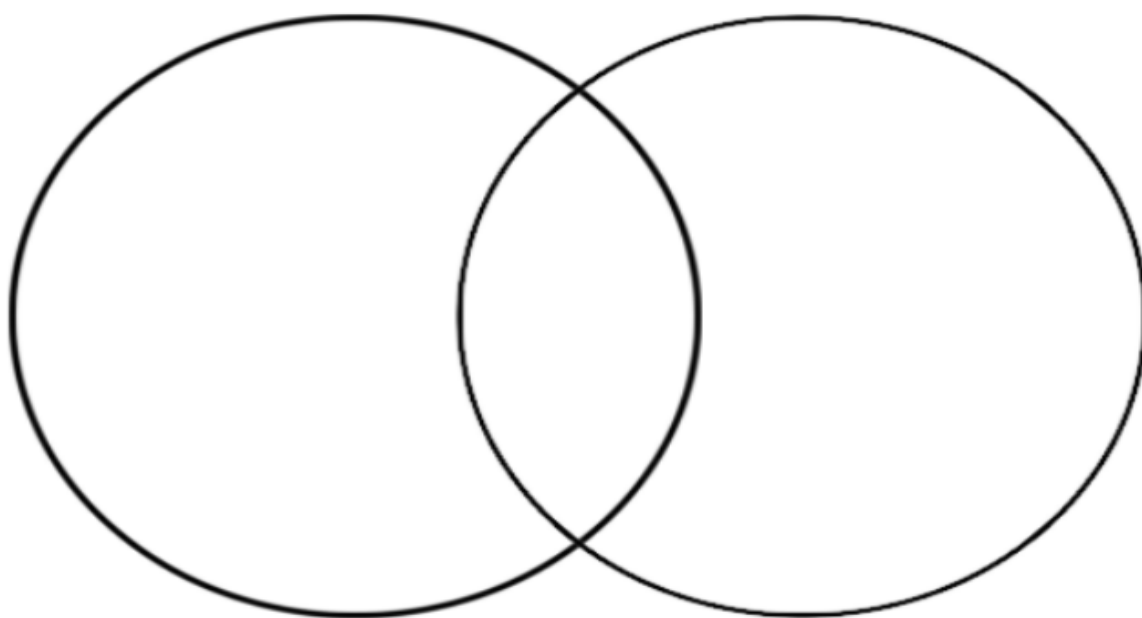


Sport og Etik

En moralfilosofisk analyse af sporten



Rasmus Bysted Møller

Ph.d.-afhandling

Sektion for Idræt, Institut for Folkesundhed
Aarhus Universitet

2012

Indholdsfortegnelse

RESUMÉ	2
SUMMARY	4
FORORD	6
LÆSEVEJLEDNING:	7
OPTAKT	8
INTRODUKTION	9
FORSKNINGSOVERSIGT	12
VIDENSKABSTEORETISKE OVERVEJELSER	16
ONTOLOGI, ERKENDELSE OG METODE - OM FORHOLDET MELLEM SUBJEKT OG OBJEKT	20
SANDHED OG RELATIVISME	32
UNDERSØGELSENS METODISKE GRUNDLAG	42
OM BEGREBET FORFORSTÅELSE	43
AFHANDLINGEN I KRITISK BELYSNING	50
GENEREL KRITIK	50
KRITIK AF TEORIVALG	50
KRITIK AF METODE	51
ARTIKEL 1	52
ET FORSVAR FOR KVANTITATIV HEDONISME	52
ARTIKEL 2	94
MORAL OG FRIHED – SKITSE TIL EN NY TEORI OM VILJENS FRIHED	94
ARTIKEL 3	147
EN MORALFILOSOFISK UNDERSØGELSE AF SPORTEN	147
LITTERATUR:	224

Resumé

Sportsidealismens grundsyn på forholdet mellem sport og moral har længe domineret sportsetikken. Opfattelsen, der går ud på, at sporten udgør frugtbar jord for dyrkelse af et moralsk sindelag, fordi sporten indeholder en moralsk dimension i kraft af sin egen-natur, understøttes ikke af den eksisterende empiri på området. Denne omstændighed gav anledning til afhandlingens tese om, at der hersker en diskrepans mellem sportive og moralske værdier, således at sporten snarere disponerer for egoisme frem for altruisme. I bestræbelsen på at levere en rationel rekonstruktion af denne sportsetiske intuition var det nødvendigt med en undersøgelse af henholdsvis moralens og sportens egen-natur.

I afhandlingens første (peer reviewed) artikel med titlen *Et forsvar for kvantitativ hedonisme* forsøgte jeg at rehabilitere hedonismen som teori om simpel 'aksiologisk' værdi, bl.a. ved at forsvare den mod klassisk såvel som nyere kritik i lyset af en nyfortolkning af Jeremy Bentham's begreb om lyst og ulyst.

Hermed blev grundlaget lagt for afhandlingens anden (peer reviewed) artikel, som bevægede sig videre fra værditeorien til en empatibaseret teori om moralsk værdi. Med titlen *Moral og frihed – skitse til en teori om viljens frihed* lå fokus på spørgsmålet om viljens frihed. Fænomenologiske analyser afslørede behovet for installeringen af begrebet egoistisk værdi analogt til begrebet moralsk værdi, således at begrebet kontrakausal frihed blev forståeligt som et moment i en overordnet 2. ordens værdistruktur. Resultatet blev en art indeterministisk reconcilisme, der gav ansats til en metaetisk perspektivteori, som efterfølgende kunne bringes i anvendelse på vort emne. Afhandlingens tredje artikel kunne på baggrund af en kort introduktion til perspektivteorien udlægge moral som et bevidst fravalg af egensfære-orienterede værdihensyn med henblik på en empatibaseret, rationel forvaltning af andre individers livskvalitet. Egoisme blev udlagt som et bevidst *fravalg* af fremmedsfære-orienterede hensyn til fordel for egensfære-orienterede hensyn. Via en begrebsanalytisk undersøgelse af sportsbegrebet blev sporten udlagt som væsentligt forbundet med et sejrsimperativ; et sejrsimperativ som ved nærmere analyse viste sig at være i besiddelse af et meningsmæssigt indhold, der kunne understøtte sportsidealistiske pointer om væsentligheden af fair play og excellencestandarder.

Sammenligningen mellem den sportive og moralske logik i artiklens tredje afsnit bekræftede artiklens hovedtese. Sporten viste sig her at knytte an til egoistisk værdi frem for moralsk værdi på grund af sejrsimperativets implicitte legitimering af det egensfære-orienterede perspektivs primat i en sportslig kontekst. Fremstillingen af forholdet mellem sport og moral kom således til at bekræfte og delvist forklare empirien på området.

Endeligt kunne sportsidealismens hovedtese tilbagevises, for så vidt at den omhandler forholdet mellem sport og moral i dette sidste ords moderne betydning. Dette skete i artiklens afsluttende fjerde afsnit, hvor forskellen mellem antik og moderne etik blev tydeliggjort.

På baggrund af den præsenterede undersøgelse af forholdet mellem sport og moral kan vi konkludere, at sporten isoleret set *ikke* egner sig som arnested for udviklingen af et moralsk sindelag, idet sporten ikke indeholder den af sportsidealister påståede moralske dimension.

Summary

The philosophy of sport idealism has long been the dominant position in sport ethics studies. However, the idea that sport is fertile ground for moral education because there is a moral dimension inherent in sport is not supported by scientific evidence. This inspired the hypothesis that there is a discrepancy between sportive and moral values so that sport rather predisposes for egoism than altruism. The attempt to produce a rational reconstruction of this sport ethical intuition necessitated an analysis of the essence of morality and the essence of sport respectively.

The dissertation's first (peer reviewed) article: *Et forsvar for kvantitativ hedonisme* is an attempt to rehabilitate hedonism as a theory about simple axiological value. A key element in this is a reinterpretation of Jeremy Bentham's core concepts pain and pleasure by which I demonstrate that both classical and recent critiques build on a superficial understanding of hedonism.

The second (peer reviewed) article expanded on this by adding an empathy-based theory about moral value. As the title *Moral og frihed – skitse til en teori om viljens frihed* implies this article deals with the problem of free will. Phenomenological analyses demonstrated the need to introduce a new concept: egoistic value, analogues to the concept moral value, so that the notion 'contra causal freedom' became comprehensible as part of an overriding second order value structure. The outcome of this was an 'indeterministic reconcilism' that paved the way for a meta-ethical perspective theory which subsequently could be applied to the thesis central topic.

The third article (ready for submission) begun with a short introduction to the perspective theory which was a prerequisite for the presentation of moral as a conscious opt-out of selfish value considerations in favour of an empathy-based rational administration of other individuals' quality of life. Egoism was explained as a conscious *opt-out* of benevolence.

A concept analysis of sport revealed that the pursuit of victory is an imperative feature of sport. By closer examination it turned out that this 'pursuit of victory' contained a meaning that in fact could support sports idealistic ideas about the essentiality of fair play and excellence.

The comparison between sportive and moral logic in the articles' third section confirmed the main hypothesis in so far as sport – due to the essential 'will to win's implicit legitimation of the selfish perspective – proved to be related to egoistic value rather than moral value. Thus the analysis confirmed and – at least partly – explained the existing empirical evidence in the area.

Finally, sport idealism's main thesis could be refuted in so far as it is concerned with the relationship between sport and moral in the modern sense of the word. This was exposed in the fourth and final section of this article where also the difference between ancient and modern ethics was explained.

On the basis of the examination of the relation between sport and moral it can be concluded that sport – in and of itself – is not suited for moral education because sport as such does not contain the moral dimension sports idealists claim.

Forord

Denne afhandling er resultatet af mit arbejde med moral- og sportsfilosofi. Den repræsenterer afslutningen på mit Ph.d.-forløb ved Sektion for Idræt på Aarhus Universitet. I den forbindelse skylder jeg stor tak til Kulturministeriet for medfinansiering.

Arbejdet med afhandlingen har været omfattende, og i den forbindelse vil jeg gerne takke familie og venner for tålmodighed under processen.

Jeg vil også gerne takke mine nuværende og tidligere faggruppekollegaer for faglig og social støtte undervejs. Herunder: Ask Vest Christiansen, Kristian Rasmussen, Andreas Kimergård, Jonas Havelund, Solveig Winther, Jacob Genz, Kristian Raun Thomsen, Christina Johnsen og Rasmus Tranegaard. Og i øvrigt mine studiekammerater Thomas Vibe og Henrik Hostrup.

Særligt vil jeg gerne posthumt takke min eksterne vejleder Erich Klawonn for stærkt inspirerende filosofiske samtaler, der har efterladt et varigt indtryk på mit filosofiske virke; Leander Møller Gøttcke for korrekturlæsning og faglige diskussioner samt Lise Joern for utrættelig og engageret assistance i det afsluttende arbejde med formalia.

Den største tak skylder jeg dog min vejleder Verner Møller for intellektuel åbenhed på trods af vores faglige uenigheder og for mange tankevækkende samtaler, der har været med til at forme mit syn på sportens væsen. Ikke mindst tak for stor tålmodighed og en ukuelig tro på afhandlingens kvaliteter i med- og modgangstider.

Den kærligste tak rettes mod min hustru Mette Rosa Møller for konstant og uvurderlig kærlighed og støtte.

Læsevejledning:

Afhandlingen består af denne oversigtsdel, samt tre videnskabelige artikler, der er vedlagt:

Artikel 1: Et forsvar for kvantitativ hedonism, *Res Cogitans - Journal of Philosophy*, 2010 no. 7, vol. 1, 129-169

Artikel 2: ”Moral og Frihed – Skitse til en ny teori om viljens frihed”, *Res Cogitans - Journal of Philosophy*, 2011, vol. 2, 115-166

Artikel 3: ”En moralfilosofisk undersøgelse af sporten”

Afhandlingen indledes med en passage om baggrunden for projektet. Herefter følger en generel introduktion med indføring i baggrundslitteraturen og en eksplicitering af formål og hypotese. Dette efterfølges af en redegørelse for afhandlingens videnskabsteoretiske og ontologiske standpunkt. Fremstillingen munder ud i nogle metodologiske overvejelser med henblik på at begrunde afhandlingens analytisk-fænomenologiske tilgang til emnet. Afslutningsvis fremlægges en række kritiske betragtninger om afhandlingens teorivalg og metode.

Optakt

Siden 1960'erne er sportens samfundsmæssige betydning – ikke mindst takket være fjernsynsmediets udbredelse – taget til i accelereret tempo. Samtidig bliver en række problemer af etisk karakter stadig mere påtrængende. På den baggrund udviklede der sig i 1970'erne en marxistisk forankret sportskritik, som under indtryk af de tv-eksponerede teenagesportsstjerner talte om ”sportens tremmekalve” og generelt beskrev sportsfolk som underlagt det samme umenneskelige præstations- og tidstyranni som det kapitalistiske samfunds arbejdere.¹ Sportens tiltagende betydning gav endvidere anledning til udvikling af en humanistisk-samfundsvidenskabelig idrætsforskning, der med rod i sportskritikken herhjemme hovedsageligt opdyrkede en idræthistorie (bl.a. repræsenteret ved Ove Korsgaard, Else Trangbæk, Hans Bonde, Niels Kayser Nielsen, Jørn Hansen og Per Jørgensen), der bibragte viden om sportens herkomst, udviklingsbetingelser og -forløb. Når man læser den danske idrætsforsknings toneangivende tidsskrift *Idræthistorisk Årbog*, der udkom første gang i 1985, kan man konstatere, at der sideløbende og med større og større vægt tillige har etableret sig en idrætssociologi (bl.a. repræsenteret ved Bjarne Ibsen, Knud Larsen og Inge Kryger Pedersen); en idrætspsykologi (Reinhard Stelter, Kurt Lüders og Kirsten Roessler) samt en krops- og kulturteoretisk tilgang til idrætten (Søren Damkjær, Henning Eichberg og Verner Møller), men en egentlig idrætsfilosofi er ikke blevet udviklet i Danmark. Det nærmeste, man kommer, er idehistorikeren, den nuværende rektor på Danmarks Pædagogiske Universitet, professor Lars-Henrik Schmidts investeringer i feltet i begyndelsen af 1980'erne bl.a. i tidsskriftet *Centring* og med bogen *Kroppen i focus* (1982). I lyset af de (sports)etiske problemstillinger, der tårner sig op i disse år, synes det værd at få etableret en idrætsfilosofi. Det er i håbet om at kunne bidrage til en udvikling i den retning at nærværende projekt er søsat.

¹ Jf. f.eks. Rigauer, B. (1969): *Sport und Arbeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; Brohm, J.-M. (1978): *Sport – A Prison of Measured Time*, Pluto Press, London

Introduktion

Siden Pierre de Coubertins ideologiske investeringer i sporten har det været almindeligt at opfatte den sportive konkurrence som en egnet katalysator for udviklingen af moralsk karakterstyrke. Skulle man tro sportens ideologiske bannerførere, er der ikke grænser for sportens positive kvaliteter. I takt med sportens tiltagende eksponering er dens skyggesider imidlertid blevet så tydelige, at de idealistiske forestillinger om sporten har mistet deres selvfølgelighed. Til idealisternes fortrydelse hører professionelle frispark, film og forsøg på at påvirke dommeren f.eks. til almindelighederne i snart sagt enhver tv-transmitteret fodboldkamp. Ikke desto mindre søges forklaringer på det, der kunne ligne et sportsetisk syndefald stadig oftest *uden for* sporten. Almindeligvis rettes den moralske forargelse mod de brodne kar blandt udøvere, ledere og trænere, der fordærver den ædle kappestrid med deres moralsk anløbne karakterer. Pengenes korrumperende værdi, en resultatfikseret medieindustri og tilskuerspøbelens fanatiske tilskyndelse udpeges som regel i andet led som den bagvedliggende årsag til, at særligt elitesporten synes plaget af alt fra almindelig ”professionel” snyd og aggression til doping, korruption og usminket vold. Selve sporten derimod holdes fri for anklage. Denne tendens kendetegner ikke kun sportslederes og politikeres fremstillinger. Inden for sportsfilosofien, ikke mindst den angelsaksiske, er de sportsidealistiske forestillinger stadig dominerende.

Selvom sportseksterne forklaringer på sportens skyggesider ikke er uden plausibilitet (at der skulle være en sammenhæng mellem store pengepræmier og manglende regeloverholdelse virker f.eks. som en rimelig antagelse) kan de ikke stå alene. Empirisk forskning på området viser, at den negative sammenhæng mellem sport og moral rækker dybere og har rod i sportens egen indre logik. Stik imod ”filosofien” er det stort set umuligt at opdrive valide studier, som peger på en positiv sammenhæng mellem moral og sportsdeltagelse, mens flere studier altså peger i den modsatte retning.² Denne negative sammenhæng er ikke begrænset til elitesport, selvom

2 Allison, M. T., (1982): ”Sportsmanship: Variations based on sex and degree of competitive experience”, in A. Dunleavy, A. W. Miracle & C. R. Rees (eds.): *Studies in the Sociology of Sport*, Texas Christian University Press, Ft. Worth, (s. 153-165); Bredemeier, B. L. & D. L. Shields (1984): ”Divergence in moral reasoning about sport and life”, *Sociology of Sport Journal*, 1, s. 348-357; Bredemeier, B. L., M. R. Weiss, D. L. Shields & B. Cooper (1986): ”The relationship of sport involvement with children’s moral reasoning and aggression tendencies”, *Journal of Sport Psychology*, 8, s. 304-318; Bovyer, G. (1963): ”Children’s concepts of sportsmanship in the 4th, 5th and 6th grade”,

problemerne her accentueres. Den sportsidealistiske idé om at sportens egenlogik virker direkte *moralfremmende*, hvis den ikke undergraves af indflydelse udefra, understøttes ikke af den empiriske forskning³. Den moralfremmende effekt dukker simpelthen ikke op, heller ikke på lavere niveauer uden udsigt til medieeksponering og eksterne gevinster, med mindre særlige moralpædagogiske tiltag sættes i værk som supplement til den sportive indflydelse⁴. Selvom den eksisterende empiri på området endnu ikke er særlig omfattende og tilstrækkelig entydig til, at man alene på baggrund heraf kan aflive sportsidealismens teser, giver de foreliggende studier begrundet mistanke om at sporten selv ikke er så uskyldig, som det sædvanligvis antages. Afhandlingen foranlediges af denne mistanke og har til formål at lancere en kritisk undersøgelse af den sportsidealistiske hovedtese, ifølge hvilken sporten er i besiddelse af en moralsk dimension alene i kraft af sin egen-natur eller indre logik.

Afhandlingens grundtanke er, at sportens egenlogik ansporer til holdninger og handlinger, der i fundamentale henseender adskiller sig fra de, der fordres ud fra den "kristent-humanistiske" moralopfattelse, der hersker i samfundet generelt. Eksempelvis er en *god* bokser i sportens univers *ikke* en bokser, der møder i ringen med indstillingen om, at man bør vende den anden kind til. I det hele taget er en god atlet ikke en atlet, der har opmærksomheden rettet mod med- og modspilleres ve og vel. En sådan opmærksomhed fjerner fokus fra det sportsligt væsentlige – nemlig de tekniske og taktiske momenter, der må mestres, hvis sejr skal tilvejebringes.

Afhandlingen bygger således på en hypotese om, at der hersker en diskrepans mellem sportive og moralske værdier, som beror på modsatrettede elementer i henholdsvis sportens og moralens egenlogik.

Research Quarterly, 34, s. 282-287; Coakley, J. J. (1990): *Sport in Society: Issues and Controversies*, McGrawhill, New York; Hall, E. R. (1981): *Moral Development Levels of Sthetes in sport-specific and General Social Situations*, Texas Women's University, Denton; Kistler, J.W. (1957): "Attitudes expressed about behavior demonstrated in specific situations occurring in sports", *Annual Proceedings of the National College Physical Education Association for Men*, 60, s. 55-58; Kleiber, D.A. & G.C. Roberts (1981): "The effects of sport experience in the development of social character: An exploratory investigation", *Journal of Sport Psychology*, 3, s. 114-122; Lakie, W.L. (1964): "Expressed attitudes of various groups of athletes toward athletic competition", *Research Quarterly*, 35, s. 497-503; Richardson, D. E. (1962): "Ethical conduct in sport situations", *Annual Proceedings of the National College Physical Education Association for Men*, 66, s. 98-103; Sherif, M. (1967): *Group Conflict and Cooperation: Their Social Psychology*, Routledge & Keegan Paul, London

³ For en nærmere diskussion af empirien på området se artikel 3, afsnit III

⁴ Jf. artikel 3, afsnit III.

Studier i metaetik og eksisterende litteratur om sport og etik skal danne baggrund for formuleringen af et nyt moralteoretisk perspektiv på forholdet mellem sport og samfund. I bestræbelsen på at indfri projektets overordnede mål, fordres en metaetisk afklaring af moralens natur. Pointen er, at en manglende metaetisk indsigt næsten uvægerligt fører til begrebsforvirring og sammenblanding af moralske værdier med simple aksiologiske værdier eller med forskellige andre værdityper, der ikke er moralsk, men f.eks. religiøst, ideologisk eller kulturelt funderede. Har man valgt et etisk perspektiv på et emneområde, må man nødvendigvis kunne uddestillere det specifikt etiske fra det konglomerat af fænomener, der udgør den værdimæssige side af virkeligheden. Hertil kræves et kriterium på, hvilke værdier der hører under moralens domæne og hvilke der ikke gør. Da den metaetiske udredning munder ud i absolutistiske konklusioner, kan jeg bevæge mig videre fra den metaetiske del til udformningen af en moralteori, der kan anvendes på sporten.

Før en vurdering af forholdet mellem sport og moral kan anstilles, er det nødvendigt at undersøge sportens væsen. Dette sker i et begrebsanalytisk afsnit, der har til hensigt at præcisere det meningsmæssige indhold i sportsbegrebet, samt dertil knyttede begreber om fair play, sportsmanship, sportslig/usportslig osv. Det er således endvidere projektets ambition at bidrage til en terminologisk afklaring på kerneområder i det sportsetiske forskningsfelt.

Forskningsoversigt

Som ethvert andet forskningsfelt, er også sportsfilosofien påvirket af diverse tankestrømninger. Eksempelvis har sportsfilosofien været præget af en interesse for lege-, spil- og sportsbegrebet under indtryk fra den analytiske filosofi, mens en Foucault-inspireret socio-filosofisk tilgang til f.eks. krops-, køns-, og sundhedsbegrebet har kunnet spores fra 80'erne til i dag. I slut 90'erne og indtil i dag har stærkt medieeksponerede dopingskandaler givet særligt sportsetikken vind i sejlene, således at man med en vis ret kan hævde sportsetikkens dominans i dagens sportsfilosofi.⁵ Før disciplinen fik sit gennembrud var særligt et Kantiansk inspireret, pligt-etisk perspektiv et yndet udgangspunkt for sportsetiske undersøgelser. En tendens der tog sin begyndelse med Warren Fraleigh's *Right Actions in Sport* fra 1984.⁶ Pligten til at overholde spillets regler blev i denne tradition ofte forsøgt rodfæstet i en form for begrebsformalisme, hvor man hævdede det logisk umulige i at vinde eller endda konkurrere via regelbrud. Overholder man f.eks. ikke fodboldspillets regler spiller man, ifølge anskuelsen, *eo ipso* ikke fodbold, men noget andet (jf. Morgans 'inkompatibilitetstese')⁷. Under indflydelse fra socio-filosofiske strømninger og den deraf følgende skepsis overfor klassisk grundlagsfilosofi, vandt dydsetiske synspunkter frem i 90'erne. Hovedinspirationskilden var MacIntyres indflydelsesrige *After Virtue* fra 1981.⁸ Fokus var her centreret omkring sportens karakteropbyggende egenskaber samt på de dyder, man mente var gavnlig for det moderne samfund, såvel som for atleten, qua borger heri. I det sidste årti har billedet været broget. De generelle relativistiske betragtningsmåder, der har domineret erkendelsesteorien i 80'erne og 90'erne, har stadig et vist tag i tænkemåden. Konkrete etiske problemstillinger har imidlertid skabt et behov for en almengyldig normativ tilgang, der kan levere de handlingsanvisende svar, værdirelativismen er afskåret fra. Denne modsigelsesfulde situation har skabt et klima, hvor normativ etik i forskellige afskygninger trives i samhørighed med tidens generelle skepsis overfor absolutistiske begrundelsesprojekter. En gennemgang af litteraturen på området afslører, at metaetiske analyser, f.eks. analyser, der har til hensigt at begrunde gyldigheden

⁶ Fraleigh, W.P. (1984): *Right Actions in Sport: Ethics for Contestants*, Human Kinetics Publishers

⁷ Jf. Morgan, J.W. (1987): "The logical incompatibility thesis and rules: a reconsideration of formalism as an account of games", *Journal of the Philosophy of Sport*, 14, 1-20

⁸ MacIntyre, A. (1981): *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth

af en given normativ etik, er nærmest fraværende. Det er således slående, at der hverken i ældre eller nyere værker om sport og etik, det være sig oversigtsværker som f.eks. Pawlenkas *Sportethik. Regeln, Fairness, Doping* (2004)⁹, Morgan og Meiers *Philosophic Inquiry in Sport* (1995)¹⁰ og Lawrence H. Berlow *Sports Ethics* (1994)¹¹ eller mere specifikke filosofiske analyser som Paul Weiss: *Sport. A Philosophical Inquiry* (1969)¹² og Graham McFee: *Sport, rules and values – philosophical investigations into the nature of sport* (2004)¹³ findes metaetiske analyser. I stedet har jeg kunnet spore en udbredt tendens til at sportsetiske arbejder abonnerer på en given tidstypisk metaetiske position, som ureflekteret indtages med forudsigelige resultater til følge. Således vil en socialkonstruktivistisk og dermed moralrelativistisk tilgang til f.eks. dopingproblematikken¹⁴ typisk forklare overgangen fra tidligere tiders mere forsonende holdning overfor doping, til nutidens fordømmelser, med henvisning til fremkosten af nye moralske værdier, der eksempelvis kunne tænkes at repræsentere en (post)moderne sundhedsmoral eller lignende. På den hjemlige sportsteoretiske scene har Verner Møller og Ask Vest Christiansen også bevæget sig ind på den sportsfilosofiske scene med bogen: *Mål, medicin og moral*, hvor en kombination af sundheds- og moralrelativisme danner baggrund for en teori om forholdet mellem sport og samfund.¹⁵ Her er tankegangen groft sagt den, at det er perspektivet, der afgør, hvad sportens moralske og sundhedsmæssige status er. I en kristen, svaghedsdyrkende og påpasselig optik er elitesport både usundt og umoralsk, men kaster man i stedet et nietzscheansk blik på den, bliver resultatet det stik modsatte.¹⁶

I den lejr der foretrækker at tage udgangspunkt i en absolutistisk metaetik føres en kompliceret teoretisk diskussion angående de sportsetiske grundkategoriers (dvs. fair play, sportsmanship, level playing field osv.) legitimationsgrundlag, samt af et utal af anvendt-etiske spørgsmål i relation til f.eks. doping, vold, køn og ansvar i forbindelse med deltagelse af børn og dyr i sport. Diskussionen

⁹ Pawlenka, C. (Hrsg.) (2004): *Sportethik. Regeln – Fairness – Doping*, Mentis-Verlag, Münster

¹⁰ Morgan, W.J. & Meier, K.V. (1995): *Philosophic Inquiry in Sport*, Human Kinetics Publishers

¹¹ Berlow, L.H. (1994): *Sports Ethics*, ABC-CLIO

¹² Weiss, P. (1969): *Sport. A Philosophical Inquiry*, Southern Illinois University Press, Carbondale

¹³ McFee, G. (2004): *Sport, rules and values – philosophical investigations into the nature of sport*, Routledge, London

¹⁴ Jf. f.eks. König, E. (1996): "Kritik des Dopings: der Nihilismus des technologischen Sports und die Antiquiertheit der Sportethik" in Gebauer, G. (Hrsg.): *Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne Olympia zwischen Kult und Droge*. Suhrkamp, Frankfurt am Main; Tamburrini, C. (2000): "What is wrong with doping?" in Tamburrini, C. og Tannsjö, T.: *Values in Sport*, Routledge, London; Miah, A. (2005): *Genetically modified Athletes*, Routledge London

¹⁵ Christiansen, A.V. & Møller, V. (2007): *Mål, medicin og moral*, Syddansk Universitetsforlag, Odense

¹⁶ Christiansen & Møller, ibid.

føres livligt i diverse antologier¹⁷ og sportsfilosofiske tidsskrifter, med *Sport, Ethics and Philosophy* i spidsen. Fælles for denne indfaldsvinkel til det sportsetiske område, er, at gyldigheden af de argumenter, der fremføres, altid står og falder med den normative etik, de baserer sig på. Da stort set alle kendte varianter af normativ etik er repræsenteret i diskussionen i.e. det kontraktteoretiske, inspireret af Rawls¹⁸, det deontologiske, inspireret af Kant¹⁹, det dydsetiske, inspireret af Aristoteles og MacIntyre²⁰, det utilitaristiske, inspireret af Bentham og Mill²¹ og det diskursetiske, inspireret af Habermas og Apel²² og disse som bekendt ofte er indbyrdes modstridende, er det mildest talt vanskeligt for de involverede at finde fælles forslag i bestræbelsen på at løse de sportsetiske problemstillinger.

Sameksistensen af en generel skepsis overfor absolutistiske metaetiske teorier og den normative etiks popularitet er ikke det eneste paradoks, jeg har kunnet spore indenfor sportsfilosofien. Når sportsetiske diskussioner føres, spiller sundhedsbegrebet ofte en fremtrædende rolle, særligt i de tilfælde hvor doping og elitesportens samfundsmæssige værdi er sat til debat. Man kunne måske forvente, at selve sundhedsbegrebet også diskuteres indenfor sportsfilosofien, præcis som det er tilfældet indenfor den humanistiske sundhedsforskning. Trods sportsfilosofiens hang til detaljerede begrebsanalyser er det imidlertid ikke tilfældet. Et biomedicinsk fundamentalistisk sundhedsbegreb er altid det implicitte grundlag for nævnte diskussioner. Dette er paradoksalt, eftersom det er sundhedsrelativismen i forskellige afskygninger, der dominerer den humanistiske sundhedsdiskussion. Verner Møller og Ask Vest Christiansen har derfor let spil, når de (så vidt jeg har kunnet se) som de eneste anvender sundhedsrelativismen i deres argumentation mod den generelt accepterede holdning, at elitesport er usund. Møller og Christiansen anvender en begrebslig skelnen mellem en ikke påpasselig, risikovillig, *stor* sundhed og en defensiv *skrøbelig* sundhed, hvor atleten

¹⁷ Jf. f.eks.: McNamee, M. (ed.) (1998): *The Ethics of Sport. A Reader*, Routledge, London, 2010; Boxill, J. (ed.): *Sports Ethics. An Anthology*, Blackwell, Oxford, 2003; McNamee, M. & Parry, J. (eds.): *Ethics & Sport*, Taylor and Francis, New York

¹⁸ Loland, S. (1989): *Fair play i idrettskonkurranser – et moralsk normsystem*, Norges Idrettshøgskole, (upubliceret Ph.d.-afhandling)

¹⁹ Fraleigh, op.cit., Morgan, op.cit.; Gerhardt, V. (1991): "Die Moral des Sports", *Sportwissenschaft*, 21, 2, s. 125-145

²⁰ McNamee, M. (2008): *Sports, Virtues and Vices. Morality Plays*, Routledge, London; Miller, S. (2004): *Arete: Greek sports from ancient sources*. University of California Press, Berkeley

²¹ Pawlenka, C. (2002): *Utilitarismus und Sportethik*, Mentis, Paderborn

²² Apel, K.-O. (1988): "Die ethische Bedeutung des Sports in der Sicht einer universalistischen Diskursethik" in Franke, E. (Hrsg.): *Ethische Aspekte des Leistungs-sport*. Clausthal-Zellerfeld, s. 105-143; Loland, S. (1998): "Fair play: historical anachronism or topical ideal?" in McNamee, M. & Parry, S.J.: *Ethics & Sport*, Taylor and Francis, New York, s. 79-103

repræsenterer den første og samfundet den sidste, til at gennemtvinge pointen: at det er perspektivet, der afgør om elitesport må betragtes som sund, usund, moralsk eller umoralsk.²³

Der findes som nævnt en lang række værker, som på den ene eller anden vis beskæftiger sig med sportsetiske spørgsmål. Da mange af disse dog ikke eller kun i ganske beskedent omfang er væsentlige for dette projekt, er de ikke tilgodeset her. En række øvrige værker med relevans for nærværende problemstilling vil blive behandlet mere indgående i det følgende.

På baggrund af mit litteraturstudium mener jeg generelt at kunne udlede behovet for en begrebslig afklaring på området. Det er netop et ønske om at bidrage en smule i den retning, der bærer dette projekt.

²³ Christiansen og Møller, op. cit.

"in order to reason well ..., it is absolutely necessary to possess ... a real love of truth".

C. S. Peirce

Videnskabsteoretiske overvejelser

En mindre skare af danske filosoffer har i de sidste 50 år markeret sig ved at gennemføre absolutistisk-rationalistiske projekter, hvis fælles grundantagelse står i skarp kontrast til den herskende sandhedsskeptiske tidsånd.

Den grundopfattelse, alle disse filosoffer deler og tager udgangspunkt i, kan måske bedst beskrives som en tro på den menneskelige fornuft som garant for erkendelsens mulighed og gyldighed. Med andre ord fastholdes det, at sand almen gyldig erkendelse af virkelighedens beskaffenhed både er mulig og principielt realiserbar. Specielt indenfor disciplinerne erkendelsesteori, metafysik og etik er der blevet gjort bemærkelsesværdige forsøg i retning af at påvise gyldigheden af en række universelle sandheder ud fra filosofiske teorier, der er konstrueret med stringente, rationelle argumenter. Man kan (med lidt god vilje) tale om en egentlig strømning i dansk filosofi.

Strømningen hentede oprindeligt sin inspiration fra den danske fysiker Niels Bohr og dennes erkendelsesteoretiske overvejelser angående sammenhængen mellem videnskab og sprog.²⁴ Disse tanker fik efterhånden karakter af en særlig dansk form for sproganalytisk transcendentalfilosofi, ifølge hvilken det ikke er muligt at formulere erkendeskeptiske eller ontologisk reduktionistiske virkelighedsopfattelser på konsistent vis. Hovedværket er Peter Zinkernagels disputats fra 1957 *Omverdensproblemet*, der foregreb væsentlige pointer i Peter Strawsons transcendentalfilosofiske værk *Individuals* fra 1959. Tankegangen er senere blevet videreudviklet af Niels Ole Bernsen²⁵,

²⁴ Visse videnskabsfilosoffer har haft en opfattelse af, at kvantefysik har antirealistiske og relativistiske konsekvenser. Sådanne synspunkter gendrives af den danske videnskabsfilosof Jens Heber (2005) i hans disputats *The Standard Conception as Genuin Quantum Realism*, Odense: University Press of Southern Denmark.

²⁵ Jf. Bernsen, Niels Ole (1976): *Viden - en afhandling om vores erkendesituation*, Odense Universitetsforlag

David Favrholt²⁶ og Kai Sørlander²⁷. Grundtanken i den danske transcendentalfilosofi er, at der ikke gives noget alternativ til at antage eksistensen af en grundlæggende kommensurabilitet mellem de mest grundlæggende begreber i dagligsproget og virkeligheden. Man må med andre ord nødvendigvis antage en overensstemmelse mellem virkelighedens beskaffenhed og det meningsmæssige indhold i vores kernebegreber. Ifølge den mest fremtrædende af de danske transcendentalfilosoffer David Favrholt kan man ikke udtrykke sig meningsfuldt, med mindre man anvender en række dagligsproglige kernebegreber (f.eks. ting, oplevelse, krop, bevidsthed, sted, tid, handling, bevægelse osv.) på korrekt vis. Korrekt brug af kernebegreberne involverer selvsagt en korrekt forståelse af disse begrebers meningsmæssige indhold. Vil jeg forstå, hvad begrebet ”oplevelse” dækker over, må jeg samtidig kende betydningen af begrebet ting. Det meningsmæssige indhold i begrebet ting involverer ideen om noget objektivt eksisterende. En ting er simpelthen en objektivt eksisterende størrelse, som jeg kan have oplevelser af. På den vis er tingsbegrebet den nødvendige kontrast, der gør oplevelsesbegrebet velafgrænset og dermed forståeligt. På baggrund af sådanne betragtninger kan man ifølge dansk transcendentalfilosofi gendrive en række metafysiske og erkendelsesteoretiske positioner, der gør brug af kernebegrebernes almindelige betydning i deres præmisser blot for at fraskrive dem denne betydning i konklusionen (fænomenalismen er et eksempel, for så vidt at denne position bruger det almindelige tingsbegreb til at introducere begrebet om et bevidsthedsfænomen for derefter at benægte eksistensen af alt, der ikke er bevidsthedsfænomener).

Også denne afhandlings hovedteoretiker Erich Klawonn var oprindeligt påvirket af dansk transcendentalfilosofi, men til forskel fra førnævnte skikkelser var han mere skeptisk omkring rækkevidden og frugtbarheden af denne type filosofi. Eksempelvis kan man måske nok følge Zinkernagel, når han i sin tredje sprogregel fastslår, at man ikke meningsfuldt kan anvende psykologiske udtryk uafhængigt af personlige stedord. Således betragtet er Georg Lichtenbergs forsøg på at oversætte Descartes ”Jeg tænker” til ”det tænker” i virkeligheden at erstatte en meningsfuld sætning med vrøvl.²⁸ Sprogreglen kan altså muligvis have sin gyldighed, men ad den

²⁶ Jf. Favrholt, David (1999): *Filosofisk Codex – Om begrundelsen af den menneskelige erkendelse*, Gyldendal

²⁷ Jf. Sørlander, Kai (2002): *Den endegyldige sandhed*, Rosinante

²⁸ Jf. Lichtenberg, G.C. (1800-1803): *Vermischte Schriften*, Göttingen

vej bliver man ikke klogere på, hvad dette ”Jeg” er for en størrelse.²⁹ Ønsker man en dybere indsigt i jeg’ets ontologi, synes det at fordrer andre metoder, f.eks. fænomenologiske analyser af bevidsthedsstrømmen med henblik på at forstå den permanens bag omskiftelserne, som begrebet om et subjekt kunne være funderet i. Det er netop sådanne fænomenologiske analyser Klawonn anstiller i sin disputats *Jeg’ets ontologi*, som støtte i en overordnet begrebsanalytisk strategi, der også betjener sig af rationalistiske principper. Klawonns metodologiske grundopfattelse er, at man må lade emnets beskaffenhed være bestemmende for sit metodevalg, således at det er emnet og ikke en given filosofisk skole, der styrer forskerens teoretiske arbejde.³⁰ Hvor den danske transcendentalfilosofi er metodisk rigid i sit krav til den filosofiske begrundelse om altid at fundere sig på en kortlægning af betingelser for meningsfuld sprogbrug, insisterer Klawonn på en mere eklektisk tilgang.³¹ Klawonn deler den absolutistiske grundholdning med den danske sproganalytiske transcendentalfilosofi, men det transcendentalløse spor optræder primært i negativ variant hos ham, dvs. i argumentationen *mod* tidstypiske skepticistiske opfattelser. Desuden markerer Klawonns filosofi ikke et brud med den filosofiske tradition (som den danske sprogfilosofi), ligesom han hellere rehabiliterer og præciserer klassiske synspunkter frem for at dekonstruere dem. Hans forsøg på at rehabilitere klassiske standpunkter, så som den cartesianske egologiske jeg-opfattelse, og at gennemføre klassiske rationalistiske begrundelsesprojekter, så som

²⁹ Jf. Zinkernagels 2. sprogregel. Zinkernagel, Peter (1957): *Omverdensproblemet*, Gads forlag, s. 108. Om de personlige stedords relation til psykologiske udtryk skriver han: ”Vi kan ifølge dagligsproget ikke tale om en oplevelse, som ingen havde, en tanke, som ingen tænkte, en følelse, som ingen havde osv.” Ibid. s. 129.

³⁰ Klawonn, Erich (1994): ”Kritisk undersøgelse af kritikken”, i Favrholt, David (red.): *Kritisk belysning af jeg’ets ontologi – debatbog om E. Klawonns doktorafhandling*, Odense Universitetsforlag, s. 170.

³¹ Af samme grund opfattede Klawonn sig ikke som fænomenolog, for så vidt at denne betegnelse sædvanligvis fordrer en specifik Husserl-inspireret fremgangsmåde, hvor ontologiske antagelser sættes i epoché. Klawonn nærede generelt mistillid til sådanne vilkårlige restriktioner, der ofte selv fører fordomme med sig. Epochéen har f.eks. en tendens til at føre til idealistiske konklusioner, der ifølge Klawonn modsat hensigten spærrer for en korrekt gengivelse af det, der faktisk ’viser sig’ i en erfaringssituation. En fordomsfri analyse af erfaringens fænomenologi viser f.eks. at ting erfares som eksisterende ’derude’, dvs. som havende bevidsthedsuafhængig eksistens og ikke som intra-psykiske ideas eller lign. Jf. Klawonn, E. (2004): ”Forholdet mellem erkendelse og virkelighed – forsøg på en rationel rekonstruktion af epistemologisk common sense”, *Res Cogitans*, vol. 1, 110-147. s. 113. Husserl inspirerede fænomenologer vil naturligvis heller ikke hævde, at ting erfares som intra-psykiske ideas. Men ved deres mistillid til ontologiske antagelser bidrager de til den slags misforståelser. Ting i min omverden optræder som bevidsthedsuafhængige både ’udefra’ og ’indefra’ (dvs. de optræder som værende uden en indre oplevelsesverden). Den danske Husserl ekspert Dan Zahavi har givetvis ret, når han skriver: ”The three regions ’self’, ’others’, and ’world’ belong together; they reciprocally illuminate one another, and can only be understood in their interconnection”. Jf. Zahavi, D. (2001): ”Beyond Empathy – Phenomenological Approaches to Intersubjectivity”. *Journal of Consciousness Studies* 8/5-7, s. 151-167, s. 151. Efter min mening overser han imidlertid, at der også gør sig ontologiske antagelser gældende på dette grundlæggende konstitutionsniveau. Hvad ligger der ellers i betegnelsen ”regions”, hvis ikke en implicit værensmæssig afgrænsning?

at begrunde moralens almene gyldighed, er unikke og har i de seneste par år øvet indflydelse uden for landets grænser.³²

Nærværende projekt lægger sig i kølvandet på denne særlige strømning i dansk filosofi i flere henseender. For det første deles den absolutistiske grundopfattelse. For det andet tilslutter jeg mig den danske transcendentalfilosofis opfattelse af kommensurabilitet mellem fundamentalsprogets kernebegreber eller de mest basale af vores common sense-opfattelser (hvad der for mig at se blot er en anden side af samme sag) og virkelighedens beskaffenhed. For det tredje er afhandlingen kongenial med Klawonns filosofi, dels ved at opfatte filosofi som en (meta)videnskabelig disciplin, der prætenderer at opstille sande teorier om de emner den beskæftiger sig med (f.eks. ved at rekonstruere et emnes egen indre logik eller kaste lys over et umiddelbart gådefuldt fænomen så som fri vilje eller lign.), dels ved at basere sig på de dele af Klawonns filosofi, som jeg mener kommer tættere på sandheden om moralens natur end andre teorier gør det. I tråd med nævnte optimistiske opfattelse af filosofiens muligheder har jeg forsøgt at demonstrere, hvorledes Klawonns værditeori kan udlægges som en moderne udgave af et klassisk synspunkt, nemlig kvantitativ hedonisme. Netop fordi jeg opfatter filosofiske problemer og metafysiske emner som værende i besiddelse af en tids- og kulturuafhængig egen-logik, som det principielt er muligt for filosoffer til enhver tid at begribe og belyse, kan man naturligvis forestille sig at ældre eller umoderne teorier alligevel kan vise sig at 'have noget for sig'. Trods vildfarelser og tilbageslag rummer filosofihistorien efter min mening også flere reelle eksempler på erkendelsesmæssig progression.³³ Jeg anser mit eget projekt som et led i en sådan progression frem mod en stadig mere præcis og nuanceret forståelse for moralens, sportens og mit emnes natur. Afhandlingen er desuden baseret på en ontologisk og epistemologisk dualisme og er derfor quasi-

³² Indflydelsen er tydeligst hos filosofen James Hart, hvor første bind 'Metontology of the "I". A Transcendental phenomenology' i 2. bindsværket *Who one is: A transcendental-Existential phenomenology* bygger på Klawonns indsigter (Jf. Hart, J.G. (2009): *Who one is: A transcendental-Existential phenomenology*, Dordrecht: Springer, s. xi.) Klawonn skrev primært på dansk. Når Hart og andre har fået øjnene op for Klawonn, skyldes det Dan Zahavi, der ligeledes har fundet værdi i Klawonns bidrag til fænomenologien. I den seneste tid har man kunnet se udviklingstendenser i filosofien, som tyder på, at Klawonns fænomenologiske jeg-opfattelse er ved at vinde bredere tilslutning. Jf. Baynes, T. (2011): *The Unity of Consciousness*, Oxford og Dainton, B. (2011): *The Phenomenal Self*, Oxford.

³³ Eksempelvis er der i dag udbredt enighed om, at bevidsthed skal forstås med udgangspunkt i et første persons perspektiv. Fænomenologien er efterhånden kommet langt i præciseringen af, hvad der kan siges at ligge i bevidsthedens natur og her er der vel at mærke ikke tale om totale nybrud, men snarere om at klassiske opfattelser modificeres eller præciseres. Således er Descartes egologiske jeg-opfattelse blevet præciseret af først Leibniz, senere Husserl og endeligt af Klawonn.

cartesiansk af karakter.³⁴ Disse træk gør uden tvivl afhandlingen stærkt utidssvarende. De sidste 100 års filosofi har på tværs af tankeretninger kunnet samle sig i et opgør med René Descartes filosofi. Da Descartes samtidig anerkendes som den moderne filosofis fader har oprøret også været rettet mod filosofien i det hele taget. Således har nogle af de filosoffer, hvis tænkning har haft størst indflydelse på det 20. århundredes filosofi (f.eks. Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger samt en lang række postmoderne franske tænkere med Foucault i spidsen) både været kritiske overfor Descartes og filosofi (særligt metafysik) i det hele taget. Man kan med en vis ret hævde, at filosofien i denne periode har haft selvdestruktive tendenser, og mange har som en konsekvens heraf fået opfattelsen af at filosofi bør erstattes af idéhistorie.

Set i lyset af tidsåndens generelle mistillid til enhver form for sandhedssøgen, gyldighedsprætention eller sågar til rationalitet, vil jeg i det følgende forsøge at kvalificere min absolutistiske erkendeholdning via nogle videnskabsteoretiske overvejelser.

Ontologi, erkendelse og metode - om forholdet mellem subjekt og objekt

Kernen i videnskabsteori er groft sagt en refleksion over forholdet mellem subjekt og objekt i relation til videnskabelig teoridannelse indenfor forskellige videnskabelige discipliner. I den forbindelse er det væsentligt at være opmærksom på den ganske opsigtsvækkende betydningstransformation, begrebsparret har undergået fra skolastikken til i dag. Den skolastiske begrebsbrug afspejlede antik tænkning, hvilket bl.a. kommer til udtryk i ordet *subjectum*, der i overensstemmelse med sin græske pendant *hypokeimenon* betyder ”det underliggende”, og refererer til den underliggende essens, der bærer en tings forskellige egenskaber og sørger for, at en ting fastholder sin identitet trods ændringer i egenskaber gennem tid. Aristoteles anvendte også begrebet *protai ousia* (lat: *primari substences*), der på dansk oversættes til ”primær substans”, om konkrete individuelle ting, dvs. som en fællesbetegnelse for en tings essens og dens egenskaber.³⁵ Overfor *subjectum*, der altså refererer til en objektivt eksisterende tings underliggende essens, står *objectum*, som i skolastikken betegner *tanken* eller *forestillingen* om sådanne ting.

³⁴ Som det vil fremgå i det følgende, er jeg tilhænger af en *modificeret* variant af repræsentationsteorien, ligesom jeg er tilhænger af en modificeret variant af hans metodelærer. Derfor betegnelsen quasi-cartesianisme.

³⁵ Jf. Aristotle (1984): ”Categories”. I J. Barnes: *The Complete Works of Aristotle*, 2 vol., Princeton: Princeton University Press. s. 3-24 (1b25-2a4).

Denne begrebsbrug var René Descartes bekendt, hvorfor det forekom ham naturligt at beskrive sjælen som en substans, efter at han havde karakteriseret denne som en tænkende ting (res cogitans). Sjælen hos Descartes er en substans, fordi den både indeholder et essentielt element - nemlig bevidsthedselementet - samt en række skiftende egenskaber, i form af bevidsthedens tilstande så som tanker, følelser osv.³⁶ I løbet af 1600-tallet øver Descartes tankegang indflydelse på bl.a. Leibniz, der i logisk forlængelse af Descartes som den første anvender betegnelsen *subjectum* om den individuelle bevidsthed, der *har* eller *er grundlag for* forskellige oplevelser, tanker osv.³⁷ Hvor Descartes var interesseret i bevidsthedens almene ontologiske karakteristika, betonedede Leibniz sjælens individuelle og perspektiviske aspekt.³⁸

Som en konsekvens af denne begrebsudvikling kom begrebet *objectum* hen mod slutningen af 1700-tallet til at designere den genstandspol, *subjectum* er konfronteret med i sin sansende omgang med virkeligheden. *Objectum* er nu ikke længere betegnelsen for *forestillingen* om en eksisterende ting, men betegnelsen for *selve* denne ting.³⁹ Således kan det se ud som om begrebsparret subjekt - objekt simpelthen fik byttet betydning hen over et par århundreder. Heidegger beskriver forholdet således:

”To begin with, let us note only this: *subjectum* originally designates precisely what we call an object today; and *objectum* take on precisely the opposite meaning, so that it no longer means what lies at hand over and against the I, but the I itself...”⁴⁰

En sådan udlægning er efter min mening misvisende, idet den spærrer for en korrekt forståelse af en af de største revolutioner i den menneskelige tænknings historie. En revolution, der indtraf med Descartes meditationer, og hvis eftervirkninger præger enhver moderne forsker. Descartes installerer i sine meditationer en model for erkendelse som almindeligvis benævnes *repræsentationsteorien*. Denne erkendemodel er i dag en så fasttømret del af vores selv- og

³⁶ Descartes, R. (1964): ”Oeuvres”, in Adam, C., Tannery, P. (eds.), Vol. VII, s. 14

³⁷ For en nærmere idéhistorisk redegørelse for udvikling se: Sakai, K. (1994): ”Der Subjektbegriff in Ost und West”, I: *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*. Hrsg. von Renato Cristin, Stuttgart.

³⁸ Jf. Stanley, J.W. (2005): *Die gebrochene Tradition: Zur Genese der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, s. 87.

³⁹ Den moderne begrebsbrug blev cementeret af Kant, der inspireret af Leibniz konsekvent anvendte den moderne subjekt-objekt terminologi. Jf. Despland, M. & G. Vallée (1992): *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*, s. 210

⁴⁰ Heidegger, M. (2010): *Being and Truth*. Overs. af Fried, G and Polt, R. Indiana University Press, s 35

verdensforståelse, at det kan være vanskeligt for moderne tænkere at begribe dens altomfattende indflydelse. Det er f.eks. almindeligt at fremstille Descartes' filosofi som et lettere naivt stadium i tænkningens historie, hvor troen på Gud, sjælen og absolutte sandheder stadig dominerede. Som Adam Diderichsen formulerer det i sit værk om Descartes meditationer, var det 20. århundredes filosofi grundlæggende kendetegnet ved: "...en vedvarende og bastant anti-cartesianisme"⁴¹. Da særligt denne anti-cartesianisme spærrer for en korrekt forståelse af Descartes' betydning og værdi for moderne videnskabelig forskning, vil jeg i det følgende knytte nogle kritiske kommentarer til anti-cartesianisme.

Særligt i den sidste halvdel af forrige århundrede kom cartesiansk tænkning i miskredit. De fleste filosoffer godtog Gilbert Ryles nedladende karakteristik af dualismen som "Myten om spøgelse i maskinen" og tilsluttede sig en variant af materialismen, ifølge hvilken menneskets ontologi kan reduceres til materie.⁴² Man forsøgte f.eks. med henvisning til Ryle eller den østrigske filosof Ludwig Wittgenstein at reducere indre oplevelser til aktuel eller potentiel adfærd.⁴³ Udsagn så som: "jeg har ondt", hævder Wittgenstein, er ikke et udsagn om en indre oplevelse af smerte, men blot en civiliseret verbal adfærd, der erstatter den mere primitive gråd.⁴⁴

⁴¹ Diderichsen, A. (2009): *Den fordoblede verden – om Descartes og hans meditationer*, Museum Tusculanums forlag, s. 13. Diderichsen skriver videre: "På tværs af alle forskellene synes samtlige filosofiske traditioner enige om dette ene: Den cartesianske tænkning markerer et for længst overvundet stadium, der for den moderne filosofi kun kan udgøre en aldeles sigende illustration af, hvordan man ikke bør tænke". s 13.

⁴² Ryles teori hjemsøges i øvrigt selv af det 'spøgelse', han forsøgte at uddrive. Gentagne gange referer han til her-og-nu oplevelser af en farve eller momentant oplevet smerte som "pangs", "twinges" eller "flutters", som ikke kan reduceres til adfærdsdispositioner. Han skriver f.eks.: "Certainly we also expect the vain man to feel certain pangs and flutters in certain situations; we expect him to have an acute sinking feeling, when an immanent person forgets his name, and to feel buoyant of heart and light of toe on hearing of his misfortune of his rivals". Ryle, G. (2000/1949): *The Concept of Mind*, The University of Chicago Press, s. 85-86. Disse indre fornemmelser, som Ryle her refererer til, er ifølge Ryle uden betydning, da det ikke er dem, men forfængelig *adfærd* eller *disposition* til en sådan adfærd, der er afgørende for, om vi vil kalde en person forfængelig. For en dualist er sådanne indre oplevelser netop hovedsagen og selve årsagen til, at man må skelne mellem bevidsthed og materie. Det 'hårde' bevidsthedsproblem består netop i at give en fysikalistisk forklaring på dette 'bevidsthedslys', hvori indre fornemmelser optræder, f.eks. som "pangs", "twinges" eller lign.

⁴³ Ifølge Wittgenstein-tilhængere kan min faktiske oplevelse af smerte ikke bruges som kriterium på, om udsagnet "jeg har smerte" er sandt eller falsk og det kan samtidig ikke være det udsagnet handler om, da begge dele strider mod Wittgensteins kriteriologiske erkendelsesteori. Er man ikke inkarneret Wittgenstein-discipel, vil man nok være tilbøjelig til at betragte eksistensen af indre oplevelser og muligheden for at referere til dem via sproget, som noget der er en hel del mere indlysende end Wittgensteins omdiskuterede erkendelsesteori og privatsprogsargument. Men også her har tidsånden og Wittgensteins popularitet spærret for den nærliggende konklusion, at hvis Wittgensteins teori ikke kan tillade eksistensen af indre oplevelser og muligheden for at omtale dem, *er det hans teori og ikke det den benægter man bør rette sin skepsis mod*.

⁴⁴ Wittgenstein, L. (1958): *Philosophical Investigations*. § 244. Overs. af Anscombe, G. E. M.. Basil Blackwell.

Drømme hævdes ud fra samme logik at referere til *dispositioner til at fortælle skrøner om morgenen* og ikke til et indre oplevelsespanorama, sådan som cartesianere påstår.⁴⁵

Når majoriteten af filosoffer i en længere periode har kunnet få sig selv til at tro på den slags, skyldes det bl.a. nævnte anti-cartesiansisme og en generel naturalistisk tidsånd (ifølge hvilken alt hvad der virkeligt kan hævdes at eksistere, er det naturvidenskaben kan beskrive).⁴⁶

Indenfor det idrætsteoretiske felt har også anti-cartesianske betragtninger af holistisk tilsnit spillet en betydelig rolle med inspiration fra bl.a. den franske filosof Maurice Merleau-Pontys kropsfænomenologiske analyser. Med støtte hos Merleau-Ponty kritiserer den amerikanske kropssociolog Drew Leder Descartes' opfattelse på følgende vis:

“The body is not simply a thing in the world, but an intentional entity which gives rise to a world. Yet to be the latter is not to negate the former. While the body has a subjective role, it is also a body-object, a material thing”.⁴⁷

Dispenserer man fra tidsåndens anti-cartesianisme, turde det stå klart, at idéen om kroppen, som en art spinozistisk substans *en miniature*, er for mystisk og dunkel til at kunne erstatte dualismens begrebspar. Den dualistiske karakteristik af bevidstheden som selvgivet (man er givet for sig selv som bevidst, hvilket en sten ikke er), privat (kun jeg erfarer *direkte*, hvad det vil sige at være mig) og urumlig (et bevidsthedsfænomen så som smerte har ingen udstrækning i rummet) og af kroppen på den anden side som en udstrakt ting i det fysiske univers, er langt mere intuitivt forståelig end begrebet om ”den levede krop”. En krop der tilmed hævdes at være ’ophav’ til verden og samtidig evner at ophæve tilsyneladende uforenelige karakteristika (uudstrakt versus udstrakt, privat versus intersubjektivt tilgængelig osv.) ved hverken at være subjekt eller objekt, men begge dele på en gang! Beder man holisten om at udfolde denne mystiske konstruktion nærmere, har sådanne dobbeltaspektteorier en tendens til at bryde samme og glide over i dualismen.⁴⁸ Det er ganske enkelt lettere at forstå *intentionalitet* som noget, der kendetegner bevidstheden (det at bevidsthed kan rette

⁴⁵ Jf. Norman Malcolms *Dreaming* fra 1959, hvor han anvender Wittgensteins filosofi til at benægte eksistensen af drømme. Malcolm, N. (1959): *Dreaming*, London, Routledge & Poul, New York, Humanities Press.

⁴⁶ Situationen har heldigvis ændret sig i dag, hvor dualismen som tidligere nævnt (i en note) har fået en renæssance.

