Sjælen som en immateriel enhed

Af Erich Klawonn

Et skriftligt forlæg for mit foredrag til Hyttetur for Filosofi og Religion, d. 27. – 29. april 2007, publiceres hermed af hensyn til de mange – ikke mindst religionsstuderende – som var afskåret fra at være til stede til selve foredraget og den efterfølgende diskussion fredag den 27. april i U. 47.

Indledende bemærkning

Der knytter sig som bekendt store filosofiske problemer til sjælen, blandt andet forholdet mellem sjæl og legeme og spørgsmålet om sjælens udødelighed. Forståelse af den slags spørgsmål forudsætter dog, at man i det hele taget ved, hvad man taler om. Altså: Hvad er sjælen for noget? De fleste har nok en såkaldt for-forståelse af, hvad der kan være tale om. Men man kan også orientere sig ved at slå op i et ganske almindeligt leksikon, hvor jeg har konstateret, at der ofte forekommer definitioner, som bekræfter i hvert fald min forforståelse. Det gælder f.eks. Illustreret Dansk Konversationsleksikon fra 1936, som er et af de lidt bedre leksika, jeg har stående i min bogreol. Her står der i en artikel forfattet af Knud Grue-Sørensen:

Sjæl – Betegnelse for Menneskets immaterielle Væsen, Indbegrebet af et Menneskes Oplevelser, dets Indreliv i form af

Fornemmelser, Erindrings- og Fantasiforestillinger, Tanker, Følelser, Stræben osv., hvilket udgør en ejendommelig Helhed derved, at de hører til eet Individ.

Denne definition giver efter min mening en helt rigtig blikretning – altså: at hvis vi leder efter sjælen i os selv, skal vi kigge på oplevelsessfæren – som for øvrigt også inkluderer sanseindtryk. Og bemærk: Oplevelsessfæren – som også kan omtales som sfæren af bevidsthedsfænomener – inkluderer kun det, der viser sig oplevelsesmæssigt, og som ikke har nogen eksistens uden for eller uafhængigt af dets visen sig eller dets givethed. En oplevelse af smerte er således noget specifikt mentalt eller (i den foreslåede betydning) noget *sjæleligt*, eftersom den kun kan eksistere, for så vidt som man mærker den. En smerte som ingen oplever, ville ikke gøre ondt, og ville dermed ikke være en smerte! Man kunne endda lægge sig fast på en ret uforpligtende definition af sjælen eller 'det sjælelige' ved at identificere det med summen af aktuelt forekommende oplevelser samt tilbøjeligheder til at få eller have bestemte oplevelser. Forelskelse kan således være noget sjæleligt, selv om det ikke noget, man oplever hele døgnet rundt, for det kan opfattes som en tendens eller tilbøjelighed til at få eller have bestemte oplevelser i forbindelse med en bestemt anden person. En sådan *fænomenologisk* definition af det sjælelige ville antagelig udelukke visse områder, som nogle gerne vil have lov til at omtale om sjælelige – f.eks. det freudianske ubevidste. Men den har det fortrin, at den dækker præcis det begreb om sjæl eller sjæleliv, som er relevant for netop de store filosofiske problemer – sjæl og legeme osv. – som jeg nævnte til at begynde med. At den samme term – f.eks. sjæl – kan have

flere betydninger, er det i øvrigt ikke nogen grund til at gøre noget større nummer ud af. Sådan er det ofte med filosofiske nøgletermer. Jeg skal vende tilbage til det forhold, at også ord som jeg, bevidsthed osv. kan have flere betydninger, som ikke nødvendigvis er i konkurrence med hinanden, idet de blot refererer til forskellige emneområder.

For nu at gå tilbage til leksikonartiklen, kunne det dog være interessant at få at vide, hvad man baserer antagelsen om sjælens *immaterielle* karakter på, og hvad der menes med at vore oplevelser *udgør en helhed derved, at de hører til eet individ*.

I

Som medium for en uddybelse af vores viden om sjælen har jeg valgt et bestemt fokuseringspunkt: *spørgsmålet om sjælens mulige overlevelse efter døden*. (Nogle af jer vil måske vide, at min sidste bog har titlen: *Sjælen og døden – en bevidsthedsfilosofisk undersøgelse*). Jeg vil ganske vist ikke prætendere at kunne sige noget definitivt om netop dette emne, f.eks. at mennesket har en udødelig sjæl. Men jeg mener, at man måske kan vise noget vigtigt om sjælens natur og værensmæssige status ved at undersøge, om betingelserne for at tage emnet alvorligt på rationelle, sekulære præmisser kan siges at være opfyldt – hvad de ikke almindeligvis antages at være, i hvert fald ikke i akademiske kredse. Her betragter man det jo normalt som en given sag, at når man er død, så er man 'færdig', og at det er overflødigt at diskutere, om det nu passer eller ej.

For nu at springe direkte ind i emnet vil jeg hævde, at 4 betingelser skal være opfyldt for at det kan være muligt at tage spørgsmålet om sjælens overlevelse efter døden alvorligt på rationelle præmisser.

For det første: der skal gives rimeligt belæg for oplevelsessfærens værensmæssige egenart i forhold til den fysiske virkelighed – dvs. en form for *dualisme* skal kunne forsvares.

For det andet: det er ikke ligegyldigt, hvilken form for dualisme, man bekender sig til. Der skal være evidens for en *substansdualistisk* position – dvs. et synspunkt ifølge hvilket et individuelt sjæleliv eller 'en sjæl' er en velafgrænset enhed, der er bærer af skiftende tilstande og i modsætning til sine tilstande har en selvstændig eksistens.

For det tredje: Der skal være en nødvendig sammenhæng mellem en individuel sjælelsubstans og 'jeg-identitet', sådan så sjælesubstansens eventuelle overlevelse efter døden ville være ensbetydende med overlevelsen af det 'noget', der sædvanligvis refereres til ved hjælp af ordene jeg, mig eller mig selv. Inden for nyere bevidsthedsfilosofi antages der i øvrigt ofte at være et sammenfald mellem den anden og den 3. forudsætning, idet sjælen identificeres med jeget, som er subjektet i Descartes' såkaldte Cogito-sætning: "Jeg tænker, altså er jeg". Sjælen såvel som jeget er "den tænkende ting" – *res cogitans*.

For det fjerde: Ingen acceptabel teori om det foreliggende emne må stride mod veletablerede videnskabelige resultater eller plausible videnskabelige (i modsætning til spekulativt filosofiske) ekstrapolationer ud fra videnskabelige resultater.

Hvis det nu viser sig, at alle disse betingelser er opfyldt, kommer man næppe uden om at mene, at spørgsmålet om sjælens mulige overlevelse efter døden er værd at tage alvorligt på sekulære, rationelle præmisser. Selv hvis man ikke kan drage nogen endelig konklusion, må man i hvert fald medgive, at man har lært noget vigtigt om *sjælens* og måske også *jegets* natur.

II

For nu at zoome ind på det første punkt kan vi spørge, om der er belæg for en såkaldt dualistisk position, ifølge hvilken sjælelivet er noget radikalt andet end den fysiske eller materielle virkelighed. Hertil kan siges, at selv om der langt fra er universel enighed om sagen, er dualisme selv inden for nutidens filosofi en fuldt respektabel position. Selv på nutidige præmisser synes det nemlig vanskeligt at komme uden om, at vore oplevelser, sådan som de foreligger i et indre eller 1. persons perspektiv, ikke kan begribes som træk ved en fysisk organisme, som i princippet kan studeres og beskrives udefra eller i et tredje-persons perspektiv.

Dette kan illustreres ved hjælp af et eksempel (som de filosofistuderende forhåbentlig vil nikke genkendende til):

Prøv at forestille jer en person, der kommer til at lægge hånden på en rødglødende kogeplade. Hvad personen erfarer i sit eget indre oplevelsesperspektiv siger vist sig selv – her optræder der en intens følelse af smerte. Men man kunne jo også se på, hvad der sker set under en ydre eller objektiv, dvs. fysisk synsvinkel. Det må være noget i denne retning: Nerveenderne i håndfladen aktiveres, der passerer nerveimpluser til centralnervesuystemet. Her finder der en bunke ufatteligt komplicerede fysisk-kemiske processer sted. Det hele munder så ud i at der sker en tilbagegående stimulering af personens kropsmuskulatur og stemmebånd. Personen slår ud med arme og ben og udstøder et skrig eller lyden "av". Her har vi så udelukkende betragtet personen som en del af den materielle eller fysisike virkelighed. Men bemærk, at uanset hvor detaljeret og omfattende, man gør en beskrivelse af denne art, kan man tilsyneladende aldrig få fat i personens egen oplevelse – in casu oplevelsen af smerte. Den er nemlig et datum, der kun kan foreligge i personens eget 1. persons perspektiv, og som i den forstand er noget principielt privat. Eller tænk på sådan noget som en drøm – et helt oplevelsespanorama. Ville det ikke være absurd at forestille sig, at man skulle kunne lokalisere drømmen som sådan med alle dens farver og lyde oppe i den grå hjernemasse hos den drømmende person? Eller med et 3. eksempel: prøv at tænke på en person, der lider af tinnitus. Vedkommende hører uafbrudt høje lyde. Men hvis staklen nu får foretaget en hjerneoperation, er det vel næppe sandsynligt, at kirurgerne kan høre lyde strømme ud af hans auditive cortex? Det er ikke usandsynligt, at der er et neurobiologisk modstykke – eller et korrelat – til vore oplevelser. Men det er

ikke det samme som at sige, at oplevelserne er identiske med dette modstykke.

Rent logisk synes det endda muligt at oplevelsernes fysiske modstykke ville kunne være til stede, uden at der overhovedet var knyttet oplevelser til det. Betragtet udefra ville man så have et væsen, som ville være uskelneligt fra en normal person. Det ville reagere på sine omgivelser som en normal person, og det ville udstøde de samme lyde som en normal person. Men eftersom det ikke ville have nogen indre oplevelsesside, ville det være en slags robot af kød og blod eller (i en filosofisk betydning) *en zombie*. Dette er det meget omtalte 'zombie hunch', som spiller en betydelig rolle inden for moderne bevidsthedsfilosofi.

Hvad man synes at kunne udlede af 'the zombie hunch' og lignede argumenter, er, at der skal mere til end det rent materielle for at virkeliggøre et oplevende væsen.

Det er dette synspunkt, som den amerikanske filosof Saul Kripke gør gældende med et ofte citeret udsagn, der lyder som følger:

Efter at Gud havde skabt alle materielle kendsgerninger, skulle han udføre et ekstra stykke arbejde for at skabe bevidst oplevelse.

Dette er netop argumentets pointe: Oplevelsessfæren eller sfæren af mentale fænomener må øjensynlig, sådan som den erfares 'indefra' eller i et 1. persons perspektiv, være noget *ekstra* i forhold til fysiske tilstande og processer i den organisme, som de mentale fænomener er forbundet med, og som qua fysiske i princippet kan studeres og beskrives 'udefra' eller i et 3. persons perspektiv. Hvis man medgiver rigtigheden af denne konklusion – hvad et stigende antal moderne 'philoso-

phers of mind' faktisk gør – må man altså tilkende oplevelsessfæren en ikke-materiel eller ikke-fysisk status. For så vidt som man fastholder, at den fysiske virkelighed eksisterer, er man derved blevet psykofysisk dualist.

Alle, dualister såvel som ikke-dualister, er dog klar over, at der er et stort problem med denne position: at man tilsyneladende ikke kan forklare forbindelsen mellem sjælelivet og den fysiske virkelighed, hvortil legemet hører. Dette er det såkaldte psykofysiske problem eller sjæl-legeme problemet, som er uløseligt forbundet med dualismen. Mange vil derfor mene, at man skal undgå dualismen for enhver pris. Men spørgsmålet er, om der findes bedre alternativer.

