

Konsekvensparadokset

Fortrolig

Ikke fortrolig

Prøvens form (sæt kryds)	Projekt	Synopsis	Artikel	Speciale X	Skriftlig opgave
-----------------------------	---------	----------	---------	---------------	------------------

Uddannelsens navn	Kandidat i Anvendt Filosofi	
Semester	10. Semester	
Prøvens navn/modul (i studieordningen)	Kandidat Special (Master's Thesis)	
Gruppenummer	Studienummer	Underskrift
Navn: Martin Bruun Michaelsen	20124931	<i>Martin BM</i>
Afleveringsdato	31-05-2018	
Projektitel/Synopsis titel/Speciale-titel/ opgave nummer	Konsekvensparadokset	
I henhold til studieordningen må opgaven i alt maks. fylde antal tegn	192.000	
Den afleverede opgave fylder (antal tegn med mellemrum i den afleverede opgave) (indholdsfortegnelse, litteraturliste og bilag medregnes ikke)	191.939	
Vejleder (projekt/synopsis/speciale)	Kasper Porsgaard	

The Consequence Paradox

This examination of the consequence paradox presents a critique of consequential ethics and a reevaluation of the ethical subject. The consequence paradox relates to some ethically motivated actions, which when applied negates a part of its ethical core. Through the presentation of different morally difficult topics in present times, it is shown how this paradox is present in various modern practices and projects. A reading on Kants ethical writings shows the kind of thinking that creates the consequence paradox, where a different reading is shown to circumvent the problem.

The consequence paradox relates to a consequential ethical problem. If the ethical worth of humans is presented as an essential universal value, with no connection to the particular reality, this creates a logic which can be used for repression. The repression is present, since every ethical situation a subject is presented in, can be evaluated and treated without the interference of the ethical subject. The ethical subject is thus devoid of the capacity which makes it an ethical subject, since the treating is equal to the treating of non-thinking objects. The concrete human becomes generalized and can thus be treated as though its own values, dreams and aspirations were void. The consequence paradox shows the underlying logical formation which makes it possible that good intentions can create bad outcomes. The one with the good intentions presupposes what constitutes a good action for realizing given goals on the behalf of another, which creates the form of a paradox, since in addition the other is presupposed as being not relevant to the formation of what constitutes the goal. The content of what is important to some specific individual, is subordinated to what an extern description of the individual presents as important. The idea that some features give reasons to help others in another way than one would treat other members of the community creates the foundation of the consequence paradox, since these actions exclude the individuals further from society, where the intention was the opposite, namely the creation of a foundation for these individuals reinstatement.

The presented solution to this ethical problem is to reinterpret the ethical subject in relation to the particular and the universal. From a reading of Kant, Benhabib and Laclau & Mouffe it is derived that this requires creation of a universal form that tries to include as much particular difference as possible.

The universal is then interpreted as empty, in the sense that it is only in the concrete particular that ethical value can be secured without the problem of the consequence paradox. The ethical subject's value relies on its ability to act independently and freely, and to respect this freedom, we have to base our ethical motivations on the particular concrete practice, where a universal form without predefined content can guide us to identifying a multiplicity of actions that are permissible and other actions which are non-permissible. Personal ethics becomes a way to strive towards being worthy of happiness by strictly following this universal form, the categorical imperative in Kant's thinking, whereas the judgement of others needs to relate to a more open interpretation, since we can never know the true motivations of others. This relates to Benhabib and Laclau & Mouffe theorising on discourse, while striving to create a political field, wherein as large a multiplicity as possible of different discourses can exist without domination, since this domination would homogenize the discourses and ruin the multiplicity. A discourse ethical solution combined with the deontological arguments of Kant, thus creates a way to describe ethical problems in a space where the ethical content of the particular individual isn't taken for granted, while still retaining the universal aspect of ethics. This master's thesis proposes a different way of interpreting universal ethics as based in the particular, since the universal as considered an absolute attainable goal, creates the conditions for the consequence paradox, where the wills of particular individuals are neglected.

Indholdsfortegnelse

1. Konsekvensparadokset	s. 5
a. Konsekvensparadoksets relevans og formal	s. 5
b. Problemformulering	s. 6
c. Forskingsspørgsmål	s. 6
d. Læsevejledning	s. 7
2. Indledende analyse af konsekvensparadokset	s. 9
a. L'affair Foulard	s. 10
b. The Hornsleth Homeless Tracker	s. 13
c. Køns- og race-kvoter	s. 16
d. Mansbridges position	s. 17
e. Mansbridges paradoks	s. 22
f. Relevans for konsekvensparadokset	s. 26
3. Kants kategoriske imperativ	s. 29
a. Parfits udlægning af det praktiske imperativ	s. 30
b. Parfits udlægning af det kategoriske imperativ	s. 34
c. Nyholms udlægning og forsvar af Kant	s. 38
d. Kants frihedsbegreb	s. 40
e. Relevans for konsekvensparadokset	s. 43
f. Nyholm of autonomi	s. 46
4. Det etiske subject	s. 51
a. Det deliberative demokrati	s. 52
b. Radikalt demokrati	s. 58
c. Laclau, Mouffe og Benhabibs kritik	s. 64
d. Det etiske subjekts mulighed i etisk praksis	s. 67
5. Et utilitaristisk problem	s. 71
a. En epistemologisk omvæltning	s. 72
b. Selvkritiske indvendinger: Filossofferne	s. 76
c. Selvkritiske indvendinger: Løsningen	s. 79
d. Den etiske samtale	s. 82
6. Konklusioner	s. 85
7. Litteraturliste	s. 88

Konsekvensparadokset

On the Common Saying:

'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'¹

Emnet for denne afhandling er konsekvensparadokset. Konsekvensparadokset sætter sig i det anvendt etiske felt, der udgør en problematik mellem etisk teori og etisk praksis. Handlinger, som er etisk motiveret til at gøre verden bedre, kan i en bestemt form være undergravende for sit eget etiske mandat. Det er dermed en bestemt problematik inden for konsekvensparadokset der tages frem, omend denne problematik indeholder en gennemgang af Kants kategoriske imperativ, moderne diskurstheori og etik og en gentænkning af forholdet mellem det partikulære og det universelle. Der vil dermed præsenteres emnets relevans og formål, hvilket udmønter sig i afhandlingens problemformulering og forskningsspørgsmål. Til slut vil en overordnet læsevejledning præsenteres, for at give overblik i hvorledes problemet er blevet tilgået, samt en introduktion til bestemte nøglebegreber og filosoffer der er relevante for forståelsen af denne afhandling.

1.1 Konsekvensparadoksets relevans og formål

Konsekvensparadokset omhandler en problematik det etiske fremsætter, idet den skal implementeres i praksis. Gode intentioner kan medføre større ondt, som var utilsigtet i handlingens udfoldelse. Denne afhandling vil dermed argumentere for tre overordnede postulater.

- 1) Konsekvensparadokset kan findes udtrykt i konkret praksis og teori, hvortil L'affair Foulard, The Hornsleth Homeless Tracker og race- og kønskvote diskussionen hver giver deres vinkel på problematikken.
- 2) Konsekvensparadokset findes i en bestemt form, hvor det at forudsætte det etiske subjekts absolutte værdi, paradoksalter ender i en negation af selvsamme værdi. Og
- 3) Ved en gentænkning af det etiske subjekt som et partikulært og diskursivt aktivt subjekt, bliver det muligt at komme udover konsekvensparadoksets problematik, hvortil en genfortolkning af det partikulære og det universelle vil være nødvendig. Undersøgelsens primære filosof vil være Kant, grundet hans kategoriske imperativ fastsætter at en etisk handling ikke kan være i modstrid med sig selv, hvilket er det fundamentalt modsatte af

¹ (Kant, 1970, s. 61).

konsekvensparadokset. Hertil inddrages der kritikere af Kants projekt, hvilket er Parfit, Nyholm, Benhabib og Laclau & Mouffe, hvor konsekvenserne af Kants etiske tænkning relateres til hinanden og lagt for en undersøgelse med henblik på konsekvensparadokset.

Afhandlingen undersøger dermed konsekvensparadokset i relation til dens realitet i en konkret social praksis, hvilket cementere dens relevans. Dertil vil der fremstilles en bestemt empirisk funderet etisk tænkning, som vil negeres gennem en fremstilling af konsekvensparadokset. Denne negation vil dog efterlade et markant hul i hvad der så indbefatter etisk tænkning, hvortil en positiv tolkning bliver nødvendiggjort. Dermed er det overordnede formål med denne afhandling at vise, hvorledes en bestemt empirisk funderet etik undergraves i kraft af konsekvensparadokset, samtidigt med at en anden fremstilling af relationen mellem det partikulære og det universelle kan give en potentiel løsning der ikke ender i konsekvensparadokset. Den løsning vil da forsøges at fremstille de anvendt filosofiske aspekter, som fremstiller denne positive nyfortolknings relevans.

1.2 Problemformulering

En undersøgelse af konsekvensparadokset som det fremstår i teori og praksis, med fokus på relationen mellem det etiske subjekt og etisk værdi, hvortil Kants etiske tænkning inddrages som modpol til konsekvensparadokset, baseret ud fra Parfits og Nyholms udlægninger af Kant.

1.3 Forskningsspørgsmål

Med udgangspunkt i problemformuleringen leder det til disse forskningsspørgsmål.

1. Hvad karakteriserer konsekvensparadokset?
2. Hvordan udtrykker L'affair Foulard og The Hornsleth Homeless Tracker konsekvensparadokset i en social praksis?
3. Hvordan kan køn- og race-kvotediskussionen udtrykke konsekvensparadokset i en filosofisk teoretisk sammenhæng?
4. Hvordan relatere henholdsvis Parfits og Nyholms udlægning af Kant sig til konsekvensparadokset?
5. Hvilke teoretiske implikationer kan uddrages fra Parfit og Nyholm med henblik på konsekvensparadokset?

6. Hvordan kan Benhabib og Laclau & Mouffes diskursteoretiske udvidelse af Kant give en potentiel løsning til konsekvensparadokset?
7. Hvilke problematikker vil en sådan løsning åbne op for?
8. Hvilke anvendte filosofiske konsekvenser kan udledes af løsningen på konsekvensparadokset?

Læsevejledning

Afhandlingen er inddelt i fire kapitler, som hver har deres specifikke omdrejningspunkt. Distinktionen mellem 'utilsigtet konsekvens' og 'konsekvensparadokset' vil blive kort skitseret i første kapitel, hvortil utilsigtet konsekvens omhandler en empirisk tidslig dimension, hvorimod konsekvensparadokset omhandler konsekvensparadoksets logiske konstruktion, samt de epistemologiske forudsætninger der gør den mulig.

Første kapitel omhandler en fremvisning af konsekvensparadokset som det tager sig ud i tre udvalgte cases. Omdrejningspunktet for dette kapitel omhandler konsekvensparadoksets indhold og form. De to første cases fremviser hvorledes det etiske subjekt og det intersubjektive kan blive anset som nøglebegreber i en forståelse af konsekvensparadoksets indhold. Tredje case vil istedet fremstille hvilken epistemologisk fejlslutning der ligger til grund for konsekvensparadoksets udformning i teoretisk sammenhæng. Denne etiske tænkning trækker tråde til Kants tænkning, som fremstiller det etiske som det modsatte af konsekvensparadokset.

Andet kapitel er en undersøgelse af Kants etiske tænkning. Parfits udlægning af Kant ender i konsekvensparadokset, hvortil Parfits egen tænkning vedrørende frihed viser hvorledes frihed ikke kan forstås som blot hypotetisk mulig, da det ender i konsekvensparadokset. Nyholms udlægning af konsekvensparadokset fremvises istedet, hvortil en ny forståelse af frihedsbegrebet samt det etiske subjekt præsenteres. Det etiske subjekt kan opdeles i et etisk aktiv, den der udfører handlingen, og et etisk passiv, den der modtager handlingen/konsekvensen af handlingen. Nyholms udlægning fremstiller dermed en mulighed for at beskrive det etiske på en måde der ikke er konsekvensparadoks, hvortil nyere teori inddrages.

Tredje kapitel er en præsentation af henholdsvis Benhabib og Laclau & Mouffes diskursetik og diskursteori. Benhabib fremviser det etiske subjekts nødvendighed som forstået som et konkret individ, fremfor et generaliserbart, teoretisk subjekt. Dette suppleres med Laclau & Mouffe, som

fremviser hvorledes det er umuligt at skabe en absolut universel diskurs. Dette fremstiller dermed grunden for, at det universelle må forstås som en samling af det partikulære, og ikke omvendt det partikulære som repræsentant for det universelle. Benhabib og Laclau & Mouffe kritiseres ud fra hinanden, hvortil der argumenteres for, at de udtrykker samme fundamentale tænkning om det etiske og det politiske. Der argumenteres, at Rousseaus tænkning kan samle Kant, Benhabib og Laclau & Mouffe til et samlet etisk og politisk projekt, hvortil konsekvensparadokset under disse forudsætninger kan omgås.

Fjerde kapitel er en beskrivelse af dette etiske og politiske projekt, hvortil en kritik af en ren utilitarisme fremstilles. En ren utilitarisme argumenteres for at være den form som konsekvensparadokset har fået i denne afhandling, hvortil en forudbestemt værdi af det etiske passiv medfører konsekvensparadokset. En potentiel løsning bliver en intersubjektiv etik, hvor en universel form har absolut værdi, men hvor det partikulære indhold istandsættes i de konkrete individers livsførelse og værdier. Der præsenteres dernæst to selvkritiske argumenter, der relaterer sig til præsentationen af filosofierne samt en konkret metafysisk og etisk problemstilling, der om muligt kan medføre denne løsnings konsekvensparadoksale udformning. Denne kritik søges imødegået af en radikal partikulær tænkning, hvortil der sluttes af med en anvendt filosofisk analyse af denne afhandlings relevans for etisk dialog.

2. Indledende analyse af konsekvensparadokset

Konsekvensparadokset omhandler en bestemt etisk udfordring for den anvendte etik. Dette paradoks er nok mest kendt fra Max Webers protestantisme tese, der analyserer opkomsten af det kapitalistiske og materialistiske samfund således.

“Denne tese går som bekendt, urimeligt kort fortalt, ud på, at den asketiske livsholdning og arbejdsmoral, der efter reformationen udviklede sig hos protestanter, især af puritansk eller calvinistisk observans, havde en specifik forbindelse med kapitalismen i dens moderne, rationaliserede form. Webers arbejde indeholder tillige den anden, væsentlige pointe, at puritanerens asketiske livsførelse gjorde ham til kapitalist, og derigennem på længere sigt underminerede askesen. Det er det såkaldte konsekvensparadoks, vi her stilles overfor: den, der tilstræber et mål, kan risikere, at hans stræben i virkeligheden får en anden, måske endda den præcis modsatte, konsekvens.” (Bruun, 2003, s. 69)

Hans Henrik Bruun udlægger dermed konsekvensparadokset således, at de handlinger man udleder ud fra ens værdier, i nogle tilfælde får den konsekvens, at de underminere eller hæmmer de selvsamme værdier. Anthony Giddens opsummerer argumentet i forordet til Webers magnum opus *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* der oprindeligt udkom som en to-parts artikel i 1904-1905.

Weber forsøger at finde frem til, hvorledes kapitalismen som system kan opstå, hvor det at opnå profit anses som et gode i sig selv. Dette sætter han op mod et traditionelt økonomisk system, hvor profitten altid forstås som et middel til at opnå andre goder såsom luksus eller magt. Weber finder sit svar i Puritanismens og Calvinismens “kald” begreb, hvor det højeste moralske gode er at gøre sin pligt i den jordlige tilværelse, hvortil denne jordlige tilværelse blev anset som værende syndig. (Weber, 2001, s. xi-xiii)

Denne første gennemgang viser en overfladisk beskrivelse af konsekvensparadokset. Ved Webers analyse istandsætter kaldet en negation af den jordiske værdi, hvortil den gør det muligt at akkumulere kapital uden henvisning til de goder kapitalen kan bruges til at opnå. Dette medførte det største materialistiske samfund i verdenshistorien, da siden kapitalen ikke

blev brugt på goder, da blev den brugt på forøget produktion, og livsanskuelsen som kaldet gav, gjorde en stor disciplineret arbejdsstyrke mulig. Dermed argumenterer Webers analyse for, at den religiøse fornægtelse af det jordiske blev katalysatoren for jordisk, materiel kapitalisme. (Weber, 2001, s. xvii-xviii)

Det er vigtigt at forstå, at dette paradoks ikke er udtryk for en historisk kausal virkelighed, og at Weber selv anså det som en ufuldstændig teori. (Weber, 2001, s. xviii, xx) Dog kan vi ud fra Webers opstilling af konsekvensparadokset udlede en bestemt model for, hvad begrebet dækker over. I sin mest simple udformning, går konsekvensparadokset ud på, at ens handlinger der er bestemt ud fra et værdisæt, kan ende med at have nogle modsatrettede konsekvenser ud fra selvsamme værdisæt. Denne simple model vil være mit udgangspunkt for at udvikle en mere filosofisk interessant udlægning af konsekvensparadokset.

Dette paradoks er vigtigt at forholde sig til i dag, da den underliggende logik for konsekvensparadokset kan genfindes i diverse instanser af moderne praksisser. Her er der taget eksempler fra tre forskellige praksisser: domstolene, medierne og den akademiske litteratur. Jeg vil forsøge at fremvise, hvordan konsekvensparadokset viser sig i alle disse instanser, og vil bruge eksemplerne til at fremstille en tolkning af konsekvensparadokset, som viser dens etiske relevans og problemer.

1.1 L'affair Foulard

I tilfældet af konsekvensparadokset som udlevet af det politiske liv i kraft af domstolene, beskriver Seyla Benhabib i *Claims of Culture* fra 2002 bl.a. *l'affaire foulard*.

“L'affaire foulard refers to a long and drawn-out set of public confrontations that began in France in 1989 with the expulsions from their school in Creil (Oise) of three scarf-wearing Muslim girls and continued to the mass exclusion of twenty-three Muslim girls from their schools in November 1996 upon the decision of the Conseil d'Etat.” (Benhabib, 2002, s. 95)

L'affaire foulard omhandlede, hvorvidt det skulle være lovligt for muslimske piger at bære slør i skolen i Frankrig. Skandalen startede ved, at tre piger fik at vide fra deres rektor, at de ikke måtte gå i skole med deres ansigter

tildækket med et slør. Grunden til dette kan findes i, at man i Frankrig har en meget stærk politik vedrørende statens neutralitet for religiøse symboler². Siden skolen er en offentlig institution, blev pigerne forbudt at bære det som rektoren anså som religiøse symboler. Sagen endte for Højesteret i Frankrig, hvor det blev dømt, at pigerne havde ret til at gå klædt som de ville, dog ikke i nogen påklædning, som ville forstyrre funktionaliteten af de offentlige myndigheder. (Benhabib, 2002, s.98)

Dermed blev det i realiteten op til enkelte skoler at vælge, hvorvidt det at gå klædt i forskellige former for slør ville forstyrre den almene skolegang. Dette skabte en stor diskussion i det franske samfund på begge fløje. Fortalerne der ville forsvare pigernes handlinger, henviste til deres menneskeret til religionsfrihed, hvorunder de opfattede det at gå klædt i slør som dækkende denne frihed. Modstanderne henviste i stedet til, at sløret var udtryk for undertrykkelse, hvorved det at gøre det ulovligt ville hjælpe med at frisætte pigerne fra deres patriarkalske kultur. (Benhabib, 2002, s. 99) Til dette formulerer Benhabib:

“Yet within the French Republic the balance between respecting the individual’s right to freedom of conscience and religion, on the one hand, and maintaining a public sphere devoid of all religious symbolisms, on the other, was so fragile that it only took the actions of a handful of teenagers to expose this fragility.”
(Benhabib, 2008, s. 52)

Denne problematik består i den dobbelthed som pigerne bragte ind i den offentlige debat. Benhabib argumenterer for, at pigerne tog sløret på som en aktiv politisk handling. Pigerne havde været i kontakt med en muslimsk politisk aktør, Daniel Youssouf Leclercq. Desuden havde både pigernes respektive hjem og skole nået en aftale om at pigerne ikke skulle gå med sløret. Dermed forbrød pigerne sig mod hjemmets rammer, i kraft af at de var opfordret til ikke at gå med slør, samtidigt med at de forbrød sig mod den franske stats princip om religionsneutralitet i offentlige rum. Dermed udformede problematikken sig i det spektrum, at pigerne brugte sløret, som

² Benhabib henviser til dette princip som “*laïcité*”: “This concept is difficult to translate in terms like the “separation of Church and State” or even secularization: at its best, it can be understood as the public and manifest neutrality of the state toward all kinds of religious practices, institutionalized through a vigilant removal of sectarian religious symbols, signs, icons, and items of clothing from official public spheres.” (Benhabib, 2002, s. 95-96)

er et symbol for beskedenhed i Islam, til at blive politiske aktører, der modsagde sig staten. (Benhabib, 2008, s. 53)

Det Benhabib finder problematisk er den måde det blev håndteret i debatten. Denne vinkling på pigernes egen politiske motivering blev sjældent trukket frem i debatten. (Benhabib, 2008, s. 54-55) Ved at afvise pigernes egen forståelse af den handling som de selv udformede, fremstiller Benhabib en situation, der har mange paralleller til konsekvensparadokset.

“We appear to have a paradoxical situation here in which the French state intervenes *to dictate* more autonomy and egalitarianism in the public sphere than the girls themselves wearing the headscarves seem to wish for.” (Benhabib, 2008, s. 56)

I forsøget på at opretholde principperne om frihed og lighed, endte staten med at dømme således, at pigernes frihed og lighed blev undermineret. Pigernes forsøg på at komme ud af husets rammer for at blive politiske aktører, blev i stedet omdannet fra et dominerende fællesskab (hjemmet) til et andet (skolen). Paradokset befinder sig i, ifølge Benhabib, at tolkningen på pigernes handling blev dikteret udefra, hvorved man allerede der fratog pigerne deres autonomi. Pigernes forsøg på at genfortolke sløret ved at bruge det som et frisættende symbol, blev i stedet misforstået. Enten som fransk sekularisme, hvor der blev forsvaret pigernes ret til selv at vælge det tøj de ville gå i. Eller patriarkalsk undertrykkelse, som ville lovgive mod slørets traditionelle undertrykkende symbolik. (Benhabib, 2008, s. 57-61)

L'affair Foulard er dermed et udtryk for et konsekvensparadoks. Benhabib fremstiller, at i kraft af at staten forsøgte at beskytte pigernes frihed og statens neutralitet for religiøse symboler, endte den med at undertrykke begge. Pigernes frihed blev frataget dem, idet skolen fik frataget fortolkningsretten fra pigernes handling. Ligeledes blev pigernes forsøg på at transformere sløret fra et religiøst symbol til et politisk stoppet, hvorved staten straffede pigernes forsøg på at sekularisere deres religion. (Benhabib, 2008, s. 52) Denne case giver dermed en forståelse af konsekvensparadokset som situeret i et felt af direkte magt anvendelse. En dommer, som skal dømme ud fra nogle grundlæggende værdier i samfundet, vil nødvendigvis basere sin dom ud fra nogle fordomme. Fordommene i denne konkrete case omhandler hvorledes man forstår et symbol, hvorved det ikke at inddrage

pigernes egen fortolkning af symbolet er problematisk medførte en vanskelighed med den demokratiske legitimitet i det franske samfund ifølge Benhabib. (Benhabib, 2008, s. 56-57) Dermed udspiller konsekvensparadokset en rolle i et direkte magtanvendelsesperspektiv, for så vidt at den dømtes egen forståelse af situationen ikke inddrages.

1.2 The Hornsleth Homeless Tracker

Et lignende sted, som kan bruges til at fremvise et andet element af konsekvensparadokset, kan findes i fremstillingen af udsatte personer, som de tager sig ud i medierne. Et eksempel er mediernes fremstilling af Kristian Von Hornsleths kunstværk, "The Hornsleth Homeless Tracker".

"The Hornsleth Homeless Tracker (*HHT, mb.*) project will follow Hornsleth as he buys homeless people from the streets of London and sells them as art works to private collectors. Each Homeless, has been fitted with a tracking device allowing their owner to follow them 24-7 via a private app, effectively converting the homeless into a real-life Pokémon Go or human Tamagotchi." (hornslethhomelesstracker.com/,15/03/2018)

Ved at købe et guldmaleri af en hjemløs person fra Londons gader, får man muligheden for at følge vedkommendes færden via en installeret GPS. Den hjemløse får halvdelen af pengene et år efter kontraktens udløb, mens Hornsleth projektet får den anden halvdel.

Dette har bragt en vis opsigt. Organisationen Camden Safer Streets Team har bl.a. anmeldt Hornsleth for dette kunstværk, da de anser det som udnyttelse af de hjemløses situation (McLennan, 2017). Ligeledes omtaler Centrepoint, den største organisation for hjælp af hjemløse i Storbritannien, hele projektet som risikerende at begrave emnet i "avant garde sensationalism" (Dex, 2017) Ligeledes udtalte CEO'en for The Pillion Trust, der hjælper minoriteter herunder hjemløse, at problematikken baserer sig på, at der er et skævt magtforhold mellem den hjemløse og køberen, hvilket gør hele projektet uetisk. (RT, 2017)

Som modsvar til dette, mener Hornsleth, at det er de større organisationer, som holder de hjemløse i deres hjemløshed. Ved at anse de hjemløse som stakler der skal hjælpes, skaber det en "taber" industri, som holder taberne i

deres rolle som tabere. Det interessante er måden, han selv omtaler de hjemløse.

“It’s not for me to tell them how to spend their money, they are adults.” (MacKenzie, 2018)

På den måde anskuer han de hjemløse som mennesker med egen ret, og han kritiserer også det hykleri, der vedrører, at folk synes det er forkert, at han sælger de hjemløse som en GPS Pokemon. Han mener absurditeten ligger i, at det i det hele taget var muligt at gå ud i Londons gader og finde folk, der var villige til at gå frivilligt med ind i projektet. Det er absurd, fordi personerne der forsvare de hjemløses rettighed som individ, samtidigt ikke tiltror, at de hjemløse selv kan lave aftaler på lige vilkår. Dermed anser Hornsleth det som et samfundsproblem, hvorved samfundet ikke selv tør indse, at det er samfundet selv som skaber årsagen til at de hjemløse eksisterer og har det så dårligt, som de har det. (MacKenzie, 2018)

Som eksempel på dette svarer en af de hjemløse som medvirker i projektet, Darren O’Shea, på om han mener projektet er dehumaniserende.

“ ‘Not really. I’m a dot on the screen doing what I do every day anyway. It’s only one person who can see where I was an hour ago, it’s not as if he can actually come and track me down. ‘We get criticised and abused every day anyway. But if this is drawing people’s attention then it can’t be a bad thing.’ “ (Smith, 2017)

På den måde italesætter han, at han befinder sig i et samfund, hvor han allerede føler sig dehumaniseret, og derfor rører projektet ham ikke specielt meget. Problematikken drager derfor paralleller til l’affaire foulard. Nogle hjemløse vælger selv at indgå i et projekt, som for nogle hjælpeorganisationer anses som undertrykkende. Denne undertrykkelse baserer sig på, at organisationerne forstår HHT projektet som udnyttelse af de hjemløse, hvorimod de hjemløse selv fortolker det som værende en måde at give fokus på deres situation og forhåbentligt transformere den til det bedre. Hjælpeorganisationerne bliver dermed beskyldt af Hornsleth for, at de ikke møder de hjemløse der, hvor de er og forsøger at forstå deres situation, og at organisationerne aktivt forsøger at underminere projektet af selviske grunde. (Mackenzie, 2018) Hermed fremstiller Hornsleth sin pointe med, at

de organisationer der er sat i verden for at gøre en situation bedre, kan være aktivt medvirkende til at vedligeholde status quo.

