

Moral og Frihed

– Skitse til en ny teori om viljens frihed

*Af Rasmus Bysted Møller,
Århus Universitet.*

Abstract: Spørgsmålet om viljens frihed er et af de mest debatterede filosofiske problemer i filosofihistorien. Det er forfatterens opfattelse, at en væsentlig del af viljesproblemets gådefulde karakter skyldes en tvetydighed i det centrale begreb *kontrakausal frihed*. Artiklen repræsenterer et forsøg på at eliminere denne tvetydighed ved at levere en rationel rekonstruktion af det meningsmæssige indhold i begrebet kontrakausal frihed, således at en mere præcis teoretisk forståelse kan afløse de vage intuitioner vi har på området. Det er endvidere artiklens tese, at forbindelsen mellem frihed og moral skyldes, at den absolutte valgfrihed er indvævet i den moralske værdis egen indre konstitution. Viljesspørgsmålet kan derfor ikke behandles uafhængigt af spørgsmålet om moralens grundlag, hvorfor metaetiske analyser nødvendigvis må ligge til grund for en korrekt teori om den moralske valgfriheds natur. Artiklens primære ærinde er at udfolde denne tanke.

There is no greater impediment
to the advancement of knowledge
than the ambiguity of words.
(Thomas Reid)

Forberedende bemærkning

Grundpositionerne på spørgsmålet om viljens frihed er: libertarianismen, necessarianismen og reconcilismen (eller kompatibilismen). Libertarianismen hævder viljens frihed, necessarianismen benægter den. Rent logisk burde en tredje position være udelukket. Når sagen alligevel ikke er helt så enkel, skyldes det, at viljesspørgsmålet indeholder et yderst penibelt delproblem, der med god ret kan hævdes at repræsentere den overordnede problematikks egentlige essens og dermed det naturlige omdrejningspunkt i debatten om viljens frihed. Det drejer sig om det meningsmæssige indhold i begrebet *kontrakausal frihed*. I det følgende vil jeg forsøge at fremstille fri vilje-problematikken, således at dette begrebs vanskelige karakter træder frem og belyser, dels hvorfor reconcilismen har kunnet byde sig til som alternativ, dels hvorfor en afklaring af dette begrebs meningsmæssige indhold er af største betydning for den libertarianistiske position. Men nok så vigtigt: fremstillingen

skulle også gerne berede vejen for lanceringen af en ny teori om viljens frihed, der respekterer den tilstrækkelige grunds princip i forsvaret for en moralsk relevant fri vilje. Om denne teori formår at vige uden om de vanskeligheder, der traditionelt er knyttet til positionen, må læseren vurdere. Først et kort rids af problematikken.

Spørgsmålet om viljens frihed er tæt knyttet til – men naturligvis ikke identisk med – det naturfilosofiske spørgsmål om determinismens gyldighed. Idéhistorien kan frembyde flere forskellige deterministiske doktriner, men den mest kendte og indflydelsesrige af dem har naturvidenskabens årsagsprincip som grundlag. Den benævnes almindeligvis *naturdeterminismen*. Den naturdeterministiske opfattelse går ud på, at alt, hvad der sker i universet, er determineret af forudgående omstændigheder, således at alt, hvad der i dag er tilfældet, er en uundgåelig konsekvens af tingenes tilstand umiddelbart efter universets tilblivelse. Årsags- eller kausalitetsprincippet hævder, at alle eksisterende begivenheder og kendsgerninger kan betragtes som virkninger af forudgående årsager, dvs.: Alt har en årsag! Hvis kausalitetsprincippet er sandt, er determinismen det naturligvis også. I så fald er alt i verden forudbestemt af forudgående årsager til at ske præcis, som det faktisk sker og ikke anderledes. I det komplicerede netværk af kausale forhold, der ligger bag enhver begivenhed, er der ikke plads til 'brud' eller lokale overtrædelser af årsagsprincippet. Kausalitetsprincippet hævder pr. definition det totale fravær af kontrakausale virkninger. Tilslutter man sig kausalitetsprincippet, har man i sagens natur udelukket idéen om en vilje, der skulle kunne søsætte virkninger kontra et determinerende årsagskompleks. Naturdeterministen har på den vis indirekte taget stilling til spørgsmålet om viljens frihed. Det samme kan ikke siges om *naturindeterministen*, der benægter determinismen og dermed også kausalitetsprincippets gyldighed.

Den første position i fri vilje-debatten, der skal introduceres, er *necessarianismen*, der benægter eksistensen af viljens frihed. Mennesket er ifølge denne opfattelse ikke fri (i kontrakausal forstand) til at handle, som det vil. Begrundelsen for denne påstand henter necessarianisten sædvanligvis hos den generelle naturdeterminismes årsagsprincip. Men mindre kan gøre det. Det er f.eks. muligt at benægte den generelle determinismes gyldighed ved at henvise

til de kvantemekaniske fænomener, der angiveligt fungerer kontrakausalt, og samtidig fastholde, at det menneskelige viljes- og handlingsliv er determineret. I så fald er man overordnet set indeterminist, men stadig necessarianist, fordi man f.eks. fastholder, at den menneskelige vilje fuldt ud bestemmes af arv og miljø eller af ubevidste drifter.

Den anden position i fri vilje-konflikten er *libertarianismen*, der hævder eksistensen af viljens kontrakausale frihed, hvorved determinismen naturligvis benægtes. Libertarianismen har et i udgangspunktet stærkt kort på sin side, nemlig common sense! Vi *føler*, at vi i en valgsituation er frie til at vælge mellem alternativer. Når vi efter grundig overvejelse har valgt ét frem for noget andet, har vi en fornemmelse af, at vi *kunne* have valgt anderledes, end vi faktisk gjorde. Necessarianisterne vil selvfølgelig hævde, at denne følelse af frihed er illusorisk og skyldes, at vi i en valgsituation ikke er bevidste om alle de faktorer (det være sig ubevidste drifter eller lign.), der påvirker vores valg. Desuden er det necessarianistiske standpunkts påstande også i besiddelse af en vis intuitiv evidens. Når jeg almindeligvis vælger en given handlemåde frem for en anden, skyldes det som regel, at jeg finder den valgte handling bedre egnet til at opfylde mit behov. Normalt er det derfor muligt for mig at *begrunde* mine handlinger og valg med henvisning til, at de forekom mig bedst egnet til at tjene mine interesser. I en eller anden forstand synes mine handlinger altså determineret af mit overordnede rationelle ønske om at optimere min livskvalitet. Samme logik anvendes også i forsøg på at begrunde andre personers handlinger. I de tilfælde, hvor en persons valg groft forsømmer at tjene dennes interesse (sådanne valg træffes jævnligt af f.eks. alkoholikere og narkomaner), gør jeg mig deres valg begribelige ved at begrunde dem ud fra andre lige så determinerende faktorer (f.eks. afhængighed, flugt fra psykiske problemer eller lign.). Faktisk synes selve muligheden for at kunne give en udtømmende begrundelse for et valg at være en forudsætning for valgets begribelighed. Naturligvis er det muligt at blive konfronteret med personer, hvis handlinger ikke umiddelbart kan begrundes, dvs. gøres forståelige ud fra normale begrundelsesmønstre. Men heller ikke i sådanne tilfælde accepterer vi, at der er tale om helt grundløse handlinger. Blot erkender vi, at forståelsesopgaven overgår almindelig forstand, og f.eks. må overdrages til en

psykiater. Meget tyder altså på, at vi altid forstår vore egne og andres valg ud fra et princip, der fordrer en tilstrækkelig grund. Den tilstrækkelige grunds princip synes således indlejret i vores virkelighedsforståelse – både angående den fysiske virkelighed, hvor det kan antages at være ækvivalent med årsagsprincippet, og angående det menneskelige viljesliv.

Common sense er altså paradoksalt nok også på necessarianismens side i konflikten. Ved nærmere eftertanke synes den umiddelbart præsentere frihedsfølelse endda at minde mere om en følelse af handlefrihed, dvs. frihed til at handle i overensstemmelse med sine interesser (hvilket er foreneligt med, at disse interesser er den determinerende årsag til en given handling). Det kunne måske endda se ud som om, at en mere reflekteret form for common sense udelukkende taler for det deterministiske synspunkt. Påstanden om, at det må være vore interessers styrke, som bestemmer udfaldet af vore valg, virker i hvert fald plausibel. I alle almindelige situationer, hvor mine valg og handlinger er udtryk for en mere eller mindre heldig administration af min egen livskvalitet, synes mine valg at være forklarlige ud fra et kausalt mønster.

Hvordan forholder libertarianismen sig til denne pointe? Man kan naturligvis benægte, at det forholder sig som her skitseret, og f.eks. fastholde, at kontrakausal frihed også er til stede i dagligdags situationer¹. Men et andet og efter min mening mere overbevisende svar består i at skelne mellem almindelige egensfære-orienterede situationer og moralske konfliktsituationer, hvor et menneskes selviske tilbøjeligheder udfordres af en moralsk pligt². Kun i sådanne særlige tilfælde er den frie vilje på spil, og er den det ikke, hævdes det, ophæves meningen med vore moralske grundbegreber: ansvar, skyld og straf samt godt og ondt, rigtigt og forkert! En moralsk fordring forudsætter nemlig muligheden for at leve op til den, jf. Kants diktum: Et ”bør” forudsætter et ”kan”. Hvis Hitlers handlinger under 2. verdenskrig var givet ved universets begyndelse og aldrig kunne være undgået, synes de lige så lidt *onde*, lige så lidt moralsk *forkerte* som det begivenhedsforløb, naturkatastrofer sætter i gang. Hitler var i så fald præcis lige så determineret til at iværksætte jødeudryddelsen, som vulkanen Vesuvios var determineret til at udslætte Pompei! Den libertarianistiske påstand om, at moral forudsætter kontrakausal

frihed, er vanskelig at benægte, og de fleste necessarianister har da også taget dette ad notam³.

Ved nærmere eftersyn er der imidlertid også problemer forbundet med dette ellers ganske overbevisende punkt i den libertarianistiske argumentation, hvilket baner vej for den tredje og sidste position i fri vilje-debatten, nemlig kompatibilisme eller reconcilisme, der forsøger at forene et deterministisk grundsyn med påstanden om frihedens eksistens. Viljens frihed er, hævdes det, identisk med almindelig handlefrihed. Når vi i en valgsituation har fornemmelsen af, at vi *kunne* have handlet anderledes, end vi faktisk gjorde, er denne fornemmelse ganske rigtig. Blot må man være opmærksom på, at ordet ”kunne” ikke refererer til nogen form for kontrakausal kapacitet i viljen. I sætningen: ”Jeg kunne have handlet anderledes”, skjuler der sig i virkeligheden en hypotetisk dom af typen: ”Jeg kunne have handlet anderledes, *hvis jeg havde villet* det anderledes.” Viljen er og bliver årsagsbestemt, idet det altid har sine determinerende grunde, at jeg vil det, jeg vil, men den er fri, hvis intet udefra forhindrer den i at aktualisere sit forehavende. Frihed skal ifølge denne udlægning forstås som frihed fra ydre eller indre (f.eks. sindssyge) tvang! Den følelse af frihed, som er til stede selv i almindelige egensfære-orienterede valgsituationer, er ikke illusorisk, sådan som necessarianisterne hævder det, men helt reel, for der ligger ikke andet i frihedsbegrebet end idéen om frihed fra tvang.

Men hvad med de moralske konfliktsituationer – hér var der jo angiveligt en særlig frihed på spil? Og kan man ikke med rimelighed hævde, at det netop er denne frihed, hele diskussionen om viljens frihed drejer sig om? Samspillet mellem moral og frihed er i hvert fald en væsentlig grund til, at de fleste filosoffer til stadighed finder viljesdiskussionen væsentlig! Man er fristet til at mene, at reconcilisterne må hævde, hvad de vil om den almindelige egensfære-orienterede valgsituation. Om de kalder disse valg frie i betydningen: ”frie fra ydre tvang”, eller ufrie med henvisning til deres kausale bestemthed kan vel være hip som hap. Den egentlige diskussion handler jo om noget helt andet – nemlig om kontrakausal frihed, hvilket netop er den frihed vore moralintuitioner forudsætter. At vi sædvanligvis har handlefrihed, er der jo aldrig nogen, der har benægtet, så hvorfor overhovedet beskæftige sig med

den? Almindelig handlefrihed kan netop ikke hjælpe os med vort moralske problem, og således bringer reconcilismen vel intet nyt?

Når reconcilismen alligevel ikke er uinteressant, skyldes det, at den ikke er helt så 'primitiv', som min fremstilling giver anledning til at tro. Den bygger nemlig på en ganske forbløffende argumentation, der måske mere end noget andet har understreget fri vilje-problemets hyperkomplekse karakter. Det reconcilistiske kronargument tager udgangspunkt i et krav til libertarianisterne om begrebsafklaring. Hvad menes der med et valg, som foretages, uden at der kan angives en tilstrækkelig grund til, at netop dette valg og ikke noget andet blev foretaget? I begrebet om noget kontrakausalt ligger strengt taget ikke andet end en negation af kausalitetsprincippet. Og hvad er det modsatte af kausalitet? Ja, umiddelbart er det vanskeligt at svare andet end *vilkårlighed*. Når man taler om kontrakausale kvantespring på atomart niveau, er det da også *vilkårligheden* i måden, hvorpå disse spring forekommer, man refererer til. Hvad skulle det ellers være? Nu er problemet blot, at en handling, som beror på ren og skær tilfældighed, forekommer præcis lige så lidt modtagelig overfor moralsk værdisætning som den 'tvungne' handling. En handling, der skyldes helt tilfældige "kvantespring" i viljeslivet, er lige så lidt *ond* eller *moralsk forkert*, som subatomare kvantespring er det. Og en person, hvis handlinger er udtryk for den totale vilkårlighed, er lige så lidt 'herre' over sine handlinger som den determinerede person. Hvis begrebet kontrakausal viljesfrihed refererer til en eller anden kaotisk vilkårlighed, som antages at herske i det menneskelige viljesliv, så meget desto værre for moralen!

Libertarianisterne har naturligvis forsøgt at imødegå denne indvending. Bl.a. har man hævdet, at en introspektiv fænomenologisk analyse af den moralske valgsituation giver belæg for at hævde eksistensen af en kontrakausal *ikke-tilfældig* frihed. *Selvet* (der udgør en indre kerne i mennesket, som er forskellig fra det konkrete individs karakter) vågner i moralske pligtsituationer 'op til dåd', påstås det, og det er dette *selv* (der har affinitet til Kants *noumenale jeg*), der evner *den spontane handling*. En handling som ikke er tilfældig, men udtryk for en særlig *kreativ aktivitet*⁴.

Selv om beskrivelsen i en vis forstand uddyber vore intuitioner på området, er den lidet overbevisende for en reconcilist, der med rette kan

spørge: ”Hvad ligger der nærmere bestemt i begrebet om et spontant *ikke tilfældigt* valg?” Et sådant valg ikke bliver mere forståeligt af at blive beskrevet som særligt *kreativt* eller som hidrørende fra selvet. Påstanden om, at selvet nu engang *er* i stand til at træffe den slags kontrakausale ikke-vilkårlige valg, er og bliver en påstand. En påstand som stadig grænser til det ubegribelige.

Hermed er vi nået ind til ’benet’ i fri vilje-problematikken – nemlig vanskeligheden ved at forklare, hvad begrebet kontrakausal frihed overhovedet referer til. Det reconcilistiske standpunkt er i sin essens en accentuering af denne vanskelighed og et forsøg på at omgå den. Når hverken libertarianister eller necessarianister kan give en plausibel forklaring på, hvad det nærmere bestemte er, de hævder eller benægter eksistensen af, skyldes det, påstår reconcilisten, at begrebet kontrakausal frihed er meningsløst. En sproglig fiktion dannet på baggrund af sproglige misforståelser af dagligsproglige udtryk. En afklaring af vore almindelige sproglige vendinger viser ifølge reconcilisterne, at spørgsmålet om viljens frihed er et pseudoproblem, som ’opløses’, når man får sine begreber på plads. Frihed i dagligsproget betyder simpelthen ikke andet end handlefrihed!

Men stadig – kan dette virkelig være hele sandheden om viljens frihed? Har libertarianisterne ikke trods alt ret i, at der intuitivt synes at være en klar forskel på betydningen af ordet *kunne* i den moralske og den selviske (ikke-moralske) situation? Påstanden om, at der *i virkeligheden ikke er nogen forskel*, er unægteligt svær at sluge, uagtet problemerne med at begribe det kontrakausale frihedsbegreb. Ganske vist forekommer den libertarianistiske hovedopgave (at gøre deres grundbegreb forståeligt) yderst kompliceret. Redegørelsen må for at lykkes nødvendigvis balancere på en knivsæg med vilkårlighed og kausalitet på hver sin side. Valgsituationen skal beskrives, så det bliver forståeligt, hvordan valget kan være bestemt nok til at kunne tilskrives selvet på en måde, der genererer moralsk værdi, og samtidig tilstrækkeligt ubestemt til at være indetermineret. Det er denne opgave, reconcilisterne finder umulig, men vores intuitioner indikerer, at subjektet faktisk gennemfører denne balancegang, hver gang det handler moralsk. Peter van Inwagen har øje for denne *umiddelbare* modstrid mellem logik og common sense, idet han rammende betegner spørgsmålet om viljens frihed som *et mysterium*⁵.

