke så meget om en betragtede og afstandsholdende æstetik, men

---

<sup>255</sup> Goethes på samme tid videnskabelige, filosofiske og digteriske tilgang til naturen er fint beskrevet i Alfred Schmidt: *Goethes herrlich leuchtende Natur*, München 1984.

<sup>256</sup> A. von Humboldt *op.cit.* s. 249f.

<sup>257</sup> Sammesteds s. 24.

snarere om, hvad Gernot Böhme har kaldt en “*økologisk naturæstetik*”<sup>258</sup>, der opfatter integration og atmosfære på én og samme tid. En sådan sans må komme til udtryk i teorien for også at gøre det i naturomgangens praksis.

## **IX    *En dialektisk udgang***

Den tyske universitetsidé tog sit udgangspunkt i bestræbelsen på at forene en række forskellige mål. For det første uddannelse af kandidater med specifikke kompetencer. For det andet dannelse af alsidige individer der kunne medvirke til at udvikle staten eller nationen til “et åndeligt kunstværk”, til en *Kulturstaat*. Og for det tredje etablering af en forskningstradition uden i snæver forstand pragmatiske bagtanker og med naturens (og dermed videnskabens) enhed som ledetråd. Det universitet, der skulle realisere denne flertydige målsætning, måtte på den ene side holde sig fri af det samfundsmæssige livs partikularistiske pragmatik. På den anden side skulle det som en almenhedens garant komme med indspil fra sidelinien. Og endelig skulle det etablere betingelser for et fælles *bios theoretikos*, for at livets drift efter selvbesindelse kunne få et udfoldelsesrum.

Allerede fra starten var projektet spændings- eller modsætningsfyldt. Modsætningen mellem to idealer: *bios theoretikos* og *bios praktikos* eller *politikos* var således indbygget som en permanent tvetydighed i selve universitetsidéen. Med det teoretiske liv som ideal, med teoriudviklingen - åndens selvudvikling - som den centrale samfundsmæssige praksis, fik universitetet status som selve samfundets kerne. Liv og videnskab faldt umiddelbart sammen. Den videnskabelige og kunstneriske udvikling, som var vigtigere og mere vedvarende end det ustadige politiske livs kampe,

---

<sup>258</sup> Gernot Böhme: *Für eine ökologische Naturästhetik*, Ffm 1989. Udtrykket “økologi” bruges første gang af Ernst Haeckel i bogen med den goethe'ske titel *Generelle Morphologie der Organismen* (1866), og kan ses som en afløser for von Humboldts egne betegnelser: plantegeografi og fysisk verdensbeskrivelse. Økologiens traditionsmæssige baggrund er beskrevet i Donald Worster: *Nature's Economy*, N.Y. 1977.

blev sikret med det uafhængige universitet. I forhold til den bredere samfundsmæssige praksis blev universitetet derimod en instans på sidelinien. Liv og videnskab blev her snarere komplementært sammenknyttede størrelser. Som en uafhængig institution på kanten af det altid partikularistisk orienterede livs strømhvirvler, var det videnskabens opgave at holde afstand og være almenhedens repræsentant.

Det videnskabelige liv på sidelinien rummede tilsvarende en spænding i sig mellem på den ene side koncentrationen omkring opbygningen af en filosofisk *Weltanschauung* med et i bedste fald indirekte forhold til den samfundsmæssige praksis og på den anden side uddannelsen af mere direkte kompetencer - specielt på det juridiske og det medicinske fakultet. Mellem opbygningen af et videnskabeligt verdensbillede og dannelsen til praksis.

Spændingsfyldtheden syntes imidlertid mulig at holde i ave. For det første fordi videnskaben trods alt ikke var mere specialiseret, end det var muligt for den enkelte forsker eller filosof at skabe sig et nogenlunde dækkende overblik. Og for det andet fordi den praktiske dannelse hovedsageligt var rettet mod almenhedens sfære: det statslige embede, og det tilmed på et tidspunkt, hvor staten så en mulighed for at rehabilitere sig efter krigens nederlag gennem åndelig oprustning, og i en periode, hvor embedsstanden - i kombination med universitetets professorer - udgjorde samfundets eneste kritiske offentlighed.

Med videnskabens udvikling og specialiseringens indtog på de tyske universiteter og med disses omdannelse til masseuddannelses-institutioner trådte de oprindelige modsætninger imidlertid tydeligere frem - og nye kom til. Spændingen mellem den specialiserede forskning og den bredere faguddannelse, og mellem faguddannelsen og den almene dannelse voksede. Det blev stadigt sværere for professorerne såvel som studenterne at få et kvalificeret overblik over mere end en lille bid af videnskabens felt. Videnskabsmanden blev i stigende grad specialist, orienteringen mod helheder svækkedes. Videnskabens *input* fra sidelinien blev i stigende grad til pragmatisk omsættelig specialviden eller til en slags avanceret voyeurisme eller slet og ret kulturel ornamentik.

Universitetets enhedsbestræbelser syntes på den baggrund stadig mere antikverede. Og dog finder vi permanent en modsat rettet understrøm. For det første formuleredes på begge det filosofiske fakultets områder et krav om at forene specialstudiet af den lille historie eller den lille sekvens med større historier eller sekvenser: med verdenshistorien og *kosmos'* historie eller i det mindste med kredsløbenes eller "naturhusholdningens" helheder. Delen må forstås og beskrives i tilknytning til helheden. Når syntesen bliver for flyvsk og hastig, fordres delstudium; når delstudiet bliver for specielt, melder kravet om en helhedsorientering sig. Først detailanalyse og helheds-orienteret syntese i gensidigt samspil "*udgør, som ind- og udånden, videnskabens liv*"<sup>259</sup> - som Goethe har formuleret det.

For det andet stikker almenheden eller den samfundsmæssige helhed - hvor ubestemt den end måtte fremstå - hele tiden sit hovede frem som referencegrund for videnskabelig beskæftigelse. Den "finaliserede videnskab" - eksempelvis von Liebig's landbrugskemi - er således karakteriseret ved at tage udgangspunkt i almenhedens behov frem for i eksklusive særinteresser. Det er her bemærkelsesværdigt, at det ikke drejer sig om behov, der gennem politisk styring presses ned over videnskaben. Det er tværtimod videnskabens repræsentanter selv, der - helt i tråd med idealerne fra århundredets begyndelse - identificerer og kritisk forfølger problemerne.

Og for det tredje finder vi selv efter specialiseringens indtog pointeringer af nødvendigheden af at forene abstraktion og sanselighed. Skal videnskabens erkendelser gøres relevante for livet i mere end en snævert pragmatisk forstand, må den benytte sig af det engagerede livs eget sprog. Abstraktionens "*Einheit in der Vielheit*" må suppleres af en æstetisk inciterende beskrivelsesform, hvis videnskaben skal medvirke til at bringe brugen af naturen - eller naturens egen forlængelse i menneskelig virksomhed - i nærheden af det åndeligt-materielle kunstværk, der oprindeligt formuleredes som ideal.

Hvis den videnskabelige dannelse knyttes an til disse tre dimensioner som mere

---

<sup>259</sup> Goethe: "Natur" (Tobler-fragment), her citeret efter A. Schmidt *op.cit.* s. 68.

end et ydre supplement til specialiseringens metodologiske dannelse, bliver en række af de modsætninger, som rummes i den tyske universitetsidé, mindre påtrængende som problem. Eller rettere: modsætningsfuldheden bliver et centralt livsmedie for videnskaben og for universitetet som institution. Spændingerne mellem specialitet og helhed, mellem den lille og den store historie, mellem teori og praksis, mellem videnskabelig og politisk offentlighed, mellem liv og erkendelse, mellem abstraktion og sanselighed synes at være den dynamo, som giver universiteterne deres særlige *drive* på trods af de heraf følgende stadige eksistentielle kriser.

“*En særdeles vigtig Eiendommelighed ved den Dannelse, den experimentelle Naturvidenskab giver, er, at den leder til Handling*”, skriver Ørsted i sin tale ved indvielsen af den polytekniske læreanstalt i København<sup>260</sup>. Uden dømmekraft på basis af en mere omfattende dannelse bliver handlingen imidlertid blind - det er den pointe, som mere end noget andet bevarer som en gennemgående tråd i den tyske universitetsidé.

---

<sup>260</sup> H.C. Ørsted: “Om den dannende Virkning, Naturvidenskabens Anvendelse må udøve” (1829), i: *Aanden i Naturen*, Kbh. 1978 (genoptryk efter 1856-udgaven), s. 205.

# Diskursmoral.

## Et essay om Jürgen Habermas

### *I   Udgangspunktet*

Jeg tror, man kan finde en vigtig nøgle til forståelsen af Jürgen Habermas' etiske overvejelser på et tidligt tidspunkt i hans biografi. Som de fleste andre børn i mindre tyske provinsbyer - for Habermas' vedkommende: Gummersbach - blev han i krigens år indrullet i Hitler-jugend. Dvs. en almindelig, ureflekteret tilpasning til tingenes orden, til den bestående tradition. I en by, der kun i begrænset omfang fik krigens stempel på sig. Ved krigens slutning, i en alder af 15 år, rives sløret pludselig fra øjnene. "*Man så pludselig, at det var et politisk kriminelt system, man havde levet i. Det havde jeg aldrig forestillet mig*"<sup>261</sup>. De indgroede forestillinger om en vis mening med selv krigens galskab brydes endeligt med den massivt uomgængelige strøm af informationer om regimets forbrydelser, frem for alt vidneudsagn og dokumentarfilm fra KZ-lejrene.

En sådan oplevelse af at have levet i årevis i mere eller mindre troskyldig accept

---

<sup>261</sup> "Interview mit Detlef Horster und Willem van Reijen" (1979), i: Jürgen Habermas: *Kleine politische Schriften*, Fr.a.M. 1982, s. 512.

af den tradition, som man er opvokset i, og så - tilmed midt i puberteten - opdage, at det hele er baseret på løgn og grusomheder - det må sætte spor. Som Habermas selv med et understatement bemærker: *“Gennem disse oplevelser har der sikkert udviklet sig motiver, som senere har præget min tænkning”*<sup>262</sup>. Typisk vender han da også i flere interviews tilbage til dette gennemgribende pubertetsbrud som en grunderfaring, hvorfra en række basale intuitioner stammer.

I artiklen “Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln” har Habermas - i fin overensstemmelse med sine egne voldsomme erfaringer - beskrevet pubertetskrisen som et billede på indgangen til den såkaldte post-konventionelle moral, dvs. til en reflekterende moralopfattelse, hvor overtagne vaner og forestillinger næsten som i en cartesiansk meditation underkastes radikal kritik og afkræves begrundelse. Jeg citerer *in extenso*: *“Hvis man i et tankeeksperiment forestiller sig pubertetskrisen sammentrængt til et enkelt kritisk tidspunkt, hvor den unge så at sige for første gang, og samtidig ubønhørligt og alt gennemtrængende, indtager en hypotetisk indstilling overfor sin livsverdens normative kontekst, viser naturen af det problem sig, som enhver overgang fra et konventionelt til et post-konventionelt niveau for moralsk bedømmelse må få bugt med. Med ét slag er den naivt tilvænnede, uproblematisk anerkendte sociale verden af legitimt regulerede mellemmenneskelige relationer gjort rodløs, blevet afklædt sin naturgroede gyldighed. Hvis den unge da ikke hverken kan eller vil vende tilbage til en traditionalisme og til en uproblematiseret identificeren sig med sin oprindelige verden, må han begrebsligt rekonstruere de for det hypotetisk afslørende blik opløste normative ordninger (under truslen om fuldstændig orienteringsløshed). Disse ordninger må genopbygges af ruinerne efter de devaluerede traditioner, der er gennemskuet som blot konventionelle og med et uindfriet behov for retfærdiggørelse; de må genopbygges på en måde, så nybygningen kan holde stand overfor det kritiske blik hos en desillusioneret, der ikke længere kan gøre andet end til stadighed at skelne mellem det blot socialt gældende og det gyldige, mellem faktisk anerkendte og*

---

<sup>262</sup> Sammesteds s. 511.

*anerkendelsesværdige normer. I første omgang er det principper, nybygningen kan planlægges efter, og gyldige normer skabes ud fra; til slut forbliver efterhånden kun en procedure for de rationelt motiverede valg mellem de principper, der erkendes at kræve en retfærdiggørelse”*<sup>263</sup>.

Habermas’ beskrivelse af overgangens faser modsvarer ganske fint hans egne historiske erfaringer. De to centrale faser i opbruddet fra Nazi-tiden var således for det første opgøret med den gamle orden, for det andet overgangen til demokratiets procedurale legitimationsform. Den første fase er især domineret af Nürnberg-processerne, som Habermas beretter at have fulgt nøje gennem radioen. Nürnberg-processerne er på mange måder et enestående fænomen. Ikke mindst det forhold at en hel tradition, der i det mindste et langt stykke vej har set sig selv som legitim på trods af alle udskejelser, her sættes på anklagebænken i en retssag uden legaliserede love. En i forhold til landets egne love illegal proces, som tilmed retfærdiggør sig gennem en universel moral eller etik snarere end gennem den stærkes ret. I Nürnberg-processerne optræder moralen eller etikken som et sæt af uskrevne love eller principper, på basis af hvilke domme kan fældes. Love der synes tilstrækkeligt traditionsuafhængige til at signalere universalitet. *Veritas non auctoritas facit legem*.

Den anden - og mere langtrukne - fase består i Tysklands overgang fra totalitarisme til demokratisk styre. En overgang, hvis modsætningsfyldthed Habermas har beskrevet i en række sammenhænge. Især har han pointeret nødvendigheden af, at den demokratiske retsstat tager et dobbelt udgangspunkt. På den ene side er procedurelegitimiteten af afgørende betydning: for at beslutninger kan være legitime, må de træffes gennem demokratiske procedurer, hvor alle ligemæssigt kan deltage. På den anden side må ikke blot selve disse procedurer og retsordningen som helhed, men også de beslutninger af indholdsmæssig art, som procedurerne munder ud i, kunne

---

<sup>263</sup> “Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln”, i: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Ffm. 1981, s. 136f.

retfærdiggøres ved hjælp af universalistiske principper<sup>264</sup>.

Habermas' etiske og moralske overvejelser udspringer i høj grad på denne særlige baggrund. I kort form kan hans diskursetik således beskrives som et forsøg på at afklare, hvad der begrunder muligheden for at foretage etiske eller moralske domme uafhængigt af enhver statsligt sanktioneret legalitet. Spørgsmålet er, hvordan de uskrevne love eller normer, som dommene baserer sig på, lader sig begrunde med udgangspunkt i på den ene side en principledet universalisme, på den anden side en procedural argumentations- og legitimationsform, der modsvarer de demokratiske beslutningsformer.

Jeg skal i det følgende behandle Habermas' diskursetik i tre trin. Først skal jeg forsøge at afgrænse henholdsvis etikken og moralens område, sådan som de tolkes hos Habermas. Dernæst skal jeg diskutere den teori om moralsk gyldighed, som formuleres med udgangspunkt i henholdsvis diskurs-princippet og universaliseringsgrundsætningen. Og endelig skal jeg diskutere forholdet mellem normbegrundelse og normanvendelse.

## ***II Etik og moral***

For at kunne forstå Habermas' teori om, hvad det karakteriserer henholdsvis det moralsk legitime eller etisk rimelige, er det nyttigt først at se på hans afgrænsning af henholdsvis moralen og etikken. Inspirationen fra Aristoteles og især Kant er ganske åbenlys. Som det i det følgende skal blive klart, er det Aristoteles, der går igen i etikken (der omhandler spørgsmålet om det gode liv), mens Kant har stået fadder til moralen (der vedrører den pligtmæssige hensyntagen til andre). Inspirationen fra Aristoteles finder vi også bl.a. i den måde, distinktionen mellem *poiesis* og *praxis* anvendes i mere eller mindre afledt form som en distinktion mellem arbejde og interaktion, mellem det

---

<sup>264</sup> Jf. bl.a. "Recht und Gewalt - ein deutsches Trauma", i: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Ffm. 1985, s. 111.

teknisk-praktiske og det moralsk-praktiske, og mellem instrumentel og kommunikativ rationalitet, mellem formåls-rationalitet og værdi-rationalitet, mellem system og livsverden. Både moral og etik befinder sig nemlig i følge Habermas primært på højresiden af distinktionerne.

Som jeg har gjort opmærksom på i essayet om Aristoteles ovenfor, ligger der dog allerede i distinktionen mellem *poiesis* og *praxis* en dobbelthed gemt, som ofte overses. På den ene side drejer det sig om en modstilling af handlinger der har deres mål udenfor dem selv, og hvis succes derfor kan måles på graden af målopfyldelse, og handlinger der er mål i sig selv. Denne tolkning af distinktionen synes ikke så væsentlig for Habermas, men kan dog siges at optræde i hans diskussioner af forskellen mellem resultat- og forståelsesorienterede handlinger.

På den anden side er modsætningen mellem *poiesis* og *praxis* en modstilling (som synes vigtigere for Kant end for Aristoteles) mellem handlinger der retter sig mod andre mennesker - eller mere præcist: andre fornuftsvæsner, som er i stand til at handle og ikke blot bevæge sig - og handlinger rettet mod et ikke-menneskeligt naturmateriale (hvortil såvel dyr som planter i følge både Kant og Habermas må regnes). Denne distinktion er helt central hos Habermas og den helt afgørende grund til at skelne mellem arbejde og interaktion, eller mellem på den ene side instrumentel og på den anden side forståelses-orienteret eller kommunikativ handlen.

Overfor andre mennesker bør vore handlinger altid rumme et kommunikativt element med alle de krav om gensidig respekt, som det indebærer. Vi må aldrig behandle andre mennesker alene som midler. I forhold til den øvrige natur kan vi derimod handle teknisk-instrumentelt uden at skulle leve op til krav om f.eks. ærbødighed eller respekt. Forholdet til den ikke-menneskelige natur kan i en sådan tolkning reduceres til en rent "objektiverende" tilgang, hvor vi registrerer, konstaterer og manipulerer uden ønske om at forstå og uden at tænke på rimelighed. Da der ikke er noget at forstå og respektere udenfor menneskeverdenen, vil en sådan tilgang ikke blot være legitim, den må i videnskabelig forstand også regnes for den eneste "teoretisk

frugtbare”<sup>265</sup>. Som hos Kant aflæses den ikke-menneskelige natur i kausale termer af et tilsnit, der umiddelbart, og uden at give anledning til moralske skrupler lader sig oversætte til teknisk *know-how*.

Habermas’ tolkning af etikens og moralens plads skal imidlertid ikke blot ses i et to-leddet, men tillige i et tre-leddet perspektiv. Det er denne tre-leddethed vi bl.a. finder i den Popper-inspirerede adskillelse mellem forskellige “verdenstilgange” med forskellige former for gyldighedsfordringer og forskellige former for rationalitet. I forhold til den subjektive eller indre verden handler det dels om sandfærdighed og autenticitet (hvem er jeg? hvad tror jeg? hvad føler jeg? hvad ønsker jeg?). I forhold til den intersubjektive eller sociale verden drejer det sig om rimelighed i en moralsk-praktisk forstand (hvad bør jeg gøre? hvilke handlinger og institutionere vil være rimelige og retfærdige?). I forhold til den ydre eller objektive verden er sandhed den afgørende gyldighedsfordring, og rationaliteten er alene kognitiv-instrumentel (hvordan er verden indrettet? hvordan kan vi bruge den til at opnå vore mål?).