I maj 2009 blev der foretaget et forsøg, hvor hjælpeorganisationen Broadway gav 13 langtids hjemløse et budget på 3000 engelske pund pr. person, hvoraf der kun blev brugt i gennemsnit 794 pund pr. person. Pengene blev givet ud, efter hvad de hjemløse selv fandt fornuftigt for deres situation, i stedet for at tilbyde shelters, mad eller anden form for mere traditionel hjælp. Efter et år var 7 ud af de 13 personer i bolig, hvorimod 4 af de 13 var flyttet ind i en bolig og derefter flyttet ud igen eller endt i fængsel. Denne tilgang er langt mere imødekommende, men samtidigt også risikabel. Sociologerne Hough og Rice nævner selv risikoen ved eksempelvis at lave eksperimentet med hjemløse stofmisbrugere, der kan opfattes som værende ude af stand til at tage vare på sig selv. Selv med disse overvejelser konkluderer de dog overordnet, at denne form for personaliseret budget givning kan virke i andre sammenhænge, så længe der er et hjælpesystem, hvor det er de hjemløse selv, der sætter rammerne for, hvordan de får hjælp. (Hough & Rice, 2010)

I relation til konsekvensparadokset viser dette problem sig i anskuelsen af de hjemløse. Hornsleths kritik retter sig mod, at via at give (patroniserende) hjælp, så ender man med at holde personerne i deres armod. Dette støttes indirekte af studiet fra Hough og Rice, som fik ca. halvdelen af en gruppe svært langtids hjemløse ud af deres situation, ved i stedet at give magten fra organisationen over til de hjemløse selv. De hjemløse blev stadig hjulpet, men typen af hjælp var markant anderledes, idet fokus skiftede fra at man mente på forhånd at vide hvilken hjælp, der skulle gives, til at man indgik i dialog med de hjemløse for at finde ud af deres individuelle behov. Hvis Hornsleth har ret i hans kritik af hjælpeorganisationerne ender vi i et paradoks. I kraft af organisationernes mål om at få så mange som muligt ud af hjemløshed, ender organisationerne selv med at være en facilitator for en status quo af de hjemløses situation. Om det er tilfældet, hvorvidt Hornsleth har ret eller ej ligger udenfor dette speciale. Hvad der til gengæld er relevant, er at konsekvensparadokset viser sig i det intersubjektive rum, der udfolder sig i vores antagelser om andre.

2.3 Køns- og race-kvoter

Det sidste eksempel jeg vil fremvise for hvor konsekvensparadokset viser sig, er i den akademiske litteratur vedrørende feminisme, her konkret spørgsmålet om kønskvoter.

Professor i statskundskab Mona Lena Krook skriver i *Quota Laws for Women in Politics* fra år 2008, at mere end 50 lande har indført forskellige afarter af kønskvoter i offentligheden. Kønskvoterne er primært baseret på enkelte partiers politik, men er også i større grad blevet indført som national lov fra 1990'erne og fremefter. Eksempelvis er det tilfældet i Portugal, som i 2006 indførte en lov gældende for alle partier, at en tredjedel af alle opstillede repræsentanter skal være kvinder (Monteiro, 2012). Disse kvoter er generelt blevet indført, for at øge repræsentationen af kvinder i det politiske liv, og derigennem forhåbentlig øge den økonomiske, sociale og politiske status af kvinder. (Krook, 2008)

Krook laver en større gennemgang af litteraturen om, hvorledes dette fokus på kvoter som en politisk mulighed ændrer feministisk praksis. I artiklen opstiller hun forskellige former for typer og årsager til kvoternes indførelse i politik som et relativt nyere fænomen. (Krook, 2008)

Krook fremstiller at der findes forskellige feminister som er enten for eller imod kvoter. Feminister der støtter kvoter har udtalt, at de kan være en aktiv måde at få kvinder bedre repræsenteret og øge deres politiske adgang, samt inkludere kvinder bedre i samfundspolitikken, så der også derved opnås bedre kønsbalancerede beslutninger. Feminister mod kvoter har dog kritiseret kvoter ud fra normative betragtninger om, at kvoterne aktivt går imod ligestilling og demokrati i kraft af at det begrænser vælgernes muligheder og diskriminerer mænd. Udover dette er det også usikkert, om kvinder bliver styrket i deres rolle, eller om de valgte kvinder ender med at blive set ned på, i kraft af at kvinder så åbenbart ikke kan blive valgt i en lige valgkamp. Krook konkluderer, at individuelle kampagner bør analyseres separat for på bedst mulig vis at opnå målet om kvindelig politisk bemyndiggørelse. (Krook, 2008)

I forhold til konsekvensparadokset er der to perspektiver, der kan fremstilles. Den første er den kritik som kvoterne modtager ud fra synspunktet, at kvoterne kan være en aktiv årsag til, at kvinder bliver anset som mindre egnede, og derfor har brug for udefrakommende "hjælp", for at

kunne klare sig i det politiske liv. Herved vil en hjælp til at fremme kvinders muligheder for politisk embede, risikere at devaluere kvinders status og fremtoning, hvilket går stik imod årsagen til kvoternes indførelse. (Krook, 2008). Det er dermed en mere direkte forståelse af konsekvensparadokset som her fremstilles, hvor en aktiv hjælp for at fremme et mål, direkte risikerer at modarbejde sig selv i en empirisk sammenhæng. Dette problem, omend sociologisk interessant, vil ikke være omdrejningspunktet for dette speciale.

Konsekvensparadokset kan som et andet perspektiv istedet fremstilles som en logisk konstruktion. Det er i selve konstruktionen af kønskvoter, at dens egen modsætning samtidigt formuleres. Dette ses i, at kønskvoter antager, at forskellige grupper kan generaliseres til en bestemt type. Dermed vil kønskvoternes formål, mindsket sexismen, kunne påstås at være i direkte modstrid med sig selv, da kønskvoterne forudsætter en sexistisk kønsinddeling af samfundet. Denne kritik er forsøgt omgået af professor i statskundskab Jane Mansbridge, som argumenterer i *Quota Problems* fra år 2005, at der er behov for deskriptiv repræsentation af minoriteter, samtidigt med at hun vil forsøge at undgå at generalisere samfundsgrupper til en bestemt type, hvad hun kalder essentialisering.

Mansbridges position vil jeg argumentere for vil være uholdbar, hvilket, sammen med L'affair Foulard og Hornsleth giver den endelige vinkling på, hvad der konstituerer konsekvensparadoksets egentlige problematik. L'affair Foulard og Hornsleth giver hver et indblik i den etiske betydning af konsekvensparadokset i henholdsvis betydningen af en persons vurdering af egne handlinger, samt det intersubjektive rum hvor vi vurderer andres handlinger. Jeg vil forsøge at fremstille hvorledes Mansbridges position giver et epistemologisk indhold til konsekvensparadokset, ud fra hendes gennemgang af kønskvote problematikken.

2.4 Mansbridges position

Mansbridges position er, at hun går ind for større deskriptiv repræsentation af minoriteter. Deskriptiv repræsentation består i, at en person repræsenterer sin sociale klasse, køn, race, etnicitet og lign. aspekter. Dette kan ske enten aktivt, ved at identificere sig med de førnævnte grupperinger, eller passivt alene i kraft af at være til stede i den politiske proces. Ved at en sort talsperson er repræsenteret, vil denne grupperings vilkår blive italesat på anden vis, end hvis der kun var hvide repræsentanter til stede. Det er for

så vidt underordnet om den sorte repræsentant selv anser sig som "sort" i et identitetsmæssigt spørgsmål. Det relevante er, at nogle problematikker, som hvide normalvis ikke oplever, vil blive inddraget i debatten. Dette skal ikke misforstås som, at sorte oplever andet fordi de er sorte, men nærmere fordi at sorte og hvide strukturelt er opvokset under forskellige kår, grundet historiske omstændigheder. Grunden til Mansbridge finder dette relevant, er som følger:

"We know that in the cases of gender and race, legislators who themselves are members of a group respond to issues affecting that group with greater concern than do nonmembers. Female legislators in almost every measured representative body, from the U.S. House of Representatives to the Indian panchayats, give more attention than do male legislators to issues, such as education and women's rights, that also typically concern female constituents more than they do men." (Mansbridge, 2005)

I det repræsentative demokrati er der altså en problematik vedrørende, at hvis bestemte grupperinger ikke er til stede i den politiske proces, så kan disse grupperes vilkår forringes. Barry Burden har desuden påpeget i hans artikel *Affect and Cognition in Party Identification* fra 2005, at ens personlige tilhørsforhold til forskellige emner, såsom tobaksindustrien, folkeskolen og ens religiøse forhold, har en stor betydning for, hvordan man lovgiver. Er man eksempelvis selv ryger, vil ens personlige forhold til prisen på cigaretter kunne betyde mere, end hvad der vil være bedst for samfundet i sin helhed (Burden, 2005). På den anden side kan disse personlige tilhørsforhold også give en form for umiddelbar forståelse af de ramte grupperes forhold til en evt. lovgivning, hvilket dermed understøtter Mansbridges tilgang til deskriptiv repræsentation. Alene i kraft af at være til stede ved forhandlingerne, vil konkretiseringen af den gruppe der diskuteres nødvendigvis gøre samtalen mere nuanceret, samtidig med at repræsentanten kan drage af personlige erfaringer, der vedkommer emnet. (Mansbridge, 2005)

Mansbridges større tese i artiklen er dog den om essentialisering. Hun skriver:

"Human cognitive capacities tend automatically toward some forms of essentializing. Thus, terms in the language tend to call to

mind the dominant or majority variant of those terms. When we envision "table," we envision something brown, thus marginalizing the green, white, and yellow tables of this world." (Mansbridge, 2005)

Denne form for kognitiv bias, som Mansbridge kalder det, er en måde at generalisere virkeligheden på, således at et begreb såsom "kvinde" betyder en bestemt ting eller funktion, frem for den multiplicitet af partikulære individer, dette begreb reelt set dækker over.

I relation til kønskvoter påpeger hun, at kvoter både kan underminere essentialistiske kategoriseringer, ved for eksempel at inddrage en bred variation af kvinder i den politiske sfære, hvilket netop gør op med essentialiseringen om kvinden som eksempelvis en husmoderfigur. Dog kan kvoter også understøtte essentialisering i kraft af, at kvoterne kan forstås som en tilgang til, at kun kvinder kan repræsentere kvinder (hvorimod mænd kan repræsentere "normalen") (Mansbridge, 2005).

Hele projektet for Mansbridge er, hvordan man kan indføre fornuftige kvoter der fremmer deskriptiv repræsentation, uden man derved ender i at essentialisere kvinder pga. kvoterne. Mansbridges Problem med argumentationen for indførelsen af kvoter er, at nogle argumenter bygger på at det vil være fornuftig med mere "kvindelighed" i det politiske apparat, da kvinder anses som værende mere følsomme, samarbejdsvillige og generelt mod krigerisk adfærd. (Mansbridge, 2005) Hermed essentialiserer man dermed alle kvinder, så mænd og kvinder bliver anset som værende to vidt forskellige slags væsener, selvom begge nødvendigvis har en del tilfælles, i kraft af at de begge tilhører den menneskelige art. Dette fremmer ikke alene splittelse af menneskeheden, men kan også diskriminere kvinder, der så falder udenfor den "korrekte" måde at være kvinde på. (Mansbridge, 2005)

Mansbridge argumenterer for, at den bedste måde at gå imod essentialisering, er ved at fokusere på de strukturelle og historiske omstændigheder. Årsagen til, at sorte er misrepræsenteret i USA's kongres, findes i det historiske faktum, at det først er for nyligt at sorte har haft muligheden for at oparbejde kapital i familien. Historisk har slaveri og derefter undertrykkelse været med til at skabe et strukturelt skel mellem rige hvide og fattige sorte, og i USA kræver det en vis kapital at føre valgkamp. Ligeledes er kvinders strukturelle rolle som husmoder stadig present, hvilket gør en politisk karriere besværlig, da man så først kan starte sent, når børnene er vokset op, og dermed har lavere sandsynlighed for at nå de høje stillinger. Dermed vil argumentationen for kønskvoter ud fra disse

mere strukturelle og historiske tilgange, for Mansbridge, reducere essentialisering i et vist omfang. (Mansbridge, 2005).

Mansbridges position indeholder to aspekter, der er relevant for konsekvensparadokset. For det første fremstiller hun meget tydeligt, at indførelsen af kvoter kan risikere at diskriminere dem, man ønsker at sætte mere lige i samfundet, hvilket passer med den førnævnte direkte forståelse af konsekvensparadokset, hvor der er fast definerede grupperinger.

Det andet aspekt er interessant ud fra en epistemologisk vinkling. Mansbridge argumenterer for, at det er ønskværdigt med mere deskriptiv repræsentation af minoritetsgrupper, hvor kvoter muligvis kan hjælpe med dette, hvis det håndteres fornuftigt. Dog argumenterer hun samtidigt for, at de partikulære individer i grupperingerne ikke skal misforstås som essentialistisk at have en form for delt "kvindelighed" eller "sorthed" eller lignende, som udvisker den store diversitet der er i alle grupper. Problemet er, at hun ønsker både at fastholde kvinder og sorte som undertrykte minoritetsgrupper, samtidigt med at hun ikke ønsker, at medlemmerne af disse grupper skal blive anset som værende en del af en gruppe med bestemte træk, så de sættes udenfor det hvide, mandsdominerede samfund. Kort sagt er hendes brug af grupperinger såsom "kvinde" og "sort" tomme begreber, da de ikke har noget indhold man kan referere til, der bestemmer deres essens.

Mansbridges position har en del lighedspunkter med henholdsvis moderne sprogfilosofi og eksistentialisme. Dette relaterer sig eksempelvis til Wittgensteins sprogforståelse, hvor begreber i stedet for en essens har en familielighed, hvor det ikke er begrebets kerne, der er omdrejningspunktet, men nærmere begrebets brug i en pluralitet af konkrete praksisser. (Wittgenstein, 2012, s. 25-26, 229-230)

Ud fra denne teoretiske vinkel vil Mansbridge have ret i, at begrebet "kvinde", refererer til nogle grupper, der indeholder en stor diversitet af individer, hvor en del kan have attributter, der typisk vil falde ind under begrebet "mand". Kort sagt vil det være en misforståelse at forstå kvinde og mand som vidt forskellige kategorier, for slet ikke at tale om at anse dem som modsætninger, men tværtimod er der tale om, at vi med vores sprog inddeler og strukturerer virkeligheden, således at vi kan forholde os til den. Ud fra denne fortolkning giver det mening, at Mansbridge skriver.

“The broader challenge, which cannot in practice fully be met, is to institute some form of quota system without encouraging essentialism. It is a commonplace these days to point out that we all have multiple identities, and that those identities are socially constructed, flexible, performative, and in many cases even, with some investment, discardable. “ (Mansbridge, 2005)

Målet er dermed at tilnærme os at overkomme essentialiseringen, der er en del af vores “human cognitive capabilities”, men som hun selv påpeger ikke er mulig i absolut/transcendental forstand. Ligeledes er disse essentialiseringer, vi påfører andre i form af stereotyper og os selv i form af identiteter, noget der ikke er fast anlagt i verden, men noget vi selv kan påvirke, forholde os til og ændre. (Mansbridge, 2005)

Dette har mange lighedspunkter med eksistentialismen, som jeg vil uddybe med filosofen Jean-Paul Sartres eksistentialisme. Ud fra hendes præmisser kan der argumenteres for, at socialt konstruerede identiteter indeholder begreber såsom “hvid”, “mand” og “rødhåret” hos et individ, men disse begreber er i større eller mindre grad noget individet identificerer sig selv som, og ikke omvendt udtryk for, at man qua sin “hvidhed” eller “mandhed” eller “rødhårethed” har en bestemt essens, der definerer ens handlinger eller væsen.

Hvis vi følger den eksistentialistiske udlægning af hendes påstande, kan der med Sartres udtryk “[...] at eksistensen går forud for essensen [...]” (Sarte, 2002, s.47) argumenteres for en form for radikal individualisme. Jeg vælger at identificere mig selv som en mand eller hvid eller rødhåret person, men dette valg er noget jeg partikulært, bevidst eller ubevidst, vælger. Det er dermed ikke begreberne der påtvinger sig deres essens på mig, men tværtimod mig der lader begrebernes socialt konstruerede indhold ændre mig og give mig en identitet. (Sartre, 2002, s. 58)

Denne tolkning er efter min mening, hvad Mansbridge selv forstår ved hendes gennemgang og frygt for essentialisering af eksempelvis kvinder. Ved essentialisering forstås hermed et markant overgreb på personen, da det så ikke længere er personen, der bestemmer sin identitet. Dette kan lede til, at kvinder eksempelvis essentialiseres som værende “en husmoder”, hvilket dermed undertrykker alle de kvinder, der ikke ser sig selv som værende det. Essentialisering er en bestemt type af magtredskab, hvor man via en

definition af den andens væsen kan retfærdiggøre diverse uhyrligheder.
(Mansbridge, 2005)

Mansbridges projekt er dermed yderst pluralistisk, i den forstand, at vi skal være åbne mod forskellige kulturer og individer, og ikke være fordømmende i ordets almindelige forstand. Hun anser hermed et kvotesystem som fungerende til at bringe bestemt undertrykte grupperinger ind i det politiske felt, hvorved undertrykte individer kan få en stemme i systemet. Konsekvensparadoksens relevans for hendes tænkning og forsvar for kønskvoter kan dermed virke fjernt ud fra de foregående præmisser. Dog har hun selv en argumentatorisk brist ved sit fokus på kvinder og sorte, hvilket gør at hun indirekte essentialiserer disse grupperinger.

2.5 Mansbridges paradoks

Jeg vil forsøge at vise, hvori Mansbridges argumentatoriske brist ligger.
Hun skriver:

“The best way to fight the reification of essentialism that quotas inevitably suggest is to reinforce constantly the ways in which the great differences in existing systems of representation derive from historical and structural biases. [...] These deep structural biases, [...], work to make it unlikely that without some institutional intervention, African Americans and women will be represented in law-making bodies in proportion to their numbers in the population. Making arguments for quotas explicitly and only on the basis of these historical and structural biases helps, to some degree, to counter essentialist arguments.” (Mansbridge, 2005)

Mansbridge kan i dette udlæg ikke undgå at essentialisere kvinder og sorte, som havende en delt historicitet, der forbinder dem på tværs af tid og sted. Kvinder og sorte *er* dermed nogle, som er undertrykte af historiske og strukturelle omstændigheder, og dermed er der noget, der forbinder dem som en essentiel gruppering i det tid og sted vi er i lige nu. Mansbridge anerkender at denne form for essentialisering ikke kan undgås, men jeg vil argumentere for, at hun går for langt i hendes fremstilling, hvor jeg vil tage udgangspunkt i hendes fremstilling af en problematik for sorte.

Problematikken består i, at hvis problemet er, at sorte af historiske grunde ikke kan indgå i politik, grundet de ikke har samme kapital som hvide på grund af eksklusion og udnyttelse i historien, så kan man her argumentere på to vidt forskellige måder. Ved den første kan man argumentere for, at denne historiske ubalance skal rettes op på, og kvoter kan dermed være et midlertidigt værktøj til at stabilisere samfundet. Her kan man argumentere for midlertidige kvoter på race, for derved at give større deskriptiv repræsentation af sort.

Ved den anden anser man eksklusionen af individer fra det politiske spektrum grundet økonomisk formue som forkert. Her kan problemet løses evt. med kvoter på indkomst, så de fattige får en øget deskriptiv repræsentation. Dette vil nødvendigvis ekskludere de rige sorte, og inkludere de fattige hvide, og ud fra dette vil kvoterne øge den deskriptive repræsentation af de fattigste i samfundet. Det er dog ikke sikkert, at det vil øge mængden af sorte i det politiske spektrum.

Enhver ulighed af den type, som Mansbridge betragter, kan modvirkes med kvoter på flere måder. Som eksemplet med sorte viser, så kan der dels indføres kvoter relateret til en racebestemt gruppering, i forholdet mellem hvid og sort. Dels kan der indføres kvoter relateret til økonomisk grupperinger. Det fremgår dermed ikke tydeligt, hvorfor Mansbridge antager at de sorte fattige er vigtigere end de hvide fattige ud fra hendes eksempel, da eksemplet grunder i økonomiske forhold og ikke specifikt racemæssige.

I relation til konsekvensparadokset kan der her fremstilles en epistemologisk fejlslutning, der ligger til grund for konsekvensparadoksets fremtræden. Mansbridge antager, at fordi sorte indgår som majoriteten i en til flere undertrykte grupperinger, så er de sorte som gruppering selv undertrykte. Dog vil jeg argumentere for, at hun antager det undertrykte subjekt førend hun fremviser, hvorledes de er undertrykte. Det undertrykte subjekt i førnævnte eksempel er fattige, som ikke har midlerne til at indgå i en valgkamp. Dette subjekt har en majoritet i sig som også er sorte, hvilket Mansbridge bruger på at fremme hendes argument for kvoter til sorte. Dog vil disse kvoter være en indirekte diskrimination af fattige hvide, asiater, indianere med flere, samtidigt med at man direkte vil tilgodese rige sorte, da disse vil have de økonomiske midler oveni et specielt kvotesystem.

Mansbridges strukturelle og historiske løsning fejler. Den fejler ikke så meget grundet det strukturelle eller det historiske i sig selv, hvilket kan

eksemplificeres her. Et strukturelt problem vil have et subjekt, som problemet går ud over. I tilfælde af Apartheid var det strukturelle subjekt de sorte. Denne historiske uhyrlighed må dog ikke få os til at antage, at de sorte er en universelt undertrykt gruppe. At de sorte er overrepræsenteret i diverse undertrykte grupper er et problem, men at fremstille majoriteten af de undertrykte som helheden af de undertrykte vil være en fejlslutning. Hvis man ikke løser de strukturelle problemer på egne præmisser, da vil det strukturelle problem fortsat være til stede, med den ændring, at man i eksemplet yderligere antagonisere de hvide fattige mod de sorte fattige. Den epistemologiske relevans for konsekvensparadokset fremstår ved, at en antagelse om, hvilken type mennesker der fortjener hjælp, for at alle individer opnår mere lighed, ultimativt kan lede os til at individerne bliver mere essentialiseret og ulige.

Dette kan også genses i et eksperiment, *Going blind to see more clearly*, som den adfærdsøkonomiske afdeling af den australske regering lavede i 2017, fremadrettet henført til som BETA. Målet med eksperimentet var at finde måder at øge mængden af kvinder og minoriteter i højere stillinger i den offentlige sektor. Her testede man ansøgninger der blev sendt afsted, hvoraf en var normal, en anden med omvendt køn (og navn der passede til) og en tredje der var helt anonym. Man fandt frem til, at de normale ansøgninger favoriserede kvinder og minoriteter, mens de anonyme favoriserede mænd og hvide. Ud fra dette konkluderede de:

“Our results help to demonstrate the importance of testing interventions to address diversity before introducing them at full scale. An intervention that was thought to enhance the chances of individuals from traditionally disadvantaged groups being shortlisted for a senior role in the APS by removing bias, would have, in all likelihood, lessened their chances. The findings provide impetus for conducting more rigorous evaluations of new (and existing) initiatives aimed at countering explicit and implicit forms of discrimination and increasing gender, racial and ethnic diversity at all levels.” (BETA, 2017)

Formålet med undersøgelsen var, at se om man via blindtest af individer ville øge diversiteten, hvor blind testning konventionelt bliver anset som noget, der forsøger at imødegå direkte og indirekte diskrimination af mennesker. BETA anlægger køn, race og etnicitet en værdi, i kraft af at større diversitet

altid er bedre, men samtidigt påstår de, at de forsøger at gå imod diskrimination. Problemet består i, at de forsøger at gøre forskellige grupperinger lige, men ligesom i tilfældet med de hjemløse, så fastholder dette fokus på diversitet en epistemologisk signifikant skelnen mellem "hvid" og "sort", "mand" og "kvinde" og lignende grupper. Konsekvensparadoksalt fremavler man den diskriminerende tænkning, man aktivt forsøger at bekæmpe.

Denne forståelse er også præsent i medierne, i kraft af at dette forsøg blev tolket som at blindtest "fejler", og at man håbede det ville have en "positiv effekt på diversiteten". (Shimshock, 2017) Ligeledes omtales det også som, at "blindtest gør tingene værre" (Belot, 2017). Problemet er grundlæggende, at individerne i testen ikke bliver anset som individer, men primært bliver anset som en del af en gruppering, der historisk (men ikke nødvendigvis nu) har oplevet undertrykkelse af forskellig art. Dette fremavler dermed det essentialistiske træk ved kvinder og minoriteter, at de er på en bestemt måde, som hvide og mænd ikke kan være. Individet bliver her italesat som en bestemt type menneske, der alene pga. sin type, har specielle rettigheder. Konsekvensparadoksalt går dette imod målet for at fremme lighed, da denne form for tænkning basere sig ikke blot i forskelligheden, men i den ontologiske adskillelse der er mellem de forskellige grupperinger.

Jeg vil ikke gå ind i en større diskussion, om mænd og kvinder grundlæggende er fundamentalt forskellige, en smule forskellige eller om det dybest set er en arbitrær opdeling på linje med hårfarve. Hvad jeg tværtimod mener jeg har argumenteret for, er at hvis man forsøger at hjælpe kvinder og minoriteter blive bedre repræsenteret via kvoter, så argumenterer man også derved for, at kvinder og minoriteter er en type meningsfuld gruppering at tale om med bestemte essentielle træk, der kan retfærdiggøre den ønskede hjælp. Som apartheid i Sydafrika viste, så kan det sagtens være tilfældet at eksempelvis sorte er en gruppe, der rent faktisk er undertrykt i konkrete strukturelle situationer. Dog vil jeg argumentere for, at en tænkning der baserer sig på en typificering af mennesker ultimativt har nogle etiske problemer.

2.6 Relevans for konsekvensparadokset

Der er således fremlagt tre forskellige cases, hvor der i alle tilfælde indeholder et element af, at man i ønsket om at hjælpe eller understøtte andre personer, ender med at få dem i en værre situation end den de startede i, eller ihvertfald ikke hjælpe på deres situation. Ud fra denne anskuelse er det ikke tydeligt, at vi har at gøre med et konsekvensparadoks, da det i lige så høj grad blot kunne være en uforudset konsekvens af ens handlinger.

Definitionen på et konsekvensparadoks logiske form er, at selve rationalet for en handling skal være etisk motiveret, og være årsagen til den konsekvens, at handlingens normative begrundelse gendriver sig selv.