Ovenstående redegørelse indikerer, at egentlig frihed kun er på færde i moralske valgsituationer. Det er her, vi har en særlig stærk fornemmelse af, at vi har absolut frihed til at vælge og dermed kan drages til ansvar for udfaldet af vores beslutningsproces. En mulig forklaring herpå kunne være, at kontrakausal frihed er indlejret i moralsk værdis 'indre' konstitution. Vi vil senere efterprøve denne hypotese via en fænomenologisk analyse af den moralske konfliktsituation. Men før en sådan analyse kan iværksættes, må grundlaget for den etableres. Vi har med andre ord brug for en metaetisk teori, der kan fungere som forståelseshorisont for analysen. Erich Klawonns empatiteori udmærker sig ved at lede os frem til en naturalistisk indsigt i moralens grundlag uafhængigt af logisk illegitime 'spring' fra faktiske til normative niveauer. Desuden repræsenterer Klawonns teori en rationel rekonstruktion af vore mest basale moralintuitioner. Dette er væsentligt, fordi opgaven her netop er at levere en rationel rekonstruktion af det meningsmæssige indhold i begrebet kontrakausal frihed. Når reconcilismens frihedsbegreb, trods libertarianistens problemer med at gøre den kontrakausale frihed forståelig, alligevel forekommer mistænkelig, skyldes det som nævnt, at den ikke evner en tilfredsstillende rekonstruktion af vores viljes- og moralintuitioner. Begrebet om handlefrihed forekommer ganske enkelt ikke at repræsentere et plausibelt bud på, hvad der er på færde i den moralske konfliktsituation. En af årsagerne hertil er, som vi har set, at moralens kernebegreber: godt og ondt, rigtigt og forkert, og de dertil knyttede begreber: ansvar, skyld og straf, synes at miste den gyldighedsprætention, der udgør en essentiel del af deres meningsmæssige indhold, når almindelig handlefrihed sættes i stedet for kontrakausal frihed.

Som en nødvendig optakt til den bebudede analyse af viljesfrihedens egen indre logik skal hovedtrækkene i Klawonns metaetik præsenteres. Som det vil fremgå, fordrer en adækvat udlægning af det meningsmæssige indhold i begrebet kontrakausal frihed en modifikation af Klawonns teori. Det følgende indeholder derfor (ud over en fremstilling af empatiteorien) også en kritik af Klawonns udlægning af den moralske værdis konstitution og frihedens rolle heri.

En præsentation af Klawonns empatiteori

a. Værdi

Klawonn udfolder sin metaetik i værket *Udkast til en teori om moralens grundlag*, hvor han lader en analyse af momenterne *værdi*, *empati* og *fornuft* udgøre fundamentet i den absolutistiske moralfilosofiske grundlagsteori, han benævner *empatiteorien*⁶. I tråd med traditionen på området lader Klawonn sin moralteori bygge på en teori om (simpel) aksiologisk værdi⁷. Klawonn ønsker at afdække, hvad det er for fænomener, bevidste væsener opfatter som værdifulde, før han bestemmer det moralsk værdifulde. Ifølge Klawonn står moralsk værdi i et relationelt forhold til aksiologisk værdi, således at det moralsk rigtige har relation til en varetagelse af andres livskvalitet. En hovedopgave bliver derfor klargøre, hvilke konstituenten der indgår i bevidste væseners livskvalitet. Hvad er med andre ord værdi, når dette begreb forstås i en simpel, ikke-moralsk betydning?

Først og fremmest afviser Klawonn idéen om, at værdi skulle have bevidsthedsuafhængig eksistens. Værdi optræder som: ”tings, situationers eller mentale tilstandes umiddelbart oplevede *ønskeværdigheds-* eller *uønskeværdighedspræg*”⁸.

Værdi er med andre ord altid knyttet til (eller rettere indlejret i) andre fænomener. Ydermere kan værdier eller værdipræg være positive eller negative⁹. Jeg er opmærksom på, at begrebet ’negativ værdi’ ikke indgår i dagligsproget og derfor kan virke fremmed. Som det vil fremgå, giver begrebet god mening i en teori, der har simpel aksiologisk værdi i fokus. Indenfor den teoretiske aksiologi tales der almindeligvis om ”negative value” som noget, der bør undgås eller mindskes. Klawonn er på line med denne begrebsbrug, men interesserer sig særligt for, hvad det er for en fænomenologisk kvalitet, der gør, at vi helst vil være fri for negativ værdi. Dette hænger sammen med, hvad Klawonn kalder *værdiprægenes imperativiske* eller *’bør’-lignende potens*¹⁰.

Når Klawonn finder det relevant at tilskrive positive og negative værdipræg en ’bør’-lignende potens, skyldes det, at de udøver et *værdipres* i en bevidsthed, dvs. de ”’presser’ i retning af bevarelse eller ophør, aktualisering eller afskaffelse”¹¹. Smerte er et indlysende eksempel på et fænomen, der har et uønskeværdighedspræg ’inkarneret’ i sig og dermed ’presser’ i retning af sin

egen afskaffelse. I bestræbelsen på at lede opmærksomheden hen mod den fænomenologiske kvalitet, som betegnelserne *uønskværdighedspræg* eller *negativ værdi* refererer til, beder Klawonn sine læsere forestille sig oplevelsen af at få en spand kogende vand ned ad ryggen¹². En sådan oplevelse er ikke et neutralt fænomen, der først får negativ værdi, idet man frit vælger at betragte den i et negativt lys. Oplevelsen er 'i sig selv' negativ. Smerten præsenterer sig simpelthen for bevidstheden med et 'skingert skrig' om afskaffelse – som et fænomen, der ikke burde være til stede.

Lystfyldte bevidsthedstilstande er eksempler på fænomener, der har positiv værdi, dvs. de har et umiddelbart oplevet ønskværdighedspræg, hvilket involverer et 'pres' i retning af fastholdelse. Netop fordi positive og negative værdier i den her omtalte betydning ikke opleves som neutralt foreliggende fænomener, men derimod som fænomener, der i kraft af deres præsentationsmåde, 'kræver' afskaffelse eller fastholdelse, er de holdnings- og handlingsrelevante. Min aversion mod stærk smerte er ikke irrationel, men skyldes præsentationsmåden hos instanser af negativ værdi. En præsentationsmåde, der samtidig gør det relevant at handle på en måde, som er i overensstemmelse med det krav om afskaffelse, smertens fænomenologi præsenterer mig for. Som vi senere skal se, får dette en moralsk betydning, når personer udstyret med fornuft og empati opfatter negative værdierfaringer hos andre bevidste væsener.

En skelnen mellem det, Klawonn kalder *prima facie* værdi og ubetinget værdi, er nødvendig. Ikke alle instanser af positiv og negativ værdi er af en sådan beskaffenhed, at de nødvendigvis bør afskaffes eller søges tilvejebragt. Mennesket er et fornuftsvæsen, der er i stand til at forvalte sin livskvalitet ved at tage højde for værdiinstanser, der ikke opleves momentant. Selvom en rodbehandling hos tandlægen er stærkt ubehagelig, er det en god idé at gennemleve den, da dette er en forudsætning for smertefrihed på længere sigt. Som bevidst værdiforvaltende fornuftsvæsen ved jeg, at fremtidige oplevelser af positiv og negativ værdi er forholdsvis afhængig af aktuelle handlingsmønstre. En passende mængde heroin i blodbanen opleves givetvis stærkt positivt, dvs. som noget, der er udstyret med et kraftigt ønskværdighedspræg, og derfor som noget, der har positiv værdi *isoleret set*. En

sådan oplevelse har positiv værdi, men naturligvis ikke hvis fænomenets vanedannende virkning og de psykosociale konsekvenser tages i betragtning. Isoleret set har diverse stimulanser positiv værdi (hvilket netop er årsagen til deres udbredelse), men set i et udvidet perspektiv, der medregner sådanne stimulansers betydning for livskvaliteten (forstået som en funktion af positiv og negativ værdi gennem tid), er sagen som bekendt en ganske anden. I et udvidet perspektiv har de fleste stimulanser en negativ indflydelse på den samlede sum af oplevet positiv og negativ værdi gennem tid, hvorfor de i et sådant perspektiv må tilskrives negativ værdi.

Grundet værdiernes imperativiske potens og deres tidslige distribution, er det ønskværdigt for ethvert bevidst værdiforvaltende fornuftsvæsen at handle med henblik på at sikre den størst mulige overvægt af positiv værdi over negativ værdi gennem tid, dvs. at forsøge at maksimere sin samlede livskvalitet mest muligt. I bestræbelsen på at nå så tæt på dette ideal som muligt, betjener vi os af den praktiske fornuft, hvis konstitutive princip ifølge Klawonn kan formuleres som et krav om, at fremtidig værdi *principielt* sættes på lige fod med momentant tilstedeværende værdi med hensyn til handlingsrelevans¹³. Princippet foreskriver, at jeg principielt bør betragte tidsligt fjerne værdikarakterer som handlingsrelevante i samme forstand, som tidsligt nære værdier er det. Et uønskværdighedspræg ændrer ikke karakter ved at ligge ude i fremtiden. Derfor bør jeg ifølge min praktiske fornuft foregribe eksistensen af fremtidige uønskværdighedspræg ved altid at handle på en måde, der principielt sidestiller værdi gennem tid¹⁴.

b. En ekskurs om Klawonns bevidsthedsbegreb – jeg'ets ontologi.

Klawonns praktiske fornuftsprincip er funderet i det bevidsthedsbegreb, han udvikler i doktorafhandlingen *Jeg'ets ontologi*. Det samme gælder begrebet empati, der hos Klawonn opfattes som den særlige erkende- eller opfattefunktion, som muliggør, at den virkelighed, subjektet konfronteres med, fremtræder som indeholdende andre 'fremmede' subjekter, (ud over objektive, fysiske genstande). I min empatiske relateren til andre subjekter foreligger kendskabet til mit eget jeg altid implicit som paradigme for, hvad der kan være tilfældet i et fremmed subjekts oplevelsesverden. Dette er

tilfældet, hvad enten kendskabet til min egen subjektive værensform er umiddelbar og konceptuelt umedieret eller er af teoretisk-filosofisk karakter. Jeg kan eksempelvis ikke forestille mig, at momentan smerte hos det fremmede subjekt skulle kunne erkendes af dette subjekt på anden vis, end smerte erkendes af mig selv. Smerten må med andre ord analogt med smerteoplevelser i min livsvirkelighed (eller i *egensfæren*, som Klawonn også ynder at kalde subjektets oplevelsesmæssigt givne livsvirkelighed) foreligge fænomenologisk eller kunne 'mærkes' af den fremmede egensfære, dvs. af fremmedsfæren, hvis den skal kunne erkendes i dette fremmede perspektiv. Vil man nå til en dybere forståelse af fremmedsfæren, må man altså foretage en introspektiv fænomenologisk analyse af ens eget jeg. De basale træk ved egensfæren, som en sådan analyse måtte fremvise, kan således betragtes som gældende for fremmedsfæren.

To berømte forsøg på at nå til filosofiske indsigter om jeg'ets natur gennem introspektiv analyse leveres af René Descartes og David Hume. Begge vender 'blikket' indad i bestræbelsen på at 'få øje på', om den menneskelige bevidsthed skulle indeholde andet og mere end det stadigt skiftende bevidsthedsindhold. I sin *anden meditation* fastslår Descartes eksistensen af det, han benævner 'den tænkende substans' eller 'ting' (*res cogitans*). Han skriver:

Endvidere konstaterer jeg hos mig selv særegne former for bevidsthedsliv, som er forskellige fra mit jeg, idet jeg klart og tydeligt opfatter mig selv som et afsluttet væsen, også uden disse evner. Derimod kan de ikke opfattes på denne måde, når de tænkes adskilt fra mig, dvs. uden en tænkende substans, hvortil de er knyttet¹⁵.

Ovenstående passage har sammen med Descartes cogito-sætning været genstand for mange forskellige fortolkninger. En meget udbredt opfattelse af indholdet i *res cogitans*-begrebet bygger på en antagelse om, at Descartes med betegnelsen *res* (ting) intenderede en eller anden form for afgrænset entitet, som det vil være muligt at identificere analogt med måden, hvorpå fysiske ting og psykiske enkeltfænomener let udpeges. Man forestiller sig med andre ord, at man ved introspektion må kunne støde på en særlig 'størrelse' med evne til at tænke, føle, sanse osv.

Det står selvsagt enhver frit for at følge Descartes introspektive metode og med ham konstatere eksistensen af en sådan substans i hjertet af den menneskelige eksistens. Noget sådant blev forsøgt af den skotske filosof David Hume, der dog så sig ude af stand til at finde den kartesianske sjælekerne blandt sine mentale fænomener. Hos Hume lyder det:

For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure ... If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariable the same, thro' the whole course of our lives; since self is suppos'd to exist after that manner. But there is no impression constant and invariable ... it cannot, therefore, be from any of these impressions, or from any other that the idea of self is deriv'd; and consequently there is no such idea¹⁶.

Humes epistemologi forbød ham at acceptere begreber, hvis indhold ikke kunne henføres til simple fænomenologisk tilgængelige indtryk, og han så sig derfor (som det ses af citatet) nødsaget til at benægte jeg'ets eksistens. En så radikal antropologisk reduktion lod sig imidlertid ikke gennemføre omkostningsfrit. Spørgsmålet om bevidsthedens diakrone og synkrone enhed melder sig nemlig i reduktionens kølvand som yderst penible problemstillinger, hvori spørgsmålet om personlig identitet bl.a. er indlejret. Hume var selv klar over vanskeligheden ved at forklare det princip, der binder bevidsthedsindholdet sammen i en og samme bevidsthed. Faktisk bliver det sågar vanskeligt at fastholde idéen om *én og samme bevidsthed* i Humes univers. Når samtidigt tilstedeværende og tidsligt adskilte fænomener i et individuelt bevidsthedsliv, hverken har noget fællestræk, der binder dem sammen, eller noget tilhørsforhold til en sammenknyttende jeg-substans, synes begrebet om *et individuelt bevidsthedsliv* eller *én bevidsthed* nemlig at gå tabt. Men uden begrebet om en individuel bevidsthed eller (hvilket i denne forbindelse er det samme) *bevidsthed* mangler bevidsthedsfænomenerne pludselig et 'rum' at eksistere i! Selve begrebet om et bevidsthedsfænomen kommer endda faretruende nær en logisk umulighed, fordi begrebet både refererer til noget eksisterende, *et fænomen*, og noget ikke-eksisterende, *én samlet bevidsthed*, som fænomenet optræder i!

Det kunne se ud som om, der er noget fundamentalt galt med Humes reduktionisme. Kollisionen med vore mest rodfæstede intuitioner vedrørende

os selv som bevidste væsener er simpelthen for voldsom til, at Humes analyse kan tages ad notam. Descartes opfattelse af sig selv som et afsluttet væsen, der *har* konkrete følelser, tanker osv., er måske vanskelig at verificere ved direkte introspektiv observation 'i' en bevidsthed. Men givet de åbenlyse fordele opfattelsen er i besiddelse af, er det værd at gå i Humes fodspor og gøre endnu et forsøg på at rekonstruere Descartes intuition rationelt via introspektion.

Et sådant forsøg gøres af Klawonn i *Jeg'ets ontologi*. Her hævder han, at der var noget Hume overså, da han så ind i sig selv. Miseren opstår, fordi Hume er uopmærksom på selve *forudsætningen* for introspektion. Forudsætningen for at kunne 'vende blikket indad' og undersøge fænomenverdenen 'i' ens egen bevidsthed er selvsagt, *at der er en bevidsthed at undersøge!* En fænomenologisk analyse forudsætter, at der er *en genstand* for analysen, dvs. en faktisk tilstedeværende *fænomenologi!* Forudsætningen for, at Hume kan konstatere en succession af forskelligartede bevidsthedsfænomener hos sig selv, må nødvendigvis være disse fænomeners *givethed* for ham. Det ser ud som om, at ens eget bevidsthedsliv alligevel kan frembyde et invariabelt træk i erfaringsstrømmen. Alle mine erfaringer har nemlig det tilfælles, at de alle *erfares*, dvs. er nærværende på en umedieret direkte måde. Denne erkendelse giver Klawonn anledning til følgende formodning:

Det primære nærvær, den umiddelbare tilstedeværelse eller den første-personlige *givethed* af alle ens egne 'perceptioner' synes at være en erfaring af *mighed*, som ideen om et selv kunne være begrundet i¹⁷.

