

Kapitel 14

Etik som del af humaniora

Svend Andersen

Sammenhængen mellem humanistisk videnskab og etik kommer til udtryk i selve betegnelsen 'humanistisk' eller 'humaniora'. Dens oprindelse skal findes langt tilbage i tiden, efter sigende hos Cicero, der i en af sine taler refererer til *studia humanitatis*, altså studiet af humanitas, menneskelighed (cf. *Pro Murena*). Hvad vil humanitet sige? Hos Cicero kan det åbenbart betyde mange ting, og en del af betydningen kommer frem på steder, hvor han siger, hvad humanitas ikke er. Grusomhed er i allerhøjeste grad i modstrid med humanitet. At afskære fremmede fra at nyde fordelene i ens egen stat strider mod humanitet. Og humanitet er forskellig fra både det at søge nytte og blot at gøre sin pligt. I denne forbindelse nævner Cicero et sigende eksempel. Hvis en mand under en sejlads kommer i havsnød og er tvunget til at kaste noget af sin ladning over bord, vil han så foretrække at ofre sin kostbare hest eller sin værdiløse slave? Interessen i ejendom (altså nytten) vælger anderledes end humanitas (cf. *De officiis*, bog III).

Eksemplet viser, så vidt jeg kan se, at humanitas hænger nøje sammen med Ciceros tanke om den værdighed (*dignitas*), ethvert menneske er udstyret med. Mennesker er yderst forskellige, når det gælder individuelle egenskaber. Men ved siden af disse besidder alle mennesker fornuften, evnen til at se tingenes og livets sammenhæng. Denne fornuft er alle mennesker udstyret med, og det er den, der giver mennesket dets værdighed, som kræver vores

respekt eller agtelse (cf. *De officiis*, bog I). Ciceros stoisk inspirerede tanke om menneskers værdighed indebærer en tanke om en grundlæggende lighed mellem mennesker. Den er altså principielt en egalitær tanke. Humanitas er et udtryk for denne værdighed og er samtidig evnen til at finde den i ethvert andet menneske, og dermed til at vise godhed, menneskevenskab, gæstfrihed og storsindethed.¹

Når Cicero taler om *studia humanitatis*, indebærer det, at humanitet ikke er noget, mennesker bare har, men noget, der skal erhverves, nemlig gennem dannelse. Udtrykket *studia humanitatis* rummer altså åbenbart et program, der går ud på, at der findes en erhvervelse af viden, et studium, der som mål har dannelsen af de studerende til større og større humanitet.

Dette program er et etisk program. Det hænger meget nøje sammen med den etik-type, som kendetegner antikken. Den kan kaldes forskelligt. I de senere årtier er den kommet til ære og værdighed under betegnelsen *dydsetik* (se MacIntyre 1981). Grundtanken er, at det etisk gode består i besiddelsen af en række egenskaber, karakteregenskaber ville vi sige i dag: mod, besindighed, visdom, retfærdighed. Ved at erhverve sig disse egenskaber realiserer et menneske sit liv på en god måde, det får et godt liv, eller: dets liv lykkes. Ciceros *studia humanitatis* hører til inden for denne etik-type. Men ved især at bygge på den egalitære tanke om ethvert menneskes værdighed peger Ciceros humanisme ud over den antikke etik-type.

Det viser efter min mening dens senere europæiske virkningshistorie.

Det kan her være på sin plads at indskyde en præcisering af, hvad jeg forstår ved etik, når jeg taler om etik som del af humaniora. Som det fremgår af det sagte, indebærer etik en bestemt form for bedømmelse af mennesker og deres handlinger og opførelse. Den klassiske etik kan siges at forudsætte en bedømmelse ud fra modsætningen 'god' – 'slet', idet den primære genstand for bedømmelsen er personen, den etiske aktør. I moderne etik har genstanden for bedømmelsen derimod ofte været handlingen, og bedømmelsen er sket ud fra modsætningen 'rigtig' – 'forkert' (cf. Andersen 1998, kap. 1).