Der er synes kun at være 3 mulige andre teorier: *Dobbeltaspektteorien, materialismen og den subjektive idealisme*. *Dobbeltaspekteorien* er for så vidt tiltrækkende, som den accepterer forskelligheden mellem bevidsthedsfænomener og fysiske processer, men hævder at de alligevel i en vis forstand er "det samme", idet de er to sider af samme sag eller to forskellige fremtrædelsesformer for et og det samme. Problemet er bare, at man ikke kan forklare, hvad "sagen" er, der får den indre, subjektive sfære af bevidsthedsfænomener til hænge bedre sammen med den ydre objektive sfære af fysiske processer end det er tilfældet ifølge dualismen. Teorien synes fundamentalt uklar – og hvis man fjerner det uklare element – det "tredje", der skal ophæve den ellers indlysende forskel mellem oplevelser og fysiske processer – ryger man straks tilbage til dualismen. En mere klar teori vil være at foretrække – og en sådan er *materialismen*, der nægter det sjæleliges eksistens som selvstændigt værensområde og hævder , at alt er

af materiel natur. Problemet er, at man herved synes at bevæge sig i retning af at nægte eksistensen af oplevelser, sådan som de viser sig i et 1. persons perspektiv, dvs. som fænomener af en umiddelbart givet, kvalitativ natur, hvilket er at benægte det indlysende. Der investeres ganske vist stor energi i at forsvare denne teori, hvad der utvivlsomt hænger sammen med dominansen af et bestemt 'paradigme': det såkaldte naturvidenskabelige verdensbillede, også kaldet *naturalismen*. Men mig bekendt er det ikke lykkedes at give noget, der blot minder om en tilfredsstillende forklaring på materialistiske præmisser af bevidsthedsfænomenerne, sådan som de umiddelbart viser sig i et 1. persons perspektiv. Man kan betvivle, at en forklaring på materialistiske præmisser overhovedet er mulig, eftersom en forståelse, der orienterer sig mod det ydre og objektive, på forhånd synes afskåret fra at beskæftige sig med det indre og subjektive. Endelig er der materialismens diametrale modpol: *den subjektive idealisme*, der benægter den materiale virkeligheds eksistens og vil reducere alt til at være noget sjæleligt – et synspunkt som umiddelbart forekommer absurd, men som i øvrigt ikke kan bruges til at anfægte sjælens eksistens som en immateriel størrelse.

Hvis dette er en korrekt beskrivelse af situationen, kunne en dualist tilsyneladende med god ret hævde, at hans synspunkt i det mindste har det fortrin, at det ser kendsgerningerne i øjnene – dvs. at både psyke og materie eksisterer, og at vi derfor bør betragte relationen mellem psyke og materie som en metafysisk gåde, som måske, måske ikke

kan løses, men som i hvert fald ikke kan elimineres ved at benægte de kendsgerninger, der fører til dens eksistens.

Der kan naturligvis siges meget mere om emnet dualisme. Disse få bemærkninger skal blot tjene til at dokumentere, at en dualistisk opfattelse af forholdet mellem oplevelsessfæren og den fysiske virkelighed ikke er 'helt ude i hampen'. Den er tværtimod et klart forståeligt og ingenlunde irrationelt synspunkt, som da også inden for de senere år har vundet stigende tilslutning inden for international bevidsthedsfilosofi.

III

Men hvad så med leksikonartiklens påstand om, at menneskets sjæleliv på en ejendommelig måde udgør en helhed, "derved at det tilhører eet individ", hvilket svarer til den 2. og den 3. forudsætning for at tage spørgsmålet om sjælens overlevelse efter døden alvorligt.

Her lægges der op til den tanke, at for at et individuelt sjæleliv skal kunne kaldes *en sjæl*, må det være andet og mere end blot et bundt af skiftende, ejerløse oplevelser. Noget af det, der ligger i dette, er, at der skal findes en klart afgrænset størrelse – bevidstheden, jeget eller selvet – som de mentale tilstande har et fælles tilhørsforhold til, og som kan bestå, selv om tilstandene kommer og går. Ellers kan de sjælelige fænomener godt være immaterielle – dvs. en form for 'minimal' dualisme kan opretholdes – men man er tilsyneladende ikke berettiget til ligefrem at hævde eksistensen af *en sjæl* eller *et jeg* som en særlig enhed.

Spørgsmålet bliver altså nu: Findes der sådan noget som eksempelvis en med sig selv sammenhængende bevidsthed, et selv, en sjælesubstans eller et kartesiansk jeg, som alle de mentale fænomener har et permanent tilhørsforhold til? Eller er et individuelt sjæleliv, som David Hume og hans efterfølgere hævder, blot "et bundt af perceptioner" uden et tilhørsforhold til en mere permanent størrelse? – et synspunkt, der har lagt navn til den såkaldte *bundtteori* om sjælelivet.

Hume mener at have erfaringen på sin side – for som han siger i *A Treatise of Human Nature*:

".. selv eller person er ikke noget bestemt indtryk, men det som vores forskellige indtryk og ideer antages at vise hen til. Hvis noget indtryk giver anledning til ideen om et selv, må dette indtryk forblive uforandret det samme gennem hele vort liv, eftersom selvet formodes at eksistere på denne måde. Men der er intet indtryk, der er konstant og uforanderligt. Smerte og behag, sorg og glæde, lidenskaber og sanseindtryk afløser hinanden og eksisterer aldrig på samme tid. Det kan derfor ikke være af nogen af disse indtryk, og ej heller af noget andet, at ideen om et selv er afledt; og følgelig er der ingen sådan ide".

Når vi ikke kan have en ide eller et begreb om et selv, kan vi ikke hævde eksistensen af et sådant. Derfor reduceres sjælelivet for Hume og hans efterfølgere til at være et bundt af ejerløse fænomener – blot "a bundle of perceptions".

Denne pointe udtrykkes i øvrigt næsten endnu mere markant af den tyske oplysningsfilosof Georg Lichtenberg som en direkte kritik af Descartes' såkaldte Cogito-sætning, altså sætningen "Jeg tænker altså er jeg" (Cogito ergo sum), som bl.a. indicerer, at mentale fænomener har et umiddelbart indlysende jeg-tilhørsforhold. Herom siger Lichtenberg, at hvis

Descartes skulle have holdt sig til det indlysende, burde han ikke have sagt ”Jeg tænker”, men derimod ”Det tænker”, ligesom man siger ”Det lyner” eller ”Det regner”, hvor det jo ikke giver mening at spørge, hvem eller hvad det er, der lyner eller regner. Tankerne eller de mentale fænomener er blot noget, der forekommer – ligesom regn og torden, uden et subjekt.

Man taler i denne forbindelse *om Hume-Lichtenberg-indvendingen mod den substantielle sjæle- eller jeg-opfattelse* – et argument, som de fleste nutidige bevidsthedsfilosoffer tilslutter sig med det resultat, at de accepterer bundtteorien om sjælelivet og altså afviser substansteorien.

Hvis man vil fastholde dualismen og samtidig være tilhænger af en bundtteori, bliver det nærliggende at opfatte et sjæleliv som en række af immaterielle, men i sig selv uforbundne følge-fænomener til neurobiologiske processer – et synspunkt man kalder epifænomenalisme, og som er omtrent lige så fjendtligt indstillet overfor tanken om sjælens overlevelse efter døden som en rent materialistisk position.

Selv om synspunktet er populært, kan man dog ikke uden videre gå ud fra, at Hume og Lichtenberg har ret, når de hævder, at oplevelser eksisterer uden relation til et oplevende subjekt. Det vil jeg mene, at de næppe kan have. Det synes nemlig svært at komme uden om, at hvis forekomsten af oplevelser skal være en umiddelbart givet kendsgerning – hvad både Hume og Lichtenberg mener, at den er – er det ikke ligegyldigt, hvem de tilhører. Hvis det er en andens oplevelser,

foreligger de jo ikke på en sådan måde, at deres eksistens er en umiddelbart givet og dermed ubetvivlelig kendsgerning for en selv. De eneste umiddelbart givne tanker er faktisk ens egne – men skal man have det aspekt med, kommer man tilsyneladende ikke uden om at henvise til en vis jeg-mæssighed ved dem, sådan som Descartes gør det i cogito-sætningen.

Denne pointe vil jeg nu forsøge at belyse ved hjælp af et selvopfundet eksempel, som jeg flere gange tidligere har præsenteret, og som jeg også vil bruge ved denne lejlighed, fordi jeg i al beskedenhed mener, det er ganske illustrativt:

Jeg foreslår, at vi forestiller os en speciel form for tortur, som består i følgende:

En gruppe af mennesker bliver ført ind i et lokale, hvor de får bind for øjnene og bliver bundet til stole. Her får de at vide, at de i tilfældig orden vil blive slået i hovedet med en hammer. Slagene uddeles nu af en person, der lister rundt i lokalet, og som på grund af et tykt tæppe på gulvet kan nå helt hen til sine ofte, uden at de på forhånd er klar over det.

Man skal nu ydermere forestille sig en ting, som er af afgørende betydning for tankeeksperimentet: At man selv er en af de personer, der sidder bundet i lokalet. Hvordan vil det nu være? Hvis man ikke er blandt de første, der bliver ramt, vil man med mellemrum høre et skrig – nogle gange på afstand, andre gange nærmere. Da man er klar over, hvad der foregår, vil man føle tiltagende ængstelse, måske endda panik. Men man føler ikke fysisk smerte, selv om det næsten kan være pinefuldt at tænke på, hvad andre i lokalet må opleve. Pludselig

sker der imidlertid noget helt andet, en radikal ændring. Oplevelsen af smerte er nu til stede på en helt anden måde, end når man lever sig ind i en andens situation. Den er *umiddelbart nærværende* eller *givet* – og skriget kommer ud af munden på en selv.

Hvordan kan man i denne situation være sikker på, at smerten er ens egen og ikke tilhører en anden? Dette synes at være et tåbeligt spørgsmål, eftersom 'ejerskabet' med al ønskelig tydelighed fremgår af smertens umiddelbare tilstedeværelse.

Det er med andre ord nærliggende at mene, at ens egen smerte har en særlig karakter af *tilstedeværelse*, *nærvær* eller *givethed*. Men da man må indrømme, at andres smerte også – set fra deres synsvinkel – har en sådan kvalitet, kan man understrege det specielle ved ens egen smerte ved at sige, at den er i besiddelse af *primær tilstedeværelse, primært nærvær* eller *primær givethed.* Smerte hos en anden kan derimod, set fra ens egen synsvinkel, kun være sekundært givet – dvs. vise sig som forestillet, opfattet via empati el. lign. Og hvad der gælder for smerte, må naturligvis gælde for alle former for mentale fænomener. Hvis de er ens egne er de primært givne eller primært nærværende. I eksemplet kan man forestille sig, at den sadistiske videnskabsmand, i hvis vold man er, får dårlig samvittighed og begynder at fodre sine ofre med fyldte chokolader. I denne situation vil et behageligt indtryk på et tidspunkt være primært nærværende og alene derved præsentere sig som ens eget.

Eftersom intet andet kriterium for ejerskab er nødvendigt, kan det åbenbart konkluderes, at bestemte oplevelsers væren ens egne er det samme som deres primære

nærvær eller primære givethed 'set indefra'. Her har vi altså, i modsætning til hvad Hume og Lichtenberg antog, en fællesnævner for et mentalt liv, og vel at mærke en fællesnævner, der umiddelbart lader det fremstå som ens eget.

Man skal i øvrigt være opmærksom på, at ideen om primær givethed, primært nærvær eller primær tilstedeværelse som en fællesnævner for et mentalt liv naturligvis er gyldig for enhver – men vel at mærke kun set i vedkommendes eget 1. persons perspektiv. Den primære givethed er selve fremtrædelseskvaliteten hos et mentalt liv 'set indefra'. Det er dermed noget, der kendetegner ethvert mentalt liv, uanset om det tilhører en vismand eller en østers.

På baggrund af dette tankeeksperiment kan man – for nu igen at nævne noget, der forhåbentlig vil være bekendt for de filosofistuderende – tegne følgende model af et mentalt liv, sådan som det viser sig i et første persons perspektiv eller 'set indefra' – hvilket for øvrigt er det eneste perspektiv, hvori et mentalt liv direkte kan vise sig og faktisk det eneste, hvori det overhovedet eksisterer, eftersom dets eksistens og dets oplevelsesmæssige visen sig er præcis det samme.

Fig. 1.

Den bugtede linie symboliserer de skiftende fænomener, som Hume og Lichtenberg taler om. Men derudover skal der tages hensyn til noget, som de tilsyneladende har overset i og med, at de nægter eksistensen af et permanent element, som alle fænomenerne har et fælles tilhørsforhold til: Jeg tænker naturligvis på oplevelsernes interne primære givethed. Den tegner jeg som en lige linie gennem bugtningerne.

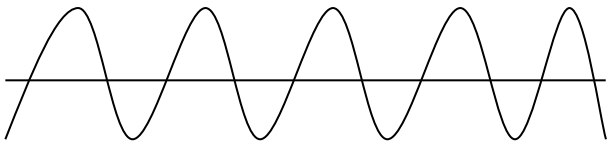

Fig. 2.