Hvad Klawonn benævner *mighed*, *selvgivethed* eller *primært nærvær*, er den kvalitet ethvert fænomen er i besiddelse af, hvis man (i prærefleksiv forstand) er sig fænomenet *bevidst*, dvs. hvis det overhovedet erfares! Bevidstheden kan med andre ord forstås som et individuelt felt eller en individuel dimension af primært nærvær. Klawonn foretrækker almindeligvis betegnelsen *jeg-dimensionen* om den ontologiske dimension, der fænomenologisk viser sig som mine erfaringers primære nærvær. Jeg-dimensionen er tillige identisk med ethvert oplevende væsens første-persons perspektiv. Dette fremgår af, at et sæt erfaringers primære tilstedeværelse *for mig*, kun er en kendsgerning, hvis dette sæt erfaringer eksponeres i *mit* første-persons perspektiv.

Da jeg-dimensionen ikke har anden væren end denne 'mine erfaringers givethed for mig', bliver jeg-dimensionens ontologi sammenfaldende med dens fænomenologi. Jeg-dimensionen *ér* (værensmæssigt) ikke andet end dét, at den *ér* (til stede som fænomenologisk kvalitet, derved at jeg er bevidst, dvs. oplever verden gennem mit eget første personlige perspektiv eller gennem mine erfaringers nærvær for mig)! Klawonn kan på baggrund af denne ejendommelighed ikke beskrive jeg-dimensionens værenform på anden vis end ved at 'pege' på den fænomenologiske kvalitet, der *er* jeg-dimensionens værenform. Bevidstheden (jeg-dimensionen) bliver således at karakterisere som en udefinerbar *sui generis* kvalitet¹⁸. En kvalitet, der holder en mængde forskelligartede bevidsthedsfænomener sammen 'i' én bevidsthed - både synkront og diakront, dvs. en kvalitet, der 'holder sammen på' både simultant eksisterende og tidsligt adskilte fænomener, således at de i fællesskab kommer til at udgøre et individuelt bevidsthedsliv. Et *jeg* i ontologisk forstand er med Klawonns ord: "en konkret bevidsthedssfære, som 'holdes sammen' inden for rammerne af et individuelt felt af mighed..."¹⁹

Kaster man et blik tilbage på Descartes kortfattede beskrivelse af jeg-substansen i lyset af Klawonns bevidsthedsanalyse, bliver det nærliggende at udlægge det meningsmæssige indhold i citatet fra Descartes i tråd med Klawonns bevidsthedskonception. Descartes konstaterer, at jeg-substansen synes værensmæssigt uafhængig af accidentelle former for bevidsthedsliv, mens de konkrete dele af bevidsthedslivet ikke besidder samme uafhængighed af jeg-substansen. Havde jeg-substansen været et enkelt-fænomen 'i' en bevidsthed fuldt på linje med andre bevidsthedsfænomener, sådan som Hume angiveligt forventede, ville en sådan jeg-substans (der strengt taget ikke ville være nogen substans, men snarere et jeg-fænomen) *ikke* have været metafysisk mere grundlæggende end andre konkrete bevidsthedsfænomener (og det er jo præcis det Descartes hævder, den er!). Selve et sådant 'jeg-fænomens' *permanente tilstedeværelse* 'i' bevidstheden ændrer ikke dets metafysiske status!

Tolkes Descartes jeg-substans som identisk med Klawonns jeg-begreb, giver Descartes sætning derimod god mening. En konkret bevidsthedssfære er jo netop værensmæssigt uafhængig af individuelle bevidsthedsfænomener,

mens disse til gengæld ikke kan eksistere uden deres værensform, dvs. uden et tilhørsforhold til en individuel jeg-dimension.

Hos Descartes anvendes tænkning som paraplybegreb, der omfatter selv simple sanseindtryk og dermed ethvert fænomenologisk indhold. Når han derfor mener at kunne udlede ”jeg er” fra kendsgerningen ”jeg tænker” i sin cogito-sætning, kan vi i forlængelse af den synsvinkel, vi har anlagt i interpretationen af ham, se slutningen som en metafysisk *evidensbetragtning*. Descartes fastslår simpelthen identiteten mellem bevidsthedslivets jeg-agtige præsentationsmåde og bevidsthedslivets *eksistens* – altså mellem fænomenologi og ontologi!

Årsagen til, at vi har beskæftiget os forholdsvis indgående med jeg’ets ontologi, er allerede nævnt. Kendskab til moralens subjekt (i.e. egensfæren) er afgørende for forståelsen af den, via empati, formidlede indsigt i fremmede subjekters ontologi, dvs. i moralens objekt (i.e. fremmedsfæren). Som nævnt forudsætter Klawonns praktiske fornuftsprincip, der kræver principiel ligestilling af værdi gennem tid som en logisk forudsætning for rationel livskvalitetsmaksimering, også en opfattelse af jeg’ets ontologi, der harmonerer med idéen om bevidsthedens diakrone enhed. Det siger sig selv, at man kun kan agitere for et begreb om livskvalitet som funktion af positivt og negativt værdipres gennem tid, forudsat at man betjener sig af et bevidsthedsbegreb, som muliggør, at en person kan betragtes som identisk med sig selv gennem tid. En betingelse for at kunne skelne et fænomens værdi *per se* fra fænomenets værdi i forhold til dets bidrag i et større aksiologisk kompleks er, at det overhovedet er muligt at henregne forskellige og tidsligt adskilte værdifænomener *under et og samme kompleks*. Hvad er med andre ord det, der gør det muligt at sammenstille en given lystfølelse (f.eks. ved cigaretrykning) med den derfra helt forskellige oplevelse af smerte - en smerte der måske først optræder årtier senere? Svaret er, som vi har set, at selv forskelligartede fænomener som lyst og smerte, der desuden muligvis er tidsligt adskilt, kan henføres til samme jeg-dimension eller samme bevidsthed, som de eksisterer eller parteciperer i. Et aksiologisk kompleks er således at forstå som en delmængde indenfor mængden af temporalt distribueret

'migheds'-eksponeret værdipræg, som udgør et oplevende væsens samlede livskvalitet.

Før vi vender tilbage til Klawonns begreb om empatisk identifikation, skal et væsentligt forhold vedr. jeg-dimensionens ontologi slås fast. Ovenfor blev jeg-dimensionen identificeret med ethvert oplevende væsens første personlige synsvinkel eller individuelle felt af primært nærvær. Det er imidlertid vigtigt at være opmærksom på, at selv om forskellige jeg-dimensioner har samme karakteristika, så kan to jeg-dimensioner *strengt taget* ikke siges at være kvalitativt identiske (hvilket to forskellige bevidsthedsliv derimod godt kan være). Dette er fordi, den kvalitet, i henhold til hvilken de kunne være identiske, er den individuelle fænomenologiske migheds-kvalitet, der afgrænser og definerer et bevidsthedsliv fra et andet. To jeg-dimensioner med samme migheds-kvalitet vil eo ipso ikke være to, men én jeg-dimension. Kvalitativ identitet vil altså automatisk medføre numerisk identitet vedr. jeg-dimensioner. Alle jeg-dimensioner er således unikke og kan end ikke i princippet kopieres! Enhver er som konsekvens heraf kun i direkte 'berøring' med én jeg-dimension – nemlig deres egen. Heri ligger ikke andet end den indlysende kendsgerning, at kun *jeg* har adgang til det at være *mig*, og kun *jeg* kan opleve verden gennem *mit* første-personlige perspektiv. Men betyder dette ikke, at vi nu er havnet i en solipsistisk position, hvor jeg-dimensionens ontologiske 'eksklusivitet' 'spærrer mig inde' i epistemisk forstand, således at jeg aldrig vil kunne begrunde mine omverdensgenererede oplevelser og erkendelser? Det mener den danske filosof David Favrholt, der i bogen *En kritisk belysning af jeg'ets ontologi* skriver at Klawonns teser vedr. jeg-dimensionen medfører: :” ...at han kun har oplevelser at holde sig til”²⁰. Stillet overfor denne indvending replicerer Klawonn, at jeg-ets ontologiske autonomi ikke nødvendigvis medfører epistemisk autonomi. Sammenhængen undgås ved at tilslutte sig: ”...en variant af læren om bevidstheds- og handlingslivets intentionale rettedhed mod noget fra sig selv forskelligt...”²¹. Dette svar betragtes af Favrholt som en ad hoc løsning, hvor man: ”...postulerer sig væk fra en vanskelighed...” ved at tilslutte sig en lære, der kan bringe én ud af vanskeligheder²². Om Favrholt har ret i sin anklage, afhænger af, om læren

om bevidsthedens evne til at transcendere sig selv ikke kan finde næring i andre argumenter end det, at den er brugbar som værn mod solipsismen.

c. Om begrebet transcendens

I artiklen *Forholdet mellem erkendelse og virkelighed* argumenterer Klawonn imidlertid overbevisende for nødvendigheden af at godtage eksistensen af transcendens. Klawonn gør opmærksom på nødvendigheden af at operere med begrebet *transcendens* selv i forbindelse med erkendelse af en art, der normalt accepteres som helt uproblematisk. Det er nemlig ikke blot i forbindelse med bevidsthedens rettedhed mod bevidsthedseksterne emner (f.eks. fysiske ting), at transcendens gør sig gældende. Også med hensyn til bevidsthedsinterne akter så som *tænkning* er transcendens til stede som medgivet i akten. Klawonn skriver:

Her kan man jo i princippet også spørge, hvordan det kan være muligt for en tanke at ”rumme noget”, der eksisterer uden for tanken selv. Men omvendt: hvis en tanke ikke kunne *forholde sig til* (hvilket ikke er det samme som at ”rumme”) noget fra den selv forskelligt – ville dette da ikke betyde, at tænkning slet ikke kan forekomme? Ligger det ikke i tænkningens natur qua tænkning, at den kan ”række ud” mod emner, der ikke er iboende i den mentale proces selv? Et bekræftende svar synes ikke bare nærliggende, men faktisk uomgængeligt²³.

Klawonn nævner erindring som et eksempel på, at transcendens er på spil selv bevidsthedsinternt. Her befatter tanken sig øjensynligt med tidligere tanker eller andre fænomener der *var*, men ikke længere *er* til stede. Ideale matematiske kendsgerninger er et eksempel på, at tanken kan rette sig mod bevidsthedsuafhængige emner, der godt nok ikke har fysisk karakter, men det er underordnet. Der er stadig tale om transcendens, og når fænomenet nødvendigvis må accepteres som forudsætning for erkendelse i det hele taget, virker det vilkårligt at ville afvise dens virke i forbindelse med almindelig sanseerfaring af fysiske ting. Således kan Klawonn konkludere:

Transcendens er transcendens, hvad enten der er tale om forhold til ikke-aktuelle (f.eks. fortidige eller blot mulige) mentale fænomener eller et forhold til noget ekstramentalt. I intet af tilfældene kan man prætere at kunne give en nærmere analyse af fænomenet, men må tilsyneladende acceptere det som elementært og *sui generis*. Dets eksistens kan næppe stå til diskussion, eftersom det er så intimt involveret i kognitive processer, at et forsøg på at benægte det ville være selvgendrivende ... Givet at transcendens er en faktor, man under alle

omstændigheder må acceptere, åbnes der mulighed for at sige som G.E. Moore: "There is therefore no question of how to "get outside the circle of our own ideas and sensations". Merely to have a sensation is to be outside that circle"²⁴.

Altså: Givet at mennesket er et bevidst tænkende væsen med evne til at føle lyst og smerte og med evne til at transcendere sig selv, åbner muligheden sig for at se nærmere på menneskets intentionale repertoire. Som bevidst væsen har jeg nemlig ikke kun mulighed for at rette mig mod egne mentale fænomener, ideale begrebslige, matematiske forhold eller fysiske genstande. Også 'fremmede' bevidste væsener er en del af min omverden. Andre personer opfattes af mig som i besiddelse af et eget unikt første-personligt perspektiv, i hvilket de 'mærker' og opfatter deres omverden. Jeg opfatter med andre ord ikke mine medmenneskers bevidsthedsliv som noget objektivt eksisterende, dvs. som noget jeg og andre kan 'pege på' og tale om analogt med måden, vi taler om personers kropslige fremtoning. Den erkendefunktion, der giver mig adgang til 'fremmede' subjekters mentale liv, kalder Klawonn empati.

c. *Empati*

En forudsætning for at forstå, hvorledes andre menneskers værdierfaring kan optræde som handlingsrelevant for en selv, er, at begrebet empati udfoldes.

Når det er muligt for to personer at tale om en tredje persons mentale liv (vel at mærke uden at de dermed er 'låst fast på' en objektiverende betragtning af dennes fænomenologi), skyldes det ifølge Klawonn, at man som en del af sit intentionale repertoire råder over en evne til *empatisk identifikation*. Jeg kan aldrig *direkte* erkende en fremmedsfæres subjektive tilstande af lyst og smerte, da jeg så at sige ikke har 'adgang' til det eksklusive 'mighedsfelt', som de eksponeres i. Men jeg kan via empati *indirekte* erkende deres tilstedeværelse som essentielt forbundet med en fremmed egensfære. At jeg ikke har direkte adgang til en fremmed persons smerte, forstået således at jeg aldrig direkte kan 'mærke' hans smerte, som *han* 'mærker' den, betyder derfor ikke, at indlevelse helt må opgives. Ligesom syn- og høresansen sætter mig i stand til at orientere mig mod fysiske genstande, gør empatien qua intentional kompetence mig i stand til at orientere mig mod fremmede subjekter og deres 'indre' tilstande.

Hermed er vi nået til det sidste, afgørende moment i moralkonstitutionen – fornuften.

d. Fornuft

Klawonn opererer med et begreb om fornuft som epistemisk korrelat til virkelighed. Det ligger i rationalitetens natur, at bestemte emner/objekter forsøges erkendt, således som de er *i og ved sig selv*, og ikke som man kunne ønske, at de var. Det er med andre ord rationelt at forsøge at undgå en subjektiv 'farvning' af det emne, man ønsker at erkende. Et emnes faktiske beskaffenhed udgør på den vis idealet for korrekt erkendelse heraf. Samtidig ligger der en fuldstændighedsdimension i fornuftsbegrebet, idet vi opfatter en korrekt erkendelse af flere aspekter ved virkeligheden som mere ønskværdig end en korrekt erkendelse af få aspekter. Den fornuftsmæssigt set mest ønskværdige situation er en erkendesituation, hvor alle aspekter ved virkeligheden er erkendt, dvs. hvor vi har opnået en fuldstændig forståelse af virkeligheden, der afspejler virkelighedens egennatur. Virkeligheden repræsenterer på den vis et ideal, der regulerer vores erkendemæssige bestræbelser.

Empati har som andre erkendekilder ifølge Klawonn: "en 'erkendelsesmæssig præntention', sådan at forstå at empatien har et emne (den fremmede livsvirkelighed), som den repræsenterer mere eller mindre korrekt"²⁵. Normen for korrekt opfattelse af fremmedsfæren er fremmedsfæren selv. Som empatibærende fornuftsvæsen må jeg med andre ord anerkende, at sandheden vedrørende *din* oplevelsesverden (herunder om du har smerte eller ej) er sat i dit første personlige perspektiv. Selvom jeg ikke kan leve mig ind i den angst, klaustrofobier oplever, når de spærres inde i små, lukkede rum, må jeg som fornuftsvæsen acceptere, at sandheden om, hvorvidt små rum faktisk kan være angstprovokerende, er givet hos klaustrofoben og ikke hos mig selv. Klaustrofobens perspektiv på sagen er almengyldig.

Vi har nu beskæftiget os med værdi, empati og fornuft – moralens væsentligste konstituenten – og er nu nået til et punkt, hvor en absolutistisk forståelse af moralens natur er blevet mulig.

Avanceret selvisk værdiforvaltning og moral

Grundet empatiens transcendentale funktion bliver med-væseners værditilstande en kilde til værdierfaringer i egensfæren. Der opstår det, Klawonn kalder en *protoetiske relation* mellem 'empatibærende' bevidsthedsvæsener²⁶. Denne protoetiske relation gør det muligt at 'få ondt på andres vegne'! At man selv kan komme til at føle smertens jag blot ved at se reaktionen hos et stærkt forpint barn, er et velkendt eksempel herpå. Relationen er ikke egentligt *etiske*, fordi den negative værdi, jeg direkte erfarer, når jeg stærkt identificerer mig med et lidende medmenneske, jo er til stede *hos mig*. At kilden til dette negative værdifænomen er den via empati medierede 'fremmede' smerte, som mit værdifænomen er en sekundær repræsentation af, er underordnet. Fænomenet udøver stadig et negativt værdipres *i min egensfære*. Når jeg som en konsekvens af den smerte, min indlevelse har præsenteret mig for, spontant forsøger at fjerne smerten hos fremmedsfæren, er jeg derfor blot i gang med at administrere min egen livskvalitet. Ligeledes er jeg stadig hovedsageligt involveret i at tage vare på min egen livskvalitet, når jeg forhindrer et barn i at lege tæt på åben ild. Selv om barnet endnu ikke er forbrændt og måske heller ikke bliver det, er muligheden til stede. Og det er denne mulighed, med samt de indlevelsesmedierede negative værdikonsekvenser muligheden realisering vil afstedkomme, jeg forsøger at forhindre (jf. princippet om ligestilling af tidsligt adskilt værdi).