Når vi diskuterer etik som del af humaniora, forekommer det mig, at vi må gøre os to distinktioner klart. Den ene vedrører en forskel, vi kan kalde forskellen mellem etik som livspraksis og som refleksion. Når en universitetslærer skønner, at det er forkert at hænge en studerende ud i de medstuderendes påsyn og derfor undlader at gøre det, har vi at gøre med etik som *livspraksis*. Når den samme lærer i lektionskataloget udbyder en indføring i etik, har vi at gøre med etik som *refleksion*, som teoretisk undersøgelse af de begreber og forudsætninger, der ligger i etikken som livspraksis. Traditionelt dyrkes etikken som refleksion som akademisk disciplin inden for teologi og filosofi. Den anden distinktion er mellem deskriptiv og normativ etik. Når antropologer i feltstudier undersøger en given gruppes moralske normer (etik som livspraksis)² eller når sociologer laver en spørgeskemaundersøgelse af danskernes indstilling til organdonation, kan de siges at drive *deskriptiv etik*. Forskeren konstaterer, hvilken moralopfattelse de adspurgte har, men han eller hun tager ikke stilling til gyldigheden af de undersøgte opfattelser. Moralfilosofien omfatter refleksionsformer, der er beslægtede med deskriptiv etik. Det gælder den såkaldte metaetik, der er en analytisk undersøgelse af de grundlæggende begreber, der indgår i det etiske sprog som

f.eks. 'god', 'bør', 'værdi' osv. Men moralfilosofien omfatter også *normativ etik*, dvs. fremførelsen af en argumentation for, at bestemte etiske principper er gyldige og bør efterleves.

Fra renæssancehumanisme til Kants oplysningsetik

Ideen om *studia humanitatis* dukker som bekendt op i renæssancen i den såkaldte humanisme, hvis program er, at studiet af antikken er et middel til at sikre sig en dannelse, der er frigjort fra forud givne antagelser i teologien og filosofien. Studiet af den antikke litteratur er midlet til at danne sig til humanitet.³ Disse med Petrarca begyndende humanistiske studier hverken kan eller vil jeg gå nærmere ind på. Jeg vil udelukkende hæfte mig ved, at humanitet også i renæssancen er knyttet til tanken om menneskets værdighed. Det kan vi se i Pico della Mirandolas skrift *De hominis dignitate* fra slutningen af 1400-tallet. Menneskets særlige værdighed beror ifølge Pico på, at det ikke er fikseret af sin natur. Det har en åbenhed, et spillerum, en frihed, der gør, at det i meget høj grad selv bestemmer, hvem det vil være (Pico della Mirandola 1989). Menneskets værdighed er altså knyttet til frihed og selvbestemmelse. Hos Pico er den menneskelige værdighed teologisk tænkt; den er udtryk for, at mennesket er skabt i Guds billede. Men renæssancens humanisme har også en anti-teologisk side. *Studia humanitatis* er et begreb, der har *studia divinitatis* som modpol.

Tanken om mennesker som væsener med lige værdighed rummer et kritisk potentiale. Til værdighed svarer negative begreber som ned-værdigelse, at leve under sin værdighed eller under forhold, der ikke er mennesker værdige. Dette kritiske potentiale kommer til udtryk i oplysningstænkningen, f.eks. i Rousseaus indledende udbrud i *Du contrat social*: 'Mennesket fødes frit og overalt er det i Lænker'.⁴

Sammenhængen mellem tanken om menneskets værdighed og oplysningens emancipati-

onsideal kan vi se tydeligt i Kants filosofi. Etik-ken kan efter Kants mening sammenfattes i et eneste krav, som han kalder det kategoriske imperativ. Det kan formuleres på forskellig måde, en af formuleringerne lyder 'Du skal handle således, at du altid bruger menneskeheden, både i din egen person og i enhver andens, også som (for)mål og aldrig kun som middel'.⁵ Det kategoriske imperativ er et absolut forbud mod at instrumentalisere mennesker. Bag det kategoriske imperativ ligger nu netop tanken om ethvert menneskes værdighed. Imperativet udtrykker, at mennesket er et væsen, der ikke kan gøres til middel for et eller andet formål, men er et mål i sig selv. Det betyder – og nu går jeg en smule ud over Kants egen tankegang – at vi ikke kan bruge begrebet *værdi* (Wert) om et menneske. Værdi er nemlig principielt et relativt begreb: noget har værdi, for så vidt vi giver det en værdi. Og noget, som har en værdi, kan udskiftes med noget andet, der har samme værdi eller pris. Et menneske derimod har ikke en relativ værdi eller en pris, men derimod en værdighed (Würde).⁶