Konsekvensparadokset er et fænomen inden for den anvendte etik og omhandler dermed det normative. Dette er en bestemt tolkning af konsekvensparadokset, hvor jeg her ikke ser på elementet af "utilsigtede konsekvenser". Ud fra denne bestemte definition af konsekvensparadokset, så omhandler dette paradoks ikke nogle konsekvenser i almindelig forstand, netop som konsekvenser i tid og rum. Denne definition af konsekvensparadokset er mere strukturel, hvorved konsekvensen af en bestemt handling tværtimod skaber sin egen gendrivelse idet den formuleres. Slutteligt vil der blive opsummeret på de tre eksempler jeg har givet, hvor der argumenteres for at de følger denne definition.

L'affair Foulard er en case med to modsatrettede værdier. Den første er kvinders rettighed til at gå klædt som de vil og have religionsfrihed. Den anden er, at staten skal være neutral overfor alle mindretal, hvad end det er religion, etnicitet eller lign.

Det Benhabib påpeger, er at pigernes forsøg på at omdefinere sløret fra et religiøst undertrykkende symbol til et politisk frigørende bliver stoppet af den franske stat, ud fra en lovgivning baseret i værdierne frihed og lighed. Den franske stat er etisk motiveret til at give pigerne ret til at være frie og lige individer, samtidigt med den er etisk motiveret til at fremme en fuldstændig neutralitet mod religiøse symboler. Ved selve formuleringen af lovgivningen, der er den etiske handling, bliver pigernes autonomi frataget dem, og deres politiske handling bliver omdefinert til et religiøst spørgsmål af skolens autoriteter, hvorved staten paradoksal nok indlemmer flere religiøse symboler i den franske stat end der var før. Dermed ender det i et paradoks, siden konsekvensen af lovgivningen direkte er i modstrid med sig selv, i den blotte italesættelse af den praktiske lovgivning.

The Hornsleth Homeless Tracker viser ligeledes denne problematik. De hjemløse anskues som værende nogle, der har behov for hjælp, men i kraft af at de er svage i forhold til almindelige mennesker, så bliver deres dømmekraft frataget dem. Det ses i den store modstand Hornsleths projekt fik. Hornsleth lavede nogle handelsaftaler med de hjemløse, baseret på en bestemt kontrakt, men de større støtteorganisationer til hjemløse anså det som udnyttelse i kraft af den disproportional magtforskel. Organisationerne anser dermed ikke de hjemløse som nogen, der kan styre eget liv, og hjælpen til hjemløse bygger på en fratagelse af personernes autonomi. Dog er ønsket, at man kan hjælpe de hjemløse tilbage i samfundet, og derigennem give de hjemløse en værdig tilværelse (Donna, 2016). Dette viser dermed et udtryk for konsekvensparadokset, da den hjælp man giver folk for at blive funktionelle og frie borgere igen, i nogle tilfælde sætter nogle rammer der gør det markant svære at blive selvstændig borger igen. Jeg vil ikke argumentere for, at hjælp aldrig virker og at folk blot skal få midlerne til at løse egne problemer. Hvad der tværtimod er på spil, er at nogle former for hjælp aktivt opstiller nogle strukturer og anskuesformer, som undergraver de hjemløses mulighed for at hjælpe sig selv, såsom eksempelvis at gå ind i Hornsleths program af egen fri vilje.

Kønkvote problematikken undergraver også sig selv i Mansbridges perspektiv. Mansbridges problem baserer sig på, at hun både vil anse kvinder og minoriteter som nogle, der har behov for hjælp, men samtidigt forsøger hun at undgå den eksklusion der opstår ved at stadfæste disse grupper som grupperinger med essentielle træk. Enten må hun anse kvinder og minoriteter som grupper med essentielle træk og en historie, der kan retfærdiggøre en særbehandling, eller også bør disse grupper ikke anses som nogle med essentielle træk, og de strukturelle problemer bør dermed italesættes som selvstændige subjekter. Konsekvensparadokset viser sig ved, at hun i italesættelsen af eksempelvis kvinder som en gruppe der har krav på rettigheder, dermed aktivt istandsætter en sexistisk opdeling, der i høj grad bliver anset som værende årsagen til problemerne kvinder udsættes for. Som formuleret tidligere vil jeg ikke argumentere mod, at der findes kvinder og sorte der er undertrykte. Hvad der blot er min pointe, er at disse kvinder og sorte netop er individer, der helt konkret oplever undertrykkelse, men denne undertrykkelse er ikke nødvendigvis baseret i kategorierne kvinde og sort, men kan være baseret i andre kategorier som kvinderne og de sorte indgår i.

Hvad der er på spil i alle tre tilfælde, er et skisma mellem det partikulære og det universelle. Et universelt princip for menneskelig værdighed og rettighed, møder en partikulær virkelighed, som er historisk og strukturelt forankret. Den partikulære virkelighed lever ikke op til princippet, og grundet det, forsøges der at ændre virkeligheden, så man kommer nærmere det principielle mål.

Denne konsekvensetiske tilgang har jeg kritiseret ud fra konsekvensparadokset. Problematikken findes i, at dette ikke altid er en sikker tilgang til at løse de førnævnte problemer, men at der findes nogle tilfælde, hvor det er årsagen til sit eget problem. I alle tre tilfælde er det etiske subjekt nogle individer der forudsættes at have nogle bestemte karakteristika, grundet deres tilknytning til forskellige grupperinger. Denne tilknytning bliver da det primære i udfoldelsen af en etisk motiveret handling, hvortil individet glemmes til fordel for hvad man tror individet har behov for. Der er problematisk, at personer taler på vegne af de tre piger og de hjemløse, men uden disse personer selv er blevet spurgt synderligt ind til, hvad det er de rent faktisk står for. Deres bevæggrunde menes næsten at kunne blive bestemt alene på baggrund af hvilken gruppering de indgår i. Ved at fokusere på en opnåelse af en tilfredsstillende empirisk virkelighed, bliver individerne der lever i den empiriske virkelighed fornægtet, og behandlet som om de var blotte repræsentanter for deres gruppering.

Dette er essensen af min gennemgang af konsekvensparadokset, og cementere dets relevans. En måde at håndhæve universelle værdier, såsom alle menneskers lige værdighed og rettighed, bliver problematisk, idet det forsøges gennem en udefrakommende empirisk konsekvensorienteret analyse og behandlingsprocedure, hvor mennesker opdeles og essentialiseres i typer. Denne tilgang, med fokus på reelle omstændigheder og konsekvenser i tid og rum, kan være med til at undergrave sit eget etiske mandat, ud fra det rationale det begrundes i.

Kants Kategoriske Imperativ kan her bruges som et teoretisk indblik i konsekvensparadokset. Kant er den moderne tænker, som lagde grund for kosmopolit tanken, hvori alle mennesker anses som fundamentalt lige rent a priori udenfor empirien. Ved en udlægning af Parfit ender Kant dog i et konsekvensparadoks. Denne udlægning vil jeg dog kritisere ved Nyholms nyfortolkning, som samtidigt vil fungere som en åbning til en mulig måde at omgå konsekvensparadokset.

3. Kants Kategoriske Imperativ

Kants forfatterskab skal primært ses i lyset af hans tre primære udgivelser; hans magnum opus *Kritikken af den rene fornuft* fra år 1781, som han senere fulgte op på med *Grundlæggelse af sædernes metafysik* i år 1785 og *Kritik af dømmekraften* i år 1792. Temaet for hele hans forfatterskab har været båret af tanken om, hvad der er grænserne for den menneskelige fornuft. (Kant, 1999, s. 135) (Kant, 2002, s. 36-37) Dette kan ses i Kants grundlæggende tanke båret af en syntese af empirismen og rationalismen, hvorved han forsøger at forbinde ånden med erfaringen, der kan bruges som en beskrivelse af, hvad der er muligt at erkende, og hvad der ikke er muligt. Der er dermed tale om et forsøg på at beskrive mulighedsbetingelserne for erkendelsen. (Kant, 2002, s. 63-64) (Kant, 2005, s. 37-39)

Dette bliver grundlaget for hans beskrivelse af etikken, hvor hans kategoriske imperativ bliver fastsat som det vi med sikkerhed, dvs. uden sansernes indblanding, kan formulere som en sikker moralsk regel, der gælder for alle fornuftsvæsener til alle tider, også i det tilfælde, at reglens overholdelse aldrig har fundet sted. (Kant, 1999, s. 59) Denne moralske regel udfolder han i to forskellige udformninger. Den første er det han selv kalder 'Det Kategoriske Imperativ':

“Der er altså kun et eneste kategorisk imperativ, og det lyder som følger: *handl kun ifølge den maksime ved hvilken du samtidig kan ville, at den bliver en almengyldig lov.*” (Kant, 1999, s. 78)

Ud fra dette formulerer han senere det han kalder for 'Det Praktiske Imperativ':

“*Handl således, at du altid tillige behandler menneskeheden, såvel i din egen person som i enhver anden person, som mål, aldrig blot som middel*” (Kant, 1999, s. 88)

Begge formuleringer beskriver en normativ regel for, hvorledes man bør handle. Hvorledes disse to formuleringer fortolkes, vil jeg fremsætte med Parfit og Nyholm, da de hver fortolker disse to formulering markant forskelligt. Jeg fremstiller dog begge udformninger af imperativerne her, da de vil være omdrejningspunktet for dette kapitel, og vil fungere som en referenceramme for den kommende diskussion.

Det kategoriske imperativs relevans for konsekvensparadokset kan grundlæggende anskues i, at de begge beskriver nogle etiske forhold, der ikke primært har at gøre med empiriske forhold. Konsekvensparadokset beskriver nogle tilfælde, hvor udførelsen af den relevante handling underminerer sit eget udgangspunkt. Det kategoriske imperativ omhandler omvendt de regler, vi bør følge af pligt, fordi de ikke under nogen omstændigheder kan underminere sit eget udgangspunkt. (Kant, 1999, s. 77) Ved en fremstilling af henholdsvis filosoferne Derek Parfitts og Sven Nyholms udlægninger af det kategoriske imperativ, vil jeg forsøge at fremstille, hvorledes Kants kategoriske imperativ viser sig relevant for undersøgelsen af konsekvensparadokset.

3.1 Parfitts udlægning af det praktiske imperativ

Parfitt udgav i 2011 værket *On What Matters* i to bind, som i 2017 blev udvidet med et tredje. Værkets primære omdrejningspunkt er en udlægning af etikken, hvor han forsøger at finde ind til det som betyder mest. Det som betyder mest, er hvorledes vi sørger for at rationelle væsener, her specifikt mennesket, fortsat overlever, samt vi erkender alle menneskers værd i kraft af deres rationalitet, hvilket gør, at vi bør ændre vores handlinger til at skabe en bedre fremtid for alle. (Parfitt, 2011a, s. 420) (Parfitt, 2011b, s. 621) (Parfitt, 2017, s. 437-438) Denne konklusion, som han fremstiller i alle tre bind, bygger i stor grad på hans forståelse, og revision, af Kants morallære. Der vil primært blive taget udgangspunkt i, hvordan han forstår Kant, men der vil til sidst inddrages de nødvendige elementer af Parfitts egen morallære, som han har udformet fra Kant, for at fremvise hvorledes nogle af Parfitts antagelser indebærer konsekvensparadokset.

Generelt er Parfitts argumentation baseret på forskellige tankeeksperimenter, hvor han ved fremlæggelsen af forskellige begreber, tanker eller principper, opstiller etiske situationer, hvor udkommet er mere eller mindre kendt, og hvor der skal træffes et valg. Disse giver han navne såsom Earthquake, Lifeboat, Surgery, og lign., der alle repræsenterer nogle konkrete, tænkte situationer. (Parfitt, 2011a, s.186-188, 197) I gennemgangen af Kant fremstiller han Kants tanker. Dernæst præsenterer Parfitt forskellige situationer for at vise, i hvilket omfang Kants tanker er brugbare, og hvorledes de konkret skal forstås.

Parfit udlægger Kants praktiske imperativ, det han selv kalder The Humanity Formula, gennem to vigtige principper; Consent Principle og Mere Means Principle. (Parfit, 2011a, s. 178)

'Consent Principle' er et princip Parfit udleder, og som han løbende reviderer, baseret ud fra Kants tænkning om det praktiske imperativ. Den grundlæggende tanke og årsagen til dens relevans, formulerer han således:

“Kant’s claims about consent give us an inspiring ideal of how, as rational beings, we ought all to be related to each other. It is worth asking whether we could achieve this ideal. We cannot always let everyone choose how we treat them. But we might be able to treat everyone only in ways to which they could rationally consent. And if that is possible, Kant may be right to claim that this is how everyone ought always to act.” (Parfit, 2011a, s. 183)

For Parfit er det praktiske imperativ et udtryk for, at vi alle i forskellige konkrete situationer, skal kunne rationelt give vores samtykke til en bestemt handling, idet vi alle bør anse os selv som relateret til hinanden i kraft af, at vi er rationelle væsener. Dette samtykke bør også gives, hvis denne handling evt. øger vores egen smerte, men vi rationelt kan indse, at en anden person eksempelvis i så fald ikke dør. (Parfit, 2011a, s. 209) Hvis dette princip er holdbart, så vil det for Parfit kunne være et “more than reliable criteria of wrongness” (Parfit, 2011a, s. 191). Parfit præsenterer dermed primært Kants principper som en negativ tænkning, forstået som hvilken pligt har vi til at *undgå*, at vi opfører os moralsk forkasteligt. Ud fra dette kan man dermed, ved en eliminations proces, komme frem til, hvilken handling man så må gøre, hvis handlingen ikke går imod Consent Principle. (Parfit, 2011a, s. 192)

For at forstå dette princip fuldt ud, er det vigtigt at orientere sig om, hvad Parfit mener 'rationalitet' dækker over, og hvilken vinkling han anlægger førnævnte princip.

Alle har grunde til at holde bestemte overbevisninger. 'overbevisninger' baserer sig på 'fakta' om virkeligheden, der giver 'grunde' til at handle efter disse overbevisninger. Ud fra disse præmisser opstiller han to forskellige typer grunde, epistemiske og praktiske. Epistemiske grunde relaterer sig til sandhedsværdien af en overbevisning, som nogle fakta understøtter enten empirisk eller logisk. Dermed er epistemiske grunde de grunde, der bliver

brugt, når der skal forsvares om en bestemt overbevisning er sand eller ej. Praktiske grunde er omvendt dem der omhandler, hvorvidt det ønskes noget skal ske, og der handles for at opnå det. Her specificerer han dog, at stærke grunde til at ønske at handle på en bestemt måde, er frivillige, hvorimod stærke grunde til at ønske, at noget skal ske, ikke er frivillige, på linje med de epistemiske. Dette skyldes, at fakta der giver os epistemiske grunde til at tro, at $2+2=4$ eller praktiske grunde til at få en stærk følelse af at overleve, ikke kan vælges fra. Derimod kan fakta, der giver praktiske grunde til eksempelvis at redde et barn, godt vælges fra. (Parfit, 2011a, s. 48-49)

Denne gennemgang er en stærk forenkling af hans position, men kan give en bedre forståelse af, hvad Parfit mener rationalitet indbefatter. Rationalitet for Parfit er, når vi ønsker begivenheder, der har komponenter, der giver os grunde til at ønske dem. Omvendt er vi irrationelle, når vi ønsker begivenheder, vi ikke har grunde eller meget svage grunde til, at de bør ske. Irrationalitet er dermed noget, der kan grad inddeles, idet det går fra ingen til svage grunde. Hertil udleder han bl.a. at intet rationelt væsen ønsker smerte, og at alle rationelle væsener ønsker glæde alene i kraft af glædens natur³. (Parfit, 2011a, s. 57-58)

Denne fremvisning af Parfits epistemologi er essentiel for, at forstå hans fremstilling af Kant. For Parfit består alle hans etiske vurderinger og tanker i tid. Dvs. alle Parfits tankeeksperimenter beskriver nogle begivenheder, hvor vi bliver tvunget til at tage et valg, hvis udkomme vi kan vurdere som rationelt eller irrationelt. Denne tænkning går dermed igennem hans udlægning af Conccent Principle, hvor han udvikler tankeeksperimenter som forestillet i tid og rum. Her bliver applikationen af Conccent Principle som epistemisk grundlag til disse tankeeksperimenter, argumenteret for hvilken tolkning af princippet, der gør sig gældende som etisk forsvarligt, hvortil han går igennem flere revisioner. (Parfit, 2011a, s. 183-190)

³ Han kommer selv med modargumenter til hans position, som han dog ender med at modbevise i 3. kapitel. (Parfit, 2011a, s. 82) Ligeledes kommer han også ind på eksempelvis masochistens lyst til smerte, som et eksempel der ikke underminere hans position. (Parfit, 2011a, s. 85) Som nævnt før er det ikke relevant, om Parfit har ret vedrørende egen teori eller Kant, men tværtimod interessant at se på, hvilken tænkning der gør sig gældende, så Kant udlægges i et konsekvensparadoksalt lys.

Parfit gennemgår dette princip og konkluderer:

“This principle (*Concent Principle, mb.*) may be too demanding, and there may be some other ways in which it should be revised. But at least in most cases, it is wrong to act in ways to which anyone could not rationally consent. [...] The Consent Principle cannot, however, be what Kant was trying to find: the supreme principle of morality. Some acts are wrong even though everyone could rationally consent to them.” (Parfit, 2011a, s. 212)

Parfits tankeeksperimenter fremstiller situationer, hvor det at opnå samtykke med de involverede i tankeeksperimenterne kan vise sig svært, hvis ikke umuligt, i nogle tilfælde. Udover det, så argumenterer han for, at der er et grundlæggende problem ved Consent Principle, i den forstand, at der findes handlinger, der er forkerte, selvom alle involverede opnår samtykke. Dog mener han, at Consent Principle er en fornuftig vinkling på etikken, og at den som rettesnor kan fungere som en begyndelse på en etisk teori.

Dette er kun den ene vinkel på Kants praktiske imperativ. Det andet princip Parfit mener er relevant at udfolde, for at forstå Kants praktiske imperativ, er ‘Mere Means Principle’.

Parfit formulerer det således ud fra Kant:

“*the Mere Means Principle*: It is wrong to treat anyone merely as a means.” (Parfit, 2011a, s. 213)

Parfit udlægger dette princip som bestemmende for, at vi aldrig må anse andre mennesker som blot midler for vores ønsker eller handlinger, omend princippet ikke udelukker, at vi selvfølgelig i nogle tilfælde bruger hinanden som midler. For eksempel når vi spørger til råds eller vidner til et testamente. (Parfit, 2011a, s. 213) Problemet opstår, hvis vi udelukkende bruger hinanden til at opnå egne mål, mens brug til eksempelvis samarbejde er uproblematisk, for så vidt at begge parter mål inddrages.

Mere Means har ifølge Parfit to aspekter. Det første aspekt er, at vi ikke alene bør undgå at behandle andre mennesker som ”mere eans”, men dertil må vi heller ikke blot komme tæt på at gøre dette. Hvis vi ikke indeholder dette

aspekt, så vil selv den mindste, ubetydelige tanke om den anden som noget værd i sig selv kunne retfærdiggøre næsten alle handlinger. (Parfit, 2011a, s. 215) Det andet aspekt er, at dette princip baserer sig på de intentioner vi har med den person, vi handler overfor. Her fortolker han Kant således, at en handling, der udføres af forkerte årsager, er moralsk forkert. Dette mener Parfit er absurd, siden en egoist der redder et barn fra at drukne, alene med intentionaliteten om belønning, åbenbart skulle have handlet forkert. (Parfit, 2011a, s. 216-217) Dette leder dermed til, at Parfit laver en revision af princippet, så det bedre passer overens med hans etiske teori.

Parfits revision omhandler en distinktion mellem at anse andre som middel og at handle på en måde, så man bruger andre som middel. Han mener at Mere Means Principle omhandler, at vi aldrig må anse et andet menneske som et middel. Dette udelukker dog ikke, at vi i visse situationer kan være etisk tvunget ud i at handle på en måde, så andre bliver brugt som midler for et større gode. Dette mener han er en fejl i Kants praktiske imperativ, og at hans distinktion retter op på dette problem. (Parfit, 2011a, s. 232-233)

Et svagt konsekvensparadoks viser sig ved Parfits gennemgang. Parfit anser, at Kant fremstiller det praktiske imperativ, så det kan fungere som en absolut regel for det etiske. Parfit fremstiller dog en del eksempler, hvor en handling alene efter det praktiske imperativ kan retfærdiggøre nogle handlinger, som vi vil mene er uetiske. Dermed kan det praktiske imperativ ikke være en absolut etisk regel, da den ikke ville indeholde alt etisk relevant⁴. (Parfit, 2011a, s.212, 233)

3.2 Parfits udlægning af det kategoriske imperativ

Således er Parfits udlægning af Kants praktiske imperativ gennemgået. Parfit udlægger Kants kategoriske imperativ, hvor han primært søger efter, hvilke handlinger dette imperativ fordømmer. Han kommer frem til, at Kants egne eksempler ikke er holdbare, da alle, undtagen et, ikke gør det umuligt at udføre handlingen 'maksimen' omhandler. En maksime er den handleforskrift (policy) vi har, samt dens underliggende mål (aims), i Parfits udlægning af Kant. (Parfit, 2011a, s. 276). Ifølge Parfit er Problemerne med Kants maksimer, at de er absolute, hvorimod maksimerne der følges i virkeligheden ofte er relative, og kun gælder i nogle tilfælde. Eksempelvis vil

⁴ Dette er kun et svagt konsekvensparadoks, grundet det kun vil være paradoksalt i de enkelte tilfælde, hvor det praktiske imperativ medfører paradoksale resultater. Det praktiske imperativ er dermed kun i nogle tilfælde paradoksalt, hvortil hele princippet ikke kan siges at være det.

tyven aldrig udføre maksimen "stjæl altid". Denne maksime vil som almen lov undergrave sig selv, da der ikke kunne eksistere ejendele at stjæle, siden konceptet om ejerskab ville være undergravet af maksimen. Parfit mener dog, at tyven med maksimen "stjæl når det er gunstigt for mig", godt kunne ville dette som almengyldig lov. Dermed kan relative maksimer retfærdiggøres ifølge Parfit. (Parfit, 2011a, s. 279-281) Dette viser, hvorledes Kants begreb om en maksime enten ikke findes i virkeligheden, grundet den er for absolut, eller ikke kan virke som ledende regel for vores handlinger, i tilfælde af den er for relativ.

Ud fra denne kritik kommer Parfit frem til, at Kants kategoriske imperativ kan formuleres i nogle specifikke tilfælde som værende udtryk for konsekvensparadokset:

"Suppose that I wrongly steal some wallet from some woman dressed in white who is eating strawberries while reading the last page of Spinoza's *Ethics*. My maxim is to act in precisely this way, whenever I can. I could rationally will it to be true that this maxim is universal, because it would be most unlikely that anyone else would ever be able to act in precisely this way, so this maxim's being universal would be most unlikely to make any difference. Since I could rationally will this maxim to be universal, Kant's formulas mistakenly permit my act." (Parfit, 2011a, s. 290)

Parfit udfolder her en så partikulær beskrivelse af et fænomen, at det forventes at det kun forekommer en gang. Og siden at ville maksimen som almen regel, ikke ville gøre nogen nævneværdig forskel, så kan jeg ifølge Parfit gøre dette til en etisk maksime for min handling. Dog vil alle være enige i, at det er forkert at stjæle fra andre, men Kants kategoriske imperativ ser ud til at fremstille det som noget, der kunne fremstilles som etisk ønskeligt. Kants kategoriske imperativ ser dermed ud til at kunne misbruges til at retfærdiggøre uendeligt mange, højst specifikke maksimer, alle vil mene er dybt amoralske.

Parfit går igennem forskellige fortolkninger af dette basale problem, men ender selv med at lave en revision, hvor maksime begrebet forkastes. Istedet for at fokusere på de generelle handleforskrifter vi sætter, fremsætter Parfit, at vi tværtimod bør fokusere på, hvad vi 'intentionelt' gør i konkrete situationer. Han konkluderer dermed indirekte, at Kants kategoriske

imperativ fejler på et helt grundlæggende niveau⁵, da Kants kategoriske imperativ fokuserer på, hvad menneskets intentioner er, og ikke nok på hvad personen intentionelt gør i en konkret situation. Eksempelvis skriver han, at en russer godt kan have en intention om, at dræbe Tsaren ved at sprænge et tog i luften, men selve handlingen indbefatter også, at personen intentionelt slår alle dem i toget ihjel sammen med Tsaren. (Parfit, 2011a, s. 299)

For Parfit omhandler en revision af Kants kategoriske og praktiske imperativ en tilgang, hvor det etisk relevante er den umiddelbare virkelighed, samt de valg og handlinger vi foretager med et umiddelbart udkomme. Dermed indgår der i hans tankeeksperimenter grads inddeling af etisk værdi, hvortil etiske handlinger foregår i tid og rum og Kants maksimer forkastes for, at fokusere på en konkret virkelighed og ikke universaliserbare principper.

Herved når vi frem til konsekvensparadokset, som fremvist ved Parfit. Ved at Kant udlægges i et lys, hvorved det kategoriske imperativ bliver sat frem som beskrivende etiske handlinger, der foregår i tid og rum, så underminerer selvsamme imperativ sin egen etiske kredibilitet. De maksimer den er lavet til at lovgive om, er enten ikke gældende i virkeligheden eller gør ikke den forbudte handling umulig og er dermed ikke universel. Parfit mener dermed at have argumenteret for, at Kants kategoriske imperativ i bedste tilfælde lovgiver om en perfekt verden, som ikke er den vi lever i. Parfit anser dermed, at den kan virke som forskrift eller utopi, men der er nødt til at blive formuleret en anden udgave af det kategoriske imperativ, for at den er brugbar. Hertil argumenterer han for, at man bør gå væk fra begrebet om en maksime, som Kant fremstiller den. (Parfit, 2011a, s. 300)

Denne udlægning vil jeg argumentere imod. Problematikken for Parfit består i et meget tidligt stadie, som Kant selv påpeger i hans egen udformning af det kategoriske imperativ:

“Vi må her hele tiden være opmærksomme på, at det *ikke ved hjælp af eksempler*, dvs. empiriske, kan godtgøres, om der i det hele taget findes et sådant (*kategorisk, mb.*) imperativ; vi må være opmærksomme på, at alle imperativer, som forekommer os at

⁵ Parfit skriver selv, at han laver en “wholly Kantian revision”, men det er vigtigt at påpege, at dette kun er tilfældet fordi Parfit reviderer grundlæggende præmisser i Kants imperativ. Altså fejler Kants imperativ, men kan i Parfits tænkning godt revideres til noget der er brugbart. (Parfit, 2011a, s. 295)

være kategoriske, dog meget vel kunne være fordækte hypotetiske” (Kant, 1999, s. 75)

Hvad Kant her gør opmærksom på er, at hypotetiske imperativer indeholder det Parfit fremstiller, nemlig tænkte eksempler forestillet i tid og rum, hvor en mulig handling fremsættes som et middel til at opnå et større gode, og hvor det kun er ved kendskab til forudsætningerne, at vi forstår hvad imperativet omhandler. Kant forudsætter imidlertid, at et kategorisk imperativ altid er tydeligt i hvad det umiddelbart indeholder, i kraft af at det forestilles, og uden andet mål for øje end at imperativet giver mening i sig selv. (Kant, 1999, s. 68, 77) Dermed pointerer Kant, meget specifikt, at Parfits fremgangsmåde og revision af det kategoriske imperativ er forkert⁶.