I sine seneste diskussioner af etik og moral<sup>266</sup> finder vi både to-leddetheden (distinktionen mellem mellemmenneskelige handlinger og handlinger overfor den ikke-menneskelige natur) og treleddetheden (adskillelsen mellem indre, social og ydre verden). Tager vi udgangspunkt i toleddetheden, finder vi moral og etik på samme side (det mellemmenneskelige felt). Tager vi derimod udgangspunkt i treleddetheden, bliver de adskilt: etikken er i høj grad relateret til den indre verden, spørgsmålet om identitet og autenticitet, mens moralen entydigt er relateret til spørgsmålet om retfærdighed i de mellem-menneskelige forhold i den sociale verden. Den måde, henholdsvis det etiske og det moralske felt introduceres på i de seneste diskussioner, synes imidlertid først og fremmest at være inspireret af Kants distinktion mellem det tekniske, det pragmatiske

---

<sup>265</sup> “A Reply to my Critics”, in: *Habermas, Critical Debates*, ed. John B. Thomson & David Held, s. 243ff. Pointen går naturligvis tilbage til diskussionerne i *Erkenntnis und Interesse* fra 1968.

<sup>266</sup> Således bl.a. “On the Concept of ‘Practical Reason’. The Howinson Lecture” (upubl. manus. til forelæsning ved University of California, Berkeley, 1989) og “Moral, samfund og etik. Et interview ved Torben Hviid Nielsen”, i: *Politica*, 22. årg. nr. 2, Århus 1990.

og det moralske.

Habermas skelner i første omgang mellem på den ene side beskæftigelse med mere afgrænsede problemer af pragmatisk (hos Kant: teknisk) karakter, hvor de overordnede mål ligger fast, og så på den anden side selve fastlæggelsen af målsætningen. Dette skel modsvarer et klassisk skel mellem på den ene side de overordnede politiske beslutninger om det gode liv i fællesskabet og på den anden side den teknisk-administrative implementering, mellem en generel ikke-ekspertmæssig kurssætning og en mere specifik gennemførelse hvor ekspertviden (ofte) bliver nødvendig. Forskellen optræder imidlertid også på et individuelt niveau som en forskel mellem fastlæggelse af generelle livsmål og mere specifikke problemer som f.eks. afklaring af den bedste måde at male hovedtrappen på eller af de effektiveste metoder til at kurere sin sygdom.

Det pragmatiske felt hos Habermas lader sig ikke reducere til rene middelvalg. Der indgår også mere begrænsede valg af mål indenfor den ramme, som er udstukket af den overordnede politiske målsætning eller af de generelle individuelle livsmål. Det centrale er imidlertid, at der kun er tale om det, Kant kalder betingede imperativer, dvs. imperativer som kun har gyldighed under forudsætning af nogle styrende formåls- eller værdipræferencer, som lades ude af beslutningsprocessen. Der er altså tale om rekommendationer af typen "Hvis du ønsker det eller det, så vil det være bedst for dig at gøre sådan eller sådan".

Når vi bevæger os ud af det pragmatiske felt bevæger vi os i følge Habermas ind på etikkens og moralens område. Et område, hvor de overordnede mål afstikkes, hvor der eksempelvis skal prioriteres mellem forskellige udviklingsveje, sådan som de lader sig aftegne med en bred pensel, før man går i detaljen. Eller hvor normer, principper og værdier diskuteres, afvejes og besluttet.

Habermas' ønske om at holde det teknisk-pragmatiske område adskilt fra etisk-moralske skal især ses i lyset af, at han dels ønsker at pointere en diskontinuitet mellem beslutninger, der bør tages af den eller de berørte (fordi de indeholder elementer af selvforståelse, præferencer osv., som kun de berørte selv kan formulere), og

beslutninger der kan overlades til eksperter<sup>267</sup>. Dels at han opererer med et ganske markant skel mellem på den ene side de relativt abstrakte "værdisystemer" og moralske normer og på den anden side den mere konkrete handlingsviden, f.eks. i form af teknisk-videnskabelig *know-how*. Som vi skal se senere, er denne pointering af forskelligheden mellem det abstrakte og det konkrete ikke uden problemer.

Udenfor det teknisk-pragmatiske område dukker så en ny distinktion op: mellem det gode og det retfærdige, mellem det evaluative og det normative, eller slet og ret mellem etik og moral. Den første type diskussioner eller afgørelser har at gøre med, hvad der i en overordnet forstand er godt for et givet individ eller samfund, når det er, hvad det er, og eksisterer under de historiske omstændigheder, det gør. Det drejer sig om autenticitet og identitet - hvem man er og gerne vil være - om historie, baggrund, interesser, præferencer, evner, muligheder etc. Kort sat: om det gode liv. Diskussionen vil altid forløbe historisk specifikt; der vil ikke kunne opstilles mere end meget vage almene kriterier for, hvad der kan regnes som efterstræbellesværdige livsformer og livsmål. Mennesker og samfund er ganske enkelt for forskellige til, at det giver mening at give mere udfoldede og specificerede anvisninger. Hvert enkelt samfund og hvert enkelt individ må selv finde frem til, hvad der er godt for netop dem.

Denne udtrykkelige pluralisme medfører imidlertid ikke, at de altid historisk særlige ønsker og beslutninger kun bliver forståelige eller rationelle for de, der deler den særlige livsform. Tværtimod understreger Habermas, at "*relativt til den givne kontekst kan etiske spørgsmål besvares rationelt, dvs. på en måde som er indlysende for enhver - ikke kun de umiddelbart berørte, ud fra hvis perspektiv spørgsmålet bliver stillet*"<sup>268</sup>. På samme måde som for Aristoteles er der altså for Habermas her, på etikkens område, tale om en dobbelthed af partikularisme - forstået som det der kun gælder relativt til en bestemt placering - og universalisme - forstået som det, der gælder

---

<sup>267</sup> Jf. bl.a. artiklen "Wissenschaftliche Politik und öffentlicher Meinung", in: *Technologie und Wissenschaft als "Ideologie"*, Ffm 1968, s. 77.

<sup>268</sup> "Moral, samfund og etik", s. 243.

uafhængigt af tid og sted. Det gode er altid relativt til en given situation - forståelsen derimod er i princippet universel.

I moralske spørgsmål må der derimod i følge Habermas findes en kerne, hvor der ikke på samme måde indgår partikularistiske træk. Disse spørgsmål angår nemlig primært løsningen af konflikter mellem parter, hvis respektive ønsker om gode liv kan være så forskelligartede, at etikken ikke synes at kunne formidle i tilstrækkelig grad, når de har bragt sig på sammenstødskurs. Og opgaven består derfor i at løse den potentielle konflikt på en etik- eller livsformsoverskridende måde, der er tilfredsstillende og retfærdig set fra en ikke-partikularistisk og upartisk synsvinkel. Moralen (eller moralteorien) må altså på en eller anden måde hæve sig op over de mange og forskelligartede forestillinger om det gode liv, og prøve at udskille en kerne, som på tværs af den livsformmæssige uforenelighed kan accepteres af alle.

Man genkender i dette skel mellem etik og moral Kants distinktion mellem den pragmatiske bestræbelse på at opnå lykken og den genuine moral. Etikken er hos Habermas som pragmatikken hos Kant knyttet til de mange historisk særegne tolkninger af det gode liv, omend den dannede forståelse som en *sensus communis* i en vis udstrækning kan bygge bro over forskelligheder, og gøre kritik og læreprocesser mulige på tværs af livsformernes uensartethed.

Men som tilfældet var hos Kant, ønsker også Habermas at reservere et terræn for en moral, der er tilstrækkeligt abstrakt og formel til at den direkte kan appliceres på alle livsformer uafhængigt af tid og sted. Hos Kant var det moralloven eller det kategoriske imperativ, der udgjorde kernen i denne overgribende moral. Hvad kernen er hos Habermas er mindre klart. Så vidt jeg kan aflæse det, er der tale om mindst to versioner, der modsvarer de to erfaringselementer i det, jeg overfor har beskrevet som Habermas' fundamentale pubertetsbrud.

I den første version består moralen i et sæt af *materiale* (eller indholdsmæssige) normer eller regler, som dog er tilstrækkeligt abstrakte, generelle og "dekontekstualiserede" til, at de kan (eller burde kunne) finde almen anerkendelse på tværs af forskelligartede livsønsker og interesser. Den universalistiske moral består her

først og fremmest i en række minimalkrav i form af basale menneskerettigheder, der skal sikre individer mod ekstreme krænkelse af liv, velfærd og integritet. Det drejer sig ikke blot om rettigheder af negativ art, rettigheder der sikrer mod krænkelse, men tillige - om fornødent - om rettigheder af mere positiv, velfærdsmæssig karakter. Rettighederne udgør tilsammen nogle abstrakte spilleregler for samkvem, der gør, at mennesker vil kunne leve sammen på trods af de uensartede livsmål - koncentreret omkring retfærdighed og i sidste ende baseret på gensidig solidaritet eller respekt.

Disse spilleregler skal ikke blot sikre individerne, men tillige den fortsatte beståen af det samfundsmæssige fællesskab, uden hvilket end ikke de basale menneskerettigheder ville have værdi: "*moralen kan ikke beskytte det ene uden at beskytte det andet: individets rettigheder kan ikke sikres uden at sikre velfærden (das Wohl) i det fællesskab, som individet tilhører*"<sup>269</sup>. For at moralen i denne form kan forblive universelt gyldig, må den imidlertid være beskeden i sin form. Ikke mindst må den underkaste sig et billedforbud - ikke give udførlige bud på gode liv - og alene optræde negatorisk, vende sig mod "*det beskadigede livs*" årsager<sup>270</sup>.

I en anden version består det eneste direkte universalistiske i moralen i et *formelt* princip, en *formel* argumentationsregel og et sæt af *formelle* procedureregler, der i forening tages i anvendelse i forbindelse med afklaringen af problematiske, potentielt konfliktfyldte, normers gyldighed. Dette er kernen i den såkaldte diskursetik, der således mere præcist burde have heddet diskursmoral. Pointen er her, at der i princippet ikke er nogen normer, principper eller regler, der ikke vil kunne problematiseres i en argumentation - heller ikke de netop nævnte abstrakte menneskerettigheder. Kun argumentationens egne universelle forudsætninger kan ikke betvivles uden at man modsiger sig selv.

De tre centrale elementer i denne anden version er for det første den såkaldte

---

<sup>269</sup> "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", i: W. Kuhlmann (ed.): *Moralität und Sittlichkeit*, Ffm. 1986, s. 21.

<sup>270</sup> Sammesteds s. 26.

diskursetiske grundsætning “D”, der siger, at *“kun de normer kan gøre fordring på gyldighed, som finder (eller kan finde) tilslutning blandt alle berørte som deltagere i en praktisk diskurs”*<sup>271</sup>. “D” er det formelle princip, der modsvarer Kants kategoriske imperativ, og den synes på samme tid at fungere som en eksplikation af og som et kriterium på moralsk gyldighed.

For det andet *universaliserings-grundsætningen* “U”, der i følge Habermas skal ses som en uomgængelig eller alternativløs argumentationsregel i de diskurser, hvor igennem problematiske normers gyldighed afprøves. Pointen i “U” er, at kun de normer kan finde tilslutning i en diskurs, for hvilke det gælder, at *“de følger og bivirkninger for hver enkelts interesseopfyldelse, som forudsigeligt vil være følgen af en almen efterlevelse af den omstridte norm, tvangsfrit kan blive accepteret af alle”*<sup>272</sup>.

Det tredje element udgøres af en række procedureregler for, hvorledes de diskurser, der skal afklare normers gyldighed, retmæssigt bør forløbe. Pointen er at sikre, at afklaringen af normers gyldighed sker under betingelser, der er tilstrækkeligt ideale til, at det alene er det gode arguments “magtfrie magt”, der bestemmer samtals forløb og konklusioner.

Man kunne hævde, at moralen i den første version (de almene, først og fremmest negatorisk anlagte minimumsregler) ville etablere sig som en følge af procedurerne i den anden. Man kan imidlertid ikke vide det, før procedurerne er gennemført i reale samtaler. *“Alt indhold, selv når det berører nok så fundamentale handlingsnormer, må blive gjort afhængigt af reale (eller erstatningsmæssigt afholdte, advokatorisk gennemførte) diskurser. Moralteoretikeren kan da deltage som berørt, i givet fald som ekspert, men han kan ikke gennemføre denne diskurs til bunds i eget regie”*<sup>273</sup>. Den første version, den materiale moral, kan således i følge den anden version højst udgøre

---

<sup>271</sup> “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm”, i: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Ffm. 1981, s. 103.

<sup>272</sup> Sammesteds.

<sup>273</sup> Sammesteds s. 104.

et bidrag til diskursen. Om den er universelt gyldig, vil først vise sig, når de reale diskurser er gennemført.

Habermas ønsker på denne måde at fremhæve en forskel til den Kant'ske moralopfattelse, som han selv ser som afgørende. Kants kategoriske imperativ er formuleret sådan, at det af den enkelte kan bruges som test af, om handlinger - eller handlingernes maximer - er moralsk acceptable eller ej: "kan *jeg* ville, at alle...?". Og selvom han pointerer den offentlige diskussion som et afgørende element i dannelsen af den dømmekraft, som skal til for at kunne anvende moralloven korrekt, så insisterer han samtidig på en monologisk anvendelse. Eksempelvis argumenterer han direkte for det fortjenstfulde i at "*gøre andre mennesker deres sande vel selvom de ikke selv har erkendt det*"<sup>274</sup> - med den indirekte pointe at når (eller hvis) de med tiden erkender deres sande vel, vil de være taknemmelige for, at man gjorde, som man gjorde.

Habermas' svar på det kategoriske imperativ, diskursprincippet "D", er derimod formuleret på en måde, så afklaring af moralske normers gyldighed er udelukket fra at kunne foregå i moralteoretikerens eller det enkelte moralsk opmærksomme individs *foro interno*. Det drejer sig ikke blot om en forskydning fra "kan jeg ville, at alle...?" til "mener jeg, at alle berørte burde kunne ville, at alle...?", men derimod til "kan *alle* berørte faktisk blive enige om at ville, at alle...?" - med det formål at få udryddet enhver egocentrisk rest.

Afklaringen må derfor nødvendigvis foregå dialogisk, i en forpligtende samtale mellem de berørte parter, hvor alle slutteligt tvangsfrit kan acceptere samtalens konklusioner. Universaliserings-grundsætningen "U" kan derfor i følge Habermas alene forstås som en argumentationsregel, der udskiller moralsk anerkendelsesværdige normer eller regler, når den anvendes i sådanne forpligtende samtaler. Den kan ikke anvendes til bunds som et generelt kriterie af den enkelte uafhængigt af en faktisk samtale: først herigennem kan man nemlig vide, hvad andres ønsker, krav og sande vel

---

<sup>274</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* s. 391.

er: *“enhver er sidste instans i bedømmelsen af, hvad der virkelig er i egen interesse”*<sup>275</sup>.

Der er imidlertid også en anden central forskel til Kant. Kants kategoriske imperativ tjener som en art test, som den enkelte kan anvende til at bedømme, om en given handlemåde under givne forudsætninger er moralsk acceptabel: kan jeg ville, at alle andre gør som jeg i lignende situationer? Habermas' diskursprincip tjener derimod som en test for *normers* moralske gyldighed: kan vi ville, at denne norm skal være alment gyldig?

Hos Kant er det altså handlingen eller handlemåden med alle de relevante og ofte uspecificerede særtræk, den måtte rumme, som står i centrum. Hos Habermas drejer det sig derimod om positivt formulerede - og det vil sige endeligt specificerede - normer. At denne forskydning fra handlingen eller handlemåden til normen giver nogle særlige problemer, skal vi se nedenfor.

Opsummerende kan vi altså sige, at såvel etik som moral i følge Habermas er noget, der befinder sig hinsides det teknisk-pragmatiske. Noget, der ikke kan overlades til teknisk-videnskabeligt uddannede eksperter, der vil have en relativt afgrænset horisont og et ikke-eksistentielt forhold til sagen, og som følgelig primært vil have effektivitet for øje. Såvel etik som moral angår afvejninger, som fordrer et eksistentielt engagement, og som er af mere generel eller omfattende karakter og i en eller anden forstand går forud for den teknisk-pragmatiske implementering.

Indbyrdes består forskellen mellem etik og moral deri, at mens etikken er knyttet til det særegne og har et monologisk eller egocentrisk udgangspunkt - hvad er jeg/vi, og hvad vil jeg/vi være? - så er moralen direkte universalistisk anlagt og tager sit udgangspunkt i en konfliktuel forskellighed - mellem interesser, “værdisystemer” etc. - som ikke lader sig formidle gennem en etisk vi-identitet, der kan sætte fælles værdier og mål for det gode liv. En forskellighed, som i stedet må afbødes enten (den første version) gennem basale rettigheder og spilleregler baseret på en basal gensidig solidaritet eller respekt, eller (den anden version) gennem et formelt princip og nogle

---

<sup>275</sup> “Diskursethik”, s. 77.

procedurer, der tjener til at udskille normer, som i tilfælde af konflikt kan tjene som basis for retfærdige afgørelser.

Mens etikken kredser om det gode liv, er moralens felt altså de rimelige eller retfærdige afvejninger mellem de mange mulige modeller for gode liv samt sikringen af nogle fundamentale rettigheder for udøverne af de forskellige modeller. Hvad der gælder som basale rettigheder, og hvilke normer og procedurer konflikter skal løses ved hjælp af - det er i følge den anden version noget, som må afgøres i diskurser blandt de berørte. I det følgende skal vi se lidt nøjere på rimeligheden af denne konstruktion.

### ***III Diskursprincippet***

Jeg indledte dette essay med at referere Habermas' beskrivelse af pubertets-krisens karakteristika: på den ene side den pludselige hypotetisering af de tidligere naivt uproblematiserede vaner, konventioner, traditioner. På den anden side det kritisk-reflekterende forsøg på at rekonstruere et etisk eller normativt rimeligt grundlag for bedømmelsen af, hvilke vaner og konventioner, der er moralsk eller etisk bæredygtige, eller hvad der er op og ned i de konflikter, som man støder på. Hvordan det gyldige lader sig adskille fra det blot gældende. Og jeg refererede den pointe, at der - under moderne betingelser - kun er én løsning på denne krise, når forsøget på at afdække et grundlag for vægtningen føres til bunds: *“til slut forbliver alene en procedure for de rationelt motiverede valg mellem de principper, der erkendes at kræve en retfærdiggørelse”*<sup>276</sup>.