At smerten kan fremtræde for mig som 'et specifikt emne' (i.e. negativ værdi), også før jeg identificerer mig helt og fuldt med den, skyldes, at selv minimal empati involverer adækvat empati *som fornuftsmedieret norm for korrekt erkendelse*. Idet jeg overhovedet konstaterer, at du har ondt, behøver jeg med andre ord ikke føle smerte på dine vegne for at vide at din tilstand har et uønskværdighedspræg. Den helt overfladiske bevidsthed om din smertes eksistens er altså nok 'materiale' (i kraft af fornuftens reference til din bevidsthed *som sandhedens standpunkt*) til, at jeg kan fastslå tilstedeværelsen af negativ værdi *som kendsgerning!*

Disse kognitive aspekter af fremmedsfære-erkendelsen muliggør ret avancerede former for egensfære-orienteret værdiforvaltning – nemlig værdiforvaltning gennem omsorg for ens nærmeste. Qua socialt væsen er

menneskets livskvalitet afhængig af den værdi, der ligger i intimsfærereationer (i.e. venskaber, ægtefælle, børn etc.). Sådanne relationer, og ikke mindst den værdi de genererer, næres og opretholdes af gensidig omsorg. En forudsætning for, at jeg kan drage effektiv omsorg for mine nærmeste, er selvsagt, at jeg kender deres præferencer og aversioner samt er i stand til at erkende, hvilke tilstande jeg bør forsøge at afskaffe, og hvilke jeg for så vidt muligt bør gøde jorden for. Uden fornuftens praktiske virke ville en sådan omsorg kun kunne eksistere gennem fuld empatisk identifikation, hvorved tilværelsen ville tendere i retning af én stor empatisk anstrengelse! På grund af den kognitive dimension i opfattelsen af mine nærmeste, kan jeg imidlertid 'imitere' en handle måde, som havde fundet sted, hvis adækvat og fuldstændig empati havde været til stede langt oftere, end tilfældet er. Dermed er jeg f.eks. i stand til at 'skærme' mit barn fra de traumatiske omsorgsvigt, der uundgåeligt ville optræde i vilkårlige situationer, hvor 'stærk' identifikation ikke er etableret. Jeg kan således give min omsorg den stabilitet, der er nødvendig for min kone og barns harmoniske udvikling, hvilket i sidste ende er afgørende for stabiliteten i deres omsorg for mig og mit velbefindende.

Moralsk værdi

Vi er nu fremme ved et punkt i fremstillingen, hvor det er muligt at give en nærmere bestemmelse af *moralsk værdi*, gennem følgende ræsonnement: Enhver (selv flygtig) opfattelse af smerte hos fremmedsfæren 'viser' – i kraft af fornuftsmæssigheden i adækvat erkendelse – 'hen mod' *et subjekt*, for hvem smerten eksisterer og dermed også til et konkret bevidsthedsfelt med konkrete værdierfaringer. Da normen for korrekt erkendelse af disse værdierfaringer er 'sat' i dette fremmede første-personlige perspektiv, er enhver erkendelse vedrørende værdiforekomster i en egensfære *også* gyldig i transpersonalt eller universel forstand. Det er altså ikke kun værdierfaringerne hos *mig selv*, der 'kræver' mest mulig positiv værdi og mindst mulig negativ værdi gennem tid. Værdierfaringerne hos andre bevidste væsener 'kræver' i kraft af deres egenatur det præcis samme! 'Kravet' henvender sig således ikke kun til egensfæren selv, men også transpersonalt, dvs. til enhver, der er udstyret med fornuft og empati. Fremmedsfærens værditilstande 'udstråler' så at sige et

absolut 'krav' om handling i overensstemmelse med deres 'diktat', som jeg fornuftsmæssigt registrerer og indser, har relevans *for mig!* Fornufts-elementet i fremmedsfære-opfattelsen tilvejebringer på den vis en forståelse af, at værdikendsgerningerne i andres bevidsthedsliv 'har krav på' præcis samme stabile rationelle varetagelse som aksiologien hos egensfæren selv. Dette 'krav', aksiologien hos fremmedsfæren henvender sig med overfor egensfæren, kan udmærket beskrives som en *omsorgsfordring*.

Fremmedsfære-værdiernes imperativiske potens henvender sig selvsagt først og fremmest til den 'fremmede' egensfære selv (i form af et primært nærværende værdipres), idet denne jo sædvanligvis er bedst egnet til at tage sig af den (man er som regel den bedste til at tage vare på sig selv). Enhver aksiologi 'kræver' *bedst mulig varetagelse* – et 'krav' der sædvanligvis bedst honoreres af den person, der er værdierfaringernes subjekt, eller af repræsentanter fra dennes intimsfære. Omsorgsfordringen henvender sig imidlertid til mig *som fremmed*, hvis jeg pludselig indser, at jeg er den, der bedst er i stand til at varetage velfærden hos en given person, hvilket f.eks. vil være tilfældet, hvis jeg støder på en stærkt retarderet person uden opsyn i den svenske ødemark! Omsorgsfordringen får her karakter af en *moralsk fordring*. En betingelse for, at omsorgsfordringen kan have moralsk karakter, er, at fordringens efterlevelse ikke giver mig nogen anticiperet gevinst. Denne klausul kræver, at den (for at vende tilbage til eksemplet) retarderede person ikke for mig udgør en egensfære-værdi, eller at hans værditilstande ikke 'tvinger' mig til handling gennem sekundært givet værdipres. En moralsk fordring er nemlig en fordring om *ikke-egoistisk* handling. Moralsk værdi bliver ifølge Klawonn således at forstå som, "knyttet til egensfærens frie holdnings- og handlingsmæssige *relateren* til" aksiologisk værdi inden for fremmedsfæren. Moralsk værdi (og de deri indlejrede begreber om godt og ondt) er således knyttet til den moralske fordring²⁷. Klawonn definerer på baggrund heraf godt og ondt som følger: "Det moralsk gode kan simpelthen defineres som en fri leven-op-til kravet om maksimal, fornuftsmedieret omsorg for andre, mens det moralsk onde kan defineres som en form for aktiv overtrædelse af dette krav"²⁸.

Hermed skulle Klawonns moralkonception stå nogenlunde klart. Som det følgende vil vise, mangler Klawonns udlægning af moralens egen indre logik en central sondring mellem selvisk og egoistisk værdi, som skal vise sig essentiel for fri vilje-problematikken såvel som for konstitutionen af moralsk værdi.

Introduktion til begrebet 'egoistisk værdi'.

Der er forskel på egoistisk værdi og aksiologisk-selvisk værdi. At drikke et glas vand, når man er tørstig, har aksiologisk-selvisk værdi, dvs. handlingen gavner egensfæren eller selvet. Handlingen kan imidlertid *også* tilskrives egoistisk værdi, hvis der ligger et egoistisk motiv bag den, hvis jeg f.eks. drikker et glas vand for at slukke en mild tørst efter at have ignoreret en stærkt dehydreret persons ønske om at få det. Lad os se lidt nærmere på dette forhold:

Erkendelsen af den moralske fordring er en erkendelse af en handlingsnorm, hvis efterfølgelse ikke bidrager til min livskvalitet, men til én eller flere andres (alt efter hvad situationen kræver). Idet jeg overhovedet opfatter tilstedeværelsen af en moralsk fordring, erkender jeg samtidig, at dens efterfølgelse vil medføre en overtrædelse af betingelserne for rationel administration af *min egen* livskvalitet. At honorere kravet fra en moralsk fordring har således *omkostninger* – omkostninger den moralske fordring 'kræver', at jeg betaler. Aksiologien i mit eget bevidsthedsfelt 'kræver' imidlertid *det modsatte!* Den 'forlanger' i kraft af sit værdipres at blive '*hørt*' og '*fulgt*' i overensstemmelse med betingelserne for optimal rationel egensfære-orienteret værdiforvaltning. I en situation af moralsk karakter vil der altså altid være to (på egne præmisser) *lige gyldige* 'krav' præsente. Der vil altid være to (fornuftsmæssigt) lige gyldige perspektiver, jeg kan vælge at 'se' situationen i, med hver deres fornuftsmæssighed knyttet til sig. Det ene perspektiv er det egensfære-orienterede, hvor 'sagen' fremtræder med en *egen logik*, der følger af erkendelsen af fornuftsmæssigheden i en handlemåde, der respekterer egensfære-aksiologiens 'krav' om livskvalitetsmaksimering. Det andet er det fremmedsfære-orienterede, hvor 'sagen' fremtræder med en logik, der følger af erkendelsen af fornuftsmæssigheden i en handlemåde, der respekterer fremmedsfærens universelt gyldige 'krav' om livskvalitetsmaksimering. Da der

kun findes disse to perspektiver, som 'sagen' kan 'ses i', og hver af dem fremtræder med en egen absolut gyldighedsprætention, findes der i sådanne situationer en epistemisk funderet frihed i valget af hvilket perspektiv, man ønsker, skal være bestemmende for ens handling²⁹. Friheden opstår med andre ord, fordi der ikke gives noget tredje perspektiv eller nogen overordnet rationalitet, som man kan forlade sig på som *garant* for korrektheden af det valg, man måtte træffe. Denne epistemisk funderede frihed er intimt knyttet til et fænomen, jeg har valgt at kalde *egoistisk værdi*. Egoistisk værdi er et begreb, man må lede forgæves efter i litteraturen. Der tales selvfølgelig om egoistiske handlinger som modpol til moralske handlinger, men ikke om, at en handling kan have egoistisk værdi *ved siden af* dét, at den selvfølgelig gavner egensfæren (dvs. har aksiologisk-selvisk værdi) analogt med måden, hvorpå handlinger kan tilskrives moralsk værdi *ved siden af* dét, at de gavner fremmedsfæren. Der mangler derfor en terminologi på området, der f.eks. tillader, at man tilskriver en egoistisk handling, der groft ignorerer det moralske perspektiv, *høj egoistisk værdi* (handlingen er dermed en egoistisk *god* handling). En moralsk handling ville i en sådan terminologi fremstå som en egoistisk *ond* handling eller lignende³⁰.

Til forskel fra moralsk værdi er egoistisk værdi knyttet til egensfærens *frie* holdnings- og handlingsmæssige relateren til aksiologisk værdi *indenfor egensfæren*. Egoistisk værdi er kun givet i situationer, hvor moralsk værdi også er til stede. Idet jeg frit kan vælge at 'se bort' fra det egensfære-orienterede perspektiv, præcis som jeg kan vælge at ignorere det fremmedsfære-orienterede perspektiv, så præsenterer mine egensfære-værdier mig for en *fordring* på linje med fremmedsfære-værdiernes *moralske* fordring. Denne egoistiske fordring er en fordring om varetagelse af egensfærens velfærd. I normale ikke-moralske situationer er denne egoistiske fordring naturligvis ikke til stede. Det er derimod egensfære-værdiernes imperative potens med den dertil forbundne handlingsrelevans. En handlingsrelevans der er handlingsdeterminerende i modsætning til selv samme værdiers imperativitet *i en moralsk situation*. I den moralske situation 'mister' givne egensfære-værdier deres sædvanlige privilegium (i.e. deres absolutte status) og er her metaforisk

udtrykt 'hensat til at skulle kæmpe om subjektets gunst', dvs. de markerer sig her *kun* som én af to fordringer, der hver især kan adlydes eller ignoreres.

Med denne justerende præcisering af empatiteorien er fundamentet lagt for en kritisk analyse af Klawonns moralkonception.

Klawonns moralkonception og viljens frihed

Klawonn skriver i en note, at han, "... er af den opfattelse, at moralens gyldighedsprætention ikke som helhed står og falder med denne problemstilling. Det gør muligvis en bestemt del af den: den '*forensiske*', som har at gøre med tilskrivelse af skyld, ansvar osv., medens den '*aksiologiske*', som omfatter kategorier som godt og ondt, rigtigt og forkert osv., synes at kunne fungere uafhængigt af problemet om viljesfrihed og determinisme"³¹.

Da moralsk værdi (i.e. godt og ondt, rigtigt og forkert) hænger sammen med den moralske fordring, kunne det se ud, som om Klawonn ikke tilslutter sig idéen om, at et "bør" forudsætter et "kan". Det er imidlertid ikke helt korrekt. Blot tilslutter han sig den reconcilistiske analyse af meningen med ordet "kan". Han skriver:

... forpligtelsesbegrebet – kan for mig at se næppe forudsætte mere end en idé om fysisk og/eller mental handlefrihed (: frihed til at gøre, hvad man vil; hvilket er foreneligt med, at det har sine årsager, at man vil det, man vil)³².

Set i lyset af ovenstående redegørelse for viljesproblemet forekommer Klawonns påstand om, at en deterministisk menneskeopfattelse skulle være forenelig med en absolutistisk redegørelse for moralsk værdi, problematisk. Hvis en person på et dybereliggende niveau er determineret til at handle egoistisk i den moralske valgsituation, har den moralske fordring kort før valget træffes fordret en handlemåde, som det faktisk ikke står i personens magt at honorere. Men den moralske fordring kan ikke på nogen meningsfuld måde 'kræve sig selv valgt' i en situation, hvor et sådant valg er *de facto* umuligt, lige så lidt som den kan 'kræve' en produktion af objektive konsekvenser. Grundet manglende indsigt i min dybereliggende determination kan jeg naturligvis *fejlagtigt* opfatte en præsent moralsk fordring som meningsfuld. Absurditeten i forestillingen om at være *moralsk forpligtet* på en handlemåde, som jeg er forudbestemt til *ikke* at kunne udføre, vil dog nøde mig til at

opgive forpligtelsesbegrebet, hvis min deterministiske skæbne blev mig forelagt. Pligt og determinisme er simpelthen inkommensurable 'størrelser'.

I øvrigt er det strengt taget også i modstrid med common sense at skille den forensiske side af moralen fra det moralske værdibegreb. Idéen om en moralsk *forkert* handling udført af en *ond* person, som imidlertid *ikke er ansvarlig* for sine forkerte handlinger eller *har skyld* i sin ondskab, er ikke let at forlige sig med. At Klawonns moralkonception ikke kan bringes i overensstemmelse med determinismen kan yderligere illustreres med Moores 'åbent-spørgsmål argument'. Som led i sin argumentation for gyldigheden af sit moralske værdibegreb skriver Klawonn:

... at det kan lade sig gøre at formulere betingelser af en sådan art, at hvis en bestemt handlemåde lever op til dem, er det ikke noget *åbent spørgsmål* ... om denne handlemåde er moralsk god: Man kan stipulere, at der skal være tale om en fri (ikke aksiologisk determineret) handling, der under tilsidesættelse af egoistiske interesser 'imiterer' en handlemåde, som ville udspringe af fuldt adækvat empatisk erkendelse i en situation, hvor modsatrettede egensfæreværdier var fraværende.³³

Klawonn tilføjer, at der selvsagt skal handles med henblik på at fjerne en smerte hos fremmedsfæren, som denne ikke selv kan blive kvit, i en situation, hvor der ikke er andre moralske hensyn at tage. Har Klawonn ret? Ja, som betingelserne står, er det vanskeligt at se, at det skulle kunne være et åbent spørgsmål, om den pågældende handlemåde er moralsk god. Men hvad hvis vi indfører endnu en betingelse, nemlig den, at der er tale om en fri (i betydningen handlefrihed!) ikke-aksiologisk, *men dybdepsykologisk determineret* handlemåde med henblik på at leve op til den moralske fordring? Skulle det så stadig ikke være et åbent spørgsmål, om den pågældende handlemåde er at bestemme som moralsk god, og om den stik modsatte handlemåde er at bestemme som moralsk *ond*? For mig at se er der ingen tvivl, og jeg vil tilmed mene at have common sense på min side, når jeg hævder, at spørgsmålet nu (med den indførte præmis) har 'åbnet sig'. Årsagen hertil kunne være at libertarianisterne faktisk har ret i, at et "bør" forudsætter et *absolut* "kan".