Der går altså en linie fra Cicero til Kant, fra *hominis dignitas* til *Würde des Menschen*. Men hos Kant er tanken om menneskets værdighed grundlag for en etisk konception af en helt anden type end den antikke. Kants etik bygger ikke på menneskers stræben efter at få deres liv til at lykkes, den er ikke en dydsetik i klassisk forstand. Det hænger bl.a. sammen med, at allerede på Kants tid er tanken om, hvad der får et menneskes liv til at lykkes, hvad der er et godt menneskeliv, relativiseret. Hvad et lykkeligt liv er, afhænger for Kant af, hvad det pågældende menneskes behov er, for lykke er ensbetydende med maksimal behovstilfredsstillelse. Stræben efter maksimal behovstilfredsstillelse har for Kant ikke noget med etik at gøre, men højst med klogskab. Gennem klogskab kan vi kun give vort liv høj værdi, men dermed agter vi ikke vort eget livs værdighed. At gøre maksimal behovstilfredsstillelse til det højeste mål for sit liv er ifølge Kant ikke et menneske værdigt.

Den klogskabstænkning, som Kant frakender status af etik, bliver imidlertid næsten samtidig med hans etiske hovedskrifter lanceret som etisk teori i England under betegnelsen utilitarisme (cf. Bentham 1996). Kants etik har som grundelement den ubetingede pligt til at agte menneskers værdighed, og af den grund kan man finde Kant nævnt i enhver introduktion til etik som prototype på en såkaldt pligtetik, eller deontologisk etik. Utilitarismen er derimod den vigtigste repræsentant for den form for etik, der kaldes konsekvensetik. I denne betegnelse ligger, at en handling etiske rigtighed ifølge denne opfattelse beror på dens konsekvenser, f.eks. i form af behovstilfredsstillelse.

Man kan altså sige, at 'menneskets værdighed' er et pligtetisk grundbegreb. Et andet begreb af pligtetisk prægning er begrebet *rettighed*. Folk, der er mere kyndige end jeg, gør opmærksom på, at rettighed (right) er et moderne begreb, som ikke har nogen parallel i antikken. Thomas Hobbes er en af de første, der bruger det (cf. Tuck 1989). Det pligtetiske præg ved begreberne værdighed og rettighed kan siges at ligge i, at de er ikke værdier, der skal tilvejebringes eller fremmes, men instanser, der skal respekteres. Modbegrebet til respekt er krænkelser; værdighed og rettighed er ikke kvantitative størrelser; vi kan ikke øge eller mindske dem, men netop respektere dem eller krænke dem. De to begreber værdighed og rettighed hænger selvfølgelig nøje sammen, og i sammenhæng konstituerer de begrebet *menneskerettighed*. Vi finder begrebet hos Rousseau: 'At give Afkald paa sin Frihed, det er at give Afkald paa sit Menneskeværd, sin Menneskerettighed ...'.⁷ – Også Kant taler eksplicit om *Rechte der Menschheit*. Det gør han bl.a. i det kendte skrift 'Was ist Aufklärung?', hvor han betegner det at give afkald på oplysning som krænkelser af »die heiligen Rechte der Menschheit« (Kant 1783: 490). Oplysning og menneskelig værdighed hænger sammen på den måde, at menneskets værdighed beror på, at

det er et frit fornuftsvæsen, og oplysning betyder for Kant netop at bruge sin fornuft i frihed. Hos Kant finder vi altså som moderne pendant til den antikke *dannelse* til humanitas *oplysningen* som det, at et menneske lever op til sin egen værdighed som frit fornuftsvæsen.