I den forbindelse må det fastholdes, at fællesnævneren – symboliseret med den lige linje – ikke har en adskilt eksistens i forhold til de givne fænomener: Den primære givethed er intet andet end oplevelsernes fænomenalitet eller 'oplevethed', dvs. uden en intern primær givethed, ville oplevelserne slet ikke ville være til stede som sådanne. Samtidig tilfører den primære givethed en klar afgrænsning til en vis mængde af fænomener: Set fra min synsvinkel må det nødvendigvis være sådan, at enhver oplevelse, der har egenskaben primær givethed eller primær tilstedeværelse er *min*, og at enhver, der mangler den, enten er ikke-eksisterende eller tilhører en anden. Der er således ingen mulighed for at ens egne oplevelser kan glide over i eller blive blandet sammen med andres, hvilket ellers var en overhængende risiko ud fra Humes opfattelse. Den interne

primære givethed gør hermed en individuel oplevelsessfære til en klart afgrænset størrelse – hvilket kan illustreres ved at tegne en ellipse rundt og vores figur.

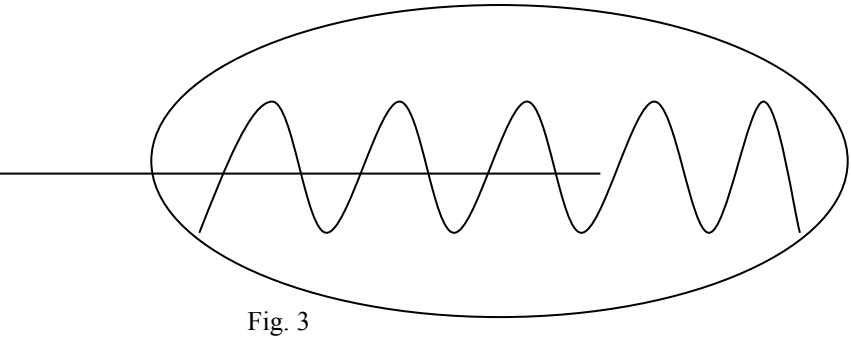

Fig. 3

Heraf fremgår det, som det står i den leksikonartikel, jeg nævnte til at begynde med, at et individuelt sjæleliv "udgør en ejendommelig helhed derved, at det tilhører eet individ" – nemlig sig selv. Dette kan allerede i sig selv legitimere, at man taler om det som en selvstændigt eksisterende størrelse - *en sjæl* - og ikke bare som et bundt af spredte mentale fænomener.

Men der kan siges mere om emnet. Lad os kikke nærmere på figuren:

Da oplevelserne umiddelbart – for enhver – viser sig som ens egne eller (indefra set) som *mine* i kraft af den primære givethed, ligger det nær at identificere denne egenskab med en *minhed*, *jeghed* eller *egenhed*, som alle ens egne oplevelser har til fælles. Et sådant system af skiftende oplevelser holdt sam-

men af en fælles minhed eller egenhed vil det nu være uhyre nærliggende at udnævne til at være referencepolen for ordet ”jeg”. Uanset hvad der ellers måtte ske med det individ, der står her, vil dette individ være mig, så længe det har oplevelser med den samme interne primære givethed. Det kan tænkes, at alle højere mentale funktioner pludselig forsvinder – men hvis bare en eller anden form for oplevelse er til stede, vil stadig være en klart forståelig forskel mellem, at dette er noget, der passerer for mig eller for en anden. Ordet jeg eller mig kan ganske vist have andre betydninger (man kan eksempelvis tale om det transcendentale jeg, det empiriske jeg, psykoanalysens jeg osv.); men hermed synes det i hvert fald helt legitimt at tale om *et jeg i en simpel ontologisk forstand* som en enhed af skiftende oplevelser og en gennemgående jeghed eller egenhed.

I forbifarten vil jeg her advare mod den efter min mening helt forkerte opfattelse, at antagelsen om et substantielt jeg er en slags illusion, der fremkaldes af den indeksikalske eller tegnrefleksive brug af ordet ”jeg” – dvs. at ”jeg” blot er et sprogligt redskab, som en person bruger til at referere til sig selv med, og som ikke viser hen til eksistensen af en særlig størrelse, ligesom ordet ”her”, der henviser til det sted, hvor man selv befinder sig og ikke tillægger stedet en ekstra egenskab, en særlig ”herhed”. Uden i øvrigt at gå i detaljer vil jeg blot henvise til, at minhed eller egenhed er et permanent træk ved et mentalt liv ”set indefra” og altså ikke kan være et produkt af en sporadisk forekommende sproglig reference. Minhed eller egenhed i form af primær givethed er tværtimod det subjektive standpunkt, ud fra hvilket en sådan reference undertiden foretages.

Herved er vi nået frem til en klassisk bevidsthedsfilosofisk identifikation – *at sjælen er identisk med jeget, og at jeget såvel som sjælen er en selvstændigt eksisterende, klart afgrænset enhed, der rummer alle sine tilstande i sig selv*. Det er i den forstand, at man inden for den klassiske bevidstheds-filosofiske tradition – f.eks. hos filosoffer som Descartes, Leibniz, Berkeley o.a. – taler om en *sjæle- eller jeg-substans*.

Man bedes i øvrigt bemærke, at jeget ifølge den her præsenterede opfattelse ikke er en uden for oplevelsessfæren eksisterende størrelse, som man er henvist til at slutte sig til. Det er simpelthen identisk med den for sig selv primært givne oplevelsessfære og kan i den forstand siges at være ubetvivleligt til stede for sig selv, præcis som Descartes hævder det. Ingen, der forstår den moderniserede version af cogito-sætningen: udsagnet "Jeg oplever, altså er jeg", kan konsistent nægte, at det er sandt – selv om der naturligvis kan gives oplevende væsener, der ikke forstår det.

Men hvad så med bevidstheden – hvor er den blevet af i dette billede?

Ligesom ordet sjæl og ordet jeg har også ordet bevidsthed flere forskellige betydninger. Det kan bl.a. hentyde til refleksion, opmærksomhed, vågen tilstand og en formodet fællesnævner for mentale fænomener. Men da de forskellige betydninger ikke ligger i konkurrence med hinanden, må det være legitimt at koncentrere opmærksomheden om en enkelt, som i den foreliggende forbindelse forekommer særligt interessant – *bevidsthed i en elementær prærefleksiv, ontologisk forstand.* Det er i øvrigt den betydning, man forud-

sætter, når man opfatter bevidsthed som en fællesnævner for mentale fænomener og derfor under ét taler om mentale fænomener som bevidsthedsfænomener, og når man diskuterer det psykofysiske problem som et problem om forholdet mellem bevidsthed og materie.

Hvad netop denne betydning angår, er det uhyre nærliggende at identificere bevidstheden med selve den interne fremvisnings- eller tilstedeværelseskvalitet hos mentale fænomener – dette, at 'noget overhovedet er fremme på skærmen'. På denne baggrund ligger det lige for at hævde, at bevidstheden i en elementær intransitiv, prærefleksiv betydning er det samme som oplevelsernes givethedskarakter – altså det, der for enhver, i et 1. persons perspektiv, viser sig som den primære givethed af bestemte fænomener. Heraf fremgår det, at jeghed eller egenhed og elementær prærefleksiv bevidsthed er det samme. Men kan derfor hævde, at et individuelt jeg eller en individuel sjæl er en sum af fænomener holdt sammen af den samme elementære minheds-kvalitet (her har vi så jeget!) *eller inden for rammerne af den samme bevidsthed* (her har vi den selv samme størrelse forstået som sjælen!). Igen synes vi at have fundet en bekræftelse på nogle klassiske bevidstheds-filosofiske synspunkter, som generelt og med urette forkastes som emner for seriøs overvejelse inden for nyere såkaldt bevidsthedsfilosofi.

IV

Hvis disse synspunkter tages for gode varer, kan det have vidtrækkende konsekvenser. Det kan f.eks. betyde, at antagelsen om, at sjælen kan overleve den fysiske død ikke

længere kan afskrives som en rent teologisk specialitet eller et levn fra tidligere tiders overtro, men bør betragtes som et seriøst emne for filosofisk overvejelse – uanset om man nu ender med at mene det ene eller det andet om det. Nu skal vi for resten hele tiden huske på, at vi – *jf. det 4. punkt ovenfor* – er underkastet den klausul, at hvad vi hævder om dette emne ikke må stride mod nutidig videnskabelig indsigt. Det går f.eks. ikke an at forsvare den opfattelse, at sådan noget som en menneskelig personlighed, inklusive sanseevne, hukommelse, tænkeevne osv. kan overleve den fysiske død, eftersom den slags funktioner dokumenterbart afhænger af tilknytningen til et fungerende centralnervesystem, som jo går til grunde ved døden. Men det synes at være et andet spørgsmål, om et elementært ontologisk jeg, der som sagt er foreneligt med en hvilken som helst form for oplevelse, vil kunne bestå efter den fysiske død i en slags kim-form. At dette er tilfældet, hævdes af den indiske filosof Shankara, som antager, at jeget efter døden eksisterer i en såkaldt uudviklet tilstand, som kan minde om dyb søvn, og at det herfra igen kan knytte sig til et fysisk legeme – f.eks. hos et foster – hvilket er ensbetydende med reinkarnation. Man kan have sine tvivl. Men for at tvivlen ikke blot skal være udtryk for et kulturelt betinget fordom, bør den bakkes op med rationel argumentation – og så er vi allerede på vej ind i en seriøs filosofisk diskussion af et ellers ejendommeligt tabubelagt emne, i hvert fald inden for den moderne akademiske verden. I hvert fald synes alle de nævnte betingelser for at tage spørgsmålet om sjælens overlevelse efter døden alvorligt på rationelle præmisser at være opfyldt. Derfor bør man efter min mening ikke opfatte det som fagligt diskvali-

ficerende overhovedet at ville beskæftige sig med sagen.

Jeg vil dog her til sidst skynde mig, at sige, at de synspunkter, jeg præsenteret i dag, bestemt ikke er ukontroversielle. Hvis sagligt belæg var det samme som konsensus, ville jeg formentlig være ilde stedt. Men jeg er nu engang af den opfattelse, at man ikke bør danne sig sine meninger ud fra fremherskende tendenser, men ud fra en fungerende individuel fornuft. Så derfor vil jeg sige: Døm selv. Men lad mig venligst lige høre, hvad I mener der kan være galt med de synspunkter, jeg har præsenteret i dette lille foredrag.

For forbryderens skyld
- om John Stuart Mills forsvar for dødsstraf

Af cand.mag. Signe Krøyer

Den 21. april 1868 fremsatte John Stuart Mill, utilitarismens patriark, et passioneret forsvar for dødsstraffens fortsatte brug i England. Selv om nogle måske kan nikke genkendende til dette faktum, er det meget få, som kender argumentet i detaljer. Dette kan ikke undre, da talen, og argumenterne i den, reelt er gået i filosofihistoriens glemmebog. Det bør dog vække forundring, at det i det hele taget forholder sig sådan.

I denne artikel vil jeg overveje årsagerne til, at en så kendt filosofs indlæg i en så omdiskuteret debat indenfor den anvendte etik ikke har vakt mere opmærksomhed. Inden da vil jeg dog gennemgå det argument, som satte overvejelserne i gang.

I

Indledende bemærkninger om den historiske og filosofiske kontekst

I 1865 blev John Stuart Mill valgt ind i House of Commons. Senere blev der til hans store tilfredsstillelse nedsat et udvalg, hvis formål det var at undersøge de empiriske argumenter for og imod dødsstraffen.[i] Resultatet af udvalgets arbejde medførte flere lovforslag, deriblandt ét vedrørende afskaffelsen af offentlige henrettelser, som dengang var normen. Da netop dette lovforslag i 1868 skulle behandles i Parlamentet, så en dødsstrafmodstander, ved navn Charles Gilpin, sit snit til at lave en tilføjelse til lovforslaget, som effektivt ville afskaffe brugen af dødsstraf i det hele taget. Det var under den parlamentære debat af netop dette lovforslag, at Mill holdt sin lange utilitaristiske forsvarstale for dødsstraf.

Som utilitarist vidste Mill naturligvis, at selv forbrydernes lykke talte med i det utilitaristiske regnskab, hvorfor en straf ikke måtte være unødigt hård. Hans forsvar for dødsstraf var således baseret på påstanden om, at denne var den mest humane straf, som var tilstrækkeligt afskrækkende til at være nyttemaksimerende på samfundsplan.

