

Aalborg Universitet

Udarbejdet af:

Christina Hejslet

Studienummer: 19962665

Anvendt filosofi, kandidat

10. semester/4. semester

Vejleder: Henrik Jøker Bjerre

Kandidatspeciale

Afleveringsdato: 2. juni 2020

Denne opgave omfatter 191.833 tegn inkl. mellemrum.

En udvikling af begrebet: Anti-etik

Med udgangspunkt i Hegel og Kierkegaard samt perspektiver
fra psykoanalysen

Abstract

The concept of anti-ethic is an ethic that functions differently from the normative ethics and which seeks to capture what otherwise escapes. Where normative ethics is generally oriented towards the objective sense, which can be explained in guidelines and thus specific logics, then the anti-ethic is the opposite of this. Anti-ethic is based on the otherness of the other, which is impossible to understand because one cannot identify with it, and therefore it also exposes one's own otherness. I.e. that the good is found in the confrontation of this otherness and by committing oneself ethically to it. Precisely here the opportunity is given to develop identity, because the human being is always something more. Anti-ethic is pervasive ethical because it tries to capture what normally escapes ethics. Among other things because of a view of humanity that perceives blame as an established part of man, which is why humility and equity have a central place in the act of confrontation. As anti-ethic holds these radical dimensions, it is important that man is ethically founded. It is this foundation or this *self* that I develop in this paper through Hegel and Kierkegaard and with perspectives from psychoanalysis. This includes that man must be able to endure and confront anxiety and be committed to an ethical community. It is therefore also *a self* that commits itself beyond self-preservation and thereby risks itself in the ethical encounter. It is these ethical moments that are needed to break free from the positions that people normally fix themselves into and also fix in the ethical community as such. Indeed, anti-ethic involves, what I believe escapes the traditional situational ethics, that otherness can only be accessed by accepting one's own otherness and challenging it in the encounter with the other. I.e. be willing to risk and change oneself in the confrontation with the other. For neither one nor the other holds the truth, on the contrary, it must be found in the confrontation. Therefore, knowledge must be found in the relationship and in the situation, which also promotes the individual autonomy, whereby one's own ability gets a closer relationship with one's self, while being raised in a relationship where fallibility is mutually experienced and thus more redeeming in relation to one's ability. This relates to the second part of this paper, where people today seems to be fixed in the circular understandings that exist in society. Understandings that are based on evidence, economics and prior understandings of good and evil, thereby suppressing the special nature of man, *to be able to*. Therefore, anti-ethic is important both as a rebellion against the circular logics but also to promote what man is particularly capable of. This anti-ethic approach indeed depends on an ethical background in the form of a conscientious and responsible self.

Indholdsfortegnelse

Abstract	2
1. Indledning.....	5
1.1 Introduktion.....	5
1.2 Problemfelt og problemformulering.....	8
1.3 Indledende bestemmelse af anti-etik	8
1.4 Metode.....	11
2. Den normative etik – en afgrænsning	13
2.1 Introduktion.....	13
2.2 Konsekventialisme	14
2.3 Deontologi	15
2.4 Dydsetik.....	16
2.5 Nærhedsetik	18
2.6 Et kritisk perspektiv på den normative etik.....	20
2.7 Indledende stadfæstelse af anti-etikken	22
3. Anti-etik – det filosofiske grundlag.....	24
3.1 Hegel – et grundlag for anti-etik	24
3.1.1 Introduktion.....	24
3.1.2 Et sandt selvstændigt selv	25
3.2 SAK – et grundlag for anti-etik.....	31
3.2.1 Introduktion.....	31
3.2.2 Et sandt selv og angsten	32
3.2.3 Fortabelse - åndløsheden.....	39
3.2.4 Et tabt selv – dæmonien	40
3.2.5 At vinde alt.....	45
3.2.6 Næstekærlighed	48
3.3 Perspektiver fra psykoanalysen.....	51
3.3.1 Introduktion.....	51
3.3.2 Psykoanalytiske perspektiver	51
4. Diskussion	56
4.1 Diskussion – grundlaget for anti-etik	56
4.2 Diskussion – fremmedheden	63
5. Formulering af anti-etikkens grundlag.....	68

6. Anti-etik i et anvendt perspektiv.....	69
7. Konklusion	72
8. Referenceliste	74

1. Indledning

1.1 Introduktion

I forbindelse med min semesteropgave, i efteråret 2019, blev jeg opmærksom på begrebet *anti-etik*, som filosof Mads Peter Karlsen anvender i sin bog *Dødsdrift og Næstekærlighed*. Jeg tænker, begrebet kan være med til at forklare, hvorfor vi, på en måde, er *kommet til kort* på flere niveauer i samfundet, hvilket jeg vil uddybe med eksempler i nedenstående.

Jeg er ikke bekendt med, at *anti-etik* har status som et anerkendt begreb, hvorfor jeg tager udgangspunkt i det indhold, som Karlsen har tilført begrebet¹. Karlsen anvender begrebet til at betegne en etik, som fungerer nærmest modsatrettet af de normative etiske teorier; konsekventalismen, deontologien, dydsetikken og nærhedsetikken, som tilbyder særlige fremgangsmåder/retningslinjer til bestemmelse af, hvad vi bør gøre (Christensen 2011a, s. 13-14; Karlsen 2018, s. 91, s. 103-104). Dermed adskiller de sig fra anti-etikken, som er uden retningslinjer, men tværtimod en *særlig* byrdefuld etik, fordi det er op til den enkelte at afgøre det etisk korrekte i situationen og derudover indebærer den en konfrontation af *det fremmede* hos den anden, hvorfor det kan stille spørgsmål til vores etablerede opfattelse af godt og ondt (Karlsen 2018, s. 91, s. 103-104). Det fremmede er det uigennemskuelige, som kræver en traumatisk konfrontation, fx i en diskussion, som er *ubetinget* ligeværdig, når det drejer sig om anti-etik (Karlsen 2018, s. 91; Bjerre 2012). Det er derfor også forbundet med et større ansvar, som konsekvens af manglende retningslinjer og et evt. større efterspil, fordi man skal handle ud fra noget ugenkendeligt.

Anti-etikken kan i nogen grad sammenlignes med den etik, Alain Badiou har beskrevet i sin bog *Etikken*. Han kritiserer fx gængs² etik for at foruddefinere *det onde*, hvilket hindrer *mulighed* i et mangefold af situationer og mennesker, og hvorved det negligeres, at mennesket understøttes af fx det uforudsigelige. Han hævder også, at den foruddefinerede ondskab anvendes som redskab til selvhævdelse og undertrykkelse, hvilket han fx illustrerer med eksempler på vestlig etnocentrisme (2007, s. 9,21,22,28,46). Dette fastsatte *onde* sætter også en stopklods i situationen og hindrer den *overskridelse*³, som åbner for *det sande*. Dermed overser man, at den *onde* handling, kan være den *sande* handling, hvis man tør udfordre det

¹ Alain Badiou har dog beskrevet og diskuteret *sandhedernes etik*, som ligger tæt på anti-etikken (2007). Jeg refererer til ham i nedenstående.

² Jeg anvender ordet gængs til også at betegne normativ eller traditionel etik.

³ Badiou adskiller det psykologiske subjekt (den dødelige) og situationens subjekt (den udødelige). Situationens subjekt foretager *overskridelsen* (ibid., s. 30,58,59).

umiddelbart givne. For det handler om at se bort fra ”regulativer”⁴, der forhindrer det etiske. Hans kritik er fx, at disse ”regulativer” beforder nutidens etik, hvorved *det etiske* mistes (2007, s. 30). Kort sagt handler det om at være situationen tro, hvilket indbefatter overskridelse af både den andens og ens egen væren (2007, s. 57-59,62). Disse beskrivelser er tæt på anti-etikken, som jeg senere vil udfolde.

Udøvelse af anti-etik er forbundet med at udvise mod og risikovillighed ift. den anden, hvilket imidlertid påvirker følelsen af tryghed. Alligevel tænker jeg, at anti-etikken har potentialer for vores liv med hinanden, idet den fordrer forholdet til det ukendte hos den anden og én selv, hvorved den bliver potentielt forløsende og udviklende for begge parter. Dvs. fremme af en identitetsudvikling, som kan være med til at forebygge eller reducere skel mellem mennesker.

Jeg mener således, der er brug for anti-etikken og da den er særligt byrdefuld, er det relevant at undersøge og forsøge at udvikle dens grundlag; *et sandt selv*⁵. Dette er opgavens første og primære del. Udgangspunktet herfor er, hvad Karlsen allerede har bestemt det som, og vha. tanker hos Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Søren Aabye Kierkegaard (SAK) (1813-1855) og nyere psykoanalytiske perspektiver vil jeg forsøge at undersøge og udvikle dette. Jeg vil her foregribende forsøge at give en indsigt i, hvad det handler om. Første eksempels primære formål er at vise misforhold i selvet (*ikke-sandt selv*) og hvordan samfundsnormer kan være med til at forstærke dette. Det andet eksempel illustrerer en karakter, som jeg vil mene, har et mere *sandt selv*, og hvordan dette viser sig i dennes tilgang, som har et anti-etisk præg. Eksemplet viser også *det særlige* ved anti-etikken, *fremmedheden*, som relaterer sig til opgavens anden og sidste del; anti-etikkens relevans.

If. en artikel i Weekendavisen *Den almindelige elendighed* udgør antallet af psykologer i Danmark 11.000, en fordobling på 20 år. En psykologiprofessor mener, det hører med til menneskelivet, at der er stille og elendige stunder, hvorfor det ikke skal medicineres eller terapeutiseres væk. Artiklen henviser til en undersøgelse, hvor 46% af alle 19-årige piger har konsulteret en psykolog mindst én gang. Flere psykologer italesætter, at præstationspres og selvusikkerhed er grunde til at unge opsøger hjælp. Disse problemer er præget af både noget individuelt og samfundsmæssigt, og der er en foruroligelse over det stigende omfang (Eiby 2020).

⁴ Badiou refererer fx til ”den ”ansvarlige” og ”etiske” ”forvaltningsmedicin” [...] budgettet og den offentlige mening” (2007, s. 30).

⁵ Jeg har valgt denne betegnelse som reference til anti-etikkens grundlag, som udledes fra, hvad hhv. Hegel og SAK forstår ved det efterstræbelsesværdige *selv*.

Ovenstående tyder på, at samfundsnormer har skabt et fast greb om mange unge. Overdrevet fokus på karakterer kan betyde, at ressourcerne investeres i noget, der nærmere er defineret af samfundet end af én selv. Derfor er der en risiko, for at man bliver mere optaget af samfundets krav fremfor at finde ud af, hvad der *virkelig* betyder noget. Terapiformen er også blevet præstationsorienteret fra dybdepsykologi til det nytteorienterede, hvilket er grunden til, at flere psykologer ikke længere kan se sig selv i det. Frustrerede psykologer og det større behov for hjælp siger noget om, at samfundsnormer kan have en uheldig effekt (Eiby 2020; Kold 2018). Dette viser former for selvfortabelse, som fx er kendetegnet ved mangel på sammenhæng mellem menneske og handling (SKS 4, s. 443-444) fx, når flere psykologer siger, at det, der foregår, er menneskeligt uholdbart (Eiby 2020; Kold 2018). *Det sande selv* synes derfor fraværende i vores moderne tid, hvilket forklarer anti-etikkens svære betingelser og understreges yderligere af artiklens ærinde; at mennesker bør acceptere et højere angstniveau (Eiby 2020). Dette tyder på, at mennesker har svært ved at udøve anti-etik, fordi den i sig selv er skræmmende, og fordi den fordrer noget angstprovokerende.

Det andet eksempel omhandler Ole Sørensen, kendt fra Danmarks Radio, som *Rebellen fra Langeland*. Ole Sørensen arbejder i socialpsykiatrien og er en type, som *tør*, som insisterer på *altid* at finde *nye* muligheder, og som udfordrer fastlåste systemer og automatisk tænkning. Dette er et mantra for hans menneskesyn og selvforståelse (Sørensen 2016, s. 162, bagsiden). Jeg tænker, etikken, han bedriver, ligger mellem nærhedsetik og anti-etik. Det er nærhedsetik, når han gør, som situationen påkræver *uden* at tænke mål og i civil ulydighed er klar til at afruse en borger, selvom det er ulovligt (ibid., s. 37,44). Hans mission er direkte etisk forståelig. Snarere er det anti-etisk, når han kører en gruppe alkoholikere til Tyskland for at købe billig øl (ibid., s. 107). Her kan man, som nævnt ifm. Badiou, måske tale om en *ond handling* (Bjerre & Hansen 2017, s. 161), for det vakte en del forargelse, herunder i socialpsykiatrien. At forsyne en alkoholiker med billig øl er vel ondt? Men hensigten var *ikke* ond, det handlede om at bygge relationer⁶, som er befordrende, hvis borgeren vil stoppe med at drikke (Sørensen 2016, s. 107). Jeg tænker, det tyder på sublim anerkendelse, fordi han viser en anerkendelse af dem, som de *er* med deres *særlige exces*. Derfor tænker jeg, det kan være *helt* essentielt for relationsdyrkelsen, som han nævner. At misbruget tydeliggøres kunne måske også fremprovokere en stillingtagen til deres misbrug? Begge er således tegn på nybrud, både anerkendelsesmæssigt og forandringsmæssigt. Ovenstående viser en større

⁶ Senere udfordrer jeg hans begrundelse for handlingen, som måske snarere var efterrationalisering, hvorved handlingen er mere radikal anti-etisk.

sammenhæng mellem menneske og handling. Ligeledes står han ved sine problematiske sider, fx ”Jeg bliver kritiseret for, at jeg heller ikke lytter til mit personale, men jeg prøver at blive bedre” (Sørensen 2016, s. 62). Der er derfor konturer af *et sandt selv*.

Jeg tænker, eksemplerne viser, at det sande selv er afgørende for at kunne leve en sammenhængende tilværelsen, som den man er og som grundlag for menneskelig udvikling i det hele taget. Dette er også helt afgørende for at kunne bedrive anti-etik, som jeg tænker er *den eneste* sande etik ift. udvikling af menneskelig væren.