⁴⁷ Leder, D. (1992): “A tale of two bodies: the cartesian corpse and the lived body”. I: Leder, D. (ed.): *The Body in Medical Thought and Practice*. Kluwer Academic Publishers, s. 27

⁴⁸ For en nærmere redegørelse for denne omstændighed se: Klausen, S.H. (1997): *Metafysik – en grundbog*, Gyldendal, s. 138-147, eller Klawonn, E. (2001): *Sjæl-legeme-problemet – Positioner og argumenter*, Odense Universitetsforlag, s. 55.

sig mod noget fra sig selv forskelligt), frem for noget, der kendetegner kroppen qua levende, og mere intuitivt korrekt at sige: ”jeg *har* en krop” end: ”jeg *er* en (levet) krop (a lived body) ”.⁴⁹

Når mange humanister (særligt indenfor det sundheds- og idrætsteoretiske felt) finder det holistiske menneskesyn besnærende, på trods af de begrebslige uklarheder disse ideer notorisk præges af, skyldes det en fejlagtig forestilling om, at dualismen ikke er forenelig med vores fornemmelse af at være en *enhed*. Som Gilbert Ryle formulerer det, kommer mennesket ifølge Descartes til at leve to adskilte livshistorier – en kropslig og en mental.⁵⁰ Årsagen til denne spaltede eksistens er ifølge medicinkritikeren Neeta Mehta, at Descartes havde den opfattelse, at: ”*human beings consisted of two unlike substances which could not exist in unity*”⁵¹.

Desværre er disse fejludlægninger ikke sjældne, hvilket bekræftes af kropssociologen Bryan Turner, der finder det *tankevækkende*, at man ved nærlæsning af Descartes må konstatere, at han faktisk var tilhænger af en dualistisk interaktionisme.⁵² Et citat fra Descartes bekræfter Turners indsigt i en sådan grad, at det bliver vanskeligt at se, hvad holismen skulle kunne bidrage med, som ikke allerede ligger hos Descartes:

”Nature also teaches me, by these sensations of pain, hunger, thirst and so on, that I am not merely present in my body as a sailor is present in a ship, but that I am very closely joined and, as it were, intermingled with it, so that I and the body form a unit ... For these sensations of hunger, thirst, pain and so on, are nothing but confused

⁴⁹ Her vil mange fænomenologer utvivlsomt hævde at jeg har skabt en stråmand af det kropssociologiske synspunkt ligesom jeg vil hævde det samme om deres fremstilling og kritik af Descartes substansdualisme. Man bør her være opmærksom på at Descartes substansdualisme ikke tilskriver kroppen substanskarakter. Kun sjælen har substanskarakter, dvs. den har en selvstændig ontologisk status. Det samme gælder ikke kroppen, der blot er en kontingent del af den objektive substans, dvs. den eksisterer indenfor den objektive dimension, som også omfatter andre kroppe, solsystemer, galakser osv. Det er hele den objektive dimension med indhold, der udgør en selvstændig substans hos Descartes. For en nærmere redegørelse for dette synspunkt og dets implikationer se: R.B. Møller: ”Livtag med døden – om jeg’ets ontologi og den transcendent dødsproblematik”. *Refleks* nr. 47. Filosofi SDU, Odense 2012. Uenigheden på dette punkt hænger sammen med spørgsmålet om den rette sammenhæng mellem fænomenologi og ontologi. (jf. note 10).

⁵⁰ Ryle, G. (2000/1949): *The Concept of Mind*, New York: Barnes and Noble, s. 11-12.

⁵¹ Mehta, N. (2011): ”Mind-body Dualism: A critique from a Health Perspective”. *Mens Sana Monographs*, Vol. 9 (1): 202-209, s 202.

⁵² Turner, B.S. (1992): *Kroppen i Samfundet – teorier om krop og kultur*. Overs. af Larsen, T. H. & Pietsch, C. Hans Reitzels Forlag, s. 11.

modes of thinking which arise from the union and, as it were, intermingling of the mind with the body”.⁵³

En anden populær anti-cartesiansk metafysisk teori som har præget idræts- og kropssociologien findes hos den franske sociolog og filosof Michel Foucault.⁵⁴ Ifølge Foucault er menneskets krop og sjæl begge *sociale konstruktioner*, der er blevet til som et resultat af sproglige diskurser forankret i tidsligt varierende epistemer.⁵⁵ Skulle man placere Foucaults position indenfor sjæl-legeme debatten, vil den indtage den sidste logisk mulige, men lidet plausible 5. position ved siden af dualismen, idealismen, materialismen og dobbeltaspekt-teorien. En position der går ud på, at vekselvirkningsproblemet mellem krop og sjæl kan løses ved at benægte eksistensen af både krop og sjæl! Det giver sig selv, at en sådan position har en del flere og mere graverende forklaringsvanskeligheder end dualismen. Det synes eksempelvis umuligt at forklare, hvor sociale konstruktioner og diskurser kommer fra i første instans. Almindeligvis forsøger Foucault-tilhængere da også at benægte denne anti-realistiske konsekvens af tankegangen ved at slå fast, at både den fysiske omverden og den menneskelige krop naturligvis har real eksistens hos Foucault.⁵⁶ Det er

⁵³ Descartes, R. (1996): "Meditations on First Philosophy". I: *Cambridge texts in the history of philosophy*. Overs. & red.: John Cottingham. Cambridge University press, s. 56

⁵⁴ Foucault er blot en blandt flere indflydelsesrige anti-cartesianske sociologer i det 20. århundrede. Af andre fremtrædende skikkelser kan nævnes Pierre Bourdieu, Erving Goffman, Niklas Luhmann og Norbert Elias.

⁵⁵ Det er et almindeligt anerkendt synspunkt, at subjektet hos Foucault er en social konstruktion, der skyldes såkaldte diskursive *subjektiveringsmekanismer*. At kroppen også skulle være en social konstruktion hos Foucault er mere omstridt. Mange Foucault-tilhængere vil være tilbøjelige til at kategorisere ham som materialist (hvis de da ikke – i overensstemmelse med Foucaults egen opfattelse - mener at hans tænkning simpelthen er 'hævet over positionering'). Jeg har vanskeligt ved at se, hvordan Foucault skulle kunne kategoriseres som materialist. Noget sådan ville kræve, at man kunne føre bevis for, at begrebet "materie" modsat sjælebegrebet og alle andre begreber, der er knyttet til historisk varierende diskurser og epistemer, hos Foucault refererer til et "virkeligt", ikke-diskursivt træk ved den menneskelige tilværelse. Jeg mener, at der er bedre belæg for at følge Chris Shilling, der i bogen: *The Body and Social Theory*, skriver: "The biological, physical or material body can never be grasped by the Foucauldian approach as its existence is permanently deferred behind the grids of meaning imposed by discourse ... To put it bluntly, the bodies that appear in Foucault's work do not enjoy a prolonged visibility as corporeal entities. Bodies are produced, but their own powers of production, where they have any, are limited to those invested in them by discourse. As such, the body is dissolved as a causal phenomenon into the determining power of discourse, and it becomes extremely difficult to conceive of the body as a material component of social action". Shilling, C. (2005/1993): *The Body and Social Theory*, Sage Publications, s. 70-71. Den danske Foucault-ekspert Dag Heede følger trop: "...I stedet for *mennesket* opererer Foucault med et "minimalistisk" begreb om *kroppen*, men selv denne undgår ikke historiens præg. Eksistensens tilsyneladende rent biologiske sokkel er ifl. Foucault i virkeligheden underkastet historiske processer – som han viser i sine detailanalyser betyder f.eks. det "at være i live" ikke det samme i alle historiske perioder ... Foucault bestræber sig således på at påvise, at både det der fremstår som udødeligt og dødeligt i mennesket kan henføres til stadier i en historisk udviklingsproces. Hans historie opererer ikke med nogen som helst absolutter eller konstanser; intet i mennesket – selv ikke kroppen – er tilstrækkelig stabil eller konstant til at tjene som grundlag for forståelsen af (endsige selv-spejling i) andre mennesker til andre tider". Heede, D. (2004): *Det tomme menneske*, Museum Tusculanum Forlag, s. 20

⁵⁶ For en materialistisk udlægning af Foucaults tænkning se f.eks. Strozier, R.M. (2002): *Foucault, Subjectivity, and Identity: Historical Constructions of Subject and Self*, Detroit: Wayne State University Press.

netop kroppen som fysisk objekt diverse skiftende disciplineringsstrategier er rettet mod, og som forskellige kropsmodellerende diskurser handler om. Skal dette efter min mening tvivlsomme (jf. note 55) Foucault-forsvar accepteres, må noget lignende kunne hævdes at gælde subjektet.⁵⁷ Her må vel også være noget som disciplineringsstrategierne og subjektiveringsmekanismerne er rettet mod? Igen synes vi at ende hos dualismen, når der spørges tilstrækkeligt kritisk ind til populære anti-cartesianistiske virkelighedsopfattelser. Det forekommer således plausibelt, når Adam Diderichsen hævder at:

”Descartes markerer et brud i tænkningens historie, der åbner et konceptuelt rum, som alle former for moderne tænkning bevæger sig inden for, uanset om denne i øvrigt måtte vedkende sig sin cartesianske arv eller snarere producere sig under anti-cartesianismens altsamlende banner”.⁵⁸

For at forstå Diderichsens pointe er det nødvendigt med et idéhistorisk tilbageblik på skolastikkens perceptionsfilosofi, der efterfølgende kan fungere som den kontrastfarve, der lader den cartesianske tæknings revolutionerende karakter træde tydeligere frem.

Skolastikken var præget af antik tænkning, hvor særligt Aristoteles, gennem Thomas Aquinas, øvede indflydelse. Aristoteles skelnede mellem form og materie i beskrivelsen af en genstand. En genstand består simpelthen af materie, dvs. det materiale en genstand er lavet af, og forskellige former, hvilket refererer til det, vi i dag vil kalde en genstands egenskaber. På baggrund heraf kan Aristoteles beskrive sin perceptionsmodel som følger:

”Sense in general must be understood to be the recipient of various sensible forms apart from the matter. As wax receives the impression of the signet-ring without the material, iron, gold, or bronze, that is, takes the imprint of the material, but not qua material, so sense is affected by objects possessing colour, flavour, or sound, not as so

⁵⁷ Subjektet synes i øvrigt at arbejde sig ind på Foucault i løbet af forfatterskabet. I 70’ernes *Overvågning og straf* og *Seksualitetens historie* opfattes subjektet udelukkende som en historisk opstået social konstruktion. Dette synes at ændre sig 80’erne med *Brugen af nydelserne* og *Omsorgen for sig selv*, hvor muligheden for et frit og moralsk subjekt med evnen til at skabe sig selv gennem bevidst refleksivt selvforhold opstår. Jf.: Foucault, M. (1997): ”The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom” I: Rabinow, P. (ed.): *Ethics – Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault 1954 – 1984*. Allen Lane – The Penguin Press, s. 284.

⁵⁸ Diderichsen. Op.cit., s. 15.

many concrete objects, but as coloured, flavoured, or sonorous, that is, in respect of their notion or character.”⁵⁹

Den dominerende perceptionsopfattelse i antikken og skolastikken fulgte dette mønster, ifølge hvilket det er muligt for et menneske at få adgang til tingenes egenskaber *direkte* gennem sansning.⁶⁰ Et eksempel kan illustrere tankegangen: Det danske flags grundfarve er rød. Denne røde farve er i skolastisk optik en af flagets objektivt eksisterende former (egenskaber), mens flaget materie består af det stof, det er lavet af. Selve stoffet og flagets rødhed er virkelige træk ved flaget selv. Når et menneske sanser dette flag *overføres* flagets rødhed, dvs. formen ”rød” fra flaget til sanseorganet. På den vis kan et menneske direkte erkende objektive træk ved tingene selv, og disse træk (f.eks. farven rød) kan man efterfølgende forestille sig, da de nu via sansningen ikke kun har plads på flaget, men også i forstanden. Hvad der derimod ikke overføres til forstanden via sanseorganet er flagets materie, dvs. det materiale, det er lavet af.

Med Descartes’ ontologiske dualisme og den deraf følgende perceptionsteori føres en kile ind mellem den menneskelige oplevelsesverden og den objektive bevidsthedsuafhængige virkelighed. Når Descartes i sine meditationer sidder foran pejsen og smelter et stykke voks, vil han vise det stik modsatte af det Aristoteles havde i sinde med sit vokseksempel. Descartes vil nemlig vise, at alt det man ifølge den aristoteliske skolastik ville kalde voksstykkets former, dvs. dets lugt, farve og tekstur *ikke* er objektive træk ved voksstykket, der ændrer alle disse egenskaber ved opvarmning uden at miste identitet som voksstykke. Selvom voksstykket ændrer samtlige af de egenskaber, det menneskelige sanseapparat har adgang til, kan vi med forstanden stadig identificere det som den samme udstrakte massesammensætning i bevægelse, dvs. som det samme stykke voks. Det er således via den menneskelige fornuft og ikke gennem sansning, at mennesket kan begribe virkelige træk ved den objektive virkelighed. En virkelighed, der som vokseksemplet skal vise, udelukkende (på det objektive plan) består af udstrakte massedele i bevægelse. Alt det skolastikken henregnede under en genstands former (egenskaber) er for Descartes blot *mentale repræsentationer* af måden, hvorpå disse udstrakte massedele er sammensatte. Disse repræsentationer er resultatet af en kompliceret kausal perceptionsproces, hvor f.eks. en genstands overfladestruktur kan registreres af

⁵⁹ Aristotle (1907): *De Anima*, (424 a 16) Overs. ved Hicks, R. D. Cambridge University Press, s. 415

⁶⁰ Fornuftens begreb om en genstand og dens egenskaber beskrives i øvrigt analogt hermed, jf: Aristotle (1907): *De Anima*, (429 a 9) Overs. ved Hicks, R. D. Cambridge University Press, s. 474

menneskets synssans, som et resultat af de ændringer i lysets bølgelængder, der opstår, når solens stråler afbøjes af genstanden og fikseres på nethinden. Det røde flags ”rødhed” er således ikke som hos Aristoteles en egenskab, der sidder på flaget og gennem sansning overføres fra et medium (flaget) til et andet (sjælen), men et mentalt billede, der *repræsenterer* flagets (molekylære) overfladestruktur.

Med denne perceptionsteori opstår der et skisma mellem den menneskelige oplevelsesverden og en bevidsthedsuafhængig objektiv verden. Denne kløft mellem et subjektivt perspektiv på verden og denne verden selv spalter virkeligheden eller – for at bruge Adam Diderichsens udtryk – *fordobler* verden. En genstand foreligger nu både i en bevidsthedsuafhængig objektiv dimension og i beskuerens subjektive dimension. For Descartes gik den eneste gyldige vej fra en subjektivt farvet virkelighedsopfattelse til en videnskabelig erkendelse gennem erkendeles- og metodeteoretiske refleksioner. Videnskabelig erkendelse skulle derfor være metodisk funderet, således at den klare og distinkte tænkning kunne holdes fri af fejkilders forvrængende indflydelse på dømmekraften. Også religiøse ideologier og bibelske tekster kan med Descartes ses som fejkilder i virkelighedserkendelsen, som den menneskelige fornuft skulle vriste sig fri af, i bestræbelsen på at forstå verdens sande indretning. Dette for videnskaben og moderniteten så afgørende skridt opnås med Descartes gudsbevis, der ’tvinger’ Gud til at agere garant for fornuftens gyldige erkendeevne (kun på den vis undgår Gud prædikatet bedrager), hvorved det bliver den rationelle og metodisk bevidste videnskabsmand og ikke den bibelkyndige præst, der havde den øverste autoritet på spørgsmålet om den faktiske udformning af Guds skaberværk.

Det er netop Diderichsens pointe, at det er denne splittelse af verden, samt dette nye syn på videnskabelig erkendelse, som udgør grundlaget for og essensen af det moderne. Det moderne menneske ved, at der findes menneskelige sandheder om solnedgangens betagende farvespil og en helt anden naturvidenskabelig sandhed om det samme. Det beruses af den naturbeherskelse, det moderne ’røntgen’-blik bibringer, men ængstes at den fremmedgørelseserfaring, der er en ligeså logisk konsekvens af den cartesianske virkelighedsfordobling.⁶¹ Når Diderichsen kan hævde, at al moderne tænkning – om den er sig det bevidst eller ej – befinder sig indenfor det cartesianske verdensbillede, skyldes det, at splittelsen er uigenkaldelig. Vi kan ikke vende tilbage til de antikke

⁶¹ Diderichsen. Op.cit.

og skolastiske naiv-realistiske tilstande. Når såkaldt postmoderne tænkere i slipstrømmen på den sproglige vending, hævder at have forladt cartesiensk tænkning ved at lade sprogspl, diskurser eller narrativer erstatte mentale ideer som grundlag for virkelighedsopfattelsen, tager de fejl.⁶² I stedet har de netop *reproduceret* den cartesienske virkelighedsfordobling ved at fastholde en skelnen mellem virkeligheden på den ene side og den sproglige repræsentation af selv samme på den anden.⁶³

Efter min mening er Diderichsens udlægning af situationen dog ikke helt korrekt. I citatet ovenfor taler han om, at Descartes' tænkning markerer et *brud* i tænkningens historie. I tråd med filosoffer som Richard Rorty, Alan Musgrave og Michael Williams opfatter Adam Diderichsen Descartes' dualisme og repræsentationsteori som et moderne *episteme* i dette ords relativistiske betydning, dvs. som en ny virkelighedsforståelse, der adskiller sig radikalt fra antikkens på en række punkter, men ikke besidder større gyldighed end denne.⁶⁴ Der er to problemer med denne udlægning.

For det første er den idéhistorisk forkert. Dualistiske repræsentationsteorier eksisterede i antikken hos Augustin og Demokrit.⁶⁵ Noget Rorty synes opmærksom på, når han i en fodnote skriver:

⁶² Nogle vil måske mene, at Foucault transcenderer det cartesianske tankerum ved *ikke* at skelne mellem virkelighed og diskurser, men udelukkende anerkende eksistensen af diskurser. En sådan udlægning vil jeg ikke bestride men blot gøre opmærksom på, at vi i så fald har at gøre med en tankegang der langt overgår solipsismen i absurditet (her anerkendes i det mindste eksistensen af ét velkendt element i et common sense baseret verdensbillede – nemlig mig selv!). Desuden vil en sådan tankekonstruktion ikke uden selvmods sigelse kunne gælde som videnskabs- eller erkendelsesteoretisk position, da den nødvendigvis vil skulle forstås som en diskursiv konstruktion, der ikke prætenderer at sige noget gyldigt om forholdet mellem videnskabelige teorier og virkeligheden eller om erkendelsens faktiske natur eller lign. I videnskabsteoretisk sammenhæng udgør den ikke et alternativ til den cartesienske subjekt-objekt model for erkendelse. For så vidt reelle alternativer findes (Husserls fænomenologi er et eksempel) bryder de med nogle af de mest basale menneskelige intuitioner vedr. virkelighedens beskaffenhed, f.eks. som i Husserls tilfælde ved at benægte eksistensen af en fysisk bevidsthedsuafhængig omverden.

⁶³ Man kunne endda hævde at postmodernisterne netop fandt klangbund i den senmoderne tidsånd fordi de netop *ikke* havde lagt modernitetens dikotomiske tankestruktur bag sig. Når Jean Baudrillard f.eks. skelner mellem virkeligheden og det autentiske på den ene side og den hyperreale og simulakrum på den anden, var der tale om en endnu en genkendelig reproduktion af den cartesienske virkelighedsfordobling.

⁶⁴ Diderichsen er langt fra ene om denne udlægning. Jf. Rorty, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, s. 136; Williams, M. (1996): *Unnatural Doubts – Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton, s. xvii; Musgrave, A. (1993): *Common Sense, Science and Scepticism – A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge, s. 96.

⁶⁵ Demokrit skelnede mellem mentale billeder (eidola) af elementer i den fysiske verden og disse elementers eksterne eksistens. Jf. Diels, H. (1952): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6. udg. Rev. W. Kranz, vol. i-III. Berlin: Democr. B 67.

”I have to admit that there is something to Gilsons’s view that Descartes brings back just those elements in the Augustinian tradition which Thomas had used Aristotle to criticize...”⁶⁶

Descartes opfandt ikke et nyt episteme, men da han var velbevandret i antik tænkning og var engageret i at beskrive virkeligheden så præcist som muligt, gjorde han det, kompetente filosoffer gør, nemlig drog inspiration fra idéhistorien. Frem for at følge tidsånden, der på daværende tidspunkt foretrak Aristotelisk tænkning, vendte han sig mod Augustin, simpelthen fordi han fandt elementer i Augustins metafysik, der bedre modsvarede de træk ved virkeligheden, som han ville beskrive, end hvad han kunne finde hos Aristoteles. Disse elementer blev så tænkt ind i Descartes egen filosofi, hvorved de fik en ny og mere præcis formulering i et overordnet set mere velunderbygget filosofisk system.⁶⁷

For det andet er den erkendelsesteoretisk forkert. Jeg vil hævde, at Descartes’ repræsentationsteori er en mere korrekt og præcis beskrivelse af subjektets forhold til den objektive virkelighed end skolastikkens, og at det forhold var en medvirkende årsag til at Descartes’ metafysik overtog frontscenen fra den skolastiske tænkning. Det betyder ikke, at jeg anser Descartes’ specifikke udformning af repræsentationsteorien for at være den endegyldige. Ifølge visse kritikere af Descartes (og Locke) har de tidlige repræsentationsteorier en tendens til at hypostasere oplevelsesbegrebet således at oplevelser (”ideas”) opfattes som eksisterende entiteter, der skubbes ind mellem subjektet og objektet og på den vis ’spærrer’ for udsigten til det egentlige objekt.⁶⁸ Hvis det er korrekt, at Descartes og Locke mente noget sådant (hvilket jeg ikke er sikker på), bør synspunktet naturligtvis modificeres i realistisk retning så konsekvensen ikke bliver idealisme og i sidste ende solipsisme. Frem for at smide barnet ud med badevandet og helt opgive repræsentationsteorien kunne man i stedet modificere tantegangen i lyset af moderne fænomenologisk forskning. Det er netop, hvad Søren Harnow Klausen forsøger, når han skriver:

⁶⁶ Rorty, R. Op.cit., s. 50f.

⁶⁷ Denne udlægning er inspireret af Stephen Menns (1998) bog *Descartes and Augustin*, Cambridge University Press.

⁶⁸ Favrholt giver en klassisk fremstilling af denne kritik i: Favrholt, D. (1994): *Erkendelsesteori – Problemer og argumenter*. Odense Universitetsforlag, s. 147ff.

”...ikke mindst fænomenologien har lært os at oplevelser ikke bare er subjektive, eller i hvert fald ikke behøver at være det. Deres indhold kan være objektivt. Genstande for perception eller tænkning fremtræder normalt ikke som subjektive størrelser. Dermed er der åbnet mulighed for at oplevelser kan transcendere sig selv, at de kan have objektiv signifikans og reference. Prima facie synes det mest rimeligt at antage at de har objektiv reference, dvs. at tage dem at face value så længe intet taler herimod ...”⁶⁹

En oplevelse af en fysisk genstand er ontologisk subjektiv, men det fænomenologiske indhold i oplevelsen *transcenderer* oplevelsessfæren i sin intentionale ’rettethed’ mod den bevidsthedsuafhængige genstand. Det er derfor ikke George Berkeleys *esse est percipi*, men G. E. Moore, der bedst indfanger erfaringens karakter, når han skriver:

”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”.⁷⁰

Hvordan bevidstheden på denne vis kan transcendere sig selv via intentionalitet er en metafysisk gåde med tilknytning til det sjæl-legeme problem, som også er en logisk konsekvens af det dualistiske synspunkt, jeg her har anlagt. Men er det ikke et problem for dualismen og repræsentationsteorier? Jo, naturligvis, men jeg foretrækker at leve med bevidstheden om, at der ved roden af den menneskelige eksistens findes ufattelige og muligvis uløselige metafysiske gåder frem for at tilslutte mig tidsåndens anti-cartesianistiske modestrømninger, hvor nogle af de mest indlysende træk ved den menneskelige tilværelse benægtes, f.eks. ved at reducere mennesket til konstant flydende sociale konstruktioner, atomer i bevægelse eller notorisk dunkle subjekt-objekt-aggregater. Sådanne opfattelser har andre langt mere graverende problemer som følge af, at de benægter det indlysende, f.eks. at mennesket har en fysisk krop eller at den bevidsthedsmæssige side af tilværelsen ikke eksisterer. I øvrigt vil jeg ikke udelukke at man faktisk kan nå til en dybere forståelse af disse metafysiske grundproblemer. En forudsætning for at kunne komme videre i så

⁶⁹ Klausen, S. H. (2005): ”Virkelige indsigter – et svar til Erich Klawonn”. *Res Cogitans*, vol. 2, s. 108-122, s. 116-117. For et mere detaljeret forsvar for repræsentationsteorien se: Klausen, S. H. (2000): ”Bevidsthed og repræsentation”. *Filosofiske studier*. Nr.20. København, s. 64-95.

⁷⁰ Jf. Moore, G.E. (1951): ”The refutation of idealism”. *Philosophical studies*, London, s. 27

henseende er naturligvis, at problemerne tages seriøst og ikke, som det sker hos Wittgenstein, erklæres for meningsløse i udgangspunktet.⁷¹

Utallige eksempler demonstrerer, at det er særdeles vanskeligt at gennemføre et større videnskabeligt arbejde baseret på filosofiske antagelser, der strider mod basal common sense uden at havne i konsistensproblemer. Forsøger man eksempelvis at argumentere for, at alt i denne verden er sociale konstruktioner, må man gøre sig klart, hvad der menes med en social konstruktion. Her vil man uvægerligt skulle referere til eksistensen af samfund bestående af en mængde personer, der lever i en fælles fysisk verden, hvor de på baggrund af kognitive og sansemæssige kompetencer er i stand til at kommunikere virkelighedsopfattelser og danne konsensus, således at sociale konstruktioner kan komme i stand. Således kommer man uvægerligt til at afsløre, at en lang række antagelser er logisk primære i forhold til antagelsen om eksistensen af sociale konstruktioner, dvs. de udgør *betingelser* for sociale konstruktioner og kan derfor ikke selv være sådanne konstruktioner. Eksemplet illustrerer de konsistensproblemer, man hurtigt får på halsen, hvis man opgiver de mere basale niveauer i vores common sense-opfattelse til fordel for en eller anden modestrømning i tidsånden. Netop for at undgå selvmodsigelser i udgangspunktet gøres i denne afhandling en dyd af at udvise ansvarlighed overfor de mest basale intuitioner vedr. virkelighedens beskaffenhed.

Sandhed og relativisme

En af de mest indflydelsesrige filosofiske modestrømninger inden for humanistisk-samfundsvidenskabelige forskningsdiscipliner er den erkendelsesteoretiske *skepticisme*.⁷² En af skepticisomens mest udbredte varianter er *relativismen*, ifølge hvilken viden altid er perspektivisk bestemt, dvs. relativ til f.eks. det videnskabelige paradigme, den historiske epoke, den kulturelle

⁷¹ Denne opfattelse blev på et tidspunkt så udbredt, at man benævnte den pseudo-problem teorien. Ifølge teorien er filosofiske problemer blot udtryk for misforståelser af dagligsprogets rette brug. Grundet sætningsstrukturer, der opererer med subjekter og prædikater, tror man, at begrebet smerte refererer til et faktisk eksisterende fænomen, der så giver anledning til sjæl-legeme-problemet osv. I dag har pseudo-problem teorien heldigvis begrænset tilslutning og filosofiske problemer diskuteres som aldrig før. Man mindes den franske idéhistoriker Etienne Gilsons berømte første lov vedr. idéhistorisk erfaring som lyder: "Philosophy always buries its undertakers!". Gilson, E. (1937): *The unity of philosophical experience*, Scribners, s. 306.

⁷² Richard Baileys har med et rammende udtryk beskrevet tendensen med begrebet verifobi i artiklen *Overcoming verifobia – Learning to love truth again*, Jf.: Bailey, R. (2001): "Overcoming verifobia – Learning to love truth again". *British Journal of Educational Studies*, Vol. 49, No 2, s. 159-172.

kontekst eller sågar det subjektive perspektiv, hvori den er formuleret. Ifølge opfattelsen findes der derfor ikke viden eller sandhed i absolut forstand. Sandhed bør som konsekvens heraf altid sættes i citationstegn. Alle den slags opfattelser har anti-realistiske konsekvenser og strider derfor mod basal common sense.⁷³ At det også skulle gælde relativistiske opfattelser skyldes, at metafysisk realisme ikke blot repræsenterer en tese om, at verden derude er en kantiansk ”Ding an sich”, en amorf grød eller lignende. Søren Harnow Klausen formulerer indholdet i den metafysiske realisme som følger i sin doktorafhandling *Reality Lost and Found*:

”Realism is the view that the world exists and has its fundamental properties independently of the way it is experienced, conceived, spoken or written about or coped with by conscious beings, or, with respect to conscious beings themselves, that they exist and have their fundamental properties independently of the way they are conceived, spoken about or coped with by conscious beings (including themselves), and independently of their being experienced by any conscious being apart from themselves. A significant part of those properties are among the ones we normally ascribe to the world.”⁷⁴

En relativist vil netop ikke kunne gå med til ovenstående formulering uden samtidig at gøre sandheden af påstanden relativ til et givent kulturelt, historisk eller subjektivt perspektiv, hvorved realismens uafhængighedstese benægtes (i.e. tesen om at virkeligheden eksisterer og har sine egenskaber uafhængig af et hvilken som helst anlagt perspektiv på den).⁷⁵ Som det fremgår af Klausens realismedefinition, hævder positionen mere end blot eksistensen af en fysisk virkelighed. Også eksistensen af bevidste væsener forudsættes.⁷⁶ En ontologisk dualisme synes altså involveret i en realistisk virkelighedsopfattelse og dermed også i basal common sense. Da en cartesiansk dualismen samtidig efter min mening er den filosofisk set mest velunderbyggede er denne

⁷³ Antirealister benægter gerne at deres position er i modstrid med basal common sense, da common sense ifølge deres opfattelse er metafysisk neutral. En lang række empiriske undersøgelser har imidlertid vist at dette ikke er tilfældet. Common sense er i klar modstrid med antirealismen. For en nærmere gennemgang af disse undersøgelser, der bl.a. involverer resultater fra moderne eksperimentel udviklingspsykologi jf. Klausen, S. H. (2004): *Reality lost and found*. University Press of Southern Denmark, s. 339-357.

⁷⁴ Ibid., s. 22.

⁷⁵ For en mere udførlig fremstilling af dette argument se: Ibid., s. 67.

⁷⁶ Af den grund hævder realister ofte at solipsisme er den mest absurde konsekvens af idealismen.

afhandling baseret på en sådan ontologi⁷⁷. Som en logisk konsekvens heraf opererer jeg også med en subjekt-objekt model for erkendelse af den fysiske virkelighed og en subjekt-subjekt model for erkendelse af væsentlige fænomenologiske forhold vedr. f.eks. værdiers præsentationsmåde, der har relevans i afhandlingens metaetiske del.⁷⁸ For at forstå rationaliteten i en persons livskvalitetsforvaltning gennem tid (der er et væsentligt moment i forståelsen af moral som et produkt af et konfliktuelt forhold mellem en egensfære-orienteret og fremmedsfære-orienteret værdiforvaltning⁷⁹ bygger afhandlingens teser på et egologisk bevidsthedsbegreb og er altså også på dette punkt i tråd med Descartes. Da jeg også er sympatisk stemt overfor hans metodiske

⁷⁷Det er bemærkelsesværdigt, at dualismen i dag igen er blevet en populær metafysisk teori. I det 20. århundrede var materialismen den altdominerende position indenfor sjæl-legeme debatten. Denne situation har ændret sig i løbet af de sidste 10 år, hvor dualismen igen er kommet til ære og værdighed, bl.a. som følge af David Chalmers artikel: "Facing Up to the Problem of Consciousness" fra 1995, hvor han gør opmærksom på, at eksisterende materialistiske teorier kun beskæftiger sig med "det lette" bevidsthedsproblem, så som at give en forklaring på bevidsthedens kognitive funktioner ved hjælp af computeranalogier osv. Ifølge Chalmers ignoreres det, sagen egentlig drejer sig om - nemlig "the hard problem of consciousness", der handler om at forklare eksistensen af et første persons perspektiv (dvs. indre oplevelse af selvgivethed) indenfor rammerne af en fysikalistisk ontologi. I bogen: *The Conscious Mind* fra 1996 introducerer han ideen om en filosofisk zombi til illustration af sin pointe. En filosofisk zombi skal forstås som en "person", der på et fysisk konstitutions- og adfærdsmæssigt niveau er "sat sammen" og opfører sig på præcis samme måde som enhver anden person, dvs. har den samme neurofysiologiske hjernestruktur og udviser alle de tegn på bevidsthed, som kendetegner rigtige personer. Det eneste, der adskiller den filosofiske zombi fra en almindelig person er, at zombien mangler en indre oplevelsesverden, dvs. bevidsthed eller et første persons perspektiv. Dette er en forskel, der gør *en verden til forskel* og som materialisten ikke kan gøre rede for ved at henvise til komplicerede neurofysiologiske forhold eller andre faktorer indenfor den objektive orden (da alle sådanne forhold vil kunne overføres på zombien, der stadig ville mangle indre oplevelse!). Det er samme indsigt der ligger til grund for Thomas Nagels og andre dualisters polemiske bemærkning til materialismens hovedskikkelse Daniel Dennetts berømte bog *Consciousness explained* om at den burde have titlen: "Consciousness ignored" eftersom bogen overhovedet ikke berører bevidsthedens 'hårde' problem. I dag er der som tidligere nævnt udbredt enighed om at bevidstheden må forstås ud fra et første persons perspektiv sådan som Chalmers gjorde opmærksom på. Synpunktet blev i øvrigt foregrebet af Erich Klawonn. I artiklen: "The 'I': On The Ontology of First Personal Identity", *Danish Yearbook of Philosophy*, vol. 24, s. 43-76, 1987, og senere i doktorafhandlingen: "Jeg's ontologi – En afhandling om subjektivitet, bevidsthed og personlig identitet", Odense Universitetsforlag, 1991, argumenterer han via tankeeksperimenter for umuligheden af at reducere bevidsthedens forstået som "et første persons perspektiv" til materie.

⁷⁸En almindelig kilde til misforståelse af bevidsthedens natur er, at overføre subjekt-objekt modellen for erkendelse på bevidstheden. Modellen indfører en dobbelthed i bevidsthedens natur, der gør det vanskeligt at forstå, hvordan bevidsthedskvaliteten endeligt stadfæstes. Ifølge denne tankegang er bevidsthed lig selvbevidsthed, som kun kan komme i stand ved at bevidstheden 'belyser' sig selv 'via en refleksionsakt. Hermed deles bevidstheden op i en 'belyst' og en 'belysende' del. Men hvad nu med den 'belysende' del? Den må også være 'belyst', hvis ikke dens bevidsthedskvalitet skal gå tabt, og således kan man fortsætte i det uendelige. Den uendelige regres undgås ved at operere med et prærefleksivt ontologisk bevidsthedsbegreb, hvor bevidsthed identificeres med den givethedskvalitet som også bevidsthedens (bl.a. refleksive) funktioner er i besiddelse af. Denne indsigt har jeg fra Klawonn, der om den klassiske opfattelse af selvbevidsthed skriver: "Det er, som om man mener, at *alting* fra første færd må eksistere i en ikke-givet forstand, inklusive selve den givethedskvalitet, der sporadisk 'kaster lys' over denne virkelighed-i-sig-selv – et princip man så *ad absurdum* anvender på givetheden selv ... Det er imidlertid min påstand, at *givethedens givethed er givethedens enkle, irreduktible natur*... Det er derfor, *givethed* også kan omtales *selvgivethed*". Klawonn, E. (1991): "Jeg's ontologi". op. cit. s. 118. Ifølge Dan Zahavi bakkes Klawonn op af Husserl på dette punkt, jf. Zahavi, D. (2003): "Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness". I: Donn, W. (ed.): *The New Husserl: A Critical Reader*. Indiana University Press, s. 172.

⁷⁹Jf. Møller, R.B. (2011): "Moral og Frihed – Skitse til en ny teori om viljens frihed", *Res Cogitans*, vol 2, s. 115-166, s. 147f.

overvejelser og tilslutter mig hans absolutistiske ambitioner, vil jeg i det følgende berøre absolutismens begrundelsesproblematik, der er en væsentlig årsag til, at skepticistiske (relativistiske) sandhedsopfattelser dominerer nutidens humanistiske åndsliv.

Descartes eget begrundelsesforsøg, der installerede Gud som garant for fornuften, virkede måske nok videnskabsfremmende ved som nævnt at 'tvinge' gejstlige til accept af den gudssanktionerede rationalitets videnskabelige resultater, men som værn mod skepticisismen virkede den stik mod hensigten. Begrundelsen blev hurtigt kendt under betegnelsen "den cartesianske cirkel", fordi Descartes forudsatte det, han skulle begrunde. Descartes forsøg på at begrunde fornuftserkendelsens gyldighed via et gudsbevis, der *forudsatte* gyldigheden af fornuftserkendelse, eksemplificerer begrundelsesproblemet. Hvordan undgår man at argumentere i en cirkel, når man forsøger at levere en rationel gyldig begrundelse for rationalitetens gyldighed? Opgaven synes uløselig i udgangspunktet. Måske er det netop denne erkendelse, der fik rationalisten par excellence Benedict de Spinoza til at skære igennem med følgende konstatering:

"Even as light displays both itself and darkness [redacted], so is truth [redacted] a standard both of itself and of falsity".⁸⁰

Da vi aldrig kan levere en begrundelse for gyldigheden af en evidenserfaring, der er mere indlysende end evidenserfaringen selv, er kravet om en begrundelse af det evidente malplaceret. En yderligere begrundelse er ikke mulig, og hvad vigtigere er – *den er ikke nødvendig!* Det evidente kaster så at sige lys over sin egen sandhed, hvilket kommer til udtryk i sproget, når vi kalder det evidente *selvindlysende*. Det er det, Spinoza mener med, at sandhed er sin egen standard, og at det falske kun kan forstås negativt som *det der ikke er sandt*. En lignende erkendelse kommer til udtryk hos James Van Cleve, der mener at Descartes skulle have anvendt en lignende argumentation i sine meditationer:

"I can imagine another Descartes meditation to himself as follows: 'By reflecting on my condition when I clearly and distinctly perceive that $2 + 3 = 5$, I can see that my condition is one of *knowing*. Moreover, I can see that *any* state of clear and distinct

⁸⁰ Spinoza, B. (2006): *The Ethics*, Echo Library (Del 2. Prop. 43), s. 48

perception would have to be a state of knowing. There could no more be a state of clear and distinct perception that was not a source of knowing that there could be adjacent mountains that did not enclose a valley”.⁸¹

Gyldigheden af evidenserfaringer viser tilbage til gyldigheden af den menneskelige fornuft og dømmekraft. Ved at bruge et gudsbevis og dermed Gud som garant for fornuften gav Descartes absolutismen vanskelige kår på længere sigt. Allerede David Hume fjernede Gud fra ligningen, og trods ihærdige redningsaktioner fra bl.a. Immanuel Kant lykkes det ingen at levere en gyldig garant som erstatning for Gud. En generel mistillid til fornuften bredte sig og kom til udtryk hos ’postmoderne’ filosoffer, der opgav ideen om absolutte sandheder. Miseren skyldes ideen om, at fornuften eller dømmekraften har brug for en garant. Pointen hos Spinoza og Van Cleve er, *at det har den ikke!* Sandheden heraf viser sig bl.a. ved, at man ikke kan formulere et konsistent alternativ til denne påstand. Enhver der betvivler gyldigheden af egen fornuft og dømmekraft har i udgangspunktet erklæret sig inhabil som dommer i sagen om dømmekraftens gyldighed, da de efter eget udsagn ikke besidder evnen til at fælde gyldig dom om dette eller noget andet emne. Det er således intet alternativ til at stole på sin egen fornuft og på sandheden af det evidente. I hvert fald ikke, hvis man ønsker at udtale sig om virkelighedens beskaffenhed, og da slet ikke hvis man ønsker at forske i den.⁸²

Men nu var gyldigheden af evidenserfaringer kun en af de ting Descartes forsøgte at begrunde via Guds eksistens. Også den sansebaserede erkendelse skal have troværdighed, hvis videnskabelig erkendelse skal have fast grund under fødderne. Enhver ved at man kan komme ud for optiske bedrag, og desuden følger de sekundære sansekvaliteters subjektivitet netop af

⁸¹ Van Cleve, J. (2000): ”Foundationalism, Epistemic Principles and the Cartesian Circle”, in Sosa, E. & Kim, J. (eds.): *Epistemology – An anthology*. Oxford, s. 254

⁸² Susan Haack udfolder en lignende opfattelse i artiklen ”Concern for truth: what it means, why it matters”, hvor hun argumenterer for at al skepticisembaseret forskning er *pseudoforskning* fordi en videnskabelig undersøgelse nødvendigvis må være rettet mod sandheden af det, man vil undersøge. Er man kun ude efter en subjektiv sandhed, dvs. insisterer man på at beskrive virkelighed *sådan som man håber eller ønsker at den er*, og ikke som den *faktisk er*, er det ikke videnskabelig forskning, man er i gang med. Jf. Haack, S.: (1995) ”Concern for truth: what it means, why it matters”. *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 775, s. 57-63. Som nævnt, bygger en stor del af nutidens humanistiske forskning på relativistiske antagelser. Når jeg ikke vil gå så vidt som til at hævde, at alt dette er pseudoforskning, skyldes det paradoksalt nok, at mange relativistiske forskere ikke er konsistente på dette punkt. De opfører sig nemlig i praksis ofte, som om de var absolutister ved at lægge alle oplysninger åbent og samvittighedsfuldt frem, som kunne tænkes at have influeret på deres analyseresultat og anvender metoder, der har til hensigt at minimere indflydelsen fra personlige fordomme osv. Alt sammen noget der kun giver mening i en absolutistisk optik.

repræsentationsteorien. Kunne man så ikke forestille sig, at hele den sansebaserede erkendelse var illusorisk, dvs. ikke modsvarede faktiske træk ved virkeligheden? Ifølge Descartes kan den mulighed udelukkes, da den er i modstrid med begrebet om Gud som algod. Fordi Gud ikke kan være bedragerisk, kan Descartes gå ud fra at verden grundlæggende er, som den synes at være. En lignende argumentationsform står ikke til vores rådighed. Til gengæld står et andet mere overbevisende argument til rådighed som følger af det overfor nævnte. Det er nemlig ikke kun regnestykker som $2 + 3 = 5$, der udgør evidenserfaringer. Selve det, *at verden faktisk er som den synes at være*, altså det Descartes ville begrunde via Gud, *er i sig selv en evidenserfaring*. Således skriver Klausen:

”The idea that the way things seem to be is somehow indicative of how they really are ... must be a self-evident a priori principle, not unlike the fundamental logical principles”.⁸³

Hvis man ikke har lov til at gå ud fra, at der eksisterer en kompatibilitet mellem virkeligheden selv og vores opfattelse af den (lad os kalde dette princip *kompatibilitetsprincippet*), umuliggøres enhver form for erkendelse – herunder erkendelse af optiske illusioner, sansekvaliteternes subjektivitet osv. Også enhver form for kommunikation bryder sammen, eftersom en lang række uundværlige dagligsproglige kernebegreber har et meningsindhold, som bygger på nævnte kompatibilitet, dvs. på idéen om at verdens ’fremtræden for os’ er et indicium på dens faktiske indretning.⁸⁴ Det synes at være den lærer, man må drage af den danske sproganalytiske transcendentalfilosof, der blev omtalt i indledningen. Man kan f.eks. overveje, hvordan man vil bære sig ad med at lære et barn hvad begreberne subjekt, oplevelse, ting, handling, antal, bevægelse osv. betyder, hvis man ikke tillader barnet at gå ud fra at virkeligheden grundlæggende er, som den forekommer at være? Når skepticisten er i stand til at formulere sætningen: ”måske er virkeligheden slet ikke som vi tror og opfatter den!”, skyldes det, at han under antagelse af kompatibilitetsprincippets gyldighed har lært

⁸³ Klausen, S.H. (2004). Op.cit s. 326.

⁸⁴ Men modsiges dette princip ikke af repræsentationsteorien, der jo hævder at en genstands form modsvarer virkelige træk ved genstanden, men at dette ikke gælder dens farve? Bryder farveoplevelser så ikke med forestillingen om, at verden *tenderer mod at være*, som den synes at være? Når vi her må svare benægtende, skyldes det, at oplevelsen af en efterårsskovs forskellige farver netop *er* et indicium på forskelle i den fysiske verden, fordi farverne repræsenterer nogle *reelt eksisterende forskelle*, nemlig forskelle på bladenes molekylære overfladestrukturer. Princippet hævder naturligvis ikke, at verden *altid og i enhver henseende* er, som den synes at være. Det ville være tåbeligt og i modstrid med erfaringen af f.eks. optiske illusioner og kan derfor ikke være et selvindlysende a priori princip.

sig, hvad betegnelserne *vi* og *virkelighed* refererer til, og ved hvad det vil sige, at noget *er* i modsætning til *ikke er* på en bestemt måde samt, hvad der ligger i at *vide* frem for blot at *tro* osv. Det sådanne skeptikere benægter, er selve *betingelsen* for, at de kunne lære kernebegrebernes betydningsindhold og rette brug at kende. Det er derfor, at Favrholt hævder, at skepticister *snylter* på dagligsproget og (kunne man tilføje) snylter på kompatibilitetsprincippet.

Når først filosofien og humaniora har indset nødvendigheden af at tage evidenserfaringer for pålydende, ligger vejen åben for samfundsrelevante videnskabelige undersøgelser, der ikke begrænser sig til flimrende øjebliksbilleder af flygtige kulturfænomener, men tilstræber den objektivitet, der tidligere gav åndsvidenskaberne prestige og betydning.⁸⁵ Ligeledes åbnes muligheden for at betragte videnskaben generelt som en mangfoldig *enhed*, og i forlængelse heraf at fokusere på *ligheder* frem for forskelle mellem natur-, og humanvidenskaberne.⁸⁶ Disse videnskabsgrene er naturligvis adskilt ved at beskæftige sig med forskellige aspekter af virkeligheden og benytter af den grund forskellige metoder, men grundlæggende er idealet for dem alle, at nå frem til *sandheden* om det emne de beskæftiger sig med.⁸⁷ Hermed brydes med den paradigmatænkning, der længe har domineret videnskabsteorien. Ideen om at udviklingen i

⁸⁵ Man kunne fristes til at hævde en sammenhæng mellem populariteten og udbredelsen af relativistiske opfattelser på humaniora og humanioras krise. For som Frank Furedi skriver: "If the truth is relegated to the status of subjective outlook and interpretation, it ceases to be a subject of fundamental importance ... Nor can its discovery serve as the principal justification of any significant institution. Once truth is interpreted as a dubious claim in competition with many others, it ceases to play a key role in a society's cultural life". Furedi, F. (2006): *Where Have All the Intellectuals Gone? – Confronting 21st Century Philistinism*, Continuum Press, s. 5.

⁸⁶ Jf. Faye, J. (2000): *Athenes Kammer. En filosofisk indføring i videnskabernes enhed*, Høst & Søn, København

⁸⁷ Som nævnt har humaniora generelt en anden selvforståelse, for så vidt at de fleste humanister operer til fordel for en erkendeskeptisk epistemologi. Et par videnskabsfilosofiske overvejelser kan være med til at belyse de problemer en sådan selvforståelse er behæftet med. For det første kan det videnskabsfilosofiske demarkationsspørgsmål, dvs. spørgsmålet om hvordan man adskiller videnskab fra ikke-videnskab, f.eks. astronomi fra astrologi, evolutionsteori fra kreationisme eller historievitenskaber fra politisk motiveret historieforvrængning, ikke besvares positivt på baggrund af sådanne opfattelser. Det skyldes, at selve muligheden for ikke-vilkårlige og almen gyldige kriterier for videnskabelighed må afvises, i hvert fald ang. humaniora for så vidt erkendeskepsissen kun gælder dette område. For det andet kan man, selv hvis man sætter spørgsmålet om resultaternes gyldighed i parentes, stadig karakterisere naturvidenskab ud fra dennes absolutistiske *intention*. Naturvidenskabsmanden stræber efter sandheden om naturen og opfatter derfor selv sin videnskab som *videns genererende*. Denne stræben kommer med Jens Hebors formulering til udtryk i den naturvidenskabelige metode, som en: "systematisering, generalisering og præcisering af procedurer, kontrolmetoder og begrundelser...", Hebor, J. (2009): "Demarkationsproblemet: Faldgruber og Muligheder". *Res Cogitans*, no. 6, vol. 1, 97-216, s. 175. Ud fra en dagligsproglig common sense betragtning giver det derfor særdeles god mening at kalde den slags menneskelig aktivitet *videnskab* – alene fordi der i det mindste er tale om et særligt målrettet *forsøg* på at generere viden. Den skepticisembaserede del af humaniora kan derimod ikke karakteriseres sådan, da intentionen her er en anden. Det kunne være at give minoriteter (f.eks. homoseksuelle) en anderledes selvforståelse eller at præge den offentlige diskurs i en (for forskeren) ønskelig retning. Intet af dette har ifølge opfattelsen selv noget med sandhed eller viden at gøre og bør følgelig kaldes noget andet en videnskab, hvis man ønsker at bruge sproget entydigt og præcist på området. Summa summarum: Humaniora undergraver sin egen videnskabelige status ved at have vidensskepticisme som en del af sin selvforståelse.

tænkningens historie skal forstås som episteme- eller paradigmeskift, der primært er funderet i sociale forhold og *ikke* kan ses som et resultat af stadigt mere korrekte beskrivelser af virkeligheden, er inspireret af Thomas Kuhns videnskabshistoriske teori. Kuhns teori har haft enorm indflydelse på humaniora, bl.a. fordi den understøtter relativistiske tendenser i tiden, og fordi humanister ofte har et begrænset kendskab til naturvidenskaben og dens resultater og metoder.⁸⁸ Det sidste forhold har betydet at Kuhns teori har stået stort set uantastet trods det, at den udelukkende bygger på en ubegrundet påstand – nemlig påstanden om at aristotelisk dynamik, kemiske teorier om flogiston og termodynamikkens teori om varmestoffet caloric var naturvidenskabelige teorier på linje med moderne teorier.⁸⁹ Skulle man begrunde Kuhns synspunkt, måtte man forklare, hvorfor de krav til videnskabelig begrundelse, så som intersubjektiv kontrollerbarhed bl.a. gennem eksperimentel reproducerbarhed, principiel testbarhed osv. *ikke* kan bruges til at skelne mellem f.eks. relativitetsteorien og Aristoteles' dynamik. Kuhn gav aldrig en sådan begrundelse, snarere tværtimod, for da han senere blev utryk ved teoriens relativistiske konsekvenser kastede han sig ud i nogle metodeteoretiske overvejelser med det formål at skelne egentlig videnskab fra ikke-videnskab.⁹⁰ Disse overvejelser er uforenelige med påstanden om, at Aristoteles' dynamik var videnskabelig og dermed også med den påstand paradigmatteorien bygger på. Denne lyder:

⁸⁸ Kuhns vedvarende indflydelse kommer til udtryk i sportsvidenskaben med Graham McFee's *Ethics, knowledge and truth in sports research – an epistemology of sport*. Her argumenterer McFee mod postmodernistiske udgaver af vidensskepticisme, hvor selve idéen om sandhedssøgen er opgivet, bl.a. fordi denne type erkendelsesteori truer med at undergrave videnskab som sådan. I stedet tilslutter McFee sig Kuhns paradigmatteori, som han modificerer, så den passer til humaniora. Kuhns teori kan ikke umiddelbart overføres, da humaniora ikke indeholder 'normalvidenskabelige faser' på samme vis som naturvidenskaben, ifølge Kuhn gør det. Overført på humaniora bliver Kuhns tankegang modificeret til en perspektivismeteori hos McFee, hvor sandhed altid er knyttet til det menneskelige perspektiv og den hersekende metodiske konsensusopfattelse. Sandhed er altså ikke objektiv i traditionel erkendelsesteoretisk forstand, men det bekymrer ikke McFee, der simpelthen afviser dette sandhedsbegreb (jf. McFee, G. (2010): *Ethics, knowledge and truth in sports research – an epistemology of sport*, Routledge, s. 114.) Sandhed skal forstås anderledes, hævder han – nemlig som metodisk funderet perspektivisme (op.cit. 108). Ud fra en traditionel erkendelsesteoretisk opfattelse er der her tale om et rendyrket relativistisk sandhedsbegreb (jf. Favrholt, D. (1994): *Erkendelsesteori – problemer - argumenter – løsninger*, Odense Universitetsforlag). Dette på trods af at McFee's ærinde netop er, at levere et alternativ til den dominerende sandhedsskeptiske tidsånd, som ifølge McFee er problematisk af mange grunde. At alternativet kunne være sandhedsabsolutisme strejfer ham ikke, og derved afslører McFee mod hensigten, hvor dominerende denne tidsånd i virkeligheden er.

⁸⁹ Jf. Kuhn, T. S. (1996/1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, 3. udg., The University of Chicago Press, s. 2.

⁹⁰ jf. Kuhn, T. S. (1977): *The Essential Tension*, The University of Chicago Press, s. 321-322

”What differentiated these various schools was not one or another failure of ”method” – they were all ”scientific” – but what we shall come to call their incommensurable ways of seeing the world and of practicing science in it.”⁹¹

Fælles for de af Kuhn nævnte eksempler på videnskabelige teorier er, at ingen af dem blev opfattet som sådanne af deres ophavsmænd. Aristoteles’ dynamik er en naturfilosofisk klassifikation af forskellige former for bevægelse og blev ikke udarbejdet på baggrund af systematiske observationer (hvilket til gengæld lå til grund for hans *Scala Naturae*). Flogiston-teorien og teorien om caloric blev opfattet som *arbejdshypoteser* og var alt for uspecifikke til at deres ophavsmænd selv betragtede dem som egentlige videnskabelige teorier.⁹² Caloric-teorien blev senere udviklet og delvist bekræftet eksperimentelt via kalorimeterforsøg for så vidt at caloric blev opfattet som varmemængde. Den er derfor den eneste af de nævnte teorier der i visse udviklede varianter med rimeligvis kan kaldes videnskabelig, men netop i det omfang caloric blev opfattet som *stof* kunne teorien ikke verificeres og blev derfor erstattet af moderne termodynamik. I øvrigt er det mere korrekt at tale om forskellige flogiston og caloric-teorier, hvor nogle havde præg af uvidenskabelige naturfilosofiske spekulationer vedr. immaterielle principper, mens andre havde et videnskabeligt præg. For så vidt at de havde en videnskabelig karakter, dvs. var entydige og testbare, blev de falsificeret og eksemplificerede derfor aldrig et andet videnskabeligt paradigme i Kuhns forstand.⁹³

Kuhns videnskabelige fejlopfattelse stammede til dels fra Popper, der inspirerede både Kuhn og Feyerabend. Ifølge Popper er alle videnskabelige teorier blot falsificerbare hypoteser uden gyldighedsprætention, men også denne opfattelse fejlrepræsenterer videnkaben. Som Ian Lawrie skriver:

”The philosopher Karl Popper would have us believe that scientific theories exist only to be refuted by experimental evidence. If practicing scientists really thought in that way, then I doubt that they would consider their expenditure of intellectual effort

⁹¹ Kuhn, T.S. (1996). Op. cit., s. 4

⁹² Jf. Psillos, S. (1999): *Scientific Realism. How Science Tracks Truth*, London: Routledge, s. 115-145

⁹³ Hebor, J. (2009): ”Demarkationsproblemet: Faldgruber og Muligheder”. *Res Cogitans*, no. 6, vol. 1, 97-216, s. 117-124.

worthwhile. A good scientific theory is seldom refuted by new experimental evidence for which it cannot properly account. Much more often it comes to be extended, generalized or reinterpreted as a constituent part of some more comprehensive theory.”⁹⁴

Således kan både Galileis faldlov og Keplers astronomi, der var en modifikation af Kopernikus’ teori, subsummeres under Newtons mekanik, som igen kan subsummeres under Einsteins relativitetsteori. Galileis faldlov er i øvrigt stort set korrekt mht. det område, den var formuleret til at gælde (i.e. små faldhøjder uden luftmodstand) ligesom Newtons tyngdelov også var det. Videnskabshistorien er ikke historien om vilkårlige paradigmeskift, men historien om en stadig større *sandhedstilnærmelse*.

Eftersom dagligsproget er opstået med henblik på en beskrivelse af virkeligheden, kan man i tråd med Niels Bohrs videnskabsfilosofiske grundtanke forstå videnskab som *en præcisering af dagligsproget*. Klassisk fysik er således at forstå som en præcisering af dagligsproglige begreber som tyngde, varme, hastighed, acceleration osv. Med fysikkens præcision af dagligsproget kan vi meddele os entydigt og præcist om f.eks. temperaturforskelle og hastigheder. Frem for blot at sige: ”Det bliver en del koldere i morgen, end det var i dag” kan meteorologen sige: ”I dag var gennemsnitstemperaturen 7 grader, men i morgen bliver den minus 7, så I skal være opmærksomme på glatføre” osv. Tilsvarende kan politiet præcist forklare fartsynderen, med hvor meget han overskred fartgrænsen, da han kørte gennem byen. En præcisering af dagligsproget kommer i stand ved, at man erstatter en vag for-forståelse af, hvad hastighed eller temperatur er for noget, med en mere præcis teoretisk forståelse af det samme. I nærværende sammenhæng er det de dagligsproglige begreber moral og sport der skal præciseres, således at relationen mellem dem kan åbenbares. Men eftersom der her ikke er tale om naturbeskrivelse, er empiri og eksperimenter ikke vejen frem. Det leder frem til undersøgelsens metodiske grundlag.

⁹⁴ Lawrie, I. D. (1990): *A Unified Grand Tour of Theoretical Physics*, Taylor and Francis, Bristol, s. 2

Undersøgelsens metodiske grundlag

Projektet læner sig op af en lang tradition for noget, man med en vis ret kunne kalde filosofisk hermeneutik. Denne tradition går tilbage til Platon, som proklamerede, at al *erkendelse* altid er en form for *genkendelse*, dvs. erkendelse er ikke en proces, hvor et emneområde opfindes eller konstrueres af teoretikeren. Groft sagt består erkendelsesprocessen i at eliminere vildfarelser og selvmodsigelser i bestræbelsen på at reformulere vores for-forståelse af et emne, således at en præcis teoretisk begrebsbrug erstatter vore vage intuitioner. Formålet med en sådan fremgangsmåde er ikke at overraske med en anderledes og helt ny forståelse af, hvad moral og sport eksempelvis er for størrelser. Hensigten er derimod at afdække og præcisere den forståelse, vi allerede er i besiddelse af, dvs. blotlægge et emnes egen indre logik for på den vis at bane vejen for en klar og konsistent begrebsbrug. På sin vis er en sådan fremgangsmåde uomgængelig, særligt når det drejer sig om emner, der eksisterer med en egen indre logik, uafhængig af om vi forsøger at belyse denne logik eller ej. De fleste forskere tillægger deres intuitive forståelse af et emne en vis autoritativ vægt i udfærdigelsen og bedømmelsen af teorier om det. Det er dog de færreste, der gør en rationel rekonstruktion af sådanne intuitioner til et eksplicit tema. Konsekvensen er ofte, at ansvarligheden overfor vore intuitioner eller forforståelse sættes over styr før eller siden i den teoretiske udredning.⁹⁵ Fremgangsmåden er inspireret af Bohr som nævnt i forrige afsnit samt af nogle metodologiske overvejelser, som Erich Klawonn anstiller i sin *Jeg'ets ontologi*. Her installerer han begrebet *potenseret sund fornuft* som betegnelse for den fornuftsstyrede proces fra oplyste intuitioner til teorikonstruktioner.