Denne kritik er ikke en kritik af Parfits egen etik per se, men er istedet en kritik af de præmisser, hvorved Parfit udlægger Kant. Hvis det kategoriske imperativ udlægges som princip, der er gyldigt i tid og rum, vil det nødvendigvis lede til maksimer der virker absurde, da alle partikulære begivenheder kan gøres til maksimer for almene love, hvilket Parfit bruger til at argumentere mod Kants maksime begreb. Om Parfits egne revisioner af maksime begrebet ender med at rette op på dette, er ikke relevant for dette speciale. Det er i stedet relevant, at det nu er blevet fremlagt hvilken form for tænkning, der kan lede til et konsekvensparadoks i Kants tænkning. Dermed vil jeg forsøge at undersøge en anden vinkling, hvor det kategoriske imperativ ikke baseres på etiske tankeeksperimenter sat i tid og rum.

Spørgsmålet bliver da, om Parfit har ret i dele af hans kritik. Hvis det kategoriske imperativ ikke siger noget i tid og rum, kan det så overhovedet sige noget brugbart? Hvis det kategoriske imperativ ikke kan agere som direkte forskrift for vores handlinger, hvad kan vi så bruge det til?

Nyholm mener at Parfit, sammen med den amerikanske skole, ikke korrekt forstår Kants tænkning vedrørende det praktiske og det kategoriske imperativ. Jeg vil lave en gennemgang af, hvordan Nyholm forstår Kants tænkning, og vil til sidst sætte Parfit og Nyholm op mod hinanden, for at fremstille hvilken relevans dette har for en bedre forståelse af konsekvensparadokset.

⁶ Den primære forskel er, at Parfits fremgangsmåde basere sig tilnærmelsesvis på en a posteriori ide om etisk nytte ved vore handlinger, hvorimod Nyholms udlægning, jeg her lægger mig op af, fremsætter Kants kategoriske imperativ som baseret *alene* i a priori etiske lovmæssigheder.

3.3 Nyholms udlægning og forsvar af Kant

Nyholm udgav i 2015 *Revisiting Kant's Universal Law and Humanity Formulas*, som et opgør med det han kalder 'den amerikanske skole'. Skolen indeholder her bl.a. Parfit, men tager også udgangspunkt i Wood, Korsgaard, Scanlon og Rawls, som alle tager udgangspunkt i en eller begge af to tilgange til etik.

1. Ethiske teorier bør baseres på tankeeksperimenter og vores deraf afledte intuitioner, hvorved vi kan forsøge at nærme os, hvad vi alle vil være enige om er det rigtige.
2. Menneskeheden er i sig selv et væsen med absolut værdi. (Nyholm, 2015b, s. 3-5, 68)

Nyholm kritiserer, at begge præmisser ikke kan bruges til at forstå Kants tænkning, og forsøger at fremvise, hvordan Kant skal forstås i egen ret, hvilket kan give et alternativ til den etiske subjekt tanke og teoriskabelse den amerikanske skole bygger på. (Nyholm, 2015b, s. 69)

For at forstå Nyholms opbrud med den amerikanske skole, henviser han til artiklen *Kant's Universal Law Formula Revisited* han skrev samme år. I artiklen laver han et brud med, hvad han kalder en "value based" forståelse af Kants tænkning, som han ser det i moderne anglo-amerikansk litteratur. Denne udlægning forstår Kants tænkning som at alle fornuftsbaseede væsener har en ubetinget værdi, i kraft af at det er fornuften, som giver værdi til virkeligheden. Det er i kraft af at rationelle fornuftsvæsener kan sætte værdier som deres mål, at det gør det muligt rationelt at ville en bedre verden. Der findes forskellige detaljer i litteraturen om, hvorledes denne værdi findes og hvordan den relaterer sig til de mål vi sætter, men grundlæggende er denne værditænkning fremme i litteraturen ifølge Nyholms analyse. (Nyholm, 2015a, kap. 1) Ved Parfit kan dette ses ved, at det er mennesket i de konkrete situationer som tillægger værdi til situationen, men samtidigt må personen også forholde sig til, at de andre personer i tankeeksperimenterne ligeledes har en indre værdi i kraft af deres natur som fornuftsvæsener. Dette er, hvad Parfit mener med Kants praktiske imperativ, da man skal behandle andre menneskers indre værdi, som var det ens egen.

Nyholm afviser denne udlægning af flere grunde, hvor den væsentligste er, at værdiudlægningen ikke kan anse det kategoriske og det praktiske imperativ som ækvivalente. Det kategoriske imperativ forstås af den amerikanske skole som en formel lov, der giver en struktur for ordning af vore værdier, hvorimod det praktiske imperativ ifølge værdifortolkningen ser ud til at

fremstætte en klar værdidom med konkrete implikationer om menneskelig værdi. (Nyholm, 2015a, kap. 2) Dette går dog i modstrid med Kant, der mener at begge imperativer er ækvivalente og udtryk for samme lov. (Kant, 1999, s. 92-93) For at forstå hvorledes begge imperativer kan være udtryk for samme lov, fremsætter Nyholm en ny udlægning af Kants begreb om mål og sædernes metafysik⁷, der samtidigt afviser værdi fortolkningen.

Sædernes metafysik er, ifølge Nyholm, den natur som vores fornuft er underlagt, i modsætning til den empiriske natur, som vores krop med sine tilbøjeligheder og lyster er underlagt, der i sin syntese giver konceptet om lyksalighed. (Nyholm, 2015b, s. 11) Fornuften fungerer med sin vilje således, at den kan fremstille principper som den repræsenterer som love, i modsætning til den empiriske natur, der følger naturlovene af ren kausalitet. Dermed er fornuftens love frihedslove der via en fremsættelse af universelle love, som om de var naturlove, kan bringe vores indre stridende kropslige tilbøjeligheder i harmoni. Dette modsiger værdiudlægningen, da den forudsætter, at mennesker har en fri vilje, der vælger ud fra vores partikulære realitet, som ifølge Nyholms udlægning vil indeholde kropslige tilbøjeligheder uden moralsk indhold overhovedet, der kan være forstyrrende for vores etiske dømmekraft. Nyholm fortolker Kants formulering om et mål, som den universelle lov vi lægger til grund for vore handlinger, og altså ikke det endemål vi ønsker at opnå i en empirisk forstand. Dermed handler det ikke, som i den amerikanske skole, om at sætte fornuftslove baseret på forventet nytte, men at sætte love, der i kraft af deres universalisering gør det muligt for alle fornuftsbaseret væsener at opnå lykke og autonomi, men ikke nødvendigvis får det i en empirisk forståelse af det. Det menneskelige fornuftsvæsen forsøger dermed at opnå to egenskaber. Autonomi, grundet det er selve nødvendigheden for, at sædernes metafysik kan eksistere, og lykke, grundet det er et antropologisk grundvilkår vi alle er underlagt, i kraft af at vores kropslige væren nødvendigvis søger sin tilfredsstillelse af lyster. (Nyholm, 2015a, kap. 3)

⁷ I Tom Bøgeskovs oversættelse fra 1999 omtales konceptet om den praktiske fornufts rationelle etik som "sædernes metafysik" (Kant, 1999, s. 24) hvorimod Nyholms engelske oversættelse er "reason-endowed nature". Bøgeskovs udlægning af sædelighedsbegrebet stemmer dog godt overens med Nyholms udlægning, da Bøgeskov anser sædelighed som udtryk for det ethos, der består af helheden af de principper, regler og love, vi alle bør følge for at leve frit og i harmoni med hverandre. Dette står i modstand til den mere individuelle forståelse jeg har udlagt som værdi udlægningen, hvor fokus anlægges på individets sindelagsregulerende adfærd. Dermed anser jeg sædernes metafysik som værende et udtryk der i høj grad er ækvivalent med Nyholms reason-endowed nature. (Kant, 1999, s. 24-26)

Med disse to formuleringer argumenterer Nyholm for, at equivalencen mellem det praktiske og det kategoriske imperativ er udtryk for en analytisk dom⁸. Idet man vælger principper, hvor man som mål sætter (i Nyholms forstand), at det skal være muligt for alle personer at opnå lykke og autonomi, handler man ud fra en maksime man ønsker skal være almen lov (det kategoriske imperativ) samtidigt med at man herigennem behandler alle som mål, i kraft af at alle indgår som den præmis hvorudfra vi handler, og aldrig blot som middel (det praktiske imperativ). (Nyholm, 2015a, kap. 4)

I en forsimplet form kan det opstilles således. Værdi fortolkningen sætter fornuftsvæseners ubetingede værdi, som værende det konsekventielle mål et moralsk menneske altid vil søge at leve op til og værne om. Derimod sætter Nyholms nyfortolkning vores mål som den præmis, vi handler ud fra, hvor det gælder om at skabe en orden, hvorudfra vi kan harmonisere alle vores stridende lyster og interesser, for at gøre det muligt at opnå autonomi og lykke.

Hermed er Nyholms position i relation til Kant opsummeret, som Nyholm kalder en konstitutivisme⁹. I relation til konsekvensparadokset er det relevant at se på Parfit og Nyholms fremstilling af frihed. Som jeg tidligere udfoldede, så indeholder konsekvensparadokset en problematik mellem det etiske aktiv og det etiske passiv. Som jeg vil forsøge at vise her, så indeholder Parfits empiriske tænkning af frihed sin egen umulighed, hvorimod Nyholms udlægning af Kant kan give en vinkling på en mulig løsning.

3.4 Kants frihedsbegreb

Nyholm fortolker Kants frihedsbegreb positivt og negativt. Negativ frihed er, at man ikke styres af eksterne magter, såsom ens lyster og tilbøjeligheder eller en anden person med magt over en. Positiv frihed er, at man konstituerer universelle indre love for sig selv, som bringer harmoni mellem ens ydre og indre væsen. (Nyholm, 2015b, s. 8-13)

⁸ Analytisk dom kan groft oversættes til "tautologisk", men vil mere korrekt betyde, at en dom over et begrebs indhold ligger (skjult) i begrebet selv, og dermed ikke tilføjer noget nyt til ens forståelse af begrebet, andet end man har specificeret begrebets betydning. Dette står i modsætning til syntetiske domme, som udvider ens forståelse af begrebets indhold ved en domsfældning, såsom "nogle legemer er tunge". (Kant, 2002, s. 43-43)

⁹ At den moralske lov danner grundlag for hvorledes vi bør handle. (Nyholm, 2015b, s. 7-10)

For Parfits udlægning af Kant, er frihed i højere grad baseret på, at de etiske handlinger vi bør udføre, også er nogle vi kan udføre, hvilket betyder de er mulige for os i en empirisk virkelighed. Dette betyder, at frihed indbefatter, at vi i mindst et tænkt tilfælde kunne have handlet anderledes, også hvis forudsætningerne var fuldstændig ens. (Parfit, 2011a, s. 260-261) Dette mener Parfit ikke kan være rigtigt, da det gør Kant inkompatibel med determinismen. I stedet mener han, at vi har evnen til at vælge, at vi hypotetisk kunne have handlet anderledes, selv i tilfælde med et determineret udkomme. (Parfit, 2011a, s. 263-264). Dermed ender han med formuleringen af frihed.

“The kind of freedom that morality requires is, I have claimed, compatible with determinism. We could have acted differently, in the relevant sense, when nothing stopped us from acting differently except our desires or other motives.” (Parfit, 2011a, s. 266)

Frihed er at vi potentielt kunne have ageret anderledes, hvis vi ikke blev kontrolleret af andre end vores egne lyster og motiver. På den måde minder Parfits frihedsbegreb om Nyholms udlægning af Kants negative frihedsbegreb, men Parfit fastholder at der ikke findes en ikke determineret indre virkelighed. Dermed påpeger Parfit, at disse lyster og motiver altid bundes i en kausalt eller tilfældig betinget årsag, som ikke er bestemt af fornuften. (Parfit, 2011a, s. 267) Ud fra dette konkluderer han, at fordi vi på den måde lever i en deterministisk virkelighed, så fortjener ingen lidelse, da alle vores handlinger var determineret ud fra vores tidligere ændringer af lyster og motiver. (Parfit, 2011a, s. 271-273)

Nyholm argumenterer for, at vi har kapaciteten til at sætte repræsentationer for love for vores væsen, som kan sortere i vores lyster og tilbøjeligheder således, at vi determineres i en bedre retning. Vi kan altså indføre nye naturlove for vores væsen, og det er heri friheden gøres mulig. Dette forudsætter en separat indre virkelighed, som ikke er bestemt af kausale årsager, hvilket er en præmis nogen, heriblandt Parfit, vil anse som tvivlsom.

For Parfit bliver spørgsmålet om frihed nærmere et spørgsmål om vi fortjener lidelse, hvortil hans svar er nej, da vi ikke selv har kunnet vælge vores lyster, værdier og motiver, da de alle går tilbage til et kausalt eller tilfældigt udgangspunkt. Her ender Parfit med en tvivlsom påstand om frihed,

da hans frihedsbegreb reduceres til, hvad han kalder et hypotetisk motiverende frihedsbegreb.

“we *would* have acted differently *if* we had wanted to, and had chosen to do so.” (Parfit, 2011a, s. 261)

Hans frihedsbegreb postulerer dermed kun det faktum, at hvis vi var en anden, ville vi have handlet anderledes. Desuden gives der ikke noget argument for, hvordan mennesker kan udleve evnen til at foretage disse ‘valg’, som vi ifølge Parfit kan tage, samtidigt med at vi er determineret i alle de begivenheder vi indgår i¹⁰. Parfits frihedsbegreb omhandler en klar partikularistisk forståelse af frihed, hvor det er selve handlingen og valget i tid og rum, der indbefatter friheden, men der fremstilles ikke noget argument for, hvorledes denne frihed er mulig i en fuldt determineret virkelighed. Det er sandt at vi, hypotetisk, kunne have handlet anderledes. Derimod, hvis alt er kausalt bestemt, så er det svært at se præcis, hvordan denne hypotese skulle blive reel, hvilket er noget Parfit lægger stor vægt på i hans empirisk baserede etik med handlinger i tid og rum. Paradoksalt nok ender denne frihedstanke med at underminere konceptet om valg, idet perfekte kausale kæder betyder, at alt allerede er fastlagt, og vi dermed kun oplever et bestemt segment af hvad der allerede er sket og som ikke kunne være anderledes¹¹. Parfits problem bliver dermed, at det er muligt vi ikke fortjener lidelse, men der er ikke noget argument for, at det er muligt vi fortjener noget som helst, da en fri handling er ækvivalent med en determineret i forholds til dens realitet. Hans påstand om, at vi altid har en årsag til at ville undgå smerte (Parfit, 2011a, s. 32), bliver dermed ækvivalent med, at en sten altid har en årsag til at trille ned, da begge dele blot er måden den empiriske natur tilfældigvis hænger sammen på. Parfits teori ender dermed i en speciel form

¹⁰ Han giver et argument i bind 2 og 3 om, hvordan ikke-kausale forhold kan gøre sig gældende. Dette består i, at kausale sammenhænge kan give grund for ikke-kausale forhold, i kraft af at de analytisk grunder hinanden. Eksempelvis bliver man ikke forældre kausalt pga. man har fået et barn, men det ligger analytisk i ordet “forældre”. Dette bruger han dog ikke til at argumentere for, hvorledes et kausalt bestemt menneske kan sætte ikke-kausale forhold i verden, men istedet forklare hvorledes vi kan forstå nogle aspekter af virkeligheden som ikke-kausale. De ikke-kausale domme vi forstår, bliver grundlaget for vores videre kausale handlen. Vi kan dermed ikke handle anderledes end vi alligevel ville, selvom der findes ikke-kausale analytisk domme. (Parfit, 2011b, s. 300-301) (Parfit, 2017, s. 79-80)

¹¹ Et alternativ er at verden også kan have dele der er rent eller partielt tilfældige, og ikke kausal. Hertil påpeger Parfit, at vi ikke kunne fortjene lidelse alene baseret på tilfældige sammenhænge i vores hjerne, hvilket gør denne modsigelse har samme problemer som kausaliteten. Tilfældige handlinger kan ikke gøres til genstand for etisk ris eller ros, medmindre kvantepartikler ligeledes anses som objekter med etisk værdi. (Parfit, 2011a, 266-268)

for nihilisme, hvor etisk værdi anses som de følelser, motiver og rationaler, vi mener er gode i en empirisk virkelighed, men som ifølge hans egen teori blot grunder i atomers kausalitet og tilfældig neuronkommunikation.

Dette problem synes uløseligt, medmindre man ligesom Nyholm, henviser til en indre virkelighed, der ikke er baseret på kausalitet og tilfældighed eller, at man fremstiller argumenter, ifølge hvilken en rum-tidslige virkelighed ikke altid følger principperne for kausalitet eller tilfældighed¹².

Jeg er dermed meget kritisk overfor Parfits præmisser for hans etiske teori, omend der er nogle prisværdige tanker jeg vil inddrage for, at få Nyholms udlægning til at stå mere klart. Ligeledes fungerer Parfit kritik som et godt grundlag for, hvorledes Nyholms udlægning kan forstås som havende et substantielt etisk indhold med reel indvirkning på virkeligheden, så det ikke blot er en "tom formalisme", som Hegel anklagede Kants system for at være. (Nyholm, 2015b, s. 157)

3.5 Relevans for konsekvensparadokset

I slutningen af første kapitel fremstillede jeg en definition af konsekvensparadokset, som lyder således.

"selve rationalet for en handling skal være etisk motiveret, og være årsagen til den konsekvens, at handlingens normative begrundelse gendriver sig selv." (s. 25)

En handling skal forstås meget bredt, hvortil en sproglig analyse eller et filosofisk argument ligeledes er en handling, eksemplificeret ved "noget der sker forårsaget af nogen". Ligeledes skal konsekvens ikke forstås som virkning af en årsag, i tid og rum, men mere forstås som en logisk konsekvens, i form af hvorledes det normative rationale gendriver sig selv i samme øjeblik det udformes eller udføres. Det er altså ikke en kausal kæde med overførsel af energi, men en analytisk konsekvens, der ligger implicit i handlingens logik.

Der vil argumenteres for, at den logik, som er underliggende i Parfits etiske tankeeksperimenter, er et udtryk for konsekvensparadokset, og at Nyholms tilgang kan fungere som den mulige løsning, der ikke gendriver sig selv.

¹² Hvilket Parfit gør, men se fodnote nr. 10 for hvorfor hans variant fejler.

Parfits underliggende logik består i, at det er de reelle konsekvenser i tid og rum, som skal være grundlaget for vores etiske vurderinger. Dette ses i hans brug af tankeeksperimenter, der bygger på den antagelse, at alle mennesker i fortid, nutid og fremtid har lige etisk betydning i kraft af, at alting allerede sker eller er sket, hvilket går i tråd med hans tese om determinisme. (Parfit, 2017, s. 427-428) Dernæst har Parfit et etisk rationale som baserer sig på, at alle rationelle væsener bør ønske de principper, der giver de bedste konsekvenser, da det er de eneste principper rationelle væsener kan ønske, heriblandt ønsket om at undgå lidelse. Ønsket om bedste konsekvenser skal her forstås empirisk. Dette rationale understøttes yderligere af, at siden vi alle er deterministisk styret, så har ingen af os fortjent at være mindre lykkelige, da alle personer har en værdighed, der påkræver respekt som person, og ikke blot som middel for vores ønsker. (Parfit, 2011a, s. 419)

Parfits projekt er dermed prisværdigt, men som min kritik af hans frihedsbegreb peger på, så underminerer hans etiske rationaler sig selv ud fra hans egen logik.

I kraft af at Parfit abonnerer på en meget klar determinisme, så kræves der et argument for, hvordan hans teori kan ændre noget som helst. Han forudsætter, at vi kan vælge, men hans definition af et valg indbefatter, at den oprindelige årsag til valget enten er kausal eller tilfældig. (Parfit, 2011a, s. 261) Dermed er det svært at forstå, hvad han mener når han eksempelvis postulere nogen har et "krav", da det bliver umuligt at håndhæve som noget, vi kan agere ud fra. Enten er man determineret af ens forrige oplevelser og nuværende lyster og motiver til, at opfylde kravet eller også bundes ens handling i tilfældighed¹³.

Paradoksalt ville Parfits subjekt, det rationelle menneske, ved at følge Parfits teori, logisk reducere sig selv til et væsen, der egentligt ikke kan opfylde teoriens præmis om autonom handling, der gør opfyldelse af krav muligt. I relation til konsekvensparadokset sker der herved en fratagelse af etikens mulighedsbetingelse, autonom handling, argumenteret ud fra en henvisning til hvorledes vi på bedst mulig vis opnår en etisk bedre empirisk virkelighed, som er Parfits overordnede mål, hvilket udgør paradokset.

¹³ Parfit giver mange begrundelser for, hvorfor vi bør tro på at der findes irreducible normative sandheder, hvilket han opsummerer sidst i bind 2. (Parfit, 2011b, s.619-620) Hvad han dog ikke giver nogen begrundelse for, er hvorledes vi kan agere efter det. Ikke forstået som hvilke principper vi skal følge, men hvorledes vi får selve muligheden for at ændre os selv, hvis vi nu kausalt er bestemt til at være ligeglad med de normative sandheder.

Denne form for fratagelse af autonomi kan genfindes i L'affair Foulard og Hornsleth.

I L'affair Foulard bliver lovgivningen, der forsøger at sikre pigernes frihed og skolens religionsneutralitet, fastlagt på et grundlag der ikke inddrager pigernes fortolkning af situationen. Pigernes handling menes dermed at kunne vurderes uden inddragelse af deres subjektive forståelse af situationen. For de hjemløse bliver deres frivillige accept i at indgå i et kunstprojekt bl.a. omdefineret til en udnyttelse, baseret på objektive kriterier om indkomstforskelle. Et forsøg på at sikre en objektiv bedre virkelighed for pigerne og de hjemløse, baserer sig på nogle objektive kriterier, der ikke nødvendigvis er i overensstemmelse med pigerne og de hjemløses forståelse af situationen. Ligesom det rationelle menneske i konsekvensen af Parfits definition af frihed, formulerer den franske stat og nogle velgørenhedsinstitutioner en anskuelse af det subjekt de søger at beskytte, som om subjektet ikke udførte handlingerne frivilligt. Pigerne og de hjemløse fortolkes som værende determineret af eksterne årsager, pigernes religion og de hjemløses økonomiske situation, hvortil det får den konsekvens, at pigerne og de hjemløses forsøg på at frigøre sig bliver bekæmpet af dem, der forsøger at beskytte deres frihed.

Problematikken der findes i Parfits frihedsbegreb, L'affair Foulard og Hornsleth casen, kan belyses ud fra en sproglig distinktion i den etiske handling. Denne distinktion er, hvad jeg vil kalde forskellen mellem det etiske aktiv og det etiske passiv. Et etisk passiv er et subjekt, som har en værdi, vi søger at værne om. Et etisk aktiv er derimod et subjekt, som handler efter etiske forskrifter. Dette er to forskellige måder at anskue subjekter på. Det etiske passiv er modtageren af en etisk motiveret handling, hvorimod det etiske aktiv udfører denne handling. Vi kan dermed både udføre og modtage disse handlinger.

Denne distinktion fremstår tydeligt i L'affair Foulard. Benhabib kritiserer den franske regerings håndtering af sagen ud fra princippet om, at pigernes egen stemme ikke blev hørt. Pigerne blev fortolket som alene et etisk passiv. Som personer, hvis rettigheder bør opretholdes, men hvis selvstændige agens ikke blev inddraget i hverken debatten eller dommen. Dette ses også i Hornsleth casen, hvor den hjemløse Darren O'Shea giver udtryk for, at han gik ind i HHT projektet af en etisk årsag, for at fremme opmærksomheden for hjemløses problemer. (Smith, 2017) Denne etiske aktive handling bliver dog omdefineret til et etisk passiv, som at Hornsleth udnytter de hjemløses

prekære situation. De hjemløse har istedet behov for vores beskyttelse. Dette ses ved eksempelvis byrådsmedlemmet Nadia Shah, som fortolker det således, at de vil tale med de hjemløse om den mulige fare der er involveret i projektet. (McLennan, 2017)

Konsekvensparadokset fremstiller her sig selv i en praktisk og en teoretisk sammenhæng. Den teoretiske fremstilles via Parfit, hvor frihed må forstås anderledes end en hypotetisk motiveret frihedsforståelse, da den logiske konsekvens ellers er, at vi ender i et paradoks. Den praktiske baserer sig på, at dette logiske paradoks kan genfindes i reelle intersubjektive praksisser, hvor konkrete personer oplever en fratagelse af frihed som resultatet af, at andre søger at beskytte disse personers menneskelige værdi og frihed. En etisk motiveret handling for at beskytte eller hjælpe et etisk passiv, vil i nogle tilfælde fratage disse personer muligheden for at være et etisk aktiv, hvorved personernes menneskelighed fratages.

Den videre undersøgelse af konsekvensparadokset omhandler dermed to vigtige aspekter. For det første, hvordan man kan udføre etiske handlinger mod andre som etiske aktiver, således at deres autonomi bevares? For det andet, hvilken form for etiske domme kan vi sætte der overholder førstnævnte?

Første problematik vedrørende hvorledes man sikrer autonomien, vil jeg udfolde via Nyholms udlægning af Kant, hvor der forsøges givet et indblik i, hvorledes vi kan omtale os selv og andre som etiske passiver, der modtager etisk motiverede handlinger, uden disse fratager autonomi og bibeholder os muligheden for at være etiske aktiver. Dette vil jeg bruge som en indgangsvinkel til, hvorledes konsekvensparadokset kan omgås.

3.6 Nyholm og autonomi

For at kunne komme frem til hvorledes Nyholm kommer udover konsekvensparadokset i sin udlægning af Kant, fremsættes der de detaljer som er væsentlige for at forstå Nyholms position.

Som det første er det vigtigt at skelne mellem to distinktioner. Moralitet overfor legalitet, hvor moraliteten yderligere kan opdeles i hellighed overfor dydighed.