Jeg håber derfor, at opgaven kan være med til at belyse, hvorfor anti-etik har en særlig relevans, måske mere end nogensinde, selvom den har særligt svære kår. Min tese er, at anti-etikken har et potentiale, de andre etikker ikke rummer, nemlig at være både et *ægte* grundlag for menneskets eksistens, *det sande selv* og en *ægte* etisk forholden til den anden. Derfor vil jeg gerne være med til at forsøge at udvikle dens grundlag og sekundært demonstrere dens potentiale.

1.2 Problemfelt og problemformulering

Målet er en filosofisk undersøgelse af grundlaget for begrebet anti-etik baseret på udvalgte teorier af Hegel, SAK og med enkelte moderne psykoanalytiske perspektiver. Derudover er målet at demonstrere behovet for anti-etik.

Undersøgelsen indbefatter: 1) Undersøgelse og udvikling, 2) diskussion, 3) formulering af anti-etikkens grundlag samt 4) relevansen af anti-etik. Dette sammenfattes i følgende problemformulering:

- Hvad er grundlaget for anti-etik og hvad begrundet relevansen af anti-etik?

1.3 Indledende bestemmelse af anti-etik

Som skrevet, er Karlsens indholdsbestemmelse af anti-etik udgangspunktet for opgaven. Karlsen anvender begrebet *anti-etik* ifm. en samlæsning af kristen teologi og psykoanalysen, hvor han sammenligner disse ift. menneskesyn og etik (2018, s. 13). Han mener, at anti-etik kendetegner de to traditioner (2018, s. 102). Direkte læst er *anti-etik* defineret ved at være uden retningslinjer, og snarere en *forhindring* pga. pligten til at konfrontere det fremmede hos den anden, hvorved ens opfattelse af godt og ondt kan ”rystes” (2018, s. 91, 102, 104). Han manifesterer anti-etikken som *gennemgribende* etisk, fordi man står alene og uden

retningslinjer at forholde sig til og så indbefatter den et grundlæggende spørgsmål og ansvar ift. hvordan man vil leve sit liv (2018, s.103-104). *Hvordan man vil leve sit liv* har således at gøre med grundlaget for anti-etik⁷.

De to traditioners kritiske forhold til traditionel etik ses hos Freud og SAK. I *Kulturens byrde* ser Freud etikken som udtryk for kulturens over-jeg, der skaber samvittighedsangst (1948, s. 92). I *Begrebet Angest* skriver SAK, at etikken kun tugter og dømmer, men ikke føder (SKS 4, 324). Selvom det er sat på spidsen, har SAK fat i en central distinktion. Min påstand er nemlig, at anti-etikkens formål er *at føde* og ikke dømme, hvor jeg ser traditionel etik som tagende udgangspunkt i dommen⁸ for derefter at føde. Denne indsnævrede retning medfører et tab af det, anti-etikken drejer sig om; at det gode vil vise sig i det umiddelbart skræmmende, det fremmede, og som til en start formentlig ses som ond eller uforståelig.

Dette belyser indgangsvinklen til, at anti-etik kan siges at være *mere etisk* end traditionel etik. Anti-etik tager udgangspunkt i det fremmede uden at dømme, og det gode udvikles i en *gensidig* forholden (Karlsen 2018, s. 152). Som Badiou også understreger, så ligger sandheden ikke i den viden og de skikke, der allerede foreligger (2007, s. 58). Anti-etik handler om at gøre den anden i stand til, på egen hånd, at *kunne* og *turde* bryde med det, der *er*, hvilket foregår i konfrontationen af det fremmede, for *kun* her findes det *unikke* gode/sande. Dette kræver imidlertid mod, udholdenhed og ydmyghed, hvorved selvet får en afgørende rolle. Sagt på en anden måde handler det *ikke* om at bekæmpe angsten, som man generelt gør i dag. Det drejer sig heller ikke *kun* om at kunne udholde angsten, som opråbet fra psykologerne handler om (Eiby 2020). Snarere handler det om at blive i stand til at *bruge* angsten, for det er præcis her, vi viser os som mennesker og her vi bliver både det skabende og etiske individ. Dette er indgangsvinklen, jeg vil undersøge og uddybe for at kunne besvare opgavens problemstilling.

Jeg vil nu bestemme anti-etikken, herunder også indirekte⁹, ud fra Karlsens bog, dvs. hans fællesbestemmelse mellem psykoanalysen og teologien. Derudover bestemmer jeg enkelte dele vha. en artikel af Henrik Jøker Bjerre, som også er baseret på psykoanalytisk læsning (2012). Anti-etik kan således karakteriseres ved:

⁷ Karlsen refererer fx til SAK i sin bog, hvorfor det er relevant at anvende SAK ift., *hvordan man bør leve sit*, hvilket kan læses ud af værket *Begrebet Angest*. Kort fortalt handler det om at blive *et sandt selv*.

⁸ If. Badiou er traditionel etik optaget af en herskende konsensus om, hvad der er ondt, hvor det gode defineres som det, der bekæmper det onde (2007, s. 21-22).

⁹ Selvom anti-etik ikke nævnes eksplicit hos Karlsen.

- *At blive sig selv og tage ansvaret på sig* - en forudsætning for anti-etikkens funktion, hvilket fx indebærer en evindelig stræben efter en mere sand udvikling af én selv (Karlsen 2018, s. 95-96; Bjerre 2012)
- *Pligt til at konfrontere fremmedheden* – at forholde sig til det fremmede (ugenkendelige) hos den anden og én selv giver mulighed for identitetsudvikling af begge parter (Karlsen 2018, s. 91, 98; Bjerre 2012)
- *Fravær af narcissisme*¹⁰ – ægte forholden til fremmedheden umuliggør narcissistisk selvidentifikation (Karlsen 2018, fx s. 95-96; Bjerre 2012)
- *At forholde sig til et fælles tredje* – sproget eller Gud (Karlsen 2018, s. 151)
- *Et trosfast, kærligt aspekt* – fx pligt til traumatisk konfrontation (Karlsen 2018, s. 91, 96)
- *Normbrydende eller kreativt aspekt* - det fremmede fordrer nytænkning pga. af det uidentificerbare (Karlsen 2018, s. 92; Bjerre 2012)
- *Forholde sig reflekteret og respektere den andens refleksion; at anerkende tvivlen* - det ligeværdige møde, mennesket som splittet, der tænker og forholder sig (Bjerre 2012)
- *At forholde sig ydmyg* – fx nødvendigt for at kunne tilgå det fremmede etisk (Karlsen 2018, s. 151; Bjerre 2012)

Anti-etik er således uforenelig med bedrevidenhed, tolerance, jovialitet mv., fordi det rummer et arrogant eller ikke-konfrontatorisk aspekt. Vha. Slavoj Zizek vil jeg kort demonstrere, at en ellers yderst prisværdig værdi, som tolerance, kan være problematisk. Anvendes begrebet tolerance, fx i en multikulturalistisk sammenhæng, som argument for at integrere fremmede, undgår man, hvad det *virkelig* drejer sig om; absolut anerkendelse. Man tilsidesætter fx at kæmpe imod undertrykkelse. Ved at kamuflere virkeligheden med velgørende og velment tolerance *består* undertrykkelsen. Etik er usand og arrogant, hvis tolerance anvendes systematisk på denne måde¹¹. Zizek stiller et åbenlyst absurd spørgsmål, der udstiller problemet indlysende; hvordan ville du have det med at blive *tolereret* som kvinde? Og at Martin Luther King *aldrig* talte om tolerance men om rettigheder (Zizek 2010, s. 4-5, 2016). Det handler om fundamental anerkendelse og grundlæggende menneskeret – *ikke* om at blive

¹⁰ Begrebet narcissisme anvendes bredt og betegner foreliggende viden, herunder det man kan identificere sig med.

¹¹ Fx ved tendentiøst at tolerere en etnisk minoritet, *fordi* de er etnisk minoritet, snarere end at se dem som ligeværdige med samme grundlæggende rettigheder (Zizek 2016).

tolereret som et lettere problematisk vedhæng. Dette viser anti-etikkens universalitet og konfrontatoriske tilgang.

Anti-etik er således *ikke* en *nem* etik, men tværtimod en alvorlig etik. Den forholder sig kritisk til traditionel etik, idet den gør opmærksom på, at *sandheden* undslipper disse. Den forsøger at formulere, hvor sandheden findes og endelig har den en dimension, hvorved den søger at løse den traditionelle etiks opgaver, i kraft af *det sande selv*. På den måde er anti-etikken både besværlig og alvorlig.

Afslutningsvis vil jeg vise et slide fra min præsentation på seminardagen ifm. med denne opgave, som kort opsummerer, hvad anti-etik handler om:

Hvad er der særligt ved anti-etik?

- Der er ingen retningslinjer at forholde sig til, derfor beror det etiske valg på én selv og med ens fulde ansvar
- Det handler om pligten til at konfrontere det uigennemskuelige hos den anden og en selv – vi er ikke bare, den vi er, vi er også noget mere
- Relationen til den anden er båret af ydmuyghed, gensidig refleksion, ligeværdighed, trofasthed og fravær af narcissisme (hverken du eller jeg ved, hvad der er bedst)
- Derfor er det **at blive et selv** det bærende for anti-etikken – dvs. grundlaget for at udøve anti-etik

1.4 Metode

Jeg indleder opgaven med en afgrænsning til de fire normative etikker samt en opsummering på, hvordan anti-etik adskiller sig. Derefter vil jeg foretage en *indledende* redegørelse for dele af det *grundlæggende* ved anti-etikken. Dette understreger, at den er baseret på et radikalt anderledes menneskesyn end de normative etikker – i hvert fald if. de teoretikere, som anti-etikken i sin vorden udspringer af. Hensigten, med at placere dette indledende, er, at det er væsentligt at fastholde og derudover relaterer det sig til de sammenstillinger, Karlsen allerede har berørt (2018).

Udover at grundlaget for anti-etik er afgørende for udøvelsen deraf, er det også min hensigt at demonstrere anti-etik som bevidsthedsfilosofisk snarere end intersubjektivitetsfilosofisk. Jeg tænker, at subjektet, ved sin evne til at forholde sig, bevidstgør sig om den fundamentale betydning af at anerkende menneskets *hele* eksistens, hvor jeg ser, at det intersubjektive handler om anerkendelse i det sociale liv som sådan. Med andre ord er fokus ikke det intersubjektive og den mere moderne måde, etik diskuteres på i

offentligheden, hvor det ofte er etiske begrundelser ud fra konsekventismen og deontologien, fx ifm. trolley eksempler. Disse forudsætter også *et alt andet lige*, hvilket er anti-etikkens egentlige opposition¹².

Som opgavens primære formål, vil jeg herefter undersøge og udvikle grundlaget for anti-etik, som baseres på Hegels kapitel: "Selvbevidsthedens selvstændighed og uselvstændighed. Herredømme og trældom" fra værket *Åndens Fænomenologi*. Derudover bestemmes det fra SAKs¹³ værk *Begrebet Angest* med supplement fra værket *Kjerlighedens Gjerninger*. Rent filosofisk adskiller de sig ved, at SAK var eksistenstænk, mens Hegel var systemtænk, dvs. at han forsøgte at begribe virkelighedens sammenhæng ud fra logik, natur og ånd på et ontologisk niveau (Jensen 2016, s. 160-163). Trods denne forskel er der ligheder i deres måde at anskue mennesket på. Én begrundelse for at anvende Hegel og SAK er fx, at de tillægger det afgørende betydning at for at blive et sandt selv, skal man samtidig forholde sig til noget andet end sig selv (Hegel 1807, s. 127-130; SKS 11, s. 129-130). Dvs. en ikke-narcissistisk dannelse. Dette, tænker jeg også, har afgørende betydning for at kunne handle moralsk godt. Et andet fælles træk ses i dannelsesprocessen, hvor forholdet til det absolutte; Hegel (døden) og SAK (Gud), er lig med menneskets frigørelse. H.C. Wind refererer til Alexander Kojève, som mener, at Hegel, i sin insisterende forholden til døden, peger på det helt centrale for menneskets friførelse (Wind 1998, s. 64). Hos SAK hedder det: "Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden" (SKS 4, s. 348), hvilket handler om angsten ved *at kunne*, som Adam oplever ved forbuddet mod at spise af kundskabens træ (SKS 4, s. 350). Dette kunne tolkes i retning af, at jeg ikke bare kan det mulige, men også det umulige; at være sammen med min egen død (Heidegger 2007, s. 299). Med andre ord er angsten også et sted, friheden erfares, mens vi er bevidste om dødens forestående. Denne radikale forholden viser, at det er forbundet med absolut alvor at blive *et sandt selv*. En anden grund til at anvende SAK, er det paradoksale ved, at angst for ham er naturlig og fortvivlelse en sygdom, hvilket i dag er omvendt, at angst er en sygdom og nødvendighedens og endelighedens fortvivlelse det normale¹⁴. Dette understreger hans tankers relevans for anti-etikken, samt en utilstrækkelighed af nutidig etik. Endvidere har de "sygdomme", eller

¹² Anti-etikkens formål er at forholde sig til det uudgrundelige ved mennesket, dvs. den diametrale modsætning til en hurtigt skitseret situation, fx trolleyeksempler med mangler på forudsætninger, fx øvrige omstændigheders indflydelse, relationens og situationens beskaffenhed mv.

¹³ Jeg refererer til SAK, selvom de værker, jeg anvender mest, er skrevet under pseudonymer. Det tillader jeg mig, idet de relevante tanker anvendes til et tredje formål, hvorfor formålet ikke er at udstille forfatterens tanker, refleksioner, provokationer, søgen, spørgsmål eller holdninger direkte.

¹⁴ Åndløsheden og dæmonien er fortvivlelse (Grøn 1993, s. 95-96).

misforhold¹⁵, som det hedder i *Begrebet Angest*, at gøre med det etiske, dvs. hvordan vi forholder os, eller snarere ikke forholder os som mennesker (Grøn 2019, s. 322). SAKs analyser kan derfor være med til at vise, hvordan vi i dag er ”fanget” eller ufri og således være med til at danne grundlag for, hvordan man fundamentalt set bliver i stand til at agere etisk uden at udelukke nogen, men ved at virke *befordrende* på hinanden, hvilket er anti-etikkens egentlige ærinde. Hegel og SAK er således relevante ift., hvad det vil sige at blive *et sandt selv*.