Den filosofiske hermeneutik er netop kendetegnet ved at gøre vores forforståelse til et eksplicit analysetema, således at ansvarligheden overfor den bevares i hele erkendeprocessen. Resultatet heraf skulle som nævnt gerne være en eksplicit filosofisk-tematisk rekonstruktion af den uspecifikke forforståelse, via en form for potenseret sund fornuft som Klawonn udtrykker det. Derudover er det afgørende at lade emnet diktere om begrebsanalyse, fænomenologiske analyser,

⁹⁵ Efter min mening er det netop hvad der sker hos Verner Møller i afhandlingen *Sundhed og Idræt*. Her når Møller frem til sundhedsrelativismen på baggrund af en kritisk analyse af klassiske fundamentalistiske sundhedsbegreber. Møllers 'umiddelbare' kendskab til sundhedsbegrebets meningsmæssige indhold, fungerer glimrende som kritisk redskab overfor eksisterende sundhedsdefinitioner. Men fordi Møllers kulturanalytiske metodik foreskriver ham at dekonstruere frem for at rekonstruere 'selvfølgeligheder' 'glemmer' han sine sundhedsintuitioners autoritative status, så snart han forlader den kritiske analyse og bevæger sig over til at formulere det han kalder "det tomme sundhedsbegreb". For en mere udførlig redegørelse for denne pointe, se: Møller, R.B. (2009): "Et forsvar for sundhedsfundamentalismen – til kritik af en tidstypisk tankegang". I: Glasdam, S. (red.): *Folkesundhed – i et kritisk perspektiv*. Nyt Nordisk Forlag

eller noget helt tredje egner sig som middel i det teoretiske arbejde, frem for at lade en forudbestemt fremgangsmåde øve vold på emnet. En form for eklekticisme er uundgåelig. Eksempelvis er fænomenologiske analyser egnet til at afsløre en del af moralens natur, mens traditionel begrebsanalyse egner sig bedst til at afdække sportsbegrebets meningsmæssige indhold. Da begrebet *moralsk værdi* eksempelvis er en hel del mere komplekst end sportsbegrebet har det her været nødvendigt at følge Descartes metodiske krav om at splitte komplicerede emner op i mindre komplicerede delelementer som så kan analyseres hver for sig, før de igen syntetiseres i den samlede teori. Således analyserede Klawonn momenterne værdi, empati og fornuft som led i analysen af fænomenet moral, mens jeg har anset det for nødvendigt at analysere momenterne *egoistisk værdi*, *moralsk værdi* og *kontra kausal frihed* som væsentlige delelementer i det sammensatte værdifænomen (i.e. værdi af 2. orden) som udgør grundlaget for min perspektivteori. Som det fremgår, har jeg overordnet set valgt en analytisk-fænomenologisk tilgang til emnet.

Om begrebet forforståelse

Før vi beskæftiger os med et emne og forsøger at teoretisere over det, har vi allerede et før-teoretisk kendskab til det. Vi ved f.eks. hvad moral er, *før* vi læser teorier om det, eller før vi kaster os ud i et forsøg på selv at teoretisere over det. Denne forforståelse kan en teori ikke tillade sig at være i åbenlys modstrid med. Hævder den f.eks., at en bestemt type handlinger fortjener en særlig moralsk højagtelse, nemlig de, der sigter mod at tilvejebringe mest muligt smerte hos mennesker af jødisk oprindelse, så er denne absurditet i sig selv tilstrækkelig til at fastslå teoriens falskhed.

Således sætter vores forforståelse af moralens natur ikke alene emnet for den rationelle udforskning – den fungerer tilmed som en art rimelighedens højesteret, der har autoritet til at afvise en ellers logisk konsistent teori, hvis denne kolliderer groft med vores mest basale intuitioner på området.

Ifølge Klawonn er det nødvendigt at skelne mellem to niveauer i vores forforståelse af et emne. Et *basalt* eller et *selvindlysende* niveau kontra et *overfladisk* eller et *kontingent* (flydende og skiftende) niveau (Klawonn 1991, s. 32).⁹⁶ Det basale niveau ligger fast og er ikke påvirkeligt overfor omskiftelser i tidens modeluner. Det overfladiske niveau er derimod flydende og ændrer sig med tiden og fra kultur til kultur. Differentieringen bygger på den antagelse, at der i vores 'brede' common sense forståelse er en substantiel 'kerne' som metaforisk udtrykt omkranses af et

⁹⁶ Klawonn, E. (1991): *Jeg'ets ontologi – En afhandling om subjektivitet, bevidsthed og personlig identitet*, s. 32

accidentielt 'lag'. Hvor det accidentielle lag er f.eks. historisk og kulturelt kontingent gælder dette ikke det substantielle. Som eksempel på det 'overfladiske lag' nævner Klawonn:

"At Gud sidder i Himlen, eller at der ikke er nogen Gud; at jorden er rund eller flad; at der findes hekse og trolde, eller at der ikke gør det ..."⁹⁷

Nævnte udsagns objektive sandhed eller falskhed er ikke afgørende for, hvorvidt de hører til det ene eller det andet common sense-niveau. Det afgørende er, hvorvidt et udsagn kan hævdes relativt omkostningsfrit, dvs. uden at det involverer en grotesk virkelighedsforståelse.⁹⁸ Da ingen af de nævnte udsagn involverer et grotesk eller absurd verdensbillede er det epistemisk muligt for en given kultur at vælge de dele af disjunktionerne som den måtte finde mest plausibel.

Det substantielle niveau i vores common sense-forståelse repræsenteres af en række nødvendige antagelser vedrørende virkelighedens beskaffenhed. Der er tale om antagelser, der udspringer af almene træk ved vores erkendesituation og som derfor på sin vis 'tvinger' til accept.⁹⁹ Som eksempler på niveauet af nødvendige antagelser nævner Klawonn:

"... at andre mennesker har et bevidsthedsliv ligesom en selv og ikke er sjælløse robotter, at omverdenen ikke er en hallucination i ens egen bevidsthed o.lign. ..." ¹⁰⁰

⁹⁷ Ibid., s. 67

⁹⁸ Denne påstand afslører muligvis en forskel mellem det denotative indhold i Klawonns begreb om 'oplyst' commonsense og mit begreb om 'substantiel' eller 'basal' forforståelse. Hvor en benægtelse af 'oplyst' commonsense ifølge Klawonn altid involverer en grotesk virkelighedsforståelse, resulterer en benægtelse af domme på det 'basale' forforståelsesniveau, "blot" i en ophævelse af et emne eller fænomen som meningsfuld kategori. Benægter man eksempelvis at *sundhed* er et *positivt* fænomen, som det giver mening at efterstræbe, har man berøvet sundhedsbegrebet enhver distinkt mening, dvs. man har benægtet nogle 'basale' intuitioner vedr. sundhedsbegrebets meningsmæssige indhold, uden at det nødvendigvis involverer en grotesk virkelighedsforståelse.

⁹⁹ David Favrholt (1999) gør sig til talsmand for et lignende synspunkt i sit erkendelsesteoretiske skrift: "Filosofisk Codex - Om begrundelsen af den menneskelige erkendelse." Gyldendal. Den metode jeg har valgt at kalde *filosofisk hermeneutik* adskiller sig fra Klawonns *potenserede sunde fornuft* ved at kunne anvendes på flere emner eller fænomener end det Klawonn hermed lægger op til. For mig at se kan man med god mening skelne mellem et 'basalt' og et 'overfladisk' niveau i vores forforståelse af en lang række emner – også emner eller fænomener, der ikke udspringer af almene træk ved vores erkendesituation jf. note 3. Af den grund kan den filosofiske hermeneutik bringes i anvendelse på et bredere fænomenområde end Klawonns *potenserede sunde fornuft*. Her er jeg altså mere på linje med f.eks. Platon, der anvendte sin majeutiske metode på en lang række emner.

¹⁰⁰ Ibid.

Ifølge Klawonn er det substantielle niveau en meningsbetingelse for det 'overfladiske' kulturelt og/eller historisk kontingente niveau, for som han skriver:

”det virker f.eks. svært at få mening i en diskussion om, hvorvidt ... den ene eller den anden måde at indrette samfundet på, er den rigtige, hvis ikke man antager, at der findes andre bevidste væsener end én selv – eller at diskutere jordens form, hvis man ikke antager, der findes fysiske objekter”¹⁰¹.

Overgangen fra det substantielle til det accidentelle niveau i vores common sense-forståelse er glidende og visse antagelser vil kunne tænkes at repræsentere en gråzone, hvor det vil være svært at afgøre deres tilhørsforhold. Klawonn prætenderer ikke at kunne udstyre os med et præcist demarkationskriterium, således at vi i alle tilfælde vil kunne placere en given antagelse hos henholdsvis det 'basale' eller det 'overfladiske' niveau. Denne omstændighed betyder selvsagt heller ikke, at *alle* antagelser befinder sig i en gråzone mellem 'oplyst' og 'almindelig' common sense.¹⁰² Langt de fleste påstande hører med sikkerhed til i f.eks. det accidentielle lag og kan placeres der med nævnte kriterium, som beder én tage hensyn til, hvorvidt de involverer et grotesk verdensbillede eller ej. Påstande der placerer jorden i universets centrum med solen kredsende omkring den, involverer et falsk astronomisk opfattelse, men det geocentriske verdensbillede er ikke grotesk! På moralens område nævner Klawonn påstanden om det 'umoralske' i at have sex på en offentlig strand, som eksempel på en påstand, der med sikkerhed hører til på samme niveau. Dommen: ”det er umoralsk at torturere et andet menneske for sin fornøjelses skyld”, befinder sig derimod med sikkerhed på det 'oplyste' niveau af den moral-orienterede del af vores common sense-forståelse.

Klawonns skelnen mellem et 'oplyst' og et kulturelrelativt niveau i vores common sense-forståelse er beslægtet med Verner Møllers skelnen mellem en almen og en specifik givethedsstruktur. Med begrebet *givethedsstruktur* refererer Møller i afhandlingen *Sundhed og idræt* til det konglomerat af anskuelser og påstande, som en given kultur måtte betragte som selvfølgelig sande. Han

¹⁰¹ Ibid., s. 68-69

¹⁰² Denne pointe fremføres af Klawonn i debatbogen om Jeg'ets ontologi. Favrholt, D. (red.) (1994): *Kritisk belysning af Jeg'ets ontologi – debatbog om E. Klawonns doktorafhandling*, Odense Universitetsforlag, s. 132

eksemplificerer forskellen mellem den specifikke og den almene givethedsstruktur ved at beskrive en mulig konfrontation mellem en vestlig læge og et medlem af Jehovas vidner, der samtidig er far til et barn hvis liv afhænger af en hurtigt gennemført blodtransfusion.¹⁰³ Religiøse forestillinger forhindrer faderen i at acceptere lægens anbefaling om hurtig blodtransfusion. Faderen og lægen deler ikke specifik givethedsstruktur, da faderens er knyttet til en religiøs forestillingsverden, mens lægens er influeret af et sekulært verdensbillede. Det er netop derfor uenigheden opstår. Der er dog grænser for hvor dybt uenigheden stikker. Begge er nemlig enige om, at man bør drage omsorg for sit barn. Denne dom er funderet i den almene givethedsstruktur, som parterne deler på trods af deres forskelligheder.

At Møller har øje for den samme skelnen, som ligger til grund for den filosofiske hermeneutik, er ikke ensbetydende med, at der er et sammenfald mellem Møllers kulturanalytiske metodik og den her præsenterede metode.¹⁰⁴ Faktisk er det modsatte tilfældet. Kulturanalysen er nemlig funderet i en skepticistisk epistemologi, hvor erkendelse bedst forstås som en afsløringsproces, der har dekonstruktion som hovedtema. Det væsentlige er at afdække selvfølgelighedens uselvfølgelighed, dvs. dekonstruere momenter i den specifikke såvel som i den almene givethedsstruktur og derigennem overraske med nye betragtningsmåder via en række kunstgreb. Kulturanalysen er på den vis *refleksiv*, idet dens natur kræver en konstant opmærksomhed mod de 'givetheder' en analyse sædvanligvis baserer sig på. Hvor den refleksive kulturanalyse har en dekonstruktion af vores mest basale intuitioner som fokuspunkt, har den filosofiske hermeneutik en rationel rekonstruktion af selv samme som hovedtema. Trods lighedspunkter mellem de to analysestrategier, er de altså umiddelbart inkommensurable.

Inkommensurabiliteten vil dog straks forsvinde i det øjeblik kulturanalysen blev praktiseret på baggrund af de her præsenterede epistemologiske overvejelser. I så fald kunne den refleksive kulturanalyse (der nu ville være refleksiv i en mere moderat forstand) fungere glimrende overfor den *specifikke* givethedsstruktur, mens den filosofiske hermeneutik kunne gøre sin praksis gældende overfor almene niveauer i givethedsstrukturen. De to analysestrategier ville så at sige

¹⁰³ Møller, V. (1999): *Sundhed og Idræt*, Odense Universitetsforlag, s. 22f.

¹⁰⁴ Den refleksive kulturanalyse og den filosofiske hermeneutik ligner dog også hinanden derved, at begge betegnelser designerer en praksis, snarere end en stringent metode enhver kan følge fra A til Z. Desuden er begge 'praksisser' 'ryggesløse' i den forstand, at de lader emnet være bestemmende for hvilke teorier og analytiske redskaber, der kan anvendes, frem for at lade en specifik teoretisk skole diktere mulighederne. Således vil jeg ikke afholde mig fra at anvende filosofisk-analytiske redskaber fra forskellige filosofiske skoler og traditioner.

kunne dele fænomenerne mellem sig, hvorved de vil kunne komplettere hinanden i et fælles absolutistisk erkendeprojekt. Kulturanalysens kunstgreb (der bl.a. tæller *konfrontering*, hvor den hjemlige kulturs selvfølgeligheder kontrasteres med en fremmed kulturs anderledes, men for denne kulturs lige så selvfølgelige tænkemåde) der bl.a. er konciperet med henblik på at afsløre inkonsistente og uklare elementer i common sense, kunne bane vejen for den filosofiske hermeneutiks præcisering af dagligsproget via rationel rekonstruktion af basal common sense. Kulturanalysen er godt nok konciperet som nødvendigt forbundet med en skepticistisk epistemologi. Således bygger dens dekonstruktivistiske ambition netop på fraværet af et gyldigt domsgrundlag. Enhver selvfølgelighed i form af *for-domme* må afsløres som uselvfulgelige fordomme i en dekonstruktionsproces der afslører deres manglende (doms)grundlag. Samtidig giver fraværet af gyldigt domsgrundlag problemer for kulturanalysens egne resultater der kommer til at mangle troværdighed og dermed relevans. Således taler en af den danske kulturanalyses ophavsmænd Christian Jantzen om kulturanalysens (u)mulighed i et forsøg på at begrebsliggøre dette paradok.¹⁰⁵ Da kulturanalysen blev videreudvikling og bragt i anvendelse på sundhedsbegrebet af Møller, følger han Jantzen i afvisningen af et gyldigt domsgrundlag og er derfor afskåret fra at tale om sandhed¹⁰⁶. Det skepticistiske erkendegrundlag forhindrer Møller i at præcisere dagligsproget på sundhedsområdet, der i stedet *depræciseres* en hel del med det ”tomme” sundhedsbegreb, der er åben overfor, at individet kan udfylde det efter forgodtbefindende fordi: ”...sundhed dybest set intet (substantielt) er”¹⁰⁷. En lignende omstændighed gør sig gældende hos Foucault, hvor det afgørende magtbegreb, går fra at have en betydning tæt på den dagligsproglige i starten af forfatterskabet til i slutningen at skulle beskrives som Dag Heede her gør det:

”I det hele taget er magten ikke noget der kan gribes, ejes, deles, frarøves eller erobres. Magten er noget der udfolder sig i kæder fra uendelige rækker af punkter i spil af ulige og mobile relationer.”

Og videre:

¹⁰⁵ Jantzen, C. (1992): ”Kulturanalysens (u)mulighed”, in *Kultur og Klasse: Kritik og kulturanalyse*, vol. 19, nr. 71, s. 117-140.

¹⁰⁶ Møller, V. (1999): *Sundhed og Idræt*, Odense Universitetsforlag, s. 35.

¹⁰⁷ Ibid., s. 108

”Sat på spidsen kan man sige, at magten som sådan ikke eksisterer hos Foucault
...¹⁰⁸

Hvorom alting er: kulturanalysens mulighed ligger ikke i fraværet af et gyldigt domsgrundlag. Et sådant udgangspunkt umuliggør kulturanalysen og enhver anden analysestrategi der prætenderer videnskabelig status. Dens mulighed ligger i at indskrive sig under absolutismens erkendeideal hvorved den vil kunne spille sin rolle i præciseringen af dagligsproget.

Når der gøres en del ud af kulturanalysen i nærværende sammenhæng skyldes det at Verner Møller og Ask Vest Christiansen også har beskæftiget sig med emnet sport og moral i bogen: *Mål, medicin og moral*. Her danner en række interviews baggrund for en teori om forholdet mellem sport og samfund, der for en overfladisk betragtning ligner den der her forfægtes. Møller og Christiansen tager udgangspunkt i stort set samme tese som nærværende afhandling og kommer på baggrund af interviews frem til en lignende konklusion – nemlig at sporten knytter an til egoistiske og ikke moralske værdier sådan som det almindeligvis antages. Ligheden dækker imidlertid over store og væsentlige forskelle der netop skyldes de påpegede forskelle mellem kulturanalyse og den filosofiske hermeneutik. Møller og Christiansen operer til fordel for moral- og sundhedsrelativisme og kan på den baggrund hævde at det er perspektivet, der afgør, hvad sportens moralske og sundhedsmæssige status er. I en kristen, svaghedsdyrkende og påpasselig optik er elitesport både usundt og umoralsk, men kaster man i stedet et nietzscheansk blik på den, bliver resultatet det stik modsatte og man mærker tydeligt sympati for dette nietzscheanske blik hos Møller og Christiansen, hvorfor deres undersøgelse kan ses som et forsvar for sporten.¹⁰⁹ Denne afhandlings absolutistiske fundament og ambitioner gør at dens konklusion om sport og moral ikke flugter med Møller og Christiansens selvom det umiddelbart kan se sådan ud.

Lad os opsummere: Hvor det giver god mening at kritisere det overfladiske niveau i en kulturs almindelige opfattelse af et emne, forholder det sig præcist omvendt med de dybereliggende og mere selvindlysende intuitioner. Disse bør snarere forsøges ekspliciteret og præciseret med en modsigelsesfri og klar begrebsbrug. Herved opnår man nemlig en såkaldt *godartet* - eller for at

¹⁰⁸ Heede, D. Op.cit. s. 38-39. Også her er der tale om en depræcisering af dagligsproget.

¹⁰⁹ Christiansen & Møller (2007). Op.cit., s. 46.

bruge den tyske filosof Martin Heideggers udtryk - *hermeneutisk* cirkel, hvor forforståelsen udgør fundamentet for teorien, der igen, med sin præcise og klare begrebsbrug, gerne skulle virke oplysende i forhold til den mere vage forforståelse.¹¹⁰ Kort sagt er formålet i nærværende sammenhæng altså, at lade en fænomenologisk-analytisk og en begrebsanalytisk tilgang til fænomenerne moral og sport, bane vejen for en filosofisk-tematisk eksplicitering af vore før-diskursive implicitte forforståelse af disse emner. Det er min tese, at en rationel rekonstruktion af henholdsvis moralens og sportens natur, vil kunne bidrage med et nyt konsistent og ikke mindst oplysende perspektiv på forholdet mellem elitesport og moral.

En forudsætning for at den filosofiske hermeneutik praktiseres succesfuldt er naturligvis, at der konsekvent opretholdes en relation mellem teoriens elementer eller begrebsanalysen og den intuitive opfattelse af det emne hvis natur ønskes belyst. En sådan relation opretholdelsen naturligvis bedst hvis teoretikeren er fuld bevidst om vigtigheden heraf.

¹¹⁰ Jf. Heidegger, M. (2007): *Væren og tid*. Overs. ved Christian Rud Skovgaard. Klim, s. 182. Det er netop fordi målet med den filosofiske hermeneutik, er at opnå en hermeneutisk cirkel, at jeg har valgt at kalde metoden hermeneutisk. Andet ligger der ikke i det, dvs. betegnelsen involvere ikke en forpligtelse til at følge en særlig hermeneutisk tradition således som den eksempelvis er knæsat hos Heidegger, Gadamer og Husserl.

Afhandlingen i kritisk belysning

Generel kritik

Som det turde fremgå, hviler afhandlingens konklusioner i høj grad på perspektivteorien og da perspektivteoriens teser om moral og viljesfrihed ingenlunde er ukontroversielle, ligger der selvsagt en mulig angrebsvinkel her. Afhandlingen er her ikke anderledes stillet end et hvilket som helst andet moralfilosofisk projekt, som nødvendigvis må forudsætte gyldigheden af en eller flere moralopfattelser eller moralprincipper. I sådanne projekter er det i dag ikke ualmindeligt at kombinere forskellige normative etikker og principper på baggrund af en forudgående intuitiv opfattelse af, hvad der forekommer rimeligt at anvende i en given sammenhæng. Perspektivteorien udmærker sig i den sammenhæng ved at prætere en konsistent rationel rekonstruktion af den mest basale del af sådanne intuitioner, således at behovet for moraleklekticisme forsvinder. Ikke desto mindre er perspektivteoriens gyldighedspræntion stadig kontroversiel, og man skal kende filosofien dårligt, hvis man tror, at der vil kunne skabes konsensus omkring den. Særligt kan jeg forestille mig, at nogle vil finde min markante brug af en relativt ukendt filosof som Erich Klawonn problematisk.

Kritik af teorivalg

Med valget af Klawonns empatiteori som grundlag for perspektivteorien har jeg gjort mig sårbar overfor kritik af en delvist irrationel type. Tidsånden taler ikke til fordel for Klawonns projekt, og man kan derfor meget vel forestille sig, at en hel del filosoffer vil stille sig stærkt kritiske overfor Klawonns filosofiske agenda og påstand om at have gennemført det moderne moralfilosofiske begrundelsesprojekt. I dag er det almindeligt at betragte filosofi som en disciplin, der stiller spørgsmål, men afstår fra at give svar, og forestillingen om at en relativt ukendt dansk filosof skulle kunne gennemføre et projekt, som langt større autoriteter så som Hume, Kant, Bentham, Mill osv. ikke kunne gennemføre, kan virke utrolig. Her bør man imidlertid være opmærksom på, at sandheden af et synspunkt ikke nødvendigvis fluktuerer i overensstemmelse med tidsånden eller givne filosofers internationale ry. Desuden har jeg netop gjort en del ud af at vise, hvordan Klawonns filosofi kan ses som en reformulering af klassiske synspunkter. Klawonns filosofi markerer på ingen måde et brud med idéhistorien, sådan som f.eks. Wittgensteins filosofi kan siges

at gøre det. Hverken Klawonns teori om egensfæren, værdi, empati eller (praktisk) fornuft er nye, men har rødder hos Descartes, Bentham, Adam Smith, Edmund Husserl m.fl. Klawonns originale bidrag bestod i at syntetisere disse elementer via egne fænomenologiske analyser med empatiteorien som resultat. Som afhandlingen turde vise, har jeg i øvrigt ikke fulgt Klawonns tankegang blindt. Behovet for at lancere perspektivteorien som modificeret alternativ til empatiteorien opstod netop på baggrund af en kritisk behandling Klawonns teori.

Kritik af metode

Hvor afhandlingens moralfilosofiske grundlag er holdt fri af eklekticisme, gælder det samme ikke dens metodiske grundlag. Her er anvendt en analytisk-fænomenologisk tilgang til emnet, hvor nogle givetvis ville have foretrukket en rendyrkning af en af de to metoder. Mit metodiske valg hænger sammen med nogle overordnede metodologiske betragtninger vedr. den filosofiske hermeneutik, som står at læse i det videnskabsteoretiske afsnits metodiske del. Her argumenterede jeg for det rimelige i at lade emnet diktere metodevalget frem for at lægge sig fast på én specifik metode, der kunne tænkes at begrænse de analytiske muligheder. Særlig kontroversiel er min kombination af fænomenologi og ontologisk substansdualisme, der går dårligt i spænd med opfattelserne hos fænomenologiens dominerende skikkelser. Der er her tale om en reel uenighed mellem filosoffer som Søren Harnow Klausen, Erich Klawonn og mig selv på den ene side overfor filosoffer som Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty og Dan Zahavi på den anden. Alle de nævnte er enige om vigtigheden af at gå 'uhildet' til 'sagen selv'. Uenigheden beror på forskellige opfattelser af, hvorvidt fænomenologien kræver en særlig ontologineutral indstilling (epoche) eller ej. Der er her tale om et kompliceret spørgsmål, hvor der efter min mening findes gode argumenter på hver side, og striden er i øvrigt for kompliceret til at kunne behandles her.

Artikel 1

Et forsvar for kvantitativ hedonisme

Et forsvar for kvantitativ hedonisme

*Af Rasmus Bysted Møller,
Århus Universitet*

Abstract I denne artiklen forsøger jeg at rehabilitere hedonismen som værditeori. Artiklen har både et historisk og et systematisk-filosofisk sigte. Angående det filosofihistoriske ønsker jeg at demonstrere hvorledes Erich Klawonns værdibegreb, således som det udfoldes i Udkast til en teori om moralens grundlag (1996), kan anvendes som udgangspunkt for en nytolkning af Jeremy Bentham's kvantitative hedonisme. Hvad angår det systematisk-filosofiske er det min ambition at forsvare denne hedonismevariant mod såvel klassisk som nyere kritik, for derigennem at kunne sandsynliggøre den kvantitative hedonismes almene gyldighed.

Forberedende bemærkning

“Time and philosophical fashion have not been kind to hedonism. Although hedonistic theories of various sorts flourished for three centuries or so in their congenial empiricist habitat, they have all but disappeared from the scene.”¹

Med denne konstatering indleder L. W. Sumner sit kapitel om hedonisme i bogen *Welfare, Happiness, and Ethics*. At kaste sig ud i et forsvar for hedonismen i en sådan situation kunne ligne halsløs gerning. Her må man dog være opmærksom på, at gyldigheden af et synspunkt ikke afgøres af tidsåndens præferencer og aversioner, men af argumenter og logik.

Hedonismen hævder qua naturalistisk teori, at *værdi* gør sin entré i verden via fænomener, der kan forefindes inden for det naturliges domæne. Indbegrebet af positiv værdi *det gode* kan identificeres med lyst eller nydelse (græsk: *hedoné*), mens indbegrebet af negativ værdi *det onde* kan identificeres med ulyst eller smerte. Anskuelsen har et ikke helt ubetydeligt kort på sin side – hvilket sandsynligvis er årsagen til, at den filosofihistorisk er blevet debatteret mere end nogen anden værditeoretisk anskuelse – den er nemlig i besiddelse af umiddelbar intuitiv evidens. At noget i en eller anden forstand nydelsesfuldt skulle være *godt*, mens noget smertefuldt skulle være *et onde*, turde være indlysende, og de fleste kan i udgangspunktet derfor godt se det plausible i, at godt og ondt skulle have relation til lyst og smerte.

Hedonistiske værdiopfattelser havde deres glansperiode i det 18. og 19. århundrede, men anskuelsen var allerede til diskussion tilbage i oldtiden. Den første klare og endda rimeligt udviklede hedonistiske værditeori finder vi hos Epikur, der i et brev til vennen Menoikeus, forklarer sin hovedpointe med et krav om at *páthos* (hvilket er den latiniserede udgave af det græske *πάθος*) skal anvendes som kriterium for godt og ondt.

Páthos oversættes af Poul Helms som *følelse*², men en mere præcis oversættelse findes måske i Liddell & Scotts græsk-engelske leksikon, hvor Epikurs brug af begrebet páthos oversættes med *sensation* af typen *pleasure and pain*³.

Epikur har sandsynligvis været bekendt med det simple argument Platon lader Sokrates lancere i Staten. Her afvises hedonismens kongstanke (at det gode er essentielt forbundet med lystfølelse eller nydelse) med henvisning til, at der findes slette nydelser, hvorfor nydelse øjensynligt ikke kan være et utvetydigt gode⁴. Denne og lignende indvendinger har Epikur nemlig taget højde for ved at hæve hedonismen over dens mest naive udtryk med en begrebslig sontring mellem nydelse *per se* og nydelse set i et udvidet perspektiv, som et delelement i et større værdikompleks. *Værdien* af et nydelsesfuldt fænomen afhænger af om fænomenet betragtes *per se*, dvs. isoleret fra spørgsmålet om hvilke konsekvenser, det måtte have at opleve fænomenet nu-og-her (f.eks. i form af smerte og frustration på længere sigt), eller om man medtager disse konsekvenser i vurderingen af lystfænomenets værdi. Epikur hævder, at nydelse altid er et gode *per se*, men at visse nydelser alligevel, grundet deres konsekvenser, bør behandles som et onde. Han skriver:

Og da vi i denne (Lystfølelsen) har et første og medfødt Gode, saa vælger vi paa Grund af den heller ikke enhver Nydelse, men det sker, at vi undertiden springer mange Nydelser over, naar større Ubehageligheder bliver Følgen deraf for os, og vi anser paa den anden Side adskillige Pinagtigheder for værdifuldere end Nydelser, naar der paafølger for os en større Nydelse efter at vi lang Tid har udholdt Ubehagelighederne. Det gælder altsaa om enhver Nydelse, at fordi den indeholder sit eget naturlige Gode, saa bør den dog ikke i ethvert Tilfælde vælges; paa samme Maade er ogsaa enhver Smerte et Onde, og dog er ikke enhver Smerte af den Natur, at den altid bør undgaas. Det er altsaa ved en sammenlignende Udmaaling og ved at se hvad der er gavnligt og hvad der ikke er det, at man bør bedømme alle disse Ting.

Vi behandler altsaa til Tider det gode som et Onde og omvendt det onde som et Gode⁵.

Blandt nutidens fagfilosoffer er det desværre ikke ualmindeligt at nævnte begrebsdistinktion overses med begrebsforvirring og fejlagtig kritik af hedonismen til følge. I det hele taget grunder megen hedonisme-kritik sig på manglende blik for nødvendigheden af visse essentielle begrebslige distinktioner. To begreber, der ofte sammenblandes både af hedonismens kritikere og dens fortalere, er *moralsk værdi* og *aksiologisk værdi*⁶.

Begrebet om aksiologisk værdi knytter sig til forskelligartede fænomener af mere eller mindre kompleks art. Således forstået er det en aksiologiteoris ærinde at opnå klarhed over egenskaberne 'god' og 'dårlig', når de anvendes i ikke-moralske sammenhænge, så som i betydningen; 'god' middag, 'dårlig' bog, osv.

Moralsk værdi knytter sig sædvanligvis til personer, handlinger og motiver. Definitionen af moralsk værdi afhænger af hvilken etik, der er tale om. En objektiv konsekvensetik definerer f.eks. det moralsk gode som indbegrebet af handlinger og initiativer, der rent faktisk har (aksiologisk set) gode konsekvenser. Hvad der 'tæller' som gode konsekvenser afhænger naturligvis af, hvilken teori om aksiologisk værdi konsekvensetikken måtte betjene sig af. En teori om moralsk værdi indeholder ofte en teori om aksiologisk værdi, da det moralsk værdifulde som regel opfattes som stående i et relationelt forhold til det aksiologisk værdifulde.

I nærværende sammenhæng er det væsentligt at være opmærksom på forskellen mellem moralsk og aksiologisk værdi, da jeg i dette skrift kun prætenderer at forsvare hedonismen som aksiologisk værditeori. Nærmere bestemt ønsker jeg at rehabilitere en særlig variant af hedonismen, nemlig en variant jeg har valgt at kalde *kvantitativ hedonisme*. Denne værdiopfattelse finder sit klassiske udtryk hos Jeremy Bentham, men som vi skal se er synspunktet, efter min mening, blevet udviklet og reformuleret af den danske filosof Erich Klawonn i bogen *Udkast til en teori om moralens grundlag*. Klawonn bekender sig ikke selv til hedonismen, men som nedenstående redegørelse turde vise, er der overbevisende grunde til at rubricere hans aksiologi som sådan. Det kan forekomme usandsynligt, at Klawonn skulle have baseret sin etik på en

aksiologi ad modum Bentham, alene af den grund, at vi her har at gøre med en af filosofihistoriens mest 'udskældte' værditeoretiske positioner. Ikke desto mindre vil jeg i det følgende forsøge at eftervise det påståede 'slægtskab', som jo kunne tænkes at hænge sammen med, at sagens 'egen indre logik' disponerer i retning af en sådan anskuelse. Er dette korrekt, kunne noget tyde på, at den kvantitative hedonisme alligevel ikke er så svag som fagfilosofiens mange felttog mod den giver indtryk af. I bestræbelsen på at underbygge denne formodning vil jeg lade en fremstilling af Klawonns aksiologi udgøre fundamentet for den videre argumentation.

I

a. Klawonns begreb om aksiologisk værdi.

Klawonn fastslår indledningsvis værdiernes bevidsthedsmæssige eksistens. De optræder nemlig som: "tings, situationers eller mentale tilstandes umiddelbart oplevede *ønskværdigheds-* eller *uønskværdighedspræg*".

Værdier optræder således altid i sammenhæng med, eller som Klawonn udtrykker det; som 'inkarneret' i andre fænomener. Ydermere kan værdier være positive eller negative⁸. Den herskende dikotomi indenfor værdidimensionen forstås bedst i sammenhæng med en redegørelse for det, Klawonn kalder *værdiprægenes imperativiske* eller '*bør*'-lignende *potens*⁹.

Med begrebet imperativisk potens markerer Klawonn sig i opposition til synspunkter af f.eks. positivistisk observans, hvor værdier betragtes som udtryk for en positiv eller negativ ladet *holdning* til et givent fænomen, som i sig selv optræder neutralt eller 'værdiløst' for en bevidsthed¹⁰. Ifølge Klawonn løber sådanne opfattelser imidlertid ind i problemer, når man tager fænomenet *smerte* under lup.

Reflekterer man et øjeblik over givethedsmåden hos uudholdelig smerte, indser man umiddelbart, at dette bevidsthedsfænomen ikke er 'passivt' eller 'neutralt' og først fremtræder med et negativt værdipræg, idet man 'frit' vælger at anstille en negativ betragtning af fænomenet¹¹. Som Klawonn udtrykker det, modtager smerten ikke sit specifikke negative værdipræg 'udefra' ved, at man vælger at forholde sig negativt til den¹². Smerten har simpelthen et utvetydigt negativt værdipræg inkarneret i sig og dermed er det et fænomen, der

disponerer til en negativ holdning. Til understøttelse af sin påstand beder Klawonn os foretage en introspektiv fænomenologisk analyse af det vi oplever, når stærk uudholdelig smerte er til stede i vores bevidsthed. Det kunne f.eks. være, hvis en ondsindet person hældte en spand kogende vand ned ad ryggen på én. Er denne smerte virkelig et neutralt foreliggende fænomen der først får sin negative værdi i det øjeblik vi vælger at anstille en negativ holdning til den? Svaret er indlysende. Smerten har selv uønskværdighedskarakter. Den optræder *som uønskværdig*. Dette *uønskværdighedspræg* er ganske enkelt smertens måde at præsentere sig på. Smerten ”presser”, så at sige, *selv* i retning af sin egen afskaffelse, og det er netop dette jeg reagerer på, når jeg fjerner min hånd fra en varm kogeplade! Min negative holdning til smerte er altså ikke vilkårlig, men ”presset frem” af smertens egen præsentationsmåde. En præsentationsmåde, der er normativ i sit væsen. Med et lidt klodset udtryk kan man sige at uudholdelig smerte optræder som *ikke-burdende være til stede!*

Når et fænomen som smerte *kun* disponerer og ikke nødvendigvis determinerer til en afstandstagende holdning, skyldes det, at smerte kan indgå i en større aksiologisk sammenhæng. Er man en religiøst motiveret kvinde, der insisterer på at føde ’i smerte’, som bibelen foreskriver det, vil den momentant oplevede smerte selvfølgelig kunne tænkes relativiseret af den kontekst, smerten indgår i, og som i reglen involverer en lykkelig forening af kvinde og barn. En kvinde, der anskuer fødselssmerten i et perspektiv, der måske i sidste ende knytter an til metafysiske forestillinger om frelse, vil sandsynligvis have en positiv holdning til denne type smerte. Fødselssmerte som begreb vil for hende have positiv værdi, men oplevelsen af smerte vil isoleret set, dvs. uafhængig af metafysiske forestillinger og deslige, stadig have et negativt værdipræg - et forhold, der ligger gemt i formuleringen ’et nødvendigt *onde*’. Smerten *per se* er således ’et *onde*’, der kan være nødvendigt at udholde i bestræbelsen på at opnå et højere gode. Smerten kan dermed i et videre perspektiv sagtens have positiv værdi, selv om den aldrig kan have det isoleret betragtet. Det, der gør smerten til ’et *onde*’ *per se*, er det i smerten iboende negative værdipræg, som altid *disponerer*, men ikke nødvendigvis *determinerer* til

en afstandstagende holdning¹³. Det er med andre ord fordi smerte ”gør ondt”, at vi alt andet lige møder den med en negativ holdning¹⁴.

Klawonn præciserer dette forhold med begrebet *værdipres*, som refererer til den ejendommelighed ved værdipræg, at de udøver et værdipres i en bevidsthed, dvs. de ”’presser’ i retning af bevarelse eller ophør, aktualisering eller afskaffelse”¹⁵. Et smertefænomen optræder således, i Klawonns terminologi, med et negativt værdipres for en bevidsthed, dvs. smerten ’presser’ i retning af sin egen afskaffelse. Positive værdipræg, inkarnerede i f.eks. lystfyldte bevidsthedstilstande, ’presser’ derimod i retning af fastholdelse.

Værdier kan ud over at være til stede hos en bevidsthed (hvilket de naturligvis er når de helt konkret ’opleves’!) også være fraværende. Dette forhold gør sig gældende, fordi både positive og negative værdier ”kan indeholde en essentiel reference til andre værdier (ofte med modsat fortegn)”¹⁶. Klawonn eksemplificerer dette med henvisning til sult, hvis natur er af en sådan beskaffenhed at den netop, ved at være bærer af et negativt værdipres i retning af sin egen ophævelse, indeholder en essentiel reference til et positivt værdifænomen – nemlig fødeindtagelse. Føde er således en positiv fraværende værdi for den sultne, der ’presser’ mod aktualisering¹⁷.

Grundet dette særlige forhold vedr. værdiernes fremtrædelsesform, ’tvinges’ individets opmærksomhed mod det fraværende - mod det mulige; det der endnu ikke er tilfældet, men kunne blive det! Individet er med andre ord involveret i et tidsperspektiv, hvor nærværende kendsgerninger, så som oplevelsen af sult, ’tvinger’ den sultende til handlinger med det helt specifikke formål at skaffe den positive værdi (i.e. føde!), der i nær fremtid kan ophæve sulten.

b. Værdikendsgerningernes iboende normativitet.

Vi har set, hvorledes forskellige værdibehæftede emner fremtræder med en fænomenologi, der disponerer til og ofte (i tilfælde hvor en relaterende kontekst er fraværende) determinerer til en bestemt holdning hos det individ, for hvem fænomenologien er til stede. Givet det værdipres sådanne emner udøver i en bevidsthed, disponerer eller determinerer disse emner samtidig til

bestemte handlinger, hvis eneste formål er at adlyde det 'krav', værdipresset er udtryk for. I netop dette forhold finder Klawonn næring til en ganske signifikant konklusion vedr. værdiernes fremtrædelsesform. Analysen har nemlig afdækket en unik identitetsrelation bestående mellem en værdis eksistens, dvs. dens *fakticitet*, og det 'pres', hvormed den dikterer bestemte holdninger og dertil svarende handlinger, dvs. dens *normativitet*. Identiteten er udtryk for det, Klawonn kalder værdiprægenes imperativiske eller '*bør*'-lignende *potens*. Altså: Negativ værdi er identisk med et fænomens oplevelsesmæssige negative værdipræg, der igen er identisk med fænomenets u-ønskværdighedskarakter. Videre er fænomenets u-ønskværdighedskarakter lig det, at fænomenet fremtræder som *ikke burdende være til stede*, dvs. det har '*bør*'-lignende *potens*!

En universalistisk påstand så som: "alle negative værdier er afskaffelseskrævende", får karakter af en, i erkendelsesteoretisk klassisk forstand, analytisk sætning på linie med: "alle legemer har udstrækning". At det forholder sig således, har Klawonn vist med sin fænomenologiske analyse af aksiologisk værdi. Prædiketet *afskaffelseskrævende* er indeholdt i subjektet *negativ værdi*, idet man ikke kan forestille sig negativ værdi, som ikke med sin tilstedeværelse 'kræver' eller 'presser' mod sin egen ophævelse. Det vil med andre ord være selvmodsigende at forestille sig en smerte med et kraftigt negativt værdipræg, der (isoleret set) 'presser' mod fastholdelse¹⁸!

Det er således i kraft af denne værdiernes normative eksistensmåde, at værdier/værdipræg bliver holdnings- og handlingsrelevante! En videre konsekvens på det sproglige niveau er at præsriptive udsagn, der fortæller hvilke holdninger og handlinger, der fordres grundet tilstedeværelsen af givne værdier, bliver deskriptive, idet de udtaler sig om kendsgerninger¹⁹. Deraf følger også, at en hvilken som helst form for non-kognitivistime er udelukket, når vi beskæftiger os med betydningen af værdiudsagn på det aksiologiske niveau²⁰. Disse beskriver og omhandler nemlig kendsgerninger og er dermed udstyret med et kognitivt indhold, der kan være sandt eller falsk. Givet 'er'-'bør'-identiteten på det aksiologiske niveau er overgangen fra deskriptive til præsriptive udsagn her uproblematisk.

c. *Praktisk fornuft og værdiforvaltning*

Før vi gør Klawonns aksiologi til genstand for en hedonistisk fortolkning, skal vi se lidt nærmere på et forhold, der allerede er blevet berørt ovenfor. Vi har set, at værdier involverer en person i et tidsperspektiv. Et individ må så at sige handle således, at der tages hensyn til både nærværende, men også *mulige* værdiprægs 'bydende' væremåde. Det går med andre ord ikke an *kun* at handle med henblik på at afskaffe tilstedeværende forekomster af negativ værdi. Et rationelt individ må også anticipere fremtidige værdipræg ved at iværksætte en handlemåde, der minimerer sandsynligheden for at blive udsat for negativ værdi og øger muligheden for det modsatte! Det begreb, der her er på spil, kalder Klawonn *praktisk fornuft*.

Konstituerende for praktisk fornuftsmæssighed eller fornuftspræget handlen (i et selvisk perspektiv) er ifølge Klawonn: "...at *fremtidige eller endnu ikke nærværende instanser af værdi principielt* (dvs. for så vidt som der ikke er andre relevante forskelle) *sættes på lige fod med nærværende*²¹".

For at kunne forstå fornuftens konstitutive princip, er det nødvendigt at holde sig for øje, i hvilken henseende værdierne skal ligestilles. Det drejer sig nemlig om værdiernes *handlingsmæssige relevans*. Det vil eksempelvis være fornuftsstridigt at udøve en handlepraksis, som tillægger, nuværende eller nært forestående smerte handlingsmæssig relevans, mens en tidsmæssig fjern smerte ignoreres som irrelevant, selv om det klart erkendes, at hvis ikke grundlaget for den fjernes her-og-nu, vil den med sikkerhed indfinde sig. Omvendt er det udtryk for praktisk fornuft at bekymre sig om fremtidige tilstande af lyst og smerte og tillægge disse relevans i sit nuværende handlingsliv.

Når Klawonn (med sin *ceteris paribus*-klausul) tager forbehold i citatet ovenfor skyldes det: "...at det tidsligt nære i reglen er mere pragmatisk relevant and det tidsligt fjerne, eftersom muligheden for at erkende det og influere på det er større"²². En væsentlig grund til at mange prioriterer let opnåelig sanselig nydelse højere end fremtidig glæde, ligger utvivlsomt i den *usikkerhed*, der er uløseligt forbundet med det tidsmæssigt fjerne. Det er derfor ikke altid irrationelt at tillægge det nære mere handlingsrelevans end det fjerne. Alan O. Ebenstein advokerer, i bogen *The Greatest Happiness Principle – An*

Examination of Utilitarianism, for at værdien af en mulig lyst, der kan rekvireres med 100 % sikkerhed, bør vurderes lige så højt som en lystfølelse, der er dobbelt så værdifuld *per se*, men som kun kan forventes med 50 % sandsynlighed²³. Men dette anfægter ikke det *principielle* i Klawonns fornuftsprincip, der jo blot kræver ligestilling af tidsligt adskilte værdier *for så vidt, at der ikke er andre relevante forskelle*! Her er det indlysende, at den ekstremt lille sandsynlighed, der er for at vinde en lottogevinst i millionklassen, *er en relevant forskel*, der stort set annullerer den enorme handlingsrelevans, som ville følge af gevinstens potente ønskværdighedskarakter, hvis den kunne realiseres her-og-nu! Er man alvorligt syg med udsigt til snarlig død vil det selvsagt være rationelt at optere til fordel for momentane nydelser i sin handlepraksis. Er man derimod sund og rask forholder det sig omvendt fordi man i så fald med stor sandsynlighed vil komme til at opleve det anticiperede værdipræg. Som bevidst værdiforvaltende fornuftsvæsen ved jeg, at fremtidig smerte gør ondt på præcis samme ikke-ønskværdige måde som momentant tilstedeværende smerte gør det, når fremtid er blevet nutid, og smerten indfinder sig. Når smerten *er der* ønsker jeg *certeris paribus* dens fravær. Jeg ønsker dermed også at betingelserne for dens fravær havde været opfyldt, dvs. at jeg havde tillagt smerten den tilstrækkelige betydning i mit handleliv mens tid var. Jeg ønsker, med andre ord, at jeg havde levet op til princippet om ligestilling af nutidig og fremtid værdi og kan ikke på rationel vis fortsat ignorere betydningen af fremtidige værdiinstanser.

I erkendelsen af at man qua handlende fornuftsvæsen har indflydelse på, hvad livet 'bringer' af positivt og negativt, bliver det et rationelt anliggende at tilvejebringe mest mulig positiv og mindst mulig negativ værdi – ikke kun momentant, men samlet set over et helt liv. Idealet for praktisk fornuft i handlingslivet (set i et egen-perspektiv) er således en handlemåde, der altid målrettet forsøger at tilvejebringe mest mulig positiv og mindst mulig negativ værdi i så stort et tidsrum som mulig. Relationen mellem givne mængder af negativ og positiv værdi, som et individ oplever gennem tid, er udtryk for det man i daglig tale med et overordnet begreb kalder individets *livs kvalitet*. Fornuftsmæssigheden i *principielt* at sætte fremtidig værdipræg lig nærværende mht. til handlingsrelevans, involverer således det fornuftsmæssige i at

orientere sig mod al overskuelig fremtid i bestræbelsen på at optimere sin egen livskvalitet²⁴.

Nu er én ting ideal og noget andet virkelighed. Alle de forskellige former for invaliderende laster et menneske kan tænkes at lide under er eksempler på, at individet ofte befinder sig langt fra idealet om fuld ligestilling af tidsligt adskilte værdier. Klawonn understreger, at der altid vil være et skisma mellem norm og virkelighed, således at forstå, at ingen nogensinde fuldt ud vil kunne leve op til nævnte ideal. Der er, som vi allerede har været inde på, en mere eller mindre udtalt tilbøjelighed hos alle mennesker til at prioritere nutidens flygtige glæder på bekostning af større glæde på lang sigt. Klawonns accentuering af at fornuftsprincippet kun har en normativ og ikke en psykologisk determinerende funktion i handlingslivet, gør det muligt for ham at melde hus forbi, når eksempler på 'svage karakterer', der har svært ved at modstå aktuelle værdipres, bringes til torvs. At sådanne 'svage' personligheder almindeligvis 'forbander deres laster langt væk', kan ses som udtryk for, at de trods vanskeligheder med at 'leve op til normen, alligevel anerkender ideen om det fornuftige i ligestilling af tidsligt adskilt værdi. Vi kan altså alle, som Klawonn formulerer det: "qua praktiske fornuftsvæsener være rationelt enige om den *overordnede værdi* eller den *metaværdi*, der for enhver ligger i maksimering af positiv værdi og minimering af negativ værdi"²⁵.

Således har Klawonn påvist, at der gives universelle betingelser for rationel administration af livskvalitet i et egen-perspektiv. Betingelser der, når de formuleres, har et kognitivt indhold og som ikke er relative til en given kultur eller historisk periode.

II

a. Jeremy Benthams *kvantitative hedonisme*.

Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*²⁶.

Med dette noget bombastiske udsagn tager Jeremy Benthams hovedværk *An introduction to the principles of morals and legislation* sin begyndelse: Lyst og 'ulyst' er for Bentham fænomenologiske kvaliteter, der determinerer menneskets handlinger til lystfrembringelse og ulystafværgelse²⁷. Benthams

aksiologi falder ind under betegnelsen hedonisme, fordi lyst og ulyst samtidig er ene om at kunne tilskrives intrinsisk værdi (henholdsvis positiv og negativ)²⁸.

Hvordan forholder Benthams hedonisme sig til Klawonns aksiologi? Bevæggrunden for at 'kalde Bentham frem på scenen' var den (ovenfor) påståede affinitet mellem Benthams kvantitative hedonisme og Klawonns aksiologi. I et forsøg på at påvise den påståede affinitet mellem Bentham og Klawonn, vil jeg i det følgende argumentere for et sammenfald mellem det hedonistiske (u)lystsbegreb og Klawonns begreb om positiv og negativ værdi. At dømme ud fra den almindelige fagfilosofiske opfattelse af Benthams hedonisme, virker påstanden om en sådan overensstemmelse som nævnt helt usandsynlig. Det centrale begreb 'lyst' antages at have samme konnotationer (i retning af simpel sanselig nydelse) som det lystbegreb, vi kender fra almindelig sprogbrug. Fra vores redegørelse af Klawonns aksiologi fremgik det, at det heri involverede begreb om positiv værdi dækker langt bredere! Når jeg alligevel mener at kunne påvise en vis overensstemmelse mellem Bentham og Klawonns værdibegreb, skyldes det selvsagt, at jeg finder belæg for en alternativ fortolkning af Bentham. Denne definerer lyst og ulyst således:

I call pleasure every sensation that a man had rather feel at that instant than feel *none*.

I call pain every sensation that a man had rather feel none than feel²⁹.

Andetsteds beskrives lyst og ulyst med betegnelsen *interesting perceptions*, hvilket indikerer den rimelige antagelse, at lyst/ulyst for Bentham ikke kan identificeres med *simple følelser*. Joel Feinberg tilslutter sig i antologien *Moral Concepts* denne antagelse og skriver:

More likely he believed that pleasures and pains are discriminably agreeable or disagreeable aspects of 'perceptions' of all kinds ... also of various cognitive states, such as awareness, expectation, and recollection.³⁰

Det virker rimeligt at tolke Benthams lyst/ulyst-begreb som en delvist teknisk term, der er installeret til at dække over et konglomerat af forskelligartede bevidstheds- fænomener og tilstande, der dog har det tilfælles, at de alle 'mærkes' eller 'føles' i disse ords bredeste betydning, dvs. at de alle udøver et værdipres i en bevidsthed for nu at bruge Klawonns udtryk. Det er i denne forstand Bentham anvender lyst/ulyst-begrebet, når han taler om *a pleasure*

eller *a pain*. Når han taler om *pleasure* eller *pain per se*, refererer han derimod til selve *følelsen* eller værdipresset, der netop gør 'sensations' eller 'perceptions' *interesting*! Det er for øvrigt denne sidste betydning af begrebet, der udgør det fællestræk, som gør det muligt at sammenholde konkrete lyst- og ulystfyldte fænomener, dvs. lyst/ulyst i den første betydning, hvilket er nødvendigt, når man opererer med begreber som lykke og livskvalitet. Lykke beskrives som bestående af individuelt baserede lyst-elementer og fravær af individuelt baserede ulysts-elementer³¹, mens begrebet livskvalitet ikke nævnes eksplicit hos Bentham. Ikke desto mindre er et begreb om livskvalitet, som en funktion af lyst og ulystmængder, implicit til stede hos ham, hvilket følgende citat vidner om:

A thing is said to promote the interest, or to be *for* the interest, of an individual, when it tends to add to the sum of his pleasures: or, what comes to the same thing, to diminish the sum total of his pains.³²

b. Et sammenfald i værdibegrebernes reference hos Bentham og Klawonn.

Givet vores 'udvidede' tolkning af det hedonistiske grundbegreb (lyst/ulyst) er et sammenfald mellem Klawonn og Benthams værdibegreber nu plausibel. Vi har tidligere set, hvordan Klawonn opfatter værdi som et positivt eller negativt præg ved bevidsthedstilstande og allehånde fænomener, der er fænomenologisk præsent. Det positive element i et fænomen kan identificeres som fænomenets ønskværdighedskarakter. Har fænomenet ønskværdighedskarakter, dvs. fremtræder med ønskværdighedspræg, vil fænomenet – i kraft af det deri inkarnerede værdi- eller ønskværdighedselement – *presse* mod fastholdelse eller fremskaffelse!

Bentham opererer ikke med betegnelsen 'positiv værdi', men derimod med begrebet lyst. Som det turde fremgå er det min pointe, at disse begreber dækker over omtrent det samme. En indikation på at noget sådant gør sig gældende ligger i Klawonns brug af begrebet *ønskværdighedspræg*. Med begrebet ønskværdighedspræg 'rammer' Klawonn nemlig indholdet i Benthams lidt kryptiske lystdefinition ovenfor. Som vi har set, dækker Benthams lystbegreb over alt fænomenologisk givet, som i ordets bredeste betydning *føles* på en måde, så jeg hellere vil have denne *følelse* eller *fornemmelse* frem for ikke at have

den. Implicit deri ligger, at dette har *ønskværdighedskarakter* eller et præg af ønskværdighed over sig, og Benthams lystbegreb lader sig således glimrende forstå ud fra Klawonns værdibegreb. Da begge begreber definitorisk refererer til samme fænomenområde, kan deres respektive definitioner *eo ipso* fungere som hermeneutisk horisont for hinanden! På den vis kan Benthams lystdefinition fint anvendes som definition af Klawonns begreb om ønskværdighedspreg. Det ønskværdighedsprægede er således ifølge denne definition alt fænomenologisk 'indhold', som man ønsker tilstedeværelsen af frem for dette 'indholds' fravær eller ikke-givethed.

Benthams og Klawonns værdibegreber virker på den vis *ophylsende* i forhold til hinanden. Eksempelvis vil de fleste nok mene, at *pleasure* er for stort et ord at bruge i det tilfælde, hvor der er tale om en aksiologisk tilstand af næsten uidentificerbart positivt præg, der kun er at foretrække frem for aksiologisk negative eller helt neutrale tilstande. Ikke desto mindre vil Bentham identificere en sådan tilstand som *pleasurable*, simpelthen fordi den er at foretrække frem for den helt neutrale tilstand, dvs. den har (i Klawonns terminologi) trods alt et minimum af værdipreg eller ønskværdighedspræg knyttet til sig.

Indtil videre har vi koncentreret os om værdibegrebernes reference. Det er her, vi kunne konstatere et sammenfald. Et andet væsentligt spørgsmål går på selve *vurderingen* af værdiforekomsters *værdifuldhed*, dvs. givet at individuelle værdier adskiller sig fra hinanden ved at optræde med varierende imperativisk potens; beror dette forhold så på kvalitative eller kvantitative forskelle – eller måske på noget helt tredje? Det er netop dette spørgsmål, som har delt hedonismen i en Mill- og en Bentham-inspireret lejr. Men før vi kaster os over denne polemik vil det være lønsomt at besinde sig på de dele af Klawonn og Benthams aksiologi, hvor vi allerede har konstateret et overlap i anskuelse. Det drejer sig om det just behandlede – nemlig spørgsmålet om værdibegrebets *reference*! Det er dette, vi nu vil lade stå for en kritisk betragtning.

III

a. En behandling af G. E. Moores kritik af hedonismens påstand om værdiernes bevidsthedsdependente væren.

Det ligger i hedonismen, at værdi kun kan have subjektiv eller fænomenologisk eksistens. Når værdi identificeres med lyst og ulyst, er denne værdiontologiske antagelse uomgængelig. Som vi har set, har Klawonns begreb om værdi heller ikke mening uafhængig af en given fænomenologi. Den engelske filosof G.E. Moore gør i sit hovedværk *Principia Ethica* sig til talsmand for en værdiopfattelse, der benægter sådanne værditeoretiske påstande. Vi vil derfor undersøge Moores aksiologi lidt nærmere i det følgende.

I modsætning til Klawonn og Bentham, hvor værdi altså er fænomenologiske kvaliteter, er værdi for Moore andet og mere. Han benægter med andre ord ikke, at lyst skulle have intrinsisk værdi³³. Dog afviser han at lyst (eller andet fænomenologisk givet) skulle være i besiddelse af en slags værdimonopol. Selv: "...the mere existence of what is beautiful...", må ifølge Moore indrømmes intrinsisk værdi³⁴. Hermed ophæves den nødvendige sammenhæng mellem værdi og fænomenologi, og idéen om værdi, der ikke er beroende på værdipres og som derfor ikke har umiddelbar handlingsrelevans knyttet til sig, introduceres.

Det ligger imidlertid i selve *det værdifulde*, at dette er en egenskab, som det er *værd* at bevare eller fremme. Når Moore betoner værdien af det smukkes eksistens som værende uafhængig af om denne værdi opleves, så påpeger han indirekte relevansen af initiativer, der har til formål at værne om 'det smukke' – ikke for menneskets skyld, men for 'det smukkes' egen skyld så at sige. Moores begreb om intrinsisk værdi er nemlig logisk forbundet med moralsk værdi³⁵. Således er han tilhænger af en teleologisk normativ etik, hvor handlinger og principper skal tilskrives moralsk værdi i forhold til deres evne til at fremme eller frembringe 'størrelser' med intrinsisk værdi. Som konsekvens heraf bliver det en *principiel* moralsk pligt at værne om og forsøge at frembringe 'det smukke' helt uafhængig af, om dette 'smukke' har værdi for bevidste væsener (dyr eller mennesker). Netop fordi Moore tilskriver frembringelse af 'smukke ting' moralsk værdi uafhængig af disse tings

nyttevirkning, kan hans opfattelse efter min mening dårligt kaldes utilitaristisk. En mere passende betegnelse kunne være ideal-teleologi³⁶.