Ved den første argumenterer Nyholm for, at den amerikanske skole begår den fejl, at de tolker Kants argumenter vedrørende moralitet som omhandlende legalitet. Hvad der her forstås, er:

“the first division depends on whether actions are performed on the basis of the moral law (morality) or on whether they merely are in accordance with it (legality). The second division on the left depends on whether the will of the agent necessarily and naturally operates on the basis of the moral law (holiness) or on whether this requires continual effort (virtuousness).” (Nyholm, 2015b, s. 123)

Hvad der her forstås, er, at moralitet omhandler hvorledes et individ sætter det kategoriske imperativ som en naturlov for sit væsen, for derved at harmonisere alle individets stridende lyster og tilbøjeligheder. Dette må dog ikke forveksles med det legale, som omhandler at en bestemt handling godt kan være i overensstemmelse med det kategoriske imperativ, uden at handlingen har moralsk indhold. Eksempelvis viser Parfitts eksempel med egoisten, der redder det druknende barn, denne distinktion. At redde et druknende barn er noget vi bør gøre af pligt, ifølge det kategoriske imperativ, da ikke at redde barnet ikke kan gøres til almen lov, da det så vil betyde, at vi aldrig ville redde nogen børn, heller ikke vores egne¹⁴. At egoisten redder barnet er dermed en legal handling, da den *kunne* være i overensstemmelse med det kategoriske imperativ. Dog viser eksemplet også, at egoisten ikke handlede moralsk, da imperativet ikke i realiteten blev fulgt af egoisten. Parfit misforstår dermed, at blot fordi en handling ikke er moralsk, så betyder det ikke, at handlingen er forkert. (Nyholm, 2015b, s.130-131)

Den næste distinktion er mellem det hellige og det dydige. En hellig vilje er en vilje, hvis hele væsen er i overensstemmelse med det kategoriske imperativ, og dermed ikke kan være i modstrid med sig selv. Den hellige vilje er dermed udtryk for den gode vilje, da den hellige vilje ene og alene følger forskrifterne for den gode vilje, det kategoriske imperativ. (Nyholm, 2015b, s. 122) Ud fra dette påpeger Nyholm desuden, at det er den gode vilje, og ikke menneskeheden, der er udtryk for absolut værdi. Her bryder Nyholm igen med den amerikanske skole, da han fortolker Kant således, at det er vores evne til at leve op til den gode viljes forskrifter, der giver menneskeheden

¹⁴ Dette kan udvides til at indbefatte, at begrebet “barn” i sig selv er en typificering af et individ, men for argumentets skyld bliver Parfitts argument fremstillet en til en.

konditionel værdi som mål i sig selv, og ikke fordi menneskeheden har en værdi i sig selv. Vi indbefatter altså både en noumenal, fornuftspræget, verden, samtidigt med den empiriske. (Nyholm, 2015b, s. 133-134) Det som dermed er muligt for mennesket, er istedet at leve dydigt. Dette indbefatter ikke, at man blindt følger loven som den hellige vilje foreskriver, men at man aktivt og kontinuerligt fremsætter den gode viljes forskrifter, som om de var naturlove, hvilket vil have to ultimative mål. Det ene er, at man søger alle fornuftsvæseners lyksalighed, i kraft af deres natur som dyrisk væsener, og det andet er autonomi, i kraft deres natur som rationelle væsener. (Nyholm, 2015b, s. 123) Her er der en markant forskel mellem Nyholms Kant og den amerikanske skole, herunder Parfit. For sidstnævnte omhandler etik i høj grad, hvorledes vi *opnår* en bedre verden ved at følge etikken. For Kant derimod, ifølge Nyholm, omhandler etik, hvordan vi *gør os værdige* til at modtage al den lyksalighed, som vores dyriske væsen ønsker sig. Ifølge Nyholm går argumentet således. Mennesket har ikke værdi i sig selv, men har værdi i kraft af, at den praktiske fornuft kan sætte universelle love for sit eget væsen som en god vilje, hvortil den både skaber rammerne for at blive autonom herre over eget liv, og igennem denne proces gør menneskets mål om lykke til et universelt mål om alles lykke, i kraft af menneskets dyriske natur. Dermed er det ligegyldigt, om andre har fortjent den lykke vi tilskikker dem, da vi ene og alene autonomt selv vælger at sætte vores egen søgen efter lykke som et universelt mål for alle. Dermed er det højeste et menneske kan opnå, at forankre og sikre en god vilje i sig selv, så man derigennem bliver værdig til den godhed der nu engang måtte beskikkes en. (Nyholm, 2015b, s.98-100)

Her fremstilles en tænkning, hvor det etiske passiv ikke har en værdi i sig selv, men har en værdi i kraft af, at fornuften følger det kategoriske imperativ. Dette kategoriske imperativ påtvinger sig dog ikke den anden, men forudsætter at vi alle har forskellig dyrisk natur med forskellige lyster. Dermed bliver alle etiske passivers værdi baseret på det faktum, at de alle er forskellige etiske aktiver. Denne tænkning er dog ikke helt uden problemer.

Parfit opstiller syv kritiske indvendinger, som Nyholm opsummerer og argumenterer imod. To af disse indvendinger er gennemgået tidligere, som ved egoisten der redder et druknende barn og personen der stjæler ud fra en meget usandsynligt maksime. (Nyholm, 2015b, s. 32-37, 60-68) Grunden til, at disse indvendinger ikke har relevans for Nyholms udlægning, er at de alle baserer sig på en interesse for hvad der er legalt. Derimod er eksemplerne,

som Parfit drager frem fra Kant, baseret på hvad der er moralsk. (Nyholm, 2015b, s. 130-135) Nogle misforstår, ifølge Nyholm, Kants koncept om dydighed, så det fremstår som om den hellige vilje er ønskelig at opnå. Nyholm argumenterer for, at det ikke er ønskeligt for mennesket, da et menneske med hellig vilje ikke er muligt, og selvom det var muligt, så ville det være et menneske, der forsagede alle ideer om lyksalighed¹⁵. (Nyholm, 2015b, s. 145-149)

Med Nyholms argumentation mod værdifortolkningen er der dog stadig et presserende spørgsmål. Vil det at følge Kants kategoriske imperativ, som Nyholm forstår det, have nogen indvirkning på virkeligheden? Dette har direkte relevans for en mulig løsning til konsekvensparadokset, da spørgsmålet bliver, hvorledes vi i konkrete praksisser kan sikre etiske aktivers autonomi samtidigt med, at vi kan behandle andre som etiske passiver?

Nyholms svar til dette beskrives kort i en fodnote, hvor han tager spørgsmålet op om hvorledes det er muligt, at et individ kan leve op til den universalisme, som det kategoriske imperativ foreskriver.

“Together we can strive to bring about the kind of egalitarian social conditions in which everyone has a chance of achieving happiness in accordance with her own conception of happiness. And on an individual level we can in addition be helpful, friendly, etc. towards our fellows.” (Nyholm, 2015b, s. 154)

Det vigtige at uddrage fra dette citat er, at han sætter fokus på social *conditions*. Målet er altså ikke, som under en konsekvens etik, at opnå målet, man fremstiller som værdifuldt, men tværtimod at opstille grundlaget for, at et sådan mål kan opnås af autonome individer. Distinktionen sat frem her er

¹⁵ Kant modtog selv et brev fra en Maria Von Herbert, som grundet kærestesorger ville slå sig selv ihjel. Grundet hun dog havde læst Kants bog om det kategoriske imperativ, satte hun til gengæld det som sin mission, at følge det i alle henseender. Hun var dog enormt ulykkelig, og fandt ingen mening med livet, og endte med at slå sig selv ihjel til sidst alligevel. For Rae Langton i en artikel fra 1992, *Duty and Isolation*, forstås det som om, at Von Herbert var en kantiansk helgen, hvor Kant ikke ville indse, at hans egen etiske teori fejlede på dette grundlæggende punkt. Nyholm gennemgår dog Langtons udlægning af Kants breve til og fra Von Herbert, og konkludere selv, at Von Herbert tværtimod står som det tragiske eksempel på, at et menneske ikke kan opnå en hellig vilje. En fuldstændig hellig vilje i et menneske vil altid være i modstrid med mennesket dyriske natur, og kan dermed ikke være en god vilje grundet sin indre modstrid, hvilket medfører et paradoks så vi må konkludere dets umulighed. (Nyholm, 2015b, s. 135-144, 150)

vigtig i kraft af, at dette muligvis kan fungere som det bindeled, der påvirker andre etiske subjekter på en sådan vis, at de får muligheden for at efterleve deres egen dyriske natur, fremfor at denne natur bliver forudsat af andre. Med denne mere strukturelle og sociale dimension, kan der muligvis åbnes for en måde at komme ud over konsekvensparadoksets umiddelbare problem med italesættelsen af etiske passiver. Ifølge Nyholms udlægning af Kant åbnes der op for, at vi ikke nødvendigvis er pålagt at ændre virkeligheden således, at den lever op til det kategoriske imperativ, da dette også ville involvere, at man kendte til alle individers ønsker og tilbøjeligheder. Hvad der tværtimod er på spil er, at man i alle de sammenhænge, hvor man agerer, og alle de strukturer, man indgår i, kan forsøge at fremme en egalitær og universel tænkning. Herigennem muliggør man andre menneskers autonome livsførelse i et miljø, hvor personerne selv må vurdere, hvorledes de bør leve deres liv, så det lever i bedst mulig overensstemmelse med det kategoriske imperativ.

Der er dermed fundet en partiel indgangsvinkel til en løsning af konsekvensparadokset som befinder sig i skellet mellem det etiske aktiv og det etiske passiv. Dette kan bindes sammen med problematikken mellem den partikulære virkelighed og de universelle værdier, som er fremstillet i slutningen af forrige kapitel. Det kan formuleres således, at de universelle værdier må forstås som værende partikulære. Hvad der forstås her er, at det kategoriske imperativ som mål for vores handlinger kan være med til at harmonisere de værdier, vi individuelt har. Det kategoriske imperativ er dermed universelt, for så vidt at det harmoniserer en partikulær virkelighed, som er varierende mellem etiske subjekter.

Næste kapitel omhandler det etiske subjekt, og hvordan henholdsvis Benhabib og Laclau & Mouffe har forsøgt at komme udover problematikken vedrørende, at vi som etiske aktiver nødvendigvis påvirker, og har en pligt til at påvirke, andre etiske passiver. Disse filosofers tænkning kan dermed i forlængelse af Kant give et indblik i en potentiel løsning for konsekvensparadokset.

4. Det etiske subjekt

Dette speciale fokuserer på italesættelsen og undersøgelsen af konsekvensparadokset. Gennem en undersøgelse af, hvor dette paradoks har vist sig i forskellige praksisser, har det vist sig, at forståelsen af det etiske subjekt er et vigtigt tema. Ved en analyse af Kants kategoriske imperativ, er der fremstillet forskellige udlægninger af, hvorledes dette etiske subjekt kan forstås, hvorudfra en distinktion mellem et etisk aktiv og et etisk passiv er brugbart i en undersøgelse af konsekvensparadokset.

For at gøre begreberne etisk aktiv og etisk passiv mere eksplicite, følger her en skitsering af begreberne i en etisk fremstilling.

Et etisk aktiv er et subjekt, der bør handle på en etisk forsvarlig måde. Et etisk passiv er derimod et subjekt, der bør behandles på en etisk forsvarlig måde. Problematikken, der søges løst i dette kapitel, omhandler, at vi i nogle tilfælde behandler andre således at de bliver behandlet alene som etiske passiver. Dette er problematisk, da en årsag til at vi overhovedet kan anses som etiske passiver består i vores evne til at være etiske aktiver, subjekter med en mulighed for etisk handlen. (Kant, 1999, s. 121-123) Der må findes en måde for ageren mellem folk, der respekterer både det aktive subjekt, som gør en handling af etisk pligt, og samtidigt respekterer det passive subjekt, som har krav på en værdig behandling.

Af Nyholms udlægning af Kant fremgår der en løsning, hvor et etisk subjekt får sin værdi ud fra to sammenhængende rationaler. Det første er, at fornuften via det kategoriske imperativ, kan stadfæste den form, vi alle bør følge, for at blive værdige til det bedst mulige liv. Det andet er, at det bedst mulige liv er påvirket af vores konkrete tilværelse og tanker om lyksalighed. Jeg har tidligere påvist, at konsekvensparadokset i sin logiske form har en direkte ækvivalens i konkrete praksisser. Og der er via Kant givet en teoretisk indgangsvinkel til en potentiel løsning. Dermed er det relevant at undersøge, hvorledes denne tanke kan udfoldes, så der kan fremstilles en sammenhængende løsning på konsekvensparadokset.

Seyla Benhabib har i *Claims of Culture* fra år 2002 en interessant vinkling på, hvorledes vi kan skabe et deliberativt demokratisk samfund. Hun er her meget inspireret af Kants skrift *Til den evige fred* fra år 1799. Hun gentænker det etiske subjekt og dets relevans på en måde, der minder om min tidligere udredning. Dette udfoldes i bogen *Situating the Self* fra 1992.

Dette vil jeg stille overfor Ernesto Laclaus & Chantal Mouffes *Hegemony and Socialist Strategy* fra år 1985, som går endnu længere end Benhabibs demokratitanke, idet der fastsættes, hvad de kalder et radikalt demokrati, som grundlaget for en fremstilling af det etiske subjekt.

4.1 Det deliberative demokrati

Benhabib er gennemgående en fortaler for diskursetikken, som udviklet af filosofen Jürgen Habermas, omend med nogle forbehold, der tages op senere. Denne etiske tilgang skitserer hun groft i *Another Cosmopolitanism*, som baserer sig på forelæsninger hun holdte i 2004:

“Put sharply, every person, and every moral agent, who has interests and whom my actions and the consequences of my actions can impact and affect in some manner or another is potentially a moral conversation partner with me: I have a moral obligation to *justify my actions with reasons* to this individual or to the representative of this being.” (Benhabib, 2008, s. 18)

Benhabibs diskursetik baserer sig på det forhold, at handlinger, der påvirker andre moralske agenter, skal kunne forsvares ved brug af argumenter og grunde. Diskursetikken sætter dermed et mål for, hvorledes vi bør komme frem til en moralsk handlen, omend der ikke forudsættes, at det altid er muligt. Benhabib argumenterer for, at diskursetikken bør følges så vidt som muligt, især i de tilfælde hvor flere individer bindes sammen, såsom en stat eller et samfund. (Benhabib, 1994, s. 184)

Hendes tænkning sætter hun i det, hun kalder et post-metafysisk forsvar for universalismen (Benhabib, 1994). Dette udledes fra en læsning af Kant, som her fremvises for bedre at illustrere Benhabibs pointer. Nyholms Kant udlægning omgår disse pointer, så den kan være konsoliderende med Benhabib, hvilket jeg fremstiller i begyndelsen af næste kapitel.

Benhabibs Kant baserer sin etik i en a priori gennemgang af fornuften, hvilket Benhabib bl.a. kritiserer som værende ahistorisk, da ideen om fornuften som absolut lovgiver anses som usandsynlig. Her benytter hun filosofen Hegel, som kritiserer Kants kategoriske imperativ som værende enten inkonsistent eller tomt. I udtrykket for det kategoriske imperativ, vil der altid blive indført nogle ideer om det gode liv og menneskelig antropologi, hvormed det kategoriske imperativ ikke længere kan basere sig på en ren fornuft, da den

altid ligeledes er historisk situeret. Som eksempel bruger hun Kants udsagn om, at man ikke må tilbageholde en gæld, da det vil underminere ideen om ejerskab i det hele taget. Hegel påpeger i forhold til dette, at der ikke i sig selv er noget selvmodsigende i at påstå, at ejerskab ikke behøves. Der kan formuleres et helt andet samfundssyn, hvor begrebet om privat ejerskab ikke er en a priori nødvendighed. (Benhabib, 1992, s. 27). Universalismen kritiseres dermed i kraft af, at ethvert universelt udsagn altid vil være historisk situeret og dermed til en hvis grad relativt.

Benhabib anser dog ikke universalismen som et forkert projekt, men anser projektets præmisser som fejlbegrundede. Hun argumenterer i stedet for en historisk selvbevidst universalisme, hvor de to værdier, universel respekt og egalitær gensidighed, fremhæves.

Begge værdier udledes fra et "svagt retfærdiggørelses program" (Benhabib, 1992, s. 30), ud fra en tankerække om forudsætningerne for en filosofisk samtale om etik.

- “1. A philosophical theory of morality must show wherein the justifiability of moral judgements and/or normative assertions reside.
 2. To justify means to show that if you and I argued about a particular moral judgement ([...]) and a set of normative assertions ([...]) that we could in principle come to a reasonable agreement.
 3. A “reasonable agreement” must be arrived at under conditions which correspond to our idea of a fair debate.
 4. These rules of fair debate can be formulated as the “universal pragmatic” presuppositions of argumentative speech and these can be stated as a set of procedural rules.
 5. These rules reflect the moral ideal that we ought to *respect* each other as beings whose standpoint is worthy of equal consideration (the principle of universal moral respect) and that furthermore
 6. We ought to treat each other as concrete human beings whose capacity to express this standpoint we ought to enhance by creating, whenever possible, social practices embodying the discursive ideal (the principle of egalitarian reciprocity).”
- (Benhabib, 1992, s. 30-31)

Denne udlægning påpeger, at der ikke er behov for et stærkt deduktivt, rationelt argument, hvormed der forsøges skabt en konsensus mellem forskellige etiske teorier, som Habermas eksempelvis lægger vægt på. (Benhabib, 1992, s. 36-38) Benhabib fordrer i stedet, at det er tilstrækkeligt, at vi beskriver forholdene, der skal være gældende for, at vi kan have en etisk filosofisk samtale. Dermed er målet for diskursetikken ikke nødvendigvis at opnå konsensus, men tværtimod at fremme denne måde at argumentere på som en livsførelse. Denne livsførelse kan opnå moralsk validitet i kraft af, at et etisk udsagns moralske værdi kan henvises til, om det fordrer eller besværer denne livsførelse. Hertil mener hun, at universel respekt og egalitær gensidighed kan fungere som de grundlæggende forudsætninger, der bør følges, uden at de på en kantiansk a priori basis er fremsat som dogmatiske sandheder, og dermed altid kan sættes op til debat. (Benhabib, 1992, s. 37-38) Det er dog ikke tydeligt, hvilke personer der skal tages hensyn til i samtalen. Det eneste hun har fremstillet gennem sin tankerække er, at universel respekt og egalitær gensidighed er forudsætninger for en dialog, mens deltagerne i dialogen er et andet spørgsmål. Som udgangspunkt fortsætter hun Kants universelle projekt, som indbefatter alle fornuftsvæsener, men hun forkaster Kants duale metafysik, og omdefinerer det væsentlige subjekt i det kategoriske imperativ.

Benhabib følger Kant for så vidt, at hun anser det universelle projekt som værdigt at forsvare. Dog anser hun Kants ahistoriske tilgang for fejlet. Hun omdefinerer dermed det kategoriske imperativ, så det ikke omhandler hvilken maksime, vi kan gøre til almen lov, men omhandler hvilken maksime, vi kunne ville således, at vi potentielt kunne opnå samtykke med alle de personer vores handling påvirker. Dette er, hvad hun kalder 'enlarged thought', som hun bl.a. har fra filosofen Arendt, der anser Kants a priori tænkning som udtryk for en hypotetisk samtale med alle, fremfor en a priori noumenal domfældelse af fornuften. (Benhabib, 1992, s. 132-136)

I relation til konsekvensparadokset bliver den etisk motiverede handling dermed defineret som god, hvis den fremmer de diskursive rammer for at have en etisk dialog. Dette er ikke baseret i en a priori fornuft, men i selve mulighedsbetingelserne for at have en etisk samtale. Dermed fremstiller det en universel etik, der samtidigt respekterer de etiske aktiver i kraft af, at alle etiske passiver har muligheden for at gå ind på den diskursive scene og fremstille deres personlige værdier og tanker om virkeligheden.

Benhabib har dermed lagt grunden for en forståelse af diskursetikken således, at det kan være foreneligt med et universelt projekt, og undgår samtidigt den a priori dogmatisme, som Kant forudsætter. Kant er dogmatisk, ifølge Benhabib, fordi alle mennesker, hermed også Kant, kun har fornuft, fordi de er vokset op i fællesskaber, der påvirker dem, og gør det muligt for dem at tænke. Kant stiller dermed nogle domme, som for ham virker selvindlysende, mens der i andre kulturer vil være særlige kontekstuelle bestemmelser for, hvad der er indlysende. (Benhabib, 1992, s. 50) Dette må ikke misforstås således, at alle kulturer er skarpt adskilte entiteter med hver deres særlige indre logik. Benhabibs projekt omhandler et fokus på den konkrete anden som moralsk subjekt, hvor distinktionen mellem generaliserbar anden og konkret anden er relevant.

Den generaliserbare anden er den person, som en teori omtaler, når der henvises til "et menneske". I eksempelvis Kants tænkning¹⁶ skal vi behandle menneskeheden som et mål, og aldrig blot som et middel. Hvis den sætning forstås sådan, at menneskeheden er et alment begreb, så individer kan substitueres med hinanden, så omhandler vores teori en generaliserbar anden. (Benhabib, 1992, s. 9-10) Eksempelvis bygger Parfits tankeeksperimenter på, at alle mennesker har en indre værdi, som de deler, mens menneskene i tankeeksperimenterne er abstrakte ideer, i modsætning til konkrete, individuelle personer.

Benhabib kritiserer denne tænkning for, at formålet med tankeeksperimenterne er at sætte sig i den andens sted, mens denne anden i kraft af muligheden for substitution, ikke er et konkret individ med en egen historie. Dermed bliver forskellen mellem selvet og den anden udvisket, hvortil det umuliggøres at sætte sig i den andens sted, da den anden ikke længere figurerer som anderledes end en selv. (Benhabib, 1992, s. 158-161) Hvad Benhabib her fremlægger svarer til min argumentation for en anden version af konsekvensparadokset. I kraft af, at vi laver tankeeksperimenter for at forstå, hvad der er moralsk rigtigt og forkert, så generaliserer vi mennesker til at være en undefinerbar størrelse, hvor al identitet er udvisket. Og da der ikke er nogen identitet at knytte tankeeksperimenterne op på, så forsvinder menneskeligheden som koncept, da eksperimentet fjerner relevansen af forskelle mellem konkrete individer. Dermed kan vi ikke fastsætte, hvad det vil sige at være "lig" en anden, da denne anden ikke

¹⁶ Hun bruger selv Rawls uvidenhedens slør som eksempel for at vise hendes kritik af den. Jeg bruger dog istedet Kant da hendes kritik kan overføres til hendes udlægning af Kant, og jeg har ikke plads nok til at kunne fremstille Rawls position fyldestgørende.

eksisterer i tankeeksperimentet. (Benhabib 1992, s. 161-163) Det er altså i selve forsøget på at fremstille et etisk tankeeksperiment, at tankeeksperimentet i sig selv undviger sin egen etiske begrundelse. Denne kritik bringer nye aspekter ind i distinktionen mellem et etisk aktiv og et etisk passiv. Et konkret individ, i Benhabibs forstand, er det etiske aktiv, som har en reel virkelighed og handler på sine værdier. Ligeledes er etiske passiver de subjekter, som via deres konstitution i et samfund bør behandles på en etisk forsvarlig vis, herunder med egalitær reciprocitet og universel respekt. Dog vil behandlingen af et etisk passiv ud fra en forudsætning om den anden som værende en generaliserbar anden medføre konsekvensparadokset, da forudsætningen undergraver subjektets mulighed for at indgå i den etiske diskurs. Denne pointe udvider dermed det epistemologiske problem ved konsekvensparadokset, der består i at anskue andre mennesker som tilhørende en bestemt type. Problemet ved at anskue den anden som en type baserer sig ikke udelukkende i den epistemiske anskuelse, men snarere i det intersubjektive felt, hvor det etiske passiv anses som værende et substituerbart individ, der repræsenterer en gruppering. Ved at skabe en diskurs for det etiske passiv som generaliserbart individ, skabes der de rammer, som fratager det etiske subjekt sin menneskelighed, og dets handlinger som etisk aktiv invalideres i konkret praksis. Konsekvensparadoksets problematik er dermed fremstillet i Benhabibs tænkning.

For Benhabib ligger et muligt svar på problematikken i en ændring fra en substantiel universalisme til en interaktiv universalisme. (Benhabib, 1992, s. 190) Denne interaktive universalisme, baseret på de nødvendige betingelser om universel respekt og egalitær gensidighed, orienterer sig mod dialog med konkrete individer. Disse konkrete individer er alle, som vores handling kan påvirke. Dialogen er nødvendig for at opnå en forståelse af, hvad det er, vi skal gøre for at behandle hinanden som konkrete individer, da dialogen ikke kan bestemmes a priori eller gennem tankeeksperimenter. (Benhabib 2002, s. 10-11) Vi har dermed fundet en måde at behandle andre på, så vi accepterer og respekterer deres individuelle væsen og autonomi, hvilket for Benhabib sikres gennem samtalen og dialogen. Vi kan finde frem til, hvordan vi bør behandle hinanden som konkrete etiske passiver, ved at gå ind i en dialog med et konkret, etisk aktiv.

Det er her vigtigt at påpege, at Benhabibs tænkning indeholder en klar kritik af multikulturalismen, forstået som ideen om forskellige klart definerede

kulturer. Hun anser kulturer som værende socialt konstrueret, forstået således, at kulturer kun kan forstås som helheder, når de analyseres af en udenforstående, der forsøger at klassificere og kontrollere¹⁷. (Benhabib, 2002, s. 102) Dette er relevant, da hun netop anser brugen af kulturer som udtryk for at beskrive hinanden som generaliserbare, fremfor konkrete, individer. En person, der indgår i en kultur, vil ikke se sig selv som værende udtryk for en stereotyp, men vil kontrastere sit liv med den horisont af fortolkninger, som kulturen giver. Siden alle er bundet i kultur, er der dermed ingen, som har en absolut dømmekraft til at essentialisere andre, da selv et fortolkes ud fra egen kulturelle omstændigheder. Dermed er ideen med diskursiv universalisme, at forudsætte hinanden som forskelligartede individer, der kan samle sig om en fælles diskussion til fælles bedste. (Benhabib, 2002, s. 58)

Ud fra disse overvejelser udvider hun de to tidligere fremsatte til tre principper, som skal være gældende for institutioner, hvis de ønsker at være et deliberativt demokrati.

1. Egalitær gensidighed. Medlemmer af minoriteter skal have adgang til samme rettigheder som majoriteten.
2. Frivillig samtykke. Det må ikke være automatisk, at man indgår i et bestemt kulturelt fællesskab, og i løbet af ens liv bør der sættes rammer således, at man aktivt skal sige ja eller nej.
3. Fri udgang og forbindelse. Det skal altid være muligt at forlade et kulturelt fællesskab, også selvom det nødvendigvis vil medføre tab af privilegier med relation til det kulturelle fællesskab. Den liberal-demokratiske stat har dog rettighed til at intervenere, hvis tabet bryder med princippet om egalitær gensidighed. (Benhabib, 2002, s.131-132)

Dette går tydeligvis imod nogle kulturers praksisser, eksempelvis kulturer der har traditioner vedrørende barnedåb eller omskæring. Benhabib er fuldt bevidst om dette, men mener, at denne kritik netop baserer sig på at opfatte andre kulturer som holistiske, hvor det konkrete individ tages som gidsel i et system, der ikke forholder sig til individet som person, men blot som repræsentant for en kultur. (Benhabib, 2002, s. 135-138)

Benhabib laver her en omstrukturering af det kantianske projekt vedrørende det kategoriske imperativ. Ved at omdefinere det kategoriske imperativ

¹⁷ Denne udenforstående behøver ikke være frakoblet kulturen. Eksempelvis eksemplificerer Benhabib denne ide med, at en stammehøvding kan analysere sin stamme som en observatør, og dermed bruge denne generaliserede viden til at opnå mere magt. (Benhabib, 2002, s.102-103)

således, at det omhandler en søgen efter konkret dialog, frem for abstrakt fornuft, nedbryder hun det skarpe skel mellem det politiske og det etiske. Denne samtænkning mener Benhabib er nødvendig, da muligheden for udførelse af enlarged thought kræver en konkret, politisk praksis med et offentligt rum, hvor argumenter der fremstilles baserer sig på, hvilke handlinger der er i alles bedste interesse. (Benhabib, 2002, s. 140-141)

Konsekvensparadoksens problematik med det etiske passiv synes derfor omgået. Ved at fokusere på konkrete praksisser som grundlaget for det kategoriske imperativ, begås ikke den fejl, at tænke hinanden som generaliserbare individer, der blot skal behandles i overensstemmelse med moralloven. Med fokus på en reel dialog, fremfor tankeeksperimenter, får det konkrete subjekt lov til at udfolde sig som etisk aktiv. Det etiske passiv får dermed mulighed for at være medbestemmende i, hvorledes det ønsker at blive behandlet, fremfor at blive påtvunget en udefrakommende, omend velmenende, behandling, hvormed det etiske subjekt fratages sin mulighed for at være etisk aktiv.