Det kunne altså se ud, som om dannelse og oplysning hører hjemme i to forskellige etiktyper. Helt så enkelt er det imidlertid ikke. Begrebet dannelse er ikke forsvundet i Kants filosofi, men det har to helt forskellige betydninger. Dannelsen til humanitet er strengt taget ikke en del af etikken. Den er en kultivering af menneskets psyke, der sætter det i stand til empati og kommunikation og dermed giver det social kompetence (*Geselligkeit*). Til forskel herfra er den egentlige moralske dannelse (*moralische Bildung*) derimod erhvervelsen af respekt for andres og egen værdighed.⁸

Kants pligtetik og dermed hans tale om menneskerettighed og hans forsvar for en demokratisk retsstat er begrundet i en anti-naturalistisk menneskeopfattelse. Hvis mennesket kun var et naturvæsen, ville det ikke være i stand til at udøve fornuftig selvbestemmelse, friheden ville være umulig og med den menneskets værdighed. Mennesket må tilhøre en anden virkelighedsorden end naturen, en intelligibel verden, som Kant kalder den. Hans etik forudsætter en idealistisk, ja i sidste instans en religiøs virkelighedsopfattelse.

For igen at gøre status over begrebet etik: Ved at forfølge humanitetens etik i hastige skridt fra Cicero til Kant er vi stødt på tre af de grundlæggende etiktyper, den europæiske kultur har frembragt: den antikke dydsetik, den kantiske pligtetik og utilitarismens lykkemaksimerings etik.

Humaniora efter idealisme-kritikken

Få årtier efter Kants død udsættes den idealistisk-religiøse virkelighedsopfattelse for forskellige former for kritik. Jeg vil kort nævne tre for-

mer for anti-idealistisk tænkning, der fik konsekvenser både for humaniora og for etikken:

(1) Den første er *naturvidenskaben*. Her tænker jeg dels på Darwins evolutionsteori, der eksplicit og systematisk beskriver mennesket som et naturvæsen og dermed i en materialistisk kontekst. Dels tænker jeg på forskellige former for empirisk naturvidenskab, der efterhånden fik konkrete følger for de faktiske levevilkår, f.eks. den videnskabelige medicin. Overgangen fra idealistisk enhedsvidenskab til empiriske enkeltvidenskaber fremkaldte i det tyske sprogområde den for forståelsen af humaniora vigtige modstilling af forklarende 'Naturwissenschaft' og forstående 'Geisteswissenschaft' (cf. Diemer 1974).

(2) Den anden form for anti-idealisme er den såkaldte venstrehegelianske filosofi, vi finder hos Ludwig Feuerbach og Karl Marx, og som bl.a. kommer til udtryk i en eksplicit kritik af religionen. Hos Feuerbach og Marx er kritikken af religionen imidlertid ikke en kritik af mennesket, tværtimod hænger religionskritikken sammen med en fastholden af idealet om menneskets emancipation.

(3) Den tredje og mest rabiate idealisme-kritik finder vi hos Friedrich Nietzsche. Hos ham er den radikale kritik af idealisme og religion også en kritik af den egalitære humanisme, der er knyttet til tanken om alle menneskers værdighed. Men Nietzsches anti-egalitære tænkning blev åbenbart ikke opfattet som inhuman i samtiden. Hos Georg Brandes f.eks. bliver den inspiration til en dybest set fredssommelig dyrkelse af eneren, til åndsaristokratiisme.⁹ Men der ligger en langt mere radikal kritik gemt hos Nietzsche. Han sætter jo i virkeligheden spørgsmålstegn ved de helt centrale begreber og antagelser i modernitetens og oplysningens filosofi: subjektet, fornuften, sandheden. De er ifølge hans opfattelse ikke givne størrelser – aprioriske strukturer – men konstrueret, som menneskedyret engang har frembragt som udslag af sin vilje til magt. Denne dema-

skerende diagnose samt den tilsvarende påstand om, at al erkendelse og alle sproglige ytringer er udslag af magt, er afgørende forudsætninger for dele af nutidens akademiske og intellektuelle debat. Til etikken stiller Nietzsche det spørgsmål, om ikke også dens forskel mellem godt og ondt – eller mere beskedent mellem rigtigt og forkert – er en konstruktion eller en illusion. Svaret er, at den modsætning mellem godt og ondt, som den klassiske europæiske humanistiske etik forudsætter, er udslag af den jødisk-kristne slavemoral, hvor viljen til magt retter sig negativt mod overmenneskets stærke livsudfoldelse (se Nietzsche 1966).