Moore mener at kunne fastslå værdien af 'det smukkes' eksistens med en særlig *abstraktionsmetode*, hvor man udsætter et fænomen for en *isolationstest* i forsøget på at afdække, hvorvidt fænomenet har intrinsisk værdi. 'Isolationstesten' består i, at et fænomen, via abstraktion, isoleres fra andre fænomener, som det kunne tænkes at være indlejret i eller forbundet med³⁷. Ved at betragte fænomenet uafhængigt af alt andet bliver det muligt at vurdere, hvorvidt fænomenet *per se* fremtræder som værdifuldt.

I bestræbelsen på at afdække hvorvidt Moore har ret ang. værdien af 'det smukkes' eksistens, synes det både nærliggende og rimeligt at benytte den fremgangsmåde, han selv foreslår – nemlig abstraktionsmetoden! Vi må med andre ord udsætte 'det smukke' *per se* for Moores isolationstest og dermed afgøre, om '*the mere existence of what is beautiful*' virkelig skulle være i besiddelse af intrinsisk værdi.

Da Moore med sit eksempel benægter hedonismens grundpræmis, nemlig at værdi altid knytter sig til en given fænomenologi, skal vi primært forsøge at isolere 'det smukke' fra *selve ideen* om perciperende væsener. Her gør der sig imidlertid en epistemologisk vanskelighed gældende. Det synes nemlig ikke muligt at gennemføre isolationstesten konsekvent, dvs. uafhængig af ideen om *et perciperende subjekt*. Det subjekt, der gennemfører testen, kan jo *eo ipso* ikke borttænke sig selv som evaluerende beskuer af det 'isolerede' fænomen! Når 'det smukke' *per se* synes værdifuldt for Moore, kunne det derfor tænkes, at hænge sammen med dette epistemiske vilkår, som ikke kan udelukkes '*skjult*' at tilføre 'det smukke' værdi. Man bør med andre ord *trække lidt værdi fra* resultatet af isolationstesten i forsøget på at nærme sig et korrekt resultat!

Der er med andre ord god grund til skepsis ang. Moores konklusion på området. Under alle omstændigheder forekommer det ikke *evident*, at en smuk vase skulle have *værdi* i et univers, der ikke kun er totalt blottet for bevidste vurderende væsener, men samtidig er af en sådan beskaffenhed, at det udelukker muligheden for, at der nogensinde vil kunne opstå sådanne væsener³⁸. Er man først blevet gjort opmærksom på *det marginale værditilskud*,

vil jeg sågar hævde den modsatte påstands plausibilitet. Moore var selv bevidst om, at 'det smukkes' værdi har en tendens til at evaporere i isolation fra subjekter. Således kan han konstatere:

That such mere existence of what is beautiful has value, so small as to be negligible, in comparison with that which attaches to the *consciousness* of beauty.³⁹

Nu har vi beskæftiget os med ét aspekt af Moores hedonisme-kritik. Et andet aspekt går direkte på det hedonistiske lystbegreb, som angribes for at være for snævert. Ifølge Moore gives der fænomenologisk værdi, som falder udenfor lystdefinitionen, hvorfor hedonismen må falde. Han nævner:

... certain states of consciousness, which may be roughly described as the pleasures of human intercourse and the enjoyment of beautiful objects⁴⁰.

Disse bevidsthedstilstande er for Moore endda de mest værdifulde, man kan forestille sig. Hvorvidt han har ret i den påstand er som sådan irrelevant. Det væsentlige er, at nævnte tilstande overhovedet *tilskrives værdi* – og vel at mærke *intrinsisk* (*lystafhængig*) værdi! Hvis det kan godtgøres, at denne værditilskrivning er korrekt, kan hedonismen selvsagt ikke opretholdes. Nu forekommer det imidlertid helt indlysende, at Moores værditilskrivning *ikke* er korrekt. Ikke desto mindre har Moores kritik været bredt accepteret i fagfilosofiske kredse! Når dette kan undre i denne sammenhæng, skyldes det netop Klawonns værdianalyse, der har muliggjort en langt stærkere fortolkning af hedonismen. Vi har set, at Bentham's lystbegreb fint lader sig fortolke med Klawonns værdibegreb som 'hermeneutisk horisont'. Men gør man det, reduceres Moores kritik til ren nonsens. Bevidsthedstilstande kan nemlig problemløst beskrives som havende et præg af ønskværdighed over sig, hvorved de også lader sig betegne som mere eller mindre lystbetonede. Og når dette er muligt, er der intet, der taler for at nævnte bevidsthedstilstande skulle have værdi uafhængig af den *pleasure* og den *enjoyment*, som er involveret i dem.

b. Behandling af G. E. Moores 'åbent-spørgsmål' argumentation.

Vi har just set, at en stærkt kritiseret klassisk opfattelse som Bentham's hedonisme både lader sig forklare og forsvare i lyset af Klawonns aksiologi. Samtidig er det indtil videre nærliggende at rubricere Klawonns aksiologi som en moderne variant af hedonismen. At det er Bentham's hedonismevariant og

ikke Mills, som kan assimileres med Klawonns aksiologi, vil snarligt forsøges påvist. Men før vi forlader Moores ideal-aksiologi, vil jeg kort knytte en bemærkning til Moores 'åbent-spørgsmål argument'. Argumentet er berømt for dets ødelæggende effekt på alle naturalistiske og ikke-naturalistiske værditeoretiske definitionsforsøg og har til hensigt at installere 'god' eller *intrinsisk værdi* som en indefinabel *sui generis* kvalitet. Det kan både rettes mod definitioner af aksiologisk- og moralsk værdi. Indtil videre skal vi selvsagt udelukkende beskæftige os med argumentets brug overfor det teori-element, vi har beskæftiget os med i det ovenstående.

Det, vi vil forsøge at afklare, er forholdet mellem den hedonistiske værdidefinition og 'åbent spørgsmål argumentet'. Argumentet har rod i en atomistisk sprogopfattelse, men har efter min mening pointe uafhængig af en sådan. Ræsonnementet bygger i al enkelthed på den antagelse, at et begreb kun er defineret *endeligt*, hvis det *ikke* er et åbent spørgsmål, hvorvidt definitionen nu også dækker begrebsindholdet. Således er en ugift mand en fuld dækkende definition af en ungkarl, for spørgsmålet: "Er en ungkarl en ugift mand?" er ikke åbent, men allerede besvaret idet subjektet har prædikatet indeholdt. Den påstand Moore fører i felten med åbent spørgsmål argumentet lyder:

whatever definition be offered, it may be always asked, with significance, of the complex so defined, whether it is itself good⁴¹.

Har Moore ret i sin påstand? Muligheden for en adækvat besvarelse af dette spørgsmål forudsætter, at 'god' i det mindste har en rimelig afgrænset betydning. I denne sammenhæng må 'god' eksempelvis ikke tillægges moralsk betydning (der er jo tale om aksiologisk og ikke moralsk værdi!). Ydermere må 'god' betegne en egenskab eller kvalitet, som det er relevant at 'tage vare på' eller 'handle på'. Moore foretrækker at beskrive det, vi tillægger intrinsisk værdi eller det vi almindeligvis tilskriver adjektivet 'god', som 'det der bør eksistere for sin egen skyld'. Var handlingsrelevans ikke indlejret i begrebet 'god' ville en undersøgelse af dets korrekte anvendelse heller ikke kunne danne grundlag for en teori om moralsk værdi – sådan som Moore rimeligvis kræver det! Men når nu handlingsrelevans er essentielt forbundet med det meningsmæssige indhold i begrebet 'god', må en fyldestgørende definition

nødvendigt kunne 'indfange' eller 'indeholde' den nødvendige relation mellem handlingsrelevans og kvaliteten 'god'. En adækvat definition af begrebet 'god' forudsætter, med andre ord, at det er muligt at forestille sig en naturlig eller metafysisk kvalitet, der i kraft af sin egen-natur 'kalder på' handling, og som dermed kan indgå i definitionen som den kvalitet 'god' designerer. Er dette muligt?

Svaret er allerede givet med Klawonns begreb om *værdipres* der, som vi har set, netop betegner en sådan kvalitet. De positive manifestationer af værdipres er det, begrebet *positiv værdi* dækker over hos Klawonn. En mulig og meget nærliggende kandidat til at indgå i en definition af kvaliteten 'god', præsenteres således med begrebet positiv værdi. *Positivt værdipres* eller *ønskværdighedspræg* er specielt oplagt som definition, fordi denne fænomenologiske 'kvalitet' umiddelbart dækker to væsentlige elementer i den meningsmæssige 'horisont' bag begrebet 'god'. Kvaliteterne 'god' og 'positivt værdipres' refererer nemlig begge til noget positivt og handlingsrelevant. Påstanden om at et fænomen er 'godt' implicerer altid en positiv opfattelse samt installering af handlingsrelevans – præcis som påstanden om at et fænomen har ønskværdighedspræg gør det! Det er faktisk vanskeligt at få øje på andet *nødvendigt* 'inventar' i 'meningshorisonten' bag prædikatet 'god' end det nævnte, hvilket leder til antagelsen om *synonymitet*. Men hvis det er korrekt, at egenskaben 'god' refererer til ønskværdighedspræg, så falder Moores påstand! I så fald har det nemlig vist sig muligt at definere kvaliteten 'god' naturalistisk som *ønskværdighedspræg*!

Metoden, der kan afgøre om definitionen er korrekt, ligger lige for. I tråd med Moores analytiske værktøj kunne man passende spørge: Er et fænomen, der udøver positivt værdipres *isoleret set* (dvs. *prima facie & ceteris paribus*) selv godt⁴²?

I besvarelsen af dette spørgsmål er det vigtigt ikke at blande moralsk og aksiologisk værdi sammen. Spørgsmålet vil altid kunne opfattes åbent, hvis man forlanger det umulige – at definitionen både skal dække moralsk og aksiologisk værdi (og tilmed forskellige betydninger på det aksiologiske niveau! Jf. note 42). Fastholder man imidlertid den relevante aksiologiske betydning i vurderingen af spørgsmålet er resultatet interessant. Nu er det pludselig

problematisk at opfatte svaret som andet end *givet på forhånd*! Noget der bekræftes af den tautologiske karakter, der synes indlejret i påstanden: Fænomener med ønskværdighedspræg er *prima facie & ceteris paribus* gode! Det er naturligvis muligt at indsætte lyst i sætningen i stedet for ønskværdighedspræg uden at tautologien ophæves, når blot man indsætter Bentham's lystbegreb (der som vi har set ikke konvergerer med en dagligsproglig brug af begrebet).

Om ovenstående argumentation vil kunne overbevise enhver er selvfølgelig tvivlsomt. Man vil altid kunne påstå, at man tillægger et fænomen andet og mere end positiv værdi, når man kalder det godt. Jeg har dog svært ved at se andet, end at en sådan påstand simpelthen 'frarøver' begrebet 'god' dets betydning⁴³. Bentham synes at hævde noget tilsvarende, idet han skriver:

Now, pleasure is in *itself* a good: nay, even setting aside immunity from pain, the only good: pain is in itself an evil; and, indeed, without exception, the only evil; or else the words good and evil have no meaning⁴⁴.

Vi har beskæftiget os med 'god' i aksiologisk forstand og konstateret, at denne kvalitet udmærket lader sig interpretere naturalistisk. I øvrigt kan hele 'åben-spørgsmål argumentationen' *mutatis mutandis* uden videre overføres på adjektivet 'ond' (igen i ikke-moralsk forstand). Nu vil vi se nærmere på det *kvantitative* aspekt, der eksplicit ligger hos Bentham's hedonisme og som (efter min opfattelse) også kan findes hos Klawonn.

IV

Kvantitativ hedonisme versus kvalitativ hedonisme.

Vil man vurdere hvor meget værdi, der knytter sig til en given lystfølelse *per se*, må man ifølge Bentham tage hensyn til et særligt forhold vedrørende lystens fænomenologi – nemlig det, at denne altid optræder i kortere eller længere tid med større eller mindre intensitet. Både 'lyst' og 'ulyst' skal altså vurderes kvantitativt ud fra parametrene '*intensitet*' og '*varighed*'⁴⁵. Bentham's hedonisme bliver således at forstå som en *kvantitativ* hedonisme til forskel fra Bentham's arvtager John Stuart Mills *kvalitative* hedonisme.

Så snart perspektivet udvides således, at værdien af lyst og ulyst ikke kun vurderes i forhold til sin egen fremtrædelsesmåde, men også i forhold til den

konkrete *linskevalitet* den *har* eller *kan få* indflydelse på, kompliceres billedet betragteligt. Bentham nævner '*sikkerhed*' og '*usikkerhed*' som faktorer, der bør influere på en konkret persons vurdering af lyst og ulyst, der ikke har, men kan få indflydelse⁴⁶. Ydermere påpeges bl.a. relevansen af: "...Its *fecundity*, or the chance it has of being followed by sensations of the *same* kind: that is, pleasures, if it be a pleasure: pains, if it be a pain ...Its *purity*, or the chance it has of not being followed by sensations of the *opposite* kind: that is, pains, if it be a pleasure: pleasures, if it be a pain..."⁴⁷. Sidstnævnte dimensioner er kun brugbare parametre, når et konkret lystfænomen vurderes i forhold til den aksiologiske kontekst, det indgår i, og som kan tænkes at relativere dets intensitets- og varighedsbaserede *prima facie* værdi. I et mere omfattende perspektiv giver det mening at vurdere nydelsen baseret på heroininjektioner, som *urene*! Isoleret betragtet må man dog konsekvent afvise at narkomanens 'lykke-rus' kan være 'ren' eller 'uren' – den har blot en bestemt intensitet i et givent tidsrum!

Når Klawonn graduerer forskellige 'instanser' af positiv eller negativ værdi, sker det med henvisning til, at værdier kan optræde med et mere eller mindre kraftigt eller *bydende* værdipres, dvs. de kan optræde med varierende imperativisk potens⁴⁸. Hvis man reflekterer et øjeblik over, hvad der fænomenologisk er tilfældet, når en smerte opleves som 'gørende mere og mere ondt', så giver det mening at beskrive situationen som værende den, at smertens negative værdipræg optræder *stadigt mere bydende*. Men er det ikke præcis det samme fænomenologiske forhold, man beskriver, når man taler om, at smerteoplevelsen er blevet mere *intens*!? Det ser sådan ud, men heraf kan ikke sluttes at værdipressets styrkeniveau udelukkende er udtryk for et givent intensitetsniveau. Hvis man sammenligner to smerteoplevelser X og Y, der har præcis samme momentane intensitet, kan X stadig med god ret siges at være i besiddelse af et kraftigere uønskværdighedspræg end Y – nemlig hvis X er tilstede i længere tid end Y. 'Intensitet' og 'varighed' synes altså at være momenter i den 'mængde' negative værdipræg optræder med. Endda ligger det lige for at betragte 'intensitet' og 'varighed' som de *eneste* momenter i konstitutionen af selve 'mængden' af det negative værdipres. Ræsonnementet kan mutatis mutandis overføres på positiv værdi.

Vi kan altså med god ret beskrive Klawonns (formodede) hedonisme som værende af kvantitativ observans. Ikke dermed sagt at værdi hos Klawonn, *i alle henseender*, kun kan hierarkiseres ud fra 'mængden' af et værdipres, der er etableret af 'intensitet' og 'varighed'. Udvides perspektivet til at omfatte et større aksiologisk kompleks, må man hos ham som hos Bentham tage hensyn til det enkelte værdielements indflydelse på den hele aksiologiske kontekst (jf. note 42 & 43). Dog konkretiserer Klawonn ikke hvilke forhold, der kunne tænkes at relativere et værdipræg i en større sammenhæng. I det hele taget engagerer han sig meget lidt i disse spørgsmål. Når jeg har valgt at vise emnet særlig opmærksomhed, skyldes det en overbevisning om, at en afklaring på dette felt er påkrævet. Filosofihistoriens forhastede dom over den kvantitative hedonisme demonstrerer (efter min mening) denne nødvendighed. Som forrige og nedenstående kritiske analyse viser, bygger en stor del af de klassiske indvendinger mod den kvantitative hedonisme nemlig på misforståelser af positionens værdibegreb – misforståelser der primært grunder sig på manglende blik for den værdiopskrivning specielt 'højere' værdiformer modtager fra den kontekst, de indgår i, samt den værdinedskrivning 'lavere' værdiformer 'må lægge ryg til' af samme årsag.

Den vel nok mest berømte kritik af det kvantitative element i Benthams hedonisme kommer fra en af hedonismens egne fortalere John Stuart Mill. I opposition til Bentham introducerer Mill *den kvalitative hedonisme*. Efter min mening, udgør Mills hedonisme ikke noget reelt alternativ til Benthams. En kritisk analyse af Mills position vil kunne motivere min præference for den kvantitative hedonisme og samtidig 'udvide' vores indsigt i positionens 'styrke'. I den følgende passage vil vi derfor rette optikken mod Mills kvalitative hedonisme.

Jeg har valgt at kalde Mills hedonisme *kvalitativ* – ikke fordi han udelukker at tillægge værdiers kvantitative sider betydning; det gør han nemlig ikke! – men fordi han ved siden af de kvantitative aspekter *også* introducerer værdiers *kvalitet* som et parameter, man skal vise hensyn. Til støtte for sin opfattelse henviser Mill til andre områder, hvor man almindeligvis tager hensyn til kvalitet i vurderingen af fænomener. Det man kunne kalde Mills *analogiargument* lyder således:

It would be absurd that while, in estimating all other things, quality is considered as well as quantity, the estimation of pleasures should be supposed to depend on quantity alone⁴⁹.

Det springende punkt er, hvorledes den kvalitative differentiering skal forstås. Mill er opmærksom herpå og formulerer selv det spørgsmål, man rimeligvis må kunne kræve besvaret. Det lyder:

...what makes one pleasure more valuable than another, merely as a pleasure, except its being greater in amount...⁵⁰

Hvad er med andre ord dét kvalitetsbegrebet bidrager med, som ikke allerede er indlejret i kvantitetsbegrebet? Paradoksalt nok leverer Mill aldrig noget egentligt svar ud over følgende lidet informative, som han tilmed kalder 'det eneste mulige svar'⁵¹:

Of two pleasures, if there be one to which all or almost all who have experience of both give a decided preference ... that is the more desirable pleasure. If one of the two is, by those who are competently acquainted with both, placed so far above the other that they prefer it, even though knowing it to be attended with a greater amount of discontent, and would not resign it for any quantity of the other pleasure which their nature is capable of, we are justified in ascribing to the preferred enjoyment a superiority in quality...⁵²

Der er flere ting at sige om Mills forklaring. For det første synes han uopmærksom på, at det korrekte perspektiv til vurdering af en nydelse eller en bevidsthedstilstands værdi er det egen-perspektiv, der 'huser' dem. Det er nemlig i et konkret egen-perspektiv, at noget overhovedet 'mærkes' som værdifuldt. Når Mill derfor skriver:

From this verdict of the only competent judges, I apprehend there can be no appeal. On a question which is the best worth having of two pleasures, or which of two modes of existence is the most grateful to the feelings ... the judgment of those who are qualified by knowledge of both, or, if they differ, that of the majority among them, must be admitted as final.⁵³

overser han, at subjektets dom altid har vetoret overfor Mills dommerpanel, når det gælder værdien af fænomener i subjektets egen-perspektiv.

For det andet giver Mill os et metodisk redskab i hænde, med hvilket vi kan identificere høj kvalitet; men metoden vil aldrig kunne bekræfte Mills kvalitative hedonisme *med mindre* årsagen til, at 'de kvalificerede dommere', som både kender åndelige glæder og primitive nydelser, vælger de åndelige af

kvalitative årsager og *ikke* af kvantitative. Man må muligvis give Mill ret, når han skriver:

...it is an unquestionable fact that those who are equally acquainted with and equally capable of appreciating and enjoying both do give a most marked preference to the manner of existence which employs their higher faculties.⁵⁴

Men heraf følger ikke, at den nydelse, der er forbundet med en intelligent livsførelse, er at foretrække frem for tåbens *af ikke-kvantitative årsager*!

Når Mill aldrig blot tentativt giver os en forklaring på, hvad det er for et aspekt ved åndelige nydelser, som kvalitetsbegrebet helt konkret refererer til, så forbliver begrebet dunkelt og aksiologi-teoretisk impotent. Man kan dårligt undgå den tanke; at begrebet simpelthen ikke refererer til noget! Og at de såkaldte kvalitative aspekter af åndelig nydelse i virkeligheden kan forklares kvantitativt, når blot man er opmærksom på at udvide perspektivet i forklaringen af deres højere værdi. J.J.C. Smart giver mistanken følgende udtryk:

...A man who enjoys pushpin is likely eventually to become bored with it, whereas the man who enjoys poetry is likely to retain this interest throughout his life ... the pleasures of poetry are, to use Bentham's word, more *fecund* than those of pushpin⁵⁵.

I sammenligningen mellem poesi og *pushpin* er det endda muligt at nævne yderligere to kvantitative forhold, som rimeligvis må tages i betragtning. Glæden ved poesi er nemlig 'frugtbar' i en anden henseende. Når først man har lært at sætte pris på poesiens glæder, vil man på et tidspunkt med stor sandsynlighed komme i besiddelse af et mere eller mindre omfattende mentalt digtkatalog, som man frit vil kunne hente glæde fra i mangel på en situation (lige fra recitationer i større selskaber til den individuelle ihukommelse af et digt, der rammer substansen i en følelse eller et tema). Glæden ved poesi er så at sige altid latent til stede og kan aktualiseres (stort set) hvor som helst, når som helst, i modsætning til *pushpin's* glæder, der er situationsbestemte. Desuden er *pushpin's* glæder ikke ligeså 'rene' som poesiens (i alle tilfælde ikke for den kompetente 'dommer', der kender begge) idet frustrationsfølelser over 'spildt tid' med større sandsynlighed efterfølger denne type spil end digtlæsning. Kort sagt er der rig mulighed for at forklare vore intuitioner vedr. værdien af 'højere' aktiviteter indenfor rammerne af en kvantitativ logik.

Det eneste, der står tilbage i Mills argumentation med en vis plausibilitet, er analogiargumentet citeret ovenfor. For er det ikke i en vis forstand absurd at frakende nydelse kvalitet, når vi vurderer alt andet ud fra både kvalitative og kvantitative kriterier?

Robin Barrow gendriver Mills analogislutning elegant i *Utilitarianism – A Contemporary Statement* ved simpelthen at tage argumentationsformen seriøst. Det sker som følger:

Superior quality wine is not wine that, in addition to having a flavour, a bouquet, body, or what have you, also has something called quality. Its quality lies in its meeting certain specifiable criteria relating to wine. One might expect the same to be true of pleasure: its quality is one and the same thing as its meeting the sort of criteria appropriate to a good experience of pleasure. And these criteria are, for example, those of intensity and duration⁵⁶.

Barrow viser, at når analogien gennemtænkes konsekvent, er den faktisk i den kvantitative hedonismes favør.

På baggrund af ovenstående skulle det stå klart, hvorfor jeg anser den kvantitative hedonisme for at være den mest adækvate repræsentant for positionen.

Vi vil nu forlade den klassiske aksiologi-diskussion, der jo hele tiden har haft basis i absolutistiske præmisser, og i stedet (som sidste led i vores forsvar af den kvantitative hedonisme) se lidt nærmere på en kritisk kommentar fra skepticistisk hold. Argumentationen, der vil blive udfoldet nedenfor, har non-kognitivisten R. M. Hare som ophavmand.

✓

En eksternalistisk værdiopfattelse versus den internalistiske hedonisme.

Hare sætter fingeren på det mest afgørende punkt i Klawonns aksiologi; 'er'-bør'-identitet! Han beskriver den opfattelse, han ønsker at tilbagevise, som følger:

There are those who seek to impugn the distinction between descriptive and evaluative judgements; and one of the arguments that I have heard used in this controversy is the following. To say that I am in intense pain is to state a fact; I cannot truly deny, if I have a certain distinct experience, that I am in intense pain. Therefore, it is claimed, the statement "I am in intense pain" satisfies the conditions for being called 'descriptive'. But on the other hand, I cannot be in intense pain

without thinking it bad, or disliking it, or suffering; to think something bad, however, or to dislike it, or to suffer because of it, is already to be making an evaluation. And (the argument goes on) since all this is true in virtue of the meaning of the word 'pain', 'I am in intense pain' seems also to satisfy the condition for being called an evaluative judgement. Therefore, it is concluded, the distinction breaks down⁵⁷.

Den argumentation, Hare her refererer til, ligner til forveksling den Klawonn anvender i forsøget på at påvise identitet mellem fakticitet og normativitet vedr. værdiers fænomenologi. Hares kritik er interessant, fordi den grunder sig på præcis den type opfattelse, der blev problematiseret og afvist i redegørelsen for Klawonns aksiologi. Når vi behøver at beskæftige os med synspunktet her (og ikke blot kan afvise det med henvisning til de allerede nedfældede overvejelser i det forrige) skyldes det, at Hares argumentation sætter ind overfor netop det eksempel, der blev brugt til at udstille dets fejlagtighed. Hares forsøger nemlig at demonstrere værdiers holdningsbaserede ophav gennem en analyse af fænomenet '*intens smerte*'. Han benægter således, at man, som Klawonn forudsætter: "har lov til at gå ud fra, at smerte har en negativ værdi *prima facie* & *ceteris paribus*"⁵⁸.

Essensen i Hares argumentation er en påvisning af kontingens i forbindelsen mellem smerte og ubehag (eller lidelse) og dermed mellem smerte og negativ værdi. Hare når sin konklusion gennem flere trin, hvor både begrebslogiske og fænomenologiske analyser bringes på banen. Pointen eksemplificeres bl.a. som i dette tilfælde:

Most people could draw the point of a needle rather gently across their skin (as in acupuncture) and say truthfully that they could distinctly feel pain, but that they did not dislike it⁵⁹.

Hare tager (retorisk klogt) udgangspunkt i moderate eksempler, som det nævnte, for derefter at radikaliserer eksemplerne til også at omfatte intens smerte af den type, som fakiren formodes at opleve, når han ligger på sin nåleseng. Ifølge Hare giver det mening, hvis fakiren hævder at opleve intens smerte uden at føle ubehag derved⁶⁰. Fakiren kan nemlig, mener Hare, meget vel tænkes at føle det præcis samme, som Hare selv ville føle, hvis han lagde sig på nålesengen. Blot har fakiren gennem træning hævet sin ubehagstærskel over smertes fornemmelsen, ligesom patienten efterhånden vender sig til akupunktørens nåle og til sidst modtager behandling uden ubehag.

Eksemlernes primære formål er at føre læseren til erkendelse af, at det er muligt at forestille sig intens smerte, der ikke involverer ubehag. Med baggrund i denne indsigt kan Hare nemlig slutte sig til det umulige i en logisk sammenhæng mellem smerte og ubehag, som er (tror Hare) forudsætningen for 'er'-bør'-forbindelsen.

Der er ingen grund til at dvæle længe ved disse analyser, idet de ved nærmere eftersyn viser sig at skyde forbi målet! Der er nemlig intet der forhindrer Klawonn i at tilslutte sig dem og i tråd dermed konkludere, at smerte og ubehag (eller uønskværdighedspræg som Klawonn foretrækker at kalde det) er logisk separable fænomener. Sagen er jo den, at det hos Klawonn netop ikke er smertefølelsen som sådan, der disponerer til en negativ vurdering af fænomenet. Det gør derimod den negative værdi eller det uønskværdighedspræg, der er 'inkarneret' i smerten. Noget der tydeligt træder frem med denne formulering:

Hvilke fænomener, der konkret er 'bærere' af positiv eller negativ værdi, er i og for sig ligegyldigt; det afgørende er, at hvis et fænomen x er bærer af en positiv eller negativ værdi, har x eo ipso en dertil svarende prima facie holdnings- og handlingsmæssig relevans, hvilket i givet fald (uanset hvad sammenkædning mellem værdi og fænomen skyldes) vil være en *kendsgerning*⁶¹.

At tale om et fænomen x som værende *bærer* af positiv eller negativ værdi, synes sågar at bekræfte den (principielt) logiske separabilitet mellem konkrete fænomener og værdipres. Om det så er muligt at fjerne uønskværdighedspræget ved ekstrem smerte gennem langvarig mental træning (vel at mærke uden at fjerne smerten selv) er et videre spørgsmål uden relevans for 'er'-bør'-forbindelsen på det niveau Klawonn hævder den⁶². Når Hare mener at kunne afvise logisk identitet mellem det beskrivende og det vurderende i en hvilken som helst påstand, gennem en analyse af smerte, tager han derfor fejl. Fejlen skyldes, at Hare overser lidelsens og ubehagets oplevelsesmæssige karakter. Lidelse og ubehag er for Hare altid udtryk for negative *vurderinger* af et i sig selv neutralt foreliggende fænomen, hvorfor han mener at kunne argumentere og konkludere som følger:

Let it be admitted, even, that on any particular occasion, if I do dislike the sensation ϕ , there is nothing I can do about it. This would not prevent disliking something from being a kind of evaluation; for there are many evaluations that are not

psychologically *ad lib*. If I were flogged with a cat of nine tails, I should certainly dislike it, constituted as I am. But all this is not enough to establish the case of the philosophers whom I am now considering; for they want to make a logical, and not merely a psychological connection, however inescapable, between experiencing the sensation $\emptyset$ and disliking it, suffering, etc⁶³.

Den psykologiske sammenhæng mellem smerte og en negativ holdning til fænomenet skyldes, ifølge Hare, indlæring og evolution.

...we have acquired, partly by evolution and partly by learning, a very firm disposition to avoid pain; and this firm disposition is associated with a subjective *feeling* of dislike. This dislike is so universal that it is, as we have seen, reflected in our vocabulary; but that does not make it anything else but contingent that we *have* the dislike – there logically could be a person who did not dislike high intensities of the sensation⁶⁴ (min kursivering R.M.).

Hare er altså uenig i, at dommen: ”jeg føler ulyst!”, både kan være deskriptiv og normativ, idet den allerede ved at rapportere om en faktisk tilstedeværende aksiologisk tilstand, også rapporterer om min negative holdning til den. Han er dog opmærksom på, at der synes at være en nødvendig sammenhæng mellem forholdet; at man finder noget ubehageligt, og det at man ønsker dette ubehagelige afskaffet. Han skriver nemlig:

...how could I dislike the pain just as much as before, but have a smaller desire to be rid of it?”, og andetsteds: “...I cannot dislike something without, *pro tanto*, wanting it to stop...⁶⁵.

Man er fristet til at spørge Hare, hvordan han begrundet den logiske sammenhæng mellem dét, at en smerte vurderes som ubehagelig og dét, at man ønsker den fjernet! Hvis dommen: ”dette eller hint er ubehageligt eller lidelsesfuldt!”, altid er udtryk for en ’iskold’ vurdering og aldrig en beskrivelse af noget aksiologisk givet, følger ønsket om ophør ikke logisk af den negative vurdering. Blot fordi man er psykologisk disponeret til at finde en given følelse ubehagelig, behøver man ikke nødvendigvis også være disponeret til at ønske dennes ophør! Når et ønske om ophør alligevel *prima facie* & *ceteris paribus* synes logisk forbundet med negative vurderinger af en følelse – sådan som Hare hævder det – kunne det skyldes at Klawonn, har ret i, at sprogligt formulerede negative vurderinger af ’noget’ som værende ubehageligt er afledt af, og derfor logisk sekundært i forhold til det primære, at ubehaget er fænomenologisk givet som et negativt værdipres⁶⁶. Og at dette

fænomenologisk givne værdipres er handlingsrelevant simpelthen i kraft af sin egen-natur.

Den logiske relation mellem lidelse (ubehag) og handlingsrelevans synes ikke forklarlig *uden* ophævelse af det skel mellem fakticitet og normativitet, som Hare ønsker bevaret. Et skel, der som vi har set er langt mere problematisk at fastholde, end Hare lader os forstå. Det afgørende er nemlig ikke, om man benægter den logiske sammenhæng mellem smerte og ubehag. Skal skellet fastholdes, må Hare i stedet argumentere for, at begreber som lidelse, ubehag, uønskværdighedspræg og lign. ikke betegner noget fænomenologisk givet og dermed aldrig 'mærkes' af en bevidsthed. Og som nødvendig konsekvens heraf: at det er logisk muligt at vurdere en følelse som værende stærk ubehagelig uden samtidig *prima facie & ceteris paribus* at ønske den fjernet. Men som hans formuleringer afslører er noget sådant også vanskeligt for ham selv at tro på!

Hare er langt fra ene om at forsvare et *eksternalistisk* syn på bevidsthedsfænomeners positive og negative værdi⁶⁷. Blandt andre har også utilitaristen Henry Sidgwick argumenteret for en lignende opfattelse. For Sidgwick er værdien af nydelse og smerte knyttet til et intelligent væsens kognitive vurdering af disse fænomeners ønskværdighed⁶⁸. Baggrunden for eksternalistiske opfattelser er det tilsyneladende vanskelige i at finde et træk eller en 'kvalitet', som deles af alle forskellige former for lyst eller positive værdi-oplevelser. Den samme vanskelighed antages gældende vedr. negative værdi-oplevelser. En væsentlig årsag til, at jeg har fundet det relevant at genoverveje den ellers miskrediterede hedonisme, er netop muligheden for at anvende Klawonns aksiologi (og det dertil knyttede begreb om et fænomenologisk givet værdipres som fællesnævner for alt aksiologisk positiv og negativ værdi) i min udlægning af den. Dette giver nemlig mulighed for at identificere ønskværdighedspræg med lyst og uønskværdighedspræg med ulyst, hvorved en internalistisk fortolkning af disse fænomeners værdi er givet.

Sidgwick er interessant i den sammenhæng, fordi han afviser den internalistiske opfattelse på baggrund af det umiddelbart forkerte i en sådan identifikation⁶⁹. Et negativt værdipres eller et uønskværdighedspræg kan nemlig umuligt være identisk med fænomenerne lyst og smerte, da man kan

forestille sig et fænomen, der presser i retning af egen afskaffelse, men som ikke er smertefuldt. Noget lignende kan *mutatis mutandis* udsiges om lyst. Pointen eksemplificeres således:

I ... find that some feelings which stimulate strongly to their own removal are either not painful at all or only slightly painful: - e.g. ordinarily the sensation of being tickled. If this be so, it is obviously inexact to define pleasure ... as the kind of feeling that we seek to retain in consciousness⁷⁰.

Sidgwick har selvfølgelig ret i, at vores dagligdags begreb om lyst og smerte ikke er fuldt sammenfaldende med vort begreb om et positivt og negativt værdipres. Deraf følger imidlertid *ikke*, at et sådant værdipres ikke eksisterer som fænomenologisk *følt* element 'inkarneret' i forskellige bevidsthedsfænomener, så som kildrende fornemmelser, lyst og smerte. At følelser, der kraftigt stimulerer i retning af egen afskaffelse, først får negativ værdi i det moment, hvor man som følge af en psykologisk disponeret kognitiv proces beslutter sig for, at man ikke ønsker deres tilstedeværelse, kan (som Hare-diskussionen viste) vanskeligt stå til troende. Men hvis man først accepterer eksistensen af bevidsthedsfænomener, som i kraft af deres egen-natur presser i retning af deres egen afskaffelse, opstår muligheden for at identificere dette fænomenologiske negative *værdipres* med begrebet smerte (der så får en udvidet abstrakt betydning i forhold til dagligdagsbegrebet).

Som det tidligere er fremgået, finder jeg belæg for at tilskrive Bentham denne identifikation. En identifikation, der ikke virker 'grebet ud af luften', idet smerte unægtelig er et fænomen med særligt intime relationer til negativ værdi. Netop fordi smerte (næsten) altid har uønskværdighedspræget inkarneret i sig, er dette fænomen specielt velegnet til at henlede opmærksomheden på den 'fornemmelse', man i sidste ende må stifte direkte bekendtskab med for at forstå⁷¹. En 'fornemmelse' eller 'følelse' som kan *karakteriseres*, men ikke *defineres*, da det er et sui generis fænomen. Benægtes eksistensen af dette fænomen, må man være rede til at betale en betydelig pris. Eksempelvis afskæres man fra at kunne finde mening i den religiøst motiverede flagellant, som har en positiv holdning til den smerte, han påfører sig som middel til frelse eller lign. Ifølge eksternalistiske opfattelser bliver flagellantens selvpåførte smerte pludselig til nydelse eller positiv værdi *per se*,

hvilket jo synes at 'ophæve' eller umuliggøre flagellantens forehavende. Når religiøs selvpiskning alligevel ikke er en selvophævende praksis skyldes det, at smerten ikke mister sit fænomenologisk givet uønskværdighedspræg, blot fordi flagellanten har *en positiv holdning* til den. Men dette forhold er man selvsagt afskåret fra at 'se', hvis man 'ser bort fra' en internalistisk redegørelse for smertens negative værdi⁷².

Da intet i hverken Hares eller Sidgwick's kritik taler for en opgivelse af den internalistiske idé om en 'er'-'bør'-identitet på det aksiologiske niveau, forbliver også dette element af den kvantitative hedonisme intakt. Den kvantitative hedonisme kan, med støtte fra Klawonns analyser, således indtil videre accepteres som korrekt teori ang. aksiologisk værdi.

I lyset af den her præsenterede udlægning af kvantitativ hedonisme kunne det være interessant at se nærmere på to forholdsvis berømte indvendinger mod hedonismens påstand om at livskvalitet kan udlægges som en funktion af tidsligt distribueret lyst og ulyst. Indvendingerne leveres af henholdsvis James Griffin og Robert Nozick.

VI

En kritisk analyse af to udvalgte indvendinger mod hedonismens livskvalitetsaspekt

Den første indvending, jeg vil behandle præsenteres af James Griffin i bogen *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Her tager Griffin udgangspunkt i en historisk beretning om psykoanalysens fader Freud, der angiveligt, i sin sidste sygdomsplagede tid, skulle have nægtet stærk smertestillende medicin, med henvisning til, at han hellere ville leve i pinsel end mangle tankens klarhed. Griffin forudsætter som en selvfølge, at Freud faktisk var motiveret af livskvalitetsmaksimering, hvorfor livskvalitet ifølge Griffin umuligt lader sig reducere til lyst og ulystmængder (Freud var jo netop ikke motiveret af ulyst-minimering og lyst-maksimering, men blot af at bevare tankens kraft!) Griffin spørger:

...can we find a single feeling or mental state present in both of Freud's options in virtue of which he ranked them as he did?⁷³

For Griffin giver et benægtende svar sig selv. På baggrund af en adækvat forståelse af det hedonistiske værdibegreb præsenterer et bekræftende svar sig imidlertid med større plausibilitet. Den fænomenologiske kvalitet Griffin

mangler blik for er ganske enkelt det hedonistiske lyst-begreb. Når han ikke kan 'få øje på det', i Freuds to mulige fremtidsscenarier, skyldes det en alt for snæver opfattelse af, hvad det hedonistiske lyst-begreb går ud på. Samme misinterpretation af den kvantitative hedonisme står bag antagelsen om, at denne ikke kan gøre rede for det ønskværdige i at være en utilfreds Sokrates frem for en tilfreds tåbe osv. Indvendinger mod hedonismen med rod i denne misere er simpelthen legio. Når lyst identificeres med et fænomenologisk primært givet ønskværdighedspræg, der potentielt kan forefindes som 'inkarneret' i alt fra materielle ting (når de opfattes naturligt) til mentale tilstande, situationer og aktiviteter, så er det langt fra indlysende, at Freud ikke (implicit) havde en maksimering af denne kvalitet som mål. Kunne det ikke meget let tænkes, at Freud (i modsætning til de fleste andre i samme situation) fandt tænkning særlig værdifuld, netop fordi denne aktivitet har givet ham et succesfuldt liv fyldt med anerkendelse, hæder og ære? Alt i alt er det vel ikke underligt, hvis mentale aktiviteter for Freud fremstod med et endog ganske betragteligt ønskværdighedspræg!

Generelt er det som om hedonismens kritikere forudsætter, at enhver internalistisk kvantitativ hedonisme er forpligtet på at værdsætte simple nydelser frem for de, der er forbundet med 'højere' aktiviteter. Denne forestilling har vi allerede afvist i forbindelse med diskussionen mellem Mill og Bentham. En kvantitativ hedonist kan udmærket forklare, hvorfor han foretrækker en god bog frem for en smagfuld middag. For bare at nævne én grund: Nydelse ved indtagelse af en god fed middag kan (for et fornuftsvæsen) indeholde en essentiel reference til den anticiperede negative værdi, som nydelsen afløses af, når overmætheden sætter ind, eller når figuren betragtes i spejlet dagen efter. Ønskværdighedspræget ved fødeindtagelse er (med Bentams udtryk) langt mere uren og langt mindre frugtbar end ønskværdighedspræget inkarneret i f.eks. begejstringen over detaljerigdommen i Dostojevskijs personskildringer.

Den næste indvending, vi skal beskæftige os med, er vanskeligere at håndtere end den foregående. Dette fordi den bygger på et tankeeksperiment der, som vi skal se, involverer en række svært gennemskuelige epistemiske problematikker.

Robert Nozick er ophavsmanden bag det tankeeksperiment, der måske mere end noget andet har givet hedonister hovedbrud. Nozick beder os forestille os et fremtidsscenario, hvor man har mulighed for at koble sig til en oplevelsesmaskine. Har man først indvilliget i en sådant forehavende, vil elektroder stimulere hjernen til en række behagelige oplevelser. Oplevelsesmaskinen vil således have overtaget kontrollen med en persons oplevelsesverden på en måde, der optimerer personens oplevelsesmæssige livskvalitet. Nozick fremstiller sagens kerne på følgende vis:

Superduper neuropsychologists could stimulate your brain so that you would think and feel you were writing a great novel, or making a friend, or reading an interesting book. All the time you would be floating in a tank, with electrodes attached to your brain. Should you plug into this machine for life, preprogramming your life's experiences?⁷⁴

Ifølge Nozick giver svaret sig selv og spørgsmålet er så: hvorfor ikke? Når livskvalitet udelukkende konstitueres af fænomenologiske 'kvaliteter', som den internalistiske hedonist hævder, er man så ikke afskåret fra at kunne forklare den aversion, de fleste af os føler overfor nævnte scenario? Er hedonisten ikke tvangsindlagt til, i anskuelsens hellige navn, at lade sig koble til? Og hvis han nægter – bør han så ikke forlade idéen om at kun lyst og ulyst influerer på livskvaliteten? For Nozick er det den uundgåelige konsekvens, der må accepteres, fordi tankeeksperimentet viser, at det der betyder noget for os, ud over oplevelser, er "to live (an active verb) ourselves, in contact with reality. (And this, machines cannot do *for* us.)"⁷⁵

I vurderingen af tankeeksperimentet som disse er det vigtigt at overveje, hvilke epistemiske bedrag man kan tænkes at lægge under for og som kan have indflydelse på de intuitioner, man umiddelbart reagerer på.

For det første betragter man tankeeksperimentet med en god portion implicit viden, dvs. med en 'horisont' (i Husserls betydning). F.eks. er det vanskeligt at abstrahere fra den kendsgerning, at en accept af et liv i oplevelsesmaskinen *for mig* vil betyde et farvel til hele min intimsfære (i.e. kone, børn, familie og venner). Operatørerne af maskinen vil naturligvis forsikre mig om, at disse vil blive genskabt som oplevelseskomplekser, når jeg først er tilkoblet, og da vil jeg ikke vide bedre, end at alt er i den skønneste orden. For som Nozick skriver: "Of course, while in the tank you won't know

that you're there; you'll think it's all actually happening"⁷⁶. Men er det betryggende for mig nu, mens jeg overvejer A eller B? Min intimsfære udgør en enorm egensfæreværdi, og selvfølgelig vil alt dette kunne genskabes, og jeg vil ikke være vidende om den sorg, de ville gennemleve, når operatørerne fortæller dem, at jeg har forladt dem til fordel for et liv som hjerne i et kar! Men igen, er det betryggende i tvivlens stund op til mit endegyldige valg? Operatørerne kunne naturligvis fjerne mine bekymringer ved at anbefale mig at overbevise min familie om, at dette var det rigtige for os alle. Men ville vi kunne blive enige om at forlade hinanden for evigt?

Nozick vil selvfølgelig kræve, at vi ser bort fra alt dette, men er det ikke for meget at forlange – er det overhovedet muligt? Kan det virkelig være rigtigt at en hedonist, i kraft af sin anskuelse, bør være helt tryk ved at vælge en illuderet tilværelse som hjerne i et kar? I valgets svære stund fremstår en sådant liv jo endnu ikke som virkeligt, og som Sumner ganske skarpt noterer: "a delusion has no power to comfort unless it is accepted as real..."⁷⁷

Det ligger som præmis i tankeeksperimentet, at er jeg først koblet til maskinen, så vil jeg ikke vide at jeg blev illuderet. Men hvis det er rigtigt, beviser det så ikke hedonistens pointe? Så *er* livskvalitet vel ikke andet end en funktion af værdipræg! Det er stadig ikke ensbetydende med, at jeg ønsker at skifte min nuværende tilværelse ud med et liv i oplevelsesmaskinen for, som vi har set, er det mildest talt svært at forlade sin familie og vante tilværelse til fordel for noget essentielt ukendt. Elektrodeoperatørerne kan berette nok så levende om oplevelsesmaskinens velsignelser, men den tilværelse, de lover mig, vil altid være ukendt land *for mig*. Selv vis jeg levede et 'miserabelt liv' og var bevidst derom, ville der være god grund til skepsis.

Et andet væsentligt forhold, man bør være opmærksom på, er det faremoment, der ligger i en overgivelse til oplevelsesmaskinen. Sumner skriver:

Once you have signed on and are floating in the tank you have relinquished all control over how things subsequently go for you; you are in no position to change your mind or demand a refund if the goods are not as promised⁷⁸.

Når vi overvejer, om vi ville koble os til oplevelsesmaskinen, har vi ikke sat vor viden om virkelighedens kontingente beskaffenhed i parentes – den indgår

tværtimod som et væsentligt element i den 'horisont', vi overvejer sagen i. En stor del af den umiddelbare afsky, vi føler overfor elektrodeoperatørernes tilbud, kan ikke udelukkes at hidrøre fra vores generelle viden om teknologisk og menneskelig fejlbarlighed. Nozick vil naturligvis forsikre os om, at elektrodeoperatørerne ved, hvad de gør, og at teknologien anvendt i oplevelsesmaskinen er ufejlbarlig, men vi kender desværre alle til rederiet White Stars hovmodige forsikringer om at have skabt et synkefrit skib i Titanic. Og her må man være opmærksom på, at en fejl i oplevelsesmaskinen ikke nødvendigvis lader os slippe med oplevelsen af 'druknedøden'. Hypotetisk set kunne den tænkes at få oplevelsesmaskinen til at stimulere smertecentret *an masse! Et veritabelt skrækscenarie!*

Desuden er det ikke kun den uudryddelige risiko for uforudsete fejl, der her skal tages forbehold for. Hvad med elektrodeoperatørernes potentielt ondskabsfulde væsen? Skal vi nu også til at forestille os, at operatørerne er moralsk ufejlbarlige i modsætning til alle medlemmer af den menneskehed, vi kender til?

Når man betænker disse usikkerhedsfaktorer og samtidig erindrer, at mennesker ofte, selv på realistiske præmisser, har en tendens til at klynge sig til den tilværelse, de kender (jf. det kendte mundheld "hellere et kendt helvede end et ukendt paradys!"), så er det vel ikke så underligt, at vi vægrer os ved tanken om et liv i oplevelsesmaskinen. Forestiller jeg mig derimod, at selveste Vor Herre (hvis man overhovedet kan forestille sig et sådant væsen) steg ned fra himlene og tilbød mig og min familie en plads i paradys, er det pludselig knap så indlysende, at vi burde takke nej. Det gør ingen forskel, om Gud forklarede, at paradys blot refererer til det forhold, at han har taget vores bevidsthedsfelter (sjæle) til sig, med den konsekvens, at hans algode væsen fremover vil være fuldt bestemmende for, hvilken fænomenologi der vil være nærværende i hver af vores bevidstheder. Det vil stadig ikke være indlysende, at vi burde afslå tilbuddet, selv om Guds paradys, som just beskrevet, kom til at få et væsentligt træk til fælles med oplevelsesmaskinen: både den paradysiske tilstand og livet i oplevelsesmaskinen vil nemlig udelukkende kunne tilbyde en livskvalitet bestående af fænomenologiske tilstande.

Min vurdering er, at vi må gribe til tankeeksperimenter, der er så 'langt ude' som nævnte, hvis vi vil ovenstående risikomomenter til livs. Og tillader vi os først sådanne 'luftige' metafysiske antagelser, er det tankevækkende, at vores forbehold (mht. at ofre kontakten med en fysisk virkelighed) nu pludselig synes langt mindre hvis overhovedet til stede. Taler dette ikke til hedonismens forsvar? Man må selvfølgelig være opmærksom på, at vi ved at blande Gud ind i billedet har sat en metafysisk horisont i spil, som også kan tænkes at gøre sin indflydelse gældende. Når Gud installeres som garant for vores livskvalitet, som det her er sket, falder vi muligvis (epistemisk) i den anden grøft, hvor vi mister blik for det betydningsfulde i forskellen mellem sandhed og illusion. Denne problematik 'ophæves' når Gud er blandet ind i sagen, fordi Gud implicit antages at garantere for tilfredsstillelsen af vores vilje til sandhed såvel som for vores lykke. Det betydningsfulde i forskellen mellem en sand opfattelse af et sagforhold og en illusorisk opfattelse er én af de ting, Nozick forsøger at accentuere med sit tankeeksperiment. Og måske har Nozick alligevel en pointe selv om tankeeksperimentet, som hedonismekritisk redskab, er langt mere problematisk, end han selv er opmærksom på. Lad os igen vende tilbage til James Griffin, der forsøger at henlede vor opmærksomhed på betydningen af at leve i sandhed frem for illusion. Han skriver:

The trouble with this eclectic account is that we do seem to desire things other than states of mind, even independently of the states of mind they produce...I prefer, in important areas of my life, bitter truth to comfortable delusion...And I should prefer it not because it would be morally better, or aesthetically better, or more noble, but because it would make for a better life for me to live⁷⁹.

Nu er det ikke helt indlysende, at enhver altid foretrækker den bitre sandhed frem for lykkelig uvidenhed. Eksempelvis kan man sagtens forestille sig en mand eller kvinde, der vil foretrække ikke at få fortalt om partnerens utroskab, givet at der er tale om et 'uskyldigt' enkeltstående tilfælde. Men stadig, er der alligevel ikke noget om snakken, når Griffin hævder, at vi sædvanligvis foretrækker sandhed frem for illusion. Givetvis, men denne omstændighed kunne meget vel tænkes at hænge sammen med menneskets status som fornuftsvæsen.

Muligheden for realistisk, objektiv virkelighedserkendelse, dvs. muligheden for at kunne opfatte virkeligheden som den er i sig selv, er en essentiel del af det at være et fornuftsvæsen. At vælge et liv som 'hjerne i kar' – altså et liv hvor muligheden for en realistisk erkendelse af virkeligheden er ophævet – er i strid med fornuftens væsenskerne, samt i strid med ens fortsatte eksistens som fornuftsvæsen eller som *person*! En konsekvent hedonist kan udmærket tillægge sin egen fortsatte eksistens som person en ganske betragtelig egensfæreværdi. Spørgsmålet er sågar, om ikke bevarelsen af *personværdighed* har en ganske særlig status som *fundamentalt ønskværdig* i enhver persons værdiunivers. I det man takker nej til elektrodeoperatøernes tilbud, handler man i overensstemmelse med sit væsen, og dermed undgås det uønskværdighedspræg, som er 'indlejret' i bevidstheden om at kompromittere sin personværdighed. Man undgår altså negativ værdi og bevarer positiv værdi, når virkeligheden foretrækkes frem for illusion.

Jeg kan ikke se rettere, end at overvejelser som disse er tilstrækkelige til at forklare vores præference for et liv *in contact with reality*, og da argumentation har fundet sted inden for rammerne af vores hedonistiske værditeori, er der alt mulig grund til fortsat at fæstne lid til den kvantitative hedonisme som almen gyldig værditeori.

Afsluttende bemærkning.

Min ambition i nærværende sammenhæng har været at forsvare og rehabilitere den kvantitative hedonisme. Om det så også er lykket mig må læseren vurdere. Jeg vil naturligvis hævde at hedonismen har vist sig *overraskende* levedygtig i mødet med både klassisk og moderne kritik. Overraskende fordi den moderne værditeoretiske diskussion efterhånden har udviklet sig til et stade, hvor hedonismen (og særligt den kvantitative udgave) ikke engang findes værdig som prygelknabe! Når hedonismen endelig nævnes, fungerer teorien oftest som eksempel på et særligt naivt og indlysende fejlagtigt standpunkt. Det er mit håb, at ovenstående i det mindste kan vaccinere mod denne tendens.

Noter

- ¹ Sumner, L.W.: "Welfare, Happiness, and Ethics". Clarendon Press. Oxford, 1996., s. 83
- ² Helms, P.: "Epikurs filosofiske Breve og Hovedlærdomme". Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck. København 1956, s. 38
- ³ Jf. Liddell & Scott: "A Greek-English Lexicon". Oxford. Clarendon Press. 1940.
- ⁴ Platon: "Staten". Museum Tusculanum Forlag 1983, overs. af Otto Foss, kap. VI, s. 505, cd.
- ⁵ *Brev til Monoikeus*. Citeret fra P. Helms: Op.cit, s. 38-39
- ⁶ En terminologisk præcisering er her påkrævet: Jeg har fortløbende valgt betegnelsen "aksiologisk værdi" til at dække alle simple ikke-moralske værdier. Endvidere har jeg stipulativt valgt at benytte begrebet "aksiologi" som betegnelse for teorier om disse simple værdier. En metaetisk *værditeori* bør som konsekvens heraf (efter min mening) indeholde en aksiologi, dvs en teori om aksiologisk værdi og en teori om moralsk værdi. Desværre finder man sjældent en skarp skelnen mellem disse værdityper hos værditeoretikere. Derfor er der heller ikke konsensus om begrebsbrugen på dette punkt. Jeg tillader mig at se bort fra at der i begrebet "aksiologisk værdi" strengt taget ligger en dobbeltkonfekt, idet *axios* betyder værdi på græsk.
- ⁷ Klawonn, E.: "Udkast til en teori om moralens grundlag". Odense Universitetsforlag 1996., s. 33
- ⁸ Nogle vil måske mene, at det er uheldigt at tale om negative værdier, da værdier, ifølge daglig tale per definition er positive, hvorved begrebet tangerer en *contradictio in adjecto*. I en almen, teoretisk-aksiologisk forstand er det imidlertid intet galt i at tale om negative værdier. Desuden bør man ikke stirre sig blind på Klawonns terminologi, men i stedet fokusere på det fænomenologiske fænomen begrebet refererer til.
- ⁹ Ibid., s. 35
- ¹⁰ Både R. M. Hare og Henry Sidgwick kommer til orde som eksponenter for tankegangen senere i dette skrift.
- ¹¹ Som det vil fremgå senere bestrider R. M. Hare nævnte påstand. Om Hare også gør ret heri er til diskussion i afsnittet *En eksternalistisk værdiopfattelse versus den internalistiske hedonisme*.
- ¹² Klawonn, E.: "Udkast...". Op.cit.
- ¹³ Er en værdirelaterende kontekst fraværende, vil et negativt værdipræg ikke kun disponere, men også determinere til en negativ holdning.
- Nogle vil måske at masochisme som praksis gendriver dette. Det er imidlertid ikke tilfældet, hvilket turde fremgå ved læsning af afsnittet *En eksternalistisk værdiopfattelse versus den internalistiske hedonisme*. Sagen er nemlig den, at det er irrelevant om smerte (isoleret set) *allid* har negativ værdi. Det relevante er, at hvis et fænomen X har uønskværdighedspræg, så har fænomenet, i kraft af den her anvendte terminologi, negativ værdi *per se*. Ved fravær af en værdirelaterende kontekst, er fænomenets holdnings- og handlingsmæssig relevans følgelig et faktum. Når smerte anvendes som eksempel, er det blot for at henlede læseren på det relevante bevidsthedsfænomen, dvs. på *uønskværdighedspræget*. Her egner fænomenet *uudholdelig smerte* sig fortrinligt (selv en masochist finder så vidt vides ikke denne tilstand ønskværdig).
- ¹⁵ Ibid., s. 36
- ¹⁶ Ibid., s. 40
- ¹⁷ Ibid., s. 40
- ¹⁸ I stedet for (som jeg hér gør det) at tale om smerte *isoleret set*, benytter Klawonn udtrykket *prima facie* & *ceteris paribus* til at understrege at smerte ikke er et onde eller har negativ værdi *ubetinget og absolut*! Med *prima facie*-begrebet ladet Klawonn sig inspirere af sprogbrugen hos W. D. Ross, der taler om *prima facie*-pligter (jf. Ross, W. D.: "The Right and the Good". The Clarendon Press, Oxford 1967 (1930)).

Prima facie-pligter repræsenterer en *umiddelbar* pligt hos Ross, der dog kan relativiseres af andre modstridende og mere bydende prima facie-pligter, hvorfor dens normative potens altid er kontekst-afhængig, dvs. kun *bør-tenderende*. På samme vis er et konkret værdipres altid kun *bør-tenderende* mht. handlingsrelevans – hvor det provisoriske 'bør' erstattes af et absolut 'bør', hvis ceteris paribus-klausulen er opfyldt. Jeg tillader mig at benytte prima facie & ceteris paribus-klausulen videre i dette skrift, hvor jeg finder det relevant.

¹⁹ Klawonn, E.: "Udkast...". Op.cit., s. 37

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., s. 41

²² Ibid., s. 42

²³ Ebenstein, A. O.: "The Greatest Happiness Principle – An Examination of Utilitarianism". Gerland Publishing, Inc. New York – London 1991, s. 77

²⁴ Den skotske filosof David Hume går et skridt videre end Klawonn, med følgende emfatisk udsagn: "Reason is and ought only to be the slave of the passions and can never pretend to any other office than to serve and obey them". Hume, D.: "A Treatise of Human Nature". Ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford 1965, s. 415. Hvor Klawonn kun etablerer en nødvendig sammenhæng mellem rationalitetsbegrebet og den praksis optimering af livskvalitet gennem tid er udtryk for, vedr. fornuftens *praktiske* virke, hævder Hume sammenhængen kategorisk.