Mill var dog kun fortaler for brug af specielle former for dødsstraf og kun i visse sager. Han mente tydeligvis, at straffen *kun* var passende at anvende i bestialske mordsager, hvor man med sikkerhed vidste, hvem forbryderen var, og denne ikke viste nogen tegn på anger. Mill var i særdeleshed imod anvendelsen af dødsstraf for det, han kaldte '*political offences*'[ii], det vil sige sager, hvor et menneske henrettes for at gøre oprør mod eller blot tale mod det regerende politiske system. Eksempelvis beskriver han i *On Liberty* (s. 29-30) sin store modstand mod henrettelserne af henholdsvis Sokrates og Jesus, selv om han indrømmede, at de var skyldige efter datidens love.[iii] Som nævnt mente han også, at kun visse former for henrettelser var acceptable. I sit kendte værk *The Subjection of Women* nævner han (s. 503) eksempelvis døden ved brænding som en unødvendigt grusom straf, og man må generelt gå ud fra, at han som utilitarist ville ønske at anvende den henrettelsesmetode, som påførte forbryderen mindst smerte. Mill ville sandsynligvis have hilst senere tiltag på området, som f.eks. dødelige indsprøjtninger, velkommen.

Langt fra dette relativt smertefrie alternativ var hængning, som blev anvendt som henrettelsesform på Mills tid. Galgedøden medførte på det tidspunkt en angiveligt ret smertefuld og unødigt langtrukken død, og det var først i årene efter 1871, at hængningsproceduren blev forbedret, således at den dødsdømte brækkede nakken ved faldet fra galgen og ikke blot blev kvalt langsomt. Til trods for at henrettelser således var ret smertefulde, var Mill helt overvist

om at den alternative straf for bestialske mord – '*imprisonment with hard labour for life*'[iv] – var meget værre, og at ikke engang den værste morder fortjente den.

Døden og alternativet

For en mand som Mill, som værdsatte friheden over næsten alle andre værdier i livet, må frihedsberøvelse i sig selv have virket som en frygtelig straf, og de omstændigheder, hvorunder man var indespærret på hans tid, gjorde straffen helt uudholdelig i hans øjne. Han kritiserede derfor Charles Gilpin og de andre såkaldte filantroper, som han ellers generelt gerne ville associeres med, for ikke at have forstået, hvad de påførte morderne, når de forsøgte at få dødsstraffen afskaffet til fordel for livsvarigt fængsel – en i deres øjne mildere dom. Uden at lægge skjul på sin egen holdning spørger han således:

> "*What comparison can there really be, in point of severity, between consigning a man to the short pang of a rapid death, and immuring him in a living tomb, there to linger out what may be a long life in the hardest and most monotonous toil, without any of its alleviations or rewards – debarred from all pleasant sights and sounds, and cut off from all earthly hope* (…)?" [v]

Skønt beskrivelsen virker subjektiv, kan det ikke indvendes, at han overdrev i sin beskrivelse af fængselslivets lidelser. En fængselsdom på Mills tid betød, som før nævnt, ikke blot frihedsberøvelse, men også strafarbejde. Som denne beskrivelse af Londons kendte, berygtede og i 1800-tallet stadig anvendte Newgate Prison viser, var forholdene, hvorunder man var fængslet, meget forskellige fra forholdene i nutidige vesteuropæiske fængsler:

> ”*Accommodation originally designed to hold 150 housed as many as 300 inmates.* (…) *Only the most meagre rations were provided, but prisoners could buy better food, albeit at a hefty mark-up, from their jailer. Everything had to be paid for – candles, coal, even beds and bedding.* (…) *Prisoners were even charged for temporary release from their shackles to warm themselves by the fire.*”[vi]

Alt i alt må et (livsvarigt) fængselsophold have været ulideligt – især for fattigfolk. Til manglen på plads, varme, mad og hygiejne kan man lægge det faktum, at fangernes koner og børn ofte fulgte med dem i fængslet. Dette skyldtes den kvindeundertrykkelse, som stadig herskede i 1800-tallets England, og som bevirkede, at kvinderne hverken kunne forsøge sig selv, da de ikke kunne få uddannelse eller job, eller gifte sig igen, da skilsmisse var en umulighed under den daværende lovgivning[vii]. Voldtægter af både hustruer og døtre var hyppige i fængslet.

Man kan således godt forstå Mills fremstilling af en henrettelse næsten som en form for aktiv dødshjælp:

> ”…*the man would have died at any rate; not so very much later, and on the average, I fear, with a considerably greater amount of bodily suffering.*”[viii]

Men da det netop ikke umiddelbart virker usandsynligt, at dødsstraffen ville mindske fangens egen lidelse såvel som hans families, er det overraskende, at Mill (i forbindelse med tilkendegivelsen af sin utilfredshed med de i hans øjne generelt alt for lave straffe) i slutningen af sin tale sagde, at:

> ”…*penal servitude* (…) *was becoming, to the classes who were principally subject to it, almost nominal, so comfortable did we make our*

prisons, and so easy had it become to get quickly out of them."[ix]

Dette udsagn er helt i modstrid med hans holdning i resten af talen, og især med hans beskrivelse af fængslets grusomheder. Denne uoverensstemmelse er et eksempel på, hvordan Mill i dette tilfælde (og andre) tilpassede kendsgerningerne til sine behov i det argument, han var i gang med, uden hensyntagen til hverken fakta eller kongruens.

Uanset hvad Mill i virkeligheden mente om fængselslivet, er der nu ingen tvivl om, at en livstidsdom reelt må have været en negativ værdi i det utilitaristiske regnskab, sådan som omstændighederne i fængslerne var på hans tid. Dette faktum er dog ikke nok. For at hævde, at døden var at foretrække, måtte Mill nemlig også vise, at døden ikke medførte en endnu større mængde lidelse. Han beskrev i *Utilitarianism* døden som tidspunktet hvorpå '*all selfish interests must be terminated*'[x], og han må derfor have ment, at vi mennesker '*once dead* (…) *cease to feel. We have no experienc.*'[xi]. I realiteten var Mill dog afhængig af, at denne holdning ikke var at finde hos den almene befolkning, som i manglen på sikre svar antog, at døden var meget smertefuld. Hvis det ikke havde forholdt sig sådan, at folket (ifølge Mill) var så underkastet '*the element, so imposing to the imagination, of the unknown*'[xii], at de ikke kunne se døden, for hvad den var – et '*short pang*'[xiii] og derefter ingenting – havde dødsstraffens ikke haft sin afskrækkende effekt. Dette ændrer dog ikke på, at dødens utilitaristiske værdi rent faktisk hos Mill er nul, da en afdød slet ikke tæller med i det utilitaristiske regnskab, og dødsøjeblikket ikke i sig selv behøver at være smertefuldt[xiv]. Set i modsætning til et langt livs lidelser i fængsel er der

ingen tvivl om, hvilken straf Mill som utilitarist var nødt til at foretrække.

Denne konklusion er dog ikke problemfri. Langt de fleste 'almindelige' mennesker ville foretrække et hvilket som helst liv frem for døden, som det store antal dødsdømte i USA, som prøver at få omstødt deres straf, viser.[xv] Mills utilitaristiske beregning af dødens værdi kan ikke gøre rede for disse præferencer. Kan det tænkes, at der er noget i livet i sig selv, som gør det værdifuldt uafhængigt af hvor mange nytteenheder, man opnår i det?[xvi] I så fald havde Mill og utilitarismen mildest talt et problem. Han mente jo som bekendt, at det ønskværdige var det, folk faktisk ønskede, og folket ønskede og ønsker endnu livet (selv et liv i smerte) over døden. Hvorledes kan han så fastholde, at døden i visse tilfælde *er* mere ønskværdig? Løsningen på dette dilemma kan muligvis ligge i følgende citat fra *Utilitarianism*:

> "O*n a question which* (…) *of two modes of existence is the most grateful to the feelings* (…) *the judgment of those who are qualified by knowledge of both, or, if they differ, that of the majority among them, must be admitted as final.*"[xvii]

Problemet med bedømmelsen af de to '*modes of existence*' (i dette tilfælde et liv i lidelse og non-eksistens) er således i dette tilfælde, at ingen har oplevet begge dele og kan hævde, at den ene var at foretrække frem for den anden. Når flertallet generelt antager, at døden medfører stor smerte, har de simpelthen ikke noget at have deres antagelse i. Det samme gælder dog også for Mills antagelser, om end han i manglen på sikre beviser for sjælens eksistens efter min mening har sandsynligheden på sin side. Dette faktum vil dog naturligvis ikke ændre folkets generelle afsky for døden, og det var Mill taknemmelig for. Han så det som '*one of the strongest*

recommendations a punishment can have, that it should seem more rigorous than it is'[xviii] og mente derfor, at dette misforhold mellem dødens antagede værdi og dens faktiske nytteværdi i virkeligheden var dødsstraffens største force. Hvis man accepterer Mills baggrundsantagelse om, at alternativet til døden var fængselsstraf under de ovennævnte omstændigheder, er der således grund til også at acceptere Mills hovedargument om, at dødsstraffen var mere human.

Jeg mener dog ikke, at man behøver at godtage ovennævnte baggrundsantagelse. I valget mellem helvede i fængsel og himlen i dødens følelsesløshed opstiller Mill efter min mening et *false dilemma*. Det er meget påfaldende, at han slet ikke overvejer at lave om på fængselssystemet i stedet og dermed ændre på nyttebalancen mellem de to alternativer. Jeg kan ikke forestille mig, at der skal meget store eller uoverskuelige ændringer i fangernes forhold til for at sørge for, at deres samlede lykkeniveau ved deres (naturlige) død, ville være enten positiv eller blot nul, således at deres henrettelse ikke ville have bragt dem mere lykke. Man må også tænke på, at en henrettelse ikke betyder øjeblikkelig død. Når dødsdømte forbrydere, ligesom almindelige mennesker, nu engang er så knyttede til livet, at de bruger deres for retssikkerheden nødvendige appelmuligheder til fulde, medfører det en lang og pinefuld ventetid. Beretninger fra fanger på dødsgangen tyder på, at denne ventetid er ligeså lidelsesfuld som et liv bag tremmer i Newgate Prison ville have været.[xix] Det er derfor efter min mening klart, at der fra den filantropiske synsvinkel sagtens kan være bedre alternativer end anvendelse af dødsstraf.

Dertil kommer, at hvis Mill virkelig mente, at et liv i fængsel var helt uudholdeligt og forkasteligt af humanitære årsager, burde han aldrig tillade, at livsvarigt fængsel blev brugt som straf, og da slet ikke for mindre forbrydelser end

mord. Men det gjorde han. Han mente ikke, at dødsstraffen ville blive brugt i mindre alvorlige sager, og en mindre lykkemaksimerende straf var trods alt bedre end ingen straf. Her ser man efter min mening hans opfattelse af straf generelt og dødsstraffen i særdeleshed som goder udelukkende pga. deres afskrækkende kræfter og dermed deres status som beskyttere af sikkerheden. Sikkerheden, som var den mest '*indispensable of all necessaries*'[xx], måtte sikres på bekostning af forbrydernes lykke, da konsekvenserne ved at lade være ville være uacceptable. Bekymring for forbryderens velvære var således efter min mening ikke den vigtigste motivation for Mills forsvarstale.

Der var dog grænser for, hvad Mill ville ofre for sikkerhedens skyld – henrettelsen af uskyldige var f.eks. for høj en pris at betale. Hvorledes han kunne dele dette synspunkt med sine modstandere, men samtidig forblev tilhænger af dødsstraffen, vil jeg nu komme ind på.

Mills tilbagevisning af argumenter mod dødsstraf

Det sandsynligvis oftest benyttede argument mod dødsstraf både på Mills tid og i dag er, at der en risiko for, at uskyldige mennesker henrettes. Hvis dette sker, er skaden uoprettelig – der er ingen mulighed for at yde f.eks. økonomisk kompensation. Da mennesker, som Mill selv fremhæver gang på gang[xxi], ikke er ufejlbarlige, er det ifølge argumentet bedre at være på den sikre side og anvende omstødelige straffe.

Mills forsvar mod dette argument er i mine øjne ikke overbevisende. Han var som nævnt enig med sine modstandere i, at det var nødvendigt at undgå henrettelsen af uskyldige mennesker, og han mente, at i mindre udviklede lande, hvor retssystemet ikke fungerede optimalt, var risikoen for justitsmord (i bogstaveligste forstand) grund nok til ikke at anvende dødsstraf. Men han påstod, at retssikkerheden var

så høj (faktisk næsten for høj) i England, at det nærmest var umuligt, at en uskyldig blev dødsdømt. Domstolene praktiserede ifølge Mill i højeste grad maksimen '[i]*t is better that ten guilty should escape than that one innocent person should suffer*'[xxii] – især i forbindelse med mordsager. Han hævdede yderligere, at muligheden for at skulle straffe den anklagede med døden blot ville forøge juryens og dommerens hensyntagen til tvivl om hans skyld netop pga. manglen på mulighed for at yde erstatning. Hvis de havde denne mulighed, ville de måske tage for let på deres hverv, og retssikkerheden ville af den grund forværres, ikke forbedres. Foruroligende nok mente Mill, at i de sager, hvor der var den mindste tvivl om forbryderens skyld eller en anelse om, at nye beviser ville kunne kaste nyt og frikendende lys på sagen, skulle forbryderen ikke sættes fri, men sættes i fængsel, således at der dog var mulighed for at omstøde dommen. I lyset af hans syn på fængselsdomme virker det i mine øjne absurd og etisk uforsvarligt at udsætte de måske uskyldige for en efter Mills egen opfattelse langt hårdere straf end de "med garanti" skyldige.