Det er vigtigt at være opmærksom på, at Klawonn ikke tilslutter sig determinismen. Han hævder blot, at *hvis* determinismen er sand, så vil dette ikke berøre forpligtelsesbegrebet. Sagen er jo den, at Klawonn faktisk opererer med en moralopfattelse, som let lader sig forene med libertarianismen. Den

moralske valgsituation er jo ikke fænomenologisk determineret på samme måde, som den almindelige egensfæreorienterede valgsituation er det. Grunden er som tidligere nævnt, at der ikke gives nogen meta-rationalitet, man kan rekurrere til i valget mellem den fremmedsfære- og den egensfæreorienterede rationalitet. Der er med andre ord tale om epistemisk inkommensurable former for engagement (i.e. engagement i egen- versus fremmedsfærens livskvalitet) eller rationalitet. Ifølge Klawonn er ethvert valg af engagement i fremmed- eller egensfæren i moralske valgsituationer derfor udtryk for *en vilkårlig prioritering*. Det vilkårlige består i: ”... at man hverken ud fra selvisk eller moralsk rationalitet kan begrunde en bestemt prioritering mellem selviske og moralske hensyn ...³⁴”. Fordi et moralsk valg ikke kan begrundes rationelt, mener Klawonn, at det minder om et ’leap of faith’³⁵!

Her har vi måske baggrunden for, at Klawonn overhovedet finder det relevant at overveje muligheden for at kombinere determinismen med begrebet om moralsk værdi. Det øjensynligt umulige i at fastsætte en tilstrækkelig rationel grund til en given moralsk prioritering bibringer nemlig den moralske valgsituation en vilkårlighed, som i sig selv *også* virker utilfredsstillende. Er det moralske valg at forstå som et spontant ’leap of faith’, bliver det (jf. de indledende bemærkninger om betydningen af begrebet kontrakausal frihed) *for ubestemt* til, at det kan tilskrives et moralsk kvalificeret subjekt. For at den moralske handlende skal kunne afficeres af f.eks. negativ moralsk værdi, må han i en eller anden forstand have valgt forkert af moralsk forkastelige *ikke-vilkårlige* grunde! Sagt på anden vis må der kunne angives en tilstrækkelig grund til, at han handlede, som han gjorde. En grund som ikke var determinerende, men tilstrækkelig til at handlingen bliver forståelig som udtryk for den handlendes egen *onde vilje*. Udlægger man begrebet om en fri leven-op-til den moralske fordring som ’et ubegrundet *vilkårligt* valg om at leve op til den moralske fordring’, bliver det også her et ’åbent spørgsmål’, om den pågældende handlemåde har moralsk værdi!

Som det turde fremgå, har Klawonn præcis de problemer med begrebet kontrakausal frihed, som man kunne forvente ud fra den indledende fremstilling af dette ’gådefulde’ begreb. Noget tyder på, at det ikke er muligt at opnå fuld forståelse af moralens natur uafhængigt af en indeterministisk

redegørelse for det meningsmæssige indhold i begrebet kontrakausal frihed. Før vi forkaster empatiteorien, med henvisning til at det åbenbart alligevel ikke var muligt at rekonstruere vore moralintuitioner, vil det være hensigtsmæssigt at undersøge, om Klawonns fænomenologiske analyse af moralsk værdi skulle have overset noget, som kunne tænkes at have indflydelse på spørgsmålet om viljens frihed. Nedenfor iværksættes netop denne undersøgelse i et afsnit, der har fokus på begreberne moralsk værdi, egoistisk værdi og frihed samt disse begrebers indbyrdes forhold.

Moralsk værdi, egoistisk værdi og kontrakausal frihed

Traditionelt er viljesspørgsmålet blevet behandlet uafhængigt af metaetiske analyser af moralsk værdi. Man har ganske vist været opmærksom på, at viljesspørgsmålet synes at have betydning for den meningsfulde anvendelse af de moralske kategorier, men man har altid forestillet sig, at begrebet kontrakausal frihed skulle kunne forstås uafhængigt af en teori om moralens grundlag. Måske skyldes 'umuligheden' af at levere en rationel rekonstruktion af vores for-forståelse af begrebet kontrakausal frihed, at denne indstilling er fundamentalt forkert. Måske *kan* spørgsmålet om viljens frihed ikke besvares uafhængigt af metaetiske analyser af moralsk værdi, simpelthen fordi et korrekt svar 'ligger gemt i' moralkonstitutionen! Dette ville være tilfældet, hvis man antog at begreberne *moralsk værdi* og *kontrakausal frihed* er *interdependente*, således at det ene aldrig vil kunne forstås adækvat uafhængigt af det andet, idet de to fænomener i virkeligheden er 'vævet ind i hinanden'!

I det følgende vil vi efterprøve denne hypotese ved at undersøge den væsentligste del af Klawonns redegørelse for den moralsk værdis ontologisk-aksiologiske status. Undersøgelsens sigte vil være at afdække, hvorvidt Klawonns analyser er adækvate, eller om de efterlader et 'spillerum' for modifikationer, der kan hjælpe os med viljesproblemet.

Som nævnt definerer Klawonn moralsk værdi i relation til den moralske fordring. Godt og ondt kan kort sagt defineres: "...som yderpunkter på en skala af graden af leven-op-til eller overtrædelse af den moralske fordring ..."³⁶

En forudsætning for, at det overhovedet giver mening at tilskrive et valg moralsk værdi, er, som vi har set, at valget er aksiologisk indetermineret. Et valg er kun moralsk godt, hvis det er udtryk for et frit valg af at leve op til den moralske fordring! Den moralske værdis imperativitet har på den vis to poler:

Det ene er et *de jure*-aspekt, som er identisk med et absolut krav om virkeliggørelse eller fastholdelse for positiv moralsk værdis vedkommende; den anden er et *de facto*-aspekt (: den faktiske grad af moralsk godhed eller ondskab), som opstår gennem et frit valg af moralsk niveau – dvs. et valg, der tillægger den moralske værdi i henhold til *de jure*-aspektet en bestemt grad af *faktisk* betydning³⁷.

Da den moralske værdis *de jure*-aspekt er identisk med den moralske fordring, kan man også formulere sagen således: Den faktiske grad af moralsk værdi er proportional med graden af en fri leven-op-til eller overtrædelse af den moralske fordring, samtidig med at den moralske fordring selv 'skylder' sin imperativitet (eller sin egen 'fordrende karakter eller eksistensform) til den moralske værdi af at overholde den (i.e. det at det er værdifuldt i moralsk forstand at overholde den). I forklaringen af den moralske værdis imperativitet må der nødvendigvis henvises til den moralske fordrings imperativitet (: dvs., til bl.a. kravet om produktion af positiv moralsk værdi), som igen ikke kan gøres forståelig uden indsigt i den moralske værdis imperativitet (: dvs. i bl.a. positiv moralsk værdis 'krav' om virkeliggørelse)!

Det moralske grundfænomen er således yderst komplekst. Det indeholder både den moralske fordring og den moralske værdis *de facto*-aspekt. Da grundfænomenet kun kan gøres begribeligt igennem en forståelse af dets delelementer, samtidig med at delelementerne er interdependente, må det moralske grundfænomen *moralsk værdi* ifølge Klawonn karakteriseres som et *sui generis fænomen*³⁸. Enhver forklaring af det moralske grundfænomen må grundet denne karakteristik nødvendigvis være reflektiv eller cirkulær. Man kan også, som Klawonn udtrykker det, sige, at: ”det moralsk gode skal virkeliggøres, fordi det nu engang *er* det moralsk gode!³⁹”

Mangler der noget i Klawonns analyse? Ja, efter min mening mangler der to væsentlige dimensioner – nemlig frihed og egoistisk værdi. Lad os tage friheden først.

I det øjeblik, den moralske fordring er til stede for mig i en moralsk valgsituation, er friheden det også (i.e. den aksiologiske indeterminisme).

Friheden opstår så at sige i samme øjeblik, som den moralske fordring præsenterer sig og er tilmed en forudsætning for moralsk værdi. Man må derfor konsekvent beskrive forholdet mellem moralsk værdi og den aksiologiske frihed på følgende måde: Den moralske værdis *de jure*-aspekt (i.e. eksistensen af den moralske fordring) er en forudsætning for den aksiologiske friheds eksistens, og samtidig er frihedens tilstedeværelse en betingelse for den moralsk værdis *de facto*-aspekt, som så igen forudsætter *de jure*-aspektet osv. Eller anderledes formuleret: Man kan ikke forstå et moralsk valg uden at forstå, at det er et aksiologisk frit valg, og man kan ikke forstå, hvad der menes med et frit valg uden at forstå, hvad der menes med et moralsk valg.

Vi har altså set, at fænomenet frihed er indlejret i den moralske værdis komplekse, interdependente struktur. Et frit valg er altid et valg med positiv eller negativ moralsk værdi, og et moralsk valg er altid et frit valg!

Vores analyse af moralsk værdi kan uden videre (med de nødvendige modifikationer) overføres til egoistisk værdi. Egoistisk værdi er altså et sui generis fænomen på lige fod med moralsk værdi, og præcis som tilfældet er det med moralsk værdi, så har egoistisk værdi også friheden indlejret i sig. For overblikkets skyld vil det nu være lønsomt at foretage en introspektiv fænomenologisk analyse af det givne i en moralsk konfliktsituation.

Hvad er egentligt givet for mig i en moralsk valgsituation? Lad os antage, at jeg en meget varm sommerdag passerer en subsistensløs eksistens i vinterpåkledning, paralyseret af druk på en bænk. Varmen, beklædningen og spiritussens velkendte dehydrerende effekt giver mig – sammenholdt med mandens lidende udtryk – et klart indtryk af, at han ville have gavn af en behandling meget lig den, samaritaneren gav den nødstedte i den velkendte nytestamentlige lignelse. Da det ikke er første gang, jeg møder en sådan skæbne på min vej, registrerer jeg blot situationens kendsgerninger uden at gøre mig nogen empatisk anstrengelse. Jeg identificerer mig altså ikke med mandens lidelse, men erkender, at den er til stede for ham. Dermed har jeg registreret den moralske fordring. Idet jeg overvejer at honorere den moralske fordrings omsorgskrav, indser jeg, at dette ville kræve en ganske stor indsats fra min side (og jeg har faktisk andre vigtige ærinder den dag). Min lejlighed ligger tæt på, og det ville derfor være nærliggende at tage ham 'med op' til et

glas vand og en bid brød. En sådan handlemåde forekommer mig moralsk rigtig, men samtidig risikabel. Den kunne nemlig medføre, at jeg fremover med jævne mellemrum ville blive opsøgt i mit hjem af manden og hans venner.

I situationen er der to epistemisk inkommensurable perspektiver, jeg kan se sagen i. Det fremmedsfære-orienterede og det egensfære-orienterede perspektiv. Anskuer jeg sagen i det fremmedsfære-orienterede perspektiv, præsenteres jeg for den moralske fordring, fordi der knytter sig en særlig form for rationalitet eller logik til dette perspektiv. En rationalitet der 'dikterer' en handlemåde, som ville udspringe af fuldt adækvat empatisk erkendelse af fremmedsfærens tilstand i en situation, hvor alt andet er lige. Anskuer jeg derimod sagen i det egensfære-orienterede perspektiv, bliver jeg mødt med den egoistiske fordring, som 'kræver' en handlemåde, der opfylder betingelserne for optimal rationel værdiforvaltning inden for dette perspektiv. Kort sagt fordrer den fremmedsfære-orienterede rationalitet optimal værdiforvaltning af fremmedsfærens værdikarakterer, mens den egensfære-orienterede rationalitet fordrer det præcis samme af egensfærens værdikarakterer. I den moralske konfliktsituation vil der derfor altid være to fornuftsmæssigt lige gyldige perspektiver, som sagen kan betragtes i. Et egoistisk og et moralsk perspektiv⁴⁰.

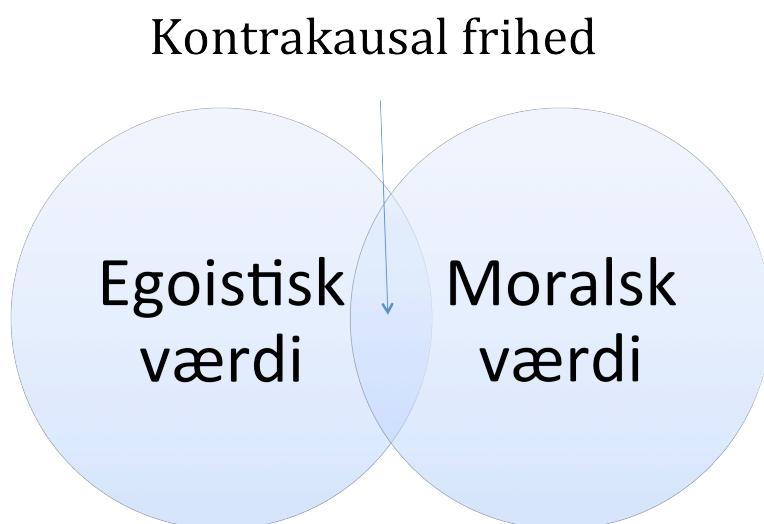
Når jeg står i den moralske konfliktsituation, er det imidlertid ikke sådan, at jeg er bevidst om at skulle vælge mellem to inkommensurable perspektiver med hver sin rationalitet tilknyttet. Det, der præsenterer sig for mig i situationen, er to *fordringer*. Hver fordring er nemlig identisk med det perspektiv, som den er et udtryk for. Denne identitet gør det muligt at beskrive den moralske valgsituation som en situation, hvor jeg skal vælge hvilket perspektiv, og dermed hvilken fornuftsmæssighed jeg ønsker, skal være bestemmende for min handling.

Da der i den moralske konfliktsituation ikke gives noget tredje perspektiv (dvs. nogen overordnet rationalitet, som kan fortælle mig, hvad der overordnet set er det rigtige valg), har jeg som bekendt en epistemisk funderet frihed i valget af det perspektiv eller den fordring, som jeg ønsker, skal være bestemmende for min handling. Vi har konstateret, at nævnte frihed både er

en forudsætning for moralsk og egoistisk værdi, idet den indgår i begge fænomeners refleksive sui generis struktur. Nu er friheden imidlertid en konsekvens af tilstedeværelsen af to *lige gyldige* fordringer. De må *nødvendigt* være lige gyldige, for hvis den ene A var mere gyldig end den anden B, ville A rationelt skulle vælges, hvorved friheden og dermed begge fordringer ville forsvinde!

I den moralske konfliktsituation præsenteres jeg således for to fordringer, der gensidigt betinger hinanden, og som 'hver især' har en selvhenvisende 'cirkulær' fænomenstruktur hvor *friheden* indgår. Billedligt udtrykt kan hele dette komplekse sui generis fænomen, som udgør 2. ordens værdi *i sin helhed*, opfattes som to overlappende cirkler.

Figur 1:



Cirklen til venstre repræsenterer egoistisk værdi, mens cirklen til højre betegner moralsk værdi. Cirklernes fælles felt i midten repræsenterer den aksiologiske indeterminisme *friheden*, som er involveret i begge fænomenernes konstitution. Cirkelfigurerne repræsenterer endvidere de to respektive fænomeners selvhenvisende struktur, der betyder, at en forklaring af hvert fænomen nødvendigvis må være cirkulær. En forklaring på hvert af fænomenerne 'griber' så at sige 'fat i' det samme frihedsfænomen, hvorved interdependensen mellem dem opstår.

Kierkegaard finder fænomenologisk belæg for at hævde noget tilsvarende i *Begrebet Angest*, hvorfor mit frihedsbegreb kan siges at have en vis affinitet til Kierkegaards. Som Kierkegaard udtrykker det, er friheden aldrig *in abstracto*. Han skriver: ”Når man vil give friheden et øjeblik til at vælge mellem Godt og Ondt, uden selv at være i nogen af Delene, da er Friheden netop i det Øieblik ikke Frihed men en meningsløs Reflexion ... At lade Friheden begynde som et *liberum arbitrium* (der intetsteds har hjemme, jfr. Leibniz) ... er fra Grunden af at umuliggjøre enhver Forklaring”⁴¹.

Med en rammende metafor taler Kierkegaard om, at ”Syndens Virkelighed holder Frihedens ene Haand i sin isnende Høire ...⁴²”. Den billedlige fremstilling af friheden som en person, der står mellem ’syndens’ og ’det godes’ virkelighed og holder dem begge i hånden, svarer ganske godt til min figurlige fremstilling af sagen, hvilket yderligere underbygger min påstand om slægtskab mellem mit og Kierkegaards frihedsbegreb⁴³.

Friheden, der residerer i spændingsfeltet mellem egoistisk og moralsk værdi, er billedligt talt *subjektets placering* i den moralske konfliktsituation. Subjektets valg i denne situation består i et valg mellem at abstrahere fra eller ignorere den egoistiske eller den moralske værdipol i 2. ordens værdifænomenet. Valget i konfliktsituationen er således (billedligt udtrykt) et valg mellem at skraverer den rendyrkede egoistiske eller moralske del af cirklerne i figur 1.