²⁵ Klawonn, E.: "Udkast...". Op.cit., s. 51

²⁶ Bentham, J.: "An introduction to the principles of morals and legislation" (1789), ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart, University of London the Athlone Press 1970, s. 11

²⁷ Ibid., s. 51

²⁸ Ibid., s. 100

²⁹ Bentham (citeret i) David Baumgardt: "Bentham and the Ethics of Today." Princeton, New Jersey. Princeton University Press 1952, s. 566

³⁰ Feinberg, J. (ed.): "Moral Concepts". Oxford University Press. 1975, s. 5-6.

³¹ Bentham, J.: Codification Proposal. I: "Legislator of the World": Writings on Codification, Law and Education". P. Schofield and J. Harris (eds). Oxford: Clarendon Press, 1998 (1822), s. 251.

³² Bentham, J.: "An introduction...". op.cit., s. 12.

³³ Moore anvender sin terminologi således, at 'god' betegner *intrinsisk værdi*, dvs intrinsisk værdi og egenskaben 'god' bruges synonymt. Jeg foretrækker at anvende begrebet *intrinsisk værdi* i betydningen 'selvberoende' værdi, dvs. kun de fænomener, hvis værdi ikke beror på noget andet end fænomenet selv, har intrinsisk værdi. Logisk set dækker begrebet om intrinsisk værdi (ifølge denne udlægning) derfor begge værdi-poler, således at et fænomen kan siges at have intrinsisk værdi, hvad enten det har selvberoende positiv eller negativ værdi. Hedonismen er ifølge denne terminologi (som tidligere nævnt!) kendetegnet ved at kun at tilskrive lyst og ulyst intrinsisk værdi.

³⁴ Moore, G. E.: "Principia Ethica". Cambridge University Press, London 1922 (1903), s. 189

³⁵ Ibid..s. 5

³⁶ Moore, der oprindeligt studerede klassisk filologi i Cambridge, har sandsynligvis ladet sig inspirere af Platons idélere. Hos Platon er *det godes idé* en ideal oversanselig størrelse, der kun kan erkendes via en art intuitiv skuen på baggrund af en begrebsdialektisk proces. Forskellen mellem Moore og Platon er dog til at få øje på, og jeg tillader mig derfor at behandle Moore uafhængig af en stillingtagen til Platons begrebsrealisme og den dertil knyttede universalistrid.

³⁷ Ibid., s. 187

³⁸ Klausulen om at nævnte univers skal være uforenelig med *muligheden* for at bevidste vurderende væsener vil kunne komme til at eksistere, er nødvendig, da begrebet om 'det smukke' ellers ikke vil være tilstrækkeligt isoleret. Væsen i eksemplet skal selvsagt isoleres fra den værdi, der ligger i at den

potentielt set *kunne* blive genstand for fremtidig beskuelse! Moore opererer for øvrigt selv med denne klausul i forbindelse et lignende tankeeksperiment (jf.: Moore, G. E.: Ibid. s. 84)

³⁹ Ibid., s. 189

⁴⁰ Ibid., s. 188

⁴¹ Ibid., s. 15

⁴² Forbeholdene er specielt vigtige at holde for øje i denne sammenhæng, fordi det ønskværdighedspræg, der er 'inkarneret' i den fornemmelse en alkoholiker på antabus (angiveligt) oplever, når han væder ganen med en 'stiv whisky', selvfølgelig kan tænkes relativiseret i lyset af de voldsomme konsekvenser der hastigt og nådesløst sætter ind! Jf. note 43, hvor dette forhold uddybes. Hvis ikke denne problemstilling holdes for øje når spørgsmålet vurderes, kommer man hurtigt til at forlange det umulige af definitionen – nemlig at den skal dække begge de i note 43 beskrevne betydninger.

⁴³ Man skal selvfølgelig være opmærksom på, at 'god' præcis som 'positiv værdi' kan anvendes som betegnelse for et kompleks af forskelligartede positive og negative værdipræg, hvor resultatet af en afvejning mellem dem, er faldet positivt ud, dvs. komplekset som helhed repræsenterer en overvægt af positiv værdi. Når 'god' og 'positiv værdi' bruges i den betydning (hvilket f.eks. er tilfældet, når man taler om demokrati som en 'god' styreform) er den afledt i forhold til den primære betydning, hvor 'god' bruges om fænomener med ønskværdighedspræg. Klawonn gør opmærksom på denne problematik (vedr. brug af begrebet positiv værdi) i note 2 og 4 side 34-35 i *Udkast*. Op.cit.

⁴⁴ Bentham, J.: op. cit. s. 100

⁴⁵ Ibid., s. 38

⁴⁶ Hvad denne dimension nærmere går ud på henvises til redegørelsen for fornuftens konstitutive princip i det ovenstående.

⁴⁷ Ibid., s. 39

⁴⁸ Klawonn: "Udkast...". Op.cit., s. 203

⁴⁹ Mill, J. S.: "Utilitarianism". Longmans, Green and Co. London 1897 (1861), s. 14

⁵⁰ Ibid., s. 12

⁵¹ Ibid., s. 12

⁵² Ibid., s. 12

⁵³ Ibid., s. 15

⁵⁴ Ibid., s. 12

⁵⁵ Smart, J.J.C. & Williams, B.: "Utilitarianism- for & against." Cambridge University Press 1973., s. 16

⁵⁶ Barrow, R.: "Utilitarianism - A Contemporary Statement." Edward Elgar 1991, s. 126

⁵⁷ Hare, R. M.: *Pain and Evil*. I Joel Feinberg (ed.): "Moral Concepts". Oxford University Press. 1975, s. 41

⁵⁸ Klawonn: "Udkast...". Op.cit., s. 35

⁵⁹ Hare, R. M.: Op.cit., s. 34

⁶⁰ Ibid., s. 35

⁶¹ Klawonn: "Udkast...". Op.cit., s. 36

⁶² Hare henviser endvidere til lobotomipatienters angiveligt indifferente holdning til smerte som argument for separabiliteten mellem smerte og lidelse. Denne argumentation kan vi tillade os at se bort fra, da 'er'-bør'-forbindelsen, som beskrevet, ikke berøres af en sådan separabilitet. For øvrigt hersker der ikke konsensus angående udlægningen af denne sag. Se: Trigg, R.: "Pain and Emotion. Oxford University Press. New York, 1970. Kapitel 7.

⁶³ Hare: Op.cit., s. 41-42

⁶⁴ Ibid., s. 34

⁶⁵ Ibid., s. 38-39

⁶⁶ Jf. Klawonn: "Udkast...". Op.cit., s. 38

-
- ⁶⁷ Kategoriseringen af Sidgwick og Hares opfattelser som eksternalistiske (i.e. et bevidsthedsfænomen 'modtager' sin værdi fra eksterne kilder, f.eks. fra værdiladede holdninger, og ikke fra en internt lokaliseret følt 'kvalitet') er inspireret af Sumner (jf. Sumner: op.cit.).
- ⁶⁸ Sidgwick, H.: "The Methods of Ethics". Macmillan and Co. London and New York 1907 (1874), s. 127
- ⁶⁹ Ibid.
- ⁷⁰ Ibid.
- ⁷¹ Dette sui generis fænomen, der er identisk med et emnes værdipres, beskrives af C. D. Broad i *Five Types of Ethical Theory* som et emnes *hedonic tone*, der ifølge Broad kan tage form af *pleasantness* eller *unpleasantness* (jf. s. 229). Med denne terminologi gennemfører Broad en kritik af Sidgwick's lyst og smertebegreb, der på visse punkter ligner den vi her har anstillet. Broad, C. D.: "Five Types of Ethical Theory". Routledge & Kegan Poul Ltd, London 1951 (1930).
- ⁷² Nævnte indvending er inspireret af en lignende argumentation præsenteret af T. L. S. Sprigge i: "The Rational Foundation of Ethics". Routledge and Kegan Paul. London, 1988. Kapitel V.
- ⁷³ Griffin, J.: "Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Impotance". Clarendon Press. Oxford 1986, s. 8
- ⁷⁴ Nozick, R.: "Anarchy, State, and Utopia". Blackwell. Oxford, 1996 (1974) s. 42
- ⁷⁵ Ibid., s. 45
- ⁷⁶ Ibid., s. 43
- ⁷⁷ Sumner, L.W.: Op.cit., s. 96
- ⁷⁸ Ibid., s. 94-95
- ⁷⁹ Griffin, J.: Op.cit., s. 9

Referencer

- Barrow, R.: "Utilitarianism - A Contemporary Statement." Edward Elgar 1991
- Baumgardt, D.: "Bentham and the Ethics of Today." Princeton, New Jersey. Princeton University Press 1952
- Bentham, J.: Codification Proposal. I: "Legislator of the World": Writings on Codification, Law and Education". P. Schofield and J. Harris (ed.). Oxford: Clarendon Press 1998 (1822)
- Bentham, J.: "An introduction to the principles of morals and legislation". J. H. Burns and H. L. A. Hart (ed.). University of London the Athlone Press 1970 (1789)
- Broad, C. D.: "Five Types of Ethical Theory". Routledge & Kegan Poul Ltd., London 1951 (1930).
- Ebenstein, A. O.: "The Greatest Happiness Principle – An Examination of Utilitarianism". Gerland Publishing, Inc. New York – London 1991
- Feinberg, J. (ed.): "Moral Concepts". Oxford University Press 1975
- Griffin, J.: "Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Impotance". Clarendon Press. Oxford 1986

-
- Hare, R. M.: *Pain and Evil*. I Feinberg, J. (red.): "Moral Concepts". Oxford University Press 1975
- Helms, P.: "Epikurs filosofiske Breve og Hovedlærdomme". Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck. København 1956
- Hume, D.: "A Treatise of Human Nature". Ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford 1965
- Klawonn, E.: "Udkast til en teori om moralens grundlag". Odense Universitetsforlag 1996
- Mill, J. S.: "Utilitarianism". Longmans, Green and Co. London 1897 (1861)
- Moore, G. E.: "Principia Ethica". Cambridge University Press, London 1922 (1903)
- Nozick, R.: "Anarchy, State, and Utopia". Blackwell. Oxford 1996 (1974)
- Platon: "Staten". Museum Tusculanums Forlag 1983, overs. ved Otto Foss.
- Ross, W. D.: "The Right and The Good". Clarendon Press, Oxford 1967 (1930)
- Sidgwick, H.: "The Methods of Ethics". Macmillan and Co. London and New York 1907 (1874)
- Smart, J. J. C. & Williams, B.: "Utilitarianism- for & against." Cambridge University Press 1973
- Sprigge, T. L. S. i: "The Rational Foundation of Ethics". Routledge and Kegan Paul. London 1988
- Sumner, L.W.: "Welfare, Happiness, and Ethics". Clarendon Press. Oxford 1996
- Trigg, R.: "Pain and Emotion. Oxford University Press. New York 1970

Artikel 2

Moral og Frihed – Skitse til en ny teori om viljens frihed

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 udslutte 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 *ønskværdigheds-* eller *uønskværdighedspræg*”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 værdipræg 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 uønskværdighedspræg ’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 værensform på anden vis end ved at 'pege' på den fænomenologiske kvalitet, der *er* jeg-dimensionens værensform. 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 rettet 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 rettet 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 præntion', 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 almen gyldig.

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-væseneres værditilstande en kilde til værdierfaringer i egensfæren. Der opstår det, Klawonn kalder en *protoetisk 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 *etisk*, 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 indlevelseshed medierede 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 handlemanér, 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 egen-natur 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*! Fornuftsselementet 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 sontring 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 *egoistiske 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 præsens 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) handlen, 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 moralsk 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.

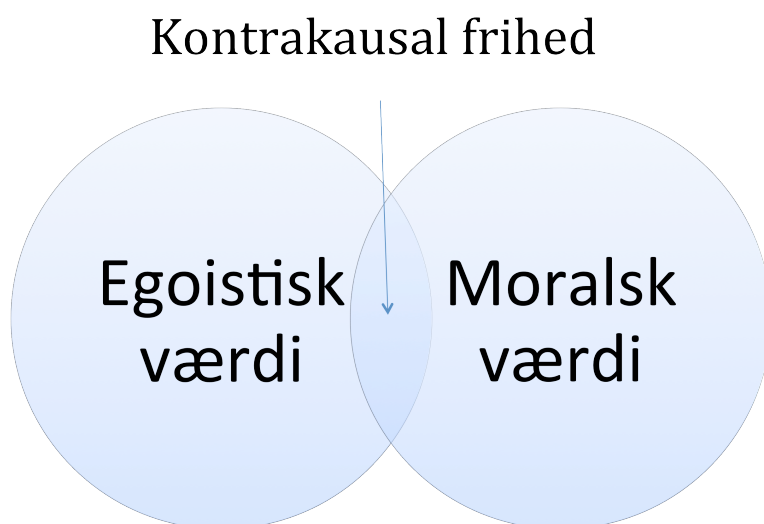
Når jeg står i den moralske konfliktsituation, er det imidlertid ikke sådan, at jeg er bevidst om at skulle vælge mellem to inkommensurable perspektiver med hver sin rationalitet tilknyttet. Det, der præsenterer sig for mig i situationen, er to *fordringer*. Hver fordring er nemlig identisk med det perspektiv, 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 reflektive 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 fænomeners 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 Høre ...”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 skravere 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 moralsk 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 moralsk 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 *moralske 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 "moralisk" indignerende 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 uselvisk 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 *omstødelsespåstand*, 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 (moralisk) væsentlige samfundsmæssige indsigter teorien åbner for ved at levere en sammenhængende redegørelse for hele den værdimæssige side af den menneskelige tilværelse.

- 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 stadigt 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 mildest 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's ontologi – en afhandling om subjektivitet, bevidsthed og personlig identitet". Odense Universitetsforlag 1991, s. 5

¹⁸ Ibid., p. 33

¹⁹ Ibid. p. 141

²⁰ Favrholt, D (red.): "En kritisk belysning af Jeg's 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 *ligeværdighed* 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 Angest – En simpel psykologisk-paapegende Overveielse 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 minder 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 Overveelse 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'être 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)

Artikel 3

En moralfilosofisk undersøgelse af sporten

En moralfilosofisk undersøgelse af sporten

Forberedende bemærkninger

Siden Pierre de Coubertins ideologiske investeringer i sporten har det været almindeligt at opfatte den sportive konkurrence som en egnet katalysator for udviklingen af moralsk karakterstyrke. Skulle man tro sportens ideologiske bannerførere, er der ikke grænser for sportens positive kvaliteter. I takt med sportens tiltagende eksponering er dens skyggesider imidlertid blevet så tydelige, at de idealistiske forestillinger om sporten har mistet deres selvfølgelighed. Til idealisternes fortrydelse hører professionelle frispark, film og forsøg på at påvirke dommeren f.eks. til almindelighederne i snart sagt enhver tv-transmitteret fodboldkamp. Ikke desto mindre søges forklaringer på det, der kunne ligne et sportsetisk syndefald stadig oftest *uden for* sporten. Almindeligvis rettes den moralske forargelse mod de brodne kar blandt udøvere, ledere og trænere, der fordærver den ædle kappestrid med deres moralsk anløbne karakterer. Pengenes korrumpierende værdi, en resultatfikseret medieindustri og tilskuerspøbelens fanatiske tilskyndelse udpeges som regel i andet led som den bagvedliggende årsag til, at særligt elitesporten synes plaget af alt fra almindelig ”professionel” snyd og aggression til doping, korruption og usminket vold. Selve sporten derimod holdes fri for anklage. Denne tendens kendetegner ikke kun sportslederes og politikeres fremstillinger. Inden for sportsfilosofien, ikke mindst den angelsaksiske, er de sportsidealistiske forestillinger stadig dominerende.

Selvom sportseksterne forklaringer på sportens skyggesider ikke er uden plausibilitet (at der skulle være en sammenhæng mellem store pengepræmier og manglende regeloverholdelse virker f.eks. som en rimelig antagelse) kan de ikke stå alene. Empirisk forskning på området viser, at den negative sammenhæng mellem sport og moral rækker dybere og har rod i sportens egen indre logik. Stik imod ”filosofien” er det stort set umuligt at opdrive valide studier, som peger på en positiv sammenhæng mellem moral og sportsdeltagelse, mens flere studier altså peger i den modsatte retning.¹ Denne negative sammenhæng er ikke begrænset til elitesport, selvom

¹ Allison, M. T., (1982): ”Sportsmanship: Variations based on sex and degree of competitive experience”, in A. Dunleavy, Andrew W. Miracle & C. R. Rees (eds.): *Studies in the Sociology of Sport*, Texas Christian University Press, Ft. Worth, (s. 153-165); Bredemeier, B. L. & D. L. Shields (1984):

problemerne her accentueres. Den sportsidealistiske idé om at sportens egenlogik virker direkte *moralfremmende*, hvis den ikke undergraves af indflydelse udefra, understøttes ikke af den empiriske forskning². Den moralfremmende effekt dukker simpelthen ikke op, heller ikke på lavere niveauer uden udsigt til medieeksponering og eksterne gevinster, med mindre særlige moralpædagogiske tiltag sættes i værk som supplement til den sportive indflydelse³. Selvom den eksisterende empiri på området endnu ikke er særlig omfattende og tilstrækkelig entydig til, at man alene på baggrund heraf kan aflive sportsidealismens teser, giver de foreliggende studier begrundet mistanke om at sporten selv ikke er så uskyldig, som det sædvanligvis antages. En mistanke der i nærværende sammenhæng har givet anledning til følgende tese:

Artiklen bygger på en formodning om, at der hersker en diskrepans mellem sportive og moralske værdier, der beror på modsatrettede elementer i henholdsvis sportens og moralens egenlogik. Og at disse modsatrettede elementer, snarere disponerer for egoisme frem for altruisme.

Denne tese vil i det følgende blive underbygget ved en analyse af sportens og moralens konstitutive elementer, der gerne skulle munde ud i en øget forståelse for den dynamik, som fører sportsudøvere på kollisionskurs med det omgivende samfunds moralforståelse.

Artiklens første afsnit leverer en metaetisk analyse af moralens konstituenters med henblik på at kunne udlede moralens essentielle karakteristika gennem en rationel

"Divergence in moral reasoning about sport and life", *Sociology of Sport Journal*, 1, s. 348-357; Bredemeier, B. L., M. R. Weiss, D. L. Shields & B. Cooper (1986): "The relationship of sport involvement with children's moral reasoning and aggression tendencies", *Journal of Sport Psychology*, 8, s. 304-318; Bovyer, G. (1963): "Children's concepts of sportsmanship in the 4th, 5th and 6th grade", *Research Quarterly*, 34, s. 282-287; Coakley, J. J. (1990): *Sport in Society: Issues and Controversies*, McGrawhill, New York; Hall, E. R. (1981): *Moral Development Levels of Sthletes in sport-specific and General Social Situations*, Texas Women's University, Denton; Kistler, J.W. (1957): "Attitudes expressed about behavior demonstrated in specific situations occurring in sports", *Annual Proceedings of the National College Physical Education Association for Men*, 60, s. 55-58; Kleiber, D.A. & G.C. Roberts (1981): "The effects of sport experience in the development of social character: An exploratory investigation", *Journal of Sport Psychology*, 3, s. 114-122; Lakie, W.L. (1964): "Expressed attitudes of various groups of athletes toward athletic competition", *Research Quarterly*, 35, s. 497-503; Richardson, D. E. (1962): "Ethical conduct in sport situations", *Annual Proceedings of the National College Physical Education Association for Men*, 66, s. 98-103; Sherif, M. (1967): *Group Conflict and Cooperation: Their Social Psychology*, Routledge & Keegan Paul, London

² For en nærmere diskussion af empirien på området se artikel 3, afsnit III

³ Jf. artikel 3, afsnit III.

⁴ Jf. artikel 3, afsnit III. (2010): "Et forsvar for kvantitativ hedonism". *Res Cogitans*. Nr. 7, Vol 1, s. 129-169.

rekonstruktion af vore mest basale moralske intuitioner. Her er det hensigten at introducere det, man kunne kalde en metaetisk perspektivteori, som bygger på en modifikation af den danske filosof Erich Klawonn's empatiteori. Denne perspektivteori udfoldes i artiklerne *Et forsvar for kvantitativ hedonisme* (hvor klassiske og moderne indvendinger mod teoriens værditeoretiske fundament behandles) og *Moral og frihed - skitse til en ny teori om viljens frihed* (hvor teorien om moralsk og egoistisk værdi (dvs. perspektivteorien) udvikles og anvendes på spørgsmålet om viljens frihed)⁴.

Andet afsnit forsøger at nå til en forståelse af sportens væsenstræk og den normative logik, der animere udøvere til handling i en bestemt retning. Fokus vil her rette sig mod selve sportsbegrebet, som vil blive analyseret i bestræbelsen på at indkredse de karakteristika og væsenstræk som kendetegner fænomenet sport.

Tredje afsnit fremstiller henholdsvis moralens og sportens logik på baggrund af hvilke, konklusioner vedrørende forholdet mellem sport og moral drages og sammenlignes med den empiriske forskning på området.

Fjerde og sidste afsnit behandler et udvalg af modstridende opfattelser af emnet med særlig fokus på dydsetisk inspirerede internalistiske opfattelser eftersom det er her man finder den egentlige modpol til mit synspunkt om forholdet mellem sport og moral.

I

Metaetiske overvejelser til belysning af moralens grundlag

Den metaetiske analyse der udfoldes i det følgende bygger på en grundlæggende overbevisning om, at empati spiller en afgørende rolle i moralkonstitutionen. En lignende formodning ligger til grund for den engelske filosof og økonom Adam Smiths moralfilosofiske hovedværk *A Theory of Moral Sentiments*, hvor han udfolder en moralteori med udgangspunkt i et minutiøst studie af empatiens rolle i det

⁴ Jf. Møller, R. B. (2010): "Et forsvar for kvantitativ hedonisme". *Res Cogitans*. Nr. 7, Vol 1, s. 129-169. www.rescogitans.dk, & Møller, R.B. (2011): "Moral og frihed – skitse til en ny teori om viljens frihed". *Res Cogitans*. Nr. 8, Vol 2., s. 115-166. www.rescogitans.dk

menneskelige handlingsliv.⁵ Også David Hume og Jeremy Bentham tilskrev empati en væsentlig betydning i deres moralforståelse, om end de brugte betegnelser som ”sympathy” eller sympathetic sensibility” om det, vi i dag kalder empati⁶. Empatibegrebet spiller ikke nogen stor rolle i nutidens moralfilosofi, men dets betydning er voksende⁷. Det skyldes først og fremmest at en række fremtrædende evolutionsbiologer og psykologer har fundet empirisk belæg for at tilskrive empatien en essentiel rolle i moralkonstitutionen. Primatologen Frans de Waal har eksempelvis tiltrukket sig stor opmærksomhed med værkerne *Primates and philosophers – how morality evolved*⁸ og *The age of empathy – nature’s lessons for a kinder society*⁹. Det er dog særligt udviklingspsykologen Martin L. Hoffmans studier i børns moralske udvikling, således som de præsenteres i værket: *Empathy and moral development – implications for caring and justice*¹⁰, der har været inspirationskilde for den amerikanske filosof Michael Slotes forsøg på at udvikle en empatibaseret etik i *The ethics of care and empathy*¹¹. Det er imidlertid ikke Slotes bidrag, der danner baggrund for følgende metaetiske analyse. Det lykkes nemlig hverken Slote eller de øvrigt nævnte at levere en filosofisk tilfredsstillende redegørelse for moralens grundlag eller det meningsmæssige indhold i de moralske grundbegreber godt og ondt, rigtigt og forkert på et empatiteoretisk grundlag. Slote medgiver selv dette, hvorfor han i konklusionen på *The ethics of care and empathy*, skriver:

”However, even if, on the basis of all that has been said, we have strong reason to suppose that empathy is deeply involved in or relevant to morality, we still don’t have any explanation of why this is so. If we had a

⁵ Smith, A. (2007/1759): *A Theory of Moral Sentiments*, Cocimo Classics, New York

⁶ Bentham definerer eksempelvis begrebet således: “By sympathetic sensibility is to be understood the propensity that a man has to derive pleasure from the happiness, and pain from the unhappiness, of other sensitive beings. It is the stronger, the greater the ratio of the pleasure or pain he feels on their account is to that of the pleasure or pain which ... they feel for themselves”. Bentham, J. (1789): “An introduction to the principles of morals and legislation”, red. J. H. Burns and H. L. A. Hart (1970), University of London the Athlone Press, s. 57

⁷ Empati har primært været i fokus indenfor feministisk moralteori, særligt hos Nel Nodding (1984) i *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*, University of California Press

⁸ Waal, F. d. (2006): *Primates and philosophers – how morality evolved*, Princeton University Press

⁹ Waal, F. d. (2009): *The age of empathy – nature’s lessons for a kinder society*, Harmony Books, New York

¹⁰ Hoffman, M. L. (2000): *Empathy and moral development – implications for caring and justice*, Cambridge University Press

¹¹ Slote, M. (2007): *The ethics of care and empathy*, Routledge Taylor & Francis Group

plausible definition of ‘morally good’ or ‘morally right’, that might help us to such an explanation”¹².

Årsagen er efter min mening, at man generelt har undervurderet fornuftens rolle i moralkonstitutionen, hvorved moralen kommer til at mangle den stabilitet og transpersonale gyldighed, der kendetegner dens væsen. Konkret empatisk indlevelse er en fluktuerende størrelse og en moralfilosofi, der tilskriver dette fænomen en altdominerende rolle kan vanskeligt undgå at blive mere lunefuld end vore moralintuitioner kan acceptere. En løsning på det problem er der mig bekendt kun en empatiteoretiker, der har givet et plausibelt bud på, nemlig den danske filosof Erich Klawonn. Det er derfor Klawonns teori om moralens grundlag, der danner grundlag for de metaetiske overvejelser i det følgende.

Klawonn udfolder sin absolutistiske metaetik i værket *Udkast til en teori om moralens grundlag*¹³, hvor han lader en analyse af *prima facie værdi*, *rationel administration af værdi* og *empati* udgøre fundamentet i den moralfilosofiske grundlagsteori, han benævner *empatiteorien*¹⁴.

Indenfor den teoretiske aksiologi tales der almindeligvis om ”positive value” som noget, der bør værnes om eller fremmes og om ”negative value” som noget, der bør undgås eller mindskes. Klawonn er på linje med denne begrebsbrug, men interesserer sig særligt for hvad det er for en fænomenologisk kvalitet, der gør, at vi helst vil være frie for at opleve negativ værdi og gerne handler på en måde, der tilvejebringer positiv værdi. Dette hænger sammen med det, Klawonn kalder *value-pressure* eller *the imperativity of value*¹⁵. Han skriver:

”Let us consider an example of simple, *prima facie* negative value – *pain*. What makes pain a negative value-character is the fact that, as part of its own nature, it contains a certain *aversive* aspect. Pain is not a phenomenon which in the first place exists in a neutral manner, and which subsequently obtains a *prima facie* negative value by being subjected to an attitude of antipathy or

¹² Ibid., s. 127

¹³ Klawonn, E. (1996): *Udkast til en teori om moralens grundlag*, Odense Universitetsforlag

¹⁴ Klawonn (2004) fremstiller sin empatiteori i korte træk i artiklen: ”The metaethical foundations of human rights”, hvorfra der hovedsageligt vil blive citeret i det følgende.

¹⁵ Klawonn, E. (2004): ”The metaethical foundations of human rights”, *Danish Yearbook of Philosophy*, Vol 38, s. 101.

aversion. On the contrary, it is part of the very nature of pain that it has a character of (*prima facie*) undesirability, which involves an imperativity or 'pressure' towards its own elimination. Pain is in itself, according to its own nature, and all other things being equal, *disagreeable* (hereby it is of course not denied that pain may assume an agreeable quality by being associated with pleasure, but in that case the pain is not considered in a pure form or in isolation). Correspondingly, a positive value-character has an inherent, immediate (*prima facie*) desirability, which implies a 'pressure' towards acquisition or preservation"¹⁶.

Lyst og smerte er indlysende eksempler på positive og negative værdikarakterer og tankegangen får hermed en umiskendelig hedonistisk tone. Det er dog vigtigt at være opmærksom på, at Klawonn ikke betragter lyst og smerte som synonyme med positiv og negativ værdi. Disse fænomener er blot velegnet til at illuminere den fænomenologiske kvalitet, der udstyrer en del af vores oplevelsesverden med imperativitet (dvs. et pres af positiv eller negativ art i bevidstheden)¹⁷. Har man først oplevet stærk uudholdelig kvalme, ved man, at smerte ikke er ene om at indeholde et negativt værdipres. Kvalme har et umiskendeligt aspekt af uønskværdighed inkarneret i sig, dvs. det oplevelseskompleks, der udgør kvalme, 'kalder' i den grad på sin egen afskaffelse. I det hele taget er en stor del af vores oplevelsesverden præget af forskellige styrkegrader af positiv og negativ værdi. Det gælder ikke kun indre oplevelser. Positiv og negativ værdi kan også opleves som inkarneret i objektive fænomener, hvilket eksempelvis er tilfældet, når et kunstværk opleves som smukt eller frastødende. Men selvom værdier således kan opleves som fænomenologisk objektive, er de altid ontologisk subjektive.

Positive og negative værdiers holdnings- og handlingsmæssige relevans udgår fra deres oplevelsesmæssige præsenteringsmåde, dvs. fra den kendsgerning, at de optræder som ønskværdige eller uønskværdige for en bevidsthed og dermed 'kræver' afskaffelse eller

¹⁶ Ibid., s. 101

¹⁷ Herved mister tankegangen ikke sit hedonistiske islæt. Et ofte overset citat fra den moderne hedonismes fader Jeremy Bentham indikerer at Bentham selv opererede med et begreb om lyst og smerte der ligger langt fra den dagligsproglige begrebsbrug. Bentham skriver: "I call pleasure every sensation that a man had rather feel at that instant than feel *none*. I call pain every sensation that a man had rather feel none than feel". Bentham (citeret i) Baumgardt, D. (1952): *Bentham and the Ethics of Today*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, s. 566.

fastholdelse i kraft af deres egennatur. Der ligger med andre ord en 'er'-'bør'-identitet i værdiernes fænomenologi, der på dette simple aksiologiske niveau, gør det umuligt at skelne mellem *fakticitet* (f.eks. den faktiske tilstedeværelse af stærk smerte eller kvalme) og *normativitet* (dvs. det faktum at oplevelsen, i kraft af sin fremtrædelsesmåde, 'kræver' afskaffelse og dermed opleves som noget, der rationelt *bør* elimineres). Som vi snart skal se får dette en moralsk betydning, når personer udstyret med fornuft og empati opfatter negative værdierfaringer hos andre bevidste væsener.

Det er naturligvis ikke alle momentant oplevede eller anticiperede instanser af positiv og negativ værdi, der nødvendigvis bør afskaffes eller søges tilvejebragt. Som fornuftsvæsen er mennesket i stand til at forvalte sin livskvalitet ved at tage højde for eksistensen af fremtidige værdiinstanser. I den forbindelse formulerer Klawonn et princip, som han opfatter som konstitutiv for den praktiske fornuft:

*"A basic principle of practical rationality is that present and future value-characters should be regarded as being of equal importance, provided that there are no other relevant differences. According to this principle, the pain that I experience today and the pain that I am going to experience tomorrow are – all other things being equal – on a par. And furthermore: due to differences in degree, future value-characters may outweigh present value-characters. Therefore it may e.g. be rational to accept a certain amount of momentary negative value in order to avoid a large amount of negative value or perhaps to achieve a large amount of positive value in the future. The possibility of comparisons of value – e.g. positive and negative – rest on the principle that degrees of value are identical with or resultant from degrees of value-pressure and can be known as such"*¹⁸.

Som bevidst værdiforvaltende fornuftsvæsen er jeg klar over, at min livskvalitet (forstået som en funktion af positiv og negativ værdi gennem tid) på længere sigt er forholdsvis afhængig af aktuelle handlingsmønstre. Visse typer af stærk smerte kan være nødvendige at udholde i bestræbelsen på at undgå langvarig smerte. Derfor tøver jeg ikke med at gå til tandlægen for at få fjernet en begyndende tandpine, selvom jeg

¹⁸ Klawonn, op.cit. s. 102-103. Klawonns ligestillingsprincip er i øvrigt beslægtet med Edmund Husserls absorptionslov, jf. Husserliana 28 (1988): *Vorlesung über Ethik und Wertlehre*. Ullrich Melle (ed.). Den Haag, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, s. 129-130.

ved, at selve behandlingen vil resultere i en mere ubehagelig smerteoplevelse end den tandpinen præsenterer mig for nu-og-her. Tandlægens smertefulde rodbehandling har utvetydig negativ værdi *isoleret set*, men hvis behandlingens konsekvenser tages i betragtning, kan den i et overordnet perspektiv (eller værdifelt) tilskrives positiv værdi.

På grund af værdiernes ”normative” præsentationsmåde og menneskets evne til at anticipere deres mulige fremtidige optræden, er det ønskværdigt at handle med henblik på at sikre den størst mulige overvægt af positiv værdi over negativ værdi gennem tid, dvs. forsøge at maksimere sin samlede livskvalitet. Det er i forsøget på at nå så tæt på dette ideal som muligt, at vi betjener os af den praktiske fornuft¹⁹. Hvad der helt konkret udgør henholdsvis positiv og negativ værdi varierer personer imellem om end visse almene træk nok gør sig gældende (en nærmere bestemmelse af disse almene træk var i øvrigt det primære tema for antikkens etiske diskussioner). Herom skriver Klawonn:

”What counts as positive and negative value may well be relative to individuals and cultural settings, but the ideal of value-optimization with regard to the own-sphere remains constant if we only take selfish interests into account”²⁰.

Nu til det sidste element i moralkonstitutionen, der muliggør en overgang fra selvisk administration af livskvalitet til en moralsk orientering mod andre bevidste væsener – nemlig empati.

Empati

En forudsætning for at forstå, hvorledes andre menneskers værdierfaring kan optræde som handlingsrelevant for en selv, er, at begrebet empati udfoldes. Empati defineres af Klawonn som følger:

¹⁹ 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. For en uddybning og forsvar for Klawonns ligestillingsprincip se, Engelsen, S. (2012):

”Klawonns teori om prudentiel fornuft i fænomenologisk lys”. *Refleks nr. 47*. OU, s. 6-15.

²⁰ Klawonn, op.cit. s. 104

“Empathy is the mental function which renders the lifeworlds or own-spheres of other individuals (which I propose to call *the other-sphere*) present to oneself. To express the same thing in a more precise manner: *empathy is the function which creates a representation of the other-sphere within the own-sphere*”²¹.

Klawonn tilskriver endvidere empati en (i kantiansk forstand) transcendental betydning, idet empati som kognitiv kompetence, udgør en forudsætning for overhovedet at kunne opfatte andre bevidste væsener som sådanne: “In this connection we may talk about a *transcendental minimum of empathy* without which other sentient creatures could not be experienced and known as such”²².

Empati er en del af menneskets intentionale repertoire, som sætter det i stand til at rette opmærksomhed mod ’fremmede’ bevidste væseners ’indre’ oplevelsesverden²³. Disse indre tilstande kan jeg forsøge at identificere mig med på mere eller mindre adækvat vis. Empati kan altså også foreligge i grader. Jeg kan eksempelvis anstrenge mig mere eller mindre på at danne en præcis forestilling om et andet menneskes indre tilstande, vel vidende at idealet for korrekt opfattelse af fremmedsfæren repræsenteres af fremmedsfærens faktiske bevidsthedsliv (dvs. fremmedsfærens egen indre oplevelse). Empatiens moralske relevans skyldes, at den muliggør en erkendelse af værdierfaringer hos bevidste væsener. I tilfælde, hvor en høj grad af empati er til stede, kan man tale om at værdi ’overføres’ fra fremmedsfæren til egensfæren. Der opstår så at sige en sekundær repræsentation af fremmedsfærens værdioplevelse. 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. I en sådan situation bliver barnets oplevelse af negativ værdi rationelt relevant for ens egne handlinger, idet man ved at hjælpe barnet også fjerner kilden til den negative værdierfaring hos en selv. Der etableres det, Klawonn kalder en protoetisk relation mellem barnet og beskueren. Relationen er ikke *etisk* i egentlig forstand, fordi den negative værdi, jeg erfarer, når jeg identificerer mig med et lidende

²¹ Ibid., s. 105

²² Ibid.

²³ I tråd med den fænomenologiske tradition (Husserl, Sartre, Lévinas, Merleau-Ponty, Heidegger m. fl.) afviser Klawonn at min opfattelse af andre subjekter konstitueres af en bevidst eller ubevidst analogislutning. Det er ikke sådan at jeg (eller et spædbarn for den sags skyld) først ser en fremmed krop, der opfører sig som min krop, dvs. kan tale, smile, bevæge sig osv. på baggrund af hvilken jeg slutter mig til, at der er subjektivitet knyttet til den. Kropsligt inkarnerede fremmede subjekter er derimod en ligeså evident, naturlig og umiddelbart givet del af min omverden som fysiske ting er det.

medmenneske, jo er til stede *hos mig* og derfor kræver afskaffelse, også på selviske præmisser.

Protoetik og omsorg for tætte relationer

Empati skaber muligheden for protoetiske relationer mellem mennesker, fordi en stærk empatisk identifikation med andres lidelse skaber en følelse af ubehag hos beskueren, som det på selviske præmisser vil være rationelt at eliminere. Nogen vil måske mene, at det vil være ligeså rationelt at eliminere sin egen empatiformidlede oplevelse af ubehag ved simpelthen at forlade det lidende menneske. Denne opfattelse beror imidlertid på en misforståelse af empatiens natur, nærmere bestemt dens *selvtranscenderende* natur. Herom skriver Klawonn:

”The self-transcending nature of empathy can be explained as follows: Cognition requires a mode of access. In order for empathic cognition to reach out towards the real existence of others, i.e. towards a state of affairs which is different from the act of cognition itself, it must contain the aspect of ‘a self-transcending nature’. It must, in other words, represent the other-sphere as having an independent and definite character of its own, to which the empathic relation provides a more or less accurate approximation. Thus, in the case of empathic cognition, the other-sphere is experienced by me as existing in and for itself and as being whatever it is independently of whether I experience it or not”²⁴.

Før vi vender tilbage til eksemplet ovenfor er det nødvendigt at knytte en kommentar til den rolle den menneskelige fornuft spiller i moralkonstitutionen. Ifølge Klawonn ligger det i begrebet om fornuft eller rationalitet ”... at bestemte emner/objekter

²⁴ Klawonn, E.: Ibid., s. 106. Denne pointe er også til stede hos Husserl. Jf. Husserl, E. (1973): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana 1, Nijhof, Den Haag, s. 144. Klawonn var ikke den store Husserl kender. Ikke desto mindre ligger hans fænomenologiske analyser tæt op af Husserls på mange punkter, hvilket bærer vidne om fænomenologiens status af ’objektiv videnskab’. Fænomenologien beskæftiger sig ikke med intra-psykiske ’subjektive’ fænomener, sådan som visse af dens kritikere har hævdet. Som Dan Zahavi gør opmærksom på i artiklen ”Killing the straw man: Dennett and Phenomenology” beskæftiger fænomenologien sig med de transcendentale betingelser for kognition og erfaring som sådan. Jf. Zahavi, D. (2007): ”Killing the straw man: Dennett and Phenomenology”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6/1-2, s. 21-43. Jeg har selv bidraget til denne misforståelse ved at omtale den fænomenologiske analyse som *introspektiv* i tidligere publikationer. Jeg er efterfølgende via Dan Zahavi blevet opmærksom på de uheldige associationer en sådan beskrivelse fører med sig.

forsøges betragtet, sådan som de faktisk er, og ikke sådan som man ønsker eller håber, de skal være”²⁵.

Tilbage til eksemplet: Når mennesker i almindelighed foretrækker at fjerne årsagen til deres empatisk formidlede ubehag, ved at hjælpe frem for at forlade scenen, skyldes det at sidstnævnte handling strider mod den erkendelse en kombination af empati og fornuft faktisk giver i situationen. Jeg oplever ikke blot en diffus fornemmelse af ubehag, som ’kræver afskaffelse’ på ligegyldigt hvilken måde. Når jeg får ondt på andres vegne, oplever jeg et ubehag, som jeg klart indser skyldes at et medmenneske f.eks. oplever stærk smerte. Som fornuftsvæsen er jeg i stand til at erkende, at smerten hos fremmedsfæren er, hvad den er, uafhængigt af om jeg opfatter den eller lever mig ind i den. Jeg indser med andre ord, at en korrekt erkendelse af fremmedsfærens smerte, og det ’krav’ om ophør den præsenterer sig med, har fremmedsfærens egen indre oplevelse af smerten som ideal. Således er smertens ’krav’ om afskaffelse ikke kun et internt forhold i fremmedsfæren selv. ’Kravet’ eller ’normen om ophør’ er gyldig i transpersonal forstand. Det samme gælder naturligvis alle værdikarakterer, positive såvel som negative. Dermed kan man udlede, at det ikke kun er egensfærens værdikarakterer, der kræver rationel administration med henblik på at maksimere den samlede livskvalitet gennem tid. Det samme gør andre menneskers værdikarakterer. Heldigvis varetages en persons livskvalitet i reglen bedst af personen selv. Nu og da opstår der imidlertid situationer, hvor en person af en eller anden grund ikke er i stand til at tage vare på sig selv. Opfatter man en sådan situation præsenteres man for en *omsorgsfordring*, dvs. en fordring om at ’vikariere’ for personen i forvaltningen af dennes livskvalitet. Vælger jeg at handle i overensstemmelse med denne fordring i en situation, hvor en stærk indlevelse i en fremmed persons lidelse ikke er til stede, kommer vi snublende nær egentlig moral, for som Klawonn skriver:

*”The essence of morality proper consists in one’s recognition of the value-perception of the other-sphere as being relevant to one’s own actions, even if no pronounced empathic bond is present...”*²⁶[kursiv i original, RBM]”

Når en omsorgsfordring ikke nødvendigvis beløber sig til en egentlig moralsk fordring, skyldes det, at man kan honorere den, uden at dette bryder med betingelserne for

²⁵ Klawonn, E. (1996): *Udkast til en teori om moralens grundlag*, Odense Universitetsforlag, s. 68

²⁶ Klawonn, E. (2004), ”The metaethical foundations of human rights”, s. 107

optimal selvisk forvaltning af livskvalitet. Dette sker eksempelvis, når jeg viser forståelse og omsorg for mit barns kraftige frustration over ikke at kunne lyne sin jakke, selvom jeg langt fra har investeret den empatiske anstrengelse, der skal til for at jeg selv føler hans frustration, og af den grund 'tvinges' til at vise omsorg. En kombination af empatiens selvtranscenderende natur og praktisk fornuft gør det muligt for mig at yde omsorg for mit barn og mine nærmeste i situationer, hvor graden af empatisk identifikation er lav. At udvise en stabil omsorg for venner og familie, dvs. engagere sig i en form for *intimsfæreetik* er imidlertid også en særdeles god idé af selviske grunde, idet en sådan ofte er en forudsætning for lignende adfærd på kort eller lang sigt fra deres side overfor mig. Møder jeg derimod en fremmed person på min vej, der har behov for hjælp, men som jeg ikke har nogen stærk grad af empati med, konverteres omsorgsfordringen til en moralsk fordring. En betingelse, for at omsorgsfordringen kan have moralsk karakter, er, at fordringens efterlevelse ikke giver mig nogen anticiperet gevinst. Eksempelvis præsenteres jeg for en klar moralsk fordring, hvis jeg en sen nattetime overværer to unge mænds voldelige overfald på en sagesløs tilfældigt forbigående person. Lad os antage, at jeg i situationen kun har én mulighed for at forhindre den sagesløse i at pådrage sig betydelige mén, nemlig den selv at gribe ind med de retoriske færdigheder jeg har til rådighed. I situationen står jeg ikke og "lever mig ind i" den sagesløse persons frygt og smerte – jeg har sådan set nok at gøre med at tøjle min egen frygt for konsekvenserne af en indgriben fra min side. Vælger jeg i en sådan situation at gribe ind, er der tale om moral i egentlig forstand.

Om moral i egentlig forstand skriver Klawonn:

"...a certain freedom of choice regarding one's own moral level is an essential part of the nature of morality. I may choose to ignore the suffering of my fellow-beings, or even, if I am so disposed, to increase it. But the norm which determines *the moral level* of one's actions – i.e. the norm of other-directed, rational administration of value – is constant, since it follows from the very cognition of the other sphere as another own-sphere with the same immanent claim to rational administration of value as oneself. In that sense the norm of other-directed, rational administration of value is *absolute*. It is, so to speak, the measure of good and evil, since it is what so-called good

people freely conform to and what so-called bad or evil people freely deviate from”²⁷.

På baggrund af den præsenterede moralforståelse, bliver moralens essentielle karakteristikum:

“... *the attempted rational administration of value with regard to others in cases where they are unable to carry out such administration themselves, and where the actual degree of emphatic identification plays no decisive role* (though the transcendental minimum of empathy must of course be present)”²⁸.

Og videre kommer moralsk værdi kommer til at stå i et relationelt forhold til den moralske fordring. Godt og ondt kan simpelthen defineres som yderpunkter på en skala, der ’måler’ i hvilken grad en handling, et initiativ eller en person lever op til den moralske fordring. Skalaens negative yderpunkt ’ondt’ kan i tråd hermed mere specifikt defineres som en bevidst, fri og aktiv overtrædelse af moralens krav om uselvisk empati- og fornuftsmedieret omsorg for andre.²⁹ Det kan naturligvis aldrig være handlingens faktiske konsekvenser, som bestemmer hvor den pågældende handling er placeret i moralsk henseende. Den slags er i vid udstrækning uden for individets kontrol, hvorfor det i stedet er intentionen eller viljen bag handlingen, der afgør sagen.

Desværre udviklede Klawonn aldrig en teori om viljens frihed, der var konsistent med empatiteoriens moralbegreber godt og ondt, rigtigt og forkert samt moralens forensiske begreber ansvar, skyld og straf. En sådan er imidlertid konciperet i den allerede nævnte artikel *Moral og frihed - skitse til en ny teori om viljens frihed*, hvor justeringer i Klawonns metaetiske analyse lægges til grund for det man kunne kalde indeterministisk reconcilisme.

Et eksempel kan illustrere tankegangen³⁰:

²⁷ Ibid. s. 108

²⁸ Ibid., s. 109

²⁹ Klawonn, E. (1996) op.cit., s. 114 -115

³⁰ Eksemplet og argumentationen er hentet fra artiklen: ”Moral og frihed - Skitse til en ny teori om viljens frihed”. Op.cit. Her er der blot tale om en opsummering af tankegangen. For en uddybende redegørelse, se nævnte artikel.

Lad os denne gang 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, der i situationen udfolder sig som et 'krav' om at 'vikariere' for mandens selvomsorg ved at eliminere negativ værdi og fremme positiv værdi, i overensstemmelse med det 'krav' enhver fænomenologi præsenterer sig med. Idet jeg overvejer at honorere den moralske fordrings krav, 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, dvs. en fordring om uselvvisk varetagelse af mandens momentane livskvalitet. Anskuer jeg derimod sagen i det egensfære-orienterede perspektiv, 'kræver' min egen fænomenologi en rationel forvaltning af værdikarakterer, som optimerer min egen livskvalitet gennem tid. Dette 'krav' kan i en moralsk konfliktsituation udmærket beskrives som en *egoistisk* fordring, hvortil der er knyttet egoistisk værdi analogt med måden, hvorpå moralsk værdi er knyttet til den moralske fordring. Egoistisk værdi indgår i et interdependent forhold med moralsk værdi. Analogt med moralsk værdi er egoistisk værdi knyttet til egensfærens *frie* holdnings- og handlingsmæssige relateren til oplevede værdikarakterer *indenfor egensfæren*. I normale ikke-moralske situationer er denne egoistiske fordring naturligvis ikke til stede. Det er derimod egensfæreværdiernes imperative potens med den dertil forbundne handlingsrelevans. I den moralske situation 'mister' givne egensfære-værdier deres sædvanlige privilegium

(dvs. 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. 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. Den moralske fordring er, i den moralske konfliktsituation, en konsekvens af den rationalitet, der knytter sig til det fremmedsfæreorienterede perspektiv, mens den egoistiske fordring er en konsekvens af den rationalitet der knytter sig til det egensfære-orienterede perspektiv. Da der ikke gives et tredje overordnet perspektiv eller en form for *metarationalitet*, som kan afgøre hvilken af de to rationalitetsformer, der er den mest gyldige, opstår der i moralske konfliktsituationer en særlig form for viljesfrihed i valget af, hvilken fordring man vil honorere. Her kan den rationelle begrundelse af valget først anstilles *efter at valget er truffet*, idet en sådan begrundelse nødvendigvis må betjene sig af enten den moralske eller den egoistiske rationalitetsform, dvs. *af den rationalitetsform som det moralsk relevante valg selv er et valg af*. Begrundelsens meningsfuldhed forudsætter nemlig, at der gives moralsk relevante grunde til moralske handlinger og egoistisk relevante grunde til egoistiske handlinger. Det går f.eks. ikke an at begrunde en egoistisk handling i en fremmedsfære-orienteret moralsk logik, hvor forklaringen på hvorfor jeg valgte at ignorere manden på bænken lyder: "Jeg valgte ikke at hjælpe ham, fordi jeg erkendte, at han var underkastet en *for ham* uønskværdig situation, som han ikke selv var i stand til at ophæve". En sådan forklaring giver ingen mening fordi den betjener sig af en moralsk logik. I stedet må forklaringen lyde: "Jeg hjalp ham ikke, fordi jeg havde andre vigtige ærinder og i øvrigt var bange for, at han på længere sigt ville misbruge min gæstfrihed". Det er indlysende, at jeg ikke kan sige hvilken begrundelsestype (rationalitetsform), der vil være relevant i begrundelsen af min handling, *før* jeg har truffet mit valg. Den meningsfulde og nødvendige og tilstrækkelige begrundelse for et moralsk eller egoistisk valg er således først givet *med* eller *efter* valget³¹. Der er således en cirkularitet involveret i både egoistisk og moralsk værdi, idet en handlingens værdi i så henseende er et logisk produkt af intentionen om at leve op til henholdsvis den moralske eller den egoistiske fordring. Fordringer der igen

³¹ Et moralsk valg forudsætter naturligvis at en række andre trivielle fysiske og mentale betingelser er opfyldt. Der skal være bevidsthed, kroppe og ilt m.m. til stedet, dvs. forhold, der inhereer i moralkonstitutionen.

selv er produkter af henholdsvis en egensfære- og en fremmedsfære-orienteret rationalitet. Hvis denne tankegang er korrekt, repræsenterer den en mulig forklaring på, hvordan et moralsk valg kan være frit, dvs. indetermineret af forudgående grunde, men alligevel (i og med selve valget) kan begrundes på en moralsk relevant måde, dvs. uden brug af termer så som *vilkårlighed*, *leap of faith* osv., der ikke understøtter, men ophæver moralens gyldighedsprætention.

På baggrund af ovenstående er det muligt at udfolde to modstridende normative dimensioner ved at rendyrke henholdsvis det moralske og det egoistiske perspektiv. Rendyrker man det moralske fremmedsfære-orienterede perspektiv, giver det god mening at skelne mellem to normative niveauer, hvor det første niveau udgør en *livsverdensetik*, mens det andet niveau udgør en *systemverdensetik*. Livsverdensetikken betegner det primære moralske forvaltningsområde, dvs. normer for korrekt moralsk adfærd overfor de konkret oplevede individer, som det moralske subjekt måtte møde på sin vej, og som derfor bliver en del af dette subjekts livsverden. På dette niveau kan man groft sagt udlede den gyldne regel, der kan formuleres positivt (: ”Gør mod andre, hvad du ønsker, andre gør mod dig”) og negativt (: ”Gør ikke mod andre, hvad du ikke ønsker at andre gør mod dig”), som adfærdsregulerende norm. Udvider man det moralske forvaltningsområde til også at gælde oplevende væsener udenfor ens egen anskueligt givne livsvirkelighed, har man bevæget sig ind på det systemverdensetiske område. På rationelle præmisser er et sådant skridt gyldiggjort i erkendelsen af, at en hvilken som helst fænomenologi, uanset om den er til stede hos et dyr eller et menneske, har det samme principielle krav på rationel værdiforvaltning. Negativ værdi inkarneret i f.eks. uudholdelig smerte, præsenterer sig med et *prima facie* ’krav’ om afskaffelse, i det øjeblik fænomenet opleves, uanset hvilket bevidst væsen, der oplever det. Mange menneskers velfærd er derfor moralsk set alt andet lige mere ønskværdigt end få menneskers velfærd. Det utilitaristiske lykkemaksimeringsprincip kan derfor udledes som adfærdsregulerende norm i forhold til systemverdenen. Opdelingen af det moralske forvaltningsområde i en livsverdens- og systemverdensetik åbner et spændingsfelt, der kan give anledning til konflikt. Sådanne konflikter er velkendte og kommer til udtryk i moralske dilemmaer, hvor det kan være vanskeligt at afgøre, hvorvidt man skal honorere et livsverdensetisk krav om hensyntagen til enkelte medmennesker i ens umiddelbare anskuelige nærhed, eller om et situationelt modstridende systemverdensetisk krav om hensyntagen til ’flertallets bedste’, skal

vægtes højere. Megen utilitarismekritik tager udgangspunkt i sådanne dilemmaer, der egner sig til at illustrere det problematiske i at lade et abstrakt lykkemaksimeringsprincip fungere som moralens eneste gyldige grundlag. Hvor den klassiske utilitarisme forsøger at udlede moral på livsverdensniveau fra størst-lykke-princippet, kræver nærværende metaetiske redegørelse, at vi gør det modsatte, nemlig udleder størst-lykke-princippet fra de moral-normative erkendelser en empatibaseret én-til-én-relation mellem bevidst værdiforvaltende fornuftsvæsener genererer. Livsverdensetikken er således logisk primær i forhold til systemverdensetikken, og det er derfor ikke uden konsekvenser for en persons moralske integritet, hvis denne konsekvent vælger at tilsidesætte livsverdensetikken til fordel for systemverdensetikken (ved f.eks. at dræbe én uskyldig person som man står ansigt til ansigt med, for at redde 5 ukendte andre (jf. de berømte Trolley-eksempler)). En sådan praksis er i sidste ende moralundergravende, da moralens grundlag netop består i de fornuftsmedierede erkendelser, som empatien 'åbner for' ved at muliggøre opfattelsen af et konkret medvæsens bevidsthedsliv. Nu hører sådanne konflikter heldigvis til sjældenhederne. I almindelighed udgør livsverdenen det primære moralske forvaltningsområde for de fleste, og her er det systemverdensetiske perspektiv ofte irrelevant³². Det omvendte er groft sagt tilfældet for personer i særlige systemadministrative samfundspositioner, hvor der er mulighed for at træffe f.eks. politiske beslutninger med konsekvenser for en større gruppe mennesker. Som nævnt kan konflikter forekomme og gør de det, må det moralske subjekt foretage en situationsspecifik skønmæssig afvejning mellem system- og livsverdensetikens imperativer³³.

Så vidt den rendyrkede fremmedsfære-orienteret moraldimension. En rendyrkelse af den egoistiske værdidimension vil i sagens natur ikke indeholde samme kompleksitet. Her vil den normative dimension logisk udfolde sig som et overordnet krav om ufravigelig prudentiel egensfære-orienteret værdiforvaltning. Et krav som i moralske

³² Forholdet mellem intimsfæreetik, livsverdensetik og systemverdensetik er i øvrigt i højere grad præget af harmoni end konflikt, da den vigtigste forudsætning for generel menneskelig velfærd, er effektiv og korrekt administration af intimsfæreetikkens quasi-moralske- og livsverdensetikens moralske normer.

³³ Nogle vil måske mene at en gyldig normativ etik skal kunne (op)løse moralske dilemmaer, snarere end at levere grundlaget for dem, sådan som empatiteorien gør det ved at skelne mellem livsverdens- og systemverdensetik. Jeg vil imidlertid argumentere for det modsatte. Kun en moralteori der kan gøre rede for *hvorfor* f.eks. Trolley-problemerne opstår og dermed hvad det rationelle grundlag er for de *faktisk* forekommende dilemmaer vi fra tid til anden konfronteres med, kan godtages som et plausibelt bud på en korrekt rationel rekonstruktion af vore mest basale moralske intuitioner.

konfliktsituationer får karakter af en egoistisk fordring om fri leven-op-til kravet om rationel varetagelse af egensfærens livskvalitet gennem tid. Analogt med moralsk værdi kommer egoistisk værdi til at stå i et relationelt forhold til den egoistiske fordring. Egoistisk godt og ondt kan således defineres som yderpunkter på en skala der 'måler' i hvilken grad en handling, et initiativ eller en person lever op til eller overtræder den egoistiske fordring. Rent logisk er det med andre ord muligt at formulere en *egoismens etik*, som en person eller et praksisfællesskab vil kunne tillægge normativ autoritet. Den amerikanske filosof Ayn Rand realiserede faktisk dette forehavende i hendes moralfilosofiske hovedværk *The Virtue of Selfishness*, hvor hun advokerer for en etik, der lader en rationel, dvs. en langsigtet og velgennemtænkt egoisme træde i stedet for den klassiske altruistiske moralopfattelse, der udgør fundamentet i den vestlige kulturs kristent-humanistiske ideologi. Rands egoistiske etik hævder, at den eneste selvberoende og objektivt gyldige værdi er individets egen livskvalitet, dvs. alle andre værdier har en afledet instrumentel værdi i forhold til deres bidrag til individets realisering af idealet om et langt og lykkeligt liv. De tre væsentligste instrumentelle værdier i den sammenhæng er for Rand: *Fornuft, formål og selvtillid*, mens *rationalitet, produktivitet og stolthed* er kardinaldyderne. Det væsentligste instrumentelle formål i den menneskelige tilværelse er produktivt arbejde. Hermed refereres ikke til "the unfocused performance of the motions of some job", men til et bevidst valg om at forfølge en given karriere, således at individet sættes i relief gennem "unlimited achievement", der kalder på "the highest attributes of his character: his creative ability, his ambitiousness, his self-assertiveness, his refusal to bear uncontested disasters..."³⁴.

Kardinaldyden *stolthed* kan ifølge Rand bedst beskrives med begrebet "moral ambitiousness", der refererer til individets konsistente og bevidste fravalg af enhver form for altruistisk "selv-opofrende" moralitet til fordel for rationel selvisk målorientering.