Denne konklusion ville som sådan være betryggende, omend svær at indføre fuldstændigt i praksis, men som Laclau & Mouffes diskursteori påpeger, så er der nogle huller i Benhabibs diskursetiske projekt. De foreslår i stedet, at fremfor diskursivt demokrati kan et radikalt demokrati istandsætte det etiske, autonome subjekt i et samfund.

4.2 Radikalt Demokrati

I forordet til 2. udgaven af *Hegemony and Socialist Strategy*, formulerer Laclau & Mouffe denne kritik af det deliberative demokrati:

“The central role that the notion of antagonism plays in our work forecloses any possibility of a final reconciliation, of any kind of rational consensus, of a fully inclusive “we”. For us, a non-exclusive public sphere of rational argument is a conceptual impossibility. [...] Indeed, we maintain that without conflict and division, a pluralist democratic politics would be impossible. [...] Conceived in such a way (*som rationel konsensus, mb.*), pluralist democracy becomes a ‘self-refuting ideal’, because the very moment of its realisation would coincide with its disintegration” (Laclau & Mouffe, 2001, s. xvii-xviii)

En umiddelbar gennemgang af denne dom, sat overfor Benhabibs udlægning af det deliberative demokrati, vil umiddelbart fremstå som fejlslagen. Deres kritik retter sig mod, at et deliberativt demokrati nødvendigvis indeholder en tanke om et "vi", som sammen kan nå til enighed om, hvad der er moralsk korrekt. Denne tanke afviger Benhabib fra, idet hun ikke anser enighed som et mål, men argumenterer for principper, der er grundlæggende for i det hele taget at have en meningsfuld diskurs. Dermed er målet ikke, at vi skal blive enige, men at vi skal kunne tolerere så meget forskelligartethed som muligt. (Benhabib, 2002, s. 147-151)

Dermed imødegår Benhabib den kritik, som Habermas bl.a. fik, idet han forsøgte at sætte målet om at opnå konsensus. (Benhabib, 1992, s. 35-37) Dog er der en latent kritik og tænkning i Laclau og Mouffes diskursteori, som vil vise sig væsentlig at udfolde.

Laclau og Mouffe udgav i 1985 *Hegemony and Socialist Strategy* som et opgør med den marxistiske tænkning, der i deres udlægning ofte mistolkes som nødvendigvis en afart af Leninismen¹⁸. (Laclau og Mouffe, 2001, s. viii-xi) Derudover ser de den voksende neo-liberale tænkning som en form for neo-konservativ tænkning, hvor selvet og politiske institutioner artikuleres i et konservativt lys som set fra oplysningstiden. (Laclau og Mouffe, 2001, s. 172-175) Deres projekt er dermed post-marxistisk i den forstand, at det forsøger at gå videre end de traditionelle marxistiske tolkninger, men samtidigt går tilbage til Marx for at fremhæve de dele af hans tænkning, der stadig er relevante i dag. (Laclau og Mouffe, 2001, s. 4) Jeg vil ikke fremstille deres analyse af udviklingen indenfor socialismen, som udgør majoriteten af deres bog. Jeg vil derimod fremstille deres diskursteori og vurdere, hvorledes dette har relevante implikationer for konsekvensparadokset og det etiske subjekt.

Laclau og Mouffe anser på linje med Benhabib identitet som værende konstitueret i mange forskellige relationer og kulturer, der aldrig fuldstændigt er i overensstemmelse med hinanden. Hvor Benhabib bruger dette som grundlag for en distinktion mellem konkret og generaliserbart

¹⁸ Problemet med den Leninistiske tankegang, er at der skal være et politisk lederskab der kan forene og samle arbejderne sammen med masserne, for til sidst at komme frem til revolutionen og det kommunistiske samfund. Denne tænkning anser de som dybt problematisk, da den istandsætter proletarietets lederskab som den de facto "depository of science", som dermed har eneret til fortolkningen af den historiske nødvendighed, som er revolutionen. Dermed blev masserne anset som værende drivkraften for revolutionen mod det fuldt egalitære samfund, samtidigt med at lederskabet fik et ontologisk og epistemologisk privilegium, da de vidste hvordan tingene skulle styres i den rigtige retning mod det rigtige udkomme. (Laclau og Mouffe, 2001, s. 55-57)

selv med det deliberative demokrati til følge, så undersøger Laclau og Mouffe den grundlæggende problematik nærmere.

Laclau og Mouffe er systemteoretikere, og dermed anser de alle sproglige konstruktioner som værende udtryk for et system. Deres diskursteori har nogle væsentlige begreber, som de kort opsummerer således:

“In the context of this discussion, we will call *articulation* any practice establishing a relation among elements such that their identity is modified as a result of the articulatory practice. The structured totality resulting from the articulatory practice, we will call *discourse*. The differential positions, insofar as they appear articulated within a discourse, we will call *moments*. By contrast, we will call *element* any difference that is not discursively articulated.” (Laclau & Mouffe, 2001, s. 105)

Laclau & Mouffe starter dermed med fire grundlæggende begreber; ‘artikulation’, ‘diskurs’, ‘moment’ og ‘element’. Artikulation omhandler en sproglig praksis, som ændrer identiteten af et element udenfor en diskurs til at blive et moment indenfor diskursen. Denne praksis kan ikke reduceres til en kognitiv formation, men må altid forstås som indeholdt i konkrete sociale relationer. Som eksempel på dette vil nogle koloniseredes tøj være et element for nogle fremmede kolonister, da de udenfor diskursen anser tøjet som ens, hvorved tøjet ikke er artikuleret indenfor deres diskurs. Derimod vil tøjet for de koloniserede være udtryk for et moment, da tøjet for de koloniserede kontinuerligt artikulerer differentielle værdier, såsom at noget bestemt tøj er bestemt for mænd, kvinder, børn, voksne eller andre opdelinger. Elementer og momenter er dermed begge udtryk for forskelligartethed, men de tolkes markant forskelligt alt efter, om de er indenfor eller udenfor en specifik diskurs. Indenfor diskursen giver momenterne en orden, hvorimod udenfor diskursen er elementerne det uforståelige. (Laclau & Mouffe, 2001, s. 96, 127) Laclau & Mouffe argumenterer for, at i et forsøg på at lave en total artikulation, en fuldstændig positiv beskrivelse af hele virkeligheden, ville denne totale artikulation undergrave sig selv. Det kalder de for umuligheden af ‘society’ som værende muligt at postulere som en universel totalitet. (Laclau & Mouffe, 2001, s. 99, 111) Dette skyldes, at de ligesom Benhabib går væk fra en dual metafysik, hvor de anser rationaliteten som umulig at fravriste den empiriske virkelighed. Laclau & Mouffe anser det ikke muligt, at der findes en absolut essens eller identitet, som et element har uafhængigt af

en artikulation¹⁹. Elementer bliver aldrig fuldstændig artikuleret til momenter, men vil altid indeholde en usikkerhed i, hvad momentet indeholder, som de kalder 'overdetermination'. Den artikulative praksis forsøger at fixere mening ved at fremstille væsentlige momenter, der samler flere elementer, kaldet 'nodalpunkter'. Denne fixering er dog altid partiel, da elementerne altid vil være overdetermineret, og dermed aldrig fuldt ud mister deres status som element, eller konstituerer sig som fuldt meningsfulde momenter. (Laclau & Mouffe, 2001, s. 110-113)

Ud fra dette fortsætter de med en udfoldelse af to logikker indenfor det politisk, diskursive domæne; logikken om 'forskellighed' og logikken om 'ækvivalens'. En ækvivalent artikulation negerer forskelle mellem sociale objekter. Dette vil eksempelvis være tilfældet, hvis kolonisterne artikulerede de koloniseredes tøj som udtryk for samme kultur, hvorved mængden af positioner i diskursen indskrænkes, da alt tøjet bliver repræsentativt for det samme. Modsat vil en differentiell artikulation fremstille de individuelle stykker tøj som værende positivt forskellige, forstået således, at forskellene i tøjet fremhæves så meget, at kolonisterne ikke ville kunne se tøjet som udtryk for noget samlende, og dermed udvides mængden af positioner i diskursen. (Laclau & Mouffe, 2001, s. 130)

Laclau & Mouffe fremstiller et dobbelt problem. Hvis vi konsekvent følger logikken for forskellighed, da vil alle artikulationer konsekvent kun fremstille forskelle, og intet kan blive moment i en samlet diskurs, idet alt forstås som usammenhængende. Omvendt vil en absolut ækvivalens medføre en total negation af alle forskelle, hvilket de kalder 'antagonisme'. De fremfører, at dette begreb ikke skal forstås i en typisk positiv logisk diskurs. Ikke at være noget betyder blot, at dette noget i så tilfælde er noget andet. Hvad de istedet fremfører, er en ide om den rene negativitet som sådan.

"What we affirm is something different: that certain discursive forms, through equivalence, annul all positivity of the object and give a real existence to negativity as such" (Laclau & Mouffe, 2001, s. 128-129)

¹⁹ Laclau & Mouffe giver det eksempel, at idet at et jordskælv finder sted, så vil dette jordskælv altid indgå i en diskurs der artikulerer et udtryk for eksempelvis "Guds vrede" eller "naturfænomen". Selve fortolkningen af jordskælvet kan ikke fravristes den diskurs som det artikulerende subjekt indgår i, hvorved selve fænomenet altid samtidigt er både materielt og mentalt situeret således, at Laclau & Mouffe opgiver denne distinktion. (Laclau & Mouffe, 2001, s. 108)

Laclau & Mouffe anser dermed antagonisme som en erfaring af umuligheden af society, hvorved antagonismen er relationen, der viser umuligheden for en objektiv virkelighed. (Laclau & Mouffe, 2001, s. 125) Sat i relation til kolonisterne, så vil en fuldstændig ækvivalent artikulation af de koloniserede ikke medføre, at de har en kultur, da dette vil være at istandsætte en forskellighed fra kolonisternes kultur. Tværtimod vil den ækvivalente artikulation fremsætte de koloniserede som værende defineret som ikke-kolonister, hvor kolonisterne kun kan henvise til, hvad de koloniserede ikke er. (Laclau & Mouffe, 2001, s. 128)

Konsekvensparadokset for Laclau & Mouffe har dermed lighedspunkter med Benhabib, men giver en anden indsigt i problematikken. Mens Benhabib forsøgte at løse konsekvensparadoksets problematik ved et forsøg på at fremsætte en positiv beskrivelse af en diskurs's forudsætninger, så fremstiller Laclau & Mouffe problematikken fra den negative vinkel, hvor diskurser altid forstås som fundamentalt situeret i en relation til det, der ligger eksternt den diskursen selv. Det etiske aktiv er altid situeret i en konkret diskursiv udfoldelse, hvor det etiske passiv aldrig er fuldstændig tydeligt. Dermed bliver det relevant at undersøge, hvorledes Laclau & Mouffe fremstiller en måde at artikulere en diskurs således, at den på bedst mulig vis understøtter opdelingen af det etiske subjekt i aktivt og passivt. Jeg vil argumentere for en løsning gennem deres beskrivelse af begrebet 'hegemoni'.

Hegemoniens type bliver beskrevet af Laclau & Mouffe således:

“If hegemony is a *type of political relation* and not a topographical concept, it is clear that it cannot either be conceived as an irradiation of effects from a privileged point. In this sense, we could say that hegemony is basically metonymical: Its effects always emerge from a surplus of meaning which results from an operation of displacement” (Laclau & Mouffe, 2001, s. 141)

Hegemoni er et udtryk for en form på et politisk felt, og ikke udtryk for en total beskrivelse af et politisk felt. Dette betyder, at hegemoni ikke istandsætter nogen diskursiv kerne, men er metonymisk, forstået således, at det artikulerer en overdetermineret mening, som stammer fra usikkerheden i elementerne og momenterne. En hegemonisk relation istandsætter dermed et felt, hvori der indgår en pluralitet af fortolkninger (momenter), uden den

derved ophøjer en af disse diskurser til at være udtryk for den korrekte løsning. Hegemonien beror dermed på antagonisme, da den hegemoniske diskurs altid nødvendigvis må indeholde et element af usikkerhed for ikke at blive totalt artikuleret, som beskrevet før som den ultimative konsekvens af den ækvivalente logik.

Antagonismen opstår ved den totale negation af forskellighed. Det er denne antagonisme, denne reelle eksistens til det negative, som vi kun indirekte kan henvise til. For Laclau & Mouffe bliver løsningen på de to førnævnte logikker, at hegemonien artikulerer en helhed i et politisk felt, der konstant er i forandring. Hermed forstås, at en hegemonisk artikulation nødvendigvis må skabe nogle nodalpunkter, som gør nogle elementer til momenter. Hvis disse elementer er artikuleret i et politisk foranderligt felt, vil elementet aldrig være et rent moment, og nodalpunktet indeholder noget udenfor artikulationen (elementer). Den hegemoniske artikulation er dermed en logisk artikulation baseret på ækvivalent logik, der forsøger at indbefatte så mange forskelligheder som muligt. (Laclau & Mouffe, 2001, s. 143-144)

“Every hegemonic position is based, therefore, on an unstable equilibrium: construction starts from negativity, but is only consolidated to the extent that it succeeds in constituting the positivity of the social” (Laclau & Mouffe, 2001, s. 189)

Formuleret anderledes, den hegemoniske artikulation samler antagoniserede forskellige diskurser under en samlet positiv beskrivelse af deres fælles forskelle. Eksempelvis kan der tages udgangspunkt i antagonismen, der kan opstå mellem artikulationerne kvinde og mand i eksempelvis Rødstrømpebevægelsen. Her kan en hegemonisk artikulation indbefatte en skabelse af et nodalpunkt, som istandsætter mændene og kvindernes fælles forskellighed i *kønsligheden*. Mænd og kvinder udviskes dermed ikke til et samme, men der fremstilles en diskurs med fokus på, hvad disse to forskellige grupperinger kan enes om, og hvilke ligheder der kan fremsættes.

Den hegemoniske artikulation beskriver dermed ikke en positiv essens, der samler antagoniserede diskurser. Istedet fremstiller den, hvorledes den negativitet som society nødvendigvis indeholder, kan samles til en midlertidig beskrivelse af positive forskelligheder. (Laclau & Mouffe, 2001, s. 192-193) I relation til konsekvensparadokset kan der hermed fremstilles en væsentlig pointe. Forsøget på at skabe en essentialiseret universel

artikulation vil undergrave sig selv, idet den vil indføre antagonisme i artikulationen således, at de etiske subjekter ensrettes efter den universelle forskrift, hvortil den bliver undertrykkende. Konsekvensparadokset følger denne logiske form, idet den universelle artikulation istandsættes i et etisk domæne. Her indlemmes i konsekvensparadokset ideen om antagonisme, altså reel negativitet. Dette kan eksempelvis overføres på problematikken med de hjemløse, hvor de hjemløses værdi som etisk passiv indeholder den aktualitet, at de behandles anderledes, netop fordi de ikke er almindelige mennesker, og at majoriteten antagoniserer dem. Denne antagonisme kan være kraftig, som ved vold mod hjemløse, eller svag, som ved nedlædning mod dem. Jeg mener, at løsningen til denne problematik for Laclau & Mouffe er, at de hjemløse artikuleres som personer, der er en del af samfundet på lige fod med andre måder at være menneske på. Dette indbefatter ikke en passiv accept af de hjemløse, men indeholder en aktiv tolerance for deres situation, en situation, som den hjemløse selv kan have et antagonistisk eller identitetsmæssigt forhold til²⁰.

4.3 Laclau, Mouffe og Benhabibs kritik

Laclau og Mouffe minder en del om Benhabibs projekt. De er begge orienteret mod diversiteten af forskellige livsformer, og anser strukturer og kulturer som udtryk for foranderlige entiteter.

Hvor Benhabibs projekt fejler, ifølge Laclau og Mouffe, er ved fremstillingen af de tre principper som grundlag for fremstillingen af samfundet. Disse tre principper er udtryk for en bestemt artikulation, hvorved eksempelvis køn og minoriteter bliver nodalpunkter i Benhabibs tænkning, der er et gennemgribende tema i hele hendes forfatterskab. At påstå, at Benhabib ud fra dette skulle have nået frem til sandheden om, hvorledes det etiske subjekt bør fremsættes i det sociale, ville ifølge Laclau og Mouffe være at gå for langt. Benhabibs tænkning ender med et nødvendigt konsekvensparadoks, idet hun vil fremstille alt etisk relevant som dialog, men under opsætningen af denne dialog defineres der regler for formuleringen af dialogen, så den er "rigtig" ifølge hendes egen diskurs, og samtidig ekskluderer typer på argumenter, som hun i forvejen ikke er enig med. Benhabib ville nok argumentere for, at hendes principper om universel respekt og egalitær gensidighed er nødvendige for en samtale, og at kulturer, der er uenige med disse principper, nødvendigvis underkaster sig dem selv, når de vil forsvare deres principper i et sekulært samfund. (Benhabib, 1992, s. 32-33) Problemet er, at

²⁰ Hertil menes, at nogle hjemløse ikke ønsker at være i den situation de er i, mens andre ikke ønsker at blive almindelig borgerlig med job og hjem.

dette forstærker princippet om, at det netop er Benhabibs artikulation af en bestemt diskurs, der forbinder nogle elementer til at konstituere "rigtig dialog" sammen, mens andre elementer i form af andre argumenttyper, antagoniseres. Benhabib ekskluderer altså ikke som sådan andre kulturer, da de kan indgå i hendes diskurs. Hvad hun til gengæld ekskluderer er, at der kan findes argumenter, som kan være rationelle uden at følge hendes formel. Hun antager dermed, at alle mennesker i større eller mindre grad har en universel fornuft, der følger de samme regler, hvilket hun kritiserede som ahistorisk. Denne kritik er dermed baseret på en kritik af muligheden for uproblematisk at fremstille en positiv, universel diskurs.

Benhabib vil derimod være kritisk overfor Laclau & Mouffes projekt. I en stor del af sit forfatterskab fokuserer Benhabib på at relatere de opstillede teorier til konkret politisk praksis og kontemporære politiske strukturerer. Og når Laclau & Mouffe fremsætter en så abstrakt og terminologisk tung teori, bliver det svært at se, hvorledes den skal implementeres i praksis. Hvis samfundet alene baserer sig på en samling af negativer, altså på antagonisme, hvordan kan en hegemonisk artikulation så overhovedet sikres? Vil denne artikulations positive nødvendighed ikke selv basere sig på en diskurs, der forsøger at fremtvinge egen overbevisning? For at undersøge dette, kan der tages udgangspunkt i dette citat.

"the epistemological niche from which the "universal" classes and subjects spoke has been eradicated, and it has been replaced by a polyphony of voices, each of which constructs its own irreducible discursive identity" (Laclau & Mouffe, 2001, s. 191)

Et spørgsmålet er, hvorvidt Laclau og Mouffe fremstiller deres teori som et universelt projekt? Der kan argumenteres for, at der med deres fokus på hegemoni som en negativ strukturering af det sociale, og som antitese til den positive i det deliberative demokrati, ikke forsøges skabt et universelt projekt. Dog bliver *Hegemony and Socialist Strategy* nødvendigvis fremsat som en bestemt teknisk måde at artikulere en diskurs om, hvorledes modsætningen mellem frihed og lighed kan italesættes ud fra en bestemt tolkning af hegemonibegrebet. Dermed bliver deres teori en diskurs på linje med Benhabibs diskurs vedrørende det deliberative demokrati. På nogle punkter er de ækvivalente, og på andre anlægger forskellige vinkler på, hvad demokratiet indbefatter. Deres teori er enten et udtryk for en essentiel sandhed om, hvordan diskurser rent faktisk er i en metafysisk forstand, eller

den må forstås som et udtryk for en bestemt artikulation af nogle elementer i en foranderlig praksis, hvorved dens sandhed er uklar.

Jeg mener, at begge teorier dybest set er udtryk for samme tilgang til det sociale og samfundet. Begge har en samling i, hvorledes man skal forstå pluralitet som værende et mål, der ikke er et mål i sig selv, men er et mål under forudsætning af, at vi alle kan samles om det. Laclau & Mouffe formulerer:

“[...], the project for a radical and plural democracy, *in a primary sense*, is nothing other than the struggle for a maximum autonomization of spheres on the basis of the generalization of the equivalential-egalitarian logic.” (Laclau & Mouffe, 2001, s. 167)

Denne udformning af, hvad der ligger i det radikale og pluralistiske demokrati, minder utroligt meget om Benhabibs fremstilling af det deliberative demokrati. Benhabib argumenterer for, at hendes tre principper kan virke som grundlag for en politisk diskurs, der garanterer, at flest mulige kan indtage en konkret politisk scene med så varierende diskurser som muligt, hvorved tænkningen baseres på *enlarged thought*. (Benhabib, 2002, s.148-150) Spørgsmålet mellem Laclau & Mouffe og Benhabib er dermed ikke et spørgsmål om, hvorledes de er forskellige, og hvilke argumenter er bedst. Det minder istedet om problemet med hønen og ægget. Et fokus på, hvad der står udenfor diskursen, antagonismen, ender i Laclau & Mouffes hegemoni begreb. Mens en hypotetisk ide om, at alle potentielt kan blive en del af vores diskurs, ender i Benhabibs begreb om *enlarged thought*.

Der vil naturligvis være en del detaljer, hvori de er uenige., men de deler nogle grundlæggende præmisser. For det første bliver en totalt a priori ide om en universel sandhed ikke anset som muligt. For det andet er målet at skabe de diskursive rammer for, hvorledes der inkluderes størst mulig varians af diskurser i samfundet. Desuden anser de begge subjektet som havende en dobbeltrolle i kraft af, at det er bestemt af kulturelle og diskursive formationer, samtidig med, at det for så vidt er ubestemt i en absolut forstand. Denne samling af præmisser vil jeg argumentere ud fra, at dette baserer sig i at de grundlæggende, sammen med Kant, er enige i en af kerne argumenterne i Rousseaus politiske tænkning.

4.4 Det etiske subjekts mulighed i etisk praksis

Et gennemgående tema i udlægningen af konsekvensparadokset er problematikken vedrørende det etiske subjekt. Både Benhabib og Laclau og Mouffe ser en grundlæggende problematik vedrørende det kantianske projekts forudsætning om en a priori fornuft, der fuldstændig ahistorisk kan give alle moralske love ud fra en a priori fornuft.

Eksempelvis kan der historisk fremstilles den tiltro, som Vesten havde til, at fornuften skulle være gældende som universel dommer for alle, hvilket er blevet et gentagende tema i den moderne kritik af imperialismen. Vestens tiltro til egen fornuft, der absolut a priori kunne dømme hvad der var ret og slet, fik konsekvensen, at de koloniserede blev opfattet som rene etiske passiver. Dette kunne retfærdiggøre en undertrykkelse og påtvingelse af en bestemt levemåde, forsvaret ud fra hensyn til de koloniserede. (Jonsson, 2010, s. 116-117)

Som jeg har argumenteret for i dette speciale, så fører den underliggende logik til konsekvensparadokset. Det teoretiske etiske mandat for den imperialistiske ideologiske og diskursive formation var, at emancipere og frigøre de koloniserede. Dog istandsætter den en meget klar forståelse af det etiske subjekt som et rent etisk passiv, hvis etiske aktiv negeres i udformningen af en ekstern diskurs. De koloniserede bliver en fast defineret gruppering, som Vesten etisk forsvarede at ville hjælpe. Denne form for etisk ræsonnement er kritisabelt set fra flere vinkler.

Benhabib kritiserer, at vi italesætter kulturer af mennesker, som er de holistiske, essentialistiske grupper. (Benhabib, 2002, s. 61) Ligeledes fremviser Laclau og Mouffe, at artikulationen af en diskurs som enten italesætter de forskellige entiteter i en kulturel formation som vidt forskellige eller som fuldstændig ens, vil begge artikulationer få den konsekvens, at diskursen undergraver sig selv. (Laclau & Mouffe, 2001, s. 128-130) Der må nødvendigvis indgå en form for usikkerhed i identiteterne af de artikulerede subjekter, da de ellers ikke artikuleres som subjekter, der indeholder et etisk aktiv. Konsekvensparadoksalt indeholder Vestens gode intentioner om frigørelse den præmis, at de koloniseredes grundlag som etisk handlende individer fratages.

Dette bringer os tilbage til Nyholms læsning af Kant med en henvisning til Rousseau. Nyholms læsning af Kant tager udgangspunkt i Platons opdeling

mellem indre fornuft og ydre påvirkninger, men det er ikke Platons stat, der er model for, hvorledes vi opnår autonomi, men:

“Rousseau’s ideal whereby the citizens of a Republic can be free at the same time as being subject to absolute laws by themselves being the legislators of those laws” (Nyholm, 2015b, s. 157)

Laclau mener, at der heri ligger en risiko for et totalitær demokrati. Risikoen er, at den enkelte skal underkaste sig en absolut lov, som Rousseau kalder Almenviljen, der dermed determinerer subjektet. (Inston, 2009, s. 572-573, 557) Dette mener filosofen Kevin Inston dog er en fejlfortolkning af Rousseau, som han udformer i *Jean-Jacques Rousseau, Ernesto Laclau and the somewhat particular universal* fra 2009, hvor han sammenkobler Laclaus²¹ tænkning som en videre konstruktion af Rousseaus projekt. Dette projekt fremstilles for at give et indblik i Rousseaus tænkning, der kan virke som samlingspunktet, der kan forene Kant, Benhabib og Laclau & Mouffe til en fuldstændig undersøgelse af konsekvensparadokset, i den udformning specialet har fremlagt.

Den vigtigste pointe, som Inston anser som fællespunktet mellem Rousseau og Laclau, er det universelle, der er forstået som fuldstændig negativt, og kun muligt i kraft af det partikulære. Argumentet for Rousseau er, at hvis det universelle har en gennemgribende essens, da vil formålet med menneskelig agens gøres ligegyldig, da loven fremsætter alt hvad vi kan forvente af hinanden²². Istedet fremstiller Rousseau en forståelse, hvorved det universelle vokser ud af det partikulære. Alle partikulære sammenhænge er altid relationelle, og henviser dermed altid til noget andet. Dermed bør det universelle ikke forstås som havende et essentielt fællestræk, men som den negative relation, det partikulære altid refererer til, men som det ikke er. Dermed er menneskelige relationer altid baseret på, at det vi har tilfælles, er det potentiale for forskellighed og foranderlighed, vi alle kan fremsætte os selv som. (Inston, 2009, s. 555-560)

²¹ Inston tager udgangspunkt i Laclaus videre skrifter, og fremstiller derfor mere end det Laclau & Mouffe skrev i 1985. Pointerne der fremhæves fra Inston er dog i overensstemmelse med det tidligere skrevet.