Jeg vil herefter tilføje psykoanalytiske perspektiver for at uddybe, hvad det vil sige at forholde sig til det fremmede og for at nuancere ovenstående. Bl.a. vha. Zizek (f. 1949) og hans bog *Det skrøbelige absolutte – eller hvorfor er den kristne arv værd at kæmpe for*. Psykoanalysens sekulære oprindelse, lacanianske videreudvikling samt mere moderne fortolkninger er i høj grad forenelige opgavens øvrige litterære fundament. Endelig udgør den en oprindelig del af den anti-etik, Karlsen beskrev (2018). Ift. udredningen af *det fremmede* (indholdsmæssig) knytter det sig primært til at kunne differentiere anti-etikken.

I diskussionen vil jeg således diskutere *det fremmede* ift. nærhedsetikken, som delvis også er orienteret mod det fremmede og for at tydeliggøre anti-etikkens relevans. Umiddelbart forinden har jeg diskuteret anti-etikkens grundlag og efter diskussionerne vil jeg bestemme grundlaget for anti-etik. Endeligt vil jeg illustrere anti-etikkens relevans med eksempler fra virkeligheden.

2. Den normative etik – en afgrænsning

2.1 Introduktion

Jeg vil foretage en afgrænsning til de traditionelle normative etiske teorier, som hver for sig repræsenterer en bestemt opfattelse af, hvordan man afgør, hvad der er moralsk rigtigt eller forkert (Christensen 2011b, s. 28). Modsat anti-etikken er de udover at være kendetegnet ved at udstede retningslinjer, også orienteret mod at finde et objektivt svar på et moralsk spørgsmål (ibid., s. 13-14, 22).

For at vise anti-etikkens berettigelse, vil jeg i de følgende afsnit kort redegøre for de normative etikker og i forlængelse heraf nævne de mest relevante skæringspunkter til anti-etikken¹⁶, som er baseret på Karlsens og Bjerres beskrivelser. Endelig vil jeg i de to sidste afsnit først forholde mig kritisk til de normative etikker samlet set og dernæst *indledningsvist*

¹⁵ Åndløsheden og dæmonien.

¹⁶ Ift. at påvise mere subtile forskelle udfolder jeg især de etikker, der har mest tilfælles med anti-etikken.

forsøge at sætte et skel mellem anti-etikken på den ene side og de øvrige etikker på den anden side.

Gennemgang baserer sig primært på beskrivelser fra antologien *Filosofisk etik*, redigeret af Anne-Marie S. Christensen (2011). Begrundelsen herfor er, som det fremgår af antologiens bagside, at beskrivelserne er foretaget af eksperter indenfor hver pågældende etik. Derudover tænker jeg, det er tilstræbt, at ingen af etikkerne fremhæves frem for andre. Derfor vurderer jeg, at denne relativt nye antologi fremhæver de væsentligste normative etikker i en fair fremstilling med et indhold, der er anerkendt som deres væsentligste generelle træk i en høj forskningsmæssig kvalitet. Dette grundlag er således nyttigt ift. mit formål med at begribe det væsentligste udpluk af de anførte teorier uden at fordybe mig i hver enkelt teoris mere nuancerede og i nogle tilfælde måske mere spekulative fremstillinger. Dette valg beror på, at hensigten kun er at tydeliggøre, hvordan anti-etikken skiller sig ud, hvorfor en mere minutøs gennemgang havde gjort opgaven uoverskuelig og mere distanceret fra opgavens egentlige formål.

Målet er at kunne kvalificere anti-etikken som en radikal anden tilgang til etik, samt vise, at denne begriber fænomener, der undslipper de normative etikker.

2.2 Konsekventialisme

Konsekvensetikken overordnede formål er at få mest muligt godt ind i verden. Grundtanken er, at den rigtige handling, eller udeladelse heraf, er den, der forårsager de bedste konsekvenser for flest mulige (Christensen 2011b, s. 29; Holtug 2011, s. 77-79). Den tilstræber ikke nogen bestemte værdier, men sigter alene efter det gode. Dvs. det gode kan være alt fra velfærd, lighed, skønhed mv. (Holtug 2011, s. 77). Derudover er den agent-neutral, dvs. at den tilstræber det objektive gode, hvorved den fx udelukker et egoistisk eller nationalistisk perspektiv (ibid., s. 78,80).

I sin substans kræver denne etik, at man anvender sine egne ressourcer på at hjælpe relativt mere trængende, da det samlet set vil være bedre, fx at droppe tv-serien og i stedet samle penge ind til et godt formål. I øvrigt gælder den uanset fysisk afstand og kulturel afstand. Det er således mere moralsk forkasteligt at undlade at sende fx 700 kr. i nødhjælp til et udviklingsland, hvor man kan forhindre 30 børns død, end at undlade at hjælpe én hårdt såret mand, som man er har passeret på vej hjem fra arbejde, fordi den efterfølgende rengøring af ens bil vil koste 5.000 kr. (ibid., s. 85-87).

Konsekventialismen indeholder implicit også, at målet helliger midlet. Dvs. man kan gøre alt muligt ondt mod andre, så længe målet kan opveje dette. Kan man hindre, at to uskyldige bliver slået ihjel, hvis man slår én uskyldig ihjel, så er det en moralsk rigtig gerning (ibid., s. 90-92).

Konsekventialismen adskiller sig fra anti-etikken, idet den baserer sig på noget overordnet objektivt godt og empirisk funderet, som logisk kan deduceres til, hvad der er det rette at gøre (Sørensen 2008, s. 79, 81). Den er således ubekymret ift. det enkelte subjekt og på den måde en ret ubesværlig etik (ibid., s. 91). Det ubesværlige ligger i, at det er *ren* kalkule fremfor forskellige menneskelige aspekter, der også kunne have betydning. En eklatant forskel til anti-etikken er, at der synes at mangle et egentligt grundlag for handling. Så snart det gode er defineret, er det *ren* kalkule. At forholde sig, til det andet menneske og sig selv, er fx afgørende i anti-etikken.

2.3 Deontologi

Immanuel Kant, som har haft stor betydning for denne etik, er gennem en grundig analyse af *pligt* nået frem til, at etikken grunder i ens egen selvforståelse, som implicit rummer en pligt til at følge en morallov. Kant hævder, at fornuftsmennesket har en evne til at opstille og efterkomme moralske pligter, der gør os i stand til at leve sammen, mens vi samtidig er både frie og ligeværdige. Det betyder også, at mennesket har krav på at blive behandlet med respekt og som et autonomt individ, der altid skal behandles som et formål i sig selv. Fx vil det at lyve overfor en anden være at betragte denne som middel til at opnå fx et egoistisk mål. Ovenstående rummes i princippet om at handle således, at man ønsker dette som en almen gyldig lov. Vælger man at lyve, accepterer man samtidig, at alle andre lyver, hvilket undergraver tilliden til hinanden og i sidste ende undergraver det fænomenet løgn (Nielsen 2011, s. 56-59).

I den kantiansk inspirerede deontologi udføres moralske handlinger ud fra et princip om retfærdiggørelse af handlingen fremfor handlingens konsekvens. Derudover skal alle, relevante involverede, kunne tilslutte sig handlingens fornuftsbaserede begrundelse, fx at man handler ud fra principper, som den anden kan erklære sig indforstået med (ibid., s. 63-64).

I deontologien opereres der ud fra agent-relative forbud/tilladelser. I første tilfælde, at man fx afstår fra at torturere et uskyldigt menneske, selvom man derved kan undgå, at to andre uskyldige mennesker tortureres, og i det andet tilfælde, at det er ok, at man til en vis grad plejer ens egne interesser for til gengæld at kunne fremme andres interesser. Intentionen

eller mangel på samme, bag handlingen, har også moralsk vægt. Hvis jeg nægter at slå én organodoner ihjel for at redde fem, der behøver dennes organer for at overleve, så har mine moralske overvejelser betydning. Hvis det er, fordi jeg ikke kan lide de fem mennesker, er det moralsk betydeligt mindre godt, end hvis det er, fordi jeg nægter at slå én uskyldig ihjel. I første tilfælde kan der være en mistanke om, at man intenderer de fem menneskers død, hvorimod det andet tilfælde er en ikke-intenderet konsekvens (ibid., s. 71). Grundlæggende for deontologien er således: At mennesket er unikt, har krav på respekt, skal behandles som et autonomt væsen og behandles som mål i sig selv (ibid., s. 63-69).

Ligheden med anti-etikken er, at mennesket skal behandles som mål i sig selv. Derudover er begge koncentreret om *pligten*, men i anti-etikken er der en anden måde at forvalte pligt på, for her kan maksimer ikke ekspliciteres. Man kan ikke vide, hvad der er det moralsk rigtige, og derfor kan man ikke slutte moralsk fra hverken ét maksime eller fra én situation til en anden situation. Pointen er, at der ikke er nogen logik i anti-etikken. Pligten i anti-etikken rummer også en yderligere dimension, som Karlsen dels udleder hos Freud, Lacan (psykoanalysen) og teologien, idet pligten fordrer etisk forholden til *det fremmede*. Lacan mener selv, at psykoanalysens etik, og (dermed også anti-etikken), er en sammenskrivning af den praktiske filosofi hos Kant (viljen til det gode) og psykoanalysen hos Freud (det smertefulde). Dvs. at anti-etikken indeholder denne ekstra dimension, der, i forpligtelsen til det gode, også skal forholde sig til det decideret smertefulde, som ligger uden for ens eget behov for selvopretholdelse. Jf. en note hos Karlsen er Kant også inde på, at det onde kan være et princip for etisk handlen (Karlsen 2018, s. 61-63, 67-68), fx at handlingen i sig selv kan synes ond, men er nødvendig for at opnå det gode. Fx når jeg insisterer på, at min datter skal være hjemme til et vist tidspunkt for at være klar til næste dag. Når anti-etikken alligevel adskiller sig afgørende, er det fordi, den sigter direkte mod *det fremmede*, som er umuligt at forstå og som man i almindelighed *ikke* har blik for. Deontologien er også rettet mod en handling, som *skal* kunne forklares, hvor anti-etikkens handling *også* (og helt exceptionelt) finder sted udenfor det, som kan forklares (Bjerre 2009, s. 234).

2.4 Dydsetik

Hvor udgangspunktet var den gode handling i de to foregående etikker, beskæftiger dydsetikken sig med det gode menneske (Christensen 2011c, s. 99).

Dydsetikeren mener, at en persons karakter har grundlæggende betydning, herunder for ens handlinger og derfor er en etik, koncentreret om handlingen, mangelfuld (Nielsen 2011, s.

72-73). Dyderne udgør altså det forklarende element og derfor er personen omdrejningspunktet snarere end handlingen (Christensen 2011c, s. 99). Den gode handling er således integreret i mennesket, og derfor handler det snarere om ”hvordan bør jeg leve?” (ibid., s. 100). Dette spørgsmål hænger sammen med, hvordan man lever et vellykket liv, herunder i moralsk forstand. Et vellykket liv kan opgøres *objektivt*, fordi det handler om, hvorledes man har forvaltet sit liv. At være bærer af dyd har betydning for det vellykkede liv og at være et godt menneske, idet at handle moralsk godt er forbundet med et liv i overensstemmelse med dyderne, fx ærlighed, retfærdighed, omsorgsfuldhed og mod (ibid., s. 100-105).

Dydsetikken fungerer som et slags korrektiv. Bor man i et samfund, hvor materialismen er ved at tage overhånd, så er dyden *mådehold* oplagt. Dyden kræver oplæring, aktiv udøvelse og refleksion over situationen, idet man skal kunne redegøre for sine handlinger. Det er fx dydsetisk korrekt, hvis man er nødt til at gå på kompromis med dyden *ærlighed*, når ens barn stolt fortæller om sine præstationer, fordi man vurderer, at dette er det moralsk rigtige at gøre. Den gode intention har således også betydning, i hvert fald vil et fejltrin ikke blive bedømt så hårdt, hvis den gode intention var tilstede (ibid., s. 107-109).

Handlingsanvisningen i dydsetikken er, at et menneske i besiddelse af dyderne kan udføre den rigtige handling og derfor fungerer dyderne som vejledning, især fordi de også kan opgøres objektivt (ibid., s. 110). Den intellektuelle dyd som *phronesis*, den praktiske fornuft, bruges både til at afgøre det etisk relevante i en situation og begrunde den rigtige handling. Ved utilstrækkelig refleksivitet ift. dyderne kan en umiddelbart forkert handling være den rigtige handling, fx foretog Huckleberry Finn den rigtige handling at befri slaven Jim, selvom det gik imod hans opfattelse af sorte som underlegne. Administrationen af dyderne kræver derfor dybde, erfaring, klogskab, visdom, refleksion samt andre væsentlige faktorer som fx, at der er en moralsk grund i situationen (ibid., s. 114-118)¹⁷.

Fælles for dydsetikken og anti-etikken er, at de er mere personcentreret end handlingscentreret, dvs. at personen er afgørende for handlingen. Integriteten og refleksionen spiller derfor en stor rolle, hvilket dog også gælder for deontologien. Jeg ser imidlertid en forskel i, at der ikke er noget, der forpligter én i dydsetikken. Snarere handler det om at ville leve et vellykket liv og ”opskriften” dertil *er allerede* skrevet. Kort sagt tilegner man sig *dyderne*, hvorved chansen for et vellykket og moralsk liv bedres. Man kan sige, at

¹⁷ Huckleberry Finn casen er, hvad jeg vil kalde et mere nuanceret element. Det er medtaget, fordi det også anvendes senere og fordi dydsetikkens tættere relation til anti-etikken begrundes en mere detaljeret fremstilling.

dydsetikken ekspliciterer universaler som fundament for et sammenhængende fællesskab. Men måske skiller den også mennesker fra? Tidens polariseringstendenser kunne tyde på, at nogle ikke kan udholde denne moraliseren. Som SAK nævner: "Naar man nemlig slaaer for Stort paa som Moralist, saa vækker man Lysten, og frister Lærlingen til næsten mod sin Villie at blive ironisk mod Læreren" (SKS 4, s. 374). Dette tyder på et indbygget ikke-villet oprør i dydsetikken. Anti-etikken er derimod pligtbaseret og mere uudgrundelig ift., hvordan der bør handles. Derudover er det ikke en objektiv fornuft, der er afgørende i anti-etikken. Endelig er moralsk fordømmelse fraværende i anti-etikken, hvorved muligheden bliver mere åben, fx når alt ser håbløst ud. Anti-etikken er således mere *gearet* til det konventionsbrydende samt omfavnende (ingen moraliseren), hvor dydsetikken er mere rettet mod det almindelige normbundne liv.