Ubehaget ved normativiteten

I den resterende del af mit indlæg vil jeg vende mig mod humanioraen i den mere nære fortid og i nutiden. Det sker ikke med nogen form for ekspertise, men som en rapport om spredte iagttagelser og overvejelser.

Med den forenkling, der må være tilladt i et indlæg af dette omfang kan man vel sige, at humaniora i Danmark som så mange andre steder i årene efter 1968 så at sige fulgte den Marx'ske linie fra det anti-idealistiske opgør i det 19. århundrede. Det kan jeg ikke sige ret meget om, for i 1968 var jeg ikke stud. mag. ved Aarhus Universitet, men derimod stud. theol. De humanistiske videnskaber blev drevet som led i en politisk emancipationsbevægelse, men denne bevægelse viste sig at være en totalitær og potentielt voldelig kamp.

Med megen stor forenkling kan man vel sige, at efter det marxistiske humanioras sammenbrud fik Nietzsche-traditionen en afgørende andel i fremkomsten af nye humanistiske paradigmer. Det gælder ikke så meget overmennesketanken. Man har ikke mærket meget til kulturaristokratisme eller anti-egalitær konservatisme i dansk humanistisk og intellektuel debat. Derimod har Nietzsches opgør med tanken om et stabilt, identisk subjekt, med fornuft-

ten og med sandheden fået sin efterkommer i en almen relativisme, kulturalisme og konstruktivisme. Den kulturelle relativisme har også ramt etikken; også den bliver relativiseret, idet etiske normer udelukkende menes at være bestemt af den sociale, historiske og kulturelle kontekst. Man kan også sige, at kun en deskriptiv indstilling til etikken betragtes som meningsfuld. Men hvis det er opfattelsen, synes der at aftegne sig en apori eller et dilemma for den humanistiske forskning. På den ene side implicerer konstruktivisme og kulturalisme en relativistisk opfattelse af etiske normer. Men på den anden side tages der ikke definitivt afsked med det normativt etiske ideal om humanitet og den normative tanke om menneskets værdighed. Humanismens traditionelle normative idealer lever jo videre i tanken om universelle menneskerettigheder. De facto er der derfor megen humanistisk – og anden – forskning, der udføres under humanitetens fortegn. Kan man f.eks. forske på et Center for Menneskerettigheder og samtidig være konsekvent etisk relativist? Kan man forske på et Center for Holocaust- og Folkedrabsstudier som historiker uden at tage (normativt) stilling til nazismens Endlösungs-program? Lignende spørgsmål kunne stilles til minoritetsforskning, kønsforskning og kulturmødeforskning.

Mit spørgsmål til humanistisk forskning er altså, om den har reflekteret over denne tilsyneladende konflikt mellem en normativ etisk forpligtethed på menneskerettigheder på den ene side og kulturel relativisme på den anden. Eller har den arrangeret sig med at befinde sig et eller andet sted mellem nihilisme og politisk korrekthed?

Mange humanister optræder som etikere på den måde, at de deltager i den offentlige debat, der har stået på med særlig intensitet i ca. to årtier, foranlediget af udviklingen på et ikke-humanistisk område, nemlig det biomedicinske. Den bioetiske debat henter for øvrigt sin særlige appel fra den omstændighed, at den

biomedicinske teknologi på en meget kontant måde rejser spørgsmålet om humanitet og menneskelig værdighed. Når menneskelivet fremtræder i form af et embryo i en glasskål eller en krop med udslukt hjernefunktion, bliver det uomgængeligt at spørge, hvad der egentlig udgør et menneske.¹⁰

Den nye etiske bevidsthed har som bekendt ikke holdt sig til det biomedicinske område og sundhedsvæsenet. Den har tværtimod bredt sig til snart sagt alle afkroge af samfundet. For et stykke tid siden kunne man eksempelvis læse i en avisleder, at pornobranchen også burde formulere etiske regler. Etikdebatten er imidlertid præget af et mærkeligt paradoks. Etik forudsætter jo i grunden nødvendigvis normativitet: hvis der overhovedet er noget, der hedder etik, må der være en klar, om end ikke nødvendigvis absolut forskel mellem rigtigt og forkert, og der må være noget, der forpligter. Men den offentlige etikdebat føres ikke under en forudsætning af, at vi i en given sag skal finde, hvad der er rigtigt, og hvad vi er forpligtet til. Den offentlige debat føres snarere ud fra spørgsmålet: Hvor mange spændende meninger og holdninger kan vi finde i forhold til dette etiske spørgsmål? Dermed trækkes det normative ud af de etiske problemer. Sagt på en anden måde: den etiske debat æstetiseres og gøres til underholdning.