Der vil altså i sidste instans - når den skeptiske, cartesianske meditation er tilendebragt - ikke være nogle indholdsmæssigt potente værdier, normer, principper, eller hvad man ellers kunne ønske sig af den slags, som kan tænkes at have en apriorisk gyldighed eller i det mindste være alment anerkendte, og som alle uden videre vil

---

<sup>276</sup> “Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln”, s. 137.

kunne anvende som arkimediske punkter til at dømme livsformer eller til en gang for alle at afgøre konflikter. Og vi kan ikke længere tro på fundamentalistiske forestillinger om positioner, hvorfra det gode og det dårlige endegyldigt lader sig adskille. Dæmonernes tid er slut; i den moderne verden er *Entzauberung* et grundvilkår. Den moderne pluralisme har undermineret den etiske fundamentalismes naivitet: der aftegner sig bestandigt alternative muligheder for tolkning.

Én ting bliver dog tilbage. Ikke som hos Descartes: jeg'et der tænker, men derimod fællesskabets diskursive refleksionsinstans: samtalen eller "*den diskursive indløsning af gyldighedsfordringer*"<sup>277</sup>. Det er alene gennem fælles samtaler, hvor alle argumenter kan vendes, hvor alle berørte har mulighed for at blive hørt, og hvor alle respekterer det bedste arguments magt, at vi kan afgøre, hvad der moralsk set er godt og skidt. Tilmed er det ikke nok at lade samtalen foregå blandt universiteternes mandariner: den diskursive offentlighed må omfatte alle. Det er denne pointe, som Habermas har forsøgt at udmønte i diskursprincippet "D".

Der er imidlertid en lang række problemer ved denne udmøntning. I første omgang er det således langt fra klart, hvad "D"s rolle mere præcist er. Det er oplagt, at der ikke blot er tale om en pointering af, at det er klogt at afprøve sine antagelser om hvilke normer (eller handlinger), der er gode eller dårlige, i en offentlig dialog for at få udryddet ideosynkrasier og egocentrismen. For Habermas er der mere på spil. Hans pointe er således, at "D" på en eller anden måde må være et *konstitutivt* princip for normers gyldighed. Kun de normer, som har gennemgået den test, som diskursen blandt alle berørte er, kan erklæres for egentlig gyldige.

Der står dermed to tolkningsmuligheder åbne. Enten kan "D" tolkes som et brugbart *kriterium* på normers gyldighed. Der er i så fald tale om en test, som vi faktisk kan gennemføre og få resultater ud af. Eller det kan tolkes som en *eksplikation* eller tydeliggørelse af, hvad normativ gyldighed består i. Det er i så fald mindre afgørende,

---

<sup>277</sup> "Wahrheitstheorien", i: Helmuth Fahrenbach (ed.): *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1973, s. 227.

om testen faktisk kan udføres. Eksplikationen er alene et teoretisk forsøg på at rekonstruere, hvad vi mener - eller burde mene - med normativ gyldighed. Jeg skal i det følgende undersøge de to muligheder lidt nøjere<sup>278</sup>.

Hvis vi tolker diskursprincippet "D" som et kriterium, løber vi straks ind i det problem, at det ikke er en hvilken som helst samtale eller praktisk diskurs blandt de berørte, der kan afgøre, hvad der er gyldigt, og hvad der ikke er. F.eks. må vi diskvalificere samtaler, hvor en eller flere af deltagerne føler sig presset til at indtage et standpunkt, der strider mod deres overbevisning. For at kunne være et konstitutivt kriterium på normativ gyldighed, må diskussionen i tilstrækkeligt omfang foregå under en *ideal samtalsituations betingelser*. Robert Alexy har i tilknytning til Habermas (og Karl-Otto Apel) opregnet en række eksempler på formelle regler, der således må overholdes, før samtalen kan anses for tilstrækkelig ideal<sup>279</sup>. Tredelingen modsvarer Aristoteles' opdeling mellem logik, dialektik og retorik:

1. Logisk-semantiske regler (eks.)

- 1.1 Ingen taler må modsige sig selv

- 1.2 Enhver taler, der anvender et prædikat F på en genstand a, må være parat til at anvende F på enhver anden genstand, der ligner a i alle relevante henseender

- 1.3 Forskellige talere må ikke anvende det samme udtryk med forskellige betydninger

2. Procedurele regler (eks.)

- 2.1 Enhver taler må kun hævde det, han selv tror på

- 2.2 Den, der angriber et udsagn eller en norm, som ikke er genstand for

---

<sup>278</sup> En række formuleringer i det følgende ligger tæt op af min artikel "Jürgen Habermas og spørgsmålet om samfundskritikkens legitimitet", i: *GRUS* 22/23, Ålborg 1987, s. 35ff.

<sup>279</sup> Robert Alexy: "Eine Theorie des praktischen Diskurses", i: W. Oelmüller (ed.): *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn 1978. Habermas anvender selv Alexys opsummering i "Diskursethik" s.97ff.

diskussion, må angive en grund hertil

### 3. Procesregler (eks.)

3.1 Ethvert tale- og handlingsdueligt subjekt må deltage i diskussionen

3.2 a. Enhver må problematisere enhver påstand

b. Enhver må indføre enhver påstand i diskursen

c. Enhver må ytre sine indstillinger, ønsker og behov

3.3 Ingen taler må gennem tvang hindres i at benytte sig af sine i 3.1 og 3.2 fastlagte rettigheder

Det er altså først, når de reale samtaler foregår under tilstrækkeligt ideale betingelser, at de kan gælde som kriterier på gyldighed. Det giver allerede på et helt formelt plan nogle vanskeligheder. Således vil det være overordentligt vanskeligt at afgøre, om en samtale er ført tilstrækkeligt idealt til at kunne gælde som kriterium. Bevidste eller ubevidste løgne, fortællinger, misforståelser, sym- og antipatier, magtspil, selvmodsigelser, ignoreringer af indlæg, retoriske fif osv. er elementer, der hører samtalen til, og som hverken er til at skelne klart eller til at udrydde. At bruge reale samtaler - og Habermas insisterer på de reale samtaler - som gyldigheds-kriterium vil alene af denne grund være *risky business*.

Hertil kommer - hvad der i vor sammenhæng forekommer mig endnu vigtigere: at Habermas under hånden tillægger deltagerne nogle ikke-formaliserbare egenskaber for at kunne give samtalen den betydning, han gør. Nogle af disse forudsætninger kommer eksplicit til udtryk i en formulering, som kan ses som en forløber til diskurs-princippet "D". Normativ gyldighed bestemmes her som en udløber af spørgsmålet: *"Hvordan ville medlemmerne af et samfundssystem på et givet stade i produktivkræfternes udvikling have tolket deres behov kollektivt forpligtende [dvs. hvilken etik ville de vælge], og hvilke normer havde de accepteret som retfærdiggjorte [dvs. hvilken moral ville de anerkende], hvis de med tilstrækkeligt kendskab til deres samfunds randbetingelser og funktionelle imperativer havde kunnet og villet dømme om de*

*samfundsmæssige relationers organisation i diskursiv viljesdannelse?”<sup>280</sup>.*

De her kun hypotetiske deltagere antages således at have “*tilstrækkeligt kendskab*” og de antages at “*kunne og ville dømme ... i diskursiv viljedannelse*”. Hvilket altså bl.a. vil sige, at de er i stand til at skelne mellem gode og dårlige argumenter, at de kan drage tilstrækkeligt konsistente slutninger (endog på trods af en manglende entydighed), at de er disciplinerede nok til at deltage i fælles diskussion og beslutning, at de har mod til at fremsige og fastholde (og i tilfælde af gode modargumenter: frafalde) egne vurderinger, at de er opmærksomme og sensible overfor andres ønsker og behov etc. Kort sagt at de er dømmekraftige. Samt at de har den tilstrækkelige tid til at få alle argumenter vendt.

Med den slags implicite antagelser bliver det imidlertid vanskeligt at fastholde gennemførelsen af reale samtaler som egentligt gyldighedskriterium. Selvom vi antager, at det er muligt for nogle mennesker i visse situationer at tilfredsstille de omfattende krav, så er det klart, at det ikke kan gælde alle mennesker i alle situationer. Allerede af disse grunde undermineres diskursprincippet som et brugbart kriterium for normativ gyldighed. Der er imidlertid endnu en grund til, at dets status som kriterium er uholdbar. Nemlig den, at en real diskussion mellem alle berørte i de fleste tilfælde enten af praktiske eller af principielle grunde er udelukket.

Blandt de praktiske grunde behøver jeg blot at nævne deltagerantallets nødvendige begrænsethed og samtaletidens endelighed - ikke mindst set under beslutningstvangs vinkel. En rimelig samtale, der skal føres til bunds med alles udtrykkelige og rationelt motiverede accept af konklusionerne, og hvor alle følgelig skal have mulighed for at bidrage med indlæg og med svar på andres indlæg, kan nu engang ikke føres med særlig mange deltagere. Det forbyder selve den menneskelige natur. (Hvilket er en af grundene til, at demokrati må være repræsentativt, så snart det omfatter meget mere end nogle få håndfulde mennesker.) Og med de korte tidsfrister, beslutninger som oftest skal tages under, vil det være uhyre svært at få samlet alle

---

<sup>280</sup> *Legitimationsproblemer i senkapitalismen*, Kbh. 1975, s.118.

berørte til samtaler, der skal føres til bunds. (Hvilket er en anden grund til, at demokrati må være repræsentativt.)

Mere principielt gælder, at en lang række berørte overhovedet ikke vil have nogen mulighed for at deltage (på lige fod med andre) i de praktiske diskurser. Det gælder eksempelvis psykisk syge, børn og kommende generationer, ligesom det gælder dyr og planter. De kommende generationer kan slet ikke spørges, psykisk syge, hunde og roer kan ikke svare, selvom de bliver spurgt.

Habermas' svar hertil er, at relevante interesser, der ikke direkte lader sig repræsentere i samtalen, må repræsenteres "advokatorisk", dvs. indirekte gennem nogle af samtaledeltagerne. Det forekommer mig imidlertid at være et lidt for let svar på et centralt problem. Det er nemlig i sig selv et samtaleemne i en praktisk diskurs at afgøre, hvilke af de ikke-repræsenterede interesser der skal regnes for relevante, eller hvilke berørte der skal tages hensyn til. Og det vil derfor i sig selv være et emne for en (forudgående) samtale at afgøre, hvilke ikke-repræsenterede interesser, der kræver advokatorisk repræsentation i diskursen om, hvilke interesser der er relevante i det givne tilfælde osv. Det er således på ingen måde oplagt om dyr - og i givet fald: hvilke dyr - har krav på en advokatorisk repræsentant i eksempelvis landbrugspolitiske spørgsmål. Det samme gælder spørgsmålet, hvorvidt dyr har krav på advokatorisk repræsentation i den forudgående samtale, hvor dette spørgsmål skal besvares, osv.

Der vil samtidig optræde nogle indholdsmæssige vanskeligheder, når de ikke-repræsenteredes interesser skal varetages. For blot at nævne et enkelt eksempel: hvilke interesser skal vi tillægge de ufødte - og hvilken vægt skal vi tillægge dem - i spørgsmål om befolkningsregulering? Og: er det alene de, der vil blive født, eller er det også de, der kunne være blevet født ved alternative beslutninger, der skal repræsenteres? Vil de, der faktisk bliver født, kunne stille krav, der – hvis de vedtoges - ville resultere i, at de slet ikke ville blive født? osv.<sup>281</sup>

---

<sup>281</sup> Jf. hertil bl.a. Micha Brumlik: "Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger", i: W. Kuhlmann (ed.): *Moralität und Sittlichkeit*, Ffm. 1986.

Ikke mindst problemet med dyrs og andre ikke-samtaleduelige væsners rolle peger for mig at se på et centralt spørgsmål i diskursetikken. Selvom Habermas ikke udsiger det direkte, så ligger det dog som en indirekte præmis i en række af hans formuleringer, at kun samtaleduelige væsner har væsentlig moralsk relevans. Der lever i undergrunden en arv fra Kants moral beregnet for et *Reich der Zwecke*, hvori kun fornuftsvæsner har sæde.

Habermas er i og for sig selv opmærksom på problemet. I artiklen "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?" anfører han således dette forhold som en af de væsentligste mangler ved den diskursorienterede moralteori: *"hvordan forholder en teori, der indskrænker sin adressatkreds til sprog- og handlingsduelige subjekter, sig til krænkelse af stumme skabninger? I medlidenhed med plagede dyr, i smerten over ødelagte biotoper viser sig moralske intuitioner, som ikke seriøst kan tilfredsstilles gennem en i sidste instans antropologisk centreret bevidstheds kollektive narcissisme"*<sup>282</sup>. Med focuseringen på diskursprincippet og - som vi skal se om lidt - universaliserings-grundsætningen, har han imidlertid på forhånd nedtonet hensynet til ikke-samtaleduelige væsner. Her behøver vi i første omgang blot hæfte os ved den vanskelighed, hensynet til disse væsners behov har for gennemførelsen af reale samtaler blandt de berørte.

Hvis behovet for en advokatorisk ført samtale var en sjælden undtagelse, kunne vi naturligvis vælge at betragte den som et mindre grænseproblem. Både de praktiske og de principielle problemer ved at foretage reale samtaler blandt de berørte er imidlertid så betydelige, at de reale, ikke-advokatorisk førte samtaler under alle omstændigheder vil være undtagelsen snarere end reglen. Dette gælder naturligvis så meget desto mere reale samtaler ført under tilstrækkeligt ideale betingelser, ikke mindst når vi skal tage højde for såvel de formelle diskursregler som de uformelle krav om indsigt og dømmekraft. At tolke diskursprincippet "D" som et brugbart kriterium på normativ gyldighed vil kort sagt være at skyde over målet. De reale samtaler kan i bedste fald

---

<sup>282</sup> "Moralität und Sittlichkeit" s. 32; jf. også "A Reply to my Critics s. 247ff.

fungere som indicier på gyldighed, aldrig som kriterier. Dertil er mennesket slet og ret for ufuldkomment.

Vi må altså forsøge, om der er mere hold i den anden tolkning af "D", i følge hvilken der alene er tale om en *eksplikation* af, hvad normativ gyldighed består i. En rekonstruktion af, hvad vi mener - eller burde mene - når vi siger, at en norm retmæssigt kan gøre fordring på gyldighed. Diskursprincippet optræder i denne tolkning i en vis forstand stadig som en art kriterium. Blot er der ikke tale om et brugbart, men alene om et fiktivt kriterium.

Hvis det havde været muligt at foretage en real diskussion mellem de berørte under ideale betingelser - herunder tilstrækkelig tid - og hvis de berørte var tilstrækkeligt forstående, vidende og dømmekraftige, så kunne man i princippet sige, at de normer, som samtalen måtte munde ud i, ville være gyldige. Det er, når diskursprincippet opfattes i denne forstand, at Habermas kan tale om en udviskning af forskellen mellem eksplikation og kriterium<sup>283</sup>. Med så ideale forudsætninger befinder vi os imidlertid langt fra de reale samtaler.

Der ligger flere pointer i henvisningen til den ideale samtale som eneste kriterium. For det første ønsker Habermas som nævnt at distancere sig fra enhver fundamentalisme med forestillinger om privilegerede positioner og åbenbarede sandheder. Det er derfor, han viser tilbage til samtalen selv. For det andet søger han at eliminere enhver egocentrisk eller positionsafhængig rest, som måtte blive tilbage, når vurderingen af normativ gyldighed foregår monologisk eller blandt en mindre gruppe berørte. Det er derfor samtalen skal omfatte alle berørte. Og endelig har han for det tredje et ønske om at bevare en absolutheds- eller uendeligheds-dimension i begrebet om gyldighed. Bl.a. derfor må samtalen være ideal: den konsensus, som den kriterielle samtale munder ud i, må aldrig kunne blive omstødt i lyset af nye erfaringer<sup>284</sup>. Først når dette absoluthedskrav er opfyldt, er der tale om en genuin gyldighed.

---

<sup>283</sup> "Ein interview mit der New Left Review", i: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Ffm 1985, s. 227.

<sup>284</sup> "Wahrheitstheorien", s. 239.

Idet Habermas imidlertid på denne måde med sin betydnings-eksplikation vil bevare en absolutheds-dimension, kommer han nødvendigvis til at betale en høj pris. På den ene side er konsekvensen, at alle de reale samtaler mellem endelige og ufuldstændige mennesker devalueres. Den genuine gyldighed kan de under ingen omstændigheder regne med at opnå. På den anden side underminerer han med de underforståede høje krav til deltagernes duelighed selve fordringen om samtale: de fiktive deltagere, som er i stand til at medvirke ved opnåelse af uendelige konsenser, synes på forhånd at være så veludrustede, at samtalen synes overflødig. Ideen med at henvise til samtalen som kriteriel instans er jo netop så vidt muligt at ophæve uvidenhed, misforståelser, egoismer og ideosynkrasier. Men de deltagere, som er i stand til at opnå den absolutte konsensus, kan dårligt være af en art, der er forfaldne til den slags mangler.

Vi er i realiteten tæt på at være tilbage hos Aristoteles' guder. Tilmed i et *Reich der Zwecke*, hvor al dennesidighed er forsvundet, for kun der synes en samtale af den kaliber, som Habermas forudsætter, at kunne finde sted. Og man må uvilkårligt spørge sig: hvorfor så overhovedet samtale? For det første er der jo ingen dumheds- eller uvidenheds-blokke at opløse. Og for det andet er, som Aristoteles påpegede det, en etik blandt guder overhovedet en *contradictio in adjecto*. Her finder vi ingen patologiske mordere, som vil dræbe ens bedste venner, og heller ingen Dumme-petere, der hverken kan se, hvad der er bedst for dem selv eller andre, eller Rasmus Modsatter, der nægter at anerkende hvadsomhelst, andre måtte blive enige om.

Habermas' forsøg på at lade diskursprincippet være en eksplikation af 'normativ gyldighed' ender således i et paradoks. Enten har vi at gøre med reale diskurser blandt endelige og ufuldkomne mennesker. I så fald kan diskursen ikke anvendes som betydnings-konstituerende kriterium; hertil rummer den for mange fejl og mangler. Eller også har vi at gøre med ideale diskurser. I så fald bliver de berørte deltagere imidlertid for fiktivt-ideale til, at de kan være virkelige. Og de konsenser, som eventuelt måtte resultere af de fiktive samtaler, bliver uinteressante for alle andre end de guddommelige væsner selv, fordi de forudsætninger, som samtalen hviler på, er for

ideale til at konsensens normative gyldighed kan tænkes at række ud over den idealt definerede kreds af berørte deltagere.

Skal diskursprincippet tælle som betydningseksplikation, må vi altså enten droppe de reale samtaler eller give køb på absolutheds-dimensionen som andet end et kontrafaktisk ideal. Fastholdes de reale samtaler, må vi samtidig acceptere deres ufuldkommenhed. Fastholdes absolutheds-dimensionen, er de reale samtaler blandt endelige mennesker for usikre at basere sig på. Droppes begge forudsætninger, ophæves samtidig diskurs-princippet. Og vi er tilbage ved Kants mindre fordringsfulde pointering af den offentlige samtale som afgørende instans i udviklingen af den etiske eller æstetiske *sensus communis*.