2.5 Nærhedsetik

Nærhedsetikken har at gøre med den nære relation og situationen. Det handler om at vælge det gode, for handlingen har direkte konsekvens for, hvordan den andens liv former sig. *Den anden* kan være ens nærmeste, eller en fremmed man møder. I mødet forpligter man sig til at yde hjælp uanset ens holdning til personen, såfremt situationen påkalder det. Valget mellem godt og ondt træffes ift. relationen og situationen, for først her viser det sig, hvad det gode er. *Etisk forståelse* er et relevant begreb i nærhedsetikken, der har at gøre med at udvise opmærksomhed og åbenhed. Opmærksomhed handler om pligten til at se, hvad situationen kræver, dvs. at gøre det gode samtidig med, man ikke "overtager" personen. Nærhedsetik foregår mellem en stærk og en svag eller mellem to stærke. Afhængigheden i relationen er fundamental, hvilket også indbefatter afhængigheden af den gode kommunikation (ibid., s. 121-128). I de næste afsnit redegør jeg for Emmanuel Levinas' nærhedsetik, idet denne er tæt på anti-etikken.

For Levinas handler det om at transcendere kategoriseringen af mennesker, fx trosfæller, flygtninge for at nå frem til det enkelte menneske, hvor man ikke har fastlåst dennes karakter. Først her kan man forholde sig menneskeligt til den anden og fx ikke reducere den anden til en kategori eller dennes fortid. I mødet er der en risiko for at ødelægge den anden, og det er aldrig muligt at skabe, det man har set hos denne. Deri ligger, at den anden selv skal udfolde sit potentiale, hvilket *ikke* må ødelægges. Det handler om *at se* det betydningsfulde hos den anden og ikke bare om simpel respekt. Det kunne være en beskyttende handling. Har ens teenagedatter truffet en beslutning, som er til skade for hende,

fx at være påvirket af stoffer, vil det ikke dreje sig om at respektere hendes valg, men tværtimod at handle ift. det betydningsfulde, hun er. I mødet får man ofte en sympati med den anden og derved en trang til at begrunde denne sympati. Denne begrundelse skal imidlertid *ikke* søges, fordi den anden pr. definition er ubestemmelig og derfor vil det være uetisk. I mødet med den anden kan man fx have en viden om, at denne har svært ved at håndtere kritik. Det etisk korrekte vil her være at tilgå den anden således, denne opnår en forståelse for, at noget kunne gøres anderledes (ibid., s. 128-130).

Man skal være klar til at blive forstyrret i ens eget liv. Det kan være i en situation, som fordrer ens handling, selvom det bryder med ens andre planer. Dette handler ikke om eksplicitte krav fra den anden eller ens egen samvittighed, men om et begær, der ikke kan mættes og ét man aldrig bliver færdig med. Begæret kalder på ens handling og man skal påtage sig ansvaret derfor, når man møder personen. Sagt på en anden måde er der tale om noget, som befinder sig mellem det personen giver udtryk for og det som ufrivilligt afsløres i relationen. Dette *noget* er en betydning, der kræver ens opmærksom. For det er noget, den anden ikke umiddelbart har villet ladet vise og derfor kræver det *en dybere respekt*, som kan vises på flere måder (ibid., s. 131-132).

I anti-etikken er det også uholdbart at forsøge *at skabe* det, man har set hos den anden, mens det *at ødelægge* for *at skabe* er påkrævet i anti-etikken. Forstået på den måde, at identitet ikke er fastlåst, men tværtimod noget, der skal brydes¹⁸, hvilket gælder begge parter, ligeværdigt. Identitetsbruddet hos begge samt nybruddet sker ved en ydmyg konfrontation - *vi reflekterer begge* (Bjerre 2012). Her tænker jeg, Levinas *kun* er koncentreret om den andens identitetsmæssige brud, der kræver *en dybere respekt – jeg reflekterer alene*.

Levinas begreb om ansigtet¹⁹ lægger op til det gennemskuelige samt medmenneskelighed (Pahuus 2011; Overgaard 2006). I anti-etikken er det snarere en indsigt i en fælles umenneskelighed²⁰ (at vi er uigennemskuelige), som gør os i stand til at gøre det gode for hinanden (Karlsen 2018, s. 78-79, 93, 101; Bjerre 2012). Grundet gennemskuelighed og medmenneskelighed nærmer nærhedsetikken sig de andre normative etikker, der forsøger at gøre etik håndgribelig. I afsnit 4.2 uddyber jeg ovenstående og foretager en skarpere distinktion for at belyse anti-etikkens berettigelse.

¹⁸ If. Badiou er sandheden et brud, fordi den bryder med skikke og etableret viden (2007, s. 58). Ligeledes er det et narcissistisk brud, der hindrer skabelse af parternes umiddelbare opfattelse af det gode (Karlsen 2018, s. 78).

¹⁹ Begrebet om ansigtet handler fx om at se det unikke og uerstattelige hos den anden (Pahuus, s. 128)

²⁰ Umenneskelighed er en del af menneskets identitet, som er ubestemmelig og derfor unddrager os.

2.6 Et kritisk perspektiv på den normative etik

Samlet set tilbyder de normative etikker hver deres retningslinjer for moralsk handlen. Generelt har de også en intern logik, der gør det muligt at deducere sig frem til moralsk handlen. At vælge det etiske indenfor egen tradition og egen logik vil måske ikke altid føre til det moralsk bedste, i hvert fald tyder indvendingerne mod disse på en vis utilstrækkelighed (se nedenfor). I nedenstående problematiserer jeg, at man har en bestemt logikbaseret tilgang og dens affødte effekt på det personlige ansvar samt logikbaseret tilgang som sådan.

Problematisk er det, hvis man hævder, at man har gjort, hvad *etikken* bad mig om. Med andre ord har ens handling kunnet begrundes indenfor den pågældende etiks logik og derfor fremstår man måske mere som martyr end som grundlæggende ansvarlig. Hermed er det *ikke* min påstand, at man ser sig selv som ansvarsfri, fordi man fulgte en bestemt normativ etik. Tværtimod nærmere med følelsen af at være *fortvivlet* ansvarlig. Begrundelsen er, at én bestemt etiks cirkulære logik aldrig kan tage højde for det, der *stikker udenfor*, heller ikke selvom etikkens fortalere forsøger at afgive svar på diverse indvendinger. Præcis dette gør en bestemt etik uoverskuelig eller måske decideret undergravende ift. dens egen logik. Eksempelvis har dydsetikken skullet ty til mere sofistikerede svar ift. hvordan Huckleberry Finns handling ”at befri slaven Jim”²¹ kunne begrundes. Dyderens kobling til den praktiske fornuft ender derfor ikke altid med den mest moralske handling. Det nuancerede svar var, at refleksionen også skal baseres på mere komplekse baggrunde af forskellige faktorer i en given situation, fx også det moralsk rigtige ved verden som sådan (Christensen 2011c, s. 117-118). Deontologer og konsekventialister har fx også overlap til andre normative etiske teorier for at kunne retfærdiggøre egen teori²². Sagt på en anden måde kan teoriernes egen logik spænde ben for den moralitet, de i sig selv hævder at kunne præstere. At præsentere én normativ etik, som en bestemt måde man kan forholde sig til tilværelsen på, tænker jeg derfor er utilstrækkeligt.

Risikoen ved at få opfattelsen af, at sandheden for etisk handlen *skal* findes i disse strukturer, kan også betyde, at man glemmer at reflektere udover disse. Noget som især influerer på nybegyndere indenfor etikken, herunder studerende (Sørensen 2008, s. 83). Dette kan være problematisk både i ens eget liv og for dem, der skal arbejde med etik i det virkelige

²¹ Huckleberry Finns beslutning, om at befri slaven Jim, var ikke baseret på hverken hans egen eller samtidens holdninger til, hvad der var fornuftigt og godt at gøre. Tværtimod var det noget ubegrundet, der førte til hans handling. Handlingen var således, på trods af det, moralsk rigtig (Christensen 2011c, s. 117).

²² Deontologer ser det gode i at dræbe Hitler for at forhindre Holocaust (Nielsen 2011, s. 71) og konsekventialister ser det gode i at internalisere en modvilje ift. vold (Holtug 2011, s. 97).

liv. Når ingen af ovenstående etikker kan opfange alt, bliver det også svært eller umuligt, at argumentere for en mere moralsk handling, hvis ikke den passer ind i den pågældende etiks logik, hvilket i sig selv er problematisk. SAK problematiserer også gængs etiks forsøg på at begribe alt (SKS 4, s. 330)²³. For mennesket kan, om muligt, kun begribe det ved sit selv: ”Og dette er Livets Vidunderlighed, at ethvert Menneske, der agter paa sig selv, veed, hvad ingen Videnskab veed, da han veed, hvo han selv er” (SKS 4, s. 381-382). I yderste konsekvens kunne en streng forholden til et etisk regelsæt tangere religiøs fundamentalisme, hvor der ikke er blik for hverken det åbenlyse eller skjulte, men kun det der fremgår af religionens *lov* eller for etikkens vedkommende; *manualen*.

Der mangler derfor en etik, der også forholder sig til det, der undslipper og som tager udgangspunkt i det uforståelige. I gængs etik mødes dette snarere med forhåndsbestemte objektive domme, hvilket gør det mere oplagt at se fx Ole Sørensen's Tysklandstur som ”ond”, jf. indledningen. I anti-etikken er det afgørende at kunne forholde sig ydmygt og ikke-narcissistisk, hvor gængs etik er baseret på objektiv fornuft og et mere narcissistisk fokus på, at egen etik rummer *svaret*. Med andre ord er udgangspunktet, hvordan det burde være fremfor en åben forholden. Som i Badiou's kritik af gængs etik: ”En god anden er i virkeligheden den samme som os selv” (2007, s. 8), dvs. at forskelligheden snarere skal *rettes ind*. Ethiske retningslinjer kan således opfattes som redskab til bedømmelse, eller som et pacificerende redskab til at dulme situationen og egen rådvildhed. If. Badiou står det i vejen for sand tænkning og dermed sand etik (2007, s. 14-15). Traditionel etiks narcissistiske islæt kan derfor betyde, at den kan blive meningsløs i kraft af denne begrænsning. Anti-etikkens pligt mod det uforståelige, den ikke-specifikke tilgang og det der ikke umiddelbart synes rationelt, rummer således en *yderligere* dimension. I hvert fald levnes der et større perspektiv for mennesket.

Jeg vil afslutte med at opridse drøftelserne for at skille normativ etik fra anti-etik. De respektive normative teorier repræsenterer hver for sig *bestemte* opfattelser af, hvordan det gode skal forvaltes ift. mennesket. Derudover er der en forudbestemthed ift., hvad der opfattes som ondt og godt²⁴, hvorfor det er muligt at foretage en objektiv vurdering af den udførte handling. Fornuften spiller derfor en afgørende rolle. Ovenstående betyder, at det kan

²³ SAK skelner mellem *den første etik* (svarer til gængs/normativ etik), hvor idealet om det gode er efterstræbelsesværdigt og *den anden etik*, hvor idealet om det gode ses som en menneskelig opgave med en erkendelse af, at dette er besværligt for mennesket (Grøn 2013, s. 131). Forskellen på de to etikker uddybes i afsnit 2.7, fordi det også konstituerer forskellen mellem anti-etik og normative etik.

²⁴ I nærhedsetikken afgøres det gode i situationen, men den er stadig underlagt en objektiv vurdering.

konkretiseres ved bestemte retningslinjer for hver etik. Dvs. helt bestemte måder man skal indrette sig efter og forholde sig på for at kunne udføre en etisk gerning.

Denne karakteristik af den normative etik er, hvad anti-etikken problematiserer. If. anti-etikken kan etik ikke håndteres på en bestemt måde og med en forhåndsbestemmelse af godt og ondt, for det vil vise sig i situationen og i relationen, hvordan det skal håndteres og hvad der er det gode. Anti-etikken rummer også det uforklarlige, der *ikke* kan begribes af en objektiv fornuft, idet den ikke er begrænset til den foreliggende viden, men tværtimod udfordrer denne for at nå det sande. Derfor kan det ikke ekspliciteres i bestemte måder at udføre etik på eller forholde sig på. Anti-etikken er imidlertid *ikke* et vildt anarki, for den beror på *et sandt selv*, der formår at navigere ift. hvad der er etisk. Fællesnævneren med den normative etik er, at anti-etikken rummer *principielle instanser*, mennesket *skal* forholde sig til. Anti-etikken har fx pligten tilfælles med deontologien. Derudover er det *helt særligt*, én selv, den anden og dennes fremmedhed og et fælles tredje (fx sproget). Som sagt kan måden at forholde sig på ikke konkretiseret, nærmere er den kendetegnet som en form for ydmyghed, fordi mennesket *er* et splittet og tvivlende væsen. For det moralsk rigtige og dermed sandheden (ny viden) opstår først i denne forholden. Men hvad begrunder denne uhåndterlige, besværlige og skræmmende etik? Det en etik, som er *rettet mod* at se mennesket som *mere end*, hvilket både gør den besværlig men også *nødvendig*. Det kræver nemlig, at det uigennemskuelige ved mennesket *også* skal mødes etisk. Denne fordring kan kun indfries ved at give slip på al den viden og alle de forestillinger, der er en tendens til at begribe mennesket med. Dette etiske valg er helt op til én selv, hvilket understreger alvoren omkring anti-etikken og selvet, hvorfor selvet får en fundamental betydning. Til gengæld tænker jeg, at anti-etikken netop derfor er særlig rummelig ift. *hele* den menneskelige eksistens.