Det kan man også se på et helt andet område end det biomedicinske. Jeg tænker på den diskussion, der i 2000 førtes om de 14 EU-landes sanktioner mod Østrig. Det var en meget væsentlig sag, der handlede om grundlæggende politiske spørgsmål. Men i medierne – i hvert fald i den borgerlige presse – blev den gjort til en påstand om, at de 14 regeringsledere opkastede sig til 'smagsdommere' over Østrig i almindelighed og de ca. 20% af vælgerne, der havde stemt på Frihedspartiet og dets leder Jörg Haider, i særdeleshed. Denne tale om smagsdommere opfatter jeg som en rindalistisk æstetik, udvidet til det politiske liv. Standpunk-

ter i den politiske debat er blotte meninger, og Tøger Seidenfadens mening er ikke bedre end Pia Kjærsgaards, ligeså lidt som Bo Skovhus' sang er bedre end Richard Ragnvalds. At hævde en kvalitetsforskel ville være åndshovmod og ringeagt for andre. Men hvis det er rigtigt, frakendes omtanke, analytisk klarhed og sammenhængende argumentation enhver betydning. Så er den offentlige debat – også den såkaldte etikdebat – blevet en magtkamp, lanceret som underholdning.

Hvordan agerer humanistiske forskere i denne etik-debat? Det er der naturligvis stor forskel på. Nogle er professionelle etikere. Nu holder jeg mig til de humanistiske etikere, altså filosofferne. Hvad vil det i grunden sige at være professionel etik? Det spørgsmål mener jeg, Kant har givet det rigtige svar på: moralfilosofen skal ikke finde eller konstruere en etik; han eller hun skal derimod forholde sig filosofisk til den etik, alle mennesker har kendskab til. Filosofen skal spørge efter grundlaget for og sammenhængen i den almene moralske bevidsthed. Kriteriet på holdbarheden af en given moralfilosofi må følgelig – ideelt set – være, at alle, der betragter sig som etiske subjekter, kan finde deres egen opfattelse i den moralfilosofiske rekonstruktion. Målt på den opfattelse må tilstanden i nutidens moralfilosofi siges at være skandaløs. Den professionelle etik er præget af et babylonisk virvar af indbyrdes modstridende opfattelser. Mangfoldigheden af moralfilosofiske udkast er der i sig selv ikke noget galt ved. Skandalen ligger i, at moralfilosoffer åbenbart ikke lader sig anfægte af mangfoldigheden og modstriden, og heller ikke har noget ønske om at diskutere indbyrdes ud fra en fælles forpligtelse i forhold til den offentlige etikdiskussion. Gør det så meget, at der er så stor mangfoldighed og uenighed? Der er vel også stor uenighed i litteraturteorien. Ja, men moralfilosoffen er deltager i den offentlige debat; hvis han tager sit fag alvorligt, må han mene, at hans bidrag til debatten kan have indflydelse på sam-

fundets udvikling. Og så må debatten føres på baggrund af spørgsmålet, om en konsensus er mulig.

Der er andre humanister end professionelle etikere, der tager del i etik-debatten. Også her er det ikke altid klart, hvad humanistens rolle er. Er det at yde et bidrag til den fælles søgen efter det etisk rigtige? Eller er det at give en særmening til bedste på grundlag af sin egen forskningsspecialitet? Lad mig illustrere problemstillingen med et konkret eksempel. Idehistorikeren Lars-Henrik Schmidt driver forskning inden for et område, han selv kalder 'socialanalytik'. Samtidig er han medlem af Det Etske Råd og er dermed en central aktør i den offentlige etikdebat. I denne debat har han fremsat det bemærkelsesværdige synspunkt, at organdonation er en form for kannibalisme. Synspunktet er fremkommet som konklusion på L.-H. Schmidts forskning, nærmere bestemt hans teori om kulturens og civilisationens grundlag. Denne teori minder på mange måder om Freuds og går kort fortalt ud på, at det, der gør mennesker til mennesker, er deres sociale karakter, der står i modsætning til det rent naturmæssige. Den sociale tilstand er konstitueret af, at mennesker engang har foretaget en række grundlæggende afståelser. De har afstået fra incest, mord og kannibalisme. Vor kulturens grundlæggende fortællinger handler om disse afståelser og ved at gentage fortællingerne opretholder vi vor sociale menneskelighed. Afståelserne ligger til grund for en tilsvarende række forbud, f.eks. forbudet mod at dræbe. Dette forbud er en grundlæggende etisk norm, og L.-H. Schmidts kultur- og civilisationsteori er dermed også en teori om etiske normers genese.