#### ***IV Universaliseringsprincippet***

Jeg har i det foregående diskuteret Habermas' diskursprincip uden at involvere universaliserings-grundsætningen "U", der som tidligere nævnt postulerer, at kun de normer bør anses for gyldige, for hvilke det gælder, at *"de følger og bivirkninger for hver enkelts interesseopfyldelse, som forudsigeligt vil være følgen af en almen efterlevelse af den omstridte norm, tvangsfrit kan blive accepteret af alle"*. Habermas tolker "U" som en alternativløs argumentationsregel i de diskurser, hvor igennem normers gyldighed testes. Alternativløs, fordi kun den angiveligt kan sikre den upartiskhed, som den moralske normdannelse sigter på. Jeg har imidlertid i det foregående forsøgt at vise, at diskursprincippet hverken har gyldighed som kriterium på eller som eksplikation af moralsk gyldighed. I det følgende skal jeg derfor undersøge, om "U" i stedet kan indtage rollen som moralprincip, som det diskursetiske svar på Kants kategoriske imperativ.

For ikke endnu engang at ende i de blindgyder, som diskurs-princippet ledte ind i, er det imidlertid nødvendigt at frigøre "U" fra det konstitutive krav om testning i reale resp. ideale samtaler. Vi kan således forsøgsvist reformulere "U" til: "Kun de normer

bør anses for gyldige, for hvilke det gælder, at de følger og bivirkninger for hver enkelts interesseopfyldelse, som forudsigeligt vil være følgen af en almen efterlevelse af den omstridte norm, tvangsfrit *burde kunne blive accepteret af alle*".

Det vil naturligvis stadig være interessant at prøve, om det faktisk er muligt at opnå almen accept. Ikke mindst fordi der i den forbindelse sandsynligvis dukker argumenter op, som der ikke tidligere er blevet taget højde for. Blot er det ikke - som i diskursprincippet - et konstitutivt krav, at man opnår det. Det er tilstrækkeligt, at man vurderer, at det burde kunne være tilfældet, hvis alle respekterede det gode arguments kraft<sup>285</sup>.

Reformuleringen af "U" adskiller sig på tre afgørende punkter fra diskursprincippet "D". De to af punkterne findes allerede i Habermas' egen formulering af "U". For det første præciserer "U", hvad det er, der gør, at en norm kan erklæres for gyldig. Nemlig acceptabiliteten af følgerne og bivirkningerne for den enkeltes interesseopfyldelse. Andre steder formulerer han denne pointe således, at normer for at være gyldige må være "*i alles ligemæssige interesse*" eller "*i de berørtes fælles interesse*"<sup>286</sup>. At det netop er den ligemæssige interesseopfyldelse, der gør en norm gyldig, at det altså er omkring netop dette forhold, den praktiske argumentation skal dreje sig, siger diskurs-princippet intet om.

Diskursens grundregler angår forpligtelsen til at tage hensyn til alle argumenter; de fortæller derimod intet om, hvad argumenterne skal indeholde. Albrecht Wellmer har formuleret forskellen på følgende måde: "*Rationalitetsforpligtelser angår anerkendelse af argumenter, moralske forpligtelser derimod anerkendelse af personer. Det er et rationalitetskrav også at anerkende mine fjenders argumenter, hvis de er gode; det er derimod et moralkrav også at lade dem komme til orde, som ikke er gode*".

---

<sup>285</sup> Denne reformulering af "U" modsvarer ganske godt nogle formuleringer i *Legitimationsproblemer* (s. 119ff), hvor Habermas beskriver den kritiske samfundsteori som en rekonstruerende, advokatorisk diskurs, der afdækker rimelige interesser, der burde varetages, men som undertrykkes.

<sup>286</sup> Således bl.a. "Diskursethik" s. 76 og 103, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm 1981, bd. II, s. 144, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Ffm 1988, s. 401.

*til at argumentere. Sat på spidsen: rationalitets-forpligtelser retter sig mod argumenter uden hensyn til personer; moralske forpligtelser retter sig mod personer uden hensyn til disses argumenter*<sup>287</sup>. Respekten for alle berørtes behov og interesser er en præmis, som ikke lader sig aflede af de argumentations-betingelser, vi angiveligt alle (kontrafaktisk) må forudsætte opfyldt, når vi indlader os i diskussion.

For det andet har Habermas allerede selv med formuleringen "*forudsigeligt vil være følgen*" nedskrevet forventningerne til, hvor absolutte og definitive konklusionerne ved anvendelsen af "U" kan blive. Det vil altid være muligt at omstøde tidligere vurderinger i lyset af nye erfaringer (som andet end et kontrafaktisk ideal). Hvilket betyder, at fordringen om en uendelig konsensus er afskrevet. Gyldigheden har fået en mere foreløbig eller pragmatisk karakter.

Endelig - for det tredje - nøjes "U" i den reformulerede version med en beskednere forskydning fra Kants kategoriske imperativ, end det var tilfældet i "D". Nemlig alene fra "*kan jeg ville, at alle...?*" til "*mener jeg/vi (på basis af mit/vort nødvendigvis begrænsede kendskab til implicerede interesser, følger, bivirkninger etc.), at alle burde kunne ville, at alle...?*". Det sidste skridt til "*kan alle faktisk ville, at alle...?*" er opgivet af de nævnte praktiske og principielle grunde. "U" er på denne måde frigjort fra de konsensusteoretiske præmisser. Pointen med at fastholde den første forskydning er at udelukke, at spørgsmål af typen "*kan jeg ville, at det bliver en almen lov, at man skal betale et fast beløb hver måned til mit underhold?*" uden yderligere begrundelse kan besvares positivt.

Ideen med denne mere beskedne forskydning er sund nok, blot tror jeg ikke, den har den store betydning, som Habermas tillægger den. Det er jo ikke en forbenet egoist, Kants morallovs-test tager sigte på. Tværtimod understreger Kant selv, at en udviklet medforståelse og uegennyttig sans for, hvad der kan forpligte, overhovedet er betingelsen for, at morallovs-testen kan sættes i værk. Selve testen kan derfor - som beskrevet ovenfor - tolkes som et udvidet *memento* om respekt for andres legitime ret til

---

<sup>287</sup> Albrecht Wellmer: *Ethik und Dialog*, Ffm 1986, s. 108.

lykkelige liv på lige fod med ens eget. En påmindelse om det illegitime i at gøre ubegrundede undtagelser for sig selv og sine nærmeste. Og med Kants stadige insisteren på, at man bør afprøve sine standpunkter i en offentlig dialog for ikke at forfalde til ideosynkrasier, falder en stor del af pointen med kravet om en nyformulering af det kategoriske imperativ bort. I det mindste når det konstitutive krav om reale diskurser er strøget.

Det centrale punkt i "U" - og dermed i følge Habermas det moralsk set centrale - er den ligemæssige interesseopfyldelse. Bag denne focusering ligger to slags overvejelser. For det første ønsker Habermas at distancere sig fra fundamentalister, der lader henvisninger til f.eks. "Guds plan" indgå med væsentlig vægt i argumentationen. Der er nemlig - sådan tror jeg, man kan tolke hans argument<sup>288</sup> - for mange forskelligartede fundamentalismer til, at det er muligt at nå til en alment forpligtende og indholdsmæssigt potent konklusion, som alle kan acceptere. Tilbage er derfor kun *interesseopfyldelsen*, som - så længe interesse-begrebet holdes indholdsmæssigt ubestemt - vil være et ensartet ønske for alle. Interesseopfyldelsen - eller procedurerne for en ligemæssig interesseopfyldelse - er den fællesnævner, som kan fungere på tværs af traditioner og verdenstolkninger.

Argumentet er imidlertid kun holdbart under konsensus-teoretiske præmisser. Det er ikke en legitim begrundelse for på forhånd at diskvalificere et argument, at det ikke viser sig at kunne accepteres af alle. Folk kan jo tage fejl. Også argumenter, der ikke tager udgangs-punkt i interesseopfyldelse, kan gøre krav på at blive afprøvet konkret m.h.t. styrke og troværdighed. Fænomener kan eksempelvis tænkes at være så smukke, enestående eller betydningsladede, at det vil være moralsk forket at forgribe sig på dem. Selvom ingen har nogen direkte interesse i at forsvare dem. Netop denne erfaring var for Kant en af de centrale i udviklingen af den etisk-æstetiske dømmekraft.

Det er således ikke uden videre indlysende, at det netop er interesseopfyldelsen, som er afgørende i moralske spørgsmål. Med mindre interesse-begrebet da på forhånd

---

<sup>288</sup> Jf. bl.a. "Moral, samfund og etik" s. 227.

er gjort så bredt og fleksibelt, at alt kan rummes under det. Og i så fald er der intet sagt med, at det er interesseopfyldelsen, der skal stå i centrum af diskussionen.

Også den anden overvejelse, som ligger bag focuseringen på den ligemæssige interesseopfyldelse, knytter Habermas til konsensus-teoretiske præmisser. Jeg tænker her på *ligemæssigheden*, som han begrundet med, at deltagerne i en praktisk diskurs under tilstrækkeligt ideale betingelser ikke ville kunne blive enige om normer, der har en uligemæssig interesseopfyldelse som konsekvens. De, der i givet fald blev forfordelt, ville ikke kunne tilslutte sig normerne.

Dropper vi imidlertid konsensus-teorien, mister argumentationen sin tyngde. Ikke mindst hvis vi samtidig forsigtigt antager, at ikke alle interesser behøver være ligeværdige i en vægtning. Det bliver i så fald nødvendigt ikke blot at prioritere bestemte interesse-opfyldelser frem for andre, men overhovedet at fortsætte jagten på det værdifulde, på det der fortjener agtelse. Hvilket samtidig betyder, at den skarpe afgrænsning mellem det gode og det retfærdige brydes op.

Det betyder naturligvis ikke, at en mere basal ligemæssighed ikke vil være relevant. Overfor vulgær-utilitarismen er det således på sin plads at pointere, at ikke blot den samlede sum af goder, men også det enkelte individs adgang til goderne har betydning. Her kommer de *materiale* principper, som Habermas regner for universelle, ind i billedet: sikringen mod ekstreme krænkelse af liv, velfærd og integritet.

I denne basale forstand kan jeg uden videre følge ham, selvom jeg ikke kan se, at sådanne rettigheder med nogen form for nødvendighed følger af den moralske samtale kontrafaktiske forudsætninger - bortset fra hvad der kan kræves under selve samtalen. F.eks. ser jeg ingen modstrid i at lytte til en morder under en retssag (og herunder sikre ham mod basale krænkelse, der ville kunne hindre hans fortsatte deltagelse i den retslige samtale) for så siden at eksekvere en eventuel dødsdom. En moralsk modstand mod dødsstraf har intet med ønsket om at sikre den dømtes fremtidige deltagelse i moralske samtaler at gøre - hvor gode argumenter han end med sine særegne erfaringer måtte kunne producere.

Det er Habermas' inderste ønske at formulere et moralprincip, som for det første overlader det til den enkelte selv at definere, hvad et godt liv rummer, og hvori det værdifulde består. Og som for det andet - hvor forskellige livsformer berører hinanden - overlader det til de berørte selv gennem samtale at finde samkvemsregler og - procedurer, der ikke fremmer én livsform på andres bekostning.

Hans pointe er, at idet de berørte med forskellige livsformer eller -projekter således går sammen for at diskutere hvilke normer eller procedurer, der vil være rimelige, så vil de (for så vidt de tager opgaven alvorligt) opdage to ting. Dels at selve samtalen forudsætter nogle gensidige respektregler, der også vil afspejle sig i samtalens konklusioner. Dels at deltagerne må koncentrere sig om den ligemæssige interesseopfyldelse eller om valg af procedurer for ligemæssig interesseopfyldelse for at nå et resultat.

Abstrakt set synes intentionen sympatisk. Problemet er imidlertid, at det kun i de færreste tilfælde vil være muligt at opnå resultater, som ikke influerer på selve livsformerne, eller som ikke prioriterer visse livsformers mål frem for andre. Som oftest vil det være nødvendigt at foretage en kvalitativ vurdering af goder for at kunne udstikke normer.

Reguleringen af landbruget kan nævnes som eksempel. Alle er berørt af, hvordan landbruget reguleres. Produkternes kvaliteter og priser, de miljø- og landskabsmæssige konsekvenser af forskellige produktionsformer etc. er forhold, der påvirker alle. Mere specifikt vil de forskellige reguleringer fremme meget forskelligartede levemåder blandt producenterne selv: hvor meget tid bliver der til at kæle for produkterne, til at eksperimentere, til at drage omsorg for dyrene i bedriften? Vil der blive økonomisk rum til at fastholde en større befolkning i landdistrikterne med de deraf følgende muligheder for fællesskab og service-niveau? Osv. Hertil kommer fremtidige generationers uensartede interesser, dyrenes interesser i ordentlige betingelser (og længere liv!), fiskernes og fiskenes interesse i vandmiljøet osv.

Hvordan skal vi tolke kravet om en ligemæssig interesseopfyldelse, der er uafhængig af og neutral i forhold til de forskellige indholdsmæssige vurderinger af,

hvori livskvalitet består, i et sådant tilfælde? Kan man overhovedet forestille sig procedurer og reguleringer, der er neutrale og indifferente overfor kvalitative vurderinger af, hvilke goder og interesser der fortjener at blive plejet? Jeg har svært ved at se, hvordan det skulle være muligt. Jeg tror, Habermas ville svare, at det vi trods alt kan (forsøge at) blive enige om, er nogle procedurer til at fastlægge reguleringsmekanismerne. Det vil primært sige de demokratiske procedurer i bred forstand, forhandlingsprocedurer, forbrugsvalgsprocedurer etc.

Det løser blot ikke problemet for den, der - måske endog på trods af en (i mangel af bedre) accept af de demokratiske procedurers legitimitet - føler sig klempt af de demokratisk besluttede reguleringer. Den, der ud fra uegennyttige og gode grunde - og med eksistentielle konsekvenser og risici - vægter anderledes og prioriterer andre kvaliteter end flertallet af de demokratisk valgte repræsentanter, kan i mange tilfælde med rette føle sig uretfærdigt behandlet. Han kan ofte med god ret hævde, at, at den anderledes prioritering også - set fra en upartisk vinkel - burde kunne villes af alle andre. At det ikke er det stærkeste argument, der er blevet fulgt. At sansen for det værdifulde har været for uudviklet blandt beslutningstagerne – eller måske er blevet fortrængt af ønsket om at sikre neutralitet.

Igen kunne man forsøgsvist konstruere et svar fra Habermas. Nemlig at det moralske begreb om retfærdighed er langt mere beskedent end det, der her lægges op til. At den retfærdighed, moralen skal sikre, alene angår overholdelsen af nogle basale rettigheder såsom muligheden for at deltage i de demokratiske valg af beslutningstagere, og for at ytre sig - og blive taget alvorligt - i den offentlige dialog om de reguleringer, man berøres af. Eller muligheden for - hvor reguleringen har alvorlige konsekvenser for visse berørte - at modtage en i forhold til samfundets ydeevne rimelig minimumshjælp f.eks. i form af understøttelse. For blot at nævne et par forhold, der kunne have betydning i det nævnte eksempel.

Svaret er imidlertid ikke tilfredsstillende. Det afgørende er jo, at der faktisk prioriteres mellem goder og interesser. Og at prioriteringen selv med de bedst tilgængelige procedurer ofte med gode grunde kan opleves som urimelig.

Interesseopfyldelsen har ofte helt oplagt ikke været ligemæssig god for alle. Og kan ofte slet ikke blive det, hvis hver enkelts opfattelse af egne interesser principielt er sidste instans. Sat på spidsen kan man sige, at det enten er umuligt at nå til nogen moralsk legitim normdannelse overhovedet (fordi interesserne typisk vil være modstridende), eller at kravet om en ligemæssig interesse-opfyldelse må omstødes (fordi ikke alle interesser er lige kvalificerede), eller at princippet om at hver enkelt altid er sidste instans i bedømmelsen af egne interesser droppes.

Har jeg ret i min kritik, bliver det altså nødvendigt at koge "U" yderligere ned til: "Kun de normer bør anses for gyldige, for hvilke det gælder, at de følger og bivirkninger, som forudsigeligt vil være følgen af en almen efterlevelse af den omstridte norm, tvangsfrit burde kunne blive accepteret af alle, der bestræber sig på at anlægge en upartisk vurdering" (set i lyset af, hvilke følger og bivirkninger alternative normer forudsigeligt ville medføre).

Det vil naturligvis stadig være vigtigt at vurdere følgerne for den enkeltes interesse-opfyldelse. Og at tilstræbe en ligemæssighed, hvor der ikke gives tilstrækkeligt gode grunde til forskelsbehandling. Kravet om den ligemæssige interesseopfyldelse uden kvalificeret vurdering af interesserne er imidlertid opgivet som den centrale betingelse for gyldigheden.

Hertil kommer så yderligere problemet med ikke-menneskelige skabningers fordringer på hensyntagen. Det er klart, at mennesket vil have en eller anden form for særstatus. Dels fordi moralen eller den moralske samtale alene er rettet mod mennesker. Vi forventer ikke af andre skabninger, at de skal opføre sig moralsk (selvom de ofte opfører sig på en måde, som ligner). Dels fordi vi alt andet lige - men langt fra ubetinget - må sætte vor egen art højere end andre skabninger.

Habermas forholder sig imidlertid meget lidt til, hvad inddragelsen af ikke-samtaleduelige væsner i det moralske rum kan betyde. Hvilke skabningers behov skal vi tage hvor meget hensyn til? Er der skabninger, hvis interesser skal inddrages i den kreds, hvor den ligemæssige interesseopfyldelse er sigtet? Hvordan skelner vi mellem de, der skal inddrages, og de der ikke skal? Med sådanne spørgsmål kan hverken "D"

eller “U” hjælpe os. Omend de oplagt er af moralsk karakter.

Ignoreringen af disse problemer modsvarer meget godt, at Habermas - helt i tråd med den øvrige direkte universalistisk anlagte moraltradition - ignorerer den betydning, tilhørsforhold mere generelt kan have<sup>289</sup>. Spiller tilhørsforholdet til en familie, en vennekreds, en nation osv. overhovedet ingen rolle for forpligtelsers omfang og karakter? Er der ingen forskel på nære og fjerne forpligtelser? Og: er artstilhørsforholdet ikke af samme karakter som tilhørsforholdet til en familie eller en nation? Habermas' svar blæser i vinden, fordi han i sine diskussioner af moralen kun synes at kende størrelserne individ og art (eller det globale kommunikationsfællesskab).

Selv tror jeg, at Aristoteles' kobling af partikularisme - hensynet til de nærmeste er størst... - og universalisme - ...men kun i den udstrækning, vi finder det berettiget og derfor mener at kunne forvente almen accept af en særlig hensyntagen - er den fornuftigste udgang på problemet. På den måde udelukkes nemlig partikularismens afarter såsom nepotisme, racisme, chauvinisme og mishandling af fremmede artsvæsner. Hvor grænserne mere præcist går, vil altid afhænge af de særlige omstændigheder.