2.7 Indledende stadfæstelse af anti-etikken

I nedenstående vil jeg forholde mig til, hvad der helt *grundlæggende* adskiller anti-etikken fra de traditionelle etikker og kun på et *indledende* plan. Formålet er at vise, at anti-etikken er fundamentalt anderledes baseret end de øvrige normative etikker, som står mere samlet på dette punkt.

I noget af det, jeg vil betegne som anti-etikkens ophav, gives der en forklaring på, hvori noget af den grundlæggende forskel består: ”Den nye Ethik forudsætter Dogmatiken og med

den Arvesynden²⁵, og forklarer nu af den den Enkeltes Synd, medens den paa samme Tid stiller Idealiteten som Opgave, dog ikke i Bevægelsen fra oven ned efter, men fra neden op efter” (SKS 4, 328). SAK problematiserer her den traditionelle etiks logiske tradition, som *oven ned efter*, mens han samtidig kundgør sin egen etik, også kaldet enten *den nye etik* eller *den anden etik*, som *neden op efter* (mere ydmyg tilgang). Udgangspunktet for anti-etikken er netop, at mennesket pr. definition gør sig skyldig og føler skyld. Denne erkendelse er også central for psykoanalysen. Hos hhv. SAK og psykoanalysen har det at gøre med hhv. arvesynden og dødsdriften (Karlsen 2018, s. 87-89).

I *Kulturens byrde* refererer Freud til drabet på urfaderen, som handler om menneskehedens aggressionstilbøjelighed (en del af dødsdriften) og uanset, om man har gjort sig skyldig, har man denne uundgåelige skyldfølelse som akkumuleres gennem slægten (1948, s. 80-83). Dette forhold fra psykoanalysen har nogenlunde samme karakter som arvesynden. Arne Grøn påpeger, at begrebet *arvesynd* er en sammensætning af natur og etik. Altså noget *arveligt* (naturligt), man er uden skyld i og *synd* (etik), man selv begår og som ikke kan undskyldes (1993, s. 27). SAK skelner ligeledes og benævner det hhv. det kvantitative spring og det kvalitative spring. Hvor det kvantitative spring er den akkumulerede synd gennem slægten, er det kvalitative spring, den synd mennesket begår, hvorved det mister sin uskyldighed (SKS 4, 340,344,414).

I anti-etikkens ophav er der således en grundlæggende erkendelse af og forståelse for, at mennesket er prædisponeret for at begå skyld og har skyldfølelse, uanset om det begår skyld eller ej. SAK mener derfor, at den traditionelle etik²⁶ har en decideret forkert måde at anskue mennesket på, idet den fordrer det umulige. Han mener, at den overser den sande virkelighed ved at fordre idealitet uden interesse for, at synden er en del af menneskets væren. Faktisk skal man vedgå sig det umenneskelige for at kunne indse, at mennesket i kraft af syndighed også er umenneskeligt, hvilket den traditionelle etik ikke har blik for og derfor *taber* den mennesket. Denne læsning mener jeg fremgår af følgende:

Skal Ethiken optage Synden, da er dens Idealitet forbi. Jo mere den forbliver i sin Idealitet, og dog aldrig bliver umenneskelig nok til at tabe Virkeligheden af Syne, men corresponderer med denne ved at ville henstille sig som Opgave for ethvert Menneske saaledes, at den vil gjøre ham til det sande, til det hele Menneske, [...], desto mere

²⁵ If. Karlsen er der flere, der bekender sig til arvesyndslæren, udenom teologien, fordi den forklarer centrale almenmenneskelige forhold (2017, s. 26).

²⁶ *Den første etik* eller etik if. SAK.

spænder den Vanskeligheden. I Kampen for at realisere Ethikens Opgave viser Synden sig ikke som Noget, der kun tilfældigt tilhører et tilfældigt Individ, men Synden unddrager sig dybere og dybere som en dybere og dybere Forudsætning, som en Forudsætning, der gaaer ud over Individet. Nu er Alt tabt for Ethiken, og Ethiken har hjulpet til at tabe Alt. Der er fremkommen en Kategori, der ligger aldeles udenfor dens Omfang (SKS 4, 325-326).

SAK tilbyder nu *den anden etik*, som tager høje for mennesket som et syndigt væsen og i stedet for at fordre det ideelle, gøres det til menneskets opgave og dette skal ske *nedefra og op* (SKS 4, 328). Blikket for det umenneskelige og *nedefra og op* leder frem til anti-etikken, der netop tager udgangspunkt i det umenneskelige og unikke ved mennesket. I kraft af dette udgangspunkt i det umenneskelige (som fx adskiller sig fra nærhedsetikken) og dette unikke (ikke-logiske) er der således tale om en fundamentalt anderledes etik.

If. Lacan er netop det unikke, umenneskelige og traumatiske ved mennesket det helt centrale i psykoanalysens etik (Karlsen 2018, s. 91). Derudover er psykoanalysens indsigt omkring mennesket (Freud) meget lig SAKs, dvs. en grundlæggende erkendelse af mennesket som et skyldsbefæstet væsen. Endelig mener Freud, ligesom SAK, at den traditionelle etik beror på en forkert menneskeopfattelse. I *Kulturens byrde* fremstilles etikken som kulturens over-jeg, der forudsætter, at mennesket er i stand til at indordne sig. Freud er imidlertid af den opfattelse, at dette kun er muligt til en vis grænse. Passeres denne grænse udløser det, for selv normale mennesker, neuroser, oprør mv. (1948, s. 92-93).

Anti-etikkens omvendte tilgang til etik og grundlæggende menneskesyn kan således *indledende* bekræftes med både SAK og psykoanalysen. Hermed er der tale om en radikal anden tilgang til etik end i de normative etikker. I kraft af dette samt de foregående afsnit, tænker jeg, at anti-etikken er relevant, da den indfanger noget, der ligger udover normativ etik. Derfor er det væsentligt at undersøge og videreudvikle dens grundlag og senere vise dens praktiske relevans.

3. Anti-etik – det filosofiske grundlag

3.1 Hegel – et grundlag for anti-etik

3.1.1 Introduktion

Ved hjælp af Hegel vil jeg forsøge at bestemme noget, der kan fungere som grundlag for anti-etikken. Med andre ord, hvordan man bliver *et selvstændigt selv* og hvordan det danner en

forudsætning for et etisk fællesskab. Afsnittet indledes med at redegøre for, hvordan selvbevidsthed og anerkendelse er forbundet, da denne forbindelse, if. Hegel, er afgørende for at blive et selvstændigt selv, dvs. et sandt og frit menneske. Derefter vil jeg foretage en mere opsummerende fortolkning samt forsøge at sammensætte en etisk-Hegelsk diskurs, som jeg vil relatere til anti-etikken, herunder om der er et narcissistisk element, der besværliggør Hegels anerkendelsesdialektik som grundlag for anti-etikken.

3.1.2 Et sandt selvstændigt selv

Med Hegels værk, *Åndens Fænomenologi*, fremkommer hans tænkning af bevidsthedsfilosofien. If. Sverre Raffnsøe bliver bevidsthedsfilosofien det centrale for Hegel, fordi det først må tænkes, hvad et menneske *er*, før der kan siges noget om det mellemmenneskelige. Hos Hegel betyder det, at mennesket gør erfaringen med sit selv og bliver selvrelateret fx via *anerkendelseskampen*, hvor mennesket som selvbevidst væsen indser det fundamentale ved *først* at blive anerkendt som en selvbevidsthed (1996, s. 262-264). Hegel introducerer anerkendelseskampen i *Herre og Træl* afsnittet, som således får fundamental betydning for, hvad han forstår ved *det sande selv*. Afsnittets bevidsthedsfilosofiske tilgang er relevant for anti-etikken, som netop ikke kan grundlægges intersubjektivt. Dette skyldes, at anti-etikken ligeledes er koncentreret om, hvad mennesket *er* samt indoptager forholdet til et tredje og fordi det almene, der ligger i det intersubjektive, netop skal brydes, hvilket jeg vender tilbage til i diskussionsafsnittet.

Hegel lægger ud med at beskrive mennesket som en selvbevidsthed med simpel for-sig-væren, dvs. man er selvberoende, eller med Hegels ord har man en usand vished om sig selv. Først når man møder en anden selvbevidsthed, er der mulighed for, at der kan ske en udveksling og gensidig anerkendelse²⁷. Udvekslingen handler om, at begge, med hver sin selvbevidsthed, mødes i en konfrontation, hvor de begge kæmper for at gøre egen selvforståelse til også at være gældende for den anden, eller mere med Hegels ord, vil de gøre den vished, de hver har om sig selv til sandheden for dem begge. If. Hegel skal denne kamp foregå på liv og død, ellers kan man ikke opnå frihed og få en sand vished om sig selv og dermed opnå en sand selvstændig selvbevidsthed (1807, s. 129-130). If. Bjerre er kampen på liv og død, som jeg tidligere har refereret til som *anerkendelseskampen*, udtryk for, at mennesket må være villig til at risikere sit liv for at få sin selvbevidsthed bekræftet. For

²⁷ If. Grøn betyder gensidig anerkendelse, at begge parter bekræfter hinanden som selvstændige individer (2019, s. 71).

mennesket *vil* have sin selvbevidsthed bekræftet uafhængigt af alle sine ydre og indre privilegier (2009, s. 245)²⁸.

Resultatet af kampen er: 1) en ren selvbevidsthed (herren), den selvstændige og det væsentlige for herren er for-sig-væren og 2) en værende bevidsthed/tingshed (trællen), den uselvstændige og det væsentlige for trællen er livet/væren for en anden (Hegel 1807, s. 131). Trællen er nu den, der bearbejder tingen og herren, den der kan nyde tingen. I Hegels terminologi betyder det, at kun herren kan negere tingen, dvs. gøre sig færdig med den, så den tilintetgøres. Herren opnår umiddelbart anerkendelse fra trællen, men trællen opnår ikke anerkendelse fra herren. Anerkendelsen er således ikke gensidig, for det kræver, at det man gør overfor den anden, gør man også overfor sig selv og på samme måde, at det man gør overfor sig selv, gør man også overfor den anden. Dette er ikke tilfældet her, idet herren søger anerkendelse hos én, han ikke selv anerkender. Herren kan heller ikke få vished om sandheden, fordi han anerkendes af en uselvstændig bevidsthed. Herrens selvbevidsthed (det væsentlige for herren) bliver dermed usand, hvorfor han bliver en usand selvstændighed. (ibid., s. 132-133). Man kan sige, at herrens degradering af trællen vender sig imod ham selv, idet han selv forårsager sit mislykkede selv.

For trællen sker der ligeledes en omvending, idet han bliver til sand selvstændighed. Dette sker i kraft af, at han inderligt har frygtet døden. Med andre ord har han erfaret denne *negativitets sandhed* i sig. Derfor kan hans bevidsthed opløses og blive til simpel selvbevidsthed. Trællens simple selvbevidsthed bliver nu, via arbejdet, som har bestået af den formende handling, til en naturlig derværen²⁹. Trællens formende handling og dannelse derved betyder også, at han kan erstatte sin dødsfrygt (negativitetens sandhed) med sig selv som sand negativitet i det blivende element, hvorved han bliver til en sand selvbevidsthed. Anderledes sagt er trællens arbejde med til at danne ham, og tingen er både selvstændig og blivende for ham, derfor kan han blive sig selv, en sand selvstændighed. Den negative betydning er, at trællen ophæver/tilintetgør døden (den objektive negativitet) og trællen er nu selv den tilbageblivende negativitet. Med andre ord er han nu en sand selvbevidsthed, eller han ved med sig selv, at han er i og for sig (Hegel 1807, s. 134-135). For at blive en sand selvbevidsthed er det afgørende, at trællen via arbejdet (som han har udført lydigt og med

²⁸ I intersubjektivitetsfilosofien er der tværtimod tegn på hierarkisk beståen, jf. afsnit 1.3 om tolerance. Fx har Bjerre analyseret Axel Honneths intersubjektivitetsfilosofi, som viser, at denne anerkendelse begrænser sig til en materiel manifestation af den anden, som det denne allerede *er* (2009, s. 235). *Herre og Træl* afsnittet er derimod rettet mod noget universelt, hvilket afspejler anti-etikken.

²⁹ If. Grøn og Bjerre kan man sige, at trællen, i kraft af herren, kan arbejde sig frem til selvstændighed (Grøn 2019, s. 68; Bjerre 2009, s. 246).

oplevelse af tugt) dels er blevet dannet og dels har frygtet døden. Trællen skal kunne udholde frygten for døden, ellers bliver hans selv ikke en negativitet (sand selvstændighed). Hos Huggler læser jeg, at det, at selvet er negativitet, betyder, at det har negeret den anden (1999, s. 173). Det må betyde, at trællen har overvundet/udholdt sin dødsfrygt (negeret dette) og på den måde blevet sig selv (en negativitet). For hos Hegel kan man kun blive et selv (sand selvstændighed) som negativitet.

I ovenstående proces er det *ikke* alt i trællens bevidsthed, der er gjort usikkert. Denne resterende del af bevidstheden er udtryk for det egensindige, et levn fra trældommen. Hegel fremstiller altså mennesket som et splittet væsen. Dels et dannet væsen, en sand selvstændighed, som mennesket har magt over og dels et egensindigt væsen, som mennesket ikke har magt over (1807, s. 136). Dette kunne handle om, at mennesket altid vil bære på *en rest* i sin væren, som er uudgrundelig, fordi den undslipper, men som viser sig i menneskets måde at agere på, fx i en angstpræget adfærd. I psykoanalysen anvendes begreberne *objekt a* og *den reelle orden* til at forklare dette, hvilket jeg behandler i afsnit 3.3.2³⁰. På trods af det skyldiges sfære og den manglende magt, betegner Hegel det som en del af bevidstheden. Dermed er det nærliggende, at han mener, at det er noget, man har ansvar for (1807, s. 136). Den menneskelige splittelse, den manglende magt og det fulde ansvar er indlysende relevante betingelser, som relaterer sig til anti-etikken.