Beder man mig om *at begrunde* et sådant valg, kan det kun ske på én måde. Før valget er truffet, kan begrundelsen ikke finde sted. Når valget *er taget*, kan der imidlertid kun gives én gyldig forklaring på det – nemlig den cirkulære. Vælger jeg f.eks. at ignorere den egoistiske værdi-pol og optere til fordel for fremmedsfæren, har jeg *eo ipso* valgt at ’lytte til’ den moralske fordring. Bliver jeg nu spurgt om, hvad begrundelsen var for at vælge at tillægge den moralske fordrings imperativitet betydning frem for den egoistiske, må jeg nødvendigvis svare med henvisning til det moralske værdifulde af at leve op til den moralske fordring. Jeg må med andre ord svare, at jeg valgte, som jeg gjorde, fordi det var det *moralske rigtige*. Og hvis man beder mig om en uddybende forklaring på, hvad jeg mener med, at det var det moralske rigtige (f.eks. at hjælpe en mand i nød), må jeg henvise til

indholdet i den moralske fordring. Herved antager min forklaring en 'godartet' cirkulær struktur. 'Godartet' fordi cirkulariteten i forklaringen afspejler naturen af det fænomen, forklaringen er en forklaring på.

Anderledes formuleret: Hver fordring 'fortæller mig' hver for sig, at de bør vælges. Den moralske fordring 'kræver' at blive fulgt, fordi den er det moralsk gode, mens den egoistiske fordring 'kræver' det samme, fordi den er det egoistisk gode. Den moralske fordring er identisk med den fremmedsfære-orienterede rationalitet. Vælger jeg at lade denne rationalitetsform afgøre mit valg, har jeg *eo ipso* valgt at honorere den moralske fordring. I så fald har jeg valgt at 'lytte til' den moralske fordrings imperativitet. Bliver jeg nu bedt om at begrunde dette valg, vil jeg nødvendigvis skulle begrunde mit valg inden for rammerne af den rationalitet, mit valg er et valg af. *Gør jeg ikke det, mister mit valg simpelthen sin moralske værdi.* Denne kendsgerning ligger så at sig i den moralske værdis selvhenvisende natur. Den moralske fordring 'kræver' at blive valgt, *fordi den er det moralsk gode og ikke af nogen anden grund*, hvorved vi er viklet ind i den cirkulære begrundelsesstruktur, som fænomenets imperative eksistensmåde 'forlanger'.

Af samme grund går det heller ikke an at begrunde en egoistisk handling 'i' den fremmedsfære-orienterede (moralsk-rationelle) tænkemåde ved f.eks. at sige, at jeg gik forbi manden på bænken, fordi det var det moralsk onde. En sådan forklaring er uforståelig, fordi den ikke finder sted 'inden for rammerne' af den rationalitet, den er et valg af. Forklaringen må nødvendigvis lyde: "Jeg gik forbi manden på bænken, fordi jeg ikke ville betale de omkostninger, det måtte have (for mig) at hjælpe ham - dvs., jeg gik forbi, fordi det var det egoistisk set *rigtige* at gøre."

Fordi det moralsk kvalificerede subjekt befinder sig i brændpunktet mellem egoistisk og moralsk værdi, 'tvinges' det af disse fænomeners selvhenvisende struktur til at begrunde sit valg cirkulært. Da dette brændpunkt samtidig er 'frihedens ståsted', kan subjektet (i den moralsk/egoistiske konfliktsituation) hverken undslippe sin frihed eller det deraf følgende ansvar!

Vi står altså i den ejendommelige situation, at den *nødvendige* og *tilstrækkelige* begrundelse for et valg af moralsk eller egoistisk karakter først er givet, *efter valget er truffet* eller rettere *med valget*. Da der er tale om en

begrundelse, som i sagens natur ikke kan have determineret valget, har vi her et eksempel på et valg, der er tilstrækkeligt ubestemt til at være frit, men tilstrækkeligt bestemt til at være forståeligt.

Angiver man grunde til valget, som tidsmæssigt ligger forud for dets aktualisering, har man misforstået valgets natur og dermed afskåret sig fra at forstå 2. ordensværdiernes beskaffenhed. Heri ligger måske også den egentlige forklaring på vore intuitioner vedrørende uforeneligheden mellem årsagsprincippet og moral. Insisterer man på, at ethvert valg må kunne kausalbestemmes, har man *eo ipso* udelukket sig fra at forstå 2. ordensværdiernes eksistensmåde. Man har således lagt sig fast på en betragtningsmåde, der af Kierkegaard beskrives som en tankeløs insisteren på ”at ville lægge Springets Cirkel ud i en lige Linie”⁴⁴.

Hvorom alting er: Et frit valg er altid et valg, der har 2. ordens værdi, dvs. det er et valg, der nødvendigvis må begrundes ’inden for rammerne’ af den rationalitet, som valget selv er et udtryk for eller et valg af. Begrundelsen må så at sige ’*fungere med tilbagevirkende kraft*’. Frie valg er således først forståelige, når de begrundes cirkulært og ikke lineært (kausalt). Et frit valg er med andre ord et valg, som har sin tilstrækkelige og nødvendige grund i et kontrakausalt, *cirkulært* forhold. Hermed bliver det moralske eller egoistiske valg at forstå som et *kontrakausalt valg*, der opfylder *den tilstrækkelige grunds princip!* Et princip, der med hensyn til dette specialtilfælde ikke ækvivalerer med årsagsprincippet.

Man må altså ifølge vores analyse acceptere en tredje begrundelsesmulighed ved siden af vilkårlighed og kausalitet, hvorfor deterministernes disjunktive påstand (: enten er et valg vilkårligt, eller også er det nødvendigt) kan afvises⁴⁵.

Kaster vi et blik tilbage på miseren angående ’åbent-spørgsmål’ argumentet og definitionen af moralsk værdi i lyset af denne nyvundne erkendelse, opstår muligheden for at præcisere vor værdidefinition på en måde, der ’lukker’ spørgsmålet om dens gyldighed. Læseren bedes selv indsætte min udlægning af begreberne *frihed* og *moralsk værdi* i Klawonns definition på det moralske gode og derved få ’syn for sagn’ på spørgsmålet om definitionens adækvathed.

Sammenfatning

Vi har nu gennemført vores analyse af fænomenet 2. ordens værdi. Vi så, at der heri lå indlejret en særlig form for aksiologisk/fornuftsmæssig frihed, som umiddelbart korresponderer med vores common sense forståelse af begrebet kontrakausal frihed. Væsentlige modifikationer af empatiteoriens kernebegreb *moralsk værdi* har vist sig egnet som grundlag for en mere præcis udlægning af den valgfrihed, der er på færde i moralske valgsituationer. Hermed er vores analyse af det meningsmæssige indhold i begrebet kontrakausal frihed bragt til ende. Som det blev nævnt indledningsvis, har en positiv bestemmelse af dette begrebs indhold en ganske stor betydning for libertarianismen, idet den libertarianistiske teses plausibilitet er stærkt forbundet med frihedsbegrebets forståelighed. Vores metaetiske analyser kan således fungere som fundament for en teori om viljens frihed, der kunne kaldes *metaetisk libertarianisme*. Nogle vil måske hævde, at det ligger i den libertarianistiske grundanskuelse, at et frit valg *skal* udlægges som et spontant *grundløst* valg, dvs. som et valg, der bryder med den tilstrækkelige grunds princip⁴⁶. En sådan opfattelse vil have den konsekvens, at vores teori ikke kan subsummeres under nogen af de tre eksisterende positioner i debatten om den frie vilje og følgelig må betragtes som en helt fjerde position; en art *indeterministisk reconcilisme*, som forener indeterminismen med et 'blødt' begreb om den nødvendige og tilstrækkelige grund, dvs. et begreb om den tilstrækkelige grund, der ikke ækvivalerer med årsagsprincippet.

En sådan position synes i øvrigt også at kunne placeres i logisk forlængelse af de tre øvrige positioner angående spørgsmålet om den frie viljes eksistens. Hvor den klassiske reconcilisme forener elementer fra friheds- og nødvendighedslæren ved at fastholde frihedsbegrebets berettigelse i et deterministisk univers, forsøger den indeterministiske reconcilisme også at forene elementer fra de to lejre ved at hævde gyldigheden af den tilstrækkelige grunds princip i et indeterministisk univers. I tråd med diskussionen om det 'svage' frihedsbegrebs berettigelse i fri vilje debatten kunne en relevant

diskussion i forbindelse med en kritisk vurdering af denne position knytte an til begrebet om den tilstrækkelige grund. Kritiske røster kunne insistere på den 'stærke' udlægning af begrebet (dvs. en udlægning, hvor den tilstrækkelige grunds princip betragtes som ækvivalent med årsagsprincippet) som *den essentielle* i forbindelse med viljesspørgsmålet, mens jeg naturligvis ville fastholde det 'svage' begrebs berettigelse. Diskussionen kunne så tænkes at glide over i en mere overordnet metodisk diskussion vedrørende *tilgangen* til spørgsmålet om viljens frihed. Er det den 'objektive' synsvinkel på problemet med det dertil knyttede 'stærke' begreb om den tilstrækkelige grund eller den introspektive fænomenologiske tilgang, der er den *korrekte*? Jeg vil ikke engagere mig i disse spørgsmål her, men blot nævne deres relevans. I sidste ende må det være op til læseren at vurdere min tankegang – bl.a. ved at tage stilling til det nævnte.

Perspektiver

Denne artikels ærinde har været at levere en rationel rekonstruktion af vores intuitioner vedrørende den moralske valgfrihed og derved introducere en ny teori om viljens frihed, som ikke lider af de skavanker, der kendetegner de kendte teorier på området. Vejen hertil gik over en redegørelse, en kritik og en efterfølgende modifikation af Klawonns metaetik. Interessante emner for videre undersøgelse er de normativt-etiske konsekvenser, der måtte følge af de justeringer i moralkonceptionen, vi har måttet indføre. Eksempelvis må vi på baggrund af vores metaetiske analyse acceptere eksistensen af to lige gyldige normative dimensioner – en moralsk og en egoistisk værdidimension. En moralsk dimension, hvor den gyldne regel (: ”gør ikke mod andre, hvad du ikke selv ønsker gjort mod dig”) groft sagt kan udledes som et regulerende princip på et livsverdensniveau, mens utilitarismens krav om lykkemaksimering kan udledes på et systemverdensniveau⁴⁷.

Men hvad med den egoistiske værdidimension? Er det muligt at udvikle et reelt normativt alternativ til de kristent-humanistiske værdier, der 'i grove træk' kan udledes af det fremmedsfære-orienterede perspektiv? Eller skal vi betragte eksistensen af egoistisk værdi som lidt af et kuriosum, der godt nok må accepteres som et logisk nødvendigt moment i moral- og

viljefrihedskonstitutionen, men derudover ikke kan tages alvorligt som et reelt alternativ til moralsk værdi?

En besvarelse af disse spørgsmål kræver, at vi kaster et blik tilbage på vores analyse af den moralske konfliktsituation. Her så vi, at mit valg strengt taget ikke er et valg mellem moralsk godt og ondt, eller mellem pligt og tilbøjelighed, men et valg mellem moralsk godt og egoistisk godt⁴⁸. Set i det moralske perspektiv er det egoistisk gode naturligvis at bestemme som moralsk ondt, men dette perspektiv har jeg netop fravalgt, når jeg vælger det egoistisk gode. Den tyske filosof Friedrich Nietzsche synes at have et vist blik herfor, idet han skriver: "...tværtimod må man spørge sig selv, *hvem* der egentlig er "ond" efter ressentiment-moralens mening. I al strengthed er svaret: *netop* den "gode" i den anden moral, netop den fornemme, den mægtige, den herskende, blot omfarvet, blot omtydet, blot omvendt set gennem ressentimentets giftøje"⁴⁹. Med begrebet *ressentiment-moral* refererer Nietzsche til kristen-moralen, mens han med begrebet om *den fornemme* refererer til "det pragtfulde *blonde bestie*", der i en tilstand af "rovdyr-samvittighedens uskyld" finder vellyst ved ødelæggelse, sejr og grusomhed⁵⁰.

Nietzsche udlagde de to modstridende værdisystemer som kulturhistoriske konstruktioner, hvorfor hans moralgenealogi ikke kan siges at repræsentere et egentligt forsøg på at udfolde den egoistiske værdidimension, der blev afsløret med den fremlagte metaetiske analyse – noget der i øvrigt også ville have krævet en systematik og stringens, der var Nietzsche fremmed⁵¹. Handsken blev imidlertid taget op godt 3 årtier efter Nietzsches død af den russisk-amerikanske forfatter og filosof Ayn Rand. Med inspiration fra Nietzsche og Aristoteles udviklede Rand, hvad hun selv kaldte 'objektiv etik'. En betegnelse der refererer til et etisk system, som hylder egoisme og lader rationel selvished fungere som moralsk imperativ. I sit moralfilosofiske hovedværk fra 1967 *The virtue of selfishness* formulerer hun sig således: "The objectivist ethics holds that the actor must always be the beneficiary of his action and that man must act for his own *rational* self-interest"⁵². Og videre: "Man – every man – is an end in himself, not a means to the end's of others; he must live for his own sake, neither sacrificing himself to others nor

sacrificing others to himself; he must work for his rational self-interest, with the achievement of his own happiness as the highest moral purpose of his life”⁵³.

I forlængelse heraf argumenterer hun for, at den eneste moralsk forsvarlige værdiudveksling mellem mennesker må ske gennem handel: “The principle of *trade* is the only rational ethical principle for all human relationships, personal and social, privat and public, spiritual and material”⁵⁴.

Som en logisk konsekvens heraf var Rand tilhænger af en fuldstændig ukontrolleret og ureguleret *laissez-faire* kapitalisme og en politisk minimalstatsideologi, ifølge hvilken enhver form for omfordeling af goder, via skat, opfattes som et stærkt, moralsk anstødeligt, statsligt overgreb mod enkeltindividet. Denne etiske egoisme blev konciperet i bevidst opposition til alle former for altruistisk moralfilosofi, der kræver handlinger rettet mod andres ve og vel, og Kantiansk etik, der gør viljen til at undertrykke selviske tilbøjeligheder i respekt for moralloven til moralens kardinalpunkt. Om modstriden mellem etisk egoisme og altruisme lyder det:

What is to be the goal or purpose of a man’s actions? Who is to be the intended *beneficiary* of his actions? ... The clash between egoism and altruism lies in their conflicting answers to these questions ... Egoism holds that, morally, the beneficiary of an action should be the person who acts; altruism holds that, morally, the beneficiary of an action should be someone *other* than the person who acts⁵⁵.

Tro mod sit anti-altruistiske grundlag slår Rand fast, at: ”The *moral* justification of capitalism does not lie in the altruist claim that it represents the best way to achieve ”the common good””⁵⁶. I stedet er *laissez-faire* kapitalismen retfærdiggjort ved at være det eneste økonomiske og sociale system, der lader mennesket forfølge sin rationelle egeninteresse uden statslig indgriben.

Rand hævdede selv, at Aristoteles var hendes største inspirationskilde. Afstanden mellem Rand og Aristoteles både i tanke og tid, gør det imidlertid efter min mening problematisk at opfatte Rand som eksponent for aristotelisk dydsetik. Etik i antikken refererede nemlig til et andet emne, end etik gør i dag. Den antikke etik var optaget af spørgsmålene: Hvad er det gode liv, og hvordan kan det realiseres? Udgangspunktet var individets livskvalitet, og i den forstand er det ikke forkert at beskrive den som selvcentreret. Det betyder

dog ikke, at antikkens moralfilosofi kan beskrives som en egoismens moralfilosofi eller lignende. Noget sådant ville kræve, at de leveanvisninger, den opstillede, blev formuleret i bevidst opposition til eksisterende leveregler, der inkluderede hensyntagen og omsorg for andre. Men det gjorde de netop ikke. Den fremmedsfære-orienterede moraltematik kom først på banen senere i den (vestlige) idéhistoriske udvikling og er i dag det emne, man omtaler med begreberne etik og moral. Ønsker man at anvende antikkens opfattelse af etik i dag, bør man forholde sig til forskellen mellem den moderne og antikkens tematik. Og gør man det, sådan som Rand og hendes meningsfæller gør det, er der tale om helt andet synspunkt, end det Aristoteles forfægtede.