Det burde være tydeligt, at Mills tillid til det engelske retssystem ikke er et holdbart argument i sig selv. I USA, dødsstraffens højborg i den vestlige verden, er 117 dødsdømte blevet frikendt alene i årene siden 1973, og mindst 5 uskyldige mænd er siden 1976 blevet henrettede. Dette mere end antyder, at der sker fejl selv i vestlige, højt udviklede retssystemer.[xxiii] At ignorere dette er ingen løsning. I stedet kunne Mill, som Louis Pojman og Jeffrey Reiman, have påpeget, at det er en fejl at tro, at der i det hele taget kan ydes erstatning for at have været uskyldigt dømt og for at have tilbragt et halvt liv bag tremmer, og at der i den forstand slet ikke er forskel på dødsdomme og livsvarige fængselsdomme. Mill var dog tilsyneladende ikke opmærksom på denne

indvending. Ulig Pojman og Reiman ville han ikke blot acceptere, at der nødvendigvis må være et sjældent uskyldigt offer for, hvad Mill jo virkelig mente, var en god sag: den beskyttelse af sikkerheden, som lå i dødsstraffens afskrækkende kraft. Problemet er bare, at selv hvis det var sandt, at de uskyldige ofre ikke var en uoverkommelig hindring for brugen af dødsstraf, var og er der slet ingen god sag at ofre sig for. Det er nemlig stadig et åbent spørgsmål om dødsstraffen overhovedet har den afskrækkende effekt, Mill hævdede, den havde. Dødsstrafmodstandere, som datidens Gilpin og nutidens Reiman, insisterer ofte på, at henrettelser i virkeligheden ikke afskrækker, eller på, at hvis de gør, afskrækker de ikke mere end andre, mildere straffe. Skønt mange har forsøgt at analysere de empiriske data, er ingen endnu kommet frem til en utvetydig tolkning, som enten støtter eller modbeviser en af påstandene. Således ender det – som altid – med en kamp på gode argumenter.

Hvor Gilpins bedste argument netop baserede sig på empiriske overvejelser, har Reiman et mere interessant argument. Hans pointe er, at:

> "*…though the death penalty may be worse than life in prison, that doesn't imply that the death penalty will deter acts that a life sentence won't because a life sentence may be bad enough to do all the deterring that can be done*"[xxiv]

Således foreslår han, at selv om der er tendens til, at hårdere straffe afskrækker mere, kommer der et punkt (han mener personligt, det er 20 år i fængsel), hvorefter den øgede hårdhed ikke medfører nogen afskrækkende effekt. Jeg mener, dette lyder plausibelt. Mill var dog tilsyneladende ikke opmærksom på denne mulighed og opbyggede sit modargument på den samme slags enkeltsagsbaserede almene viden, som Gilpin anvendte.

Den ene del af Mills forsvar var, at dødsstraffen kun kunne forventes at afskrække de endnu uskyldige. At den, som Gilpin havde påpeget, ikke virkede på en garvet forbryder, der ligesom '*an old soldier is not much affected by the chance of dying in battle*'[xxv] var ikke blot forventeligt, men acceptabelt. Det handlede for Mill om at opdrage borgerne fra barns ben og skræmme dem fra overhovedet at tænke på at begå mord og ikke om at redde dem, som allerede var fortabte (han mente som bekendt ikke, at forbrydere kunne rehabiliteres). Den anden del af hans forsvar var, at man i virkeligheden slet ikke kan vide hvor mange, der er blevet afskrækket, kun hvor mange, som ikke er. Digteren Hyman Barshay formulerer synspunktet således:

> "*The death penalty is a warning, just like a lighthouse throwing its beams out to sea. We hear about shipwrecks, but we do not hear about the ships the lighthouse guides safely on their way. We do not have proof of the number of ships it saves, but we do not tear the lighthouse down.*"[xxvi]

Dette er dog efter min mening et klassisk eksempel på fejlslutningen *ad ignorantiam*. Kort sagt havde Mill intet bevis for, at dødsstraffen var mere afskrækkende end andre straffe, og han havde ikke ret i, at en henrettelse nødvendigvis er den mest humane måde at behandle en morder på.

Konkluderende vurdering af Mills argument for dødsstraf

Som helhed mener jeg, at argumentet er utilfredsstillende. Grundideen – at dødsstraf er den mindst smertefulde måde at opnå den største afskrækkende effekt på – er simpelthen ikke holdbar. Det humanitære aspekt var muligvis overbevisende i 1800-tallets England, hvor fængselsstraffen var så hård, at døden måske reelt var et bedre alternativ, men det er ikke

gældende i dag, hvor udpræget bedre hygiejne, overholdelse af menneskerettigheds-konventionen, uddannelsesprogrammer og lignende gør fængselslivet mere udholdeligt. Mill kunne muligvis have overkommet dette problem, hvis han havde haft bevis for, at den afskrækkende kraft, hvis eksistens han var overbevist om, og som i mine øjne var den eneste grund til, at han var fortaler for dødsstraffen, faktisk eksisterede. Men selv det kunne han ikke dokumentere. De interne uoverensstemmelser i argumenterne føjer blot spot til skade.

Alligevel er argumentet på trods af, eller måske netop på grund af, sine mangler meget interessant. Derfor undrer det mig, idet Mills værker, artikler, breve og taler i høj grad er blevet analyseret, at ingen af de filosofiske værker, jeg har undersøgt, nævner hans tilknytning til dødsstraffen, hvorfor forsvaret i dag er så godt som ukendt. I de følgende afsnit vil jeg overveje de mulige årsager dertil.

II

Mulige årsager til argumentets tilsidesættelse

Det er bemærkelsesværdigt, at Mills forsvar for dødsstraffen ikke har givet anledning til mere opmærksomhed. Skønt arguments eksistens måske er filosofi-interesserede bekendt, er den filosofiske litteratur herom yderst begrænset. Man kan belyse sagens enestående karakter ved at sammenligne situationen med et andet, men meget kendt og gennemanalyseret, argument fra Mills hånd, nemlig det allerede nævnte forsvar for kvindernes frigørelse, som blev fremsat i *The Subjection of Women*. Sammenligningen er nærliggende, da emnerne ligner hinanden på den måde, at de begge hører til under den anvendte politiske filosofi, og at de begge har fået meget opmærksomhed i både filosofiske og folkelige diskussioner. Mill var desuden lige passioneret i sin

argumentation for sit standpunkt i begge disse problemstillinger, så hvorfor er det ene gået i glemmebogen?

Længde og mængde

Den første forskel, man lægger mærke til i sammenligningen af de to argumenter, er, at hvor *The Subjection of Women* er et helt værk, hvis budskab Mill bakker op adskillige andre steder, fylder hans argument for dødsstraf kun 6½ side i et af de 33 omfangsrige bind, hans samlede værker består af. Faktisk er det i den eneste anden trykte version, jeg har kunnet finde, blevet skåret ned til 3 sider, hvor alle de dårlige argumenter interessant nok er blevet redigeret væk. Det forekommer mig dog ikke at følge deraf, at hans argument for dødsstraf burde være blevet væk i mængden. Skønt han ikke udgav hele værker om emnet, nævnte han det dog i flere af sine breve og endda i sin *Autobiography*. Her skrev han at:

> "S*everal of my speeches, especially one against the motion for the abolition of capital punishment,*(…) *were opposed to what then was, and probably still is, regarded as the advanced liberal opinion.*"[xxvii]

I samme åndedrag skrev han, at han kun talte i Parlamentet, når han virkelig fandt det nødvendigt, som tilfældet altså var med både kvinders stemmeret og afskaffelsen af dødsstraf. Den mest sandsynlige årsag til, at Mill ikke udgav flere skrifter om dødsstraffen, er efter min mening, at det ikke var nødvendigt. Den tilføjelse, han talte imod, og som ville have afskaffet dødsstraf en gang for alle, blev nedstemt med et flertal på 104 stemmer. Folket og politikerne var med ham, hvorfor yderligere overbevisning ikke var påkrævet. Men siden da er vinden vendt. Skønt dødsstraffen først blev endeligt afskaffet i England i 1999, har den offentlige opinion i Europa i et par årtier været imod henrettelser. Emnet er

blevet diskuteret ofte, men Mills bidrag til debatten er blevet udeladt. Det kan ikke blot være længde og mængde, det handler om. Efter det rationale skulle der være skrevet mere om hans holdning til rygning i togkupeer, som han holdt flere taler om. Årsagen må i hvert fald delvist ligge et andet sted.

Mediernes reaktioner

Der lader til at være konsensus hos Mill-eksperter om, at '*the work on the status of women stirred up more heated reaction and hostility, even among his friends, than any other work of his*'.[xxviii] Det, at udgivelsen af *The Subjection of Women* medførte utallige kommentarer, hvori hans modstandere gav ham tilnavne som "feministfilosoffen"[xxix], og hans tilhængere priste hans klare indsigt, er et andet godt bud på den afgørende forskel på de to argumenter. I *The Subjection of Women* kritiserede Mill det etablerede system i sådan en grad, at mange følte sig truet og fandt det nødvendigt at forsøge at stoppe ham. Med sit dødsstrafargument forsvarede Mill blot det gældende system. Han skabte derfor kun vrede reaktioner hos det progressive mindretal af dødsstrafmodstandere, som f.eks. Gilpin, men dette mindretal gav faktisk også sin mening til kende i den offentlige debat med mangfoldige tilbagevisninger af Mills argumenter for dødsstraffen.[xxx] Således var der i virkeligheden megen debat mellem f.eks. journalister på *The Times*, som '*applauded his 'rare courage' in disregarding 'the sentimental and showily benevolent view'*'[xxxi] og dødsstrafmodstandere som William Tallack, som tidligere havde bedt Mill om at være på sin side.[xxxii] Om der kunne udgives en hel bog med samtidige kommentarer, således som tilfældet er med *The Subjection of Women*[xxxiii], ved jeg ikke, men kontrovers var der. Desuden kan polemikken omkring *The Subjection of Women* kun være en attributiv faktor, da andre værker fra Mills hånd som

f.eks. *Principles of Political Economy* næsten ingen opmærksomhed fik i medierne, men dog ikke er blevet glemt. Forskellen i omtale er således kun nutidig og forklarer ikke meget.

Et godt argument fra den liberale filosof

Det er alment anerkendt, at Mills argument for kvindernes frigørelse ikke blot er velment, men velgjort. Dette kan man ikke sig om hans forsvar for dødsstraffens bevarelse. Det ville derfor ikke undre mig, at argumentet var blevet glemt, hvis samtlige filosoffer, som havde skrevet om Mill, havde haft til formål at få ham til at fremstå som en helt igennem kompetent og velargumenterende filosof. Men dette er dog ikke tilfældet. Der er skrevet flere kritiske værker om Mill, så hvorfor er der ingen af hans nutidige kritikere, som har fundet argumentet frem som bevis på hans til tider manglende logiske evner? Mit bedste gæt er, at der har været rigeligt stof at angribe i de argumenter, hans tilhængere selv fremhæver. Han begik eksempelvis flere logiske fejl i *Utilitarianism*[xxxiv], således at man ikke behøver opbakning fra et obskurt argument for at kritisere hans teorier. Hvorvidt hans dødsstrafargument var godt eller ej burde derfor ikke have nogen indflydelse på kendskabet til det, og årsagen til, at ingen kender til det er nok snarere, at de ikke har ledt, end at de ledte, men ikke brød sig om, hvad de fandt.

I ovenstående overvejelse indgår en skjult præmis om, at hvis man generelt er tilhænger af Mills filosofiske arbejde, ønsker man ikke, at hans navn bliver associeret med dårlige argumenter. Hvis man blot udskifter ”dårlige” med ”uliberale”, har denne præmis en anden anvendelse. Således kan årsagen til, at *The Subjection of Women* er blevet fremhævet, mens Mills tale om dødsstraf er blevet glemt, være, at han først og fremmest ses som en liberal filosof – en

tidlig forkæmper for nutidens værdier. At kæmpe for kvindefrigørelse er helt i tråd med dette syn på Mill, men hans forsvar for dødsstraf passer ikke ind. Det opfattes i dag som konservativt og under alle omstændigheder uliberalt at være fortaler for dødsstraf. Hvis det primært er liberale filosoffer, som har gennemgået Mills teori, kan de meget vel have besluttet, at denne tilknytning til en konservativ tankestrøm ikke var passende for deres liberale fanebærer og således bevidst have valgt at glemme det, men snarere tror jeg dog, at det (som i det ovenstående) er tilfældet, at de ikke har ledt efter noget, de ikke ønskede at finde.