Rand advokerer ikke for en livsform styret af momentant oplevede impulser eller kortsigtede selviske mål. Den slags er for Rand ligeså forkastelig som altruisme, da ingen af delene er udtryk for rationalitet, dvs. langsigtet selvisk målorientering i

³⁴ Rand, A. (1964): *The Virtue of Selfishness*, Penguin Books Ltd., s. 22

overensstemmelse med virkelighedens beskaffenhed³⁵. Da mennesket er et socialt væsen, hvis livskvalitet i betydelig grad afhænger af gode intimsfære-relationer og social anerkendelse, bør en rationel egoist naturligvis leve op til betingelserne for, at den slags kan opnås. Set ”udefra” kan det derfor være vanskeligt at skelne en rationel egoist fra en almindelig lovlydig og pligtopfyldende borger, der opfører sig elskværdigt overfor venner og familie. Forskellen ligger på det intentionelle niveau, men vil naturligvis udmønte sig handlingsmæssigt, når egeninteressen ikke umiddelbart tjenes af en ’moral-imiterende’ adfærd. Denne pointe er ikke uvæsentlig i nærværende sammenhæng, idet den kan tjene som påmindelse om, at eksempler på regeloverholdelse, fair play og holdånd i sportslige sammenhænge, ikke uden videre kan tilskrives moralske kvaliteter. Sociale normer og et velfungerende lovgivende og strafferetsligt system er med til at skabe en vis harmoni mellem individets egeninteresse og det moralsk set ønskværdige, således at samfundsordenen ikke står og falder med borgernes moralske habitus. Den samme logik kan overføres på sporten, hvilket er en omstændighed man bør holde sig for øje, når sportens moralske kvaliteter diskuteres. Man kan eksempelvis ikke uden videre konkludere, at den yngre generation af professionelle cykelryttere er i besiddelse af et mere moralsk sindelag end deres ældre kolleger, fordi de i højere grad, øjensynligt både i tale og handling, tager afstand fra brug af dopingpræparater. Sådanne holdnings- og handlingsmæssige forandringer kan udmærket forklares med udgangspunkt i en egensfære-orienteret rationalitet. Ændringer i det sportsjuridiske og det sociale system, som følge af mediemæssig fokus og politisk intervention, har f.eks. skabt nogle mere restriktive betingelser for nutidens atleter i deres karriereplanlægning og generelle livskvalitetsforvaltning. En atlet løber i dag en betydelig risiko, både i karrieremæssig og social henseende, hvis vinderchancen forsøges øget med doping. Fanges man i dopingkontrollen, er de sportslige, økonomiske og sociale konsekvenserne uoverskuelige. Man kan heller ikke uden videre gå ud fra, at almindelige fairplay handlinger udmærker sig i moralsk henseende. Sparker man eksempelvis bolden til indkast for at give en skadet modspiller mulighed for at modtage behandling, er det ifølge nærværende moralopfattelse kun moralsk prisværdigt, hvis motivet virkelig er, at hjælpe den skadede spiller. Handlingen skal helst ikke have karakter af en ”bevidstløs” repetition af alment forventet adfærd og/eller være funderet i et ønske om at undgå en ubehagelig reaktion fra tilskuere,

³⁵ Ibid.

med- og modspillere. Ligeledes kan der være gode selviske langsigtede grunde til at tillade skadede spillere at modtage behandling hurtigt ved at sparke bolden til indkast. Man kan nemlig hurtigt selv blive spilleren med behov for akut behandling. Disse overvejelser udelukker naturligvis ikke, at fairplay handlinger *kan* have et moralsk indhold, men de indikerer, at de lige så vel kan være funderet i en egensfære-orienteret rationalitet³⁶.

Opsummering

Ifølge empatiteoriens er særligt tre transkulturelle og ahistoriske momenter på spil i moralkonstitutionen, nemlig værdi (henholdsvis positiv og negativ), empati og fornuften. Moral bliver at forstå som en konsekvens af egensfærens frie og empatiformidlede holdnings- og handlingsmæssige relation til fremmedsfærens livskvalitet. Her må man være opmærksom på, at det aldrig har været empatiteoriens ærinde at rekonstruere enhver intuition, hvem som helst måtte have om moral. Moral er nemlig ikke et entydigt begreb. Moralbegrebet har været knyttet til sygdom og sundhed, til begrebet om ære, til personers villighed til at ofre sig for Gud, konge og fædreland samt til et utal af forskellige dydsopfattelser. Ærindet har derimod været at levere en rationel rekonstruktion af en særlig rodfæstet del af vore moralintuitioner for derigennem at påvise eksistensen af en kultur og historieafhængig moralsk *kerne* i den brogede mængde af fænomener, som forskellige mennesker i forskellige kulturer og på forskellige tidspunkter i historien har associeret med moral. Det er denne kerne, dvs. denne særlige ahistoriske moralske dimension i den menneskelige tilværelse fænomenet sport vil blive holdt op imod i det følgende. Den del af det konglomerat af fænomener der *ikke* lader sig rekonstruere af empatiteorien, men som stadig, afhængig af kultur og historie, er blevet forbundet med moral, rubriceres af Klawonn som *ikke-rationel quasi-etik*:

”Der tænkes eksempelvis på normer og loyalitets-hensyn, der opstår i forbindelse med tilhørsforholdet til en bestemt gruppe (klasse, race, nation osv.), på konventionelle normer for velanstændighed og ’god tone’, på religiøse og religions-lignende ideologier, som gør den enkelte ansvarlig overfor trans-humane instanser (Gud, konge, fædreland, ære o.lign.), på

³⁶ Forholdet mellem moral og sportsetiske begreber så som fair play og sportsmanship vil blive diskuteret mere indgående i artiklens tredje afsnit.

sådanne politiske ideologier, som ganske vist bygger på et humant-etisk grundlag, men som i praksis – psykologisk og sociologisk – fungerer som religionssubstitutter snarere end som former for den enkeltes rationelle varetagelse af andres velfærd – osv.”³⁷

Ifølge Klawonn må man altså skelne mellem etik og ikke-rationel quasi-etik, hvor etik essentielt set er kendetegnet ved den enkeltes rationelle varetagelse af andres velfærd. Accepterer man konklusionen på denne artikels analyse står det imidlertid klart, at denne skelnen ikke indfanger alle væsentlige aspekter af den overordnede etiske dimension. Klawonn mangler blik for den egoistiske værdidimension, der er en nødvendig medkonstituerende faktor i den moralske dimension, ligesom det omvendte også er tilfældet. Den frihed, som er en essentiel del af såvel moralens som egoismens grundlag, er friheden til at vælge hvilket perspektiv, og dermed hvilken rationalitetsform (egensfære-orienterede eller fremmedsfære-orienterede) man ønsker at forlade sig på i den moralske konfliktsituation. Det overordnede etiske felt indeholder således to lige gyldige normative dimensioner, en altruistisk etik og en egoistisk etik. Om man vælger at lade sig styre af den ene eller den anden etik beror på et frit valg. Jeg foreslår at anvende betegnelsen *perspektivteori* om den modificerede udgave af Klawonns empatiteori, som er blevet præsenteret her og mere udførligt i artiklen *Moral og frihed – en skitse til en teori om viljens frihed*³⁸. Rent terminologisk virker betegnelsen *perspektivteori* efter min mening mere præcis og mindre meningsforstyrrende end betegnelsen *empatiteori*, idet teorien netop indeholder to modstridende normative systemer, hvor det ene udtrykker et bevidst *fravalg* af det empatibaserede altruistiske perspektiv.

Hermed er den metaetiske analyse tilendebragt. Før vi kaster et sammenlignende blik på de essentielle træk ved moralsk og sportiv praksis, er det nødvendigt at stille skarpt på selve sportsbegrebet for derigennem at kunne udpege hvilken del af det menneskelige praksisfællesskab, som vi i nærværende sammenhæng har valgt som objekt for en moralsk vurdering.

³⁷ Klawonn (1996), op.cit, s. 93

³⁸ Artikel 2, Møller, R. B. (2011): ”Moral og Frihed – Skitse til en ny teori om viljens frihed”, op.cit.

II

Sportsbegrebet i begrebsanalytisk optik

Sportslitteraturen rummer utallige forsøg på at levere en endegyldig definition af sport, som ville kunne fungere som et demarkationskriterium, der adskiller sport fra andre aktiviteter.

Det mest berømte forsøg på at formulere en almengyldig definition af sportsbegrebet finder vi hos Bernard Suits, der tidligt i forfatterskabet subsumerede sport under kategorien spil. Ifølge Suits er der fem konstituenten i spilbegrebet. For det første må et spil have et præ-spilsmål '(pre-lusory goal)', dvs. et specifikt mål som er udpeget før spillet tager sin begyndelse, og som spillet handler om at nå (f.eks. at krydse målstregen først, score flest mål osv.). For det andet må det have nogle spilspecifikke midler ('lusory means'), som man skal anvende i bestræbelsen på at nå præ-spilsmålet. For det tredje er et spil regelstyret, dvs. det må indeholde nogle konstitutive regler, der er definerende for aktiviteten som sådan, og nogle regulative regler, der tillader og forbyder forskellige måder, hvorpå præ-spilsmålet kan nås. Det fjerde moment er af fænomenologisk art, idet det her kræves, at spillerne intenderer at nå præ-spilsmålet indenfor reglerne, dvs. accepterer spillets præmisser. Spilleren må med andre ord gå til spillet med en spilattitude ('lusory attitude'). Til sidst ændrer præ-spilsmålet karakter og bliver til et spilspecifikt mål, når det forsøges nået på baggrund af en spilattitude, dvs. i respekt for de regler, der gør aktiviteten mulig. Opsummerende kan Suits konstatere, at:

“To play a game is to engage in an activity directed towards bringing about a specific state of affairs, using only means permitted by the rules, where the rules prohibit more efficient in favour of less efficient means, and where the rules are accepted just because they make possible such activity”.³⁹

Suits opstiller på baggrund af sin spildefinition fire kriterier, der skal være opfyldt hvis et spil skal kunne karakteriseres som sport. For det første skal der være tale om et spil,

³⁹ Suits, B. (1978): *The Grasshopper. Games, Life and Utopia*, University of Toronto Press, s. 34

der i en eller anden forstand tester nogle specifikke evner hos deltagerne. For det andet skal disse evner være af fysisk karakter. Dernæst skal spillet have en bred opbakning, og til sidst skal denne opbakning være stabil over et vist tidsrum.⁴⁰

Særligt de sidste to kriterier er blevet kritiseret for at være for vage til at kunne fungere som et overbevisende demarkationskriterium.⁴¹ De involverer nemlig et gråzoneområde, hvor det er umuligt at give et præcist og klart svar på, om et spil har tilstrækkelig bred og stabil opbakning til at gælde som sport. Suits modificerede i øvrigt selv sin definition i løbet af 80'erne som modsvar til de indvendinger, der blev rettet mod ham i perioden. Således betragter han ikke længere sport som en ægte delmængde af spilkategorien ligesom ingen af delene nødvendigvis hører under legens domæne⁴².

Også Suits spildefinition er blevet kritiseret fra flere sider⁴³. Den britiske sportsfilosof Graham McFee påpeger eksempelvis, at bjergklatring falder ind under definitionen, mens skak falder ud⁴⁴. Bjergklatring har et præ-spilmål (at nå toppen) og der er skabt en række mindre effektive midler (kalk, klatresko) som regler foreskriver anvendt frem for mere effektive midler (f.eks. en helikopter), hvis man skal kunne accepteres som klatrer osv. Skak har til gengæld intet præ-spilmål, men udelukkende et spil-internt mål ('lusory goal'). Man kan nemlig kun forstå, hvad skakmat referer til, hvis man forstår skakreglerne og har accepteret dem.

I dag er det ikke ualmindeligt at se Suits definition anvendt didaktisk som et eksempel på, hvorfor man hverken kan eller bør definere sport⁴⁵. Det almindelige synspunkt er, at det er et futilt forehavende at forsøge at definere sport en gang for alle, eftersom begrebet anvendes til at designere forskellige fænomener indenfor forskellige

⁴⁰ Suits, B. (2007): "The Element of Sport", in William J. Morgan (ed.): *Ethics in Sport*, 2nd Edition, Human Kinetics Publishers, s. 43

⁴¹ Jf. McNamee, M. (2008): *Sports, Virtues and Vices. Morality Plays*, Routledge, London, s. 15; McFee, G. (2004): *Sport, Rules and Values – Philosophical investigations into the nature of sport*, Routledge, London, s. 26; Meier, K. V. (1995): "Triad Trickery: Playing With Sport and Games", I W. J. Morgan & K. V. Meier: *Philosophic Inquiry in Sport*, Human Kinetics Publishers, s. 26

⁴² Suits, B. (1988): "Tricky Triad: Games, Play, and Sports", *Journal of the Philosophy of Sport* 15, s. 1-9

⁴³ Jf.: Bäck, A. (2008): "The Paper World of Bernard Suits". *Journal of the Philosophy of Sport*. Nr.35, s. 156-174. Morgan, W. J. (2008): "Some Further Words on Suits on Play". *Journal of the Philosophy of Sport*. Nr. 35, s. 120-141; Royce, R. (2011): "Suits, Autotelicity and Defining 'Play'". *Sport, Ethics and Philosophy*. Nr. 5, s. 93-109; Schmidt, S. E. (2011): "Beyond Autotelic Play". *Journal of the philosophy of Sport*. Nr. 38, s. 149-166. For en fremstilling af den ældre sportsfilosofiske diskussion pro et kontra Suits spildefinition se: McFee, G., op. cit., s. 17-32.

⁴⁴ Ibid, s. 25

⁴⁵ Ibid. s. 22. Se også McNamee, op.cit., s. 16

sprogkulturer. Der er f.eks. tradition for at operere med et meget omfattende sportsbegreb i den tyske sportslitteratur, hvilket giver anledning til følgende konstatering fra Johan Steenbergen og Jan Tamboer:

“Concepts of sport, such as fitness sport, health sport, adventure sport, show sport, commercial sport or private sport, include sport-like activities in which the classical principle of *citius-altius-fortius* is abandoned. In these various concepts of sport new functions and motives of sporting activity emerge. Moreover, each of these sports has its own isolated pretensions and value structures”⁴⁶.

På engelsk er det også almindeligt at operere med et forholdsvis bredt sportsbegreb, mens man i Skandinavien skelner mellem sport og idræt, hvor idrætsbegrebet også dækker visse sportsgrene. Med inspiration fra den sene Wittgenstein har en af reaktionerne på definitionsproblematikken været at betragte sport som et familiebegreb⁴⁷.

Ifølge Wittgenstein bruges mange ord og begreber ikke entydigt på baggrund af eksakte definitioner. Tværtimod dækker et begreb ofte over så mange forskellige fænomener, at der er umuligt at finde et gennemgående træk, som kan danne baggrund for en blotlægning af nødvendige og tilstrækkelige betingelser, således som det kræves af en definition. Fænomenerne under et givent begreb ligner snarere hinanden som familiemedlemmer, dvs. de er præget af familielighed, snarere end en fælles essens⁴⁸. Medlemmer af en familie kan nemlig indbyrdes ligne hinanden på forskellig vis, hvorved man kan genkende familiesamhørigheden, samtidig med at man kan finde to personer i familien, der ingen træk har til fælles. Ifølge Graham McFee kan sport netop beskrives som et sådant familiebegreb. Han skriver: ”...If A shares some features with B, and B shares some with C, that might warrant our regarding both A and C as, say, sport even though they had nothing in common”⁴⁹.

⁴⁶ Steenbergen, J. & J. Tamboer (1998): “Ethics and the double character of sport: an attempt to systemize discussion on the ethics of sport”. I: McNamee, M., Parry, J. (red.): *Ethics and sport*. Taylor & Francis, s. 47

⁴⁷ Elliott, R. K. (1995): ”Aesthetics and Sport”, I: H.T.A. Whiting & D. W. Masterson: *Readings Ancient and Modern*, New York; Steenbergen, J., Tamboer, J., op.cit.; McFee. Op.cit.

⁴⁸ Wittgenstein, L. (1958): *Philosophical Investigations*. § 67. Overs. af Anscombe, G. E. M.. Basil Blackwell

⁴⁹ McFee. Op.cit. s. 31

Set i lyset af de nævnte forskelle mellem tysk, engelsk og nordisk sprogkultur, er det nærliggende at følge McFee og simpelthen skrinlægge definitionsproblematikken. Det er jo ikke engang lykkedes at opnå konsensus om en definition af sportsbegrebet indenfor den engelske sprogkultur! Når jeg alligevel ikke føler mig fristet til at følge McFee, skyldes det, at Wittgensteins familiebegreb, efter min mening fungerer parasitisk på begrebsessentialismen (ifølge hvilken begreber kan defineres med henvisning til et nærmere specificeret meningsindhold) og dermed ikke udgør et egentligt alternativ til den. Wittgensteins egen familieanalogi kan faktisk illustrere pointen. Man kan nemlig spørge med henvisning til en given familie bestående af, lad os sige; Per, Poul og Lis: Er det Per og Pouls ens hårfarve og den samme brede næse hos Poul og Lis der gør at vi vil hævde at Per, Poul og Lis er i familie? Svaret er naturligvis nej! Vi ved af andre grunde, at de er i familie og er i stand til at forklare hvorfor uden at referere til empiriske fællestræk som de måtte have. Vi kan som regel verificere denne forudgående viden ved at pege på visse ligheder imellem dem, men det er ikke familiemedlemmernes indbyrdes varierende fællestræk, der sætter os i stand til at fastslå relationen. To personer kan som bekendt ligne hinanden uden at være i familie. Den ungarnske filosof Julius Kovesi formulerer denne betænkning med direkte reference til Wittgensteins spilanalogi. Spilanalogien hos Wittgenstein har til hensigt at illustrere tesen om familielighed via spilbegrebet⁵⁰. Ifølge Wittgenstein er de forskellige aktiviteter, der falder ind under begrebet spil forbundet som tråde i et reb, dvs. trådene griber ind i hinanden og sørger for rebets sammenhængskraft, uden at der findes en enkelt tråd som løber gennem hele rebet. Overfor dette skriver Kovesi:

”The similarities are connected like threads in a rope. The family resemblances between games illustrate this picture well. But I do not see any foundation for a claim that we call both football and chess games because football is played with a ball, and so is tennis, while tennis is played by two people, and so is chess”.⁵¹

Kovesis pointe er, at det ikke kan være sådanne løse ligheder mellem fænomener, der retfærdiggør vores begrebsbrug. I så fald ville begrebernes meningsindhold være langt

⁵⁰ Bernard Suits spildefinition blev i øvrigt formuleret i direkte opposition til Wittgensteins udlægning, jf. Suits, B. (1978), op.cit, s. 21.

⁵¹ Kovesi, J. (2004): *Moral Notions*, Cybereditions Corporation, s. 19

mere flydende og brugen langt mere kaotisk, end tilfældet er. Eller som Kovesi udtrykker det: "With family resemblances we could connect the whole universe in a web of relationships"⁵². Sex i monogame rammer kan udlægges som et spil, netop fordi denne aktivitet, ligesom tennis, involvere fysisk aktivitet mellem to mennesker. Og videre kan selve det at sove udlægges som et spil, eftersom dette behov almindeligvis, ligesom sex, tilfredsstilles i en seng etc. Når vi ikke kunne drømme om, at regne sex og søvn for spil, skyldes det, at vi allerede *før* vi leder efter familieligheder besidder en begrebsramme, *som vi leder efter ligheder indenfor*. Sex og søvn falder udenfor denne ramme, hvilket netop får disse eksempler til at virke "langt ude". Det er netop i den forstand, at Wittgensteins tese virker parasitisk på begrebsessentialismen. Hans anskuelses umiddelbare plausibilitet beror nemlig på begrebsessenser, der fungerer som rammebetingelser for en rimelig søgen efter ligheder. Og det er denne begrebsramme begrebsanalytiske filosoffer udforsker og forsøger at rekonstruere, således at en vag forudgivet forståelse af et emnes natur eller et begrebs meningsindhold kan erstattes af en mere eksplicit tematisk-filosofisk forståelse. En sådan rekonstruktion kan være overordentlig vanskelig, især når der er tale om begreber eller emner af en vis kompleksitet. Omkostningen ved ikke at gøre forsøget, er imidlertid, at ens videre analytiske færd indhylles i en tåge af tvetydighed og vaghed, som potentielt åbner døren for, at alt fra politiske ideologier og kulturelle fordomme til private livsanskuelser kan influere på analyseresultatet. Man mister med andre ord muligheden for at kunne skelne emne- eller begrebsessentielle træk fra emne- eller begrebseksterne forhold. Sådanne begrebseksterne forhold kan influere på et begrebs konnotationer. I nærværende sammenhæng, hvor vi er interesseret i forholdet mellem moral og sport, er det naturligvis helt essentielt at blive klogere på, om de positive moralske konnotationer, der ligger i sportsbegrebet, skyldes sportseksterne eller sportsinterne forhold. Sportsteoretiker Ask Vest Christiansen hævder f.eks., at man må skelne mellem sportens ånd og sportens væsen, hvor det første er udtryk for en kulturelt betinget moralsk overbygning på sporten, mens det sidste refererer til sportens egne værdier, der snarere er amoralske⁵³. En sådan påstands rigtighed kan i realiteten kun godtgøres ved at gøre endnu et forsøg på at definere sport, således at sportens væsen afdækkes. Som den tyske sociolog Klaus Heinemann har påpeget, kan man ikke beskæftige sig analytisk

⁵² Ibid., s. 129

⁵³ Christiansen, A. V. (2005): *Rene resultater – En analyse af cykelsporten*. Ph.d.-afhandling. Syddansk Universitet Odense, s. 19-21.

med sport uden at foretage en analytisk afgrænsning af fænomenet⁵⁴. Den danske videnskabsfilosof Jens Hebor formulerer pointen i relation til begrebet videnskab, der ligesom sporten er et kompliceret socialt fænomen, som mange filosoffer anser som udefinerbart⁵⁵.

”Hvordan kan der eksistere en omfattende filosofisk disciplin, der kalder sig ”videnskabsfilosofi”, hvis der ikke gives et karakteristisk fænomen, der kan betegnes ”videnskab”? F.eks. er det vanskeligt at se, hvordan fænomener som *videnskabelige forklaringer, videnskabelig bekræftelse, strukturen af videnskabelige teorier, typer af videnskabelige love*, osv. kan være genstand for filosofisk udforskning og analyse dersom *videnskabelige* forklaringer, teorier, bekræftelse, osv. ikke adskilte sig fra forklaringer, teorier, bekræftelse, osv. i det hele taget. Så hvis videnskabsfilosofien har et genstandsområde, så må videnskabsfilosoffer antages at kunne levere en løsning på demarkationsproblemet.”⁵⁶

Hebors pointe kan overføres på sportsfilosofiens demarkationsproblem. Altså: hvis sportsfilosofien overhovedet skal kunne tages seriøst som en meningsfuld disciplin, må den have et nærmere specificerbart genstandsområde. Man ønsker jo at sige noget relevant om et specifikt emne. Man må med andre ord i det mindste *principielt* kunne afgrænse sporten fra alle de mulige emner, man kunne have beskæftiget sig med. Formuleringen af en sådan definition hører derfor til blandt et af de første og væsentligste opgaver for sportsfilosofien. Som det ofte er tilfældet med vanskelige filosofiske opgaver, er der endnu ikke opnået konsensus om opgavens rette løsning. Men der burde være konsensus om, at en sådan er principielt opnåelig, og at det langt fra er futilt at gøre endnu et forsøg i den retning. Fordelen ved en definition er i øvrigt,

⁵⁴ Heinemann, K. (1990): *Einführung in die Soziologie des Sports*, Schorndorf

⁵⁵ Sport er et socialt fænomen. Som følge heraf kan man på baggrund af den naturvidenskabelige essentialisme hævde, at begreber, der betegner naturlige eller geometriske fænomener godt kan defineres, mens man må renoncere på at definere ikke-naturlige fænomener. Opfattelsen ophæver grundlaget for en hel del videnskaber, hvis emneområde og kernebegreber ikke lever op til ’naturlighedskravet’. For en generel kritik af den naturvidenskabelige essentialisme, med fokus på filosofiens mulighed for at takle sine grundbegreber via begrebsanalyse, se: Kappel, K. (2004): ”Begrebsanalyse i filosofi: pointe, metodologiske antagelser og kritik”. *Filosofiske studier*. Bind 23, s. 138-139. For en kritik af denne type indvending i relation til sportens demarkationsproblematik, se: Morgan W. J. (1994): *Leftist Theories of Sport – A Critique and Reconstruction*, Urbana: University of Illinois Press, s. 212-220

⁵⁶ Hebor, J. (2009): ”Demarkationsproblemet: Faldgruber og Muligheder”. *Res Cogitans*, Nr. 6, Vol. 1, s. 100

at den langt lettere lader sig efterprøve kritisk end alternative ikke-essentialistiske fremgangsmåder, hvor det er uklart, hvad genstanden for kritikken overhovedet er. De sportsfilosoffer, der ikke mener at sport kan defineres, men stadig ønsker at beskæftige sig med den, bærer sig i praksis ad på en måde, der afslører, at sport ikke refererer til hvad som helst, dvs. de accepterer implicit demarkationsklausulen. Frem for at definere deres genstandsområde lader de i stedet en intuitiv forståelse af emneområdet danne baggrund for deres analyse⁵⁷. Denne fremgangsmåde er problematisk af følgende grunde.

Når man lader sin analyse basere sig på en intuitiv forståelse af et emnes beskaffenhed, må man enten antage, at alle deler denne for-forståelse, hvorved analyseresultatet kan generaliseres og forpligte andre til at tage synspunktet seriøst. Men i så fald har man bekræftet sportsessentialistens pointe, og man burde åbent blotlægge denne fælles for-forståelse i en definition, så det står klart for alle, hvad det er analysekonklusionerne gælder for. Sådanne eksplicitte formuleringer kræver et besværligt begrebsanalytisk arbejde, og desuden inviterer de til kritik i form af modeksempler osv. Et ønske om intellektuel aflastning eller immunitet overfor kritik kan være et mere eller mindre ubevidst motiv til at afvise sportsessentialismen, men en sådan begrundelse kan ikke anvendes som argument i en filosofisk diskussion. Antager man i stedet, at vi ikke har en fælles for-forståelse for, hvad sport 'dybest set' er, er analyseresultatet kun interessant og eventuelt normativt forpligtende for den, der fremsætter det og er som sådan videnskabeligt set uinteressant.

Ret beset synes der således ikke at være nogen rimelig vej udenom begrebsessentialismen, hvis man ønsker at behandle et emneområde videnskabeligt. Som vi har set har begrebsessentialismen også sine vanskeligheder, idet det forekommer umuligt definatorisk at indfange en fælles kernebetydning i enhver kultur og historisk epokes brug af sportsbegrebet. Den britiske sportsfilosof Mike McNamee har som respons på dette dilemma forsøgt sig med en art mellemposition, der ifølge McNamee selv hverken er essentialistisk eller relativistisk. Han skriver:

⁵⁷ McFee argumenterer eksplicit for denne strategi. Op.cit., s. 15-32.

”While there is no original exemplar of sport, we can see its genesis in play, historically developed into the variety of forms that the activity can take and for which no final or determinate shape can ever be captured once and for all in a definition”⁵⁸.

Så langt er McNamee enig med sportsrelativisterne. Imidlertid bryder han sig ikke om relativismens konsekvenser, for så vidt at de bl.a. udelukker en nærmere bestemmelse af, hvad forholdet er mellem sport og moral – hvilket netop er McNamees ærinde i bogen *Sports, virtues and vices – morality plays*, som der her er citeret fra. Han ser sig derfor nødsaget til at indkredse feltet på en måde, der gerne skulle virke genkendelig for de fleste, og som samtidig gør, at han kan gennemføre sit projekt, der går ud på at afdække sportens dydsetiske karakter. Han skriver:

”For my purposes, what typically allows us to recognise a sport is the arrangement of many of the following features: Sport are activities characterised by a gratuitous logic involving, centrally, physical skills, and agonal qualities to which both technical and ethical standards pertain that are ritually derived”⁵⁹.

Det agonale element i definitionen refererer ikke nødvendigvis til et konkurrenceaspekt. Den etymologiske betydning af ’agon’ er kamp og en sådan behøver ikke være rettet mod en kombattant, men kan ifølge McNamee også udkæmpes med naturen eller en selv⁶⁰. Han forklarer sig således:

”In contests we struggle variously to overcome nature, or others, and always the self, in myriad ways ... I do not mean this in the sense that sport are necessarily competitive; that competition is *the* defining element of. What I mean, rather, is that sports engage their participants in a conversation with the past and the present whereby they strive towards standards, both technical and ethical, of past, current and future”⁶¹.

⁵⁸ McNamee. op.cit. s. 19

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid. s. 18

⁶¹ Ibid.

Hos McNamee skal sporten forstås som en social praksis, der indeholder etiske og tekniske standarder, som deltagerne skal forsøge at leve op til, hvis de ønsker de interne og eksterne goder sporten tilbyder. Nævnte etiske og tekniske standarder udgør samlet set et excellenceideal (Areté), som er skabt gennem den historisk og kulturelt funderede sportive sociale praksis. Den enkelte atlet opnår excellenceidealet ved at internalisere de dyder excellenceidealet samtidig repræsenterer⁶². McNamee er således dydsetiker, og via en modificeret udgave af Alisdair MacIntyre's Aristoteles inspirerede dydsetik argumenterer han for sportens grundlæggende etiske karakter og karakteropbyggende potentiale. Til det formål tjener hans definition af sport ham vel. Sportens karakterfremmende potentiale i dydsetisk forstand er nemlig allerede givet med karakteristikken, som slår fast at *etisk stræben* er et definerende kendetegn ved enhver sport. Det er ikke vanskeligt at finde modeksempler, som problematiserer McNamees karakteristik, men da han netop ikke har *defineret* sport, men blot karakteriseret den på en måde, der egner sig til hans formål ("For my purposes...") vil en sådan argumentation virke malplaceret. Ligeledes går det ikke an at tvivle på, at brutale kontaktsportsgrene som K1, kickboxing og boksning involvere deres deltagere i en *stræben* efter *etiske* idealer, hvis tvivlen er baseret på en perspektivteoretisk etik. McNamees karakteristik forudsætter nemlig en dydsetisk og ikke en perspektivteoretisk moralforståelse. Men hvad nu, hvis man ikke er dydsetiker og desuden mener, at sport *er* karakteriseret ved en konkurrenceorienteret vilje til sejr og ikke ved en stræben efter excellence? I så fald er man naturligvis ikke forpligtet på McNamees positive og idealistiske konklusioner om forholdet mellem sport og moral. McNamees karakteristik er netop ikke en objektivt gyldig definition, men blot et forsøg på at formulere et begrebsindhold, der ikke er i åbenlys modstrid med det almindeligt anvendte sportsbegreb og samtidig egner sig som grundlag for indfrielse af McNamees dydsetiske ærinde. Der vil med andre ord altid være et væsentligt element af vilkårlighed involveret i en position mellem begrebsessentialismen og begrebsrelativismen. En omstændighed der sættes i relief, når muligheden for at argumentere for det stik modsatte synspunkt end det McNamee slår til lyd for som det fremgår af det følgende. Sportsteoretikeren Verner Møller er som McNamee skeptisk overfor begrebsessentialismen såvel som begrebsrelativismen og baserer sin skepsis på en

⁶² Ibid., s. 104

argumentation meget lig den vi fandt hos McNamee⁶³. På baggrund af den tyske sportssociolog Klaus Heinemanns betragtninger vedr. nødvendigheden af at afgrænse sportsbegrebet, i fald man ønsker at anstille en konsistent analyse af et identificerbart fænomen, stipulere Møller, at sport kan karakteriseres som aktiviteter der lever op til følgende kriterier:

- “1. The activity is played out as a competition, which is taken seriously even though it serves no external purpose and in that sense can be regarded as not serious.
2. The aim is to win and to move upwards within the activity’s hierarchical structure.
3. The activity is organized and functions in an institutionalized framework, in which results are recorded and are ascribed significance.
4. The activity is governed by a written set of rules, which are administered by a judge who ideally is impartial”⁶⁴.

Møller gør som McNamee opmærksom på, at karakteristikken indfanger størstedelen af de fænomener, vi normalt refererer til med betegnelsen sport. Ikke desto mindre er der væsentlige forskelle mellem Møllers og McNamees karakteristik. Møllers ’definition’ bærer præg af, at han har *et andet formål* end McNamee havde med sin – nemlig den stik modsatte. Møller ønsker at demonstrere sportens uetiske karakter, der er et logisk resultat af den sejrsvilje, der kommer til udtryk i sporten. I afsnittet *The evil of sport* slår han fast: ”Sport is the cultivation of the will to win taken to the threshold of evil”. Modsat McNamee har Møller konkurrencemomentet stående som et nødvendigt kriterium. Som det fremgår, er sporten for Møller ydermere kendetegnet ved en vilje til sejr, hvilket sætter ham i stand til at skelne mellem sportens egentlige væsen og dens moralske overbygning. Sportens moralske overbygning er karakteriseret ved begreber som sportsmanship og fairplay samt forestillinger om sporten som karakterdannende. Her er der netop tale om en *kunstig* overbygning skabt af diverse interesser op

⁶³ Denne argumentation finder man i Møllers afhandling *Sundhed og idræt* i del IV., hvor Møller påpeger vanskelighederne ved både begrebsessentialismen (som han kalder begrebsrealismen) og begrebsrelativismen. Argumentationen er møntet på idrætsbegrebet, men da Møller påpeger *principielle* problemer ved nævnte positioner kan den uden videre overføres på sportsbegrebet. Jf. Møller, V. (1999): *Sundhed og idræt – kulturanalyse til indkredsning af sundhedsaspektet i idrætten*. Odense Universitetsforlag, s.. 172-173.

⁶⁴ Møller, V. (2010): *The ethics of doping and antidoping – redeeming the soul of sport?*, Routledge, s. 15

gennem historien i et forsøg på at fremstille sporten i et gunstigt lys. Vil man forstå sportens væsen og egentlige karakter, må man se bort fra denne idealistiske overbygning og i stedet rette blikket mod den ”til onskabs grænsende vilje til sejr”, som kendetegner sporten i virkelighedens verden. Ifølge Møller er dopingbrug i f.eks. cykelsporten ikke usportsligt, men tværtimod særdeles sportsligt, eftersom denne form for præstationsoptimering er en logisk konsekvens af sportens sande væsen, hvor det er sejrsviljen, der svinger taktstokken.

Ved at bruge vage betegnelser som *agonal* (der for McNamee *nødvendigvis* betegner en kamp rettet mod at overvinde selvet, men ikke behøver have form af konkurrence⁶⁵) frem for konkurrence og tale om en stræben efter etiske og tekniske standarder frem for sejrsvilje, flytter McNamee fokus fra de etiske set uheldige konnotationer der ligger i konkurrencebegrebet og det dertil knyttede sejrsimperativ. I stedet flyttes lyskeglen over på etiske set positive begreber som selvovertagelse og excellence, hvorved sportens idealer træder frem. Møller opnår det modsatte ved at fokusere på konkurrenceaspektet og den dertil knyttede orientering mod sejr og topplaceringer i et hierarkisk system, mens enhver idealistisk forståelse af sport som en ”stræben efter excellence” udelukkes. Begge ’definitioner’ fungerer nogenlunde som pragmatiske demarkationskriterier, men er ”farvede” forskelligt af de forskellige formål, de skal tjene.

Møller og McNamee når ikke overraskende frem til modstridende konklusioner angående forholdet mellem sport og moral. Striden mellem dem kan ikke afgøres indenfor rammerne af den begrebslogiske mellemposition de begge antager, da denne netop tillader en pragmatisk vilkårlighed i demarkationsbestræbelsen, som de begge udnytter på en formålsbestemt måde. Om man finder McNamees eller Møllers konklusioner gyldige vil afhænge af, om man i udgangspunktet deler deres syn på sport og etik, og således er det alligevel ikke lykkedes dem at undslippe relativismen og den deraf følgende konsekvens: at deres analyseresultater ikke forekommer gyldige for andre end de, der i forvejen deler deres grundholdninger om sport og etik. De mangler med andre ord den objektive gyldighed og relevans, som kun en mere rendyrket begrebsessentialisme kan tilbyde. En sådan skal derfor nu forsøges tilvejebragt via klassisk begrebsanalyse.

⁶⁵ McNamee, op.cit. s. 18

Som det allerede turde fremgå findes der mange forskellige opfattelser af, hvad sportsbegrebet dækker over. Som Johan Steenbergen og Jan Tamboer tidligere blev citeret for at gøre opmærksom på, taler man i Tyskland om fitnesssport, sundhedssport, privatsport osv. Det er naturligvis helt umuligt at finde en kernebetydning der dækker den brug enhver person måtte have gjort af begrebet på tværs af tid og rum. Det samme er tilfældet med hensyn til moralbegrebet, der ligeledes er blevet brugt meget forskelligt historisk såvel som kulturelt. Ikke desto mindre var det på moralområdet muligt at finde et udsnit af det konglomerat af fænomener, som igennem tiden har været associeret med moral. Dette udsnit kan siges at repræsentere et oplyst niveau i moralsk common sense, og det var med hensyn til dette niveau, at en rationel rekonstruktion viste sig mulig med perspektivteorien til følge. Med perspektivteorien blev det muligt at skelne mellem simpel positiv og negativ værdi og moralsk værdi samt mellem moralsk værdi og egoistisk værdi, ligesom det blev muligt at skelne et ahistorisk og transkulturelt niveau i vores moralforståelse fra et historisk og kulturelt varierende niveau. Således kan perspektivteorien ses som et bidrag til en præcisering af dagligsproget på moralområdet. Perspektivteorien flugter på den vis med den danske fysiker Niels Bohrs karakteristik af videnskab som en bestræbelse på at præcisere dagligsproget. Naturvidenskaben har eksempelvis ifølge Bohr præciseret oprindeligt vage begreber som tyngde, hastighed og temperatur med bedre muligheder for entydig og præcis kommunikation til følge. En præcisering af sportsbegrebet kræver naturligvis, at der også her kan findes et oplyst niveau i common sense, dvs, en indre logik i en væsentlig del af de fænomener, vi kalder sport, og som kan danne baggrund for en rationel rekonstruktion i form af en definition. En definition som så efterfølgende kan bruges som demarkationslinje, der adskiller sport fra andre fænomener, der måske ligner sport, men ikke er det i egentlig forstand. At noget sådant skulle være muligt kan man få et indtryk af ved at se tilbage på Johan Steenbergen og Jan Tamboers beskrivelse af et udvidet sportsbegreb. Her finder de det nemlig naturligt at omtale fitnesssport, privatsport osv. som *sportslignende* fænomener, hvilket indikerer at også de, der ellers opterer til fordel for Wittgensteins opfattelse, finder det vanskeligt at regne den slags fænomener som eksempler på *egentlig* sport.

I forsøget på at indkredse en kernebetydning i sportsbegrebet er det begrebsanalytisk frugtbart at konsultere eksisterende definitionsforsøg og den dertil knyttede kritiske litteratur såvel som ens egne intuitioner på området i en proces, der har til formål at præcisere den vage implicite for-forståelse af sportsfænomenet med en stadig mere præcis teoretisk ekspliciteret indsigt. Eftersom der er tale om en præcisering af allerede eksisterende intuitioner, kan erkendeprocessen udmærket beskrives som cirkulær. Cirkulariteten er ikke ondartet, men udtryk for det Heidegger kalder en hermeneutisk cirkel⁶⁶. En sådan proces er allerede påbegyndt ovenfor med diskussionen af Suits, Wittgenstein, McNamee og Møller. Lad os derfor fortsætte, hvor vi slap.

McNamee og Møllers opfattelser er nemlig ikke kun interessante som repræsentanter for et forsøg på at positionere sig mellem essentialismen og relativismen, men også fordi deres karakteristik trods indbyrdes modstrid begge synes at have noget for sig. Begge synes at ramme en delsandhed om sportens væsen. Møllers karakteristik virker oplysende i forhold til elitesportens skyggesider, mens McNamees gør sportens positive kvaliteter forståelige.

Selvom mange har talt varmt om sportens opbyggelige potentiale gennem tiden, forekommer sport på et intuitivt plan at handle mere om fremme af egeninteresse end om at fremme andre menneskers ve og vel. Årsagen til sådanne intuitioner ligger utvivlsomt i sportens konkurrenceelement, der adskiller vindere fra tabere. Spørgsmålet er, om konkurrencen er en essentiel del af sportens logik? Der er stort set konsensus om, at Caillois så rigtigt, da han hævdede at sport involverer et agonalt element, dvs. sport er en form for kamp⁶⁷. Uenigheden drejer sig om den rette udlægning af agonkategorien. McNamee hævder f.eks. at en man lige såvel kan tale om at 'overvinde' naturen eller selvet. Den tyske sportsfilosof Elk Franke leverer en anden udlægning af agonkategorien, der gør den synonym med sportens konkurrenceaspekt⁶⁸. Ifølge Franke kan sportens agonale dimension udlægges som en system-intern spænding mellem to

⁶⁶ Denne erkendetradition går tilbage til Platon, som proklamerede, at al *erkendelse* altid er en form for *genkendelse*, dvs. erkendeprocessen indebærer ikke at et emneområde *opfindes* eller *konstrueres* af teoretikeren. En forudsætning for at vi kan teoretisere over sporten er, at vi i grove træk allerede ved hvad vi taler om. Det er netop denne grove eller vage for-forståelse der skal præciseres gennem begrebsanalysen. For en nærmere beskrivelse af for-forståelsens betydning i det begrebsanalytiske arbejde se: Bysted, R. (2009): "Et forsvar for sundhedsfundamentalismen – til kritik af en tidstypisk tankegang". I: Glasdam, S. (red.): *Folkesundhed – i et kritisk perspektiv*. Nyt Nordisk Forlag

⁶⁷ Caillois, R. (1955): *Man, Play, and Games*. New York: The Free Press of Glencoe.

⁶⁸ Franke, E. (1987): "Ethische Fragen im sport", in Schwengmeizger, P. (Hrsg.) *Sportpsychologische Diagnostik, Intervention und Verantwortung*, Köln, s. 40-65

imperativer, nemlig et lighedsimperativ, dvs. norm om lige vilkår for udøverne og et imperativ om at ophæve ligheden gennem sejren. Franke er altså enig med Møller og i øvrigt flertallet af de filosoffer og sociologer, der har beskæftiget sig med begrebsproblematikken. Som den britiske sociolog Ivan Waddington skriver:

“...Since sport is inherently competitive, it must involve more than one person, for while one can exercise alone, one cannot play sport alone, since one needs an opponent”⁶⁹.

Den afgørende fordel ved at identificere sportens agonale aspekt med konkurrencesituationen er, at sportsbegrebet hermed *præciseres* på en måde, McNamees udlægning ikke formår. Man kan nemlig kun tale om at 'overvinde' naturen og sig selv i en uegentlig eller afledt betydning. Er meditation agonalt, hvis den mediterende selv oplever denne praksis som en kamp mod menneskets selvcentrerede natur, hvor målet er overvindelse af egoet (selvet)? Er man i kamp mod et bjerg i det øjeblik man bevæger sig mod dets tinde eller er spørgsmålet op til bjergbestigerens egen opfattelse af sagen? Sådanne tvetydigheder i hjertet af sportsbegrebet elimineres, når man opgiver McNamees opfattelse og i stedet tilslutter sig Møllers karakteristik af sport som en konkurrencebaseret vilje til sejr. Hvor der er overvejende enighed om denne del af Møllers karakteristik er det samme tilfældet vedrørende McNamees implicitte reference til et excellenceideal i sporten. Ofte beskrives sport simpelthen kort som en bestræbelse mod excellence (*a quest for excellence*). På dette punkt synes det at være McNamee der sætter fingeren på rette sted.

Ypperlige repræsentanter for sporten, så som den danske fodboldspiller Michael Laudrup, er ikke kun elskede og respekterede verden over som følge af de resultater, de opnåede, men også i kraft af den måde hvorpå de repræsenterede deres specifikke sportsgrenes excellenceideal. Sport handler ikke blot om at vinde og vinde frem i et hierarkisk system, men også om at være excellent inden for sin sport. Som Scott Kretchmar påpeger, må enhver sportiv konkurrence udlægges som en test af udvalgte evner. Kretchmar argumenterer ud fra en begrebslogisk skelnen mellem de beslægtede engelske ord 'test' og 'contest'. Ifølge Kretchmar er testbegrebet begrebslogisk primær i

⁶⁹ Waddington, I. (2000): *Sport, health and drugs: A critical sociological perspective*, Taylor & Francis, s. 20

forhold til konkurrencebegrebet, da konkurrencesituationen først opstår: "...when two or more individuals (or groups of people) adopt the same or comparable tests and then commit themselves to producing higher individual scores than another."⁷⁰

Derfor er formålet med al sport ifølge Kathleen M. Pearson:

"...to test the skill of one individual, or group of individuals, against the skill of another individual, or group of individuals, in order to determine who is more skillful in a particular, well-defined activity"⁷¹.

Eftersom sportskonkurrencer kan ses som en test af nærmere specificerede evner via en konkurrence, der har til formål at afsløre, hvem af de oppositionelle parter, der besidder atletisk overlegenhed, er det afgørende, at sejren heri rent faktisk repræsenterer atletisk overlegenhed. Gør den ikke det, mister sport sin *raison d'être*, hvorfor det giver god mening at kalde handlinger, der ophæver denne funktion ved sporten for *usportslige*. Forestiller vi os eksempelvis en situation, hvor en professionel cykelrytter i al hemmelighed bliver præsenteret for en pille, der kan give ham superkræfter uden den mindste risiko for helbredet eller for at blive taget i en dopingkontrol. Pillen er så effektiv, at rytteren vil kunne køre uden den mindste anstrengelse og i et tempo efter eget valg. Taktiske overvejelser, træning og løbsforståelse spiller med dette vidundermiddel ingen rolle. Alt hvad rytteren skal bekymre sig om, hvis han vælger at tage pillen, er at spille rollen som forpint cykelrytter og holde igen, så konkurrenterne og tilskuerne ikke fatter mistanke. Spørgsmålet er nu: vil det ud fra en sportslig indstilling være korrekt for rytteren at tage pillen før et stort og betydende løb? På baggrund af Møllers sportskarakteristik er svaret ja. Sport handler om at vinde og det mål kan pillen indfri. En sådan konklusion er imidlertid i stærk modstrid med oplyst sportslig common sense, som bedre dækkes ind med Kretchmars pointe. Vælger cykelrytteren at tage piller, træder han med Kretchmars ord ud af cykelsportens testfamilie (i.e. betegnelse for en række personer, der har besluttet sig for at udvikle de samme evner ved at tage den samme test gennem tid, dvs. dyrke den samme sport),

⁷⁰ Kretchmar, R. S. (1998): "Soft metaphysics: a precursor to good sports ethics", I Mike McNamee & Jim Parry (red.): *Ethics & Sport*, Taylor and Francis, New York, s. 26

⁷¹ Pearson, K. M. (1995): "Deception, Sportsmanship, and Ethics". I: W. J. Morgan and K. V. Meier (red.): *Philosophical Inquiry in Sport*. Champaign, IL: Human Kinetics, s. 183.

eftersom hans deltagelse ikke længere vil teste ham men pillens virkning. Man vil som en konsekvens heraf med rette kunne beskrive en sådan rytter som parasit på sporten og hans overmenneskelige deltagelse som usportslig. Lad os endvidere forestille os et cykelløb, hvor hver eneste rytter har taget nævnte pille i sikker forvisning om at være ene om dette, således at alle tror sig sikker på sejr ved løbsstart. Sejren vil så tilkomme den, der bekymrer sig mindst om at blive afsløret for 'umulig' og yderst 'unormal' kørsel. Hvad skal vi mene om et sådant løb? Er der tale om cykelsport eller snarere absurd teater, kamufleret som cykelsport? Vores intuitioner går utvivlsomt i retning af det sidste og derfor kommer en rimelig sportsdefinition ikke udenom at tage skyldigt hensyn til sportens nødvendige relation til sportive evner, både som det sporten måler, og som det atleter stræber efter at opnå mest mulig af. En atlet vil vinde. Ikke kun fordi sejren giver adgang til sportseksterne gevinster i form af pengepræmier og prestige. Atleten vil også vinde af sportsinterne grunde – nemlig fordi sejren er emblem på den atletiske overlegenhed, som sporten er designet til at måle. Værdsætter man atletisk overlegenhed, værdsætter man naturligvis også atletisk excellence. Det er derfor ikke forkert, når sportsidealister hævder, at sporten drives frem af en jagt på excellence⁷².

Hver sport har et excellenceideal, som er baseret på de evner, sporten er designet til at måle. Sporten får sin specifikke udformning på samme måde, som spil gjorde det hos Suits, dvs. via regler. Som Helmut Digel beskriver det, udgør sporten en egen-verden (Eigenwelt) hvor det 'rum', den optager, er 'skåret ud' af de regler, der er sportens mulighedsbetingelse, og som adskiller den ene sportsgren fra den anden⁷³. Når først aktiviteten er sat i gang, sørger håndhævelsen af en række regler endvidere for, at aktiviteten forløber efter hensigten, således at sejren faktisk fungerer som emblem på atletisk overlegenhed. Reglerne har til hensigt at 'isolere' relevante evner (f.eks. brug af ben, krop og hoved til at kontrollere bolden i fodbold) fra andre brugbare evner (i fodbold f.eks. arme). Der er grænser for, hvor stor en fodboldbane og et fodboldmål må være, hvis man ønsker, at driblefærdigheder og sparketeknik skal spille en væsentlig

⁷² Af rent socio-psykologiske grunde er atleter sjældent tilfredse med at opnå det excellenceideal, der kendetegner deres sport. De ønsker også social anerkendelse herfor. Opnåede resultater, rekorder og placering i et sportsligt hierarki kan fungere som 'objektive' beviser på opnået excellenceniveau længe efter karrierens afslutning, hvilket er en af forklaringerne på, hvorfor excellente atleter så som Lionel Messi, Roger Federer og Michael Phelps fortsætter resultatjagten, længe efter de har nået det relevante excellenceniveau. Den væsentligste forklaring er nu nok den mere simple – at de simpelthen betragter deres atletiske udfoldelser som væsentlige positive momenter i deres samlede livskvalitet.

⁷³ Digel, H. (1991): *Wettkampfsport*, Meyer & Meyer Verlag, s. 12

rolle i fodboldens excellenceideal. Trods reglernes konstituerende betydning for en hvilken som helst sport, er regler stadig logisk sekundære i forhold til de evner sporten, er designet til at måle. *Regler er instrumenter der har til formål at skabe og styre konkurrenceaktiviteten, således at dens resultat repræsenterer atletisk overlegenhed mht. relevante evner.* Regler kan ikke diktere deres egen anvendelse⁷⁴. Hertil kræves en dommer der fortolker og anvender reglerne i overensstemmelse med princippet om reglernes instrumentelle betydning for at konkurrencen kan opfylde sit evneorienterede formål. Således er jeg på linje med J. S. Russel der hævder at "rules should be interpreted in such a manner that the excellences embodied in achieving the lusory goal of the game are not undermined but are maintained and fostered"⁷⁵.

Som det snart turde fremgå, kaster denne pointe lys over det (u)rimelige i formalisternes inkompatibilitetstese. Først skal ovenstående begrebsanalytiske overvejelser koges ned til en definition af den sociale aktivitet, som sport udgør. Definitionen kan formuleres således:

Sport er en regelspecificeret og -kontrolleret test af vilkårligt udvalgte fysiske og mentale evner i en i fundamental henseende ualvorlig konkurrence, der animeres af et sejrimperativ⁷⁶.

En præcisering er nødvendig. Sejrimperativet i sport adskiller sig nemlig fra et lignende imperativ i f.eks. erhvervssammenhænge eller krig.

Sportens sejrimperativ indeholder, som et led i dets meningsgivende horisont, en essentiel reference til idealet om repræsentativ og ultimativ sejr⁷⁷.

⁷⁴ En pointe oprindeligt formuleret af Wittgenstein. Jf. Wittgenstein, L. Op.cit. § 201-202.

⁷⁵ Russell, J. S. (1999): "Are Rules All an Umpire Has to Work With?" *Journal of the Philosophy of Sport* no 26, s. 27-49. s. 35

⁷⁶ At sport også skulle teste mentale evner er et ofte overset moment i diverse sportsdefinitioner, men det er en indlysende del af den sportive udfordring. Man kan være nok så teknisk dygtig, men hvis man ikke tillige besidder de sportsrelevante kognitive kompetencer, der er en forudsætning for strategisk sans, overblik, koldblodighed, koncentrationsevne osv., når man ikke langt. Egentlig introduceres kravet om særlige kognitive kompetencer gennem sportens konkurrencelogik. Al sport vitaliseres af udøvernes anerkendelse af sejrens imperativitet og deraf følgende ønske om at vinde. Målet kan som regel nås på flere måder. Det er ikke nødvendigvis det teknisk dygtigste fodboldhold, der vinder en kamp. Det kan lige så vel være det strategisk klogeste hold, som løber med sejren. Evnen til at finde svagheder hos modstanderen kan indenfor mange sportsgrene være en lige så effektiv vej mod sejr som det at fæste lid til egen styrke. Det er bl.a. herved, sporten bliver uforudsigelig, interessant og overraskende.

a) *Angående idealet om ultimativ sejr*

'Ultimativ' refererer i denne sammenhæng til det forhold, at selve muligheden for sportsligt avancement indenfor det sportslige hierarki samt muligheden for at udvikle sine sportive evner 'overfører' ønskværdighed og dermed normativ potens til sejrsimperativet. Som Møller skriver i sin definition, er det sportslige mål altid at vinde *og at vinde frem*. Ultimativ sejr kan i det lys udlægges som det, enhver sportsudøver har som endemål for sin stræben, nemlig den tilstand, hvor man har opnået den bedst mulige placering i det sportslige hierarki set i forhold til evner og muligheder og dermed også er nået så tæt som muligt på det excellenceideal, der kendetegner udøverens sport. Den hierarkiske placering kan som tidligere nævnt ses som et emblem på atletiske evner. Der er her tale om et ideal, som 'spiller med' i det normkompleks, der får sportsudøveren til at yde sit maksimale i hver kamp for at besejre sin modstander. Er dette ideal ikke til stede, f.eks. som følge af at en aktivitet ikke er institutionaliseret på en måde, der muliggør avancement, eller fordi konkurrencen udspiller sig udenfor den institutionaliserede ramme, hvilket f.eks. er tilfældet, når to venner kaster sig ud i en rekreativ tennisdyst efter arbejde, er der ifølge den her foreslåede definition ikke tale om sport, men om en motionsaktivitet. Som Møller påpeger, kan en og samme aktivitet udmærket dyrkes både som sport og som motion⁷⁸. Dyrkes den som sport vil man lægge vægt på at møde ligeværdige modstandere, der kan udfordre og dermed bidrage til udviklingen af evner. Sportens hierarkiske system sørger for, at det for det meste sker automatisk. Ligeværdige modstandere har det også med at bidrage til det Fraleigh kalder 'the sweet tension of uncertainty of outcome', hvilket er årsagen til at også motionister sædvanligvis tillægger dette betydning.

b) *angående idealet om repræsentativ sejr*

Med repræsentativ sejr refereres til en sejr, som er repræsentativ for den form for atletisk overlegenhed, den pågældende sport har til formål at afsløre. Er sejren

⁷⁷ Begrebet *meningsgivende horisont* er hentet fra Edmund Husserls fænomenologi, hvor det anvendes som en betegnelse for den baggrundsviden der er med til at gøre fænomener i vores omverden begribelige. Det visuelle indtryk af en stol skal f.eks. kompletteres af antagelser om soliditet, formål osv. før indtrykket præsenterer sig som stol for beskueren.

⁷⁸ Møller, ibid.

eksempelvis et resultat af meget ulige initiale vilkår (f.eks. hvis en cykelrytter har en skjult motor installeret i sin cykel), fungerer den ikke som et symbol på vinderens atletiske overlegenhed i forhold til modstanderne. En væsentlig del af sejrens sportsinterne ønskværdighed ligger i dens symbolværdi. Sejren som symbol mister værdi i det øjeblik, det står klart, at den sportive konkurrence ikke har indfriet sit forehavende, der med Lolands ord er: "...to measure, compare and rank two or more competitors according to athletic performance"⁷⁹. En ikke-repræsentativ sejr kan stadig være ønskværdig af sportseksterne grunde, hvor den eksempelvis kan være genstand for økonomisk belønning, folkelig hyldest osv., men den har ingen sportsintern værdi. Denne pointe, som vi berørte i afslutningen af begrebsanalysen, kobler Butcher og Schneider til formalismens logiske inkompatibilitetstese⁸⁰. Ifølge den sportsfilosofiske formalisme må man skelne mellem konstitutive og regulative regler i sport⁸¹. Hvor de konstitutive regler sætter rammen for en given sport og specificerer, hvad det vil sige at vinde heri, regulerer de regulative regler selve sportsbegivenheden. Regulative regler forudsætter eksistensen af konstitutive regler og brud på regulative regler medfører sportslige sanktioner. Overholder man ikke de konstitutive regler i en given sport, bryder man den logiske forbindelse mellem regler og sport og kan ifølge den sportsfilosofiske formalisme, som en logisk konsekvens heraf, ikke siges at være udøver i den givne sport. At vinde en tenniskamp er således logisk inkompatibel med brud på de konstitutive regler.