Hegel omtaler også det tilfælde, hvor mennesket ikke for alvor har frygtet døden. Dette resulterer i, at mennesket *i sin helhed* bliver forfængeligt og selvcentreret og dermed *uden selvbevidsthed* (1807, s. 135-136). Hermed understreger han, at splittelsen *kun* opfattes af det sande menneske³¹.

Ovenstående er min relativt tekstnære og direkte (delvis supplerede) fortolkning af *Herre og Træl* afsnittet. Nedenstående er mere opsummerende og videregående filosofiske fortolkninger.

For Hegel er *et sandt selvstændigt selv* betinget af den anden, gensidig anerkendelse, kampen på liv og død, arbejdet og frygten for døden. Hegel skriver ikke eksplicit, hvordan anerkendelse opnås i kampen, bortset fra at det handler om at konfrontere hinanden som selvstændige individer, og demonstrere, at man ikke *er* noget bestemt samt gensidig handlen (1807, s. 129-130). Udover hvad Bjerre skriver; at man skal være villig til at ofre sit liv og

³⁰ Hegel kalder det en del af trællens bevidsthed, men det handler måske også om det ubevidste? Jeg tænker, dette kan retfærdiggøres, idet Hegel selv er inde på splittelsen i mennesket. Han mener splittelsen er uundgåelig og at ens selv derfor ikke kan bemestres fuld ud (1807, s. 136). Denne forståelse af selvet svarer til en psykoanalytisk forståelse af selvet (Bjerre 2009, s. 242-243).

³¹ En stærk konnotation til SAKs *åndløse*, der netop er selvcenteret, og *ikke* et selv, se afsnit 3.2.3.

sine privilegier, fordi man vil anerkendes uden alt dette (2009, s. 245), tænker jeg også, man kaster sig ind i kampen, fordi man vedgår tvivlen om *sit selv*. Man vil anerkendes som et splittet væsen, der er i tvivl og begår skyld og man vil anerkende det samme hos den anden. Som Hegel skriver: ”de opretholder sig selv og hinanden i *en kamp på liv og død*” (Hegel 1807, s. 130) og når han taler om uendelighed i selvbevidsthedens væsen (ibid., s. 127). Kampen handler derfor også om solidaritet og at det selvberoende skal brydes for at nærme sig det sande, som aldrig bliver absolut, men tværtimod en uendelig stræben. Derudover læser jeg, at kampen på liv og død er *absolut nødvendig* og skal *udholdes* for at blive et sandt selv. Afviser man kampen, taber man muligheden for sand anerkendelse og en selvstændig selvbevidsthed (ibid., s. 130). Inspireret af Bjerre tænker jeg, der kan tilføjes en psykoanalytisk pointe. Det handler om at se ens egen og den andens identitet som værende genstand for udfordring i kampen, eller rettere transcendere disse, således begges identitet bliver udviklet i selve kampen (2009, s. 242; 2012). Der er også vigtigt at fastslå pointen om, at kampen på liv og død er den *eneste* arena, hvor mennesket kan opnå anerkendelse af selve selvbevidsthedens sandhed, samt at kampen *skal* udkæmpes med *et selvstændigt selv* for at opnå gensidig anerkendelse. Den sidste vigtige pointe, for at opnå *et sandt selvstændigt selv*, er arbejdet. Jeg læser, at arbejdet er forudsætningen for dannelse og identitet, og det, man arbejder med, skal have en selvstændig karakter, dvs. noget, man nærer respekt for og på ingen måde forsøger at tilintetgøre eller misbruge for egen nydelses skyld. Udførelsen af arbejdet skal endvidere ske kontinuerligt og med pligtopfyldenhed (med lydighed og frygt for døden). Måske kan det tolkes som en indlejret pligt til at udføre det formende arbejde med respekt for det, man arbejder med, hvorved man opnår dannelse og individualitet. Individualiteten kan imidlertid kun blive genstand (selvbevidsthed), hvis man tilintetgør døden (den nuværende negativitet) og sætter sig selv ind som negativitet (Hegel 1807, s. 129-136). Sagt på en anden måde er der tale om en objektivisering af ånden i *genstanden*, via arbejdet og frygten. Man kan altså kun blive sig selv gennem noget andet/en anden, dvs. at mennesket er et derivedet forhold, for ved at forholde sig til sig selv, forholder man sig samtidig til noget andet end sig selv. Wind skriver, at ånd er en erfaring med negationen og det at udholde denne (1998, s. 71-72). Mennesket er således blevet ånd³² og dermed en sand selvstændighed.

³² Grøn bestemmer Hegels ”ånd” som : ”Denne ulykkelige, i sig selv splittede bevidstheds ”sande tilbagevenden i sig selv, eller dens forsoning med sig selv, fremstiller imidlertid begrebet som ånden, der er blevet levende og er indtrådt i eksistensen”” (2019, s. 72), dvs. menneskets påtagelse af splittelsen.

Et sandt selvstændigt selv er således modig, kæmper for anerkendelse, ser den anden og sig selv som ligeværdige, arbejder ydmygt og respektfuldt og frygter døden. Inspireret af Bjerre kan man på Hegelsk vis sige, at denne anerkendelsesdialektik er forudsætning for *den objektive ånd*, som er resultatet af den nye virkelighed efter kampen og ved arbejdet (2009, s. 246).

Med udgangspunkt i disse strukturer om anerkendelse som selvbevidsthedens grundlag, bliver det også muligt at forme en etisk diskurs (Bjerre 2009, s. 239). En etisk diskurs som transcenderer fx sociale skel og kulturelle normer og i stedet relaterer sig til *selve* mennesket, dvs. hvor mennesker anerkender hinanden som ligeværdige (ibid., s. 244, 248). Med Hegels egne ord er der også tale om en dialektik, hvori man *sætter den anden fri* (1807, s. 127). Man kunne tale om at give plads til den andens fremmedhed. Ved at forholde sig til det fremmede hos den anden, i kraft af kampen med den *splittede* anden, søger *Hegels etik*, også det sande i det, man ikke nødvendigvis har blik for. Endelig fordrer og afhænger den af gensidigt anerkendende selvbevidstheder (ibid., s. 129), hvorved der for alvor er tale om en fælles, ligeværdig etisk diskurs.

Hegels anerkendelsesdialektik egner sig derfor som fundament for anti-etikken. Den har blik for den enkelte, afklædt fx social status og kultur og som følge af det; ligeværdighed. For selve *pligten* til kamp på liv og død, for at opnå sand anerkendelse, illustrerer noget centralt ved anti-etikken, nemlig *pligten* til konfrontation af det ukendte og skræmmende hos den anden. Hegel må indirekte mene, at det er en pligt, ellers ville det være absurd at tale om, at det er den eneste vej til gensidig anerkendelse og sand selvstændighed. Ligheden ses også i, at mødet med den anden fordrer mod, konfrontation og stræben for gensidig anerkendelse i kraft af dannelse og ydmyghed. Endelig er Hegels anerkendelsesdialektik radikal pga. en kredsen om dødens nærvær, og det at skulle udholde strabadserne. Dette er i stort omfang samstemmende med den anti-etik, jeg læser mig frem til hos Karlsen, fx *pligten* til at konfrontere det fremmede og skræmmende ved den anden, mens man bærer ansvaret derfor (2017, s. 72, 95, 104, 130). Wind refererer endvidere til Hegel, som mener, at erfaringen med døden er en forudsætning for frigørelse (1998, s. 64). Dette giver associationer til, at erfaring med døden repræsenterer en absolut alvorlighed for etikken og dermed livet med hinanden. Dvs. at hver enkelt individs frihed er værdifuld og et fælles ansvar, fordi mennesker *kan* stå sammen om at opretholde det, hvis anerkendelsesdialektikken tages alvorligt. Anerkendelsesdialektikken er derfor ikke et éngangsforetagende for hver enkelt. Snarere er det en afgørende del af det at være menneske, fordi man vil møde det uforståelige og

skræmmende hos den anden, hvorfor der er en pligt til at konfrontere det. Netop for at tilstræbe noget sandere for denne og én selv og for at erkende, at man altid vil være i en ydmyg position, hvor det må erkendes, at man ikke bemestrer alt, men alligevel er dømt til at stræbe efter gensidig anerkendelse for at kunne forblive et sandt selv. Virkeligheden med Hegels objektive ånd og genuine fordring til menneskeheden, er således relevant for anti-etikken og et bud på en anti-etisk læsning af Hegel. For at kvalificere det yderligere er der dog brug for at gentænke, om der er et narcissistisk element i Hegels objektive ånd, der kunne stå i vejen for anti-etikken, hvilket jeg vil prøve at udrede.

Umiddelbart ligger der noget narcissistisk i at ville ophæve sig selv i den anden (det der foregår i kampen), men jeg tænker, at det langt fra er Hegels egentlige ærinde. For det første fordi han i afsnittets slutning skriver, at man altid vil være splittet i en sand selvstændighed og en narcissistisk side. Dette er den efterstræbelsesværdige eksistens, selvom man ikke har den fulde magt derover, netop fordi splittelsen *ikke* kan undgås. Den ikke-efterstræbelsesværdige eksistens er, if. Hegel, den forfængeligt selvoptagede, der ikke opfatter sin splittelse. Denne har ingen sand selvstændighed, for dens eksistens er ren narcissistisk. Med Hegels ord har denne ikke negativiteten i sig, hvilket denne, i sin narcissistiske selvkredsen, faktisk tror. Det er således Hegels agtelse for den splittede personlighed, der er det egentlige argument i denne første indvending imod en narcissistisk fortolkning (1807, s. 136).

For det andet er det Hegels opfattelse af arbejdet, der opponerer imod en narcissistisk menneskeopfattelse. Ifm. arbejdet sympatiserer Hegel med den, som betragter tingen som selvstændig, og den som kun bearbejder den uden at negere den. Dvs. én der har en mere holistisk opfattelse af virkelighedens sammenhæng og gør sig selv ansvarlig ift. denne opretholdelse og ikke udnytter til egen fordel. Hvorimod han gør det modsatte ift. Herren, som netop ikke betragter tingen som selvstændig, men rent nyder den og tilintetgør den (negerer tingen). Dvs. én, der har fokus på egen nydelse og som betragter andre som middel til at opnå nydelsen. Den, der negerer tingen er således på vej i deroute. Denne får aldrig en sand selvstændighed, hvorimod den, der ikke negerer tingen, er på vej mod den sande selvstændighed. Hegel sympatiserer altså med den ydmyge forholden og *dannelsen* ved arbejdet, hvilket udgør det andet modargument ift. en narcissistisk fortolkning (1807, s. 134-136).

For det tredje er det kun den ligeværdige kamp og den gensidige anerkendelse, der retfærdiggør vejen til sand selvstændighed. For Herren, som troede sig overlegen, kan i kraft af sine handlinger eller mangel på samme kun ende som usand selvstændighed. Den

underlegne kan derimod blive en sand selvstændighed på grund af den frygt, arbejdsomhed og ydmyghed, han har lagt for dagen. Igen er der et kraftigt modargument til det narcissistiske, og selvberoende selv, i form af Herren.

Men hvordan kan man så forklare denne selvhævdelse, hvor man forsøger at ophæve sig selv i den anden, hvis ikke det er et spørgsmål om narcissistisk selvhævdelse? Jeg tænker, svaret skal findes i dialektikkens sandhedsstræben. Der er brug for ligeværdighed, konfrontation og blottæggelse for at kunne nærme sig hinanden og derfor er denne kamp slet og ret nødvendig. Det har altså intet at gøre med narcissisme men tværtimod om sandhed. Den sande (splittede) selvstændighed er forudsætningen for sandheden, som må findes i konfrontationen med en anden ligeledes sand selvstændighed. Der er endog en ekstra mulighed, som også modsiger en narcissistisk fortolkning. Den underlegne og uselvstændige har *også en sandhed* at byde ind med, som er direkte forbundet med *udholdenhed, ydmyghed og dannelse*, fordi han har frygtet for døden og arbejdet. Disse tanker om sandhed giver mening til et grundlag for anti-etikken.

Ovenstående er således et meningsfuldt grundlag for anti-etikken. Dvs. at forudsætningen for anti-etikken er, at undergå selvbevidsthedsdialektikken ved at deltage i kampen om anerkendelse, hvorved der kan dannes et etisk fællesskab. Et etisk fællesskab, der er levende, fordi det fordrer kampe og gensidig anerkendelse som både grundlag og fortløbende proces. Som Grøn bemærker, er forholdet til den anden, via den gensidige anerkendelse, afgørende for at kunne bestemme sig selv (2019, s.128). Dette kunne være rimeligt at strække ud til, at vi har et fælles etisk ansvar for, at vi hver især kan blive bestemt som selvstændige anerkendende individer. Ved at indstifte et grundlag for etik, er det også mere dannende og forpligtende for selvet, end hvis det *kun* var baseret på en mere tilfældig given moralsk norm. Hegels anerkendelsesdialektik og de lærer man kan udtrække deraf er således relevante ift. at udvikle det grundlæggende for anti-etikken.

3.2 SAK – et grundlag for anti-etik

3.2.1 Introduktion

Med udgangspunkt i Grøns analyse af SAKs etiske menneskesyn, vil jeg forsøge at lave en opbygning, der giver mening for opgaven uden at gå på kompromis med SAKs etik. For SAK handler det etiske liv først og fremmest om at blive *et selv*, for kun derigennem bliver det muligt, men også en pligt, at handle etisk overfor andre mennesker. Gennemgangen handler derfor primært om at blive *et selv*, og først i slutningen, vil jeg kort beskrive

næstekærligheden, som er den etiske måde at forholde sig til andre på (Grøn 1993, s. 131-133). Denne struktur er i overensstemmelse med anti-etikken, idet selvet har afgørende betydning for anti-etikkens udførelse.