L.-H. Schmidts opfattelse af organtransplantation bygger på følgende argumentation. Organtransplantation indebærer, at donorens 'ikke-i-live organer' vækkes til live i modtageren. Denne 'transmuterer' og 'konsumerer' dermed donoren. Men ved at 'omsætte' et

fremmed organ og dermed omsætte donoren ekskluderes denne fra det sociale. Det, vi som mennesker omsætter, må nemlig være noget helt andet end os selv, planter og dyr f.eks. Omsætter vi et andet menneske, gør vi det til noget helt andet, udelukker det fra det sociale område og dermed fra det menneskelige. Og det er ensbetydende med kannibalisme (cf. Schmidt 1998).

Man kan diskutere, hvor overbevisende parallelliseringen af organtransplantation og kannibalisme er. Det er imidlertid ikke det afgørende punkt i denne sammenhæng. Det afgørende punkt er den uafklarede status, L.-H. Schmidts fremførelse af argumentet har. På den ene side må hans præsentation af de etiske normer – herunder kannibalismeforbudet – være principielt deskriptiv. Den er som sagt del af en kultur- og civilisationsteori, og som sådan er den hypotetisk. Den er et blandt mange forslag til, hvad der konstituerer kultur og socialitet. Når argumentet imidlertid fremføres i en debatbog udgivet af Det Etske Råd, fremtræder det som normativt. Det fremgår også af udtryksmåden: 'jeg hævder, ... at konsumtionen af et andet menneskes vitale organer er kannibalisme, da den anden i sin uddefinierethed er reduceret til kød' (Schmidt 1998: 56). Her fremsættes ikke hypotetisk en kulturteori, her proklameres normativt og emfatisk en etisk bedømmelse.

Det forekommer mig altså, at nutidens humanistiske videnskab har vanskeligheder med den etiske normativitet, der ligger i det klassiske begreb om humanitas. Jeg har i mine overvejelser lagt megen vægt på den pligtetiske tolkning af begreberne humanitas og dignitas, sådan som vi finder dem hos Kant. Afslutningsvis vil jeg dog fremhæve, at hvis vi som renæssancehumanisterne forsøger at lære af de gamle, bliver vi klare over, at etik ikke kun er et spørgsmål om, hvad vi er forpligtede til at gøre, men også om, hvad et godt og vellykket menneskeliv er. Det spørgsmål diskuteres i vore

dage under overskriften 'livskvalitet', et begreb, der er præget af biologi og naturvidenskabeligt orienteret psykologi. Det vil sige, at livskvalitet paradoksalt nok er et kvantitativt begreb. Man kan have mere eller mindre af den, livskvaliteten kan have værdien 0, og den kan være negativ; i så fald er livet ikke værd at leve, og så foreligger der stærke grunde for døds-hjælp. Hvis humaniora stadigvæk er studia humanitatis, burde det indebære, at humanister udforsker alle de forslag til, hvordan menneskeliv kan lykkes, der kan findes i historien, i kunsten, i de forskellige kulturer, hos de for-

skellige køn og i religionerne. Frugterne af disse studier kunne kvalificere debatten om den såkaldte livskvalitet og måske erstatte dette misfoster af et begreb med et mere humant.

Slutbemærkning

Hvis humaniora vil være videnskaber, der tilfører samfundet værdier, bør de reflektere over, i hvilken forstand etik er en del af humaniora, både i form af spørgsmålet om humanitetens normativitet og i spørgsmålet om det gode menneskeliv.