Rands etik udgør selvsagt ikke en fuldstændigt konsekvent og konsistent fremstilling af de normativt-etiske konsekvenser, man kan udlede af den egoistiske værdidimensions normativitet. Dette ville kræve en moralforståelse, der ækvivalerer med den her præsenterede, hvilket inspirationen fra Aristoteles⁵⁷ og en generel aversion overfor det fremmedsfæreorienterede perspektiv blandt andet udelukkede⁵⁸. Ikke desto mindre er hendes tankegang ”nearly perfect in its immorality”, som den amerikanske forfatter Gore Vidal beskrev det⁵⁹, og den er derfor et godt eksempel på, at intuitioner om den egoistiske værdidimensions gyldighedsprætention allerede har givet anledning til antimoralsk teoridannelse. I akademiske kredse diskuteres Rand kun sjældent udenfor USA, og det ville have været rimeligt at ignorere hende, hvis det ikke havde været for hendes enorme og stadigt stigende, folkelige popularitet⁶⁰ og vedvarende politiske indflydelse⁶¹. Rands bøger hævdes at have solgt over 25 millioner eksemplarer og sælges årligt i mere end 800.000 eksemplarer ifølge tænketanken Ayn Rand Institute⁶², der yderligere uddeler 400.000 gratis-eksemplarer til amerikanske skoleelever hvert år⁶³. Det amerikanske analyseinstitut Zogby gennemførte i 2010 en internetundersøgelse, hvor 49 % af de respondenter, der havde læst Rands hovedværk *Atlas Shrugged*, svarede, at bogen havde ”changed the way they think about political or ethical issues”⁶⁴. Nu skal man naturligvis tage den slags undersøgelser med et gran salt, men når man sammenholder denne oplysning med det faktum, at den 1168 sider lange bog i 2009, 52 år efter udgivelse, lå nummer 33 på Amazon.com’s bestsellerliste⁶⁵, er der alligevel nok, der burde

give anledning til moralske panderynker⁶⁶. Noget tyder i hvert fald på, at den egoistiske værdidimension som en accepteret normativ regulator af menneskelig praksis spiller en mere fremtrædende rolle, end man måske umiddelbart skulle tro. Ligesom det overordnet set er muligt at tillægge den moralske værdidimension 'jurisdiktion' over ens liv, således at en afvigelse fra moralens krav opfattes som moralsk forkert, er det modsatte øjensynligt også muligt. At noget sådant faktisk finder sted med inspiration fra Rand i visse dele af den amerikanske højrefløj, er måske netop forklaringen på den hadefulde og "moralsk" indignerede modstand mod Obamas sundhedsreform, der kan virke komplet ubegribelig set fra et dansk perspektiv. Den traditionelle forklaring om, at der blot er tale om to forskellige ideologiske opfattelser af, hvordan det samme utilitaristiske mål bedst nås, synes i hvert fald ikke at slå til.

Efter min mening har nærværende metaetiske analyse og den dertil knyttede teori om viljens frihed åbnet for en indsigt i dette på mange måder uhyre væsentlige forhold⁶⁷. Bør det give anledning til bekymring? Ja, efter min mening bør man som et moralsk værdiforvaltende fornuftsvæsen aktivt modarbejde forsøg på at legitimere politiske ideologier eller en given social praksis ved at erstatte moral med en egoistisk etik. I den forbindelse spiller filosoffer ikke nogen uvæsentlig rolle. Deres arbejde besværliggøres imidlertid af, at det intuitivt er lettere at forstå og rationelt rekonstruere rationaliteten i den egensfære-orienterede værdiforvaltning, end det er at forstå og rekonstruere den moralske rationalitet. Faktisk tvivler de fleste samfundstænkere og filosoffer i dag på, at det overhovedet skulle være muligt at gennemføre den moderne moralfilosofis hovedprojekt (i.e. at begrunde moral i dette ords moderne betydning) på tilfredsstillende vis. Det skulle med andre ord ikke være muligt at give et klart, rationelt og relevant svar på spørgsmålet: Hvorfor handle moralsk? Hvis moral er kendetegnet ved det totale fravær af egengevinst på såvel kort som lang sigt og i såvel verdslig som i metafysisk forstand – ja, tilmed ved at det moralske subjekt påfører sig et bevidst livskvalitetsmæssig deficit – er det vanskeligt at forklare, hvad den rationelle grund skulle være til at handle således. Mange har i den situation fundet det nødvendigt at vende tilbage til antikkens etiktradition, hvor særligt

den aristoteliske dydsetik har tilbudt sig som moralfilosofisk forklaringsmodel⁶⁸. Dydsetikken har i den forbindelse to væsentlige fortrin. For det første repræsenterer den som nævnt en lære om livskvalitet eller det gode liv. Er man engageret i at blive en dydig borger, er man eo ipso engageret i at varetage sine egne langsigtede interesser i realiseringen af det gode liv. Spørgsmålet: ”Hvorfor være moralsk?” er her selvgivet. For det andet fungerer dydsetikken forholdsvis godt i en moderne kontekst, idet en del antikke dyder havde et socialt indhold, som faktisk sætter teorien i stand til at levere en nogenlunde overbevisende rekonstruktion af det, vi i dag opfatter som oplyst moralsk common sense. Omkostningen ved at lade dydsetikken stå for denne rekonstruktion er til gengæld, at forskellen mellem egensfære- og fremmedsfære-orienteret værdiforvaltning mister kontur, hvorved det moralske felt omtåges af de uundgåelige uklarheder, der opstår i fusionen mellem moderne og antik etik. Efter min mening har netop denne situation banet vejen for Ayn Rands egoistiske etik. Kun i et intellektuelt klima, hvor der hersker så megen tvivl om moralens natur og fundament, er det muligt at lancere en egoismens etik uden at blive blæst af banen så eftertrykkeligt, at selv folkelig popularitet ville have været en umulighed.

Det er naturligvis min opfattelse, at den teori og moral og frihed, som her er blevet præsenteret, udgør en mulig vej ud af den begrebsforvirring, der efter min mening præger megen nutidig moralfilosofi. Teorien tilbyder en rationel rekonstruktion af både oplyst moralsk- og oplyst egoistisk common sense og udlægger samtidig valgfrihedens natur på en måde, der ikke undergraver, men understøtter meningsindholdet i moralens kernebegreber. På spørgsmålet: ”Hvorfor handle moralsk?” kan der nu gives et klart og rationelt svar, nemlig: ”Du skal handle moralsk, fordi den moralske fordring om uselvvisk rationel omsorg for andre bevidste væseners velfærd kræver det!” Svaret er givet med udgangspunkt i den moralske rationalitet, som spørgsmålet og moralens natur implicit kræver anvendt (jf. den metaetiske analyse af moralens selvhenvissende natur). Gyldigheden af dette svar fjerner selvsagt ikke den egoistiske rationalitets gyldighed, men svaret gendriver den egoistiske etiks påstand om at være den eneste rationelle, objektivt gyldige

etik. Herved bliver det tydeligt, hvad positionen i virkeligheden er – rendyrket umoralisme.

Konklusion

Det er ikke uden grund, at spørgsmålet om viljens frihed har tiltrukket sig så omfattende opmærksomhed igennem filosofihistorien. Spørgsmålet er særligt fascinerende, fordi dets eksistentielle og samfundsmæssige relevans er åbenlys for enhver, der stifter bekendtskab med det. Af samme årsag diskuteres fri vilje-problemet i dag ikke kun af filosoffer, men også iblandt psykologer, evolutionsbiologer og neurologer. I denne artikel har jeg forsøgt at introducere en ny teori om viljens frihed. Det skal dog understreges, at jeg naturligvis ikke prætenderer at have løst spørgsmålet om viljens frihed en gang for alle med den præsenterede argumentation. Jeg tør f.eks. ikke udelukke, at man i en fjern fremtid skulle blive i stand til at påvise, at den menneskelige bevidstheds fænomenologi er determineret af processer i centralnervesystemet, således at vores oplevelse af moralsk valgfrihed må betegnes som illusorisk⁶⁹. Denne mulighed ændrer dog ikke ved, at påstanden om den moralske valgfriheds eksistens er blevet langt mere plausibel med nærværende analyse. Et bekræftende svar på spørgsmålet om viljens frihed må nu betragtes som en *omstødelsepåstand*, dvs. som en påstand, der på grund af sin overensstemmelse med vores intuitioner på området (og betydning for vores selvopfattelse) må godtages, indtil det modsatte er bevist. Bolden ligger med andre ord nu på necessarianismens eller reconcilismens banehalvdel, hvor man med god ret kan hævde, at den omvendte situation før var tilfældet. Om den teori, der har bevirket denne ændring i det argumentatoriske styrkeforhold mellem positionerne, bør rubriceres under libertarianismen eller snarere bør betragtes som en fjerde position, er i den forbindelse mindre betydningsfuld. Vigtigtigere er de (moralsk) væsentlige samfundsmæssige indsigter teorien åbner for ved at levere en sammenhængende redegørelse for hele den værdimæssige side af den menneskelige tilværelse.

Noter

- ¹ Dette hævdes af flere libertarianister, f.eks. på baggrund af en skelnen mellem motiver og grunde (jf.f.eks. Chisholm, R.: "Agents, Causes, and Events: The Problem of Free Will" in: O'Connor, T. (red): *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. New York: Oxford University Press, s. 95-100, 1995). Det vil føre for vidt at gøre rede for disse synspunkter her, da formålet i denne sammenhæng blot er at levere en horisont for den teori om viljens frihed, der forsøges udfoldet.
- ² Jf. Campell, C. A.: "Free Will rules out Determinism". Fra lection IX: "Has the Self 'Free Will?'". *On Selfhood and Godhood*. George Allen & Unwin, London 1957.
- ³ Nogle necessarianister glæder sig endda over determinismens moral-skepticistiske konsekvens. Det franske mundheld: "Tout comprendre, c'est tout pardonner" (at forstå alt er at tilgive alt!) siges nemlig at være den lykkelige konsekvens heraf. Men som Peter Strawson gør opmærksom på, bør ikke engang denne indrømmelse gives necessarianisterne. Som han skriver: "Only where there is supposed to be genuine wrong can there be genuine forgiveness". Strawson, P. F.: "Skepticism and naturalism: some varieties". The Woodbridge lectures 1983; no. 12. Methuen & Co. Ltd. 1985. s. 37
- ⁴ Denne argumentation er eksplicit til stede hos Campell. Op.cit.
- ⁵ Jf. Inwagen, P.: "Free Will Remains a Mystery". I: Kane R. (red.): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press 2005.
- ⁶ At tilskrive empatien en hovedrolle i moralens konstitution er ikke nogen ny idé. I den engelske filosof og økonom Adam Smiths moralfilosofiske hovedværk *A Theory of Moral Sentiments* udfoldes en moralteori med udgangspunkt i et minutiøst studie af empatiens rolle i det menneskelige handlingsliv. Smith A.: "A Theory of Moral Sentiments". Cocimo classics, New York 2007 (1759). Empati spiller ikke nogen fremtrædende rolle i nutidens moralfilosofi. Derimod tilskrives den stadig større betydning af en række evolutionsbiologer og psykologer, der mener at kunne finde empirisk belæg for påstanden om empatiens essentielle rolle i moralkonstitutionen. Et eksempel indenfor det evolutionsbiologiske område er primatologen Frans de Waal, der har tiltrukket sig stor opmærksomhed med værkerne *Primates and philosophers – how morality evolved*. Princeton University Press 2006 og *The age of empathy – nature's lessons for a kinder society*. Harmony Books 2009. Indenfor psykologien kan Martin L. Hoffmans studier i børns moralske udvikling nævnes som et fremtrædende eksempel på et empirisk baseret videnskabeligt arbejde med henblik på at fremhæve empatiens betydning for den menneskelige moralforståelse, jf.f.eks. *Empathy and moral development – implications for caring and justice*. Cambridge University press 2000. Da fornuften ikke spiller nogen afgørende rolle i moralforståelsen hos nævnte forfattere, egner deres teorier sig ikke som grundlag for den fri vilje-forståelse, der her forsøges udviklet. Som det vil vise sig, står fornuftsbegrebet ligeså centralt som begrebet om empati i konstitutionen af moral og den frie vilje.
- ⁷ Begrebet 'aksiologisk værdi' refererer til alle simple ikke-moralske værdier. Da en skelnen mellem aksiologisk og moralsk værdi er essentiel, har jeg valgt at adoptere denne terminologi fra Klawonn, selvom der i begrebet 'aksiologisk værdi' strengt taget ligger en dobbeltkonfekt (i.e. axios betyder værdi på græsk).
- ⁸ Klawonn, E.: "Udkast til en teori om moralens grundlag". Odense Universitetsforlag 1996., s. 33
- ⁹ Klawonns teori om simpel aksiologisk værdi får hermed et umiskendeligt hedonistisk præg, som muligvis kunne foranledige visse fagfilosoffer til at forkaste tankegangen alene af den grund. Særligt Bentham's hedonisme har mindst talt ikke noget godt ry

indenfor den moderne aksiologi. Efter min mening skyldes dette forhold ikke argumenter og logik, men snarere misforståelser og fagfilosofiske fordomme. At det forholder sig sådan, forsøger jeg at vise i artiklen: ”Et forsvar for kvantitativ hedonisme”, hvor jeg lader Klawonns værditeori underbygge en nytolkning af Bentham’s teori om ikke-moralsk værdi, der gør tankegangen modstandsdygtig overfor klassiske og moderne indvendinger. Møller, R. B.: ”Et forsvar for kvantitativ hedonisme”. Res Cogitans 2010, no 7, Vol 1.

¹⁰ Ibid., s. 35

¹¹ Ibid., s. 36

¹² Fordelen ved dette eksempel er, at det udelukker irrelevante indvendinger vedrørende masochisme. Eksempler af den art bygger på en misforståelse af tankegangen, idet smerte ikke er synonymt med negativ værdi. Negativ værdi refererer til en fænomenologisk kvalitet, der ofte er ’inkarneret’ i smerte, men ikke behøver at være det hos alle varianter af smerte (dog er det nok ikke helt forkert, hvis man forestiller sig en sikker forbindelse mellem smerte forårsaget af en spand kogende vand som i eksemplet og negativ værdi). Hvis smerte optræder med et ønskværdighedspræg for en masochist har smerte eo ipso ikke negativ, men positiv værdi for personen.

¹³ Det er væsentligt at være opmærksom på det kursiverede forbehold i sætningen. Da det som bekendt er vanskeligt at spå om fremtiden, og det tidsligt meget fjernt ofte er betragteligt sværere at influere på end det umiddelbart forestående oplevelseskompleks, bør fremtidige værdier kun principielt sættes på lige fod med nærværende. Forestiller man sig en situation, hvor jeg kan vælge at afværge en voldsom smerte, der med sikkerhed vil optræde om få sekunder, eller vælge at afværge en endnu voldsommere smerte, der med sikkerhed vil optræde om et år, vil det være rationelt at ”bide tænderne sammen” og stå den mindre voldsomme smerte igennem nu. Herved tilgodeser jeg bedst min samlede livskvalitet, selvom det kan være fristende at udskyde pinen. Sagen ville naturligvis fremstå mindre indlysende, hvis sandsynligheden for, at jeg vil komme til at opleve den stærkere fremtidige smerte, reduceres til 50%.

¹⁴ Det praktisk fornuftige i at ligestille værdi gennem tid mht. handlingsrelevans kan indses af ethvert fornuftsvæsen. At leve op til disse fornuftskrav er straks en anden og noget vanskeligere sag. Et vist mål af irrationalitet (hvor muligheden for at opnå lystfyldte oplevelser nu og her får os til at ignorere de fremtidige uønskværdighedspræg, der måtte blive konsekvensen) kendetegner os alle. I tilfælde hvor den praktiske fornuft nærmest er sat ud af spil, kan formynderi (overfor f.eks. narkomaner) som bekendt komme på tale.

¹⁵ Descartes, R.: “Meditationes de prima philosophia”. Adam (1641), C. & Tannery. P.: *Oeuvres de Descartes*. Librairie Philosophique, Paris 1964./*Metafysiske meditationer*. Oversat ved P. Dalsgaard-Hansen. Berlingske Filosofi Bibliotek, København 1966.