3.2.2 Et sandt selv og angsten

Som hos Hegel er man ikke umiddelbart sig selv. At blive *et selv* er en hård proces, en pligt og en evindelig opgave hos både Hegel og SAK (SKS 11, s.137). Endvidere er det centralt for begge *at kunne udholde*. Hos Hegel foregår det i kampen på liv og død og ved at kunne udholde dødsfrygten (1807, s. 130,136) Hos SAK skal man lære at ængstes for angsten er langt mere byrdefuld end virkeligheden (SKS 4, s. 455, 460). For begge handler dette også om at opnå frihed. Hos Hegel er det friheden, der kæmpes om, i kraft af den gensidige anerkendelse og det selvstændige selv (1807, s. 130), og hos SAK skal friheden findes via angsten (SKS 4, s. 348).

I det følgende vil jeg også beskæftige mig med den ufrihed eller de misforhold³³ i selvet, der beskrives i *Begrebet Angest*. Da selvet er grundlaget for anti-etik, står disse nemlig i vejen for udøvelsen af denne. *Begrebet Angest* behandler således angstens tvetydighed, friheden og ufriheden, hvor det sidste fænomen også betyder, at man ikke er sig selv (Grøn 1993, s. 89). Men først vil jeg begynde med at beskrive, hvad *et selv* er. Beskrivelse foretages udelukkende ud fra *Begrebet Angest* fra 1844, selvom dette udvikles mere detaljeret i *Sygdommen til Døden* fra 1849. Begrundelsen er, at det ikke er hovedformålet med dette afsnit. I stedet har jeg valgt at udfolde begrebet angst, fordi det både forklarer et menneskeligt grundvilkår og noget om det at være menneske. Da anti-etikken er grundfæstet i, hvad det vil sige at være et menneske, vil jeg derfor forsøge at begribe dette, samt undersøge, hvorfor dette har afgørende betydning for vores liv med hinanden.

Som Grøn fremfører er *angsten* hos SAK noget grundlæggende ved mennesket (1993, s. 11). At kende angsten og dens variationer er derfor udgangspunktet for at forstå, hvad et menneske er. Først her er det muligt at bestemme, hvordan menneske og etik skal forstås i en sammenhæng. Jeg vil starte ud med SAKs beskrivelse af angsten, i §5 i *Begrebet Angest*. Her starter udredningen af angst hos barnet. Barnet er uskyldigt, hvilket er lig uvidenhed og ånden er drømmende i barnet. I denne tilstand er der fred, men også noget andet, som kaldes *intet* og dette fremkalder angsten (SKS 4, s. 347). Grøn forklarer *intet* som angstens genstand, som har at gøre med det fremtidige og ubestemte, mennesket skal forholde sig til (1993, s. 16-17).

³³ Åndløshed og dæmoni.

Dette ses videre i, at SAK betegner angsten som ”frihedens virkelighed som Mulighed og Muligheden” (SKS 4, s. 347-348) i kraft af, at mennesket er bestemt som ånd. Dette betyder, at ved angsten *fødes* muligheden og dermed friheden for mennesket. Angsten bestemmes også som tvetydig: ”en sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie” (SKS 4, s. 348). Angsten har således sin egen modsætning indbygget i sig, eller som han beskriver ånden på side 349, *både en fjendtlig og venlig magt*. Grøn beskriver den som noget ”der både drager og skræmmer” (2019, s. 309). Med andre ord er angsten det fænomen, der gør mennesket til menneske, dvs. et individ der kan handle i verden. Samtidig er der imidlertid også denne dobbeltfølelse, for glæden ved at kunne handle er forbundet med, at det også kan gå galt.

Angsten er tegn på en søgen efter noget gådefuldt, og ”jo dybere den er, jo dybere Nationen” (SKS 4, s. 349). Det er således tydeligt, at angsten opfattes som en afgørende og vigtig del af det at være menneske. Har man den modsatte opfattelse, ved man, if. SAK ikke, hvad det vil sige at være menneske (SKS 4, s. 348). Angsten skal således forstås som den *virkelige* menneskelige drivkraft og at denne *skal* anvendes for overhovedet at kunne kalde sig menneske.

Angsten er også et grundlæggende fænomen, der ligger før viden om godt og ondt. SAK beretter om Adam, der fik følgende at vide: ”blot af Kundskabens Træ paa Godt og Ondt maa Du ikke spise” (SKS 4, s. 350). Da Adam ikke anede, hvad godt og ondt betød, har det if. SAK formentlig betydet, at Adam må have vidst om friheden, siden det kunne drive ham til handlingen. Jeg tænker, han mener, at fremkomsten af forbuddet implicerer en viden om overskridelse og dermed viden om frihed. Forbuddet har således forårsaget en angst hos Adam, fordi muligheden for frihed var tilstede. Angsten er altså også muligheden for *at kunne*, idet viden om godt og ondt endnu ikke er præsenteret. At Adam ikke har forstået Gud, men nok fornemmet en efterfølgende straf, viser if. SAK igen angstens tvetydighed (SKS 4, s. 350), eller som Grøn fremførte, jf. ovenstående, at den både drager og skræmmer. Tanken om frihed, som er forbundet med forbuddet³⁴, består altså i en idé om, at der må være noget på den anden side - frihedstanken opstår. Dette hinsides er imidlertid både fristende og skræmmende, for man ved ikke, hvad der møder én. Når denne menneskets kunnen (tanken om frihed) ligger før godt og ondt, og i sig selv er angstfyldt, er der måske også en indlejret

³⁴ SAK mener ikke, at syndefaldet skyldtes, at forbuddet fristede (vakte hans begær) Adam (SKS 4, s. 346). Det må være derfor, han understreger, at Adam må have haft *viden* om. Han skriver, at begæret er at betragte som synd, og at det *ikke* var synd, der forårsagede syndefaldet (ibid s. 346). Ergo kalder han ikke viden om frihed for begær (for begær kalder han jo synd). Dvs. at viden om frihed er det *at kunne*. Når jeg skriver om *tanken om frihed* mener jeg ligeledes *at kunne*, dvs. at det ikke er hæftet op på synd. If. SAK er det dogmatikken, som forklarer arvesynden og ikke psykologien (SKS 4, s. 330, 345-346).

fordring om at effektuere denne kunnen, hvorved man samtidig sætter hele sit eget selv på spil? Dette moment vil jeg kalde direkte anti-etisk, fordi kunnen er forbundet at sætte ens selv på spil. Godt og ondt vil vise sig bagefter, men man har trods alt sat sit selv på spil for at finde ind til det etiske.

På nuværende tidspunkt er der stadig ikke tale om skyld, men angstens tilstedeværelse bevirker, at skylden føles. Forskellen mellem godt og ondt er således først præsent i friheden (SKS 4, s. 350). SAK har således vist angsten som en grundlæggende tvetydig størrelse hos mennesket, hvis betydelighed vokser, når uskyldigheden er bragt til sit yderste.

Grøn formulerer endvidere en sammenhæng mellem angst og syntesebestemmelsen, for netop ved angsten får mennesket syn for, at det er muligt via syntesen at blive *et selv*, fordi det uensartede kan forenes og blive til noget konkret. Grøn henviser endvidere til Hegel, som også taler om det konkrete, og at de begge, med dette, mener, at det handler om at få selvet til ”at vokse sammen med sig, at hele” (Grøn 2019, s. 306-307). Som Grøn gør opmærksom på, skriver SAK senere, at ”da han er en syntese, kan han ængstes” (SKS 4, s. 454). Det at blive *et selv* og angsten hænger således uløseligt sammen.

I *Begrebet Angst* består den første syntese i mennesket af det sjælelige og legemlige (SKS 4, s. 349). Senere tilføjes endnu en syntese: ”det Timelige og det Evige” (SKS 4, s. 388)³⁵. I denne syntese betoner han det evige som det nærværende, fordi det rummer både det forbigangne og tilkommende, hvorimod det timelige har at gøre med det, som kun varer for en tid. Når disse synteser er sat ved ånden, indtræffer menneskets historie og syndighed. Det er vigtigt at adskille det forbigangne og det tilkommende, så det ikke bliver en kontinuitet (SKS 4, s. 389-393), for angsten knytter sig til det tilkommende, som han også betegner som det mulige (SKS 4, s. 394). Ift. det forbigangne kan man kun angre og han understreger, at angsten kun er for det mulige og dermed ligger angsten også før synden, som først fremkommer i det kvalitative spring. Timeligheden eller livet betyder hermed syndighed, i kraft af at synden blev sat (SKS, s. 395). Jeg tænker, at han understeger, at det at være menneske er forbundet med syndighed, men at den begåede synd kan angres, og at dette ikke må stå i vejen for menneskets kunnen, hvor synden endnu ikke er.

Dette selv, jeg netop har beskrevet vigtigheden af at udvikle og stræbe mod, er, som tidligere nævnt, også et bud på grundlag for anti-etikken. I *Sygdommen til Døden* tilføjer SAK nogle ekstra dimensioner til *selvet*, som jeg kort vil redegøre for her, fordi det understreger en

³⁵ I *Sygdommen til Døden* findes endnu to synteser mellem hhv. frihed og nødvendighed hhv. uendelighed og endelighed (SKS 11, s. 129).

anden væsentlig faktor i at blive *et selv*. Her fremgår det, at ånden, som forbinder synteserne *er* mennesket eller *selvet*. Dvs. at mennesket/selvet skal forholde sig til sig selv og hermed også til syntesernes momenter. Endvidere fremgår det, at selvet er sat af Gud (det Andet, hvilket senere tydeliggøres som værende Gud), hvilket betyder, at mennesket skal forholde sig til både sig selv og Gud (SKS 11, s. 129-130).

Ligesom hos Hegel kan mennesket således ikke blive *et selv* uden at forholde sig til den anden eller det Andet. I afsnit 3.2.6 gøres forholdet til Gud mindre abstrakt, idet det har direkte at gøre med næstekærlighedsbegrebet. I det følgende vil jeg fortsat redegøre for SAKs syn på angst og synd/skyld, fordi det i sig selv er en væsentlig forudsætning for at forstå det bagvedliggende menneskesyn.

SAK skelner, som nævnt, også mellem den angst, der forbundet med det kvantitative spring og den angst der er forbundet med det kvalitative spring (SKS 4, s. 359). Han forklarer, at angsten kommer med synden, og at synden forårsages af det enkelte individ, hvilket sker i det kvalitative spring, men at angsten også er *dunkelt tilstede* pga. det kvantitative spring. Denne skelnen er yderst vigtig for ham og han *tordner* mod dem, som tror, de er bedre end andre (SKS 4, s. 358-359). Jeg tænker, det skal forstås således, at vi selv er skyld i den synd, vi begår, hvilket sker i det kvalitative spring, men at vi alle, i kraft af det kvantitative spring, også er anlagt med synden³⁶, hvilken han også betoner med frasen, at det ”kan hænde Alle” (SKS 4, s. 359). At alle potentielt er om bord *på den synkende skude*, viser også vigtigheden af at forholde sig ydmygt til hinanden. Han forklarer det også selv med baggrund i det kvalitative spring og med angstens tvetydighed. For på den ene side er man uskyldig, for angsten er en *fremmed magt*, men på den anden side er man skyldig, fordi man *synker* i angsten. Han ender dog ud med at konstatere skyld, fordi det er, hvad ethvert etisk funderet menneske vil forstå det som (SKS 4, s. 349).

Angsten³⁷ knyttet til det kvantitative spring er således udtryk for syndens virkning på mennesket, trods manglende synd/skyld, men fordi mennesket er et syndigt væsen som sådan, eller Adams synd blev til menneskets syndighed (SKS 4, s. 361-363). Den angst³⁸, der er knyttet til det kvalitative spring, angår angsten i individet, og han beretter om den via en metafor, hvor angsten er den svimmelhed, der mærkes, når øjet ser ned i dybet. Med metaforen viser han, at det er ligeså meget øjet som dybet, der forårsager denne svimlen. For

³⁶ Angsten beskrives som mere reflekteret hos det senere individ (kvantitative) og denne reflekterethed er prædisponeren og forudsætning for den egentlige synd (kvalitative) (SKS 4, s. 365-366, 377).

³⁷ Afspejling af generationens syndighed.

³⁸ Indtræffer når individet begår synd.

når øjet ser ned, viser friheden sig, hvorved angsten melder sig som en svimlen. Angst er altså det at svimle over friheden, når ånden sætter syntesen. Med andre ord er det muligheden, det *at kunne*, jf. tidligere, som forårsager denne svimlen. Når endeligheden her viser sig, bevirker denne svimlen/angst, at friheden segner, og når denne igen rejser sig, har skylden sat sig og springet er sket. Som jeg læser det, bliver man herved tvetydig skyldig i angsten dels i form af afmagt (kvantitative spring - uskyldig) og dels i form af selvished (kvalitative spring - skyldig) (SKS 4, s. 365-366, 377).

SAK viser, at individets forholdene i angst kan frembringe det modsatte af, hvad der var forventeligt. En advarsel kan fx få den tilsigtede effekt hos ét individ og den modsatte effekt hos ét andet individ. Angsten er derfor også uudgrundelig, hvilket han også benævner som, at det kvantitative kan være *mere eller mindre* (SKS 4, s. 378). SAKs betragtning af menneskets uudgrundelighed er en iagttagelse, som svarer til psykoanalysens indsigt omkring det ubevidste eller fremmede i mennesket (Freud 1948, s. 81; Karlsen 2018, s. 91). Hos SAK er det uudgrundelige ligeledes også relateret til et domæne mennesket ikke har umiddelbar magt over (kvantitative). Denne grundlæggende menneskelige indsigt er plausibel ift. anti-etikken, som er kendetegnet ved ikke at være en dømmende etik og en etik, der ser det etiske i netop at være rettet mod det uudgrundelige eller fremmede ved den anden.