Nutidig relevans

Som Mill sagde i en af sine første valgtaler, går det som regel sådan, at '*the crotchet of to-day, the crotchet of one generation, becomes the truth of the next and the truism of the one after*'[xxxv]. Således er det gået med kvindefrigørelsen, som nok var en feministisk grille på Mills tid, men i dag er om ikke gennemført så i hvert fald tilstræbt af flertallet i alle vestlige demokratier[xxxvi]. Mill vandt altså kvindekampen så at sige, men argumentet er stadig relevant f.eks. i den allestedsnærværende debat om den konservative islams patriarkalske kvindesyn. Kvindeundertrykkelse medfører i dag protest i vestlige borgeres veludviklede sans for retfærdighed og lighed, som de måske delvist kan takke filosoffer som Mill for at være i besiddelse af. *The Subjection of Women* er derfor som værk og argument ligeså relevant, som det var, da det blev udgivet.

Med Mills argument for dødsstraf forholder det sig anderledes. Anvendelsen af dødsstraf var en veletableret skik på hans tid, og det blev opfattet som en grille at være imod den. I dag er det dog lige omvendt i Vesteuropa, hvor dødsstraffen er universelt afskaffet. I USA og andre lande

verden over, bliver dødsstraffen dog stadig anvendt, og debatten er der i fuld gang. Det er faktisk på primært amerikanske pro-dødsstraf-hjemmesider, at man finder de eneste internetreferencer til Mills argument (om end disse er langt fra filosofiske). Her kunne det altså se ud til, at argumentet stadig var relevant, men det er efter min mening ikke nødvendigvis tilfældet. De omstændigheder, som var bagvedliggende præmisser i Mills argument, er meget forskellige fra dem, som præger fængsler og straf i dag. At hævde, at livsvarigt fængsel med selvfølgelighed er værre end døden giver mindre mening i dag, end det gjorde i 1868. Dertil kommer, at det trods alt *er* et dårligt argument. Jeg mener derfor med rette at kunne sige, at Mills argument mod dødsstraf er mindre relevant i dag end hans argument for kvindefrigørelse, og at det derfor ud fra den vinkel er acceptabelt, at det ene er blevet fremhævet over det andet, om end det ikke kan forklare, at det er blevet helt glemt.

Filosoffernes interessefelt

Dermed kom jeg frem til det, jeg tror, er den egentlige grund til forsømmelsen af Mills forsvarstale for dødsstraffen, nemlig mangel på interesse fra de filosoffer, som har gennemgået hans teorier. Filosoffer har tendens til at fokusere på de elementer af en teori, de finder interessante og underspille andre elementers vigtighed. Der er tilsyneladende ingen før mig, som har fundet dødsstrafargumentet spændende nok til at have lyst til at skrive om det. Dette hænger sandsynligvis sammen med en kombination af alle de tidligere nævnte faktorer, som alle har spillet ind.

[i]Noter

. Se Collected Works volume XVI (herefter CW XVI) s. 987 for Mills tilkendegivelse af accept af udvalget.
[ii]. Collected Works volume XXVIII (herefter CW XXVIII) s. 168
[iii]. Man aner her en sammenhæng med hans så kendte forsvar for ytringsfrihed.
[iv]. CW XXVIII s. 267.
[v]. CW XXVIII s. 268.
[vi]. Lyons 2003 s. 112-13.
[vii]. Som bekendt kæmpede Mill aktivt mod kvindeundertrykkelse både aktivt politisk fra sin plads i The House of Commons og filosofisk bl.a. i *The Subjection of Women*.
[viii]. CW XXVIII s. 268. Læg mærke til, at i det foregående citat fra talen skriver Mill, at forbryderen ville få et langt liv bag tremmer, hvilket han nu modsiger.
[ix]. CW XXVIII s. 272.
[x]. *Utilitarianism* s. 144.
[xi]. Feldman 1992 s. 4.
[xii]. CW XXVIII s. 268.
[xiii]. Ibid.
[xiv]. Dette betyder ikke nødvendigvis, at døden ikke kan være en ulykke, og at mord dermed ikke ville være forkert. Utilitarister og andre går som bekendt langt i forsøget på at forsvare det (temmelig problematiske) "berøvelsesargument", ifølge hvilket døden er en ulykke, når den afskærer et menneske fra et liv fyldt af gode oplevelser. Det er dog ikke tilfældet for vores livstidsfange, så Mill kan stadig med rette hævde, at utilitaristisk set er dødsstraf det mest nyttemaksimerende og dermed det bedste alternativ. Se evt. Henson 1971 for en beskrivelse og kritik af berøvelsesargumentet.
[xv]. Selv om omstændigheder ikke er de samme i dag som dengang, er livet i amerikanske fængsler langt fra let, og dette gælder i særdeleshed dødsgangen.
[xvi]. Se Henson 1971 for et eksempel på et forsvar for denne holdning.
[xvii]. *Utilitarianism* s. 141.
[xviii]. CW XXVIII s. 268.

[xix]. For dødsdømtes beskrivelse af dødsgangen se Reiman 2002 s. 508-09 og Radelet 1989 s. 200-201.
[xx]. *Utilitarianism* s. 190.
[xxi]. Se eksempelvis *On Liberty* s. 24 og *The Subjection of Women* s. 489.
[xxii]. CW XXVIII s. 271.
[xxiii]. Se www.deathpenaltyinfo.org for disse og andre interessante informationer.
[xxiv]. Reiman 2002 s. 506.
[xxv]. CW XXVIII s. 268.
[xxvi]. Pojman 2002 s. 496.
[xxvii]. *Autobiography* kapitel VII afsnit 41.
[xxviii]. Berger 1984 s. 196.
[xxix]. Skorupski 1998 s. 293.
[xxx]. Potter 1993 s. 233 n55.
[xxxi]. Potter 1993 s. 94.
[xxxii]. Se Mills afvisende svar til Tallack i CW XVI s. 987.
[xxxiii]. Jeg tænker her på Pyles *The Subjection of Women – Contemporary Responses to John Stuart Mill.*
[xxxiv]. Her tænker jeg f.eks. på denne famøse "*visible/audible → desirable*" fejlslutning – *Utilitarianism* s. 168.
[xxxv]. CW XXVIII s. 16-17.
[xxxvi]. Det er pudsigt, at hvor 1800-tallets feminister var begejstrede, og den almindelige befolkning mildest talt var skeptiske overfor *The Subjection of Women*, forholder det sig lige omvendt i dag – den almindelige befolkning er (for så vidt de kender til argumentet) overbeviste og fulde af beundring for dets tidlige fremførelse, hvorimod feministerne i dag tvivler på dets kvalitet.

Litteratur

◦Berger, Fred R.: *Happiness, Justice, and Freedom – The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, University of California Press, 1984.

◦Feldman, Fred: *Confrontations With the Reaper – A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford University Press, 1992.

◦Henson, Richard G.: "Utilitarianism and the Wrongness of Killing" in *The Philosophical Review*, Volume 80, no. 3, Cornell University Press, 1971.

◦Lyons, Lewis: *The History of Punishment*, Lyons Press, 2003.

◦Mill, John Stuart: *Autobiography*, Harvard Classics Vol. 25, part 1 som gengivet på http://www.bartleby.com/25/1/.

◦Mill, John Stuart: *On Liberty* in *John Stuart Mill On Liberty and Other Essays* (John Gray ed.), Oxford University Press, 1991.

◦Mill, John Stuart: "Speech in Favour of Capital Punishment" in Metaethics, Normative Ethics, and Applied Ethics (James Fieser ed.), Wadsworth/Thomson Learning, 2000.

◦Mill, John Stuart: *The Subjection of Women* in *John Stuart Mill On Liberty and Other Essays* (John Gray ed.), Oxford University Press, 1991.

◦Mill, John Stuart: *Utilitarianism* in *John Stuart Mill On Liberty and Other Essays* (John Gray ed.), Oxford University Press, 1991.

◦Minkeka and Lindley (eds.): *The Collected Works of John Stuart Mill* volume XVI (*The Later Letters of John Stuart Mill 1849-1873*), University of Toronto Press, 1972.

◦Pojman, Louis: "In Defense of the Death Penalty" in *Ethics in Practice* [2. ed.] (Hugh LaFollette ed.), Blackwell Publishing, 2002.

◦Potter, Harry: *Hanging in Judgment*, Continuum Publishing, 1993.

◦Pyle, Andrew (ed.): *The Subjection of Women – Contemporary Responses to John Stuart Mill*, Thoemmes Press, 1995.

◦Radelet, Michael L. (ed.): *Facing the Death Penalty – Essays on a Cruel and Unusual Punishment*, Temple University Press, 1989.

◦Reiman, Jeffrey: "Against the Death Penalty" i *Ethics in Practice* [2. ed.] (Hugh LaFollette ed.), Blackwell Publishing, 2002.

◦Robson and Kinzer (eds.): *The Collected Works of John Stuart Mill* volume XXVIII – *Public and Parliamentary Speeches by John Stuart Mill November 1850 – November 1868* (herunder *Speech in Favour of Capital Punishment s. 266-72*), University of Toronto Press, 1988.

◦Skorupski, John (ed.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Pres, 1998.

Naturligt nok? Et kritisk perspektiv på Hursthouses naturalisme for rationelle dyr

Af adjunkt, ph.D. Anne-Marie S. Christensen

1. Nutidig Aristotelisk dydsetik

Hvis man kaster et blik ud over den nutidige diskussion om dydsetik, står de Aristoteles-inspirerede, naturalistiske positioner absolut stærkest. Udfordringen for sådanne positioner er dog at overvinde en af de grunde som længe var med til at gøre non-cognitivismen til den fremherskende moralfilosofiske position, nemlig antagelsen om at etiske begrebers normativitet er noget som udspringer fra mennesker på en måde som ikke skylder noget til den natur, vi deler med andre levende væsener. Man må altså kunne vise, hvordan normative træk ved mennesker er naturlige videreudviklinger af naturlige anlæg.

Spørgsmålet er hvor direkte denne sammenhæng mellem det etiske og det naturlige behøver at være, for at strategien kan kaldes en succesfuld *naturalisme*. Ydermere er det værd at overveje, hvilken rolle naturalismen spiller i en neo-Aristotelisme. Er den en ramme eller udgør den en egentlig begrundelse for positionen? Her er flere bud. Hos nogle dydsetikere udgør naturalismen primært den ramme som muliggør en beskrivelse af hvordan mennesket er et dyr, der *naturligt* udvikler en evne til at etablere og følge normer. Men så snart denne indledende opgave er løst pointeres det, at *alle* etiske spørgsmål, også de helt fundamentale, må undersøge og evalueres vha. vores naturalistisk konditionerede, men ligefremt etiske evner, vores dyder og den praktiske fornuft. Det naturlige tildeles altså ingen rolle i den kritiske

efterprøvning af vores faktiske normative holdninger. En anden gruppe af dydsetikere ser dog en langt større rolle for naturbegrebet, idet de giver det en central rolle i egentlige etiske vurderinger. Jeg vil i denne artikel skitsere eksempler på begge strategier, og argumentere for at den sidste strategi fører den neo-Aristoteliske naturalisme ud i problemer som ikke er nødvendige, og som undgås af den første gruppe tænkere.