¹⁶ Hume, D.: “A Treatise of Human Nature”. Ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford 1965, p. 252

¹⁷ Klawonn, E.: ”Jeg’ets ontologi – en afhandling om subjektivitet, bevidsthed og personlig identitet”. Odense Universitetsforlag 1991, s. 5

¹⁸ Ibid., p. 33

¹⁹ Ibid. p. 141

²⁰ Favrhøldt, D (red.): ”En kritisk belysning af Jeg’ets ontologi”. Odense Universitetsforlag 1994, s. 25

²¹ Ibid., s. 165

²² Ibid., s. 25

-
- ²³ Klawonn, E.: ”Forholdet mellem erkendelse og virkelighed – forsøg på en rationel rekonstruktion af epistemologisk common sense”. Res Cogitans 2004, nr. 1, vol. 1, s 116
- ²⁴ Ibid., s. 118
- ²⁵ Klawonn, E.: ”Udkast...” op.cit., s. 61
- ²⁶ Ibid, s. 63
- ²⁷ Ibid, s.114
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ Som det vil fremgå i den følgende analyse giver netop denne frihed mulighed for kontrakausale valg.
- ³⁰ Egoistisk værdi er noget, man som en illustrativ hypotese kunne forestille sig blev belønnet i helvede! Og nu, hvor vi alligevel har bevæget os ind på den teologiske bane, er tilstedeværelsen af det egoistiske perspektiv (med dette perspektivs gyldighedsprætention) en god kandidat som det meningsmæssige indhold i det kristne begreb om arvesynden. Ethvert menneske er nemlig en potentiel ’synder’, idet det qua bevidst værdiforvaltende fornuftsvæsen er ’tvunget’ til at anerkende det ’syndige’, egoistiske perspektivs *ligeræddighed* med det moralske.
- ³¹ Ibid. s. 130
- ³² Ibid.
- ³³ Ibid. s. 131-132
- ³⁴ Ibid., s. 97
- ³⁵ Ibid., s. 129
- ³⁶ Ibid., s. 125
- ³⁷ Ibid., s. 127
- ³⁸ Ibid., s. 126. Med begrebet *sui generis* refereres blot til det selvhenvisende aspekt i den moralsk værdis konstitution. Karakteristikken må ikke misforstås derhen, at der skulle være tale om et på alle måder selvberørende fænomen. Det er der naturligvis ikke, idet fænomenet bl.a. ikke kan eksistere uden bevidsthed, empati, fornuft og værdi.
- ³⁹ Ibid., s. 126
- ⁴⁰ Præcis som den moralske fordring præsenterer den egoistiske fordring sig også som en pligt. Strengt taget er den moralske konfliktsituation ikke en konflikt mellem pligt og tilbøjelighed, men en konflikt mellem egoistisk og moralsk pligt.
- ⁴¹ Kierkegaard, S.: ”Begrebet Angst – En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden”. Gyldendals Tranebøger 1993 (1844), s. 136-137.
- ⁴² Ibid., s. 138
- ⁴³ Der er naturligvis kun tale om slægtskab og ikke om et sammenfald. Et sammenfald umuliggøres af de eksistentielle og religiøse dimensioner, der ligger i Kierkegaards begreber om *syndens virkelighed* og *det gode*.
- ⁴⁴ Ibid. s. 137.
- ⁴⁵ Campell hævder noget tilsvarende i artiklen *Free Will Rules Out Determinism*, op.cit, men som det fremgik ovenfor, lykkes det ham ikke at give en overbevisende forklaring på, hvad denne tredje mulighed består i.

-
- ⁴⁶ Jf. eksempelvis C. A. Campell, der argumenterede for noget sådant. Op.cit.
- ⁴⁷ Det utilitaristiske princip om *mest mulig lykke for flest mulige* som den moralsk set mest ønskværdige aksiologiske situation kan ses som en konsekvens af erkendelsen af, at alle bevidsthedsvæsener 'står lige' mht. 'kravet' om livskvalitetsmaksimering. Utilitarismen har som bekendt en uacceptabel individnegligerende konsekvens, der ligger i positionens summative logik. Hvis moral kun bekymrer sig om den samlede sum af lykke, hvorfor virker det så (intuitivt) stærkt moralsk anstødeligt at underholde masserne med torturagtige voldsscener, som de der fandt sted i antikkens Rom? I sin klassiske udformning synes utilitarismen ude af stand til at give et plausibelt svar. Med Klawonns empatiteori som grundlag for utilitarismen forsvinder dette individterroristiske potentiale imidlertid. Dette er fordi lykkemaksimeringsprincippet hos Klawonn nødvendigvis må udledes af de erkendelser, som livsverdensetikken én-til-én relationer giver grundlag for. Livsverdensetikken er på den vis logisk primær i forhold til systemverdensetikken, og derfor har livsverdensetikken 'gyldne regel' under normale omstændigheder vetoret overfor systemverdensetikken. Heri ligger i øvrigt også forklaringen på, hvorfor de såkaldte trolley-problemer opstår. En grundig diskussion af empatiteoriens normativt-etiske konsekvenser findes i øvrigt i Klawonn, E.: "Udkast...". Op.cit., s. 137-238. Tankegangen videreudvikles i øvrigt i artiklen *The metaethical foundations of human rights*, hvor Klawonn gør rede for, hvordan FN's menneskerettigheder kan udledes af livsverdens- og systemverdensetikken moralske krav. Klawonn, E.: "The metaethical foundations of human rights". *Danish Yearbook of Philosophy*, Vol. 38, s. 99-114, 2004.
- ⁴⁸ Netop fordi Klawonn ikke opererer med begrebet 'egoistisk værdi' i sin metaetiske analyse, beskriver han sagen anderledes i artiklen *Normer, normativitet og normativitetsområder*. Her udlægges den moralske handling som *uklog* i et selvisk perspektiv. En betegnelse der indikerer, at en moralsk handling forekommer irrationel eller rationelt underlegen, når den anskues fra et selvisk perspektiv. Men det er netop ikke tilfældet. Den moralske rationalitet mister ikke sin principielle gyldighed ved at blive fravalgt, hvad Klawonn selv synes opmærksom på. Jf. Klawonn, E.: "Normer, normativitet og normativitetsområder". *Res Cogitans* 2007, No. 4, Vol. 1., s. 188.
- ⁴⁹ Nietzsche, F.: "Zur Genealogie der Moral". Karl Schlechtas udgave 1969 (1887)./Moralens oprindelse. Overs. ved Niels Henningsen. Det lille forlag 1995. s. 42.
- ⁵⁰ Ibid. s. 43-44
- ⁵¹ Nietzsches modvilje mod logisk opbyggede filosofiske teorier og systemer gør det i det hele taget problematisk at tilskrive ham specifikke filosofiske positioner.
- ⁵² Rand, A.: "The virtue of selfishness". Penguin Books Ltd. 1964 (http://marsexxx.com/ycnex/Ayn_Rand-The_Virtue_of_Selfishness.pdf), s. 8
- ⁵³ Rand, A.: "Introduction to Objectivist Epistemology". Penguin books Ltd. 1990, s. 15-16
- ⁵⁴ Rand, A. op. cit. http://marsexxx.com/ycnex/Ayn_Rand-The_Virtue_of_Selfishness.pdf, s. 27.
- ⁵⁵ Ibid., s. 53-54
- ⁵⁶ Rand, A.: "Capitalism - The unknown ideal". Penguin Books Ltd. 1965 (<http://tfasinternational.org/ila/WhatIsCapitalism.pdf>).
- ⁵⁷ Rand betragtede eksempelvis enhver form for handling, der ikke tjener egeninteressen på lang sigt, for irrationel, og eftersom rationalitet er hendes kardinaldyd, stemples alle sådanne handlinger som umoralske, præcis som alle handlinger, der følger en selvisk rationalitet betragtes som moralske. En konsekvent egoistisk etik, der bygger på en anerkendelse af den fremmedsfæreorienterede rationalitets principielle gyldighed, ville

have reserveret betegnelserne 'godt' og 'ondt' til handlinger, holdninger og initiativer, der frit fravælger det fremmedsfæreorienterede perspektiv i konfliktsituationer.

- ⁵⁸ Aversionen er i tråd med hendes etik, men viser sig desuden i samtlige Rands skønlitterære bøger som er bemærkelsesværdigt rensset for medfølelse. Hendes helte og heltinder er således "imponerende" tro mod hendes moralopfattelse.
- ⁵⁹ Vidal, G.: "Two Immoralists: Orville Prescott and Ayn Rand". In *Rocking the Boat*. Boston: Little, Brown 1962, p. 234
- ⁶⁰ Rands mest berømte bøger *The Fountainhead* og *Atlas Shrugged* indtog henholdsvis første og anden pladsen på listen over det 20 århundredes 100 væsentligste bøger, da Modern Library i 1998 gennemførte en undersøgelse blandt amerikanske læsere (jf. <http://www.modernlibrary.com/top-100/100-best-novels/>). Mere end 200.000 responderede på undersøgelsen.
- ⁶¹ For en mere detaljeret redegørelse for hvordan Rands filosofi har præget amerikansk politik se: Burns, J.: "Goddess of the Market – Ayn Rand and the American Right. New York, Oxford University Press 2009.
- ⁶² <http://www.aynrand.org/site/News2?page=NewsArticle&id=17345>.
- ⁶³ Harriet, R.: "[Ayn Rand's Literature of Capitalism](http://www.nytimes.com/2007/09/15/business/15atlas.html?_r=3&oref=slogin&pagewanted=print)". *The New York Times*. 15. september, 2007.
http://www.nytimes.com/2007/09/15/business/15atlas.html?_r=3&oref=slogin&pagewanted=print
- ⁶⁴ <http://www.aynrand.org/site/News2?page=NewsArticle&id=26226>
- ⁶⁵ The Economist: "Ayn Rand: Atlas felt a sense of déjà vu". 26. februar 2009.
http://www.economist.com/node/13185404?story_id=13185404
- ⁶⁶ Bogens stigende popularitet kan undre og ikke mindst bekymre al den stund, at dens markante over- og undermenneske retorik fik den katolske konservative præst Whittaker Chambers til at skrive følgende i sin anmeldelse i kølvandet på bogens udgivelse: "From almost any page of *Atlas Shrugged*, a voice can be heard, from painful necessity, commanding: "To a gas chamber—go!" Chambers, W.: "Big Sister is Watching You". *National Review*. 8. December 1957., s. 594-596. Da bogen blev anmeldt af weekendavisens Klaus Wivel i forbindelse med udgivelsen af den danske oversættelse i 2010 fik den disse ord med på vejen: "Og så er bogens menneskesyn uhyggeligt hadefuldt. Et sted står om snylterne, at "de kun fylder op", og så er det, at der kommer ubehagelige historiske mindelser frem". Wivel, K.: "Under- og overmennesker". Weekendavisen uge 7 2010.
- ⁶⁷ Hannah Arendts klassiske studie i ondskabens væsen fokuserede på agenters tankeløshed, der hos Arendt udlægges som en art fortrængning af samvittigheden, og på deres manglende refleksion over værdierne i – og konsekvenserne af – det system de indgår i. Jf. Arendt, H.: "Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil". New York: Viking 1968 (1963). På baggrund af denne artikels pointer, kunne man fremsætte den dristige hypotese, at ondskabens virkelige banalitet måske snarere består i muligheden for rationelt uproblematisk (dvs. uden, at man derved gør vold på sig selv som fornuftsvæsen) at fravælge det moralske perspektiv som normgiver for ens liv.
- ⁶⁸ Den indflydelsesrige britiske filosof Alisdair MacIntyre begrundet eksempelvis netop sin berømte rekurs til Aristoteles og Aquinas med henvisning til umuligheden af at gennemføre oplysningsfilosofiens moralfilosofiske begrundelsesprojekt. Jf. MacIntyre, A.: "After Virtue". University of Notre Dame Press 2008 (1981), s. 36-78
- ⁶⁹ Der er allerede gjort flere forsøg i den retning efter at psykologen Benjamin Libet åbnede ballet i slutningen af 50'erne. Bl.a. har Soon og hans kolleger vist, at de ved at aflæse

skanningsbilleder af en forsøgspersons hjerne, mens forsøgspersonen beslutter sig for at bevæge henholdsvis højre eller venstre hånd, kan forudse, hvilken hånd forsøgspersonen vil bevæge flere sekunder (op til ti!) før forsøgspersonen er bevidst om at træffe en beslutning. Soon, C. S.; Brass, M.; Heinze, H.; Haynes, J.: "Unconscious determinants of free decisions in the brain". *Nature Neuroscience* vol. 11, 2008, s. 543 – 545. Noget kan altså tyde på, at ubevidste neurale processer ligger til grund for sådanne vilkårlige beslutninger. På nuværende tidspunkt findes der ingen videnskabelige forsøg, der dokumenterer, at noget tilsvarende gør sig gældende, når personer træffer valg i ægte (ikke-fiktive) moralske konfliktsituationer. Og da det netop kun er i sådanne valgsituationer, at den her skitserede teori hævder eksistensen af kontrakausal frihed, er der ingen videnskabelige data, der taler imod den.

Referencer

Litteratur

- Arendt, H.: "Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil".
New York: Viking 1968 (1963)
- Bredemeier, B., Shields, D., & Horn, J.: "Values and violence in sports today: The moral reasoning athletes use in their games and in their lives". I
Boxill, J. (Red): *Sports Ethics: An Anthology*. UK: Blackwell Publishing
2003
- Burns, J.: "Goddess of the Market – Ayn Rand and the American Right. New
York, Oxford University Press 2009
- Campbell, C. A.: "Free Will rules out Determinism". Fra lection IX: Has the
Self 'Free Will'? *On Selfhood and Godhood*. George Allen & Unwin, London
1957
- Chisholm, R.: "Agents, Causes, and Events: The Problem of Free Will" in:
O'Connor, T. (red): *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and
Free Will*. New York: Oxford University Press 1995
- Descartes, R.: "Meditationes de prima philosophia". Adam (1641), C. &
Tannery. P.: *Oeuvres de Descartes*. Librairie Philosophique, Paris
1964./*Metafysiske meditationer*. Oversat ved P. Dalsgaard-Hansen.
Berlingske Filosofi Bibliotek, København 1966
- Favrholdt, D (red.): "En kritisk belysning af Jegéts ontologi". Odense
Universitetsforlag 1994
- Hoffman, M. L.: "Empathy and moral development – implications for caring
and justice". Cambridge University press 2000
- Hume, D.: "A Treatise of Human Nature". Ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford
1965

-
- Inwagen, P.: "Free Will Remains a Mystery". I: Kane R. (red.): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press 2005
- Kierkegaard, S.: "Begrebet Angest – En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden". Gyldendals Tranebøger 1993 (1844)
- Klawonn, E.: "Forholdet mellem erkendelse og virkelighed – forsøg på en rationel rekonstruktion af epistemologisk common sense". *Res Cogitans* 2004, nr. 1, vol. 1
- Klawonn, E.: "Jeg'ets ontologi – en afhandling om subjektivitet, bevidsthed og personlig identitet". Odense Universitetsforlag 1991
- Klawonn, E.: "The metaethical foundations of human rights". *Danish Yearbook of Philosophy*, Vol. 38
- Klawonn, E.: "Normer, normativitet og normativitetsområder". *Res Cogitans* 2007, No. 4, Vol. 1
- Klawonn, E.: "Udkast til en teori om moralens grundlag". Odense Universitetsforlag 1996
- MacIntyre, A.: "After Virtue". University of Notre Dame Press 2008 (1981)
- Møller, R. B.: "Et forsvar for kvantitativ hedonisme". *Res Cogitans* 2010, no 7, Vol 1.
- Nietzsche, F.: "Zur Genealogie der Moral". Karl Schlechtas udgave 1969 (1887)./Moralens oprindelse. Overs. ved Niels Henningsen. Det lille forlag 1995
- Rand, A.: "Capitalism - The unknown ideal". Penguin Books Ltd. 1965 (<http://tfasinternational.org/ila/WhatIsCapitalism.pdf>).
- Rand, A.: "The virtue of selfishness". Penguin Books Ltd. 1964 (http://marsexxx.com/ycnex/Ayn_Rand-The_Virtue_of_Selfishness.pdf).
- Sartre, Jean-Paul: "L'êtré et le néant". Gallimard/Paris 1965
- Smith A.: "A Theory of Moral Sentiments". Cocimo classics, New York 2007 (1759)
- Soon, C. S.; Brass, M.; Heinze, H.; Haynes, J.: "Unconscious determinants of free decisions in the brain". *Nature Neuroscience* vol. 11, 2008
- Strawson, P. F.: "Skepticism and naturalism: some varieties". The Woodbridge lectures 1983; no. 12. Methuen & Co. Ltd. 1985
- Vidal, G.: "Two Immoralists: Orville Prescott and Ayn Rand". In *Rocking the Boat*. Boston: Little, Brown 1962
- Waal, F.: "Primates and philosophers – how morality evolved". Princeton University Press 2006

Waal, F.: "The age of empathy – nature's lessons for a kinder society".
Harmony Books 2009

Artikler fra aviser og magasiner

Harriet, R.: "[Ayn Rand's Literature of Capitalism](http://www.nytimes.com/2007/09/15/business/15atlas.html?_r=3&oref=slogin&pagewanted=print)". *The New York Times*. 15. september, 2007.
http://www.nytimes.com/2007/09/15/business/15atlas.html?_r=3&oref=slogin&pagewanted=print

Wivel, K.: "Under- og overmennesker". *Weekendavisen* uge 7. 2010

Chambers, W.: "Big Sister is Watching You". *National Review*. 8. December 1957.

The Economist: "Ayn Rand: Atlas felt a sense of déjà vu". 26. februar 2009
(http://www.economist.com/node/13185404?story_id=13185404).

Webressourcer

Ayn Rand Institute
:<http://www.aynrand.org/site/News2?page=NewsArticle&id=26226>
(Sidst besøgt: 31. marts 2010)

Ayn Rand Institute:
<http://www.aynrand.org/site/News2?page=NewsArticle&id=17345>
(Sidst besøgt: 31. marts 2010)

Modern Library: <http://www.modernlibrary.com/top-100/100-best-novels/>
(Sidst besøgt: 31. marts 2010)