## ***V Fra normbegrundelse til normanvendelse***

Det har været en uproblematiseret præmis i det foregående, at det centrale punkt i moralen er opstillingen eller begrundelsen og testningen af normer. Denne fokusering afspejler, at det, Habermas har koncentreret sig om, er spørgsmålet om, hvad der karakteriserer den gyldige norm frem for andre, mens spørgsmålet om norm-anvendelse indtil for ganske nyligt er blevet ignoreret<sup>290</sup>. I dette afsnit skal jeg se lidt nøjere på,

---

<sup>289</sup> Jf. hertil bl.a. Michael Walzer: *Spheres of Justice*, Oxford 1983, kap. 2.

<sup>290</sup> For Habermas har stødet til at inddrage normanvendelsen ikke mindst været Klaus Günthers bog *Der Sinn für Angemessenheit*, Ffm 1988. Klaus Günther forsøger heri at vise, at Habermas' diskursetik også er brugbar i anvendelsessammenhænge, og Habermas har henvist til Günthers argumentation som en forlængelse af sin egen. Jeg skal derfor vende tilbage til den senere i afsnittet.

hvad inddragelsen af normanvendelsen betyder for Habermas' projekt med at rekonstruere moralen. Jeg skal tage mit udgangspunkt i den diskussion af den moralske konflikts fænomenologi, som Habermas indleder sin fremstilling af diskursetikken med<sup>291</sup>.

A har foretaget en handling, som B stødes over. B kritiserer derfor A. Vi antager, at A er villig til at diskutere, om B's reaktion er rimelig. A har da tre muligheder. Den første mulighed er at acceptere B's indvendinger og som konsekvens fremtidigt bestræbe sig på at handle anderledes i lignende situationer. En anden mulighed er at stille handlingen i et andet lys. A kan da f.eks. forsvare sig med, at alternativet ville have været værre, eller at konsekvenserne ikke på handlingstidspunktet tegnede sig så klart. A forstår således godt B's indvendinger, men forsvare sig ved at inddrage aspekter, som B ikke i tilstrækkelig grad synes at have haft øje for. En tredje mulighed er at stille sig selv som aktør i et andet lys. A har måske ikke været ved sine fulde fem i handlingsøjeblikket.

B kan nu acceptere A's forsvar eller fortsætte diskussionen med nye indvendinger. B kan f.eks. enten bestride A's sandfærdighed ("Du lod, som om du ikke vidste"), forståeligheden af A's forsvar ("Du vrøvler!"), A's beskrivelse af situationen ("Du glemmer, at..."), eller A's moralske vurdering ("Jeg synes stadig ikke, det er rimeligt at gøre sådan, når...").

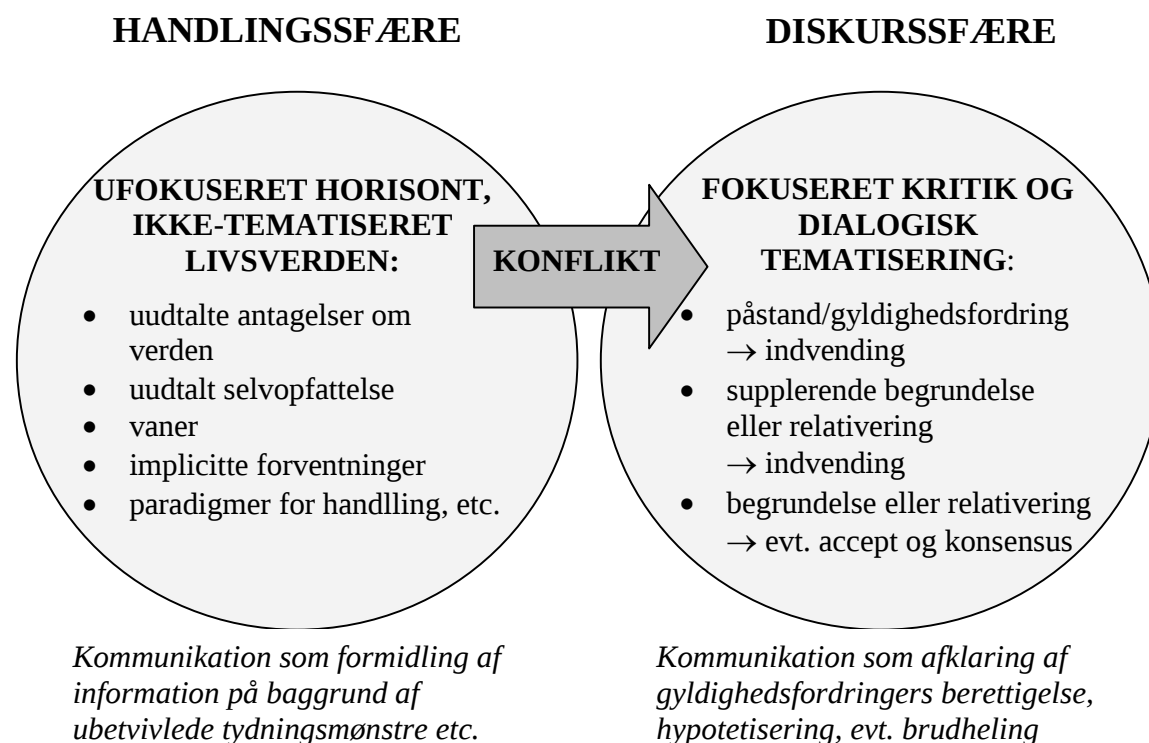
Sådan kan diskussionen fortsætte. Måske når A og B til enighed, måske ikke. Situationen er som type almindeligt kendt. Indignation og forsvar over for indignationen har vi alle erfaringer med. Hvad der i første omgang er vigtigt er, at både A og B - og vi andre med - opfatter diskussionen som meningsfuld. Ja, mere end det: vi mener os i den slags samtaler i stand til at skelne mellem gode og mindre gode - rationelle og mindre rationelle argumenter. Ikke i en absolut forstand; det mindre gode argument kan efter nogen afklaring vise sig agtværdigt, det tilsyneladende gode

---

<sup>291</sup> "Diskursethik" s. 55ff. Habermas knytter her an til P.F. Strawson: *Freedom and Resentment*, London 1974.

argument kan falde til jorden efter en tids besindelse.

I andre sammenhænge<sup>292</sup> har Habermas forsøgt at lave en teoretisk model for den slags fornuftige samtaler. Modellens pointer kan opsummeres i nedenstående figur:



Når vi almindeligvis handler i hverdagen, gør vi det med udgangspunkt i en række antagelser om, hvordan verden fungerer, hvem vi selv er, hvad vi kan, hvordan man i den slags situationer typisk handler osv. Disse antagelser er helt selvfølgelige for os. De fleste har vi blot tilegnet os uden nærmere overvejelse, f.eks. når vi har overtaget handlemåder gennem opvæksten. I en vis forstand eksisterer de slet ikke som

<sup>292</sup> Således bl.a. "Wahrheitstheorien", og *Theorie des kommunikativen Handelns* bd. I, s. 411f samt bd. II s. 185ff.

antagelser; de er ikke sprogliggjorte, men eksisterer snarere som vaner.

Først i tilfælde af konflikt eller kritik trækkes de frem i lyset og bliver til egentlige antagelser, som lader sig diskutere - med basis i andre udtalte antagelser om verden etc. Det udtalt forudsatte bliver til sprogliggjorte påstande, dvs. ytringer med fordring på gyldighed. Det er kun en uhyre lille del af gangen, der på denne måde dukker frem og sprogliggøres. Langt det meste fortsætter sin skjulte utematiserede eksistens indlejret i vore handlingsmønstre.

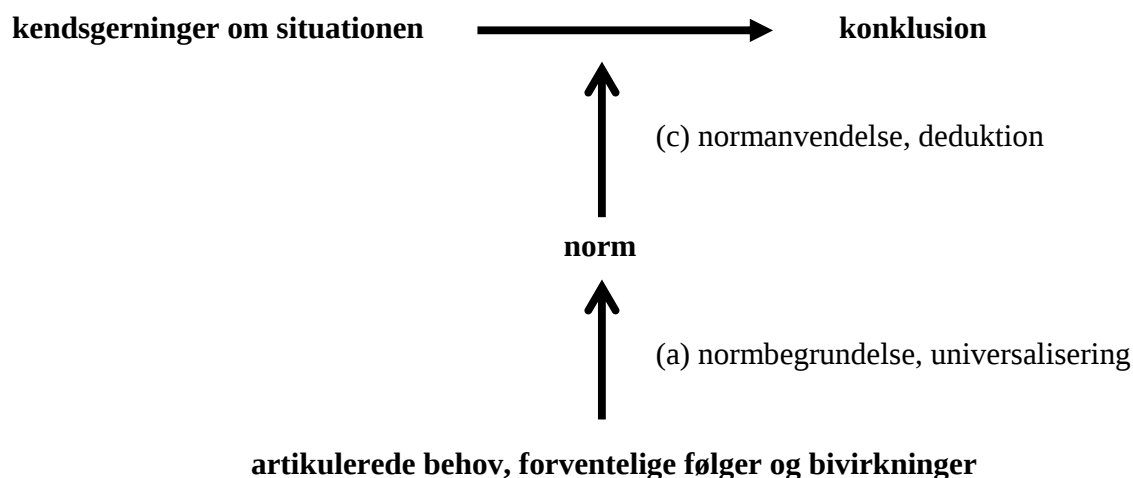
Habermas beskriver billedligt tematiseringen som en overgang fra en handlings-sfære til en diskurs-sfære. I handlingssfæren vil kommunikationen bestå af ytringer af typen "ræk mig hammeren" eller "skub lidt hårdere". Der er tale om relativt uproblematisk formidling af information på basis af en fælles udtalt horisont eller livsverden. Handlingsdeltagerne forstår umiddelbart hinanden og har ingen grund til at tvivle om hinandens hensigter.

I diskurssfæren består kommunikationen derimod af en gensidig udveksling af gyldighedsfordringer, hvor der tages sigte på en afklaring af fordringernes berettigelse. Der er sket et brud i den fælles udtalte horisont, som kræver en heling. Det bør understreges, at den fælles horisont godt kan være fyldt med sprækker, uden at det nødvendigvis kræver en heling. Der behøver ikke være tale om en fuldstændig homogen konsensus for at samspillet i handlingssfæren kan fungere. I konfliktsituationer - hvor sprækkerne kommer til at betyde noget - bliver helingen imidlertid påkrævet.

I moralsk orienterede diskussioner vil samtaleens temaer i følge Habermas især være koncentreret på to felter, som bør holdes skarpt adskilt. Enten drejer det sig om at afklare omstridte normers gyldighed. Eller det drejer sig om at afklare, hvad det er for en slags situation, man i et givet tilfælde skal anvende normerne på. Den første type samtale er den, diskursetikken tager sigte på at fornuftiggøre; det styrende mål er rimelighed forstået som universaliserbarhed. Den anden type samtale er derimod orienteret mod sandhed, omend rimeligheds-interessen vil være styrende for, hvilke sandheder det i et givet tilfælde vil være relevant at få fremstillet. Når de to typer af

diskussion er afsluttet med en tilstrækkelig grad af konsensus, kan normanvendelsen træde i kraft. Ved denne sidste indsats bringes intet nyt for dagen; der er tale om ren deduktion. Vi får dermed et billede af den moralske diskussion, som svarer til Steven Toulmins klassiske skema<sup>293</sup>:

(b) induktiv afklaring af:



De tre faser i den moralske argumentation er således holdt tydeligt adskilt; der er tale om tre vidt forskellige typer af argumentation, som ikke må sammenblandes. Norm-begrundelsen (a) sker som nævnt med udgangspunkt i foreliggende behov, mulige følger etc. og gennem brug af universaliserings-grundsætningen “U”: alle skal kunne ville de forventelige følger af en foreslået norm. Afklaringen af kendsgerninger (b) er derimod primært af induktivt tilsnit, omend altså styret af de forud fastlagte moralske normer. Og endelig er normanvendelsen (c) efter afklaringen af de relevante kendsgerninger deduktiv, og lader sig sætte på følgende logiske formel<sup>294</sup>:

<sup>293</sup> St. Toulmin: *The Uses of Argument*, Cambridge 1958; skemaet er gengivet i “Wahrheitstheorien”.

<sup>294</sup> Jf. Robert Alexy: *Theorie der juristischen Argumentation*, Ffm 1982, her gengivet efter Günther op.cit.

(1)  $(x) (Fx \rightarrow Gx)$  (norm)

(2)  $Fa$  (kendsgerninger)

(3)  $Ga$  (konklusion)

Hvis der kun fandtes én norm, eller hvis det sæt af normer, der lod sig anvende i konkrete situationer, aldrig kunne komme i modstrid, fordi de dækkede hver sit felt, ville normanvendelsen således være ganske enkel. Vi behøvede blot at afklare hvilket felt, en given situation tilhører, at anvende den rette norm på situationen, og konklusionen var klar. Verden er imidlertid mere kompliceret end som så. Der findes ikke den situation, som ikke rummer flere modstridende krav eller forpligtelser. Hvis vi holder fast i Habermas' tolkning af den moralsk orienterede diskussion, må vi altså på en eller anden måde tackle det forhold, at normerne tilsyneladende uafsladeligt kolliderer. Eller at vi i det mindste permanent er tvunget til at vægte mellem forskellige forpligtelser.

Der er mindst to tolkninger af, hvad det er for konflikter, der her er tale om, og af, hvordan de lader sig ophæve. I følge den første tolkning optræder konflikterne, fordi vi opererer med for generelle normer. For at undgå konflikterne må vi derfor specificere normerne; konflikter tjener således som igangsætter af specificerings-diskussioner. Eksempelvis kan vi komme i konflikt, når vi tager udgangspunkt i en norm som "Det er forkert at lyve" i situationer som den, Kant har beskrevet med en patologisk morder, der spørger os om vej til en vens opholdssted.

Konflikten giver os imidlertid lejlighed til at specificere normen til "I situationer, der rummer kendetegnene  $k_1, k_2 \dots k_n$  er det forkert at lyve" eller "Det er forkert at lyve, bortset fra situationer karakteriseret ved  $K_1, K_2 \dots K_n$ ". Jo flere konflikter, vi løber ind i, desto flere specifikationer kan vi tilføje normerne. Og jo mere specificerede normerne er, desto ringere er sandsynligheden for, at de kommer i konflikt med andre normer. I en række tilfælde kan vi sågar tænkes at ende med en norm, der kun gælder på én helt særegen situation.

Problemet ved denne tolkning er naturligvis primært, at normerne hurtigt bliver

mange og hver for sig uoverskuelige og dermed vanskelige at håndtere. Det vil være svært at argumentere for, at vi udtalt eller udtalt gør brug af så mange og så alenlange normer. Samtidig er det imidlertid også klart, at normbegrebet begynder at flyde ud, hvis vi kan tale om normer, der er så specificerede, at de kun kan tænkes at gælde én enkelt situation.

En anden måde at tolke konflikterne på, er at fastholde de mere generelle normer af typen “det er forkert at lyve”, og så i stedet tale om afvejninger, hvor normerne kommer i konflikt. Mens normerne i den første tolkning forbliver absolutte og undtagelsesløse - med specificeringen som omkostning - er normerne i denne anden tolkning behæftet med en “med mindre andre og tungere vejende normer fordrer andet”-klausul. Sådanne klausul-behæftede normer kaldes ofte - med en betegnelse som skyldes David Ross - *prima facie* normer<sup>295</sup>. Den moralsk orienterede samtale ærinde bliver dermed primært - ud over at befordre en situations-afklaring - at vægte mellem de normer, som kan anvendes på en given situation.

Samtalerne antages således at forme sig helt forskelligt i de to tolkninger. I den første tolkning vil samtalens mål være at opstille normer, der tager alt i betragtning. Alle relevante elementer i situationen optages så at sige i selve normen. I følge den sidste tolkning drejer det sig derimod om at samle alle de *prima facie* normer, som alt andet lige kan være relevante i den givne situation, for så siden at vurdere normernes relative vægt. Spørgsmålet bliver da hvor, hvornår og hvordan vægtningen skal finde sted.

Man kunne forestille sig, at det var muligt uafhængigt af de konkrete situationer at opstille et hierarki mellem normerne. Således at samtalen i den konkrete situation kunne nøjes med billedligt talt at lægge de forskellige normer med hver deres faste valør i en *pro et contra* vægts skåle. Der skal imidlertid ikke mange eksempler til at vise, at forestillingen om en sådan situationsuafhængig tildeling af valører til de enkelte normer ikke er plausibel. De forskellige *prima facie* normers relative vægt skifter

---

<sup>295</sup> Jf hertil også R.M. Hare: *Moral Thinking*, Oxford 1981

uundgåeligt med situationen.

Selvom alle andre end Kant eksempelvis kan se, at det i eksemplet med den patologiske morder er legitimt at sætte hensynet til sin ven over kravet om ikke at lyve, så vil de færreste hævde, at en norm om hensyntagen til sine venner altid går forud for forpligtelsen til ikke at lyve. Vennen kunne jo f.eks. tænkes selv at være en patologisk morder på flugt fra myndighederne.

Afvejningen må altså nødvendigvis finde sted i den enkelte situation. Men hvordan? Habermas giver ikke selv noget klart svar. Og vi må selv forsøge i hans ånd at rekonstruere et svar. En mulighed kunne være at opstille en art diskurs-princip for afvejningen, for også i anvendelses-situationen at sikre en upartiskhed<sup>296</sup>. Noget i retning af “kun den afvejning kan betragtes som rimelig, som finder (eller kan finde) tilslutning blandt alle berørte som deltagere i en praktisk diskurs”. En diskurs, der benytter sig af en alternativløs argumentationsregel, der parallelt til pointerne i universaliserings-grundsætningen “U” fordrer, at “de følger og bivirkninger for hver enkelts interesseopfyldelse, som forudsigeligt vil være følgen af afvejningen, tvangsfrit kan blive accepteret af alle”. Eller i den svagere version, jeg har foreslået ovenfor: “de følger og bivirkninger, som forudsigeligt vil være følgen, burde kunne blive accepteret af alle”.

Dette svar modsiges imidlertid af Habermas selv, der i “The Howinson Lecture” pointerer, at anvendelsesdiskurser må tolkes som rent kognitive affærer<sup>297</sup>. Det normative element er angiveligt udtømt af begrundelsesdiskurserne. Spørgsmålet om, hvilke normer der i en given situation er mest passende, bestemmes udelukkende af den kognitivt orienterede situationsbeskrivelse. Rummede anvendelsessamtalen nemlig selv et normativt element, måtte der være tale om en normativitet uafhængigt af normerne.

Habermas kan imidlertid ikke acceptere en sådan normativitet uafhængigt af normerne. I det mindste ikke som element i en egentlig moralsk orienteret samtale, der

---

<sup>296</sup> Jf. bl.a. “The Howinson Lecture” s. 19, “Moral, samfund og etik” s. 242.