2. Naturligt nok med den fornuft

Et eksempel på den første strategi finder vi hos Sabina Lovibond, som i *Ethical Formation* søger at redegøre for menneskets moralske dannelse som en grundlæggende naturlig proces. Til dette formål videreudvikler hun et begreb om andennatur som gennem John McDowells arbejde har fået en renæssance i moderne dydsetik. Begrebet dækker et generelt fænomen, nemlig den kendsgerning at mennesker gennem deres opvækst, opdragelse og indføring i en bestemt kultur udvikler sine naturgivne anlæg, sin *førstenatur* til at involvere helt nye evner. Lovibond beskriver processen følgende måde:

> Human beings are a species to whom it is natural – at the level of 'first', or biological, nature, - to undergo initiation into a culture; … [which] gives rise to a 'second', or acquired, nature. This second nature is manifested in behaviour which, though learned, is largely unreflective (like the speaking of a first language); and which, if we do make it into an object of reflection, usually produces in us a sense of inevitability. From one point of view, the dispositions that constitute our second nature are passive, for they are dispositions to be affected in a certain way: ideally, to register the 'proper force and necessity' of reasons for judgement (or for action). (Lovibond 2002, 25-6)

Påstanden er altså på den ene side at det simpelthen er naturligt for mennesker at danne en andennatur og på den anden at denne består i en række forskellige begrebslige evner, som åbner vores øjne for nye sider at virkeligheden. Dvs. at vi dermed bliver i stand til at se hvordan verden pålægger os rationelle begrænsninger på vores tænkning. En anden del af udviklingen af en andennatur er den proces hvorigennem det enkelte menneskes 'selv' dannes. Gennem vores opdragelse samles vores mange forskellige motiverende 'fragmenter', som Lovibond kalder dem, til en enhed, der gør os i stand til at tale og handle som én person. Dannelsen af denne grundlæggende karakter beskriver Lovibond også naturalistisk, og selvom denne proces er en videreudvikling af naturlige anlæg i mennesket, påpeger hun at det er en proces der har et bestemt *telos*, nemlig et konsistent selv. Dette *telos* etableres idet vi indføres i allerede fastlagte sociale og kulturelle sammenhænge; selvet er altså både et naturligt og et socialiseret selv. Vi kan deraf udlede at vores natur ikke bare er noget vi har, det er også noget vi udvikler; der findes ikke nogen atidslig menneskenatur.

Men hvordan kan udviklingen af en så normativ størrelse som det menneskelige selv overhovedet beskrives som en naturlig proces? Udgangspunktet for Lovibonds beskrivelse er påstanden om at vi som 'rene' naturvæsener, dvs. som ren førstenatur, har en interesse at kunne stole på den fremtidige tilgængelighed af visse goder. Denne interesse får os til sammen at udvikle en evne til at reproducere, dele og deltage i forskellige former for praksisser, for ved at lære andre at deltage i en praksis gør vi dem til mennesker som vi kan stole på senere vil medvirke til at sikre de værdier, der er knyttet til denne praksis. Lovibond koncentrerer sig specielt om to goder, nemlig muligheden for at kunne stole på en vis regularitet i andre menneskers handlinger og adgangen til pålidelig

information. Den enkeltes handlingsregularitet sikres idet vedkommende gennem sin deltagelse i en række praksisser bliver initieret ind i en overordnet kultur. Dermed vil personen ikke blot være *tilbøjelig* til at reproducere de praksisser hun deltager i; hun vil få en forståelse og værdsættelse af dem som får hende til *ønske* at reproducere dem, og hun bliver dermed en pålidelig deltager i fremtiden. Vi ønsker og opnår altså ikke bare forudsigelighed i en statistisk forstand, men *gennemskuelighed* i andres motiver. Samtidig har vi et generelt behov for at samle troværdige informationer om vores omverden og en af de mindst ressourcekrævende måder at gøre dette på er ved at dele informationer mellem så mange individer så muligt. Vi har altså et behov for at gøre vores medmennesker til pålidelige informationskilder, således at de kan fungere som 'epistemologiske surrogater' som Lovibond så malende udtrykker det (Lovibond 2002: 77-8). Dette generelle behov gælder også i forhold til *moralske* informationer, for som rationelle, refleksive dyr har vi også en interesse i at samle informationer om moralske farer, muligheder, fristelser og lign. Men for at få adgang til troværdige moralske informationer er vi nødt til at stole på at andre menneskers vidnesbyrd er baseret på relevante moralske værdier og principper som fx respekt for retfærdighed eller lighed, medfølelse, social solidaritet eller lign., og dette kræver at informanten står i det rette forhold til de værdier, som vedkommendes informationer hviler på. Det er dermed ikke nok at informantens kendskab til disse moralske normer er automatisk og ureflekteret, i stedet må det udtrykke en *bevidst accept* som betyder at vedkommende fx lader disse normer fungere som en guide for sine handlinger. Ved at indføre andre i moralske praksisser og lede dem til at acceptere fælles moralske normer gør vi individet til en brugbar informant på det moralske område, samtidig med at vedkommendes handlinger bliver mere pålidelige og nemmere at forudse.

Lovibond udvikler altså en opfattelse ifølge hvilken det etiske udspringer af et naturligt selv, og hun hævder selv at dette muliggøres, fordi hun kan påvise en kontinuitet mellem det givne og det udviklede, det naturlige og det kulturelle. I udfoldelsen af sit naturalistiske grundlag peger Lovibond således mod en flydende overgang mellem fænomener, vi normalt antager kan beskrives rent statistisk, og så fænomener som er formet af vores specielle form for naturlige rationalitet. En løve har også brug for pålidelig information om verden, og bier har meget sofistikerede måder at dele sådanne informationer mellem hinanden. Lovibond afviser således indirekte ideen om, at der er i en eller anden form må være et 'knæk' mellem den 'naturlige base' og så den etiske naturalisme som udvikles fra den. Men samtidig begrænses betydningen af denne naturalisme i Lovibonds tænkning, idet hun efterlader det naturlige, så snart hun har påvist dets rolle i udviklingen af vores specielle form for selv. Begrebet om natur tildeles altså ingen rolle i forhold til den almindelige etiske efterprøvning af vores normative holdninger; denne kritik beskrives som en gennemført rationel proces.

3. Rationel evaluering

Hvis vi vender os mod Lovibonds redegørelse for etisk evaluering, så opridser hun tre niveauer i en sådan efterprøvning. Det første niveau er vores helt almindelige diskussion om hvorvidt en handling er rigtig; diskussioner som Lovibond simpelthen mener primært handler om hvorvidt handlingen er i overensstemmelse med de værdier og praksisser som vi har overtaget som rationelle væsener, der desuden er del af et specifikt samfund eller kulturkreds. I denne kritiske efterprøvning bruger vi vores fornuft og vi antager implicit at den er rigtig, moralsk rigtig. Men der findes også to forskellige former for kritik som kan rettes mod selve den praksis som udtrykker sig i dannelsen af agenter med en

bestemt type praktisk fornuft, dvs. kritik som er rettet mod det grundlag vi udfolder, når vi fælder praktiske domme. Den første er en moderat kritik, hvor vi, som i billedet af Neuraths båd, bruger en del af vores praktiske fornuft til at kritisere en anden. Dvs. at denne kritik er rettet mod bestemte dele af den dannelsesproces som former den dydige agent, og hævder at disse dele burde være anderledes, fordi dannelsesprocessen som den er, forhindrer at mennesker bliver opmærksomme på og følsomme over for alle de objektive grunde til handling, som faktisk findes i verden. Eksempler på en sådan kritik er marxisme (vi skal være opmærksomme på hvordan økonomiske og politiske strukturer udgør rationelle grunde til handlen, også indenfor det etiske) eller feminisme (der kan være fx bestemte kønsundertrykkende antagelser i selve formen på den rationalitet, vi viderebringer, som det er tilfældet hvis denne ikke omfatter udtryks- og tænkemåder som er almindelige blandt kvinder). Disse former for kritik er moderate fordi de accepterer at *målet* for vores dannelsesproces er en praktisk fornuft der skal gøre os i stand til at opdage objektive grunde til handling. De er altså enige om hvilken form for ideal vores dannelsesproces tilstræber, men er blot uenige i den konkrete udformning.

Men der findes ifølge Lovibond også en mere radikal kritik repræsenteret ved 'the defender of difference', der starter fra ideen om 'den anden' som den, der netop *ikke kan* indordnes under vores rationalitet. Dvs. at denne kritik afviser at rationalitet som sådan har en særlig legitim autoritet. Lovibond nægter at 'give efter' for denne form for kritik, primært ud fra argumentet om at det er vældig uklart om der her overhovedet opstilles noget alternativ og hvad der ville følge, hvis denne kritik fik overtaget. Men Lovibond mener samtidig at den er nødvendig og værdifuld i forhold til en etisk rationel naturalisme, fordi denne position altid står i fare for at fastfryse i ideen om, at den har *ret*. 'The defender of difference' tvinger

naturalismen til at se efter *igen*, at se begrænsningerne og fejlene i ethvert konkret eksempel på etisk rationalitet. Eksistensen af denne radikale position sikrer at det etiske rationelle selv forbliver kritisk overfor sit eget udgangspunkt og over for muligheden af fallibalisme, af grundlæggende mangler i selve rationalitetens opbygning.

4. Hursthouses naturalistiske evaluering

I tråd med sit neo-Aristoteliske udgangspunkt tegner Lovibond altså et billedet af menneske som et rationelt dyr, hvis selv og evne til normative vurderinger, dvs. praktiske fornuft, udvikler sig fra rent naturlige anlæg. Men idet hun går videre til evalueringen af vores faktiske etiske grundantagelser forlader hun begrebet om natur. En filosof som i meget højere grad har forsøgt at skabe en direkte forbindelse mellem redegørelserne af vores faktiske etiske praksis og vores naturlige forudsætninger er Rosalind Hursthouse. I hendes forbilledligt klare bog om dydsetik fra 1999, *On Virtue Ethics*, fremsætter hun således et naturalistisk grundlag for *vurdering* af vores centrale dyder. Hursthouses naturalisme ligger ligesom Lovibonds i forlængelse af John McDowells, dvs. at hun også eksplicit placerer sit arbejde inden for en 'normativ' naturalisme, der fastholder muligheden for en naturalisme placeret mellem naturvidenskabens neutralitet og en fuldstændig ukritisk accept af allerede eksisterende etisk udsyn. Derudover er Hursthouse ligesom Philippa Foot inspireret af Elizabeths Anscombes bemærkning om, hvordan vi i etik ikke skal lade os forlede til at tro at ordet 'god' har en fuldstændig anden mening end normalt. I stedet skal vi undersøge det i forhold til dets almindelige betydning som tillægsord: 'En god noget' er en et eller andet som er bedre end andre tilsvarende enheder; en idé Foot udvikler i bogen *Natural Goodness*.

Hursthouses projekt er at give en sammenhængende og nuanceret beskrivelse af dyderne og deres rolle i menneskeliv, men hendes naturalisme primært udfoldes i forhold til spørgsmålet om hvorfor man overhovedet vil vælge at være dydig. Som udgangspunkt for sit svar påpeger Hursthouse det faktum at vi tilsyneladende finder det vigtigt at vores børn er det, for vores opdragelse sigter faktisk på at få dem til at udvikle centrale dyder. Den mest sandsynlige grund til dette må være at vi anser dyden for at være en nødvendig del af godt menneskeliv, noget som er en betingelse for lykke eller menneskelig blomstring. Men det betyder at vores tilslutning til det moralske i hvert fald delvis er baseret på nogle fundamentale antagelser om den menneskelige tilværelse, fx at dyderne gavner deres besidder, og at de sikrer en givende udfoldelse af menneskets natur. Sådanne antagelser giver en form for faktuel redegørelse for den menneskelige natur, men de er samtidig *etiske*, idet der er tale om antagelser som kun accepteres af mennesker, der deler et bestemt etisk udsyn. Men netop fordi disse antagelser er centrale for vores etikopfattelse, bør de også kunne underkastes en kritisk efterprøvning – også selvom denne altid vil have begrænset rækkevidde, fordi den vil kunne afvises som irrelevant af en person som baserer sit etiske verdensbillede på helt andre antagelser – eller som helt afviser at have et sådan verdensbillede. I forhold til neo-Aristotelismen er det centrale spørgsmål hvordan vi overhovedet kan evaluere påstande om succesen af levendes væseners liv, hvordan vi kan vide om de 'blomster' eller ej.

Hursthouse finder inspiration til et svar på sit spørgsmål ved at se på evalueringer af andre levende væsener. Hun hævder at man her generelt evaluerer individets udvikling set i forhold til den livsform som dets art udviser, og hun fremlægger fire aspekter ved levende væsner som vi kan evaluere, nemlig væsenets dele, dets funktioner, handlinger og psykologi, dvs. dets følelser og ønsker. Når vi undersøger om en plante er god,

evaluerer vi dens dele og hvorvidt den synes at gro, sætte blomster, frugter osv., men i forhold til dyr ser vi også på et tredje og fjerde aspekt. For det første undersøger vi dyrets psykologi, og for det andet *gør* dyr noget, hvilket betyder, at vi for at vurdere dyret må se på dets handlinger, om ulven jager godt, om gråspurven passer på sine unger etc. Hursthouse hævder videre at vi evaluerer planter og dyrs forskellige aspekter ud fra en række mulige mål, som levende væsener kan siges at have. De to første er de mest åbenlyse evolutionsbiologiske mål, nemlig individuel overlevelse og bevarelse af arten, men Hursthouse knytter endnu to mål til. For at klarlægge om dyr er et velfungerende eksemplar af sin art, undersøger vi også om det udviser en karakteristisk frihed fra smerte og opnåelse af lyst og glæde; ikke fordi det enkelte dyr helst skal leve smertefrit, men for at se om det har en *karakteristisk* psykologisk reaktion, fordi emotionerne er vigtige for dyrets udvikling og overlevelse; det er fx vigtigt for gråspurven, at den føler fare i flere situationer end ulven osv. Slutteligt er det for en meget stor gruppe dyrs vedkommende også nødvendigt at opretholde en velfungerende social gruppe, og deres evne til at indgå i en sådan sammenhæng må derfor også evalueres. Opsummerende kan man sige at et dyr som fungerer godt udvikler sine dele, funktioner, handlinger og psykologi på en for arten karakteristisk måde således at det bliver i stand til at overleve og reproducere sig, udvise karakteristiske psykologiske reaktioner og indgå i relevante fællesskaber.