Synspunktet er i besiddelse af en vis intuitiv evidens. Man kan naturligvis ikke bryde darts spillets konstitutive regler, f.eks. den om kasteafstand ved simpelthen at gå hen til skiven og sætte pilen i det fordelagtige sted, og stadig hævde at have vundet et spil dart. Inkompatibilitetstesen er dog ikke helt så overbevisende, som den umiddelbart ser ud. Dens plausibilitet forudsætter, at der altid er intuitiv evidens for den påståede logiske sammenhæng mellem en sports konstitutive regler og selv samme sports mulige aktualisering. Og det er langt fra tilfældet. Tag f.eks. reglen i tennis, der foreskriver, at en serv gennemføres bag ved baglinjen. Her kan man godt gå med til, at der ikke spilles traditionel tennis, hvis spillerne pludselig beslutter sig for at serve fra baglinjen af

⁷⁹ Loland, S. (2002): *Fair play in sport. A moral norm system*, Routledge, London & New York, s. 10

⁸⁰ Butcher, R. & A. Schneider (2007): "Fair Play As Respect for the Game", I Morgan, W. J. (red.): *Ethics in Sport*. s.134

⁸¹ Jf. Morgan, W. J. (1987): "The Logical Incompatibility Thesis and Rules: A Reconsideration of formalism as an Account of Games". *Journal of the Philosophy of Sport*, 14.

servefeltet. Men det går ikke an at hævde det samme om den mulige situation, hvor en spiller ustraffet laver en fodfejl ved at overtræde baglinjen i serveøjeblikket. Ifølge formalismen har der i nævnte tilfælde ikke været tale om egentlig tennis, da den aktivitet, som fandt sted, strengt taget ikke opfyldte de konstitutive regler, der definerer tennis som sport⁸². Hvor formalismen altså synes at have fat i et væsentligt forhold ved den sportive praksis, nemlig at der er grænser for, hvordan sejren i sport kan tilvejebringes, hvis den skal være sportsligt gyldig, er den alligevel for rigid til at kunne forklare vore intuitioner på området. Her mener jeg, at den foreslåede definition kan kaste lys over sagen. Ifølge definitionen er reglerne nemlig ganske rigtigt konstituerende og regulerende for aktiviteten (om end jeg er skeptisk mht. muligheden for at skelne skarpt mellem konstitutive og regulative regler), men da reglerne er logisk sekundære i forhold til de evner, de er formuleret med henblik på at accentuere betydningen af, kan man ændre regler (f.eks. udvide banens maxbredde med 5 cm i fodbold og ændre offside reglen) uden at fodboldspillet ophører med at eksistere og en ny sport har set dagens lys. Om der stadig er tale om fodbold efter mulige regelændringer afhænger af, om konkurrenceaktiviteten stadig tester relevante mentale og fysiske evner på en for fodboldfællesskabet tilfredsstillende vis. En ændring af banens maxbredde på 5 cm ændrer ikke en tøddel ved denne konkurrenceaktivits evne til at teste fodboldrelevante fysiske og mentale evner. Derfor er der stadig tale om fodbold selv vis nævnte regelændring trådte i kraft. Ligeledes har man stadig vundet en tenniskamp, selvom man på et tidspunkt lavede en ustraffet fodfejl, hvis kampen som helhed stadig fungerede som en test af tennisrelevante evner. Under tiden opstår der en gensidig forståelse blandt spillere om det legitime i at udnytte reglerne på en måde som eksempelvis gør spillet lettere at praktisere. Fysisk hårdt spil og professionelle frispark i fodbold er velkendte eksempler. Det fysiske hårde spil der kendetegner moderne professionel fodbold er udtryk for en udvikling i fodboldspillet fordi fodboldtesten hermed ændres i en retning der favoriserer store robuste spillere på bekostning af små spinkle teknikere. Så længe den slags ændringer ikke ændrer fundamentalt på fodboldtesten, så der ikke længere er tale om en test af fodboldrelevante evner, er der tale om en udvikling indenfor fodbolden. Konventionen om det legitime i at begå professionelle frispark er efter min mening udtryk for en usportslig praksis eftersom det bringer fodboldtesten et skridt længere væk fra idealet om repræsentativ sejr. Ikke desto

⁸² Se i øvrigt McFee, op.cit. for en nærmere redegørelse for formalismen og de problemer der knytter sig til den, bl.a. vanskeligheder ved at skelne skarpt mellem konstitutive og regulative regler.

mindre er der tale om det den argentinske sportsfilosof Claudio Tamburrini kalder *spillernes ethos*, dvs. en gensidigt accepteret praksis som derfor ikke giver det ene hold en fordel frem for det andet. Af den grund fungerer testen stadig rimeligvis efter hensigten. Hvornår en ethos har udviklet sig så usportsligt, at der ikke længere er tale om sport må bero på en skøn fra kendere af den pågældende sport. Her vil gråzoner uvægerligt gøre sig gældende. Når man taler om en uheldig udvikling i en given professionel sportsgren, er det sædvanligvis med henvisning til en udvikling i ethos som potentielt kan ødelægge den givne testes validitet og dermed sportens meningsmæssige horisont.

Begreber om fairplay og sportsmanship kan efter min mening udledes af idealet om den evne-repræsentative sejr. Fairplay dækker over handlinger, der uafhængig af eksisterende regler har til hensigt at bidrage til, at konkurrencen kan leve op idealet om den evne-repræsentative sejr i situationer. Som James Keating skriver:

”Fairness or fair play, the pivotal virtue in athletics, emphasizes the need for an impartial and equal application of the rules, if the victory is to signify, as it should, athletic excellence”⁸³.

Sportsmanship dækker over en generel positiv holdning overfor sportens evne-repræsentativitet og excellenceideal og en dertil svarende disposition til at efterleve krav der måtte udspringe heraf. Begrebsparret sportslig/usportslig dækker i forlængelse heraf henholdsvis handlinger eller holdninger der understøtter eller undergraver sportens egenlogik i relation til evne-repræsentativitet, f.eks. via fair play-handlinger eller snyd. Efter som man kan have en mere eller mindre sportslig indstilling i så henseende kan begrebsparret betragtes ud fra en skala-logik. Snyd kan i den sammenhæng defineres som Claudio Tamburrini gør det i artiklen *The ”hand of God”*? Snyd er ganske enkelt ”... a violation of the written rules of a game, performed in order to gain an illicit advantage for oneself, or for one’s team, over rival players”⁸⁴.

⁸³ Keating, J. (1978): *Competition and Playful Activities*. Washington: Rowman & Littlefield, s. 52

⁸⁴ Tamburrini, C. (2010): ”The ”Hand of God”? I: McNamee, M.: *The Ethics of Sports – A Reader*. Routledge, s. 134

Genuine eksempler på fairplay i eliteidrætslige sammenhænge er så sjældne at tv-transmitterede billeder af fairplay-handlinger har det med at gå verden rundt, hvis de rækker ud over de almindelige rutineprægede af slagsen, så som at sparke bolden til indkast i skadestilfælde osv. Således blev den danske landsholdsspiller Morten Wieghorsts intentionelt brændte straffespark fremhævet som ”play of the day”, søndag den 2. februar 2003 på CNN, hvor indslaget blev introduceret med kommentaren: ”Hvem siger at sportsmanship ikke lever i bedste velgående?”. Situationen opstod i dommerens tillægstid af første halvleg af åbningskampen mellem Danmark og Iran ved Carlsberg Cup i Hong Kong dagen forinden. Efter at have modtaget bolden fra den iranske målmand Ebrahim Mirzapour, registrerer holdets wingback Alireza Nikbakht Vahdi et slutfløjt de fleste på stadion kan høre. Spillere fra begge hold gør klar til pause og er på vej mod udgangen. Også reservespillerne på bænken, trænerne og holdenes øvrige personale gør klar til pause. Vahdi vipper bolden op i hænderne for at overlevere den til kampens dommer Albert Chiu Sin Chuen, der resolut peger på straffesparkspletten. Det var nemlig ikke hans fløjte der havde lydt. Efter stor forvirring og samtaler mellem de to holds ledere, beslutter den danske træner Morten Olsen og straffesparksskytten Morten Wieghorst at afvikle situationen således at kampens status quo opretholdes. Morten Wieghorst sender en blød inderside flere meter forbi mål. Wieghorst modtog efterfølgende IOC’s fairplay pris for sin eksemplariske handling, der i fodboldverdenen blev behandlet med samme respekt og benovelse som var der tale om en yderst sjælden antikvitet. Logikken bag Morten Olsen og Morten Wieghorsts handling er klar, set i lyset af vores begrebsanalyse. De ønsker en sejr der er repræsentativ for fodboldrelevante evner og ikke for en forsvarsspiller manglende evne til at skelne dommerens fløjte fra en tilskuers.

Ifølge definitionen er det et krav, at de sportsinvolverede anerkender idealet om, at den sportslige proces munder ud i et resultat, der så præcist som muligt repræsenterer en atletisk overlegenhed i forhold til de evner den pågældende sport er tiltænkt at ’måle’. Hvis et sådant ideal ikke anerkendes i en given spil-kontekst og derfor ikke har nogen adfærdsregulerende indflydelse på de involverede, er der ifølge definitionen ikke tale om sport. Er en fodboldkamp eksempelvis ”fixet” af et spilsyndikat, *ligner* det, der foregår på banen, den sport vi kender som fodbold, men er det ikke. Der er snarere tale om en art pengegenererende skuespil, der imiterer fodbold for at ’narre’

fodboldinstitutionen til at ratificere resultatet, således at spilgevinsten kan udløses. Nu er en ting ideal og noget andet virkelighed. Som bekendt kan man godt anerkende idealer uden at leve fuldt op til dem. Jeg er overbevist om at de fleste sportsfolk (også på eliteniveau) ikke blot anerkender det sportive ideal, men også lader det have en vis regulerende indflydelse på deres spil. Nogle er villige til at gå på kompromis med det i højere grad end andre, hvilket blot er en anden måde at udtrykke det forhold at nogle er mere usportsligt indstillet end andre⁸⁵.

III

Om forholdet mellem sport og moral

Vi er nu nået til et punkt, hvor det er muligt at foretage en sammenligning af sportslig og moralsk praksis. Lad os indledningsvis opsummere vore konklusioner angående moral. Moral er kendetegnet ved egensfærens frie fravalg af selvsk rationalitet til fordel for et fremmedsfære-orienteret perspektiv i hvilket oplevede værdier hos fremmedsfæren anerkendes som normgivende i transpersonal forstand. Moral kræver med andre ord en omsorgsparathed hos egensfæren overfor fremmedsfæren og en villighed til at optere til fordel for fremmedsfæren i tilfælde af konflikt mellem egensfære- og fremmedsfærerværdier.

Men hvad kræver sporten? Alle sportsgrene tester en nærmere specificeret kombination af fysiske og kognitive kompetencer. Sport kræver med andre ord et ekstremt fokus på den tekniske detalje samt en mental parathed, f.eks. til at se 'åbninger' og strategiske fordele i sportsgrene der har spilkarakter (så som tennis, fodbold, osv.) og til at kunne disponere korrekt i sportsgrene, der har kræftudfoldelse som kerne. Kun på baggrund af

⁸⁵På baggrund af den præsenterede begrebsanalyse kan jeg i grove træk tilslutte mig hovedtrækkende i de internalistiske positioner, der hævder at sportsetiske begreber som fair play og sportsmanship kan udledes af sportens egenlogik, og derfor ikke er påført sporten 'udefra'. F.eks. giver det god mening at udlægge fair play som en form for respekt for spillet, således som Butcher og Schneider gør det. Jf. Butcher, R., Schneider, A.: op.cit. Til gengæld kan jeg naturligvis ikke tilslutte mig de dydsetiske grundantagelser der gør det muligt for internalisterne at hævde en positiv sammenhæng mellem sport og moral.

et sådant fokus kan sportens excellenceideal nås. Er der noget af det nævnte, som udmærker sporten i moralsk henseende og gør den særligt egnet som hjemsted for moralsk karakteropdyrkelse (dvs. ansporer udøveren til en uselvvisk omsorgsparat fremmedsfære-orienteret betragtningsmåde)? Svaret er indlysende negativt. Intet i den sportsinterne logik indeholder moralfremmende elementer. Tværtimod! Den norske sociolog Gunnar Breivik har øje herfor, idet han hævder, at den sportslige praksis i sig selv kræver så meget koncentration og fokus på spillet, at medmennesket skubbes i baggrunden, således at min næste bliver til min konkurrent⁸⁶ Konkurrencen indeholder i sit væsen kimen til, at mit medmenneske bliver reduceret til modspiller. Medmenneskelighed er slet ikke sportens ærinde, ifølge Breivik.

Som vi har set, er et vist mål af empati og fornuft en forudsætning for at moralske fordringer overhovedet kan præsentere sig for et subjekt. Da konkurrencesituationen kræver, at fokus er på taktiske og tekniske detaljer i bestræbelsen på at sejre, er det mildest talt svært at se, hvordan den *i sig selv* skal kunne virke *moralfremmende*. Den modsatte påstand virker langt mere overbevisende: At sportens væsen snarere knytter an til en egoistisk logik, ved at undertrykke og ignorere det moralske motiv. Sporten har repræsentativ og ultimativ sejr som absolut værdi – ikke *summum bonum*. I sporten har det værdi at vinde individuelt eller med sit hold, samt at dygtiggøre sig mest muligt med sportiv excellence som idealet. Det er *min* sejr og *min* excellence det handler om. Sporten er således på et logisk niveau *egensfære-orienteret*, ikke fremmedsfæreorienteret. I det omfang den fordrer et fremmedsfære-orienteret blik er det ikke en bedring af fremmedsfærens livskvalitet, der er målet. Når cykelryttere f.eks. på en sportsligt relevant måde orienterer sig mod konkurrenternes ”bevidsthedsliv”, er det i håbet om at finde smerte, træthed og modløshed, dvs. brugbare informationer om hvornår det vil være rationelt at sætte et angreb ind. Fordi sporten betjener sig af en egensfære-orienteret logik er den magtesløs overfor professionelle atleternes stadig større fokus på sportseksterne værdiers betydning, så som status, løn og pengepræmier. Sportsidealister af dydsetisk observans kan f.eks. appellere til sportsinterne værdiers betydning for det gode liv, men afslører herved netop sportens selviske logik. Det er rigtigt at sportsinterne værdier så som excellence og repræsentative sejre kan bidrage til

⁸⁶ Breivik, G. (1979): “Idrættens filosofi”. Bd. 1-2, kompendium nr. 49, Norges Idrættshøgskole, s. 58

atletens livskvalitet (dvs. 'human flourishing' som dydsetikere ynder at kalde det) *men det kan penge og status også!* Derfor er det forståeligt og endda fuldt ud rationelt, når atleter tillægger sportseksterne værdier større vægt end sportsinterne. Da de sportseksterne værdier til en vis grad er afhængige af sportsinterne værdier (man hylder som regel den repræsentative sejr og anerkender den excellente atlet, hvorfor det også er disse tilskuere normalt er villige til at betale for) er der naturligvis grænser for hvor langt det vil være rationelt for en atlet at gå i så henseende. Tidens dopingproblemer og udbredelsen af *foul play* samt direkte destruktiv voldelig adfærd i visse sportsgrene vidner om at mange er villige til at gå ganske langt i den retning. Disse udviklingstendenser er ganske vist i modstrid med sportens logik, men da denne er knyttet til en overordnet egensfære-orienteret rationalitet, der har mest mulig personlig livskvalitet som absolut værdi, er enhver appel til sportsinterne værdier nyttesløse, hvis sportseksterne værdier faktisk opleves som mere ønskværdige af atleten. Nærværende analyse kan således ses som en forklaring på det mange kalder elitesportens krise eller forfald.

Ofte fremstilles prioriteringskonflikten mellem sportsinterne og sportseksterne værdier som værende af moralsk art, med en deraf følgende moralsk fordømmelse af atleterne til følge. Denne opfattelse, man almindeligvis støder på i medierne, kommer til udtryk hos Carwyn Jones og Mike McNamee, med følgende konstatering: "Many a time sportspersons *know* what they should and should not do; they merely do not possess the character to do it or not do it"⁸⁷. Ifølge Jones og McNamee har de atleter der går på kompromis med fairplay og sportsmanship-idealer en *svag vilje* der forhindrer dem i at vælge det sportsetisk rigtige. Ud fra den her præsenterede analyse tager Jones og McNamee fejl. Cykelryttere som den danske Michael Rasmussen og den amerikanske Lance Armstrong er ikke svage karakterer med svage viljer. De forfulgte blot egeninteressen inden for deres sportsgren og fandt hver deres kompromis i vægtningen af sportsinterne og sportseksterne værdier. Hvor man placerer sig på en sportslig- usportslig skala vil være et resultat af en afvejning af de individuelt oplevede ønskværdighedspræg 'inkarnerede' i sportsinterne og -eksterne værdier. Ikke et resultat

⁸⁷ Jones, C., McNamee, M. (2003): "Moral Development and Sport: Character and Cognitive Developmentalism Contrasted". I: Boxill, J. (ed.): *Sports Ethics – An anthology*. Blackwell Publishing, s. 47

af en moralsk beslutning. Sportens egenlogik kan simpelthen ikke bidrage med den ønskede moralske modvægt, da den isoleret set intet har med moral at gøre.

Naturligvis mister atleten ikke sin fornuft og evne til empatisk identifikation, i det øjeblik han træder ind på banen. Moralske handlinger er derfor ikke umulige i en sportslig kontekst, men i det omfang de forekommer, opstår de *på trods* og ikke *i kraft* af sportens egenlogik. Peter J. Arnolds analyse af sportsmanship-begrebet i artiklen *Three approaches toward an understanding of sportsmanship* er velegnet til at eksemplificere pointen.

Arnold gør han sig til talsmand for en moralopfattelse, der i grove træk konvergerer med perspektiv- og empatiteoriens moralopfattelse, ved at insistere på, at moral generelt handler om mere end blot det at gøre sin pligt ved at følge regler og udfylde sin rolle efter forskrifterne. Selvom den kantianske moraltradition gjorde ret i at betone betydningen af impartialitet, retfærdighed og pligt (dvs. pligt til at handle uegennyttigt, hvis moralen kræver det) mangler den forståelse for moralens altruistiske moment, som ifølge Arnold bygger på empati, medfølelse og omsorg. Dette moment giver nemlig anledning til handlinger, som går ud over et moralsk obligatorisk minimumskrav om at overholde skrevne og uskrevne regler. Overført på sporten giver det altruistiske perspektiv på moral Arnold anledning til at formulere følgende altruistiske begreb om sportsmanship:

”What characterizes altruistic forms of sportsmanship particularly is that sympathy, compassion, and concern are directed towards the other in virtue of his or her suffering, travail, misery or pain ... Altruistic acts of sportsmanship stem from a desire for the other’s good ...⁸⁸”

I tråd med perspektivteorien betoner Arnold motivets betydning for den moralske dom. Det er ikke afgørende, om en handling *faktisk* bidrager til andres velfærd, eller om den ’ude fra’ ser moralsk ud. Det afgørende er, om handlingen var altruistisk *motiveret*. Han skriver: ”When acts in sport go beyond that which is expected of players generally and

⁸⁸ Arnold, P. (2003): ”Three Approaches Toward an Understanding of Sportsmanship”. I Boxill, J. (ed.): *Sports Ethics – An anthology*. Blackwell Publishing, s. 78

are done only out of concern for another's good and for no other reason, they are not only altruistic, but exemplify the best tradition of sportsmanship⁸⁹”

Selvom Arnold ikke synes at lægge særlig vægt på moralens konfliktuelle aspekt, dvs. det forhold at egentlig moral først for alvor kommer på banen, når et moralsk kvalificeret subjekt oplever en konflikt mellem henholdsvis det egoistisk opportune og det moralsk påkrævede, synes han alligevel opmærksom på betydningen heraf. Som et eksempel på sportsmanship nævner han ”... the marathon runner who, at the cost of victory, stops to help a fellow runner in a state of distress”⁹⁰.

Jeg er enig med Arnold i, at eksemplet illustrerer moral i en sportslig kontekst (forudsat at der ligger et moralsk motiv bag handlingen), men jeg har vanskeligt ved at se, at det skulle illustrere en relevant sammenhæng mellem sport og moral. Naturligvis kan moral forekomme i en sportslig sammenhæng. Andet ville være underligt, eftersom sportsaktører er værdiforvaltende fornuftsvæsener med empatisk erkendepotentiale. Det er imidlertid ikke en sådan ’udvendig’ sammenhæng mellem sport og moral, som skal etableres, hvis man ønsker at låne mening til påstanden om, at sporten *per se* indeholder en moralsk dimension. I Arnolds maratoneksempel er det ikke sporten, der bidrager med det moralske moment i situationen. Sporten bidrager derimod med det selviske motiv (at vinde løbet), som i situationen kommer i konflikt med det moralske motiv om at hjælpe en nødstedt konkurrent. Herved konverteres det selviske perspektiv til et egoistisk motiv⁹¹. Det er maratonløberens fornuft og empatiske erkendelse af at konkurrenten befinder sig i en alvorlig situation, og er underkastet stærkt ubehagelige oplevelser, som er grundlaget for den moralske fordring, løberen vælger at honorere. Den moralske fordring får løberen til at ’træde ud af’ det sportive univers, hvorved konkurrenten bliver til medmenneske med behov for assistance. Det er ikke sporten der

⁸⁹ Ibid., s. 79

⁹⁰ Ibid., s. 78

⁹¹ I dagligsproglig tale bruges ordene selvisk og egoistisk synonymt. Med perspektivteoriens introduktion af begrebet egoistisk værdi er der behov for en præcisering af dagligsproget, således at det bliver muligt at skelne mellem selvisk og egoistisk værdi. Selvisk værdi befinder sig på et basale aksiologiske niveau modsat egoistisk værdi som er værdi af 2. orden. For at understrege denne forskel installerer jeg termen aksiologisk-selvisk værdi i følgende citat fra artiklen *Moral og frihed – skitse til en ny teori om viljens frihed*, der leverer forklaringen på forskellen mellem fænomenerne: ”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”. Møller, R. B. (2011) Ibid., s. 138

bidrager med dette moment. Tværtimod giver sportens logik, med Svend Guldénpfennings ord, ”mandat til at nægte andre assistance”⁹². Sporten udøver således en *vektorialitet* eller en art *gravitation* i egoistisk retning, når moralske konfliktsituationer opstår⁹³. *Det er netop denne omstændighed, der er baggrunden for påstanden om, at sport knytter an til egoistisk værdi.* Som Feezell gør opmærksom på, med reference til moralfilosoffen Geoffrey Warnock, så skaber sportens konkurrencelogik en situation: ”...in which things have the ”inherent tendency to go badly” unless moral restraints are put on the rigors of competition”⁹⁴.

Gunnar Drexel anerkender at der er brug for begrænsninger på sporten i moralsk henseende, men da det ikke giver mening at blande en altruistisk moral ind i sportens egenlogik er sportens særlige form for moral i stedet organiseret omkring et egoistisk princip. Sporten er, ifølge Drexel:

”Unter dem Diktat des Leistens-, des Besserseins-, des Siegens-, des Gewinnen-..., und hierzu bedarf es notwendig eines entsprechenden Eigeninteresses, einer Orientierung am Eigennutz, mithin einer egoistischen Moral”⁹⁵.

Pointen hos Drexel er, at drivkraften i al konkurrencesport er et egoistisk ønske hos atleterne om at opnå personlig succes og livskvalitet gennem sejre indenfor sportens univers. Drexel skelner mellem en radikal og en sportiv egoisme. Den radikale egoisme er skruppelløs, hensynsløs og grænseløs i sin insistens på at gennemtvinge egeninteressen overfor enhver anden interesse. Ingen sport kan tillade en sådan form for egoisme at råde, da al sport forudsætter en villighed hos atleterne til forfølge egeninteressen *indenfor visse rammer*. Et vist mål af respekt for modstanderen og reglerne er nødvendigt, hvis sporten ikke skal udarte sig til en voldelig og kaotisk

⁹² Guldénpfennig, S. (1996): *Sport: Autonomie und Krise. Soziologie der Texte und Kontexte des Sports*. St. Augustin, Germany: Academia, s. 130.

⁹³ Begrebet ’vektorialitet’ er hentet fra Wolfgang Köhlers *The Place of Value in a World of Facts*. Begrebet betegner visse fænomeners ’requiredness’, dvs. det at de fænomenologisk optræder med en ’krævedthed’. Jf. Köhler, W. (1939): ”The Place of Value in a World of Facts”. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

⁹⁴ Feezell, R. M.: ”Sportsmanship”. I: Morgan, W. J. (red.): *Ethics in Sport*. Human Kinetics 2007, s. 155

⁹⁵ Drexel, G. (1996): ”Sportiver Egoismus – Eine Partikular-Ethik wettkampfsportlicher Interaktion”; I Conzelmann, A., Gabler, H., Schlicht, W. (red.): *Soziale Interaktionen und Gruppen im Sport – Bericht über die Tagung der Arbeitsgemeinschaft für Sportpsychologie vom 25. bis 27. Mai 1995 in Tübingen*. Köln, s. 158

affære, der er aldeles uinteressant som målestok for atletiske evner. Sportens mulighedsbetingelse er derfor ifølge Drexel en særlig sportiv egoisme, som driver atleterne frem uden at undergrave deres sportive forehavende. Den sportive egoisme adskiller sig fra den radikale ved også at give plads til, at modstanderens egoisme kan udfolde sig, dvs., ”Der eigene, vom Gegner gebilligte Egoismus und der gebilligte Egoismus des Gegners sind die moralisch bindenden Kräfte im agonalen Tun des Wettkampfsports”⁹⁶.

En gensidigt anerkendt og accepteret egoisme er således ifølge Drexel fundamentet for den særlige form for egoismebaseret moral, man finder i sporten. Atleterne accepterer frivilligt et system af skrevne og uskrevne regler samt en upartisk dommer med myndighed til at straffe regelbrud. Rationaliteten i den sportsspecifikke moral, som beskytter atleternes mod den radikale egoisme, der truer såvel deres egen som sportens funktionsdygtighed, er helt på linje med den, der udgør grundlaget for Hobbess kontraktteori. Der er med andre ord tale om end selvsk rationalitet, hvis ærinde er at skabe de bedste rammer for en egensfære-orienteret atletisk livsudfoldelse, men som intet har med altruisme at gøre. Hvis vi overfører perspektivteoriens terminologi på Drexels tankegang, vil det Drexel kalder radikal egoisme, svare til perspektivteoriens begreb om egoisme, mens hans begreb om den sportive egoisme vil svare til almindelig selvsk værdiforvaltning. Det der forhindrer den sportive egoisme i at være genuin egoisme ifølge perspektivteorien er, at denne form for indstilling bygger på en form for implicit indgået aftale deltagerne imellem om vilkårene for konkurrence. Enhver deltager *forventer* selvskhed fra modstanderen og accepterer denne præmis som en nødvendig forudsætning for at sporten goder (i.e. spænding, intensitet, excellence osv.) kan blive dem til dels. Denne omstændighed legitimerer umiddelbart selvskheden i moralsk forstand og transformerer den til en særlig form for egensfære-orienteret (selvsk) værdiforvaltning. Når jeg tager forbehold med ordet *umiddelbart* i sætningen ovenfor, skyldes det at jeg ikke vil afvise at Drexels begrebsbrug gælder i forhold til visse sportsgrene, der har voldelige elementer indbygget (dvs. ishockey, amerikansk fodbold og boksning). Spørgsmålet er, om ikke et basalt livsverdensetisk krav om ikke at påføre andre smerte for egen vindings skyld trods alt overtrædes, når en bokser banker løs på sin modstander i håbet om at påføre denne mest mulig smerte, *selvom*

⁹⁶ Drexel, G. (1994): ”Sportiver Egoismus – Zur Ethik wettkampfsportlichen Handelns”. I: Heck, T. L. (red.): *Das Princip Egoismus*, Tübingen, Germany: Noûs-Verlag, s. 519

modstanderen har accepteret præmissen. I hvert fald er det vanskeligt at slippe af med mistanken om at en sådan praksis kan kompromittere kombattanternes *moralske integritet*, ved at undergrave deres generelle tilbøjelighed til at tillægge den moralske fordring (om uegennyttig fremmedsfære-orienteret værdiforvaltning) betydning. Under alle omstændigheder er det ikke *fremmede* for personers respekt for den moralske fordring, at denne helliger sig en praksis der (pr. aftale) *suspenderer* moralens diktat i en periode.

Påstanden om, at sporten knytter an til selviskhed og egoistisk værdi, understøttes desuden af, at det snarere er Rands egoistiske kardinaldyder, der synes at karakterisere sportens krav til atleten frem for moralens krav om uselvisk omsorg. Sporten implicite krav til atleter om "unlimited achievement" ligger eksempelvis i det olympiske motto: *citius altius fortius*. Et ideal der netop fordrer "the highest attributes of his character: his creative ability, his ambitiousness, his self-assertiveness, his refusal to bear uncontested disasters..."⁹⁷, for nu at citere Rand igen. Netop på grund af det sport-interne krav om sejr, advancement og excellence synes sporten at være fuldt på linje med Rand ved også at have (*mål*)*rationalitet* (dvs. en ufravigelig rationelt funderet selvisk målorientering) stående som kronjuvel i dydsskemaet, flankeret af *selvtillid* som en væsentlig instrumentel værdi. Her vil nogle måske hævde, at jeg overser sportens krav om selvopofrelse, der kommer til udtryk, når en hjælperytter ofrer sig for sin kaptajn på en krævende bjergetape, eller krav om uselviskhed, der kommer til udtryk, når en angriber i fodbold skoses for ikke at tage del i forsvarsarbejdet eller for at "gå selv" i situationer, hvor medspillere står fri foran mål. Er dette ikke vidnesbyrd om, at sporten trods alt ikke har selviskhed som dyd? Svaret på dette spørgsmål har vi allerede berørt i slutningen af første afsnit, hvor Rands kardinaldyd *rationalitet* blev udlagt som et krav til agenten om en handlemåde, der varetager dennes interesser på lang sigt gennem en korrekt forståelse af tilværelsens vilkår og krav. Den form for uselviskhed og selvopofrelse, der her er tale om kan uden videre henregnes under Rands begreb om selvisk rationalitet. Individuel succes i en holdsport fordrer nemlig ikke kun relevante atletiske evner, men også en evne hos atleten til at kunne forstå "spillet" og handle i overensstemmelse med de samspilskrav, der kendetegner den pågældende sport. Atleten skal desuden kunne danne sig et realistisk billede af sine medspilleres og ikke mindst

⁹⁷ Rand, A.: op.cit., s. 22

egne evner, således at samspillet koordineres bedst muligt i den fælles bestræbelse på at vinde. I holdsport er individuel succes groft sagt en funktion af den værdi individet tilfører sit hold. Er denne værdi stor vil en professionel atlet uvægerligt bevæge sig op ad i det sportslige hierarki med økonomisk og sportslig succes som resultat. Sportslig succes kan i den forbindelse udlægges som et produkt af individuel succes og holdbaseret succes, dvs. opnåede titler, medaljer osv. Der eksisterer således ingen dikotomi mellem det individuelt opportune og holdets interesse. En fodboldspiller, der ikke forstår dette og eksempelvis konsekvent ignorerer medspillere i fri position foran mål i optimistiske forsøg på selv at blive målscore, tjener hverken holdets momentane interesse eller sin egen langsigtede interesse.

Nu kunne man, på baggrund af den gennemførte analyse, måske have en vis forventning om, at de empiriske studier, der er lavet med henblik på at kaste lys over forholdet mellem sport og moral, peger i en, for sportsidealismen, uheldig retning. Det gør de. Også i den grad. Desværre findes der ikke megen empirisk forskning på forholdet mellem sport og empati, men den forskning der findes, indikerer, at sportsdeltagelse virker empatihæmmende, dvs. ansporer til en forflygtigelse af det fremmedsfæreorienterede perspektiv.⁹⁸ Der findes imidlertid et utal af undersøgelser, der har fokus på forholdet mellem sport og andre moralindikatorer. Som nævnt i artiklens indledende bemærkning taler disse heller ikke til sportens fordel.

Psykologerne David Shields and Brenda Bredemeier kan på baggrund af et studie i den eksisterende sportslitteratur konkludere følgende:

”We noted that researchers have found that increased involvement in sport, or involvement in more elite levels of sport, is associated with a lower emphasis on fairness. This is congruent with most studies on sportspersonship. Despite the use of diverse instruments – from

⁹⁸ Barnett, M. A., K. A. Matthews J. A. & Howard (1979): "Relationship between competitiveness and empathy in 6- and 7-year-olds", *Developmental Psychology*, 15, s. 221-222; Kalliopuska, Mirja (1987): "Relation of empathy and self-esteem to activate participation in Finnish baseball", *Perceptual and Motor Skill*, 65, s. 107-113

psychometers to content analysis of written stories, from a “study of values” test to a “critical incidents” inventory – a surprisingly uniform picture emerges. When compared to nonathletes, athletes tend to have less “sportsmanlike” attitudes or values, and more elite athletes have less “sportsmanlike” attitudes than other athletes”.⁹⁹

Denne konklusion er yderst uheldig for sportsidealister eftersom det netop er sportens evne til at skabe en ’sportsmanlike attitude’, der netop antages at være sportens helt særlige bidrag til moral, eftersom begrebet sportsmanship ofte associeres med en decideret altruistisk indstilling overfor modstandere (jf. Arnold). Ud fra sportsidealistiske opfattelser er disse kvaliteter netop sportens moralske legitimeringsgrundlag, idet de kan internaliseres gennem sportsdeltagelse og derefter finde bred samfundsmæssig anvendelse. Empirien understøtter imidlertid den filosofiske analyse i nærværende skrift. For så vidt at begreberne ’sportsmanship’ og ’fairness’ har et moralsk indhold, ligger grundlaget herfor ikke i sporten og kan derfor ’opfattes’ og indlæres uafhængig af sportsdeltagelse. Det må være baggrunden for, at ikke-atleter kan have en bedre forståelse af betydningen af sportsmanship end atleter. Empirien synes altså at bekræfte den anti-partikularistiske tese om, at moral er baseret på almenmenneskelige træk og derfor nødvendigvis må tilføres sporten ’udefra’. Sportens egensfære-orienterede logik og dynamik synes både i teorien (dvs. som følge af den gennemførte filosofiske analyse) og i praksis, at *modarbejde* udefra kommende sportsakkommoderede moralkvaliteter ved at legitimere det selviske perspektiv og egoistisk værdi.

Bredemeier og Shields egne studier i forholdet mellem sportsdeltagelse og moralsk modenhed (”moral reasoning maturity”), der er inspireret af Jean Piaget og Lawrence Kohlbergs metodologi og stadieteori om moralsk udvikling, viser¹⁰⁰:

”... that people tend to use different reasoning patterns when thinking about moral issues in sport than they do when thinking about moral issues in daily life contexts such as school or work. Analyzed from a structural

⁹⁹ Shields, D. L. L. & B. J.L. Bredemeier (1995): *Character Development and Physical Activity*, Human Kinetics Publishers, s. 188

¹⁰⁰ Bredemeier og Shield anvender en modificeret udgave af Kohlbergs skala der blev udviklet af Norma Haan.

perspective, “sport” reasoning tends to be scored lower than corresponding “life” reasoning.”¹⁰¹

Bredemeier og Shields opdagede således, at domme fældet på baggrund af sportsetiske dilemmaer sædvanligvis blev nået ved hjælp af en egocentrisk rationalitet – noget de tog som udtryk for lav moralsk modenhed – mens beslutninger i hverdagsdilemmaer blev truffet ud fra en mere altruistisk principorienteret rationalitet. Samtidig viste deres studie også, at sportsudøvere udviste lavere moralsk modenhed i al almindelighed set i forhold til ikke-udøvere¹⁰². Sportsdeltagelse er i øvrigt ikke unik i så henseende. Fængselsstudier har vist, at indsatte har samme tendens til at anvende en mere egocentrisk rationalitet, når de fælder dom i fængselsdilemmaer, frem for når de gør det samme i hypotetiske standardsituationer.¹⁰³

Bredemeier & Shields har også undersøgt forholdet mellem konkurrence (i sportslige såvel som ikke-sportslige varianter) og samarbejde, via et via en metaanalyse af eksisterende empiriske studier, og må på baggrund heraf konkludere at: ”Competition tends to both reduce the frequency of prosocial behavior and increase antisocial behavior”. In contrast, cooperative experiences enhance prosocial behavior and decrease antisocial behaviour.”¹⁰⁴

Alle disse empiriske data synes at underbygge resultatet af den præsenterede analyse af forholdet mellem sport og moral. Sporten knytter an til egoistisk værdi idet sportens mulighedsbetingelse fordrer anvendelse af en egensfære-orienteret rationalitet. En sådan udlægning benægtes dog af Bredemeier og Shields, der henviser til at det ikke er lykkedes nogen at påvise den samme sammenhæng indenfor alle sportsgrene, på alle konkurrenceniveauer, på tværs af køn og i forhold til alle aldersgrupper, hvorfor det ifølge dem ikke nødvendigvis er sporten selv, der generer de nævnte resultater.¹⁰⁵ De understøtter bl.a. deres pointe med reference til Trulsons kampsportsundersøgelse fra 1986, der bl.a. sammenligner to grupper af socio-økonomisk ligestillede drenge, hvor

¹⁰¹ Shields & Bredemeier, op.cit., s. 190

¹⁰² Undersøgelsen sammenlignede kvindelige og mandlige high school og college atleter med en tilsvarende gruppe studerende uden sportslig tilknytning.

¹⁰³ Kohlberg, L., Hickey, J., & Scharf, P. (1972): ”The justice structure of the prison. A theory and intervention”. *Prison Journal*, 51, s. 3-14

¹⁰⁴ Shields & Bredemeier, op.cit., s. 96

¹⁰⁵ Ibid., s. 184

den ene gruppe skulle trænes i en særlig form for traditionel Tae Kwon Do¹⁰⁶. Her blev kampsportsøvelser kombineret med meditationøvelser og filosofiske og psykologiske samtaler, der bl.a. havde til hensigt at skærpe drengenes fokus på de etiske aspekter, der er involveret i kampsport. Den anden gruppe skulle dyrke Tae Kwon Do ud fra moderne principper, hvor der udelukkende var fokus på de fysiske og mentale evner, som kunne føre til sportslig succes. Gruppedeltagerne blev underkastet en personlighedstest, og mødtes tre gange ugentligt af en times varighed over en 6 måneders periode. Ved periodens afslutning blev de alle igen underkastet en personlighedstest og resultatet lød som følger: Den filosofisk skolede traditionelle Tae Kwon Do-gruppe scorede lavere end normalværdien på parametrene aggression og stress, mens de scorede højere på selvtillid og sociale færdigheder. Præcis omvendt gik det Tae Kwon Do-gruppen, der blev undervist efter moderne principper. Dette får Shields og Bredemeier til at konkludere: "...that whatever advantages or liabilities are associated with sport involvement, they do not come from sport per se but from the particular blend of social interactions and physical activities that comprise the totality of the sport experience"¹⁰⁷.

En del empirisk forskning tyder i det hele taget på, at det moralske klima, træneren tilvejebringer, spiller en rolle for specielt børns moralske udvikling i forbindelse med sportsdeltagelse¹⁰⁸. At det skulle være tilfældet bør ikke overraske. Individer, særligt børn og unge, influeres af en lang række ting ud over den sportive konkurrencelogik. Hvis en træner anvender etiske, spirituelle og psykologiske samtaler i bestræbelsen på at modvirke egocentriske tendenser, og f.eks. fokuserer på vigtigheden af at kunne 'holde inde' hvis modstanderen viser tegn på ubehag, ja – så ville det da være underligt hvis det ikke havde en effekt. Ligeledes kan en træner fokusere på sociale kompetencer og anerkende fairplay-handlinger mere end sejre. Men der er grænser hvor langt man kan gå i den retning. Hvis man f.eks. spænder sporten for et moral-pædagogisk projekt, hvor spillerne får at vide, at formålet med spilaktiviteten er at lære at tøjle egeninteressen i bestræbelsen på at maksimere *alles* spilleglæde og *alles* mulighed for at udvikle evner, er denne indstilling ligeså ødelæggende for sportens egenlogik som snyd og matchfixing. Udefra ligner det der foregår på banen sport, men når man introduceres for

¹⁰⁶ Trulson, M. E. (1986): "Martial arts training: A novel "cure" for juvenile delinquency". I: *Human Relations*, nr. 39, s. 1131-1140.

¹⁰⁷ Shields, & Bredemeier: op.cit.

¹⁰⁸ For en generel oversigt over den empiriske forskning på området jf. Guivernau, M.; Duda, J. L. (2002): "Moral atmosphere and athletic aggressive tendencies in young soccer players". *Journal of Moral Education*, 33 (1) s. 67-85.

trænerens særlige ambition med spillet ved man, at der er tale om en moral-pædagogisk øvelse der for en ydre betragtning har form som sport. Summa summarum: at det ikke er muligt at påvise en moralnedbrydende effekt af alle sportsaktiviteter, på et hvilket som helst niveau, i alle sammenhænge, for enhver deltager, er ikke underligt. Relationen mellem individ og sport svarer ikke til kausalforholdet mellem to billardkugler, hvor den ene ruller hver gang den rammes af den anden! Derfor er en hvilken som helst empiri på dette område potentielt influeret af fejlkilder. Desuden er sportsgrene forskellige og hvor nogle indeholder direkte menneskelig konfrontation (f.eks. kampsport) er det ikke tilfældet for alle, hvilket naturligvis også spiller ind på resultaterne. Ikke desto mindre må det være rimeligt at konkludere følgende: Overordnet set synes de empiriske undersøgelser at bekræfte nærværende analyse af forholdet mellem sport og moral – endda i særdeles høj grad – mens de samtidig er i eklatant modstrid med sportsidealistiske forestillinger om sportens iboende moralske kvaliteter. Hvis sporten virkelig var i besiddelse af iboende moralske kvaliteter som i kraft af sportens egenlogik *prima facie* og *ceteris paribus* ville præge deltagerne i moralsk retning, må det trods alt give anledning til hovedbrud, når empirien indikerer det stik modsatte.

I det følgende vil jeg se nærmere på traditionelle sportsapologetiske argumenter; særligt det mest udbredte forsvar for sportsidealismens hovedpointe: at den sportive praksis essentielt set er en moralsk praksis. Denne sportsinternalistiske position, der går ud på at sport og moral er internt forbundne fordi sportens egenlogik indeholder moralske værdier, er stort set altid knyttet til dydsetiske opfattelser, og derfor må netop denne position vies særskilt opmærksomhed.

IV

En undersøgelse af sportsidealistiske argumenter

a. Indledende bemærkning

Der findes et utal af anvendt-etiske diskussioner og argumenter i den sportsfilosofiske litteratur. Her tager man udgangspunkt i en given normativ etik og applicerer denne på sporten selv eller et sportsligt fænomen (f.eks. doping, snyd, foul play osv.) hvis moralske status derefter vurderes. Inden for denne tradition er der også gjort forsøg i retning af at opstille nogle principper eller idealer, som ifølge den favoriserede normative etik giver et moralsk ønskværdigt resultat, hvis de følges. Den norske sportsfilosof Sigmund Loland hævder f.eks., at man bør spille for at vinde *på en sportsligt fair måde*, fordi dette vil resultere i mest mulig spilglæde for alle deltagere, hvis alle følger denne fair play-norm¹⁰⁹. Jeg er grundlæggende skeptisk indstillet overfor ethvert forsøg på at subsummere sporten under en fra sporten forskellig moralens logik. Noget sådant har det nemlig med at undergrave sportens egenlogik ved at eliminere dens autoteliske natur. Om det er sundhed, penge eller moral, der er den eksterne værdi man orienterer sig efter er ligegyldigt – resultatet bliver under alle omstændigheder, at sporten ændrer karakter fra sport til et sports-lignende fænomen. Spiller man fodbold udelukkende for sundhedens skyld bliver der tale om en motionsaktivitet. Gør man det udelukkende for pengenes skyld bliver der tale om en erhvervsaktivitet. Og gør man det for at maksimere den almene lykke er man ude i et moralsk ærinde. Årsagen til at man bør spille fair skal findes indenfor rammerne af den logik sporten selv udstikker. Opgaven for sportsidealisten er netop, at demonstrere to ting. For det første, at sportens grundprincip (dvs. at al sport orienterer sig mod et excellenceideal) og sportsetiske grundbegreber (fairplay og sportsmanship) kan begrundes og finde mening ud fra sportsinterne forhold. For det andet, at vise hvordan denne sportsinterne begrundelse er logisk sammenvævet med eller eksemplificerer en moralsk logik. Det er præcis denne opgave dydsetikken løser for sportsidealisten og

¹⁰⁹ Loland, S. (1998): "Fair play: Historical anachronism or topical ideal?" I: McNamee, M. J., Parry, S. J. (red.): *Ethics and sport*. Taylor and Francis, s. 93-97

derfor er dydsetisk argumentation også den foretrukne blandt sportsidealister. Men før vi tager livtag med dydsetikken skal vi kort behandle en anden udbredt begrebsanalytisk argumentationsstrategi, der ofte tages i anvendelse når sporten skal forsvares.

b. Begrebsanalytiske forsvar for sporten

Eleanor Metheny eksemplificerer strategien glimrende:

”The concept of ”the good strife” is implicit in the word competition, as derived from cum and pedere – literally, to strive with rather than against. The word contest has similar implications being derived from con and testare – to testify with another rather than against him”¹¹⁰.

Bredemeier og Shields følger trop i forsøget på at forsone sig med sporten i lyset af deres empiriske studier:

“Compassion is as relevant in sport as in other arenas of life. Though sport often discourages compassion, it is interesting to note that sport itself is often done *with passion*, that is, com-passionately ... There is nothing intrinsic to competition (“to strive with”) that mitigates against compassion, and players can be encouraged to see competitors as coparticipants, equally valuable, equally deserving of regard”¹¹¹.

Etymologiske analyser og ordspil anvendes ofte i et forsøg på at få læseren til at se et fænomen i et nyt lys, således at en anderledes indstilling overfor det kan tilvejebringes. Strategien bør dog underbygges med mere solide argumenter, hvis den skal have værdi¹¹². Gør man ikke det svarer det til at argumentere til fordel for moralrelativismen med henvisning til moralbegrebets etymologi. Moral kommer af det latinske moralitas, som kommer af mores, hvilket betyder sæd, skik og brug, dvs. moral er relativ til sæd, skik og brug! Etymologiske analyser må med andre ord bakkes op af andre argumenter. Sådanne bidrager Jan Boxill med i artiklen *The Ethics of Competition*. Her argumenterer hun for at konkurrence og samarbejde (’cooperation’) i

¹¹⁰ Metheny, E. (1965): *Connotations of Movement in Sport and Dance*. William C. Brown Co., s 40

¹¹¹ Bredemeier, Shields: op.cit. s. 193

¹¹² Poul Weiss tvivler i øvrigt på at Metheny har ret i sin analyse. Han skriver: ”A contest is a con-test, a testing or testifying with. This “with” includes and supplements an “against”. A contest involves strife, conflict, and an effort to be victorious...”, Weiss, P. (1969): *Sport – A Philosophical inquiry by Paul Weiss*. Southern Illinois University Press, s. 151.

virkeligheden ikke er modstridende, men komplimenterer hinanden i sportskonkurrencer. En konkurrence repræsenterer nemlig en fælles udfordring for deltagerne. Denne udfordring involverer ideelt set en fælles interesse i en fair spillet kamp, da det er en forudsætning for at sejrens repræsentativitet. Konkurrencen fører derfor til ”den velspillede kamp” som fælles mål samt til et fælles mål om at opnå dygtighed (’excellence’). Boxill kan på baggrund heraf konkludere:

”Thus the cooperation required in sports may be described as a mutual challenge to achieve excellence ... Since it is mutual it is by definition a cooperative endeavour. The fact that someone wins and someone loses does not render the activity non-cooperative or immoral. It cannot be immoral to strive to achieve excellence”¹¹³.

Boxills argumenterer for at sport i virkeligheden *ret forstået* handler om en særlig *samarbejdende* form for konkurrence, fordi meningen med sport primært handler om at opnå excellence. Men her synes Boxill at forveksle individuelle mål med kollektive mål. Excellence er et individuelt mål i sport, og man begår en fejlslutning lig den John Stuart Mill begik, da han ville udledes størst-lykke-princippet fra det faktum, at enhver attrår sin egen lykke, hvis man ud fra præmissen om, at enhver attrår excellence i sport, slutter, at enhver derfor må finde alles opnåede excellence attråværdig¹¹⁴. På den måde gøres excellence til et fælles mål alle kan forsøge at realisere i fælleskab, men sådan fungerer sport ikke. Sportslig excellence er et individuelt mål, som man netop forsøger at realisere ved at besejre modstanderen. Ingen kan nå sportslig excellence uden modstandere og derfor kan man godt gå med til at sport kræver en respekt for modstanderen *som middel* til opfyldelsen af egensfære-orienteret sportslige mål, men denne form for respekt er ikke moralsk funderet. Den velspillede kamp, forstået som den fair kamp, hvor reglerne er overholdt, er heller ikke et mål *per se*, men et nødvendigt middel i realiseringen af den repræsentative sejr. To spillere kan sagtens være enige om dette og af den grund forsøge at besejre hinanden på fair vis, uden at der herved bliver tale om et samarbejde. En fælles forståelse for de betingelser, der må være opfyldt, hvis vinderen skal kunne hævde atletisk overlegenhed overfor modstanderen, gør ikke hele processen til en særlig form for samarbejde. I krig er

¹¹³ Boxill, J. (2003): ”The Ethics of Competition”. I: Boxill, J. (ed.): Sport Ethics – An Anthology. Blackwell Publishing, s. 112

¹¹⁴ Mill, J. S. (1861): ”Utilitariansim”. Chapter IV.

kombattanterne som regel også enige om at overholde krigens spilleregler, dvs. Geneve-konventionen, da krig eller risikerer at udarte sig til det rene barbari. Det har ingen som regel interesse i, og derfor kan der opstå en enighed om hvordan en krig bør gennemføres. Men en sådan enighed og fælles mål (i.e. at overholde Geneve-konventionen) gør ikke at interessekonflikten nu pludselig overordnet set må betragtes som en form for samarbejde. Før vi med rimelighed kan tale om samarbejde må der være et fælles *endemål*. Et sådant fælles endemål kan ikke være regeloverholdelse, dvs. fair play, men måske har Boxill alligevel en pointe, når hun hævder at den velspillede kamp er et fælles endemål¹¹⁵. Kretchmar synes at bakke hende op på dette punkt:

”...when athletes start a competitive game, the foundational issue is not who will win the contest ... but who, if anyone, will encounter a good test...”¹¹⁶

Kretchmar går endda videre og hævder: ”...the mutual obligation in any game is to keep a good test alive for the other side”¹¹⁷.

Men det kan vist ikke være helt rigtigt. Lad os forestille os en kvindelig tennisspiller på højeste niveau (A), der møder en underlegen modstander (B) i en tennis turnering. A har læst Kretchmar og indser hurtigt at ingen af dem vil opleve en god test hvis hun spiller op til sit bedste. Modstanderen vil blive blæst af banen og ville have fået mere ud af en veltilrettelagt træning. A ved desuden at B er inde i en dårlig periode og er derfor blottet for selvtillid. Hun overvejer alligevel at gøre kort proces ved at gå benhårdt efter en hurtig sejr. Men så husker hun Kretchmars pointe. Sport handler ikke primært om at vinde, men om at opleve en god test. Derfor har begge spillere en forpligtelse til at holde en god test i live for modstanderen. A ved, at her er tale om en forpligtelse B ikke kan leve op til. Men det kan hun! Hun kaster sig derefter ud i tenniskamp over flere timer, hvor B tydeligvis får brugt alle sine evner og endda hæver sit spil til et nyt niveau med ny vunden selvtillid og en tro på sejr. A må indrømme at hun faktisk på alle måder fik mere ud af denne kamp end de rutineprægede ekspeditionssager, hvor modstanden blev sablet ned. Dels var det en fornøjelse at se den anden spiller vokse under vejs. Dels krævede det faktisk en hel del mere af hendes evner og strategiske sans at give B den helt rigtige test, end hun havde troet. Ja, faktisk blev det også næsten *for* spændende til

¹¹⁵ Boxill, op.cit. s. 112

¹¹⁶ Kretchmar, op.cit. s. 24

¹¹⁷ Kretchmar, op.cit. s. 26

sidst, da hun måtte spille op til sit bedste for at forhindre B i at løbe med sejren, nu da hun var kommet foran og var fyldt med selvtillid og spilleglæde.

Spørgsmålet er nu. Er A's indstilling sportslig? Den er i hvert fald fremmedsfæreorienteret og har et moralsk præg over sig. Og når først man er inde på den moralske banehalvdel er det nærliggende at ærgre sig over at A ikke simpelthen lod B vinde. Det ville have gavnet B's selvtillid. Men igen, er A's indstilling sportslig? Her synes svaret kun at kunne blive negativt. Godt nok sætter den sportslige indstilling sig igennem til sidst, da A tager sejren, men fordi A's præstation på banen i største del af kampen ikke var animeret af et sejrsimperativ, fremstår den som særdeles usportslig.

Kretchmar tager simpelthen sin begrebsanalyse for langt. Han kan have ret i at testbegrebet er logisk primært i forhold til begrebet om en con-test (konkurrence). En pointe vi allerede har tilsluttet os i begrebsanalysen. Men når konkurrencen først *er* defineret og i stand, er testbegrebet ikke logiske primært i forhold til sejrsimperativet. Testbegrebet og sejrsimperativet er logisk interdependente, dvs. de betinger gensidigt hinanden. I en sportslig sammenhæng tester jeg netop mine og andres evner *ved at honorere sejrsimperativet*. Samtidigt er det kun muligt at sejre fordi der eksisterer en konkurrencebaseret test af evner. Dermed forsvinder muligheden for at privilegere testbegrebet og nedtone sejrsimperativet som Kretchmar gør det i et forsøg på at liste moral ind i sporten af testbegrebets bagdør. I stedet må man fastholde, at sport er en *regelspecificeret og -kontrolleret test af vilkårligt udvalgte fysiske og mentale evner i en konkurrence, der animeres af et sejrsimperativ*. Og så bliver konklusionerne om forholdet mellem sport og moral helt anderledes som vi har set tidligere.

c. En kritisk analyse af dydsetikkens rolle i sportsetikken

Stort set alle sportsidealistiske sportsfilosoffer orienterer sig mod dydsetiske pointer, når den positive relation mellem sport og moral skal stadfæstes. Som følgende kortfattede redegørelse for dydsetikken vil vise, er der gode grunde hertil. Dydsetikken er nærmest skræddersyet til at indgå i et forsvar for sporten etiske natur. Dyder i homerisk forstand var knyttet til et funktionalistisk menneskesyn. Den dydige person var en person der mestrede sit specifikke erhvervs funktion i en samfundsmæssig helhed. Den dydige smed kunne fremstille brugbare og effektive våben, mens den dydige soldat kunne bruge disse våben effektivt i kampen mod fjenden. En dydig karakter var ikke noget

man kunne gå og 'gemme' på. Det skulle vise sig i praksis og var derfor nødvendigt forbundet med social anerkendelse. Excellente krigere, så som Achilleus og Hektor demonstrerede deres excellence i krig ved at overstråle andre soldaters evner i kamp. Det ligger således et effektivitets og konkurrenceaspekt i antikkens dydsbegreb som går fint i spænd med sportive værdier. Aristoteles' bidrag til dydsetikken består bl.a. i at relatere det funktionalistiske aspekt i dydsbegrebet til mere overordnede antropologiske overvejelser vedr. menneskets helt særlige funktion¹¹⁸. Denne er ifølge Aristoteles at leve i overensstemmelse med den praktiske fornufts diktat, der bl.a. kræver balancerede handlinger modelleret efter den gyldne middelvej. En sådan handle måde vil være i overensstemmelse med *dyden*, der udgør fundamentet for *det gode og vellykkede liv*. Ligesom hos Homer er dyden hos Aristoteles essentielt forbundet med social status og anerkendelse. Den dydige udmærker sig og forstår at begå sig socialt. Dyder er internaliserede adfærdsdispositioner hos Aristoteles, dvs. de er vanebaserede og et resultat af en social praksis, hvor den dydige adfærd er tillært og praktiseret så ofte at den er blevet vane (hexis)¹¹⁹. Man internaliserer dyderne ved at praktisere de handlinger der eksemplificerer dem, således at man bliver modig ved at udvise mod, mådeholden ved at udvise mådehold osv.¹²⁰ Dyderne indlæres dermed i en social praksis, hvor novicen til at begynde med orienterer sig mod de der allerede eksemplificerer dyderne i forsøg på at imitere dem indtil de rette adfærdsdispositioner er opnået og dyderne, anerkendelsen og det gode liv er opnået.

Det var netop denne moralopfattelse fra antikkens Grækenland som filosofen Alasdair MacIntyre gav en renæssance med bogen *After Virtue*. Ifølge MacIntyre har moderne moralfilosofi bevæget sig ud i en blindgyde ved at søge moralens fundament hos det autonome individ. I stedet må man vende sig mod Aristoteles dydsetik, idet man her finder den rette betoning af moralens nødvendige sammenhæng med en eksisterende social praksis. MacIntyre beskriver en social praksis som følger:

"By a 'practice' I am going to mean any coherent and complex form of socially established co-operative human activity through which goods internal to the form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to and partly

¹¹⁸ Aristoteles (1995): *Den nikomacheiske etik*. bog 1.

¹¹⁹ Ibid., 1103a14

¹²⁰ Ibid.

definitive of that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended”.¹²¹

Som eksempler på social praksis nævner MacIntyre skak og fodbold. Vil man vide hvilke skakinterne værdier skakspillet har at byde på må man lære spillets regler og spille det så længe, at man forstår og værdsætter spillets excellencestandard. Kort sagt: ”the proof of the pudding is in the eating”, for nu at bruge et gammelt engelsk mundheld om sagen. Skaknovicen lærer efterhånden at spillets excellencestandard kun kan nås indenfor spillets rammer, dvs. ved at overholde reglerne. Som MacIntyre skriver:

“A practice involves standards of excellence and obedience to rules as well as achievement of goods. To enter a practice is to accept those standards and the inadequacy of my own performance as judged by them. It is to submit my own attitudes, choices, preferences and tastes to the standards which currently partially define the practice”.¹²²

Netop ved at acceptere spillets regler og standarder bliver det muligt at lære spillet, bl.a. ved at studere andre store spilleres partier og derved efterhånden opnå tilstrækkelige færdigheder til at kunne værdsætte spillets værdier og opnå anerkendelse fra skakfællesskabet. For at kunne nå dertil må man være i besiddelse af skakspillets dyder. Dyd defineres hos MacIntyre således:

*“A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevent us from achieving any such goods”.*¹²³

Eftersom alle sportsgrene udgør praksisfællesskaber indeholder de hver især værdier som er specifikke for den pågældende sport. Disse værdier kan kun opnås ved at ’hellige’ sig den pågældende sport. Gør man til gengæld det internaliseres en række dyder, der både har værdi i og uden for den sportslige kontekst (i.e. mod, udholdenhed, strategisk overblik osv.) og på den vis kommer sporten til at bidrage til det gode liv (eudaimonia). Som Loland skriver som afslutning på sin bog *Fair Play in Sport*: ”...if, practised in

¹²¹ MacIntyre, A. (1981): *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, s. 187

¹²² MacIntyre, ibid., s. 190

¹²³ ibid., s 191

accordance with my norms for fair play, sport possesses special potential to provide an arena for human flourishing and so find a place as one among many possible practices constitutive of a good life”¹²⁴. Netop denne omstændighed er ifølge Loland og de fleste andre sportsidealister vidnesbyrd om at sporten indeholder en moralsk dimension¹²⁵.

Hvordan skal vi nu forholde os til den påstand? Ja, umiddelbart virker præmisserne rimelige nok. At der skulle være værdier at finde internt i sporten som bliver tilgængelige, når man har tilegnet sig en række færdigheder og internaliseret nogle anerkendelsesværdige adfærdsmønstre, lyder plausibelt. At sport på den vis skulle kunne bidrage til en persons livskvalitet både på kort og lang sigt er vel selve årsagen til sportens popularitet. Men hvis præmisserne godtages bør det samme så ikke også gælde konklusionen? Sådan ser det unægtelig ud. Men hvordan hænger det nu sammen? Den empatibaserede perspektivteori nåede vel et modsat resultat? Umiddelbart ser konklusionerne ud til at være i strid med hinanden, men modstriden er kun tilsyneladende. Det centrale begreb *moral* har nemlig vidt forskellige betydninger alt efter om det er funderet i perspektivteorien eller i dydsetikken. Som det allerede turde fremgå kan den antikke græske dydsetik udlægges som *læren om det gode liv*. Den græske etik var optaget af spørgsmålet om lykkens ’objektive’ indhold, således at leveanvisninger kunne tilvejebringes. Denne tids moralske normer var ikke i konflikt med langsigtede selviske interesser eftersom de netop udsprang af en indsigt i betingelserne for menneskelig lykke. Dette hovedemne for den græske etik er stort set fraværende i moderne moralfilosofi eftersom interessen her er centreret om individets forpligtelser overfor *andre mennesker*. Hos Kant skal man som bekendt altid behandle

¹²⁴ Loland (2002), op.cit.