²² Denne kritik har lighedspunkter med min kritik af Parfit. I kraft af at Parfit istandsætter hans etiske lov på fuldstændig deterministiske præmisser, så forsvinder selve det etiske grundlag. En fuldstændig sikkerhed af et etisk teoretisk forhold vil medføre dets kontradiktion, da det så ikke længere er etisk overhovedet, men istedet, i kantianske termer, en naturlov.

Det er ud fra denne tænkning at Inston argumenterer for, at Rousseau ikke skal misforstås som fortaler for totalitarisme. Ved at den sociale kontrakt omformuleres således, at borgerne selv agerer som både herskede og herskende, underlægger ingen af borgerne sig nogen anden, udover at alle borgere anser sig som lige ugyldige til at påtage sig den absolutte magt en totalitær stat nødvendigvis må have. Sagt på en anden måde, så vil det ikke være et totalitært samfund, da alle i samfundet frivilligt har underlagt sig lovende, og lovende gør det muligt for folk rent faktisk at være frie. Uden love vil der blot være en naturtilstand, og ingen kan udfolde sig frit, da alting kan tages fra det som vedkommende opnår. (Inston, 2009, s.564-570) Dette leder til at Inston fremsætter:

“Our equivalence does not amount to a shared essential identity, but paradoxically relates to the differences that require the establishment of a contract based on mutual obligations and rights.” (Inston, 2009, s. 569)

Denne beskrivelse af hvorledes den sociale kontrakt forener forskelligheder, uden at ensliggøre forskellighederne, anser Inston som værende lig Laclau & Mouffes begreb om hegemoni. Begge begreber beskriver en social virkelighed, hvor det er umuligt at komme frem til den rigtige essens af en universel verdensorden, og dermed refererer begge begreber til en pragmatisk løsning, der ikke skal misforstås som en eviggyldig sandhed. Almenviljen er dermed summen af forskelle i et samfund, da det er alle de forskellige borgeres samlede vilje, der udgør almenviljen, og ikke alle de forskellige borgeres partikulære viljer. Siden det kun er via forskelle, at vi kan erfare, hvad der gør dem lig hinanden, da er det også kun ved et samfund bestående af højst forskelligartede individer, at vi kan finde frem til en almenvilje, hvor individerne kan samle sig i en stat, som gør alle lige i kraft af deres forskellighed. Dette mener Rousseau er nødvendigt, hvis vi ikke accepterer en højere, absolut religiøs eller naturlig orden som værende retfærdigt konstituerende for samfundet. (Inston, 2009, s.570-575) Rousseau argumenterer, på linje med Laclau, for et repræsentativt demokrati, hvor der konstant er en rekreation af det negative punkt, hvorudfra en ny social kontrakt skal istandsættes. De partikulære individer er ikke statiske størrelser, men forandrer sig og går ind og ud af fællesskabet, hvortil en tidligere kontrakt kan fremstå som undertrykkende i et nyt samfund. (Inston, 2009, s. 581-582)

Med denne udvidelse af konceptet om en negativ universalitet som værende det, der kan konstituere et samfund af etiske subjekter, findes der en mulig løsning til konsekvensparadokset. Konsekvensparadokset viser sig i de sammenhænge, hvor en universel, etisk motiveret sandhed gennemtvinger sig selv, så den bliver undertrykkende og dermed mister sit etiske fundament. Siden en konsekvensetisk handling fordrer, at vi kan vurdere en handling forventede nytte, indbefatter dette desuden en generaliseret vurdering af andre etiske personer, som Benhabib kalder generaliserbare individer. Dermed bliver den anden en person uden anden identitet end en a priori defineret generaliseret værdi, frem for en person med egen agens, individualitet og mening om, hvad der konstituerer et godt liv. Hvad jeg har fremlagt er en alternativ måde at tænke etik og politik, som for så vidt forsøger at indtænke det partikulære i det universelle, for derved at opnå lighed og frihed som to sammenhængende komponenter, fremfor i et dualistisk forhold.

Måden at komme ud over konsekvensparadokset, set i et anvendt etisk perspektiv, skal dermed findes i to trin. For det første skal der ses, hvilken teoretisk samling, der kan gives af de filosoffer og argumenter, jeg har gennemgået, så der fremstilles et fuldstændigt argument. For det andet skal der fremstilles nogle mere konkrete eksempler om, hvordan dette kan anvendes i et anvendt filosofisk perspektiv.

5. Et utilitaristisk problem

Konsekvensparadokset har udfoldet sig i et logisk og anvendt etisk domæne. Det er et logisk domæne, grundet konsekvensparadokset skal forstås som en logisk konstruktion, hvor en etisk motiveret handling som logisk konsekvens medfører negationen af sig selv eller nogle af sine præmisser. Ligeledes er det et anvendt etisk problem, da det betyder at etiske handlinger baseret i konsekventalistisk etik, hvor målet er at opnå en bestemt empirisk konsekvens, i nogle tilfælde kan ende i konsekvensparadokset. Det er dermed ikke en kritik af alt konsekventalistisk etik jeg fremstiller, men en kritik af en ureflekteret konsekventalistisk etik, der ikke tager højde for hvilke etiske subjekter, handlingen konkret består af. Det er dermed en kritik af en ren utilitarisme. En utilitarisme der reducerer alle subjekter til udtryk for en nytte, som derefter søges maksimeret. (Skirbekk & Gilje, 2005, s. 40-41)

Som min gennemgang viser, så vil en essentialisering af et menneske medføre en bestemmelse af denne person som tilhørt en gruppe. Denne essentialisering er problematisk, da der her forudsættes den andens etiske passiv fravristet det etiske aktiv. Formuleret anderledes, vil bestemmelsen af hvad der er godt for den anden, altid basere sig på bestemte fordomme eller diskurser, som den anden ikke nødvendigvis selv har. Ved at forudsætte at vi kan bestemme nogle etiske partikulære handlinger, der gælder for bestemte typer mennesker, forudsætter vi dermed også at individerne der indbefattes i gruppen ikke selv er selvstændige individer, men er udtryk for en gruppering. Dette vil unægteligt lede til konsekvensparadokset, da en etisk motiveret handling der baserer sig på denne indre værdi, nødvendigvis baserer værdien på det etiske individs oplevede virkelighed som individ. Dermed vil en etisk motiveret handling, der handler alene efter den andens værdi fastsat af den handlende, behandle den anden som alene et etisk passiv, da denne indre værdi forudsættes som bestemt på forhånd, og ikke bestemt i kraft af den andens oplevelse og interesser som etisk aktiv. Den etisk motiverede handling ender dermed med at undergrave sin egen grund på disse præmisser.

Problematikken er kun hvis vi handler alene efter de foregående præmisser. At behandle andre som middel, det vil sige som etisk passive kroppe i tid og rum, er ikke moralsk forkert, medmindre vi derigennem ikke behandler dem som mål i sig selv, som vil sige subjekter der oplever virkeligheden og er etiske aktiver. Kants distinktion mellem disse to relationer, som man kan

have til andre fornuftsvæsener, giver dermed første indblik i, hvorledes henholdsvis en moralsk dydig og en legal tilgang til det etiske kan åbne for en bedre forståelse af, hvorfor dette paradoks opstår i praksis, som de forskellige cases har fremvist.

5.1 En epistemologisk omvæltning

Parfitts fremstilling af Kants etiske tænkning indeholdte en grundlæggende fejl ifølge Nyholm. Parfitt misforstod Kants opdeling mellem det legale og det moralske, således at en legal handling blev vurderet ud fra moralens forskrifter. (Nyholm, 2015b, s. 126) Ifølge Nyholm skal Kants tænkning forstås således, at det moralske er ens evne til at skabe en vilje i overensstemmelse med en god vilje, hvorimod det legale er en dom vi fastsætter for om en handling kunne være i overensstemmelse med en god vilje. Denne distinktion laver en radikal epistemologisk omvæltning af, hvorledes vi skal forstå det etiske. Det moralske indeholder, at vi har pligt til at sætte det kategoriske imperativ som ledende for vores væsen, som mål, således at vi behandler andre mennesker som om de er værdige til alt den lykke de ønsker. Modsat er det legale den dom vi kan vurdere andre ud fra, hvor vi er radikalt afskåret fra folks indre tanker, følelser og vilje. Den epistemologiske omvæltning fra et etisk perspektiv kan fremstilles af to omgange. For det første er det subjektets partikulære vilje, som istandsætter den universelle etik. Der er dermed ikke en essentiel universel etik med absolutte værdier, men tværtimod en universel form, det kategoriske imperativ, der kan være vejleder for vores stridende ønsker og tilbøjeligheder. For det andet bør vi aldrig dømme andre mennesker ud fra, om de rent faktisk handlede etisk korrekt, men må altid se på om deres handling kunne være i overensstemmelse med det kategoriske imperativ. Det legale bliver dermed den måde vi perciperer andre på, hvor vi ved at følge det kategoriske imperativ vil forfalde til en fortolkning af en legal handling, så personen der udfører den legale handling vil tolkes således at han handlede med en god vilje. En interesse i den andens motiver er for så vidt ligegyldige for en person, der følger det kategoriske imperativ, da de eneste motiver denne person alligevel altid vil antage er, at den anden handler ud fra en god vilje. Dette er dog ikke fordi man ser bort fra den andens moralske grund, men fordi ens egen moralske grund kun kan være moralsk ved at man antager det bedste i sine medmennesker og sig selv.

Det at der er fokus på, at handlingen skal være i overensstemmelse med det kategoriske imperativ, gør at en moralsk handlende person ikke er blind for når noget er forkert. Disse to perspektiver fremstiller en etik, hvor vi

respekterer mest muligt forskelligt med en stadig reference tilbage til en universel form der ikke kan brydes, uden det ender i selvmodsigelse, og dermed i et etisk forfald.

Konsekvensparadokset omgås hermed ved at anskue hvorledes en universel etik vokser ud fra en partikulær tilgang. Det partikulære bliver den grund, hvorudfra en universel orden lader sig stadfæste, og ikke omvendt det universelle der fremtvinger en partikulær virkelighed. Denne tolkning minder om min eksistentiale fremstilling af Mansbridge, hvor mennesket ikke må essentialiseres, da det ikke har nogen essens det ikke selv har valgt. Dog argumenterer Mansbridge alligevel for nogle køns- og racekvoter baseret i konkrete problematikker, hvilket medfører at hun alligevel ender i konsekvensparadokset, baseret i at fejlslutte majoriteten som helheden. Dette kan kobles sammen med den forrige kritik af en absolut empirisk universalisme.

Dermed må denne epistemiske dimension videre udvides til at indbefatte, at enhver helhed må forstås som udtryk for sin partikularitet, hvis man søger en kantiansk løsning på konsekvensparadokset, som udlagt ved Nyholm. Enhver løsning på et socialt problem bliver nødt til at være en løsning for et undefinerbart "alle", da det kun er universelle principper der lader sig udforme til en mulighed for autonom handlen hos partikulære fornuftsvæsener, hvor de frit kan søge deres eget koncept om lyksalighed. Dette princip kan genfindes i Kants politiske tænkning som han fremstiller i tre forskellige artikler i bogen *Til den evige fred* fra 1799. I hans første artikel postulerer han, at enhver stat bør være republikansk, da den stat som har undersåtten som øverste lovgiver vil påføre sig sin egen lovgivning, hvorimod en konge ikke vil påvirke sig selv ved sin lovgivning. (Kant, 1995, s. 44-45) I hans anden artikel siger han, at alle disse republikanske stater skal indgå i en føderation, hvor de underlægger sig fælles lovgivning. Dermed vil staterne underkaste sig samme forudsætninger, som de enkeltet mennesker. (Kant, 1995, s. 47-49) Den sidste tredje artikel omhandler, at alle borgere har ret til gæstfrihed som fremmede, hvilket hertil betyder, at de ikke må behandles fjendtligt og at det kun strækker sig til det absolut nødvendige. (Kant, 1995, s. 52-53) Dette udfolder Benhabib som værende udtryk for mennesket som et rettighedsbærende individ. Principperne er ikke udtryk for specifikke traktater, men stadfæster nødvendigheden af en fælles lovgivning mellem alle individer og stater der sikre menneskets rettigheder. (Benhabib, 2008, s.148-150) Dermed må de almene menneskelige

rettigheder fremstilles som noget alle deler, omend der i praksis vil være stor forskel på, hvorledes de udføres²³. Denne pointe er ligeledes delt med Instons læsning af Laclau, idet den tomme universalisme nødvendigvis må udfyldes med et konkret indhold, hvor minoriteten deler et universelt princip med resten af samfundet, såsom alles ret til skolegang eller muligheden for at indgå i den offentlige sfære. (Inston, 2009, s. 567) Menneskets rettigheder og universelle principper vokser dermed ud af en partikulær virkelighed, der ændrer indholdet af disse rettigheder og principper. Dermed vil selve forsøget på at istandsætte en hegemonisk samling af denne type indbefatte en istandsættelse af et autonomt væsen eller samling af væsener (en stat). Ligesom Kants etiske subjekt underkaster sig egen lovgivning for at harmonisere sine indre stridigheder, da bliver Laclau, Mouffe og Benhabibs politiske tænkning fastsat i, at forskellige diskurser underkaster sig noget der samler dem som forskellige.

Denne samling er positiv, men baserer sig i det negative. For Benhabib er det selve forudsætningen for dialogen, som ikke lader sig give noget positivt svar, andet end den positive livsform som er mulig. Hun frasiger konsensus som målet, og sætter i stedet målet i selve den diskursive praksis idet den udleveres konkret. Ligeledes giver Laclau & Mouffes hegemonibegreb en dominerende negativ diskurs, der skaber et positivt nodalpunkt af forskellighed. En ændring af de konkrete individer der indgår i dialogen, eller en ændring af de diskurser der er underlagt hegemonien, vil negere en tidligere diskurs, hvortil en reartikulation er nødvendig. Dette kan relateres til almenviljen i Rousseaus tænkning, hvor majoritetens vilje ikke må misforstås som almenviljen:

“Rousseau refers, here, to a situation in which the majority vote expresses a sectional rather than a common interest that each citizen shares with the community. In such a situation, the citizen remains free to question and disobey that decision as it no longer functions as the general will” (Inston, 2009, s. 574)

I kraft af at blot en enkelt ikke er enig med majoriteten, da vil majoriteten ikke længere udtrykke en almenvilje, helheden, men udtrykke en bestemt

²³ Rettigheden til en sund krop, som i Danmark er indført via sygehusvæsenet, kan bruges som eksempel. En sund og rask person og en fysisk handicappet har lige ret til en sund krop. (Sundhedsloven, 2018, § 2) De er dermed lige værdige til en sund krop, men den handicappede får flere midler, hvorimod den raske får ingen. Ligheden mellem folk kan dermed istandsætte en ulighed i empirien.

sektion af samfundet. Denne tænkning vil dermed være yderst besværlig at implementere i praksis, men som Inston påpeger, så er målet ikke nødvendigvis at opnå en fuldkommen almenvilje. Hvad der i stedet er målet, er at det er muligt for minoriteter, at være kritiske og muligt gå imod en bestemt lovgivning baseret på en falsk almenvilje. Dette går i spænd med Benhabibs tænkning om, at det er en livsform, der skal ligge til grund for det deliberative demokrati, samtidigt med at Laclau & Mouffe anser det som værende umuligt, at lave en absolut universelt hegemonisk artikulation, der gælder til alle tider. Ændringer i de partikulære omstændigheder skal have en indvirkning på det universelle. Det universelle er dermed ikke et ophøjet indhold vi skal leve op til, men en form hvorudfra vores partikulære omstændigheder giver det et indhold, der konstant forandres.

Konsekvensparadokset har dermed en potentiel løsning i en epistemologisk omvæltning. Enhver etisk handling har et etisk aktiv, den der udfører handlingen, og et etisk passiv, den handlingen orienterer sig mod. Ved at fremstille det konkrete subjekt som værende grundlaget for universel handlen, bliver det etiske aktiv indtænkt som fundamentet for det etiske passiv. Sagt på en anden vis, så kan vi kun behandle andre med værdighed, hvis vi respekterer dem som handlende væsener med egen livsførelse. Dette er også årsagen til, at Benhabib og Laclau & Mouffe lægger stor vægt i det diskursive og intersubjektive. Det er kun via samtalen at vi kan nærme os den anden som etisk aktiv. Derimod vil en forudbestemt essentialisering af et etisk passivs værdi unddrage sig dets fundament i det etiske aktiv, hvad jeg har defineret som konsekvensparadokset. Denne tænkning er der argumenteret for som værende implicit i Nyholms læsning af Kant. For at blive autonome individer og stater bør vi alle underlægge os fælles lovgivning. Denne lovgivning er dog ikke a priori bestemt i forhold til dens indhold, andet end en negativ beskrivelse af, at den ikke må være i modstrid med sig selv.

Konsekvensparadokset opstår dermed ved, at man forudsætter en universel essens som liggende til grund for etikken. Dette er hvad jeg har kaldt en ren utilitarisme, da begrebet om nytte bliver den overordnede etiske essens, som alle handlinger vil baseres ud fra. Nyttens er et begreb rettet mod det empiriske, hvor enhver nytte altid lader sig forstå i konkrete rum-tidslige dimensioner. Dermed vil et forsøg på, at opnå en nytte altid basere sig på en etisk handling, der forsøger at opnå den empiriske konsekvens, at nytten øges. Denne konsekventialistiske tilgang har jeg kritiseret, da et forsøg på at

ændre verden således den forekommer bedre, medfører en undertrykkelse af konkrete individer og unddrager sig den del af det etiske subjekt der gør det til et etisk passiv, nemlig dets etiske aktiv. Dermed kræves der nogle nødvendige forudsætninger. Disse forudsætninger er, at den etiske værdi baseres i noget ikke-empirisk, det Kant kalder for det kategoriske imperativ, som giver den form hvorudfra den empiriske virkelighed kan ordnes i konkrete individer. Det empiriske nyttebegreb bliver dermed nødt til at skulle ændres. Den handling som udføres må også have en etisk værdi i sig selv, og ikke kun en værdi i kraft af dens empiriske konsekvenser. Det moralske i Kants tænkning, fremstiller her den etiske værdi, hvor en partikulær virkelighed giver indhold til en universel form, hvorved der dydigt efterleves det kategoriske imperativ. Det empiriske bliver dermed ikke glemt, så meget som at det forskubbes. En handling etiske værdi baserer sig på en meget snæver handlemulighed. Enten følger du det kategoriske imperativ eller også gør du ikke. Denne handling empiriske legalitet er dog udformet i et langt bredere perspektiv, forstået således, at man må fortolke en handling som om den på nogen måde kunne være i overensstemmelse med det kategoriske imperativ. Et moralsk subjekt bør dermed indadtil styre sit væsen så snævert som muligt efter forskrift af det kategoriske imperativ, samtidigt med, at det udadtil skal respektere så meget som muligt forskellighed.

Denne overordnede konklusion på specialet har dog nogle kritiske punkter jeg vil forsøge at besvare i de næste to afsnit.

5.2 Selvkritiske indvendinger: Filosoferne

Der kan fremstilles to former for kritik mod min fremstilling af konsekvensparadokset. Den første er, om jeg har fremstillet de forskellige filosoffer korrekt, eller om jeg har ændret nogle fundamentale dele af deres tænkning således, at de bliver fremstillet mere ens end de måske i virkeligheden tager sig ud. Den anden kritik baserer sig på den potentielle løsning, der er fremsat og hvorledes den har nogle metafysiske, etisk og/eller politiske problemer som selvstændigt filosofisk projekt.

Specialet har en meget kantiansk karakter, med udgangspunkt i Nyholms udlægning. Denne Kants fortolkning argumenterer desuden for, at en fortolkning af Kants etik som værende udtryk for, at menneskeheden har en absolut værdi er forkert. Dette vil nogen anse som værende at misforstå Kant. Hvis vi sætter en absolut værdi alene i den gode vilje, så accepterer vi også en todelt metafysik, hvor der findes en noumenal og en empirisk virkelighed. Ud

fra dette ville det etiske passiv og det etiske aktiv være fuldstændig adskilt, og en etisk aktiv ville handle frit i en noumenal verden, men være fuldstændig determineret i en empirisk. Ud fra dette argument er det tydeligt, at Nyholms udlægning fejler. (Nyholm, 2015b, s. 109-112) Dette modargumenterer Nyholm dog ud fra, at Kant ikke nødvendigvis fremstiller den måde vi tænker om os selv og andre på som ontologisk eller metafysisk. Ved at tænke på os selv som handlende individer, aktiver, bruger vi markant andre begreber og koncepter end når vi prøver at forstå os selv eller et objekt, passiver. Begge tænkemåder følger kausale regler, men hvor den forstående kausalitet typisk giver sig til udtryk i nødvendighed, så giver den handlende kausalitet sig udtryk i meningsfuldhed. Vi handler efter de regler, som vi sætter for vores væsen således, at de giver mening for os. Omvendt forstår vi virkeligheden som værende styret af naturlove. Denne distinktion passer ind i distinktionen mellem moralsk og legalt. Vi kan teknisk set aldrig vide, om nogen handlede med en indre moralsk vilje, af eksterne omstændigheder eller tilfældige lyster eller interesser. Hvad vi dog kan, er at forstå alle disse som værende udtryk for nogle potentielle årsager til handlingen. Det udtrykker altså dermed ikke en nødvendig opdelt virkelighed, men som at virkeligheden kan forstås på flere måder. (Nyholm, 2015b, s. 113-116) Nyholms udlægning fremstiller dermed Kants tænkning bedre, alene i princippet om generøsitet, hvorudfra en tolkning altid bør fremstille en andens tænkning så meningsfuld og rationel som muligt. Nyholm fremstiller selv, at der vil være nogle muligheder for misforståelser og områder af Kants tænkning der skal udfoldes videre, men at dette må vente. (Nyholm, 2015b, s. 158)

I relation til specialet og konsekvensparadokset fremstår dermed den kritik, at ved Nyholms tolkning af Kant, følges generøsitetets princippet ved at argumentere for, at Benhabib og Laclau & Mouffe grundlæggende er enige med denne Kant, omend med uenigheder i detaljerne? Jeg vil argumentere for, at svaret i begge tilfælde er ja.

Benhabib har den grundlæggende kritik af Kant, at hans tænkning følger en todelt metafysik. Dog argumentere hun for, at hvis vi blot afviser den, og udvider Kants tænkning til hendes begreb om enlarged thought, samtidigt med vi afviser ideen om et generaliserbart individ for istedet at istandsætte det konkrete individ, som det reelle etiske subjekt, da kan Kants tænkning give et bidrag til en universel diskursetik. (Benhabib, 1992, s. 140-141) Som det fremgår her er begge kritiske punkter mod Kant nogle misforståelser

ifølge Nyholm. Dermed vil jeg argumentere for, at på nogle grundlæggende punkter kan disse to filosoffer forstås som tilhørende samme måde at tænke etik og politik på.

Laclau & Mouffe argumenterer selv for, at deres version af en progressiv politik står i modsætning til det deliberative demokrati, det Benhabib støtter fra Habermas. Laclau & Mouffe er enige med Habermas, og dem der følger ham, for så vidt at demokratisk politik forstås som en konstituerende praksis der kreere politiske agenter. Dette stille overfor en praksis, hvor politiske agenter indtager den politiske scene for at forhandler krav og præferencer. De følger dog ikke Habermas fuldstændigt. Med udgangspunkt i Laclau & Mouffes begreb om antagonisme bliver det umuligt med et fuldkomment inkluderende samfund, med en fuldstændig rationel konsensus. For Laclau & Mouffe er det nødvendigt for en demokratisk politik, at alle former for konsensus med nødvendighed skal forstås som hegemonisk i karakter, da der altid vil være noget udenfor den hegemoniske artikulation, der antagoniserer dens fulde udfoldelse. Dette er ikke et problem for demokratiet, men er tværtimod forudsætningen for en demokratisk udfoldelse. Hvis vi inddrager det partikulære i forsøget på at lave en harmonisk stat, da vil vi aldrig kunne opnå en fuldt ud universel og rationel konsensus, hvortil de konkludere et harmonisk demokrati som en umulighed. (Laclau & Mouffe, 2001, s. xvii-xviii)

Laclau & Mouffes problem med et deliberativt demokrati er troen på muligheden for en rationel konsensus, der ikke udfolder sig i antagonisme. Denne kritik af Habermas deler de dog med Benhabib, som ligeledes ser det som problematisk, at målet skulle være konsensus, fremfor den livsform som et deliberativt demokrati gør muligt. Benhabib istandsætter hendes to principper om universel respekt og egalitær gensidighed, men hun istandsætter dem netop fordi de er usikre og altid kan tages op til debat. I Benhabibs tænkning undgås antagonismen ikke så meget, som at der udvælges nogle principper, der gør det muligt for forskelligartede holdninger at mødes. (Benhabib, 2002, s. 37-39) På den måde kan der argumenteres for, at Benhabib forsøger at lave et konkret hegemonisk projekt ud fra hendes terminologi, som hun derved vil istandsætte i samfundet.

Jeg har dermed argumenteret for, at de tre filosoffer der udgør en potentiel løsning på konsekvensparadokset, alle giver udtryk for den samme grundlæggende tanke i de udlægninger der er fremført. Der er selvfølgelig forskel i detaljerne, hvilket bl.a. kan ses ved deres forståelse af det

ontologiske. For Kant findes en transcendentale fornuft, hvilket blandt andet gør sig til udtryk i den gode vilje, som noget absolut etisk værdifuldt der er muligt for den praktiske fornuft at efterleve. (Nyman, 2015b, s. 97) Benhabib følger ligeledes et svagt transcendentalt argument for hendes principper, da hun anser principperne som nødvendige og konstitutive for en dialog, men ikke som sådan tilskriver dem nogen absolut værdi. (Benhabib, 2002, s. 38) Til slut findes Laclau & Mouffe som med inspiration fra Heidegger og Wittgenstein formulerer, at det er umuligt at fixere en ultimativ mening, forstået som at en bestemt mening altid unddrager sig selv pga. overdetermination. (Laclau & Mouffe, 2001, s. 111) Selv med disse forskelligheder i metafysisk og ontologisk terminologi og filosofi, vil jeg dog alligevel påstå, at de fundamentalt alle er enige i, hvad jeg har kaldt for en epistemologisk omvæltning. I relation til konsekvensparadokset kan det formuleres således, at konsekvensparadokset bliver et problem, når det universelle antages forud for det partikulære, og at en potentiel løsning som de tre filosoffer alle er enige om, indbefatter at man må forstå det universelle som et udtryk for den partikularitet det indgår i.