Sådanne naturalistiske evalueringer af levende væsner er baseret på ideen om at enhver levende art har karakteristiske behov, interesser og ønsker, der giver dem en bestemt 'way of going on', en bestemt livsmåde, og sandheden af evalueringerne er objektive i en naturvidenskabelig betydning. Samtidig skal det understreges at denne sandhed kun har en begrænset rækkevidde; pga. deres meget generelle karakter

omfatter naturalistiske evalueringer en nødvendig upræcision, ligesom de er underdeterminerede, fordi der er tale om evalueringer af levende væsners egnethed ('fittingness') ikke deres faktiske liv. En ulv kan være helt perfekt udstyret, men placeret i ugunstige omgivelser som et meget lille bur i en zoologisk have, vil den alligevel visne hen og ende med at have et højst ukarakteristik og dårligt ulveliv.

Efter denne tilsyneladende omvej omkring planter og dyr, påpeger Hursthouse at mennesker også kan evalueres ud fra hendes fire evaluative mål, for det er en grundtanke i naturalismen at mennesket ikke defineres af en evig sjæl, men som en del af det naturlige. Dog må udgangspunktet revideres, for mennesket er jo netop kendetegnet ved at vi rationelt kan evaluere hvad vi gør, og det betyder at vi må inkludere det normative i vores evaluering. Vi skal ikke bare se på hvad mennesker gør, men også deres grunde til at gøre det de gør. Denne udvidelse skaber dog ikke et nyt mål for mennesker – fx et religiøst eller kontemplativt mål – for forskellen mellem os og andre væsener ligger ikke primært i *hvad* vi gør, men *hvordan* vi gør det. Dvs. at vi i tilfældet menneske skal tilføje et ekstra aspekt til listen, nemlig evnen til at handle ud fra en berettiget antagelse om denne handlings rigtige karakter. Dette femte aspekt betyder at Hursthouses etiske naturalisme for rationelle væsner adskiller sig en del fra naturalistiske vurderinger af planter og dyr. Det femte aspekt er et normativt aspekt, der siger at vi skal handle *berettiget*. Dvs. at mennesker til forskel fra dyr ikke er biologisk determinerede; naturen har ingen normativ status i forhold til os. Dette passer med at dyrs liv på næsten ethvert område kan bestemmes statistisk, mens menneskers liv udviser en diversitet som umuliggør samme bestemmelse. Spørgsmålet er hvordan det så overhovedet er muligt at udpege en bestemt livsmåde der gælder for mennesker? Det kan man ifølge Hursthouse ved at tage udgangspunkt i det femte aspekt; vores karakteristiske

livsmåde er en *rationel* måde. Denne karakteristiks *normativitet* indikerer imidlertid at mange af os slet ikke fremturer på den måde som vi burde, til forskel fra dyr, der netop nødvendigvis prøver at udfylde deres karakteristiske livsform. Hursthouses svarer at dette netop er hvad vi bør forvente at finde, idet menneskelivet netop er kendetegnet ved at spørgsmålet om hvorvidt vi gør det rigtige, udøver dyden, altid er åbent for os ligesom det er en almindelig erfaring, at vi ikke alle evner at takle denne mulighed på bedste vis.

Ved at fastholde sin listes relevans fastholder Hursthouse altså at etisk evaluering i hvert fald på visse områder må ligne vurderingen af andre levende væsener, specielt andre komplicerede sociale dyr – dog med den absolutte forskel at vi også er *rationelle*. En sådan naturalisme resulterer godt nok ikke i naturvidenskabelige domme, men den er stadig objektiv, idet vores etiske evalueringer omhandler den naturlige virkelighed. Den bevarer en naturalistisk struktur, idet vi i evalueringen ser på om det enkelte menneskes liv virkelig fremmer vores naturalistiske fire mål. Hursthouse argumenterer yderligere for at den udvidede liste faktisk afspejler overvejelser som vi involverer i vurderingen af enkelte dyder, og at ethvert bud på en dyd kan vurderes ud fra om de fremmer disse mål. Således afviser Hursthouse at indlemme Peter Singers absolut upersonlige medmenneskelighed blandt dyderne, fordi den ville opløse vores personlige relationer og i sidste ende true vores sociale gruppers stabilitet, noget som går i mod vores mest basale behov. Dvs. at den naturalistiske vurdering opstiller minimumskrav, som en dyd skal leve op til. Dog indrømmer Hursthouse at også denne evaluering, pga. hendes naturalismes normative status, tager udgangspunkt i et allerede etableret etisk verdensbillede.

5. Problemer med Hurtshouses naturalisme

Problemet med Hursthouses position er at hun synes at svinge mellem to forskellige opfattelser af forbindelsen mellem det naturlige og den etiske evaluering, uden at se at der er problemer knyttet til begge opfattelser. Man kan nærme sig tvetydigheden i Hursthouses position gennem en ofte fremsat indvending mod hendes position, nemlig at der er for et stort spring fra hendes naturalisme til hendes mere specifikke overvejelser om enkelte dyder og deres betydning for menneskelivet. Det problematiseres dermed om en redegørelse for menneskelig blomstring overhovedet er i stand til at udfylde dette spring og give os konkrete svar fx på hvilke dyder vi bør bibringe vores børn, hvor vi skal etablere grænsen mellem ærlighed og hensynsfuldhed etc. (se fx Stohr og Wellman 2002). Jeg finder denne indvendig forfejlet, da formålet med Hursthouses etiske naturalisme ikke er at give konkrete etiske evalueringer, i stedet er den kritiske undersøgelse af *rammen* for disse evalueringer, fx spørgsmålet om hvilke karaktertræk vi skal acceptere som dyder. Og et af kravene til en sådan ramme er at den tillader os at leve på mange forskellige måder – således som vi oplever det som muligt. Der bør derfor være grænser for hvor langt den naturalistiske ramme determinerer vores vurderinger af enkeltsituationer og andre mennesker, den bør opsætte et minimumskrav mere end en positiv standard. Man kan dermed med fordel se Hurtshouses position som en 'stopklods-naturalisme', hvor 'den menneskelige natur' virker som en stopklods, der udelukker bestemte måder at leve på, fordi de simpelthen er destruktive for mennesker, men uden at referencen til denne natur alene gør os i stand at vælge en bestemt livsmåde mellem et udvalg af 'gode' måder at leve på. Naturalisme determinerer altså ikke en bestemt etisk livsform.

Den ovennævnte indvending åbner dog for et mere generelt spørgsmål, nemlig en specificering af forholdet mellem naturalismens fire mål og den menneskelige rationalitet. Hursthouse synes at kunne vælge mellem to forskellige bud på forholdet mellem rationalitet og naturalisme. Hvis hun på den ene side lader den menneskelig natur spille en meget afgørende rolle, bliver naturalismen nemt meget rigid og biologisk konservativ. Stopklodsen træder meget hurtigt til kan man sige. Men hvis Hursthouse på den anden side ikke giver menneskets natur en sådan substantiel rolle, bliver det uklart hvilken rolle det naturalistiske element spiller i konkrete etiske vurderinger. Imod den stærke forbindelse mellem naturalisme og rationalitet taler at den meget hurtigt leder til etisk problematiske konklusioner. Julia Annas har mod en sådan svag opfattelse af rationalitet indvendt,at den ikke kan forklare hvordan vi er i stand til at forfølge levemuligheder, som går ud over vores biologiske muligheder. Hvis al etisk evaluering primært handler om at vores natur fungerer som en stopklods i forhold til vores rationalitet, hvordan kan vi fx have et mål om at ligestille kvinder og mænds muligheder, når de grundlæggende har en forskellig biologiske opbygning?

Hursthouse vil dog absolut ikke acceptere denne konklusion. Hun er fx helt enig i feministernes kritik af biologiske essentialisme, fordi etikken netop altid, i alle forhold, åbner for muligheden for at overveje om vi kan leve *bedre* end vi øjeblikkeligt gør – også i forhold til vores biologiske forudsætninger. Dvs. at Hursthouse synes – det meste af tiden – at repræsentere en opfattelse af en svag forbindelse mellem naturalismen og rationalitet, hvor naturalismen udelukkende sætter en nedre grænse for udøvelsen af vores rationalitet. Naturalismen skal placere os i vores biologiske behov og dermed understrege kontinuiteten mellem os og andre levende ting; den skal ikke determinere vores etiske evalueringer. Men dermed udelukker Hursthouse i realiteten at lade naturalistiske

overvejelser spille en rolle i etiske evalueringer; hun opgiver at naturalismen alene kan sikre en dyds*etik*, der giver os *idealer* at leve efter. Men dermed synes hendes eneste umiddelbare alternativ at være udviklingen af et stærkt begreb om rationalitet, der er indgribende og omformende i forhold til vores menneskenatur. Som Annas formulerer det:

> On this view, our human nature is simply the material that our rationality has to work with … My practical rationality is seen as a skill or expertise which gets to work on the circumstances of my life, including my human nature, and makes something of it, in the way that a craftsperson makes an object from raw materials. (Annas 2005: 22)

Men dermed skal Hurtshouse omfavne muligheden for at vores liv *som et hele* kan ændres af vores rationalitet. Hvis man skal sammenligne de to positioner i forhold til diskussionen om universel upartiskhed, så argumenterer det svage synspunkt med at det er en kendsgerning at det ikke ville give gode levebetingelser for mennesker, hvis vi ikke måtte knytte os specielt til nogen, fx vores børn. Det stærke synspunkt bruger samme argument, men her præsenteres det som en dårlig ide der har rationelle hensyn imod sig, og derfor kan afvises af os som rationelle væsener; ikke bare fordi vi kan se at sociale dyr ikke kunne blomstre under de betingelser, men fordi rationelle dyr ikke vil!

Det er min påstand at vi allerede har set denne position eksemplificeret hos Lovibond. Men her så vi at positionen netop udmærker sig ved at måtte udelukke naturalistiske overvejelser fra enhver form for etiske evalueringer. Enhver neo-Aristoteliske naturalisme synes altså at måtte opgive den direkte reference til menneskelig natur som evaluativ målestok. Vores praktiske fornuft griber altid ind i beskrivelsen. Når

Annas skriver at det kræver et stærkt rationalitetsbegreb for at sikre at mænd og kvinders forskellige reproduktive roller ikke fremstilles som en barriere for en rational ide om deres lige muligheder så begrunder hun det med at kun vores rationalitet sikrer at "the special biological role of motherhood is already seen as a part of human *social* life. Creating ways of life in which it is not a disadvantage to women is not a matter of bringing the merely biological under control, but of changing our views about the proper organization of family life" (Annas 2005: 23). Men hele ideen med disse nye former for naturalisme må netop være at ændre udgangspunktet for dette argument, dvs. ideen om at en naturalistisk beskrivelse af vores menneskenatur på nogen som helst meningsfuld måde kan beskrives som noget "merely biological". Former for normativ naturalisme tager udgangspunkt i ideen om at menneskelig natur ikke bare er biologi – men det synes at være en indsigt som er meget svær at fastholde, både for dem som arbejder indenfor positionen og dem der ellers i udgangspunktet er venlig stemt.

Litteratur

Annas, J. (2005), "Virtue Ethics: What kind of Naturalism?" in *Virtue ethics, Old and New*, S. M. Gardiner (ed.), New York: Cornell University Press.

Anscombe, G.E.M. (1958), "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33: 124.

Coop, D. og Sobel D., (2004), "Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics", *Ethics* 114:2.

Foot, P. (2001), *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press.

Hursthouse, R. (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press.

Lovibond, S. (2002), *Ethical Formation*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Stohr K. og Wellman C. H. (2002), "Recent Work on Virtue Ethics", *American Philosophical Quarterly*, 39:1.