<sup>297</sup> “The Howinson Lecture” s. 20.

kræver en eller anden form for logisk stringens. Så snart vi bevæger os ind i det, han kalder diskurssfæren, opererer han med den antagelse, som Klaus Günther - i tilknytning til Habermas selv - har formuleret på denne måde: "*kendsgerningerne henter ikke deres retfærdiggørende kraft fra sig selv, men først fra deres sammenknytning med den påbudte handling i form af en uden singulære termer formuleret slutningsregel eller norm*"<sup>298</sup>. Det betyder, at situationsbeskrivelsen på den ene side bliver utilstrækkelig til at drage moralske konklusioner. Hertil fordres diskursivt begrundbare normer. På den anden side synes den imidlertid tilstrækkelig til at afklare, hvilke normer, det er passende at anvende. Vel at mærke selv når flere forskellige normer trænger sig på.

Konklusionen holder ikke. Afvejningen mellem de forskellige *prima facie* normer har oplagt normative træk. Den må på en eller anden måde være både sensitiv og upartisk i mere end en snævert kognitiv forstand. Den må tillægge de forskellige moralsk set relevante forhold en vægt, som står mål med deres relative moralske betydning. Hertil fordres en vurdering, som ikke kan oplyses af *prima facie* normer, der optræder sideløbende som perler på en snor. Disse normer kan højst trække relevante forhold frem; de leverer derimod ingen kompetance til at vurdere, hvilke af de fremdragede forhold, der er mest afgørende i den givne situation.

Den eneste løsning på problemet, som ikke bryder med den Habermasske (eller Toulminske) skematik, synes på dette punkt at være at vende tilbage til de specificerede normer. Vi vil således få to typer af normer. Dels de generelle *prima facie* normer, der tjener som ledetråd ved afdækningen af moralsk relevante forhold i en given situation. Dels de specificerede normer, som fastlægges i forbindelse med konflikter i konkrete situationer, hvor flere forskellige *prima facie* normer har relevans.

Der vil således være tale om stadige skift i den moralsk orienterede samtale mellem på den ene side anvendelsesdiskurser, hvor en given fond af normer søges anvendt på en given situation. Og på den anden side begrundelsesdiskurser, hvor de

---

<sup>298</sup> Günther *op.cit.* s. 74, jf. også side 40.

mere specifikke klausulløse normer, som den givne situation giver anledning til at formulere, søges retfærdiggjort. Ved at afprøve, om de også i andre tilsvarende situationer burde kunne villes af alle, der forholder sig upartisk. Som nævnt kan vi i en række tilfælde ende med normer, der er så specificerede, at de hver for sig kun finder anvendelse i en enkelt særegen situation.

På denne måde undgås for det første antagelsen om, at alenlange normer spiller en rolle i dagligdagen. Det gør de ikke: kun de enkle *prima facie* normer antages at spille med i hverdagen. De specificerede normer optræder alene i særlige konfliktsituationer. For det andet undgås den for Habermas problematiske normativitet udenfor normerne. Der er nemlig ikke længere tale om en afvejning mellem generelle normer. Konflikter, hvor flere forskellige *prima facie* normer kan anvendes på samme situation løses ved at skabe og universaliser-barhedsteste nye specificerede normer, hvis design bærer præg af genesen, uden at det går ud over gyldigheden.

Hvad der derimod ikke undgås er, at teorien mere og mere begynder at ligne en konstruktion, der nok er konsistent, men hvis elementer til gengæld er svære at genfinde i hverdagens omgang med moralske fænomener. Det behøver man naturligvis ikke nødvendigvis lægge teorien til last; hverdagens konflikt- og konfliktløsningsmønstre kan udmærket tænkes at trænge til et teoretisk løft. Jeg skal ikke desto mindre i det følgende afsnit forsøge at vise, at en tolkning, der i højere grad gør sig fri af normerne, både er mere holdbar og mere i overensstemmelse med de dagligdags konflikter.

## **VI Tilbage til dømmekraften**

Mit forslag går i al sin enkelthed ud på for det første at erstatte *normer* med *grunde*. Og for det andet at forskyde vægten fra universaliserings-testningen til den moralske dømmekraft. Lad os tage de to pointer en af gangen.

En oplagt fordel ved at tale om grunde i stedet for om normer er, at det ikke bliver

nødvendigt i teoretisk øjemed at konstruere en dobbelthed mellem anvendelses- og begrundelsesdiskurser. En dobbelthed som ikke - hvad selv Klaus Günther indrømmer<sup>299</sup> - er mulig at finde i de faktiske samtaler, vi til daglig fører om moralske spørgsmål (i modsætning til den oplagte dobbelthed i retlige diskurser). Den typiske måde at argumentere på i tilfælde af konflikt er jo netop - hvad Habermas' egen beskrivelse af den moralske konflikts fænomenologi viser - at angive grunde, som kan retfærdiggøre en handling, der før eller efter udførelsen er stillet spørgsmålstejn ved.

Sådanne grunde rummer uden videre i sig selv en dobbelt almenheds-dimension. De er hverken bundet til enkeltindivider eller til enkeltituationer. De fastholder såvel personen som situationen på en og samme tid i deres almenhed og særegenhed. De typologiserer samtidig med, at de kan fremdrage det særegne ved en situation og dens aktører i forhold til andre lignende situationer. Grundenes særlige almenheds-dimension gør, at de kan forstås og eventuelt accepteres som tilstrækkelige af andre. At give grunde er at appellere til en almen forståelse. Selv når vi taler om private grunde, er de jo ikke mere private, end de kan forstås af andre, hvis de skal kunne forstås af os selv. Man kan naturligvis vælge at konstruere normer på basis af grundene, men man behøver det ikke, og vi gør det næppe nogen sinde, når vi argumenterer. Normerne følger intet nyt til argumentationen.

En anden fordel ved at tale om grunde frem for normer er, at vi undgår den forveksling mellem normerne og sagen selv, som er moralismens baggrund<sup>300</sup>. Det er jo ikke, fordi vi har en norm om, at det er forkert at lyve, at det alt andet lige er forkert at lyve. Fæstner vi os for stærkt ved normerne, svækkes blikket for sagen selv. Vi bliver principryttere i stedet for moralsk sensitive væsner, der har øje for de lidelser eller krænkelse, en løgn eller en forkert placeret sandhed kan medføre. Skal vi endelig tale om normer, bør de kun forstås som sekundære erfarings-koncentrater, som må omgås med forsigtighed, så de alene åbner situationerne i stedet for at skygge for dem.

---

<sup>299</sup> Sammesteds s. 160.

<sup>300</sup> Jf. Hans Fink: "Moral og moralisme" i *Philosophia* årg. 14 nr. 3-4, Århus 1986, og K.E. Løgstrup: *Norm og spontaneitet*, Kbh. 1972, s. 36ff.

En tredje fordel ved at tale om grunde frem for om normer er den, at vi dermed klarere anerkender det uudtalte og underforståedes vedvarende store rolle. De sprogliggjorte grunde kommer kun på tale i konfliktsituationer og prætenderer ikke en udtømmende og logisk-deduktivt opbygget afklaring af baggrunden for en handling. De skal blot forsøge at lukke de sprækker, som har givet ophav til konflikten.

Til gengæld trækker de på hele det fælles uudtalte bagland, som ikke kræver sprogliggørelse, fordi det så selvfølgelig er indbygget i vore vaner og handlingsmønstre. Grundene er på denne måde indlejret i en kulturel horisont, der har opsamlet erfaringer om godt og skidt, rigtigt og forkert. Det er ikke fra en enkelt sølle frit i luften svævende norm, moralske domme henter deres retfærdiggørende kraft. Det er hele den kulturelle erfarings balast, der gør sig gældende.

Bag kravet om en formulering af normer ligger der derimod et ønske om at kunne opstille en deduktiv slutningskæde, hvor den bestemte handlingsfordring følger logisk af de anførte præmisser, der selv i sidste instans lader sig begrunde gennem en sidste-begrundelse eller et sidste-princip. Derved skjules let det forhold, at det kun er en lille del af horisonten eller livsverdenen, der trækkes frem og sprogliggøres. At stille krav om fuldstændighed og om tvingende logisk nødvendighed i forbindelse med begrundelser af moralske domme eller handlinger er det samme som at ignorere de omfattende kulturelle betingelser, selv sådanne slutninger finder sted under. Og netop disse betingelsers tilstedeværelse gør også kravet om sidste-begrundelser overflødigt. Broen mellem er og bør er allerede på forhånd etableret.

Lad mig for at undgå misforståelser understrege, at jeg ikke absolutterer den kulturelle horisont og dermed bringer den hinsides kritik. Tværtimod er de stadige konflikter tegn på brudfyldthed og bevægelse. Horisonten bevæger sig med kritikken, akkurat som kritikken bevæger sig med horisonten.

Ligeså lidt vil jeg benægte, at normer og principper kan spille en væsentlig rolle i en række sammenhænge. Det bedste eksempel herpå er den rolle, menneskerettighederne har spillet de sidste 2-300 år. Helt oplagt har de jo tjent til at fastholde blikket for det enkelte menneskelivs værdifuldhed. Ja endog til at kompensere

for et manglende blik. Også i en række andre situationer kan der være god fornuft i blot at appellere til en eller flere *prima facie* normer, f.eks. når situationer er svært gennemskuelige, og man frygter at tage grusomt fejl. Herfra og til at sige, at normerne er indispensable, fordi de alene sikrer beskrivelserne eller grundene en normativitet, er der imidlertid et stort spring.

I grundene er normativt og deskriptivt jo tværtimod knyttet uløseligt sammen. Dels på den måde, at det, der isoleret betragtet fremtræder helt neutralt, får en normativ valør, når det inddrages i en moralsk samtale. Henvisninger til kendsgerninger, der i en anden sammenhæng ville blive betragtet som tørre konstateringer, udsender da pludselig saftige budskaber. "Han er borgmester" har en anderledes status, når den står i en brochure fra rådhuset, end når den uventet udsiges under optrævelingen af en bestikkelsesaffære.

Dels mere direkte: en række beskrivelser bærer umiddelbart på en normativ aura. Jeg tænker her bl.a. på det, Iris Murdoch har kaldt sekundære specialiserede ord (som eksempelvis 'vulgær', 'spontan', 'barnagtig', 'ivrig', 'hovmodig' osv.) i modsætning til de primære generelle ord som 'god' og 'retfærdig'. Beskrivelser med sådanne specialiserede ord fører ikke på nogen direkte måde til domme som "Dette er godt" eller "Dette er forkasteligt". Derimod lægger de op til en differentieret bedømmelse, hvor de fine forskelle er bevaret, og dermed også til stærkt differentierede handlingsmønstre. I en vis forstand hinsides godt og ondt, fordi betegnelserne 'godt' og 'ondt' er alt for grovmaskede til at fange situationens og det rette svars nuancerigdom.

Thorkild Bjørnvig har med et heldigt udtryk (der bringer Goethe eller Schiller i erindring) beskrevet det samme forhold på den måde, at situationen gennem de sekundære specialiserede ord gøres "*levende for forestillingskraften*"<sup>301</sup>. Først når et forhold gøres levende på en følelsesmæssigt opmærksom og sprogligt differentieret vis, kan vi engagere os i en bestemt retning. Det er derfor, etik og moral er så tæt

---

<sup>301</sup> Th. Bjørnvig: "Forsvarlig handle måde og natur", i: *Grænser*, red. Hans-Henrik Sass, Kbh. 1986, s. 82.

knyttet til fortællinger<sup>302</sup>, hvor der gives mulighed for tykke eller tætte beskrivelser, der kan appellere til forestillingskraften. Og det er derfor, fortællinger er bedre til at udvikle en moralsk sans end den såkaldte internalisering af de altid tyndt formulerede normer. Med mindre vi da - i modsætning til Habermas - bruger begrebet 'norm' som synonymt med 'konkret eksemplar'. Vi er da tilbage til den aristoteliske *ho phronimos* – eller i potenseret form: Kants geni - hvis eksemplariske handlinger i sig selv er etiske kunststykker og i en konkret forstand sætter normen for fremtidige handlinger.

Det andet forslag, jeg som nævnt vil fremføre, er at forskyde koncentrationen fra universaliseringstesten til den moralske dømmekraft. Universaliseringstesten drejer sig - når den er frigjort fra de konsensus-teoretiske præmisser - dels om ønskværdigheden af en almen efterlevelse (hvad enten der er tale om forbud, påbud eller tilladelser), dels om den almene accept. Hvis vi, som jeg har foreslået, erstatter normer med grunde, kan testen formuleres som et krav om, at de grunde, som på foranledning kan angives som retfærdiggørelse af en bestemt handling i en bestemt situation, er alment acceptable, således at alle andre under lignende (tykt beskrevne) omstændigheder vil kunne forsvare tilsvarende handlinger med de samme grunde. Eller slet og ret at bestemte handlemåder i bestemte situationer er alment acceptable - og på foranledning vil kunne forsvares med alment acceptable grunde.

Det er imidlertid præcis det, der menes med at angive grunde. Grunde appellerer uden videre til almen accept. Når vi angiver en grund, forventer vi en almen anerkendelse. Mødes vi ikke med en sådan anerkendelse, kan det *enten* være fordi begrundelsen var for dårlig - og vi må forklare os bedre eller revidere vore handlemåder, hvis kritikken forekommer os berettiget. *Eller* det kan være, at den manglende anerkendelse skyldes manglende evner, erfaringer etc. hos opponenteren, der hindrer denne i at forstå begrundelsen til bunds.

I det sidste tilfælde kan vi forsøge at åbne opponenterens øjne for nogle aspekter og differentieringer, vi ikke synes, der tages tilstrækkeligt højde for. Det kan imidlertid

---

<sup>302</sup> Jf. bl.a. Svend Bjerg: *Fortælling og etik*, Kbh. 1986.

også være, at ethvert forsøg forekommer dømt til at mislykkes, og vi opgiver diskussionen. Uden dermed at opgive hverken handlemåde, begrundelse eller forventning om almen accept - vel at mærke blandt de, der har tilstrækkelig fornemmelse for situationen. De der opfanger differentieringer, andre kan være tilbøjelige til at overse.

Nu kunne man forestille sig den indvending, at ikke alle grunde appellerer til almen accept, hvorfor der må suppleres med en universaliseringstest. Problemet er imidlertid, at en universaliserings-test, der er løst fra de uopfyldelige konsensusteoretiske præmisser - dvs. hvor der gennem faktiske samtaler sikres anerkendelse fra alle - udmærket kan tænkes at lade forhold passere, som de færreste vil finde moralsk rimelige. Af den simple grund, at testen må gennemføres af endelige mennesker, og dermed også af folk, hvis moralske sans for det fremmedartedes værdifuldhed af den ene eller anden grund kan være svækket. Universaliseringstesten er helt igennem formel, og siger i sig selv intet om, hvordan forskellige goder og interesser skal vægtes.

Det er grunden til, at jeg foreslår en forskydning af interessen fra universaliserings-testen til den moralske dømmekraft. Når vi omgås andre mennesker (og andre levende væsner og døde ting med) foretager vi en differentieret vurdering af, hvad eller hvem vi har med at gøre. Der er mange forskellige karakteristika, der i en given situation kan indgå i en sådan vurdering. Der kan være tale om mere generelle karakteristika som erhvervsstatus, alder og køn eller mere specifikke om personens karakter, reaktionsmønstre etc. Når vi i forbindelse med en given situation skal afgøre, hvordan vi bør omgås med eller opføre os overfor personen, trækker vi - afhængig af situationen - disse karakteristika ind i vor vurdering. Og hvis vi på foranledning skal forsvare, hvad vi i en given situation har gjort, så er det bl.a. sådanne karakteristika, vi anfører i vore begrundelser.

Det siger sig selv, at der ikke vil kunne opstilles nogen generelle regler for hvilke forhold, det vil være relevant at trække frem. Relevansen er helt afhængig af situationen. Den moralske dømmekraft består netop i evnen til at opfatte de relevante

træk ved situationen, herunder ved den eller de personer (eller væsner eller genstande), man har med at gøre. At holde opmærksomheden rettet mod netop de kendetegn, som er væsentlige. Mener man at have haft det, og har man i sine handlinger efterlevet dette, forventer man også uden videre almen accept. Jo mere man har haft med bestemte mennesker, bestemte dyr eller bestemte situationer at gøre, desto lettere vil man alt andet lige have ved at aflæse en situation og afdække dens væsentlige elementer.

Det vil derfor også typisk være til erfarne folk - folk der har skærpet dømmekraften gennem en række forskelligartede situationer - man går, når man ønsker andres vurdering af en situation, der er svær at tackle. Udefra kommende vil naturligvis som oftest kunne bidrage med et friskt blik på tingene. Vaner kan også forblænde. Selv det forbilledlige kan, når det efterleves ud over sine grænser, ligefrem blive destruktivt. Som når lægevidenskaben selvsikkert ekspanderer på områder, hvor en uvant taktfølelse er påkrævet. Men omvendt kan den eksterne kritikers manglende erfaring ofte betyde et mindre skarpt øje for hårfine, men væsentlige forskelle. Situationer kan blive fejlbedømt, fordi omgangsformer og reaktionsmønstre er uvante: for i en given situation at yde en person retfærdighed, må man dels kunne opfange og forstå signaler, dels besidde en sans for, hvad det overhovedet i den givne situation vil sige at yde retfærdighed. Derfor vil - med Albrecht Wellmers ord<sup>303</sup> - *“en konsensus blandt få dømmekraftige, der står den konkrete situation tilstrækkeligt nært, ofte være vigtigere for den moralske forsikring end en real indforståethed hos alle”*.

Habermas er i og for sig ikke blind for vigtigheden af de moralske fornemmelser. Som svar på et spørgsmål om hjertets domme og de moralske følelsers status, understreger han disses centrale betydning for konstitueringen af det moralske felt<sup>304</sup>. *“Vi opfatter overhovedet ikke bestemte handlingskonflikter som moralsk relevante, hvis vi ikke fornemmer, at en persons integritet bliver truet eller såret. Følelser danner basis for vor sansning af noget som noget moralsk ... dette sensorium er helt åbenlyst tæt*

---

<sup>303</sup> Wellmer *op.cit.* s. 132f.

<sup>304</sup> “The Howinson Lecture” s. 19, “Moral, samfund og etik” s. 244f.

*sammenknyttet med sympati og medfølelse*". Fornemmelsen for krænkelse af andre såvel som af sig selv er samtidig knyttet til følelsesmæssige fænomener som skam, skyld, sårethed, oprørthed, vrede osv. Uden fornemmelsen for krænkelse og uden indfølelse til at opfatte lidelser hos andre, ingen moral. Pointen er den samme som hos Kant: den æstetiske dømmekraft går forud for den genuine moral.