Noter

1. At der hos Cicero er en sammenhængen mellem humanitas og dignitas antydes i Friis Johansen 1991: 614.
2. Som det fremgår, skelner jeg ikke mellem etik og moral. Forsøgene på at gøre det er indbyrdes modstridende og derfor mere forplumrende end oplysende.
3. Til de forskellige genoplivninger af den antikke humanitas-dannelse se Andersen 1999.
4. L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. (Rousseau 1947: 173). Den danske oversættelse er fra Rousseau 1889: 16.
5. 'Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest' (Kant 1785: 66f).
6. Kant opererer primært med modsætningen mellem 'Würde' og 'Preis'. Når jeg tillader mig at bruge begrebet 'værdi', er det, fordi Kant faktisk som ækvivalent til de to nævnte begreber taler om 'relativer Wert' og 'innerer Wert' (Kant 1785: 77). Den vigtigste grund til mit valg af terminologi er dog, at der i Kants etik er en direkte modsætning mellem det humanistiske begreb om menneskets værdighed og det i dag så populære 'værdi'.
7. 'Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité' (Rousseau 1947:183). Oversættelse fra Rousseau 1889: 24.
8. Kants opfattelse af humanitet som dannelsesbegreb findes bl.a. i Kant 1790: § 60. Hans skitse til en moralsk opdragelse eller dannelse findes i den såkaldte metodelære i Kant 1788.
9. Ved min karakteristik af Brandes' Nietzsche-reception støtter jeg mig på et stykke klassisk dansk humanistisk forskning, Andersen 1925: 158-206.
10. Om bioetik se nærmere Klint Jensen & Andersen 1999.

Litteratur

- Andersen, Svend (1998), *Som dig selv. En indføring i etik*. Århus: Århus Universitetsforlag.
- Andersen, Vilhelm (1925), *Den danske Litteratur i det nittende Aarhundredes andel Halvdel*. København: Gyldendalske Boghandel.
- Andersen, Øivind (1999), *Dannelse, humanitas, paideia*. Oslo: Sypress.
- Bentham, Jeremy (1996), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart. Oxford: Clarendon Press.

- M. Tullius Cicero, *In Catilinam I-IV – Pro Murena – Pro Sulla – Pro Flacco*. With an Engl. Tr. By L. E. Loid. Cambridge Mass., London 1967.
- M. Tullius Cicero, *De officiis*. With an Engl. Tr. by W. Miller. London, Cambridge Mass. 1968.
- Diemer, A. (1974), 'Geisteswissenschaften' i Ritter, J. (Hrg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 3*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Friis Johansen, Karsten (1991), *Den europæiske filosofis historie. Bind 1 Antikken*. København: Nyt Nordisk Forlag.
- Kant, Immanuel (1783), 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', i *Berlinische Monatsschrift*, 5.12.1783. Berlin.
- Kant, Immanuel (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga: Hartknoch.
- Kant, Immanuel (1788), *Kritik der practischen Vernunft*. Riga: Hartknoch.
- Kant, Immanuel (1790), *Kritik der Urtheilskraft*. Berlin, Li-bau: Lagarde u. Friedrich.
- Klint Jensen, Karsten & Andersen, Svend (red.) (1999), *Bio-etik*. København: Rosinante.
- MacIntyre, Alasdair (1985), *After virtue. A study in moral theory*. Second Edition. London: Duckworth.
- Nietzsche, Friedrich (1966), *Zur Genealogie der Moral* (Werke in sechs Bänden, hrg. v. K. Schlechta, bd. IV). München: Hanser.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1989), *Om menneskets værdighed*. Overs. m. indl. o. noter af Jørgen Juul Nielsen. København: Museum Tusulanum.
- Rousseau, J. J. (1889), *Samfundspagten eller Statsrettens Grundsætninger*. Overs. af L. Leerbeck. København.
- Rousseau, J. J. (1947), *Du contrat social*. Genève.
- Schmidt, Lars-Henrik (1998), 'Den sorte gryde – spørgsmål forud for kannibalernes indtogsmarch', *Giv mig dit hjerte – organdonationens etiske dilemma. Essay-samling*. København: Det Etske Råd.
- Tuck, R. (1989), *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.