¹²⁵ Se f.eks. Arnold, P. (1992): “Sport as a valued human practice”, *Journal of Philosophy of Education*, 26 (2), s. 237-256; Arnold, P. (1994): “Sport and moral education”, *Journal of Moral Education*, 23 (1), s. 75-90; Brown, W.M. (1991): “Practices and prudence”, *Journal of the Philosophy of Sport*, 17, s. 71-84; Schneider, A. J. & R. B. Butcher (1993): “For the love of the game: A philosophical defense of amateurism”, *Quest*, 45, s. 460-469; Schneider, A. J. & R. B. Butcher (1994): “Why Olympic athletes should avoid the use and seek the elimination of performance-enhancing substances and practices from the Olympic Game”, *Journal of the Philosophy of Sport*, XX-XXI, s. 64-81; Gibson, J. H. (1993): *Performance versus Results. A Critique of Contemporary Values in Sport*, State University of New York Press; Morgan W. J. (1994): *Leftist Theories of Sport – A Critique and Reconstruction*, University of Illinois Press, Urbana; McNamee, op.cit., 2008; Goodson, J. L. (2010): “The Quest for Perfection in the Sport of Baseball: The Magnanimous Individual or the Magnanimous Team” I: Watson, N. J., Parker, A. (ed.): *Sport and Christianity: Historical and Contemporary Perspectives*. Andre tilslutter sig ikke eksplicit dydsetikken, men gør det implicit ved at nedtone betydningen af moralens fremmedsfære-orienterede aspekt og opskrive betydningen af excellence og menneskelig trivsel (‘human flourishing’). Se f.eks. Russell, J. S. (2007): “Broad Internalism and the Moral Foundations of Sport”. I: Morgan, W. J. (ed.): *Ethics in Sport*, op.cit., s. 62-63 og Simon, R. L. (2007): “Internalism and Internal Values in Sport”. I: Morgan, W. J. (ed.): Ibid. s. 35-50

andre personer som mål i sig selv, mens man hos Bentham skal forsøge at maksimere lykken hos de der berøres af ens handling, for nu blot at nævne de to mest berømte udgaver af moderne normativ etik. Der er med andre ord sket et radikalt skift i forhold til det emne begrebet moral refererer til alt efter om det er antik eller moderne moralfilosofi man beskæftiger sig med. Antikkens etik var grundlæggende egensfære-orienteret, mens moderne moralfilosofi er fremmedsfære-orienteret. Det ønskværdige i fremmedsfære-orienteret værdiforvaltning har selvfølgelig været erkendt før filosoffer begyndte at teoretisere over det. Jesus accenturerer f.eks. betydningen heraf med lignelsen om den barmhjertige samaritaner ligesom Den Gyldne Regel har været kendt vidt og bredt langt tilbage i tiden. Men igen: det var ikke det den græske etik handlede om. MacIntyre er selv helt på det rene hermed. Årsagen til at han finder det nødvendigt at genoplive dydsetikken er netop, at det moderne moralfilosofiske projekt (i.e. at levere det rationelle grundlag for uselvisk fremmedsfære-orienteret hensyntagen) efter hans mening har vist sig uigennemførligt. Miseren skyldes at alle de moderne filosoffer har modtaget deres moralforståelse fra kristendommen næstekærlighedsmoral samtidig med at det moderne vidensideal (med Descartes) har udelukket antikkens teleologiske forklaringer. En sten falder ikke til jorden fordi den stræber mod sit naturlige sted. Den falder til jorden fordi den som alt andet er underlagt visse almene lovmæssigheder. Et menneske har ikke et naturligt endemål (det dydige og dermed gode liv) i kraft af en særlig essens (praktisk fornuft) der stræber efter udfoldelse. I stedet skal mennesket begribes ud fra dets faktiske konstitution og moralens grundlag findes i almene træk ved den menneskelige natur. Konturerne af det moderne moralprojekt beskrives af MacIntyre således:

“Consider certain beliefs shared by all the contributors to the project. All of them ... as I noted earlier, agree to a surprising degree on the content and character of the precepts which constitute genuine morality ... Whence did they inherit these shared beliefs? Obviously from their shared Christian past ... At the same time as they agree largely on the character of morality, they agree also upon what a rational justification of morality would have to be. Its key premises would characterize some feature or features of human nature; and the rules of morality would then be

explained and justified as being those rules which a being possessing just such a human nature could be expected to accept”¹²⁶.

Mange forskellige filosoffer har forsøgt at tage livtag med den umulige opgave, men MacIntyre centrerer sin fremstilling omkring David Hume, Immanuel Kant, Søren Kierkegaard og Jeremy Bentham som han mener har spillet en særlig rolle. Om de tre førstnævnte skriver han:

“Just as Hume seeks to found morality on the passions because his arguments have excluded the possibility of founding it on reason, so Kant founds it on reason because *his* arguments have excluded the possibility of founding it on the passions, and Kierkegaard on criterionless fundamental choice because of what he takes to be the compelling nature of the considerations which exclude both reason and the passions. Thus the vindication of each position was made to rest in crucial part upon the failure of the other two, and the sum total of the effective criticism of each position by the others turned out to be the failure of all. The project of providing a rational vindication of morality had decisively failed”¹²⁷.

Dette særlige moderne syn på mennesket og moralen er ifølge MacIntyre uforenelige og derfor er det moderne moralfilosofiske projekt dømt til at mislykkes:

“Thus all these writers share in the project of constructing valid arguments which will move from premises concerning human nature as they understand it to be to conclusions about the authority of moral rules and precepts. I want to argue that any project of this form was bound to fail, because of an ineradicable discrepancy between their shared conception of moral rules and precepts on the one hand and what was shared – despite much larger divergences – in their conception of human nature on the other”¹²⁸.

Det sidste bemærkelsesværdige forsøg på at få Sisyfos’ sten til at blive på toppen af bjerget blev indledt af Bentham, der forsøgte at fundere moralen på universelle træk ved den menneskelige oplevelsesverden. Projektet blev overtaget af Mill, men som

¹²⁶ MacIntyre, op.cit., s. 51-52

¹²⁷ Ibid., s. 49-50

¹²⁸ Ibid., s. 52

MacIntyre beskriver det, var det Sidgwick, som endeligt indså at også dette forsøg manglede rationel rygdækning:

”He recognized both that the moral injunctions of utilitarianism could not be derived from any psychological foundations and that the precepts which enjoin us to pursue the general happiness are logically independent of and cannot be derived from any precepts enjoining the pursuit of our own happiness”¹²⁹.

Efter Sidgwick fulgte en række fodnoter til ovenstående i form af G. E. Moores intuitionisme, A. J. Ayers emotivisme og efterfølgende den uundgåelige moralskepticisme.

Løsningen på denne ulyksalige situation er, ifølge MacIntyre, at erkende det umulige i det moderne begrundelsesprojekt og i stedet vende tilbage til mere frugtbar jord i antikkens Grækenland, hvor moralforståelsen er knyttet til en egensfære-orienteret praktisk rationalitet i en allerede eksisterende normgivende social praksis. Ikke underligt at mange filosoffer har fundet denne idé attraktiv. Således bliver det nemlig igen muligt at beskæftige sig med spændende og væsentlige anvendt etiske spørgsmål uden at banke panden mod den naturalistiske fejlslutning, spørgsmålet om viljens frihed, problemet om overhovedet at forstå moralske handlinger på rationelle præmisser (dvs. hvorfor handle moralsk?) osv.

Desværre synes ikke alle at være opmærksom på den nævnte baggrund for MacIntyres tilbageskuende orientering mod Aristoteles. Manglende opmærksomhed herpå kan foranledige en til at tro, at dydsetikken kan løfte det moderne projekts begrundelsesopgave, dvs. levere en forklaring på det moralsk ønskværdige i uselvsk fremmedsfære-orienteret livskvalitetsforvaltning. Eksempelvis kritiserer Philippa Foot sine dydsetiske åndsfælle John McDowell for ikke at levne tilstrækkelig plads i den dydsetiske forståelseshorisont for uegennyttige handlinger¹³⁰. Sådanne kan ifølge Foot komme på tale i meget uheldige situationer, hvor muligheden for fremtidig lykke simpelthen ikke er til stede. Hun nævner situationen for de der kom til forhør hos Gestapo under 2. verdenskrig. Ud fra deres breve til deres familier kan man se, at de alle havde et godt liv at vende tilbage til, hvis de kunne undgå dødsstraf og tortur ved at

¹²⁹ Ibid., s. 65

¹³⁰ Foot, P. (2001): ”Natural Goodness”. Oxford University Press, s. 97

angive deres venner. Mange valgte alligevel ikke denne løsning. Udfordringen for Foot består i at forklare dette, som kunne ligne rendyrket uselvsk hensyn til andre menneskers livskvalitet, dvs. moral i en moderne betydning, inden for rammerne af dydsetikken. Fangerne, hævder Foot, var rigtignok bevidste om den lykke der ventede dem derhjemme: "But as they were placed it was impossible to pursue this end by just and honorable means. And this, I suggest, explains the sense in which they did not see as their happiness what they could have got by giving in. Happiness in life, they might have said, was not something possible for them"¹³¹.

Foots pointe er, at det der kunne ligne rendyrket altruisme, snarere er udtryk for en skakmat situation i forhold til fangernes mulighed for at opnå et godt liv. Det bedste fangerne kunne opnå var at dø i lykkelig forvisning om *ikke* at have givet efter for Gastapos tortur. Den skamfølelse der ville have været konsekvensen af eftergivelse ville nemlig have udelukket al fremtidig lykke. Selvom Foots ærinde er, at give plads til den helt igennem uegennyttige handling i dydsetikken, afslører hendes argumentation det umulige i et sådant forehavende. Hvis selvopofrende handlinger skal have plads i dydsetikken må de nødvendigvis tolkes som en særlig form for vanskelig egensfæreorienteret livskvalitetsforvaltning. Enhver der ønsker at bryde dette bånd mellem etik og ideen om 'det gode liv' konfronteres straks med det moderne begrundelsesproblem.

Som det nu turde stå klart har det emne man refererede til med begreberne moral og etik skiftet karakter fra antikken til i dag. Men selvom etik i antikkens Grækenland handlede om at finde almen gyldige veje til det gode liv, var der ikke tale om en egocentrisk etik. Som Søren Harnow Klausen skriver: "... skønt udgangspunktet er lykken for den enkelte, betyder dette ikke at man har at gøre med en asocial og egocentrisk moralfilosofi; der er snarere tale om at det samfundsmæssige og intersubjektive for antikkens grækere udgjorde en så integreret og relativ uproblematisk del af den enkeltes tilværelse, at behovet for en særskilt tematisering af disse forhold ganske enkelt ikke meldte sig"¹³².

Med modernitetens individualiseringsprocesser opstod behovet for tematisering af 'hin enkeltes' moralske ansvar overfor andre bevidste væsener. I en individualiseret tidsalder som den nuværende er det ikke risikofrit at lade dydsetik overtage hele den

¹³¹ Ibid., s. 95

¹³² Harnow, S. H. (1991): "Antik og moderne etik". Filosofiske studier. Bd. 12, s. 47-81, s. 52

moralfilosofiske scene. Netop fordi dydsetikken i en moderne kontekst mangler antikkens socialitet risikerer den at udarte sig til en selvskhedens etik, når den appliceres på den moderne tematiks spørgsmål¹³³. Og videre, kommer dydsetiske formaninger rettet mod atleten om *kun* at søge livskvalitet i sportsinterne goder til at mangle den klangbund der lå i antikkens forestillinger om individ og samfund. Hvorfor ikke gå på kompromis med de sportsinterne goder, hvis sportseksterne værdier vurderes at kunne bidrage endnu mere til livskvaliteten? Sådan er der øjensynligt mange elitesportsfolk der ræsonnerer og dydsetikerens påstand om at de herved i virkeligheden undergraver fundamentet for egen lykke, klinger hult.

Hvorom alting er: de konklusioner man på baggrund af en dydsetisk tankegang måtte nå frem til angående forholdet mellem sport og dydsetik, siger noget om sportens muligheder som arena for menneskelig trivsel ('human flourishing'), men intet om sportens forhold til moral i dette ords moderne betydning. Vil man vide noget om det sidste må man gennemføre metaetiske undersøgelser på moderne præmisser og derefter sammenholde resultatet heraf med sportens væsen. Gør man det bliver resultatet, som vi har set, noget nær det modsatte af hvad sportsidealisterne kommer frem til via dydsetisk tankegang.

Nu vil det naturligvis slet ikke kunne lade sig gøre at kritisere dydsetikken på denne vis, hvis MacIntyre faktisk har ret i, at det moderne begrundelsesprojekt ikke kan gennemføres og derfor er fejlkonciperet i udgangspunktet. I så fald vil en radikal 'omtænken' af det etiske give god mening. En 'omtænken' der meget vel kunne bestå i at rulle udviklingen af det moralfilosofiske projekt tilbage til antikken for på den måde at få et bedre fundament under sig. En sådan manøvre er imidlertid ikke nødvendig eftersom udviklingen indenfor moderne fænomenologi har vist sig anvendelig i udformningen af moralens grundlag. Som artiklens første afsnit har haft til hensigt at vise, muliggør fænomenologiske analyser nye muligheder for at kombinere klassiske og nye opfattelser, således at traditionelle problemer undgås. Perspektivteorien kombinerer via Klawonns empatiteori (groft sagt) elementer fra Hume (empati), Kant (fornuft), Bentham (positiv og negativ værdi¹³⁴) og Kierkegaard (valgfriheden som indlejret i

¹³³ Ayn Rands etik er netop en aktualisering af dette 'skræmmende' potentiale.

¹³⁴ For en nærmere redegørelse for denne sammenhæng se: Møller, R. B. (2010): "Et forsvar for kvantitativ hedonisme". Op.cit.

moralsk værdi¹³⁵) i sit forsøg på at grundlægge det fremmedsfære-orienterede moralske motiv. Altså præcis de tænkere, MacIntyre fremhæver som eksempel på hvorfor projektet ikke kan gennemføres. Som en konsekvens heraf kan de moderne fremmedsfære-orienterede moralforestillinger fastholdes ligesom muligheden for at undersøge forholdet mellem sport og moral på moderne præmisser består. Den tilsyneladende modstrid mellem dydsetiske og perspektivteoretiske konklusioner angående sporten ophæves, eftersom deres konklusioner omhandler forskellige emner.

d) Opsummering og konklusion

Sportsidealismens grundsyn på forholdet mellem sport og moral har længe domineret sportsetikken. Opfattelsen, der går ud på at sporten udgør frugtbar jord for dyrkelse af et moralsk sindelag fordi sporten indeholder en moralsk dimension i kraft af sin egen-natur, understøttes ikke af den eksisterende empiri på området. Denne omstændighed gav anledning til en formodning om, at der hersker en diskrepans mellem sportive og moralske værdier, således at sporten snarere disponerer for egoisme frem for altruisme. I bestræbelsen på at levere en rationel rekonstruktion af denne sportsetiske intuition var det nødvendigt at med en undersøgelse af henholdsvis moralens og sportens egen-natur. Først blev moralen udlagt som en empatibaseret rationel forvaltning af andre individers livskvalitet i situationer, hvor en sådan fremmedsfære-orienteret værdiforvaltning ikke kunne forsvares i et egensfære-orienteret perspektiv. Moral er med andre ord kendetegnet ved et bevidst *fravalg* af egensfære-orienterede hensyn til fordel for fremmedsfære-orienteret hensyn. Dernæst blev sporten udlagt som væsentligt forbundet med et sejrsimperativ, der ved nærmere analyse viste sig at indeholde momenter, der kunne understøtte sportsidealistiske pointer om væsentligheden af fair play og excellencestandarder.

Sammenligningen mellem den sportive og moralske logik i artiklens tredje afsnit bekræftede artiklens hovedtese. Sporten viste sig her at knytte an til egoistisk værdi frem for moralsk værdi, på grund af sejrsimperativets implicite legitimering af det egensfære-orienterede perspektivs primat i en sportslig kontekst. Fremstillingen af forholdet mellem sport og moral kom således til at bekræfte og delvist forklare empirien på området. Endeligt kunne sportsidealismens hovedtese tilbagevises for så vidt at den omhandler forholdet mellem sport og moral i dette sidste ords moderne betydning. Dette

¹³⁵ For en nærmere redegørelse for denne sammenhæng se: Møller, R. B. (2011): ”Moral og frihed – skitse til en ny teori om viljens frihed”. Op.cit. s. 147-148

skete i artiklens afsluttende fjerde afsnit, hvor forskellen mellem antik og moderne moralbegreber blev tydeliggjort.

På baggrund af den præsenterede undersøgelse af forholdet mellem sport og moral kan vi konkludere at sporten isoleret set *ikke* egner sig som arnested for udviklingen af et moralsk sindelag, idet sporten ikke indeholder den af sportsidealister påståede moralske dimension.

Referencer:

Allison, Maria T, (1982): "Sportsmanship: Variations based on sex and degree of competitive experience". I: Aidan Dunleavy, Andrew W. Miracle & C. Roger Rees (eds.): *Studies in the Sociology of Sport*, Texas Christian University Press, Ft. Worth, s. 153-165

Arnold, Peter (1992): "Sport as a valued human practice", *Journal of Philosophy of Education*, 26 (2), s. 237-256,

Arnold, Peter (1994): "Sport and moral education", *Journal of Moral Education*, 23 (1), s. 75-90

Arnold, Peter (2003): "Three Approaches Toward an Understanding of Sportsmanship", in Jan Boxill (ed.): *Sports Ethics. An anthology*. Blackwell, Oxford

Bäck, Allan (2008): "The Paper World of Bernand Suits", *Journal of the Philosophy of Sport*, Nr. 35, s. 156-174

Barnett, M. A., K. A. Matthews J. A. & Howard (1979): "Relationship between competitiveness and empathy in 6- and 7-year-olds", *Developmental Psychology*, 15, s. 221-222

Baumgardt, David (1952): *Bentham and the Ethics of Today*, Princeton University Press, New Jersey

Bentham, Jeremy (1970/1789): *An introduction to the principles of morals and legislation*, James H. Burns and Herbert L. A. Hart (eds.), Althone Press, University of London

Bovyer, George G. (1963): "Children's concepts of sportsmanship in the 4th, 5th and 6th grade", *Research Quarterly*, 34, s. 282-287

Boxill, Jan (2003): "The Ethics of Competition". I: Jan Boxill (ed.): *Sport Ethics. An Anthology*. Blackwell, Oxford

- Bredemeier, Brenda L. & David L. Shields (1984): "Divergence in moral reasoning about sport and life", *Sociology of Sport Journal*, 1, s. 348-357
- Bredemeier, Brenda L., Maureen R. Weiss, David L. Shields & Bruce Cooper (1986): "The relationship of sport involvement with children's moral reasoning and aggression tendencies", *Journal of Sport Psychology*, 8, s. 304-318
- Breivik, Gunnar (1979): *Idrættens filosofi*. Bd. 1-2, kompendium nr. 49, Norges Idrettshøgskole
- Brown, W.M. (1991): "Practices and prudence", *Journal of the Philosophy of Sport*, 17, s. 71-84
- Butcher, Robert & Angela Schneider (2007): "Fair Play As Respect for the Game". I: William J. Morgan (red.): *Ethics in Sport*, 2nd Edition, Human Kinetics Publishers
- Caillois, Roger (1955): *Man, Play, and Games*, The Free Press of Glencoe, New York
- Coakley, Jay J. (1990): *Sport in Society: Issues and Controversies*, McGrawhill, New York
- Christiansen, Ask V. (2005): *Rene resultater – En analyse af cykelsporten*. Ph.d.-afhandling, Syddansk Universitet, Odense
- Digel, Helmuth (1991): *Wettkampfsport. Wege zu einer besseren Praxis*, Meyer & Meyer
- Drexel, Gunnar (1994): "Sportiver Egoismus – Zur Ethik wettkampfsportlichen Handelns", in T.L. Heck (Hrsg.): *Das Princip Egoismus*, Noûs-Verlag, Tübingen
- Drexel, Gunnar (1996): "Sportiver Egoismus – Eine Partikular-Ethik wettkampfsportlicher Interaktion". I: A. Conzelmann, H. Gabler, W. Schlicht (Hrsg.): *Soziale Interaktionen und Gruppen im Sport – Bericht über die Tagung der Arbeitsgemeinschaft für Sportpsychologie vom 25. bis 27. Mai 1995 in Tübingen*, Köln
- Elliott, R. K (1974): "Aesthetics and Sport". I: Harold T.A. Whiting & D. W. Masterson (eds.): *Readings in the Aesthetics of Sport*, Lepus Books, London, s. 45-62
- Engelsen, Søren (2012): "Klawonns teori om prudentiel fornuft i fænomenologisk lys", *Refleks nr. 47*, Filosofi SDU, Odense, s. 6-15
- Feezell, R. M. (2007): "Sportsmanship". I: William J. Morgan (ed.): *Ethics in Sport*, Human Kinetics Publishers
- Foot, Philippa (2001): *Natural Goodness*, Oxford University Press
- Franke, Elk (1987): "Ethische Fragen im Sport". I: Peter Schwenkmezger (Hrsg.): *Sportpsychologische Diagnostik, Intervention und Verantwortung*, bps, Köln, s. 40-65

- Gibson, John H. (1993): *Performance versus Results. A Critique of Contemporary Values in Sport*, State University of New York Press
- Goodson, Jacob L. (2012): "The Quest for Perfection in the Sport of Baseball: The Magnanimous Individual or the Magnanimous Team". I: Nick J. Watson & Andrew Parker
- Guivernau, Marta & Joan L. Duda, (2002): "Moral atmosphere and athletic aggressive tendencies in young soccer players", *Journal of Moral Education*, 13 (1), s. 67-85
- Güldenpfennig, Sven (1996): *Sport: Autonomie und Krise. Soziologie der Texte und Kontexte des Sports*, Academia, St. Augustin
- Hall, Elizabeth R. (1981): *Moral Development Levels of Athletes in Sport-specific and General Social Situations*, Texas Women's University, Denton
- Hebor, Jens (2009): "Demarkationsproblemet: Faldgruber og Muligheder", *Res Cogitans* 2009, No. 6, Vol. 1, s. 97-216
- Heinemann, Klaus (1990): *Einführung in die Soziologie des Sports*, Schorndorf
- Hoffman, Martin L. (2000): *Empathy and moral development – implications for caring and justice*, Cambridge University Press
- Husserl, Edmund (1988): *Vorlesung über Ethik und Wertlehre*, Husserliana 28, Ullrich Melle (ed.), Kluwer Academic Publishers, Den Haag
- Jones, Carwyn & Mike McNamee (2003): "Moral Development and Sport: Character and Cognitive Developmentalism Contrasted". I: Jan Boxill (ed.): *Sports Ethics. An anthology*, Blackwell Publishing
- Kalliopuska, Mirja (1987): "Relation of empathy and self-esteem to activate participation in Finnish baseball", *Perceptual and Motor Skill*, 65, s. 107-113
- Kappel, Klemens (2004): "Begrebsanalyse i filosofi: pointe, metodologiske antagelser og kritik", *Filosofiske studier*, Bd. 23, s. 131-147
- Keating, James W. (1978): *Competition and Playful Activities*, Rowman & Littlefield, Washington
- Kistler, J.W. (1957): "Attitudes expressed about behavior demonstrated in specific situations occurring in sports", *Annual Proceedings of the National College Physical Education Association for Men*, 60, s. 55-58
- Klausen, Søren Harnow (1991): "Antik og moderne etik", *Filosofiske studier*, Bd. 12, s. 47-81
- Klawonn, Erich (1996): *Udkast til en teori om moralens grundlag*, Odense Universitetsforlag

- Klawonn, Erich (2004): "The metaethical foundations of human rights", *Danish Yearbook of Philosophy*, Vol. 38, s. 99-114
- Kleiber, D.A. & G.C. Roberts (1981): "The effects of sport experience in the development of social character: An exploratory investigation", *Journal of Sport Psychology*, 3, s. 114-122
- Köhler, Wolfgang (1939): *The Place of Value in a World of Facts*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London
- Kovesi, Julius (2004): *Moral Notions*, Cybereditions Corporation
- Lakie, W.L. (1964): "Expressed attitudes of various groups of athletes toward athletic competition", *Research Quarterly*, 35, s. 497-503
- Loland, Sigmund (1998): "Fair play: historical anachronism or topical ideal?" I: Mike McNamee, M. & Jim Parry (red.): *Ethics & Sport*, Taylor and Francis, New York, s. 79-103
- Loland, Sigmund (2002): *Fair play in sport. A moral norm system*, Routledge, London & New York
- McFee, Graham (2004): *Sport, Rules and Values – Philosophical investigations into the nature of sport*, Routledge, London
- McNamee, Mike (2008): *Sports, Virtues and Vices. Morality Plays*, Routledge, London
- Mill, John Stuart (1897/1861): *Utilitarianism*, Longmans, Green and Co., London
- Meier, Klaus V. (1995): "Triad Trickery: Playing With Sport and Games". I: William J. Morgan & Klaus V. Meier: *Philosophic Inquiry in Sport*, Human Kinetics Publishers
- Metheny, Eleanor (1965): *Connotations of Movement in Sport and Dance*, William C. Brown Co.
- Morgan, William J. (1987): "The logical incompatibility thesis and rules: a reconsideration of formalism as an account of games", *Journal of the Philosophy of Sport*, 14, s. 1-20
- Morgan William J. (1994): *Leftist Theories of Sport – A Critique and Reconstruction*, University of Illinois Press, Urbana
- Morgan, William J. (2008): "Some Further Words on Suits on Play", *Journal of the Philosophy of Sport*, Nr. 35, s. 120-141
- Møller, Rasmus Bysted (2009): "Et forsvar for sundhedsfundamentalismen – til kritik af en tidstypisk tankegang". I: Stinne Glasdam (red.): *Folkesundhed – i et kritisk perspektiv*, Nyt Nordisk Forlag

- Møller, Rasmus Bysted (2010): "Et forsvar for kvantitativ hedonisme", *Res Cogitans*, No 7, Vol. 1, s. 129-169
- Møller, Rasmus Bysted (2011): "Moral og Frihed – Skitse til en ny teori om viljens frihed", *Res Cogitans*, Vol 2, s. 115-166
- Møller, Verner (1999): *Sundhed og Idræt*, Odense Universitetsforlag
- Møller, Verner (2010): *The ethics of doping and antidoping – redeeming the soul of sport?*, Routledge, London
- Nodding, Nel (1984): *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*, University of California Press
- Pearson, Kathleen M. (1995): "Deception, Sportsmanship, and Ethics". I: William J. Morgan and Klaus V. Meier (red.): *Philosophical Inquiry in Sport*, Human Kinetics Publishers
- Rand, Ayn (1964): *The Virtue of Selfishness*, Penguin Books Ltd.
- Richardson, Deane E. (1962): "Ethical conduct in sport situations", *Annual Proceedings of the National College Physical Education Association for Men*, 66, s. 98-103
- Royce, Richard (2011): "Suits, Autotelicity and Defining 'Play'", *Sport, Ethics and Philosophy*, Nr. 5, s. 93-109
- Russell, J. S. (1999): "Are Rules All an Umpire Has to Work With?", *Journal of the Philosophy of Sport*, No. 26, 1, s. 27-49
- Russell, J. S. (2007): "Broad Internalism and the Moral Foundations of Sport". I: William J. Morgan (ed.): *Ethics in Sport*, 2nd Edition, Human Kinetics Publishers, s. 51-66
- Schmidt, Stephen E. (2011): "Beyond Autotelic Play", *Journal of the philosophy of Sport*, No. 38, s. 149-166
- Schneider, Angela J. & Robert B. Butcher (1993): "For the love of the game: A philosophical defense of amateurism", *Quest*, 45, s. 460-469
- Schneider, Angela J. & Robert B. Butcher (1994): "Why Olympic athletes should avoid the use and seek the elimination of performance-enhancing substances and practices from the Olympic Game", *Journal of the Philosophy of Sport*, XX-XXI, s. 64-81
- Sherif, Muzafer (1967): *Group Conflict and Cooperation: Their Social Psychology*, Routledge & Keegan Paul, London
- Simon, Robert L. (2007): "Internalism and Internal Values in Sport". I: William J. Morgan (ed.): *Ethics in Sport*, 2nd Edition, Human Kinetics Publishers, s. 35-50

- Slote, Michael (2007): *The ethics of care and empathy*, Routledge Taylor & Francis Group, London & New York
- Smith, Adam (2007/1759): *A Theory of Moral Sentiments*, Cocimo Classics, New York
- Steenbergen, Johan & Jan Tamboer (1998): "Ethics and the double character of sport: an attempt to systemize discussion on the ethics of sport". I: Mike McNamee & Jim Parry (ed.): *Ethics & Sport*, Taylor & Francis, New York
- Suits, Bernard (1988): "Tricky Triad: Games, Play, and Sports", *Journal of the Philosophy of Sport* no.15, s. 1-9
- Suits, Bernard (1978): *The Grasshopper. Games, Life and Utopia*, University of Toronto Press
- Suits, Bernard (2007): "The Element of Sport". I: William J. Morgan (ed.): *Ethics in Sport*, 2nd Edition, Human Kinetics Publishers, s. 9-20
- Tamburrini, Claudio (2010): "The "Hand of God"?" I: Mike McNamee (ed.): *The Ethics of Sports – A Reader*, Routledge, London
- Trulson, Michael E. (1986): "Martial arts training: A novel "cure" for juvenile delinquency", *Human Relations*, No. 39, s. 1131-1140
- Waddington, Ivan (2000): *Sport, Health and Drugs: A Critical Sociological Perspective*, Taylor & Francis, London
- Weiss, Paul (1969): *Sport. A Philosophical Inquiry*, Southern Illinois University Press, Carbondal
- Wittgenstein, Ludwig (1958): *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell
- Zahavi, Dan (2007): "Killing the straw man: Dennett and Phenomenology", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6/1-2, s. 21-43

Litteratur:

- Allison, Maria T, (1982): "Sportsmanship: Variations based on sex and degree of competitive experience", in Aidan Dunleavy, Andrew W. Miracle & C. Roger Rees (eds.): *Studies in the Sociology of Sport*, Texas Christian University Press, Ft. Worth, s. 153-165
- Apel, Karl Otto (1988): "Die ethische Bedeutung des Sports in der Sicht einer universalistischen Diskursethik", in Elk Franke (Hrsg.): *Ethische Aspekte des Leistungssports*, Clausthal-Zellerfeld, s. 105-143
- Arendt, Hannah (1968/1963): *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*, Viking, New York
- Arnold, Peter (1992): "Sport as a valued human practice", *Journal of Philosophy of Education*, 26 (2), s. 237-256
- Arnold, Peter (1994): "Sport and moral education", *Journal of Moral Education*, 23 (1), s. 75-90
- Arnold, Peter (2003): "Three Approaches Toward an Understanding of Sportsmanship", in Jan Boxill (ed.): *Sports Ethics. An anthology*. Blackwell, Oxford
- Aristoteles (1995): *Den nikomacheiske etik*, Det lille Forlag, Frederiksberg
- Aristotle (1984): "Categories", in J. Barnes: *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 2, Princeton University Press, s. 3-24
- Aristotle (1907): *De Anima*, Cambridge University Press
- Bäck, Allan (2008): "The Paper World of Bernard Suits", *Journal of the Philosophy of Sport*, Nr. 35, s. 156-174
- Bailey, Richard (2001): "Overcoming verifobia – Learning to love truth again", *British Journal of Educational Studies*, Vol. 49, No 2, s. 159-172
- Barnett, M. A., K. A. Matthews J. A. & Howard (1979): "Relationship between competitiveness and empathy in 6- and 7-year-olds", *Developmental Psychology*, 15, s. 221-222
- Barrow, Robin (1991): *Utilitarianism - A Contemporary Statement*, Edward Elgar, Aldershot
- Baumgardt, David (1952): *Bentham and the Ethics of Today*, Princeton University Press, New Jersey
- Bayne, Tim (2011): *The Unity of Consciousness*, Oxford University Press
- Bentham, Jeremy (1970/1789): *An introduction to the principles of morals and legislation*, James H. Burns and Herbert L. A. Hart (eds.), Althone Press, University of London
- Bentham, Jeremy (1998/1822): "Codification Proposal", in Philip Scholfield and Jonathan Harris (eds.): *'Legislator of the World': Writings on Codification, Law and Education*, Clarendon Press, Oxford
- Berlow, Lawrence H. (1994): *Sports Ethics*, ABC-CLIO
- Bernsen, Niels Ole (1976): *Viden - en afhandling om vores erkendesituation*, Odense Universitetsforlag, Odense

- Bovyer, George G. (1963): "Children's concepts of sportsmanship in the 4th, 5th and 6th grade", *Research Quarterly*, 34, s. 282-287
- Boxill, Jan (ed.) (2003): *Sports Ethics. An Anthology*, Blackwell, Oxford
- Boxill, Jan (2003): "The Ethics of Competition", in Jan Boxill (ed.): *Sport Ethics. An Anthology*. Blackwell, Oxford
- Bredemeier, Brenda L. & David L. Shields (1984): "Divergence in moral reasoning about sport and life", *Sociology of Sport Journal*, 1, s. 348-357
- Bredemeier, Brenda L., Maureen R. Weiss, David L. Shields & Bruce Cooper (1986): "The relationship of sport involvement with children's moral reasoning and aggression tendencies", *Journal of Sport Psychology*, 8, s. 304-318
- Bredemeier, Brenda, David Shields & Jack Horn (2003): "Values and violence in sports today: The moral reasoning athletes use in their games and in their lives" in Jan Boxill (ed.): *Sports Ethics. An Anthology*, Blackwell Publishing, Oxford
- Breivik, Gunnar (1979): *Idrættens filosofi*. Bd. 1-2, kompendium nr. 49, Norges Idrettshøgskole
- Broad, C. D (1951/1930): *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Poul Ltd., London
- Brohm, Jean-Marie (1978): *Sport – A Prison of Measured Time*, Pluto Press, London
- Brown, W.M. (1991): "Practices and prudence", *Journal of the Philosophy of Sport*, 17, s. 71-84
- Burns, Jennifer (2009): *Goddess of the Market – Ayn Rand and the American Right*, Oxford University Press, New York
- Butcher, Robert & Angela Schneider (2007): "Fair Play As Respect for the Game", in William J. Morgan (ed.): *Ethics in Sport*, 2nd Edition, Human Kinetics Publishers
- Caillois, Roger (1955): *Man, Play, and Games*, The Free Press of Glencoe, New York
- Campbell, C. A. (1957): "Free Will rules out Determinism", in *On Selfhood and Godhood*, George Allen & Unwin, London
- Chalmers, David (1995): "Facing Up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 2 (3), s. 200-19
- Chalmers, David (1996): *The Conscious Mind*, Oxford University Press
- Chisholm, Roderick (1995): "Agents, Causes, and Events: The Problem of Free Will" in Timothy O'Connor, (ed.): *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*, Oxford University Press, New York
- Christiansen, Ask V. (2005): *Rene resultater – En analyse af cykelsporten*. Ph.d.-afhandling, Syddansk Universitet, Odense
- Christiansen, Ask V. & Verner Møller (2007): *Mål, medicin og moral*, Syddansk Universitetsforlag, Odense.
- Coakley, Jay J. (1990): *Sport in Society: Issues and Controversies*, McGrawhill, New York
- Dainton, Barry (2011): *The Phenomenal Self*, Oxford University Press
- Dancy, Jonathan (1985): *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Wiley Blackwell, Oxford

- Dennett, Daniel C. (1992): *Consciousness Explained*, Back Bay Books, Boston
- Descartes, René (1964): "Meditationes de prima philosophia", Adam, C. & Tannery. P.: *Oeuvres de Descartes*. Librairie Philosophique, Paris 1964
- Descartes, René (1966): *Metafysiske Meditationer*, Berlingske Filosofi Bibliotek, København
- Descartes, René (1996): "Meditations on First Philosophy", in John Cottingham (ed.): *Cambridge texts in the history of philosophy*, Cambridge University Press
- Descartes, René (1996): *Œuvres complètes*. Publiées par Ch. Adam & P. Tannery. Édition du Jubilé
- Despland, Michel & Gérard Vallée (1992): *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario
- Diderichsen Adam (2009): *Den fordoblede verden – om Descartes og hans meditationer*, Museum Tusculanums Forlag, København
- Diels, Hermann (1952): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. I-III, 6th Ed., Weidmann, Dublin & Zurich
- Digel, Helmuth (1991): *Wettkampfsport. Wege zu einer besseren Praxis*, Meyer & Meyer
- Drexel, Gunnar (1994): "Sportiver Egoismus – Zur Ethik wettkampfsportlichen Handelns", in T.L. Heck (Hrsg.): *Das Princip Egoismus*, Noûs-Verlag, Tübingen
- Drexel, Gunnar (1996): "Sportiver Egoismus – Eine Partikular-Ethik wettkampfsportlicher Interaktion", in A. Conzelmann, H. Gabler, W. Schlicht (Hrsg.): *Soziale Interaktionen und Gruppen im Sport – Bericht über die Tagung der Arbeitsgemeinschaft für Sportpsychologie vom 25. bis 27. Mai 1995 in Tübingen*, Köln
- Ebenstein, Alan O. (1991): *The Greatest Happiness Principle – An Examination of Utilitarianism*, Gerland Publishing, Inc., New York & London
- Elliott, R. K (1974): "Aesthetics and Sport", in Harold T.A. Whiting & D. W. Masterson (eds.): *Readings in the Aesthetics of Sport*, Lepus Books, London, s. 45-62
- Engelsen, Søren (2012): "Klawonns teori om prudentiel fornuft i fænomenologisk lys", *Refleks*. Nr. 47, Filosofi SDU, Odense, s. 6-15
- Favrholdt, David (1994): *Erkendelsesteori – Problemer og argumenter*, Odense Universitetsforlag
- Favrholdt, David (red.) (1994): *En kritisk belysning af Jeg'ets ontologi*, Odense Universitetsforlag
- Favrholdt, David (1999): *Filosofisk Codex – Om begrundelsen af den menneskelige erkendelse*, Gyldendal, København
- Faye, Jan (2000): *Athenes Kammer. En filosofisk indføring i videnskabernes enhed*, Høst & Søn, København
- Feinberg, Joel (ed.) (1975): *Moral Concepts*, Oxford University Press
- Feezell, R. M. (2007): "Sportsmanship", in William J. Morgan (ed.): *Ethics in Sport*, Human Kinetics Publishers
- Foot, Philippa (2001): *Natural Goodness*, Oxford University Press

- Foucault, Michel (1997): "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom", in Paul Rabinow (ed.): *Ethics – Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault 1954 – 1984*. Allen Lane – The Penguin Press
- Foucault, Michel (2002/1976): *Viljen til viden. Seksualitetens historie bind 1*, Det lille Forlag, Frederiksberg
- Foucault, Michel (2005/1975): *Overvågning og Straf*, Det lille Forlag, Frederiksberg
- Foucault, Michel (2004/1984): *Brugen af nydelserne. Seksualitetens historie bind 2*, Det lille Forlag, Frederiksberg
- Foucault, Michel (2004/1984): *Omsorgen for sig selv. Seksualitetens historie bind 3*, Det lille Forlag, Frederiksberg
- Fraleigh, Warren P. (1984): *Right Actions in Sport: Ethics for Contestants*, Human Kinetics Publishers
- Franke, Elk (1987): "Ethische Fragen im Sport", in Peter Schwenkmezger (Hrsg.): *Sportpsychologische Diagnostik, Intervention und Verantwortung*, bps, Köln, s. 40-65
- Furedi, Frank (2006): *Where Have All the Intellectuals Gone? – Confronting 21st Century Philistinism*, Continuum Press
- Gerhardt, Volker: "Die Moral des Sports", *Sportwissenschaft*, 21, 2, s. 125-145
- Gibson, John H. (1993): *Performance versus Results. A Critique of Contemporary Values in Sport*, State University of New York Press
- Gilson, Etienne (1937): *The unity of philosophical experience*, Scribners
- Goodson, Jacob L. (2012): "The Quest for Perfection in the Sport of Baseball: The Magnanimous Individual or the Magnanimous Team", in Nick J. Watson & Andrew Parker (eds.): *Sport and Christianity: Historical and Contemporary Perspectives*, Routledge, New York
- Griffin, James (1986): *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Clarendon Press, Oxford
- Guivernau, Marta & Joan L. Duda, (2002): "Moral atmosphere and athletic aggressive tendencies in young soccer players", *Journal of Moral Education*, 13 (1), s. 67-85
- Güldenpfennig, Sven (1996): *Sport: Autonomie und Krise. Soziologie der Texte und Kontexte des Sports*, Academia, St. Augustin
- Haack, Susan (1995): "Concern for truth: what it means, why it matters", *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 775, s. 57-63
- Hall, Elizabeth R. (1981): *Moral Development Levels of Athletes in Sport-specific and General Social Situations*, Texas Women's University, Denton
- Hare, Richard M. (1975): "Pain and Evil", in Joel Feinberg (ed.): *Moral Concepts*, Oxford University Press
- Hart, James G. (2009): *Who one is: A transcendental-Existential phenomenology*, Springer, Dordrecht

- Hebor, Jens (2005): *The Standard Conception as Genuin Quantum Realism*, University Press of Southern Denmark, Odense
- Hebor, Jens (2009): "Demarkationsproblemet: Faldgruber og Muligheder", *Res Cogitans* 2009, No. 6, Vol. 1, s. 97-216
- Heede, Dag (2004): *Det tomme menneske*, Museum Tusculanums Forlag, København
- Heidegger, Martin (2007): *Væren og Tid*, Klim, Aarhus
- Heidegger, Martin (2010): *Being and Truth*, Indiana University Press
- Heinemann, Klaus (1990): *Einführung in die Soziologie des Sports*, Schorndorf
- Helms, Poul (1956): *Epikurs filosofiske Breve og Hovedlærdomme*, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, København
- Hoffman, Martin L. (2000): *Empathy and moral development – implications for caring and justice*, Cambridge University Press
- Hume, David (1965): *A Treatise of Human Nature*, L.A. Selby-Bigge (ed.), Clarendon Press, Oxford
- Husserl, Edmund (1973): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana 1, Nijhof, Den Haag
- Husserl, Edmund (1988): *Vorlesung über Ethik und Wertlehre*, Husserliana 28, Ullrich Melle (ed.), Kluwer Academic Publishers, Den Haag
- Inwagen, Peter van (2005): "Free Will Remains a Mystery", in Robert Kane (ed.): *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press
- Jantzen, Christian (1992): "Kulturanalysens (u)mulighed", *Kultur og Klasse: Kritik og kulturanalyse*, Vol. 19, Nr. 71, s. 117-140
- Jones, Carwyn & Mike McNamee (2003): "Moral Development and Sport: Character and Cognitive Developmentalism Contrasted", in Jan Boxill (ed.): *Sports Ethics. An anthology*, Blackwell Publishing
- Kalliopuska, Mirja (1987): "Relation of empathy and self-esteem to activate participation in Finnish baseball", *Perceptual and Motor Skill*, 65, s. 107-113
- Kappel, Klemens (2004): "Begrebsanalyse i filosofi: pointe, metodologiske antagelser og kritik", *Filosofiske studier*, Bd. 23, s. 131-147
- Keating, James W. (1978): *Competition and Playful Activities*, Rowman & Littlefield, Washington
- Kierkegaard, Søren (1993/1844): *Begrebet Angest – En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*, Gyldendals Tranebøger, København

- Kistler, J.W. (1957): "Attitudes expressed about behavior demonstrated in specific situations occurring in sports", *Annual Proceedings of the National College Physical Education Association for Men*, 60, s. 55-58
- Klausen, Søren Harnow (1991): "Antik og moderne etik", *Filosofiske studier*, Bd. 12, s. 47-81
- Klausen, Søren Harnow (1997): *Metafysik – en grundbog*, Gyldendal, København
- Klausen, Søren Harnow (2000): "Bevidsthed og repræsentation", *Filosofiske studier*. Bd. 20. København, s. 64-95
- Klausen, Søren Harnow (2004): *Reality lost and found*, University Press of Southern Denmark, Odense
- Klausen, Søren Harnow (2005): "Virkelige indsigter – et svar til Erich Klawonn", *Res Cogitans*, Vol. 2, s. 108-122
- Klawonn, Erich (1987): "The 'I': On The Ontology of First Personal Identity", *Danish Yearbook of Philosophy*, Vol. 24, pp. 43-76
- Klawonn, Erich (1991): *Jeg'ets ontologi – En afhandling om subjektivitet, bevidsthed og personlig identitet*, Odense Universitetsforlag
- Klawonn, Erich (1994): "Kritisk undersøgelse af kritikken", in David Favrhøldt (red.): *Kritisk belysning af Jeg'ets ontologi – debatbog om E. Klawonns doktorafhandling*, Odense Universitetsforlag, Odense
- Klawonn, Erich (1996): *Udkast til en teori om moralens grundlag*, Odense Universitetsforlag
- Klawonn, Erich (2001): *Sjæl-legeme-problemet – Positioner og argumenter*, Odense Universitetsforlag, Odense
- Klawonn, Erich (2004): "The metaethical foundations of human rights", *Danish Yearbook of Philosophy*, Vol. 38, s. 99-114
- Klawonn, Erich (2004): "Forholdet mellem erkendelse og virkelighed – forsøg på en rationel rekonstruktion af epistemologisk common sense", *Res Cogitans*. Vol. 1, s. 110-147
- Klawonn, Erich (2007): "Normer, normativitet og normativitetsområder", *Res Cogitans*, No. 4, Vol. 1, pp. 168-192
- Kleiber, D.A. & G.C. Roberts (1981): "The effects of sport experience in the development of social character: An exploratory investigation", *Journal of Sport Psychology*, 3, s. 114-122
- Kohlberg, Lawrence, Peter Scharf & Joseph Hickey (1972): "The Justice Structure of the Prison. A Theory and an Intervention", *The Prison Journal*, s. 3-14
- Köhler, Wolfgang (1939): *The Place of Value in a World of Facts*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London
- König, Eugen (1996): "Kritik des Dopings: der Nihilismus des technologischen Sports und die Antiquiertheit der Sportethik" in Gunter Gebauer (Hrsg.): *Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Kovesi, Julius (2004): *Moral Notions*, Cybereditions Corporation
- Kretchmar, R. Scott (1998): "Soft metaphysics: a precursor to good sports ethics", in Mike McNamee & Jim Parry (eds.) (1998): *Ethics & Sport*, Taylor and Francis, New York, s. 19-34
- Kuhn, Thomas S. (1996/1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press

Kuhn, Thomas S. (1977): *The Essential Tension*, The University of Chicago Press

Lakie, W.L. (1964): "Expressed attitudes of various groups of athletes toward athletic competition", *Research Quarterly*, 35, s. 497-503

Lawrie, Ian D. (1990): *A Unified Grand Tour of Theoretical Physics*, Taylor and Francis, Bristol

Leder, Drew (1992): "A tale of two bodies: the cartesian corpse and the lived body", in Drew Leder (ed.): *The Body in Medical Thought and Practice*, Kluwer Academic Publishers

Lichtenberg, Georg Christoph (1800-1803): *Vermischte Schriften*, Göttingen

Loland, Sigmund (1989): *Fair play i idrettskonkurranser – et moralsk normsystem*, Norges Idrettshøgskole, (upubliceret Ph.d.-afhandling)

Loland, Sigmund (1998): "Fair play: historical anachronism or topical ideal?" in Mike McNamee & Jim Parry: *Ethics & Sport*, Taylor and Francis, New York, s. 79-103

Loland, Sigmund (2002): *Fair play in sport. A moral norm system*, Routledge, London & New York

MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth

Malcolm, Norman (1959): *Dreaming*, Routledge & Paul Kegan, New York & London

McFee, Graham (2004): *Sport, Rules and Values – Philosophical investigations into the nature of sport*, Routledge, London

McFee, Graham (2010): *Ethics, knowledge and truth in sports research – an epistemology of sport*, Routledge, London

McNamee, Mike & Jim Parry, (eds.) (1998): *Ethics & Sport*, Taylor and Francis, New York

McNamee, Mike (2008): *Sports, Virtues and Vices. Morality Plays*, Routledge, London

McNamee, Mike (ed.) (2010): *The Ethics of Sport. A Reader*, Routledge, London

Mehta, Neeta (2011): "Mind-body Dualism: A critique from a Health Perspective", *Mens Sana Monographs*, Vol. 9 (1): s. 202-209

Meier, Klaus V. (1995): "Triad Trickery: Playing With Sport and Games", in William J. Morgan & Klaus V. Meier: *Philosophic Inquiry in Sport*, Human Kinetics Publishers

Menn, Stephen (1998): *Descartes and Augustin*, Cambridge University Press

Metheny, Eleanor (1965): *Connotations of Movement in Sport and Dance*, William C. Brown Co.

Miah, Andy (2005): *Genetically modified Athletes*, Routledge, London

Mill, John Stuart (1897/1861): *Utilitarianism*, Longmans, Green and Co., London

Moore, George Edward (1922/1903): *Principia Ethica*, Cambridge University Press, London

Moore, George Edward (1951): "The refutation of idealism", *Philosophical studies*, London

Morgan, William J. (1987): "The logical incompatibility thesis and rules: a reconsideration of formalism as an account of games", *Journal of the Philosophy of Sport*, 14, s. 1-20

Morgan William J. (1994): *Leftist Theories of Sport – A Critique and Reconstruction*, University of Illinois Press, Urbana

- Morgan, William J. & Klaus V. Meier (1995): *Philosophic Inquiry in Sport*, Human Kinetics Publishers
- Morgan, William J. (2008): "Some Further Words on Suits on Play", *Journal of the Philosophy of Sport*, Nr. 35, s. 120-141
- Musgrave, Alan (1993): *Common Sense, Science and Scepticism – A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge University Press
- Møller, Rasmus Bysted (2009): "Et forsvar for sundhedsfundamentalismen – til kritik af en tidstypisk tankegang", in Stinne Glasdam (red.): *Folkesundhed – i et kritisk perspektiv*, Nyt Nordisk Forlag
- Møller, Rasmus Bysted (2010): "Et forsvar for kvantitativ hedonisme", *Res Cogitans*, No 7, Vol. 1, s. 129-169
- Møller, Rasmus Bysted (2011): "Moral og Frihed – Skitse til en ny teori om viljens frihed", *Res Cogitans*, Vol 2, s. 115-166
- Møller, Rasmus Bysted (2012): "Livtag med døden – om jeg'ets ontologi og den transcendent dødsproblematik", *Refleks*, Nr. 47, Filosofi SDU, Odense
- Møller, Verner (1997): *Sundhed og Idræt*, Institut for Idræt, Odense Universitet
- Møller, Verner (1999): *Sundhed og Idræt*, Odense Universitetsforlag
- Møller, Verner (2010): *The ethics of doping and antidoping – redeeming the soul of sport?*, Routledge, London
- Nietzsche, Friedrich (1995/1887): *Moralens oprindelse*, Det lille forlag, Frederiksberg
- Nodding, Nel (1984): *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*, University of California Press
- Nozick, Robert (1996/1974): *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford
- Pawlenka, Claudia (2002): *Utilitarismus und Sportethik*, Mentis, Paderborn
- Pawlenka, Claudia (Hrsg.) (2004): *Sportethik. Regeln – Fairness – Doping*, Mentis-Verlag, Münster
- Pearson, Kathleen M. (1995): "Deception, Sportsmanship, and Ethics", in William J. Morgan and Klaus V. Meier (eds.): *Philosophical Inquiry in Sport*, Human Kinetics Publishers
- Platon (1983): *Staten*, Museum Tusculanums Forlag, København
- Psillos, Stathis (1999): *Scientific Realism. How Science Tracks Truth*, Routledge, London
- Rand, Ayn (1964): *The Virtue of Selfishness*, Penguin Books Ltd.
- Rand, Ayn (1965): *Capitalism - The unknown ideal*, Penguin Books Ltd.
- Richardson, Deane E. (1962): "Ethical conduct in sport situations", *Annual Proceedings of the National College Physical Education Association for Men*, 66, s. 98-103
- Rigauer, Bero (1969): *Sport und Arbeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Rorty, Richard (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press

- Royce, Richard (2011): "Suits, Autotelicity and Defining 'Play'", *Sport, Ethics and Philosophy*, Nr. 5, s. 93-109
- Ross, William D. (1967/1930): *The Right and The Good*, Clarendon Press, Oxford
- Russell, J. S. (1999): "Are Rules All an Umpire Has to Work With?", *Journal of the Philosophy of Sport*, No. 26, 1, s. 27-49
- Russell, J. S. (2007): "Broad Internalism and the Moral Foundations of Sport", in William J. Morgan (ed.): *Ethics in Sport*, 2nd Edition, Human Kinetics Publishers, s. 51-66
- Ryle, Gilbert (2000/1949): *The Concept of Mind*, The University of Chicago Press
- Sakai, Kiyoshi (1994): "Der Subjektbegriff in Ost und West", in Renato Cristin (Hrsg.): *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart
- Sartre, Jean-Paul (1965): *L'être et le néant*, Gallimard, Paris
- Schmidt, Stephen E. (2011): "Beyond Autotelic Play", *Journal of the philosophy of Sport*, No. 38, s. 149-166
- Schneider, Angela J. & Robert B. Butcher (1993): "For the love of the game: A philosophical defense of amateurism", *Quest*, 45, s. 460-469
- Schneider, Angela J. & Robert B. Butcher (1994): "Why Olympic athletes should avoid the use and seek the elimination of performance-enhancing substances and practices from the Olympic Game", *Journal of the Philosophy of Sport*, XX-XXI, s. 64-81
- Sherif, Muzafer (1967): *Group Conflict and Cooperation: Their Social Psychology*, Routledge & Keegan Paul, London
- Shields, David L. L. & Brenda J.L. Bredemeier (1995): *Character Development and Physical Activity*, Human Kinetics Publishers
- Shilling, Chris (2005): *The Body and Social Theory*, Sage Publications
- Sidgwick, Henry (1907/1874): *The Methods of Ethics*, Macmillan and Co., London and New York
- Simon, Robert L. (2007): "Internalism and Internal Values in Sport", in William J. Morgan (ed.): *Ethics in Sport*, 2nd Edition, Human Kinetics Publishers, s. 35-50
- Slote, Michael (2007): *The ethics of care and empathy*, Routledge Taylor & Francis Group, London & New York
- Smart, J. J. C. & Bernard Williams (1973): *Utilitarianism - for & against*, Cambridge University Press
- Smith, Adam (2007/1759): *A Theory of Moral Sentiments*, Cocimo Classics, New York
- Soon, Chun Siong; Marcel Brass; Hans-Jochen Heinze; John Dylan Haynes (2008): "Unconscious determinants of free decisions in the brain", *Nature Neuroscience*, Vol. 11, s. 543-545
- Spinoza, Benedict de (2006): *The Ethics*, Echo Library
- Sprigge, Timothy L. S. (1988): *The Rational Foundation of Ethics*, Routledge and Kegan Paul, London
- Stanley, J.W. (2005): *Die gebrochene Tradition: Zur Genese der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg
- Steenbergen, Johan & Jan Tamboer (1998): "Ethics and the double character of sport: an attempt to

- systemize discussion on the ethics of sport”, in: Mike McNamee & Jim Parry (ed.): *Ethics & Sport*, Taylor & Francis, New York
- Strawson, Peter F. (1985): *Skepticism and naturalism: some varieties. The Woodbridge lectures*, Columbia University Press, New York
- Strozier, R.M. (2002): *Foucault, Subjectivity, and Identity: Historical Constructions of Subject and Self*, Wayne State University Press, Detroit
- Sumner, L.W. (1996): *Welfare, Happiness, and Ethics*, Clarendon Press, Oxford
- Suits, Bernard (1978): *The Grasshopper. Games, Life and Utopia*, University of Toronto Press
- Suits, Bernard (1988): “Tricky Triads: Games, Play, and Sports”, *Journal of the Philosophy of Sport*, 15, s. 1-9
- Suits, Bernard (2007): “The Element of Sport”, in William J. Morgan (ed.): *Ethics in Sport*, 2nd Edition, Human Kinetics Publishers, s. 9-20
- Sørlander, Kai (2002): *Den endegyldige sandhed*, Rosinante, København
- Tamburrini, Claudio (2000): “What is wrong with doping?” in Claudio Tamburrini & Torbjörn Tannsjo: *Values in Sport*, Routledge, London
- Tamburrini, Claudio (2010): ”The ”Hand of God”?”, in Mike McNamee (ed.): *The Ethics of Sports – A Reader*, Routledge, London
- Trigg, Roger (1970): *Pain and Emotion*, Oxford University Press, New York
- Trulson, Michael E. (1986): ”Martial arts training: A novel “cure” for juvenile delinquency”, *Human Relations*, No. 39, s. 1131-1140
- Turner, Bryan S. (1992): *Kroppen i Samfundet – teorier om krop og kultur*, Hans Reitzels Forlag, København
- Van Cleve, James (2000): ”Foundationalism, Epistemic Principles and the Cartesian Circle”, in Ernest Sosa & Jaegwon Kim, Jeremy Fantl & Matthew McGrath (eds.): *Epistemology – An anthology*, Oxford
- Vidal, Gore (1962): “Two Immoralists: Orville Prescott and Ayn Rand”, in *Rocking the Boat*, Little, Brown, Boston
- Waal, Frans de (2006): *Primates and philosophers – how morality evolved*, Princeton University Press
- Waal, Frans de (2009): *The age of empathy – nature’s lessons for a kinder society*, Harmony Books, New York
- Waddington, Ivan (2000): *Sport, Health and Drugs: A Critical Sociological Perspective*, Taylor & Francis, London
- Weiss, Paul (1969): *Sport. A Philosophical Inquiry*, Southern Illinois University Press, Carbondale

Williams, Michael (1996): *Unnatural Doubts – Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton University Press
Wittgenstein, Ludwig (1958): *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell

Zahavi, Dan (2001): "Beyond Empathy – Phenomenological Approaches to Intersubjectivity", *Journal of Consciousness Studies* 8/5-7, s. 151-167
Zahavi, Dan (2003): "Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness", in Donn Welton (ed.): *The New Husserl: A Critical Reader*, Indiana University Press
Zahavi, Dan (2007): "Killing the straw man: Dennett and Phenomenology", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6/1-2, s. 21-43
Zinkernagel, Peter (1957): *Omverdensproblemet*, Gads Forlag, København