På den anden side pointerer Habermas også følelsernes begrænsethed: *"I sidste instans er det de moralske domme, som bygger bro over en kløft, som ikke længere lader sig udfylde følelsesmæssigt. Her må vi forlade os på moralske indsigter, når alt, der bærer menneskeligt ansigt, skal have krav på moralsk skånsel. At alle mennesker er brødre - og søstre - er en kontrafaktisk tanke, som er svær at tænke til bunds; endnu skrøbeligere viser den vidt spændte menneskeheds-horisont sig, når den skal blive udfyldt gennem spontane følelser (...) Følelser gør helt afgjort først moralske fænomener sanselige (...) Men til at bedømme de fænomener, som de åbner for, kan de ikke være sidste instans"*<sup>305</sup>. Argumentet er også her det samme som hos Kant: vore forpligtelser ophører ikke ved det nære og bekendte, ved det vi har knyttet direkte følelsesmæssige bånd til.

Det begreb om moralsk dømmekraft, jeg her har forsøgt at plædere for, er imidlertid ikke begrænset til omgangen med det, hvortil der er knyttet tætte følelsesmæssige bånd. Sådanne tætte bånd giver alene en basal erfaring, hvorpå bedømmelsen af det fjernere kan bygge. For så vidt er der ingen modstrid til Habermas.

Derimod finder jeg, at han her som andre steder foretager springet fra det tætte bånd til den vidt spændte menneskeheds-horisont eller til den mindste fællesnævner for hurtigt. De fleste interessante situationer og konflikter befinder sig jo midt imellem det helt tætte og det, der er så alment, at kun abstrakt formulerede menneske-retigheder eller lignende melder sig som naturlig reference. Der er situationer, hvor vi må gribe til argumenter, hvor mennesker tæller som mennesker slet og ret, og hvor kun skånselen er relevant. Det er og bliver imidlertid marginalsituationer. I hverdagens konflikter må vi

---

<sup>305</sup> "Moral, samfund og etik" s. 245.

derimod specificere og forskelliggøre, handle og behandle uensartet.

Habermas' diskursprincip er ganske vist anlagt på at finde løsninger på disse "mellemniveau-konflikter", hvor specificering og differentiering er centrale, og han har formuleret princippet på en måde, så respekten for mennesket slet og ret også her bliver et centralt element. Som direkte eller advokatorisk repræsenterede deltagere i den moralske diskurs har alle således ensartet ret til at blive ydet retfærdighed i de løsninger, som diskursen munder ud i.

Som vi har set ovenfor, lider diskurs-princippet imidlertid af en række skavanker, hvoraf her kun skal nævnes problemerne med overhovedet at etablere og gennemføre de tilstrækkeligt ideale samtaler på rette tid og sted, og med de advokatorisk repræsenterede deltagere, hvis kreds ikke behøver være begrænset til de samtale-duelige. Selvom vi anerkender samtalens vigtighed som element i raffineringen af sansen for det væsentlige, så kan den dog aldrig erstatte denne sans. Dels må samtalen selv trække på deltagernes dømmekraft, dels er samtalen ofte hverken mulig eller principielt nødvendig.

Forskydningen fra normerne til grundene og fra universaliserings-testen til dømmekraften peger for mig at se også tydeligere på nødvendigheden af en opblødning af den distinktion, Habermas har opstillet mellem moral og etik, mellem det retfærdige og det gode. Som nævnt er hans pointe med distinktionen at holde spørgsmål om valg af livsform og præferencer ude fra spørgsmål om rimelige reguleringer livsformerne imellem. En bestemt handlemåde kan således på en og samme tid opfattes som god - i overensstemmelse med bestemte livsforms-afhængige mål, værdier og præferencer - og dog som uretfærdig - fordi den ikke tager et rimeligt hensyn til andre livsformers legitime rettigheder. Kun blandt de, der deler livsform med aktøren, vil handlemåden alt andet lige anses for alment acceptabel. De, der ikke deler værdier og præferencer med aktøren, og som berøres af handlingen, vil derimod ikke opfatte den som rimelig.

I den "livsform-interne" etiske diskussion kan temaerne være: er det godt for netop dig? fører det dig i retning af, hvad du gerne vil være? fremmer det vore fælles goder? osv. I den "livsform-eksterne" moralske diskussion drejer temaerne sig derimod

om: er handlingen rimelig i lyset af dens følger for andre? træder du andre for nær, krænker du andre gennem din handling? er det rimeligt på denne måde at opnå goder, eller hindrer du dermed andre i at få opfyldt deres behov? er der tale om en retfærdig fordeling af goder?

Således formuleret kan betoningen af forskellen synes berettiget. Problemet med at holde de to elementer adskilt opstår imidlertid så snart spørgsmålene skal besvares. Man kan således spørge, om en handlemåde, der til stadighed krænker andre, vil være særlig ønskværdig. Man må i det mindste spørge sig, om den krænkelse, andre føler, er rimelig. Og om det gode, som har oplevelsen af at krænke andre som omkostning, virkelig kan opveje ubehaget ved krænkelsen. Om selv-kærligheden - for at bruge Aristoteles' sprogbrug - lider skår gennem krænkelsen. Det er klart, at hvis man opfatter andres krænkethed som bornert eller fejlplaceret, fordi de goder, der berøres, ikke kan bære så stor ståhej, så vil sagen stille sig anderledes, end hvis man fornemmer at berøre nogle meget betydningsladede eller sensitive områder. Og omvendt vil oplevelsen af krænkethed også i høj grad afhænge af opfattelsen af baggrunden for den bestemte handlemåde.

For begge parter vil meget således afhænge af den gensidige forståelse - og selvforståelse. Selvom man ikke deler en andens selv- og verdensopfattelse, kan man godt opfatte tyngden og kvaliteten i de grunde, som kan anføres for handlemåden eller for oplevelsen af at blive krænket. Er der tale om ufølsom selviskhed og bornert mopsethed? Eller står der noget afgørende på spil, som man med en anden baggrund med rette ville sætte lige så højt? I det sidste tilfælde vil den, der søger forståelse, ikke kunne undgå at lade sig påvirke i sin vurdering af handlemådens betydning. Med Aristoteles i ryggen er der god grund til at advare mod fejlplacerede abstraktioner, som når man beskriver et gode uafhængigt af de følger, opnåelsen af godet fører med sig.

På samme måde fordrer en vægtning af goder og behovstilfredstillelser uundgåeligt en livsform-overskridende vurdering af behovstilfredsstillelsernes kvalitet. Ikke overskridende i den forstand, at man sætter sig hinsides enhver livsform, men derimod på den måde at man udvider blikket indefra, med baggrund i egne

livserfaringer. Også her fordres en udstrakt evne til forståelse på tværs af indgroede værdier og præferencer. Habermas har afgjort ret i, at en sådan forståelse bedst kommer i stand gennem dialoger baseret på gensidig respekt. Og i at de, der har baseret deres liv på bestemte mål og prioriteringer, i reglen også vil være dem, der bedst vil kunne fremføre disse mål og gøre dem forståelige for andre.

Hvad han derimod er tilbøjelig til at nedtone, er det forhold, at der fordres en livsforms-, værdi- og præference-overskridende dømmekraft i tilknytning til den gensidige forståelse, hvis det skal komme til rimelige afgørelser, hvor livsformer kommer i konflikt. Samt at denne dømmekraft i reglen må fungere uden gennemgribende dialoger - p.gr.a. tidnød, praktiske vanskeligheder, sprogproblemer osv. Man må have fornemmelse for goders værdifuldhed - også de man ikke selv i sit eget liv har vægtet højt - for at kunne handle moralsk. En sådan udstrakt evne til forståelse eller fornemmelse for kvaliteter i andres levemåde, kan tilmed dårligt undgå at påvirke ens egne præferencer. Det er jo derfor mødet med andre kulturer, traditioner eller baggrunde kan sætte så afgørende spor i en personlighed.

# Summary

The treatise “Omkring dømmekraften” (“Around about judgment”) contains four, more or less, independent essays which all, however in different ways, deal with the same topics: ethics, knowledge or science, and nature. The four essays all take their point of departure in works of authors (or as in one of the essays: a tradition or sequence of writings), who or which have brought up central elements in connection to the three main themes. The title “Around about judgment” refers to a central element, the faculty of judgment, which emerges again and again throughout the treatise.

The first essay deals with Aristotle. Its intentions are threefold. Firstly, to show that the Aristotelian ethics still remains a productive point of departure for discussions about ethical problems. Secondly, to examine whether Aristotle’s theory of ethics can be understood as, or extended to, an ethics of nature, i.e., to examine the relationship between ethics and nature in Aristotle in order to assess its current relevance. And thirdly, derived from the first two intentions, to examine the relation between different kinds of knowledge, especially between ethics and the different kinds of *episteme*.

The essay consists of four parts. The introductory part contains a short description of Aristotle’s experiences during his stay in Asia Minor. The point here is to show that many of the central elements in both his ethical and natural philosophy can be said to have been united in his own life experiences during the sojourn at the court of king Hermias. Friendship (and love), politics and ethics, theory and nature all constitute important elements in this short period of time.

The second part of the essay discusses the different divisions of knowledge which

can be found in the Aristotelian writings. It points out how these various divisions often conflict against each other. The basis for these conflicts is examined, and attention is drawn to three issues: the ambiguous notion of nature (*physis*), the conflicting ideals for the relationship between theory and practice, and the unclear relationship between the two kinds of action *poiesis* and *praxis*. It is concluded that the rather sharp categorization between different kinds of knowledge usually ascribed to Aristotle is not as clear as it is often characterized.

This last point can also be illustrated clearly from the fact that Aristotle most often takes the physician as the key model of an ethicist. The third part of the essay, having ethics as its main theme, takes its genesis in this fact. By exemplifying the physician, some of the key features of the Aristotelian ethics are described: the close relationship between knowledge and ethical decisions, between ethics and *ethos*, and between ethics and *aisthesis*, the central part played by *ho phronimos*, and the concept of *eudaimonia* being closely related to *eupraxia*.

It is pointed out, however, that the physician can be used as an example only to a certain extent. Medicine constitutes a specific *genre* which has to be adjusted in accordance with the needs and demands of society in its totality. A central question then emerges: whether a specific, universalistic view point can be found from which ethical conflicts between different *genres* might be solved or balanced. It is argued, that, in his own way, Aristotle can be said to be, at one and the same time, a particularist and a universalist: the view point is, on the one hand, always specific, understanding, on the other hand, remains universal in principle.

In the fourth part of the essay the question is raised as to whether the Aristotelian ethics can be understood as an ethics of nature. It is argued that the controversial teleological conception of nature does not necessarily have to be seen as an unfortunate part of Aristotelian philosophy. The use of the notions *telos* and *logos* can, on the contrary, be seen as a fertile way of approaching the idea of an ethics of nature. However, only when connected to a more dynamic and fallibilistic understanding of nature than Aristotle's.

The issue of the second essay is Kant's moral philosophy. The essay begins with a short summary of some important consequences of the scientific revolution of the 17th century which were causing trouble for the understanding of ethics. It is shown how Kant - being the philosopher who most thoroughly brings the new view of nature into moral philosophy - ends up with a variety of inconsistencies. His strictly dualistic world view makes it impossible to bridge the gap between the 'kingdom of freedom' and the 'kingdom of necessity'. The atomistic and mechanistic idea of nature prevents him from seeing any internal goals in natural objects which could have relevance for ethical decisions. The first part of the essay ends with a schematic summary of some of the central differences between Aristotelian and Kantian ethics.

In the second part of the essay, however, another way of interpreting Kant is presented. This interpretation is based on the Kant's idea of seeing the faculty of judgment as a mediator between nature and freedom or between knowledge and ethics. In this interpretation Kant is brought much closer to Aristotle. After a description of the way in which the faculty of judgment operates, with emphasis on its status as a *sensus communis*, the 'ruleless regularity' (*regellose Regelmässigkeit*), and genius as a peculiar aptitude for following nature, the essay shows how the faculty of judgment mediates between nature and ethics in a triadic process: from the disinterested sense of beauty through the esthetic of customs (*Ästhetik der Sitten*) to respect for moral law.

In the last parts of the essay it is discussed whether the Kantian concept of morality, which concentrates on moral law, contains insights which cannot be reached by focusing on the faculty of judgment. The conclusion is that moral law is mainly a reminder of the necessity to extend care and respect further than to that which is closest and dearest. But at the same time it is emphasized that this does not in itself go beyond the limits of an ethics based on judgment. On the contrary, the faculty of judgment has to be the basis to prevent morality from turning into moralism or doctrinarianism.

The third essay is about the German university-concept and about some of the changes which occur throughout the 19th century. The main focus of the essay is on the changing views on the relation between theory, *Bildung*, and practice.

The first part of the essay describes the main ambitions behind the foundation of the Friedrich Wilhelm University in Berlin. Four central points are emphasized: The independence of the university, the idea of critical theory, the unity or integration of the sciences (and arts), and the unity of research, education, and *Bildung*. The ambitions behind the university involve certain contradictions, and in the following part of the essay central themes of the background behind these contradictions are isolated. Firstly, there is a recurring schism between a ‘life of theory’ for its own sake and a ‘critical theory’ as an initiator of actions. Secondly, there is a split between the specialist research and the ambitions of systems building. And lastly there is an ongoing problem about how to unite the versatile *Bildung* and the development of specific competence.

Before the middle of the century the more and more specialized experimental science revolted against the earlier generation of reformers. The encyclopedic scholarship and the systemic ambitions were replaced by the conquest of new specialized knowledge. And at the same time the natural sciences, especially chemistry, moved closer to the productive sector. In the *Geisteswissenschaftliche* part of the philosophical faculty, a similar revolt was taking place against the systemic attempts of a Hegel in favour of specialized studies. The price was a growing separation of life and *Wissenschaft*.

In the final parts of the essay, the question is posed as to whether specialization and the idea of the university as a ‘value-free’ supplier of knowledge are the final remarks on the role of the scientist. Using the two most influential figures in the movement towards specialization, Alexander von Humboldt and Justus von Liebig, as examples, it is argued that an opposite movement can be traced. Parallel to the trend towards specialization a more holistic ambition manifests itself as well as a wish to maintain an ethical-esthetical relation to the extra-scientific social life.

The fourth essay is about Jürgen Habermas’ discourse-morality. Habermas’ reflections on ethics and morality contain many threads from the earlier essays. His ethics, focusing on evaluative elements, can thus be said to continue an Aristotelian tradition. His concept of morality, on the other hand, is built on Kantian ground. And

lastly his understanding of the relation between the critical theory of the university and the moral discussions of the public discourses can be seen as an attempt to save some of the points of the German university reformers beyond their Mandarin ambitions.

The essay starts with a description of Habermas' considerations about the adolescence-crisis as a departure from the spontaneous legality of tradition. The question is posed (with Habermas) whether it is possible to isolate a legitimacy independently from legality and specific tradition: whether universal criteria of morality can be reconstructed.

In the following parts of the essay Habermas' attempts to answer the question positively through a 'discourse-theoretical' conception of morality are described and criticized. It is argued that the principle of discourse, as well as the principle of universalization, contains some inherent contradictions or deficiencies, making them unsuited to solve the problem that Habermas intends to make them solve: the constitution of universal criteria for moral validity.

The critiques of the principles of discourse and of universalization are followed up by a critique of the distinction between justification and application of moral norms. It is argued that norms, considered as decontextualized, abstract principles and not as concrete standards or examples, play a much smaller part in ethical or moral argumentation than Habermas thinks. In the last part of the essay the proposal is made to shift the focus of interest away from norms to reasons (including the cultural background behind the reasons) and from the universalization-test to moral or ethical judgment.

# Litteraturliste

- Alexy, Robert: "Eine Theorie des praktischen Diskurses", i: W. Oelmüller (red.): *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn 1978
- Anrich, Ernst (red.): *Die Idee der deutschen Universität*, Darmstadt 1956
- Apel, Karl-Otto: "Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' werden?", i: Kuhlmann 1986
- Apel, Karl-Otto: "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", i: *Transformation der Philosophie* bd. 2, Ffm 1973
- Aristoteles: *Eudemian Ethics*, (red. H. Rackham), London 1961
- Aristoteles: *Historia Animalium I-II*, (red. A.L. Peck), London 1965
- Aristoteles: *Magna Moralia*, (red. G.C. Armstrong), London 1962
- Aristoteles: *Metaphysics I-II*, (red. H. Tredennick), London 1961-62
- Aristoteles: *Movements of Animals, Progression of Animals*, (red. E.S. Forster), London 1961
- Aristoteles: *Nicomacean Ethics*, (red. D. Ross), London 1961
- Aristoteles: *Oeconomia*, (red. G.C. Armstrong), London 1962
- Aristoteles: *On the Heavens (De Caelo)*, (red. W.K.C. Guthrie), London 1960
- Aristoteles: *On the Soul (De Anima)*, (red. W.S. Hett), London 1957
- Aristoteles: *Parts of Animals*, (red. A.L. Peck), London 1961
- Aristoteles: *The Physics I-II*, (red. Ph.H. Wickstead), London 1957-60
- Aristoteles: *Politics*, London 1959

- Aristoteles: *Virtues and Vices*, (red. H. Rackham) , London 1961
- Arler, Finn: "Jürgen Habermas og spørgsmålet om samfundskritikkens legitimitet", i: *GRUS* 22/23, Ålborg 1987
- Arler, Finn: "Fra miljøvidenskaben", i: Brock/Pedersen 1989
- Arler, Finn: "Changing Views of Nature and Ethics", i: U. Loening: *Ecology and Human Choice*, Edinburgh (under udg.)
- Arler, Finn: "The Idea of the University and Human Ecology", i: J. Pratt & R. Borden: *Collaboration in Human Ecology*, San Francisco 1989
- Attfield, Robin: "Western Traditions and Environmental Ethics", i: *Environmental Ethics*, (red. Robert Elliot & Arran Gare), Milton Keynes 1983
- Bacon, Francis: *The New Organon and Related Writings*, (ed. F.H. Anderson), Indianapolis/New York 1960
- Bateson, Gregory: *Ånd og natur*, Kbh. 1984
- Beer, J.J.: *The Emergence of the German Dye Industry*, Urbana 1959
- Bek, Lise (red.): *Naturopfattelse og landskabsæstetik*, Århus 1989
- Ben-David, Joseph : *The Scientist's Role in Society*, Englewood Cliffs 1971
- Bernal, J.D.: *Science in History vol. 1-4*, Harmondsworth 1965
- Bernstein, Richard J.: *Beyond Objectivism and Relativism*, Oxford 1983
- Bernstein, Richard J.: *Philosophical Profiles*, Oxford 1986
- Bernstein, Richard J. (red.): *Habermas and Modernity*, Cambridge 1985
- Bjerg, Svend: *Fortælling og etik*, Kbh. 1986
- Bjørnvig, Th.: "Forsvarlig handlemåde og natur", i: *Grænser*, red. Hans-Henrik Sass, Kbh. 1986
- Bonde, Niels et.al. (red.): *Udviklingsideens historie 1-2*, Kbh. 1985-87
- Böhme, Gernot, Wolfgang van den Daele, Rainer Hohfeld: "Finalisierung revisited", i: G. Böhme et.al.(red.): *Starnberger Studien 1, Die Gesellschaftliche Orientierung*