5.3 Selvkritiske indvendinger: Løsningen

Dette bringer os videre til en potentiel kritik af den løsning jeg har fremført. Hvis det universelle altid skal forstås ud fra den partikularitet det opstår ud fra, hvilken ophøjet position kan da fremføre den løsning dette speciale fremstiller? Dette spørgsmål vil i sagens natur være umuligt at besvare, da det blot igen vil stadfæste en ny ophøjet position, der kan stilles spørgsmålstejn til ad infinitum. Hvor Kant kunne argumenteres for, at sikre dette i det a priori af fornuften, da er dette blevet kritiseret som a-historisk dogmatik af eksempelvis Benhabib. Dermed ikke sagt at det er muligt at finde et fornuftigt svar, men undersøgelsen af dette spørgsmål vil gå ud over afhandlingens rammer. Denne kritik leder os dog videre til en anden, mere etisk situeret kritik, der består i problemet med paternalisme.

Ud fra den løsning jeg har fremført, hvad gør man med de etiske subjekter, der ikke kan forvalte sig selv i konkret praksis? Med udgangspunkt i Hornsleth casen kunne der fremføres, at nogle hjemløse ikke har evnen til at forvalte deres eget liv, såsom hjemløse stofmisbrugere. Siden en udefrakommende fratagelse af stofferne vil være et overgreb på det etiske subjekt, bliver det svært at se hvilke løsninger, der i denne instans kan gøre sig gældende. Ligeledes vil der være individer der har svært ved at indgå i en diskurs, såsom børn og mentalt handicappede, og nogle der slet ikke kan,

såsom spædbørn og ikke-talende dyr. Hvis vi antager at vores etiske handlinger kun indbefatter fornuftsvæsener, der har mulighed for at indgå i en dialog, vil vi unægteligt ekskludere nogle subjekter der kan anskues som væsentlige etiske passiver, såsom spædbørn. Hvis vi derimod antager, at alt der potentielt er et fornuftsvæsen ligeledes falder ind under vores etiske handlen, da kan vi ikke afvise at almene objekter såsom sten og jord potentielt kunne have en type fornuft vi ikke selv kender til, altså en form for panpsychisme, hvor alt har etisk værdi i kraft af alt er potentielt fornuftsbærende. Kritikken baserer sig dermed på, at vi nogle gange ikke kan få adgang til hvad der udgør en persons tanker om lyksalighed, hvortil det problematiseres hvem der reelt set bør fastsættes som etiske subjekter. Hertil bliver det problematiske både en forudbestemt restriktion af fornuftige individer vi kan behandle etiske aktiver, og en en fuldstændig åben tilgang til etiske subjekter.

Denne kritik fremviser et potentielt problem ved den løsning jeg har fremvist, da begge antagelse ender ud i konsekvensparadokssets epistemologiske fejlslutning Ved den første antagelse anser vi vores anskuede majoritet af fornuftsvæsener, mennesket, som værende udtryk for helheden, hvorved vi unægteligt ekskludere andre potentielle fornuftsvæsener. Ved den anden antagelse bliver alt et potentielt etisk subjekt, hvortil etisk handling i mindst absurde konsekvens synes umulig, hvilket ender i passivitet, og i mest absurde konsekvens fordrer, at en etisk handling mod et menneske anses som ligeværdigt med en etisk handling mod en sten. Disse to absurde tankerækker er om ikke andet nogle potentielle kritiske punkter, der vokser ud fra et problem ved at stadfæste det etiske subjekt. Enten definerer vi subjektet snævert, hvortil vi ekskludere nogle fornuftsvæsener konsekvensparadoksalt, eller også definerer vi subjektet for bredt, hvortil vi konsekvensparadoksalt ender i passivitet eller en absurd etik.

En måde hvor konsekvensparadokset kan omgås, kan anskues i den uklare tilgang der ligger i, at alle væsener skal behandles som de væsener de er. For det aktive etiske subjekt bør vedkommende anse sig som ligeværdig med andre etiske subjekter. Denne lighed baserer sig dog ikke i en ækvivalens, men i det at alle deler en forskellighed. Det aktive etiske subjekt skal dermed ikke fornægte egne værdier, men bør istedet acceptere det grundvilkår, at der findes et utal af forskellige partikulære værdier. Disse værdier viser sig i kommunikationen og diskursen, hvortil mennesker kan kommunikere

sammen. Dette åbner dog også for problematikken vedrørende, at eksempelvis dyr og planter ligeledes kan kommunikere, da må de også anskues som etiske subjekter. Alle disse værdier kan dog samles ud fra en samlet form, eksempelvis Kants kategoriske imperativ eller Laclau & Mouffes hegemonibegreb, som så vidt muligt harmonisere dem til et samlet hele. Denne helhed er dog aldrig fast, da de partikulære entiteter vil ændre sig i den empiriske virkelighed, men det væsentlige er, at vi forsøger at forstå hinandens værdier og ud fra en universel etisk tilgang harmonisere det med vores egne. Det kan dermed konkluderes, at for så vidt en sten kan udtrykke værdier bør vi være klar på at lytte, men så længe disse ikke viser sig, kan vi fortsat behandle mennesker bedre end sten. Dette åbner også op for, at en hjemløs der er stofmisbruger har nogle værdier og holdninger vi skal tage seriøst, hvortil vi må acceptere den mulighed, at stofmisbrugeren kan have gode grunde til at gøre som han gør. Har stofmisbrugeren dog ikke det, i kraft af at grundene er selvmodsiggende i en kategorisk forstand, da kan man retfærdiggøre en form for indsats på vegne af stofmisbrugeren. Dette speciale vil ikke undersøge hvilken type denne indsats kan bestå i, men det vil nødvendigvis være et kritisk vigtigt punkt at undersøge. Dog kan man kritisere dette argument ud fra nogle antropocentriske argumenter, med det argument, at de eksempler jeg har givet forudsætter den menneskelige diskurs som basis for en rationel dialog.

Dette er dog ikke pointen, og der vil forsøges at udfolde den partikulære, universelle tænkning fuldstændigt. En diskurs jeg stadfæster vil eksempelvis tilgodese mig selv bedst. Dertil vil denne diskurs tilgodese mine nærmeste bedre end mit land, mit land bedre end tilfældige mennesker og tilfældige mennesker bedre end dyr, for så vidt jeg ikke har noget tættere tilhørsforhold til nogle partikulære entiteter der falder ind i disse grupper. Hvad der her er vigtigt, er at partikulære entiteter kan indgå i denne orden og markant omstrukturere den. Eksempelvis kan en hund få større værdi end et menneske, alene i kraft af at det er min hund, jeg er mere knyttet til. Denne partikulære diskurs vil dermed altid være relativ i forhold til de specifikke relationer jeg indgår i, men i kraft af at jeg indser dens relationalitet, må jeg ligeledes antage at andres værdisystemer er ligeledes relationelle. Pointen er dermed, at siden jeg kommer frem til dette og vil handle på det, må jeg sætte det som universelt princip for alle væsener, at verden er struktureret på denne måde²⁴. Min partikulære entitet stadfæster dermed alle væsener som

²⁴ Dette baserer sig ud fra en præmis om, at frihed indbefatter man underkaster sig repræsentationer for almene love. Efter denne definition bliver jeg nødt til at

mål i sig selv, hvorudfra disse andre væsener selv er nogle partikulære entiteter med en anderledes relationelt funderet diskurs, jeg dermed bliver nødt til at imødegå i form af dialog.

Spørgsmålet bliver da, om dette er nok til at omgå kritikken? Kritikken basere sig på, at vi i nogle tilfælde har behov for paternalisme for at hjælpe eller hindre andre. Eksempelvis vil vi nogle gange møde slette mennesker, såsom en morder vi ønsker at hindre, og den førnævnte stofmisbruger, som vi ønsker at hjælpe ud af sit langsomme selvmord. I tilfælde af det juridiske og det pædagogiske giver denne løsning ikke et fuldstændigt svar, omend den grundlæggende tanke i afhandlingen giver nogle perspektiver på hvorledes det etiske subjekt og den etiske samtale er relevant. Dette leder til, at perspektivet der omhandler, hvorledes den førnævnte løsning kan give et indblik i, hvordan vi konkret bør indgå i en etisk samtale.

5.4 Den etiske samtale

En væsentlig anvendt filosofisk pointe der kan fremstilles ud fra Benhabibs svage retfærdiggørelses program er hendes 2. præmis vedrørende:

“2. To justify means to show that if you and I argued about a particular moral judgement ([...]) and a set of normative assertions ([...]) that we could in principle come to a reasonable agreement.” (Benhabib, 1992, s. 30-31)

En underliggende præmis i dette udsagn, er det faktum, at der ligger en nødvendighed i, at de to subjekter diskutere om samme emne. Hvad dette ‘samme’ indbefatter, er ikke et udtryk for fuldstændig ækvivalens, da der så ikke ville være en grund til at diskutere overhovedet. Hvad der istedet er på spil, er, at et fælles begreb lader sig forstå forskelligt således, at det kan udlægges i forskellige diskurser. Som eksempel på dette kan der tages ordet ‘religion’, som i forskellige diskurser lader sig forstå markant forskelligt. I en ateistisk diskurs kan begrebet stå fra alt som årsagen til ondskab i verden til en irrationel tro, der kan give mening i bestemte sammenhænge, men som ikke lader sig hverken bevise eller modbevise. Ligeledes vil en kristen diskurs kunne istandsætte, at kristendommen er en religion der har vist verden Guds søn og dermed hvad vi bør tro på, eller også kan den modsætte sig

universalisere den form der har givet mig sit indhold, da jeg ellers ikke ville kunne agere efter det. Dette kan godt modargumenteres med andre frihedsbegreber, men som det er fremvist ved Parfit, da er et sådant projekt vanskeligt.

religionsbegrebet og istandsætte, at kristendommen ikke er en religion grundet den baserer sig på troen i modsætning til religiøse symboler og institutioner.

Hvad der her er på spil er et større problem indenfor sprogfilosofien, hvortil ethvert begreb aldrig har en klar definition, men som alligevel lader sig forstå i bestemte sammenhænge. (Wittgenstein, 2012) Begrebet religion kan komme til udtryk på mange forskellige måder, men det væsentlige er, at den løsning jeg har forsøgt at fremlægge kan give en vinkling på, hvordan man kan få antagonistiske diskurser, såsom en ateistisk diskurs og en kristen, til at gå sammen om en overordnet hegemonisk diskurs der faciliterer begrebet religion i dets forskellighed.

Denne facilitering er dog ikke en passiv handling, men en aktiv handling der fordrer artikulation og diskurs. Ved at fremstille begrebet religion i dets forskellighed, kan man derved diskutere begrebet og nærme sig hinanden i kraft af at ens forskelle gøres tydelige. Religion bliver et nodalpunkt som ikke gør de forskellige diskurser ækvivalente, men som hegemoniserer diskurserne i relation til hinanden. Ved at ateister bliver præsenteret for hvilken definition nogle kristne bruger, kan man ud fra deres egen definition forsøge at kritisere ideen. Princippet om generøsitet bliver dermed relevant igen, da et begreb herved altid kun søges at blive kritiseret fra dets egne præmisser, som man bedst muligt udlægger dem. Ligeledes kan kristne blive præsenteret for et religionsbegreb som ikke decideret underminere deres religion, men som giver et perspektiv de nødvendigvis må inddrage i deres tænkning om deres eget religionsbegreb.

Det at kunne overtage den andens synsvinkel som en potentiel sandhed uden man derved negere ens eget ståsted, er hvad Benhabib kalder 'reversibility of perspectives' (Benhabib, 1994, s. 187), som i sagens natur omhandler at vi forstår hinanden²⁵. Denne forståelse kan sammenlægges med den tidligere præsentation af det kategoriske imperativ og det etiske subjekt således, at denne forståelse dermed ikke er passiv. Forståelsen bør fungere som en aktiv del af, hvorledes vi behandler andre og os selv, da den netop giver det moralske indhold om lyksalighed, som vi via målet anlagt i det kategoriske imperativ giver os muligheden en autonom livsførelse og værdigheden til

²⁵ Denne tanke har hun bl.a. fra Kants begreb om *verständigung*, hvor hun anser det som værende en kontinuerlig proces af rationelt retfærdiggjort enighed, der altid lader sig revidere. (Benhabib, 1994, s. 187)

lyksalighed. Denne anvendt filosofiske tilgang indbefatter dermed, at subjektet altid bør forsøge, at forstå andres tænkning således, at subjektet har noget etisk på spil. Det etiske subjekt vil altid i diskursen fremstille en del af sig selv, der er potentielt usikkert (element), alene i det faktum, at man antager den andens, divergerende position som potentielt rigtig (moment). Denne position vil selvfølgelig være svær, hvis ikke umuligt, at fordrer i kontinuerlig praksis, men den vil om ikke andet være et nobelt mål man kan forsøge at stræbe mod for sin egen og andres skyld²⁶.

Denne afhandling har dermed fremlagt et forsvar for Kants etiske tænkning, hvortil en bestemt tolkning af Kant viste sig nødvendig. En undersøgelse af konsekvensparadokset, som er modsætningen til Kants projekt, medfører dermed nogle konklusioner der har direkte implikation for praksis, hvortil en bestemt livsførelse med fokus på åbenhed blev relevant, samt fokus på andre individer som etiske aktiver. Afhandlingen fremfører dermed ikke en fuldstændig konklusion for hvorledes det etiske i en absolut forstand er, da der er argumenteret for denne konklusions umulighed. Istedet er der forsøgt, at fremstilles en etik med politiske implikationer, der på bedst mulig vis forsøger at syntetisere det etiske felt til en forståelse af den form der gør dens anvendte, etiske indhold muligt.

²⁶ Ud fra denne afslutning bliver det tydeligt hvorfor ordet "pligt" typisk fremhæves som så betydningsfuldt i Kants tænkning. En pligt i Nyholms læsning af Kant omhandler netop den måde hvorved vi kan sikre en autonom og lykkelig tilværelse, der kræver en kontinuerlig indsats af den praktiske viljes evne til at sætte repræsentative love for sig selv. (Nyholm, 2015b, s.119-120)

6. Konklusioner

Grundlæggende har en undersøgelse af konsekvensparadokset medført to større konklusioner. Den første er, at en absolut universel empirisk baseret værdi kan virke undergravende for sit eget etiske mandat, hvilket dermed problematisere en ren utilitarisme. En ren utilitarisme er en konsekvensetik hvor nyttebegrebet universaliseres som en fast defineret størrelse, hvor målet er at opnå størst mulig nytte i virkeligheden. Problematikken bliver, at et fokus på lykke som noget vi skal opnå, ender i en undergravelse af lyksalighedens mulighed, der er autonom handlen.

Den anden konklusion er, at en potentiel løsning for at komme udover dette problem indbefatter, at den universelle værdi anskues som værende den form der kan strukturere en konkret partikulær virkelighed. Denne form kan strukturere en mere eller mindre negativ ide om de empiriske stridigheder et etisk subjekt og samfund består af, hvortil autonomi og lyksalighed bliver mulig.

Første konklusion indbefatter en karakterisering af konsekvensparadokset, og hvilke temaer der indbefatter dens problem. Konsekvensparadokset udfolder sig ved, at en absolut værdi tilskrives den empiriske virkelighed, hvortil dette retfærdiggøre selvundergravende handlinger. I L'affair Foulard bliver de muslimske pigers værdighed som mennesker fornægtet, i kraft af et forsøg på at beskytte den. Ligeledes bliver de hjemløse i Hornsleth Homeless Tracker kunstprojektet underlagt en frihedsberøvende diskurs af de hjælpeorganisationer der forsøger at hjælpe dem. Det etiske subjekt og den intersubjektive dimension af det etiske bliver dermed kernebegreber i en forståelse af konsekvensparadokset.

Grunden til disse eksempler ender i konsekvensparadokset kan anskues i den fejlslutning Mansbridge laver ved hendes forsvar for køn- og race-kvoter, hvor majoriteten af en undertrykt gruppering bliver defineret som helheden af den undertrykte gruppering. Pigerne og de hjemløse indgår i en diskurs, hvor de ikke anskues som individer, men anskues som repræsentanter for deres respektive kulturer og grupperinger. Dette fremstiller konsekvensparadoksets problem som indeholdende en epistemologisk fejlslutning, der giver sig til udtryk i handlinger og diskurser.

Parfits udlægning af Kant fremstiller den sidste analyse af konsekvensparadokset som denne afhandling fremstiller. Her fremstiller

Parfit en læsning af Kants tænkning i en tids- og rum-lig dimension. Her skal det kategoriske imperativs etiske grundlag findes i, om den kan fungere som retningslinje for reelle handlinger. Parfit fremstiller, at en partikulær virkelighed sammentænkt med det kategoriske imperativs universalisme enten lovgiver om eksempler der ikke findes i virkeligheden eller som ikke umuliggør en forkert maksime, hvorved den ikke kan fungere som absolut etisk regel. Dog fortsætter Parfit i samme empirisk etiske tænkning, hvorved han afviser en to verdens metafysik, og ender med et konsekvensparadoksalt frihedsbegreb. Hans frihedsbegreb indbefatter, at en fri handling ud fra hans præmisser kun er hypotetisk, men aldrig kan blive reel, hvortil hans egen empirisk baserede etik gendriver sig selv, da der ifølge teorien ikke findes agenter der kan følge etikken.

Analysen fremstiller dermed, at konsekvensparadokset viser sig i de relationer, hvor en forudsætning om et forsøg på at opnå en absolut empirisk værdi, indeholder en nødvendig frasigelse af konkrete individers konkrete tilværelse. Dette er et paradoks, da det er de konkrete individers evne til at være fornuftsvæsener, der giver dem etisk værdi, hvortil at eksternalisere denne værdi dermed også fjerner det etiske fundament.

Anden konklusion omhandler dermed for en løsning, hvor den empiriske tilgang til etik forkastes. Nyholm fremstiller en tolkning af Kant, hvor en handling er moralsk hvis den gøres med respekt for det kategoriske imperativ, mens en handling er legal hvis den blot kunne være i overensstemmelse med et kategorisk imperativ. Dermed bliver det empiriske et spørgsmål om en handlingens legalitet, hvorimod en handlingens moralitet bestemmes i subjektets vilje, hvorved målet er at gøre sig værdig til lyksalighed. Dette kobles sammen med en tanke om, at det kun er ved at følge det kategoriske imperativ, at vi bliver frie individer, da vi herigennem kan harmonisere vores fornuftsmæssige natur om et ønske om autonomi, og vores dyriske natur med et ønske om lyksalighed. En hellig vilje har ingen dyriske natur, hvortil mennesket kun kan leve dydigt, da vi er underlagt både fornuften og det dyriske. Mennesket har dermed ikke nogen absolut værdi, men vil være et mål i sig selv hvis det følger det kategoriske imperativ. Imperativet istandsætter, at man nødvendigvis må handle efter en universel forskrift, hvortil alles autonome mulighed for at udleve deres dyriske natur fremstilles som det mål der opfylder det kategoriske imperativ.

Denne pointe udvides med Benhabibs diskursetik og Laclau & Mouffes diskursteori, hvor det konkrete individ og usikkerheden i sociale sammenhænge specificeres. Begge filosoffer fremstiller nogle universelle etiske og politiske tanker, hvor disse tanker baserer sig i en universel form hvor indholdet altid vil være uklart. Benhabib fremstiller to principper for etisk filosofisk teoretisering, mens Laclau & Mouffe med deres hegemonibegreb istandsætter hvorledes man kan få modsatrettede diskurser til at eksistere i samme stat. Begge søger en så stor mulighed for mangfoldighed som muligt, hvortil det analyseres at de begge er udtryk for samme grundlæggende tanke der deles med Nyholms læsning af Kant, hvor det universelle må forstås som repræsentant for det partikulære, modsat partikulære entiteter der er udtryk for noget universelt. Denne epistemologiske omvæltning ender dog i konsekvensparadokset, hvis ikke denne opfølges med en radikal partikularisme. Dette indbefatter, at vi teoretisk ikke kan a priori bestemme hvilke væsener der er fornuftsvæsener eller ej, da en sådan a priori bestemmelse vil gentage problematikken der blev fremført mod den rene utilitarisme. Istedet bør man altid være åben, og opsøge, samtalen med andre potentielle etiske subjekter, hvortil en forståelse og cementering af deres handlemuligheder for at opnå en god tilværelse skal understøttes, så vidt den ikke er selvmodsigende qua det kategoriske imperativ. Denne løsning fremstiller dermed, at vi ikke er etisk forpligtet til at gøre verden bedre, da dette kan give grundlaget for konsekvensparadokset i praksis. Derimod fremstiller denne løsning det etiske perspektiv, at vi skal forsøge at skabe de muligheder, som andre har behov for, for at udleve deres egen ide om det lyksalige. Her forsøger vi derigennem at gøre os så værdige som muligt til den lyksalighed, der nu engang vil opstå ud fra vore handlinger.

7. Litteraturliste

Bøger

Benhabib, Seyla. (1992) *Situating the Self*. Oxford: Blackwell Publishers

Benhabib, Seyla. (2002) *The Claims of Culture - Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press

Benhabib, Seyla. (2006) *Another Cosmopolitanism*. New York: Oxford University Press

Kant, Immanuel. (1970 [1793]) *Kant's Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. (1995 [1799]) *Til den evige fred*. 3. udgave. København: Gyldendalske Boghandel

Kant, Immanuel. (1999 [1785]) *Grundlæggelse af sædernes metafysik*. København: Hans Reitzels Forlag

Kant, Immanuel. (2002 [1787]) *Kritik af den rene fornuft*. Frederiksberg: DET lille FORLAG

Kant, Immanuel. (2005 [1793]) *Kritik af dømmekraften*. Frederiksberg: DET lille FORLAG

Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal. (2001 [1985]) *Hegemony and Socialist Strategy 2*. Udgave. London/New York: Verso

Nyholm, Sven. (2015b) *Revisiting Kant's Universal Law and Humanity Formulas*. Berlin: De Gruyter

Parfit, Derek. (2011a) *On What Matters: Volume One*. Oxford: Oxford University Press

Parfit, Derek. (2011b) *On What Matters: Volume Two*. Oxford: Oxford University Press

Parfit, Derek. (2017) *On What Matters: Volume Three*. Oxford: Oxford University Press

Sartre, Jean-Paul. (1997 [1946]) *Eksistentialisme er en humanisme*. 5. udgave. København: Hans Reitzels Forlag

Skirbekk, Gunnar & Gilje, Niels. (2005 [2002]) *Filosofiens historie 2 – fra oplysningstiden til modernismen*. København: Gyldendal

Weber, Max. (2001 [1904-1905]) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Routledge Publishing

Wittgenstein, Ludwig. (2012 [1958]) *Den blå og den brune bog*. Aarhus: Klim

Akademiske Artikler

Benhabib, Seyla. (1994) *In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self*. *New German Critique*. No. 62 s. 173-189. Hentet 24. maj 2018 fra:

<http://www.jstor.org.zorac.aub.aau.dk/stable/pdf/488515.pdf>

Burden, Barry. (2005) *Affect and Cognition in Party Identification*. *Political Psychology*. 26(6) s. 869-886.

Bruun, Hans H. (2003) *En klassiker - død eller levende? Hvad skal vi med Max Weber i dag?*. *Dansk Sociologi*. 4(3) s. 61-75

Inston, Kevin. (2008) *Jean-Jacques Rousseau, Ernesto Laclau and the somewhat particular universal*. *Philosophy and Social Criticism*. 35(5) s. 555-587.

Jonsson, Stefan (2010) *The Ideology of Universalism*. *New Left Review*. No. 63 s. 115-126. Hentet 24. maj 2018 fra:

<https://newleftreview-org.zorac.aub.aau.dk/II/63/stefan-jonsson-the-ideology-of-universalism>

Krook, Mona L. (2008) *Quota Laws for Women in Politics: Implications for Feminist Practice*. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*. 15(3) s. 345-368.

Langton, Rae. (1992) *Duty and Desolation*. *Philosophy* 67(262) s. 481 – 505

Mansbridge, Jane. (2005) *Quota Problems: Combating the Dangers of Essentialism*. *Politics & Gender*. 1(4) s. 622-638

Monteiro, Rosa. (2012) *The Quota Policy in Portugal: The Role of Political Parties and State Feminism*. *RCCS Annual Review*, No. 4. Hentet 24. maj 2018 fra

<https://journals.openedition.org/rccsar/404>

Nyholm, Sven. (2015a) *Kant's Universal Law Formula Revisited*. *Metaphilosophy*. 46(2) s. 280-299

Videnskabelige undersøgelser

Commonwealth of Australia, Department of the Prime Minister and Cabinet (2017) *Going blind to see more clearly: unconscious bias in Australian Public Service shortlisting processes*. Journalnummer: 978-1-925362-51-0

Hough, Juliette & Rice, Becky. (2010) *Providing personalised support to rough sleepers - An evaluation of the City of London pilot*. Joseph Rowntree Foundation.

Lovgivning

Sundheds-og ældreministeriet. (2018) *Sundhedsloven*. LBK nr 191 af 28/02/2018. Kbh. Retsinformation.

Avisartikler

Belot, Henry. (2017) *Blind recruitment trial to boost gender equality making things worse, study reveals*. ABC News. Udgivet d. 20. juni 2017 og hentet 24. maj 2018 fra

<http://www.abc.net.au/news/2017-06-30/blind-recruitment-trial-to-improve-gender-equality-failing-study/8664888>

Dex, Robert. (2017) *Artist criticised for selling homeless people as 'real-life Pokémon' for £25,000 each*. GO London. Udgivet d. 10. juli 2017 og hentet 24. maj 2018 fra

<https://www.standard.co.uk/go/london/arts/artist-criticised-for-selling-homeless-people-as-reallife-pok-mon-for-25000-each-a3583816.html>

Donna. (2016) *We chat to 'Streets of London' Charity Founder Ian Fotheringham*. Graffiti Street. Udgivet d. 14. august 2016 og hentet 24. maj 2018 fra

<http://www.graffitistreet.com/we-chat-to-streets-of-london-charity-founder-ian-fotheringham/>

MacKenzie, Steven. (2018) *The Homeless Tracker: Art, outrage and empathy*. The Big Issue. Udgivet d. 29. januar og hentet 24. maj 2018 fra

<https://www.bigissue.com/culture/homeless-tracker-art-outrage-empathy/>

McLennan, William. (2017) *Police probe artist who is 'selling' Camden's homeless online*. Camden New Journal. Udgivet d. 9. november 2017 og hentet 24. maj 2018 fra

<http://camdennewjournal.com/article/police-probe-artist-who-is-selling-camdens-homeless?sp=1&sq=hornsleth>

Smith, Adam. (2017) *Controversial 'sell and track a homeless person' art project launched in London*. Metro. Udgivet d. 29. juli 2017 og hentet 24. maj 2018 fra

<https://metro.co.uk/2017/07/29/controversial-sell-and-track-a-homeless-person-art-project-launched-in-london-6815140/>

RT. (2017) *Charity or abuse? Artist tags London homeless, puts them 'on sale'*. RT. Udgivet d. 18. juli 2017 og hentet 24. maj 2018 fra

<https://www.rt.com/viral/396705-artist-tags-london-homeless/>

Shimshock, Rob. (2017) *STUDY: Blind Recruitment Aimed At Boosting Female Hires Actually Does The Opposite*. The Daily Caller. Udgivet d. 30 juni 2017 og hentet 24. maj 2018 fra

<http://dailycaller.com/2017/06/30/study-blind-recruitment-aimed-at-boosting-female-hires-actually-does-the-opposite/>