- des wissenschaftlichen Fortschritts*, Ffm 1978
- Böhme, Gernot: *Für eine ökologische Naturästhetik*, Ffm 1989
- Böhme, Gernot, Wolfgang van der Daele, Wolfgang Krohn: "Die Finalisierung der Wissenschaft", i: Werner Diederich (red.): *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*, Ffm 1974
- Brock, Steen & Poul Pedersen (red.): *Dømmekraft*, Århus 1989
- Brumlik, Micha : "Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger", i: W. Kuhlmann, 1986
- Butterfield, Herbert: *Den naturvidenskabelige revolution*, Kbh.1964
- Christensen, Jens (red.): *Natur og moral*, Aalborg 1988
- Christensen, Jens Erik: "Videnskaben og viljen til viden", i: *Nietzsche - en tragisk filosof*, (red. L.-H- Schmidt et.al. Århus 1985)
- Christensen, Lars: *Naturfilosofi*, Kbh. 1980
- Chroust, A.-H.: "Aristotle Leaves the Academy", *Greece and Rome*, vol.14 nr.1 (1967)
- Chroust, A.-H.: "Aristotle's Sojourn in Assos", *Historia*, vol.21, Wiesbaden 1972
- Chroust, A.-H.: *Aristotle: New Light on His Life and some of His Lost Works*, London 1973
- Cohen, Ted & Paul Guyer (red.): *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago 1982
- Cohen, Ted: "Why Beauty Is a Symbol of Morality", i: Cohen & Guyer, 1982
- Collingwood, R.G.: *The Idea of Nature*, London 1965
- Crombie, A.C.: *Augustine to Galileo*, London 1952
- Descartes, R.: *The Philosophical Works of Descartes vol 1.*, (red. E. Haldane & G.R.T. Ross), Cambridge 1973
- Diemer, Alwin (red.): *Konzeption und Begriff der Forschung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*, Meisenheim am Glan 1975
- Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*,

- (red. Manfred Riedel), Ffm 1981
- Düring, Ingemar: *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957
- Düring, Ingemar (red.): *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg 1969
- Eckermann, Johann Peter: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Leben*, Wiesbaden 1959
- Eagleton, Terry: *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford 1990
- Elias, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation*, bd. 1-2, Ffm 1979
- Emmeche, Claus: *Information i naturen*, Kbh. 1988
- Engberg-Pedersen, Troels: *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Kbh. 1983
- Engelhardt, Dietrich von: *Hegel und die Chemie*, Wiesbaden 1976
- Farrington, B.: *Græsk naturvidenskab*, Kbh. 1962
- Feyerabend, Paul: *Against Method*, Thetford 1978
- Fichte, Johann Gottlieb: "Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten", i: *Werke VI*, Berlin 1971
- Fichte, Johann Gottlieb: "Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit", i: *Werke VI*, Berlin 1971
- Fichte, Johann Gottlieb: "Deduzierter Plan einer in Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt", i: Anrich 1956
- Fink, Hans: "Moral og moralisme" i *Philosophia* årg. 14 nr. 3-4, Århus 1986
- Fink, Hans: "Naturens enhed og videnskabernes. Kulturforskning som naturforskning", i: Hans Fink & Kirsten Hastrup (red.): *Tanken om enhed i videnskaberne*, Århus 1990
- Fink, Hans: "'Postmoralitet' og 'neonaturalisme'", i: Hans Fink *et.al.* (red.): *Grænser for rationalitet*, Århus 1987
- Fink, Hans: "Naturbegreber og naturalisme", i: Svend Andersen (red.): *Naturens bog*,

- Århus 1986
- Fink, Hans: *Moralbegrundelse og logik*, Kbh. 1970
- Finnemann, Niels-Ole: *Træk af naturbegrebets historie*, Århus 1987
- Fløistad, Guttorm: *Filosofi og vitenskap fra renessansen til vår tid*, Oslo 1983
- Foot, Philippa: *Virtues and Vices*, Oxford 1978
- Fritz, Kurt von: "Teleologie bei Aristoteles", i: G.A. Seeck, 1975
- Gadamer, Hans-Georg: *The Theory of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, New Haven 1986
- Gadamer, Hans-Georg: *Lob der Theorie*, Ffm 1983
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975
- Gaiser, Konrad: "Das zweifache Telos bei Aristoteles", i: Düring, 1969
- Gaiser, Konrad: *Theophrast in Assos*, Heidelberg 1985
- Galilei, Galileo: *Dialogue Concerning Two New Sciences*, N.Y. 1914
- Glacken, Clarence: *Traces on the Rhodian Shore*, Berkeley 1976
- Goldschmit-Jentner, Rudolf K.: *Goethe. Eine Bildbiographie*, München 1957
- Gould, Stephen J. & R.C. Lewontin: "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: a Critique of the Adaptionist Programme", *Proceedings of the Royal Society B* 205, London 1979
- Gotthelf, Allan (red.): *Aristotle on Nature and Living Things*, Bristol 1985
- Grene, Marjorie: *A Portrait of Aristotle*, London 1963
- Grene, Marjorie: "About the Division of the Sciences", i: Gotthelf 1985
- Grossman, Henryk: "Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur", i: Franz Borkenau: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris 1934
- Grøn, Arne: "Splittelse og forsoning. Filosofisk romantik og tysk idealisme", i: *Kaos og Kosmos*, (red. H. Boll-Johansen og Flemming Lundgren-Nielsen), Kbh. 1989

- Günther, Klaus: *Der Sinn für Angemessenheit*, Ffm 1988
- Guthrie, W.K.C.: *The Greeks and Their Gods*, London 1950
- Guthrie, W.K.C.: *A History of Greek Philosophy. VI: Aristotle*, Cambridge 1981
- Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis*, Ffm 1963
- Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*, Ffm 1968
- Habermas, Jürgen: *Technologie und Wissenschaft als "Ideologie"*, Ffm 1968
- Habermas, Jürgen: *Borgerlig offentlighet*, Oslo/Kbh. 1974
- Habermas, Jürgen: *Legitimationsproblemer i senkapitalismen*, Kbh. 1975
- Habermas, Jürgen: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Ffm. 1981
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns bd.I-II*, Ffm 1981
- Habermas, Jürgen: *Kleine politische Schriften*, Fr.a.M. 1982
- Habermas, Jürgen: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Ffm. 1985
- Habermas, Jürgen: *Eine Art Schadenabwicklung*, Ffm 1987
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Ffm 1988
- Habermas, Jürgen: "Wahrheitstheorien", i: Helmuth Fahrenbach (red.): *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1973
- Habermas, Jürgen: "A Reply to my Critics", in: *Habermas, Critical Debates*, red. John B. Thomson & David Held, London 1982
- Habermas, Jürgen: "Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform 'rational'?", i: Schnädelbach 1984
- Habermas, Jürgen: "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", i: Kuhlmann 1986
- Habermas, Jürgen: "On the Concept of 'Practical Reason'. The Howinson Lecture" (upubl. manus. til forelæsning ved University of California, Berkeley, 1989)
- Habermas, Jürgen: "Moral, samfund og etik. Et interview ved Torben Hviid Nielsen", i: *Politica*, 22. årg. nr. 2, Århus 1990

- Hare, R.M.: *Moral Thinking*, Oxford 1981
- Hartnack, Justus: *Fra Kant til Hegel*, Kbh. 1979
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (red. f. Nicolin & O. Pöggeler) Hamburg 1969
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (red. Helmuth Reichelt), Ffm 1972
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phaenomenologie des Geistes*, Ffm 1973
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: "Amtliche Gutachten über den Philosophie-Unterricht", i: *Sämtliche Werke*, (red. H. Glockner) bd. 3, Stuttgart 1971
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: "Philosophische Propädeutik", i: *Sämtliche Werke*, (red. H. Glockner) bd. 3, Stuttgart 1971
- Hegge, Hjalmar: *Mennesket og naturen*, Oslo 1978
- Heidegger, Martin: "Die Zeit des Weltbildes", i: *Holzwege*, Frankfurt 1952
- Heidegger, Martin: "Wissenschaft und Besinnung", i: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954
- Helmholtz, Hermann von: *Vorträge und Reden I-II*, Braunschweig 1884
- Henrich, Dieter: "Beauty and Freedom: Schiller's Struggle with Kant's Aesthetics", i: Cohen & Guyer 1982
- Herder, J.G.: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, (red. H.-G. Gadamer), Ffm 1967
- Hoffmeyer, Jesper: *Naturen i hovedet*, Kbh. 1984
- Hofmann, A.W.: *Zur Erinnerung an vorangegangene Freunde*, bd. 1, Braun-schweig 1888
- Hofmann, Franz: *Allgemeinbildung, Eine problemgeschichtliche Studie*, Köln 1973
- Honneth, Axel & Hans Joas (red.): *Kommunikatives Handeln*, Ffm 1986
- Hoppe, Brigitte: "Umbildungen der Forschung in der Biologie im 19. Jahrhundert", i:

- A. Diemer 1975
- Humboldt, Wilhelm von: *Studienausgabe 1-3*, (red. Kurt Müller-Vollmer), Ffm 1971
- Humboldt, Wilhelm von: *Werke in fünf Bänden*, bd. I, II og IV, (red. A. Flitner & K. Giel), Darmstadt 1960-64
- Humboldt, Alexander von: *Kosmos*, (red. Hanno Beck), Stuttgart 1978
- Jaeger, Werner: "Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in his Ethics", i: *Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, London 1957
- Jaspers, Karl & Kurt Rossmann: *Die Idee der Universität*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1961
- Jensen, Uffe Juul: *Moralsk ansvar og menneskesyn*, Kbh. 1984
- Jensen, Uffe Juul: "The Good and the Best Medical Practice", i: *International Journal of Health Planning and Management*, vol. 4, London 1989
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, (red. R. Schmidt), Hamburg 1971
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (red. K. Vorländer), Hamburg 1965
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, (red. K. Vorländer), Hamburg 1985
- Kant, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, (red. B. Ludwig) Hamburg 1990
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, (red. K. Vorländer), Hamburg 1974
- Kant, Immanuel: *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Politik*, (red. J. Zehbe), Göttingen 1975
- Kant, Immanuel: *Der Streit der Fakultäten*, Hamburg 1975
- Koyré, Alexander: *From the Closed World to the Infinite Universe*, London 1957
- Koyré, Alexander: *Galileo Studies*, London u.å.
- Kuhlmann, W. & D. Böhler (red.): *Kommunikation und Reflektion*, Ffm 1982
- Kuhlmann, W. (red.): *Moralität und Sittlichkeit*, Ffm. 1986

- Kullmann, W.: "Different Concepts of the Final Cause in Aristotle" i: Gotthelf 1985
- Laertius, Diogenes: *Lives of Eminent Philosophers*, London/Cambr.Mass 1950
- Lange, Troels & Peter Heiberg Petersen: *Fysik og kemi i Tyskland i det 19. århundrede*, upubl. specialeafhandl., Århus 1982
- Lee, H.D.P.: "Place-Names and the Date of Aristotle's Biological Works" i: *Classical Quarterly*, Oxford 1948
- Lee, H.D.P.: "The Fishes of Lesbos Again", i: Gotthelf 1985
- Leopold, Aldo: *A Sand County Almanac*, Oxford 1966
- Liddell & Scott: *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968
- Liebig, Justus von: *Reden und Abhandlungen*, Wiesbaden 1965
- Liebig, Justus von: *Chemiske Breve*, 2. udg., Kbh. 1854
- Lovelock, James: *The Ages of Gaia*, N.Y. 1988
- Lyotard, J.-F.: *Viden og det post-moderne samfund*, Århus 1982
- Løgstrup, K.E.: *Kants æstetik*, Kbh. 1964
- Løgstrup, K.E.: *Norm og spontaneitet*, Kbh. 1972
- Løgstrup, K.E.: *Ophav og omgivelse. Metafysik III*, Kbh. 1984
- Løgstrup, K.E.: *System og symbol*, Kbh. 1982
- MacIntyre, Alasdair: *Moralfilosofiens historie*, Oslo 1969
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, London 1981
- MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?*, London 1988
- MacIntyre, Alasdair: *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, London 1990
- Mann, Th.: "Ästhetische Politik", i: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin 1929
- Mann, Th.: *Tyskland og tyskerne*, Kbh. 1948
- Marcus, Gyorgy: "Praxis and Poiesis: Beyond the Dichotomy", i: *Thesis Eleven*, no.15, Melbourne 1986
- Marx, Karl: "Die deutsche Ideologie", i: *Marx-Engels-Werke*, bd. 7, Berlin 1972

- Mayr, Ernst: *The Growth of Biological Thought*, Cambridge, Mass. 1982
- McCarthy, Th.: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge mass. 1978
- McClelland, David: *State, Society and University in Germany 1700-1914*, Cambridge 1980
- Merchant, Carolyn: *The Death of Nature*, San Francisco 1983
- Meyer, Hans: *Natur und Kunst bei Aristoteles*, Paderborn 1919
- Mittelstrass, Jürgen: *Wissenschaft als Lebensform*, Ffm 1982
- Mortensen, Viggo: *Teologi og naturvidenskab*, Kbh. 1989
- Mortley, Raoul: *From Word to Silence vol.1: The Rise and Fall of Logos*, Bonn 1986
- Morrall, John B.: *Aristotle*, London 1977
- Mulgan, R.G.: *Aristotle's Political Theory*, Oxford 1977
- Murdoch, Iris: *The Sovereignty of Good*, London 1970
- Nielsen, Henrik Kaare: *Demokrati i bevægelse*, Århus 1991
- Nielsen, Henrik Kaare: "Kulturbegreb, modernitet og sociale interesser - med udgangspunkt i den tyske tradition", i: Hans Hauge & Henrik Horstbøll (red.): *Kulturbegrebets kulturhistorie*, Århus 1988
- Nielsen, Keld, H. Nielsen & H. Siggaard Jensen: *Skruen uden ende*, Kbh. 1990
- Nielsen, Mogens B.: *Naturens utopi*, Århus 1987
- Nietzsche, Friedrich: "Unzeitgemässe Betrachtungen", i: *Werke II* (red. K. Schlechta), München 1969
- Nietzsche, Friedrich: "Götzen-Dämmerung" i: *Werke III* (red. K. Schlechta), München 1969
- Nietzsche, Friedrich: "Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten", i *Werke III* (red. K. Schlechta), München 1969
- Nietzsche, Friedrich: "Jenseits von Gut und Böse", i *Werke III* (red. K. Schlechta), München 1969

- Nietzsche, Friedrich: "Wissenschaft und Weisheit im Kampfe", i *Werke III* (red. K. Schlechta), München 1969
- Pahuus, Mogens: *Naturen og den menneskelige natur*, Århus 1988
- Passmore, John: *Man's Responsibility for Nature*, London 1980
- Paulsen, Friedrich: *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlin 1902
- Pellegrin, Pierre: *Aristotle's Classification of Animals*,
- Pellegrin, Pierre: "Aristotle: A Zoology without Species", i: Gotthelf 1985
- Pirsig, Robert M.: *Zen og kunsten at vedligeholde en motorcykel*, Kbh. 1977
- Platon: *The Republic*, Harmondsworth 1974
- Platon: *The Laws*, Harmondsworth 1970
- Platon: *The Symposium*, Harmondsworth 1951
- Platon: "Timaeus", i: *The Dialogues of Plato*, vol. 3 (ed. B. Jowett), London 1970
- Plessner, Helmuth: "Zur Soziologie der modernen Forschung und ihrer Organisation in der deutschen Universität", i: Max Scheler (red.): *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, München 1924
- Prigogine, Ilya & Isabelle Stengers: *Order Out of Chaos*, London 1985
- Riedel, Manfred: "Über einige Aporien in der praktischen Philosophie des Aristoteles", i: *Metaphysik und Metapolitik*, Ffm 1975
- Ringer, Fritz K.: *Die Gelehrten*, Stuttgart 1983
- Ritter, Joachim: *Naturrecht bei Aristoteles*, Stuttgart 1961
- Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979
- Rorty, Richard: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982
- Ross, David: *Aristotle*, London 1977
- Sandel, Michael J.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982
- Scheler, Max: "Innere Widersprüche der deutschen Universitäten", i: *Gesammelte*

- Werke, bd. 4, Bern/München 1982
- Schelling, F.W.J.: "Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", i: Anrich 1956
- Schelsky, Helmut: *Einsamkeit und Freiheit*, Reinbek bei Hamburg 1963
- Schiller, Friedrich: *Menneskets æstetiske opdragelse*, Kbh. 1970
- Schleiermacher, Friedrich: "Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn", i: Anrich 1956
- Schluchter, Wolfgang: *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Ffm 1980
- Schmidt, Alfred: *Goethes herrlich leuchtende Natur*, München 1984
- Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Ffm 1983
- Schnädelbach, Herbert: "Was ist Neoaristotelismus?", i: Kuhlmann 1986
- Schnädelbach, Herbert (red.): *Rationalität*, Ffm 1984
- Schuster, Benny Grey (red.): *Moral og etik*, Århus 1988
- Seeck, G.A. (red.): *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt 1975
- Shapere, Dudley: "Descartes and Plato", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXIV nr. 4, New York 1963
- Singer, Peter: *Animal Liberation*, N.Y. 1975
- Solmsen, Friedrich: "Nature as Craftsman in Greek Thought", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXIV no.4, New York 1963
- Solmsen, Friedrich: "The Fishes of Lesbos and their Alleged Significance for the Development of Aristotle", i: *Hermes*, Wiesbaden 1978
- Spranger, Eduard: *Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesen*, Berlin 1910
- Strawson, P.F.: *Freedom and Resentment*, London 1974.
- Taylor, Charles: *Hegel*, Cambridge 1975
- Taylor, Charles: "Die Motive einer Verfahrensethik", i: Kuhlman 1986

- Theophrastos: *Metaphysics*, Hildesheim 1967
- Thompson, D'Arcy: "Aristotle the Naturalist" i: *Science and the Classics*, London 1940
- Thyssen, Ole: *Den anden natur*, Kbh. 1982
- Toulmin, St.: *The Uses of Argument*, Cambridge 1958
- Walzer, Michael: *Spheres of Justice*, Oxford 1983
- Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973
- Weber, Max: *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, Oslo 1972
- Wellmer, Albrecht: *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Konstanz 1979
- Wellmer, Albrecht: *Ethik und Dialog*, Ffm 1986
- Whitebook, Joel: "The Problem of Nature in Habermas", i: *Telos* 40, N.Y. 1979
- Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Glasgow 1985
- Wilshire, Bruce: *The Moral Collapse of the University*, New York 1990
- Wittgenstein, Ludwig: *Filosofiske undersøgelser*, Kbh. 1971
- Wormell, D.E.W.: "The Literary Tradition Concerning Hermias of Atarneus", *Yale Classical Studies*, vol. 5, New Haven 1935
- Worster, Donald: *Nature's Economy*, New York 1977
- Wright, Georg Henrik von: *Vetenskapen och förnuftet*, Stockholm 1986
- Zeller, Bernhard: *Schiller. Eine Bildbiographie*, München 1958
- Zilsel, Edgar: *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, (red. Wolfgang Krohn), Ffm 1976
- Ørsted, Hans Christian: *Aanden i Naturen*, Kbh. 1978