SAK betoner, at generationernes påvirkning kan medføre, at individet så at sige forveksler sig dermed, og i denne angst glemmer friheden. Fænomenet kalder han *eksemplets magt*. Han mener, at angsten skal tages alvorligt ned i mindste detalje, ellers får det konsekvenser for livet i sin helhed, for det er netop vigtigt at have det totale med i sine betragtninger. Ud af det kan man måske læse, at der er en tendens til at leve og retfærdiggøre ud fra almenbetragtninger, fremfor at tage angsten alvorligt og dermed fordybe sig (SKS 4, s. 378-379). Et eksempel kan være, hvis unge mennesker føler sig forpligtet til at vælge bestemte uddannelser, fordi de får at vide, at her er der jobmuligheder eller underforstået, hvis du vælger én af disse uddannelser, så dømmes vi dig ikke så hårdt, hvis det ikke lykkes dig at få et arbejde. Man underordner sig kulturens bestemmelser og prognoser, måske også fordi man tror, at det må bero på en historisk konstatering; nemlig at gik man imod forudsigelserne, så var det ensbetydende med arbejdsløshed. Man undgår således at forholde sig som individ, herunder angsten og muligheden af *at kunne*. En mere selvvalgt uddannelse kunne formentlig langt lettere oversættes til forskellige jobmuligheder, så længe det har ophav i individets grundstemning. Her er også en analogi til Freud og hans kritik af kulturens over-jeg. Syndighedens ophoben, via generationernes påvirkning (SAK) og kulturens over-jeg, som

Freud også kalder etikken, har en angstprovokerende effekt på mennesket (Freud 1948, s. 92). Jeg tænker, at ligheden er, at individets refleksion over det almene kan få problematisk indflydelse på selvet. Her er SAK nok mest orienteret i retning af, at det forårsager begrænsninger i menneskets kunnen, hvor Freud, i første omgang, har sin interesse i sygdomssymptomer, hvis opløsning dog bevirker menneskets kunnen. If. Bjerre & Hansen er psykoanalysens hensigt i sidste ende at gøre mennesket i stand til *at kunne* (2017, s. 190).

Det er denne indsigt, anti-etikken inkorporerer og betragter som almenmenneskeligt, hvor den normative etik næppe fanger alt det, der almindeligvis sygeliggøres eller udstødes. Den er mere orienteret mod den gode fællesnævner. *Ekskurs*: I den forbindelse er det relevant at knytte en sammenligning mellem den normative etik og sundhedsvidenskaben, som jeg tænker har store fællestræk vs. anti-etikken. Den normative etik har *også* fokus på det fremmede og, vil jeg tro, er i overensstemmelse med videnskaben ved at mene, at det sygelige eller unormale egentlig også er en almenmenneskelig tilstand, som bare har passeret en sat grænse for, hvad der er acceptabelt for individet eller samfundet. Her vil jeg mene, at den normative etik på samme måde som videnskaben koncentrerer sig om helt bestemte metoder, nemlig de metoder, der enten er evidensbaserede (videnskaben) eller dogmatiske ift. bestemte retningslinjer (etikken). Begge opererer altså med et *normalområde*, hvor det, der falder udenfor på en måde, lades i stikken. Ikke dermed sagt, at der ikke gøres eller forsøges noget, men ekspertisen og interessen er samlet om det, der enten er i normalområdet eller omkring det, der ligger tæt på normalområdet. Som nævnt i indledningen er det fx de nytteorienterede metoder, der præger psykologiske behandlingsformer (Eiby 2020). Dvs. evidensbaserede metoder, hvor der er påvist en behandlingseffekt indenfor et bestemt konfidensinterval (videnskabens "normalområde"). Hermed er fokus og ekspertise rettet mod en bestemt tilgang, som vil betyde, at nogen måske enten kommer til at vente længere eller måske aldrig får den type behandling, som var mest egnet. Dette fokus gælder også i normativ etik, hvor det drejer sig om det fornuftige, (logisk) afprøvede og i flere henseender virksomme, men hvor noget altid vil undslippe, fordi det falder udenfor etikkens rammer. I anti-etikken er der derimod ikke tale om normalområder, men en pligt til at rette fokus mod menneskets skyggesider, fordi det rummer indsigter om mennesket og hvad der rent faktisk *er*. Dette *skal* med i ligningen, så det kan åbne for nye muligheder både for den enkelte og i livet med hinanden. Tanken om *en ligning* er dog pr. definition utænkelig for anti-etikken og SAK, fordi mennesket er uudgrundeligt og derfor er ydmyghed *en konstant* - der vil altid være *et mere eller et mindre*, der skal tages højde for. Navnet anti-etik er derfor også særdeles passende

i kraft af *det uudgrundelige*, for som Karlsen skriver om anti-etikken: ”fungerer mere som en forhindring for dets egen teoretisering end som køreplan for det moralske liv” (2018, s. 102). Man må simpelthen leve med usikkerheden samtidig med, at det er en evig stræben at forholde sig til det usikre – *ekskurs slut*.

Tilbage til SAK. Han mener, at videnskaben³⁹ begår en fejl ved at betragte synden som selvisk, idet der ikke skelnes mellem synd og arvesynd. Man kan netop ikke tale om det selviske uden at vide, hvad *et selv* er og endvidere er det kun den enkelte, der ved, hvad der er selvisk. Videnskaben siger, at det almene kan forklare det enkelte, fx hvad der er selvisk, men for SAK er den enkelte tværtimod en modsigelse af det almene (SKS 4, 380-382). Han understreger, at *selvet* sættes ved det kvalitative spring, altså når det begår en synd og først der kan man tale om selviskhed, dvs. selviskheden sker ved og i synden. Synden kan altså *ikke* forklares ud fra et selvisk motiv. Siger man, at han handlede af selviske grunde, har man selv plantet disse selviske motiver ud fra noget alment, og det er alt for let if. SAK: ”Skal det siges, at det Selviske bevirkede Adams Synd, da er Mellemtilstanden oversprunget, og Forklaringen har sikkert sig en mistænkelig Lethed” (SKS 4, s. 382).

SAK er her inde på nogle forbindelser mellem arvesynd (uselvisk), synd og selviskhed og det at blive *et selv*, som jeg vil prøve at forklare. SAK mener, at menneskets eksistens består af slægtens historie⁴⁰ i én og én selv. Denne tvetydige forståelse af mennesket er en forankring af arvesyndsforståelsen, dvs. at man til enhver tid ikke *kun* er sig selv men *også* slægten. Syndigheden vil derfor bestå, dvs. man kan ikke nødvendigvis tage ved lære, men man har stadig opgaven for sig (SKS 4, s. 335-337). ”Synden kom ind i Verden ved en Synd” (SKS 4, s. 338), betyder if. SAK, at synden ikke kan forklares, for den er sin egen forudsætning, dvs. ingen logik kan forklare den (SKS 4, s. 338). Tværtimod kan synden (arvesynden) forklares af dogmatikken (troen)⁴¹ (SKS 4, s. 330). Trods alt dette, betyder det også, at mennesket bærer ansvaret for *sit selv*, som det netop har erhvervet ved angsten (mellemtilstanden). Dermed bærer det ansvaret for sine handlinger på trods af, at disse er mere eller mindre arvesyndsbetingede og uanset om disse er selviske eller uselviske. Dvs. at en handling kan forklares dogmatisk (arvesyndsbetinget) og psykologisk (selvisk eller uselvisk), men i alle tilfælde bærer mennesket ansvaret ved *sit splittede selv*. Derfor kan *ingen* udtale sig om, hvorvidt en synd var selvisk, for det ved kun selvet if. SAK. For hvordan den

³⁹ Jf. sproglige kommentarer betegner videnskab hos SAK ”psykologien, etikken og dogmatikken, men formentlig også på den spekulative filosofi” (SKS 4, K34).

⁴⁰ Dvs. slægtens syndighed, hvilket han også kalder den kvantitative bestemmelse (SKS 4, s. 340).

⁴¹ If. Karlsen er der flere, der bekender sig til arvesyndslæren, udenom teologien, fordi den forklarer centrale almenmenneskelige forhold (2017, s. 26).

enkelte er sat ved ingen (det *kan ikke* forklares alment) og det er endvidere en livslang stræben. Som SAK påpeger, indeholder det åndbestemte menneske tværtimod *et værende*, som kan optages i syntesen ved ånden. Og det er her kærligheden fx overtrumfer det værende, fx det seksuelle, men at dele af det værende, fx det seksuelle kan bevares ved ånden (SKS 4, s. 382-383). Formålet er, tror jeg, at SAK tillægger selvet en etisk kraft ved sit forhold til Gud, der overstiger det almenmenneskeligt bestemte. For at forklare dette i sekulære termer, tror jeg, det handler om at have en ydmyg forholden til tilværelsen (det ydmyge forhold til Gud). Vi er netop ikke i stand til at dømme, hvad der fx er selvisk (kun Gud dømmer), for vi vil aldrig nogensinde komme ind til kernen af mennesket, hvorved vi hypotetisk kunne blive i stand til at dømme. Derfor er den stadigt ydmyge og stræbsomme holdning at foretrække i den etiske forholden.

Ovenstående har stor relevans for anti-etikken. Bl.a. fordi menneskets *kunnen* ikke på forhånd er bestemt af godt og ondt eller af en almenbefæstelse om godt og ondt. Dette forsvarer, at en anti-etisk handling, som udrinder af et etisk funderet selv nødvendigvis må have intentionen om det gode, også selvom denne kunne betragtes som ond af omgivelserne. Det fremgår også, at en selvisk handling ikke kan dømmes af andre, for det er kun én selv, der kan vide, om handlingen var selvisk. Dette giver mening til anti-etikken som netop er ikke-dømmende. På den måde er anti-etikkens forhold til handling og skyld i overensstemmelse med SAK og arvesyndslæren.

3.2.3 Fortabelse - åndløsheden

Mennesket kan imidlertid leve i et misforhold til sig selv, som SAK betegner *åndløshedens angst*. En åndløs lever i egen tilfredshed, fordi denne ikke opfatter det smertelige. Han betragter åndløshed som den værste form for fortabelse, for som åndløs forholder man sig netop ikke åndligt, eller hvis man gør, er det *uden alvor* og derfor er der snarere tale om *galimathias* (SKS 4, s. 397). Hævder en åndløs at kende sandheden, har det intet med sandhed at gøre, men om rygter og sladder. En åndløs er en *talemaskine*, som sagtens kan lære svære ting udenad, men ikke har mod til at stå ved sig selv. Selvom man kan se tegn på åndløshed, findes det egentlige bevis for åndens tilstedeværelse kun i den enkelte. Kræver man derimod et bevis, er man selv åndløs. Den åndløse er også én, som ikke vil vedkende sig angst, dertil er den åndløse for tilfreds. Faktisk foretrækker SAK hedenskabet fremfor den åndløse, fordi den åndløse er så langt fra ånden som muligt. Derudover sammenligner han den åndløse med: ”naar Saltet vorder dumt, hvormed skal der da saltes? Deri ligger netop dens Fortabelse, men

ogsaa dens Tryghed, at den Intet forstaaer aandeligt, Intet fatter som Opgave, om den end formaaer at omfamle Alt med sin afmattede Klamhed” (SKS 4, s. 398). Der er altså ingen ægte selvstændighed hos den åndløse, snarere et skin af selvstændighed, som ikke griber angsten som mulighed og dermed ikke påtager sig livets alvor. Der er altså tale om fortabelse, for i stedet for at vække den passive angst, søger den åndløse trygheden.

SAKs hensigt med at beskrive åndløsheden må primært være at sprede indsigt for at få den enkelte til at tage stilling til sit eget liv. Hvor almindelig åndløsheden er i dag, er svært at sige noget om. På den anden side, og måske mere relevant, tror jeg, at ovenstående vækker genklang hos de fleste. Tryghed, selvtilfredshed, overfladiskhed og velpolerede facader, fx på sociale medier er velkendte fænomener. Det, der er endnu værre, er dog fraværet af ægte kritisk holdning. Jeg tænker, det evindelige kapløb og frygten for omgivelsernes repressalier, begrænser tiden, evnen og modet til kritisk holdning. Det er langt nemmere, sikrere og hurtigere at løbe med strømmen, hvorved tilværelsen bliver et spejl af omgivelserne. Det betyder, at den etiske forholden til fremmedheden hos den anden og én selv, derfor også bliver fraværende – spejlingen i omgivelserne er ikke mulig. Indledningens første case er bl.a. en illustration af, at rigtig mange deltager i et kapløb, men også at stadigt flere falder fra i dette. Noget tyder derfor på, at åndløshed stadig er almindeligt. Det betyder også, at en kompleks etik, som anti-etikken, besværliggøres. Et aldrig erhvervet selv, i form af åndløshed, er derfor problematisk; *at blive et selv* er derfor afgørende både for anti-etikken og én selv, vil jeg hævde.

3.2.4 Et tabt selv – dæmonien

SAK har også udpeget andre typer af misforhold, fx ift. *et tabt selv*. Efter det kvalitative spring, hvor synden blev sat og angeren tog over, kommer angsten imidlertid igen. Denne gang melder angsten sig ift. noget konkret, for nu er *godt og ondt* en valgmulighed i den konkrete handling. Det gode er imidlertid ikke definerbart, fx handler det ikke om det ydre, herunder hvad der er nyttigt. Det afgørende er at opfatte friheden som uendelig og tilstanden som mulighed (SKS 4, s. 413-415). Der kan dog ske det, at mennesket *taber sig selv*, fordi det vedbliver at være i synden, hvorved to former for ufrihed kan vise sig. Jeg vil indlede med en kort beskrivelse af *angsten for det onde (syndens trældom)*, fordi den, udover at være den ene form for fejludvikling efter synden er sat, også udgør et slags mellemtrin ift. at forstå *angsten for det gode (dæmonien)*. Som sagt er mennesket henvist til friheden med mulighed, hvorefter det er op til mennesket at vælge det gode. Mennesket skal altså selv afgøre, hvad det gode er i

den konkrete situation, men tilstanden, mennesket er i, er mulighed og dermed også angstfyldt. Giver der her køb på angsten som mulighed, kommer den konkrete synd til at tynde mennesket (SKS 4, s. 416,420). I denne tilstand er *angeren* kommet bagud ift. synden, hvorved fortabelsen sker⁴². Denne tilstand er koblet til det samvittighedsfulde menneske, som dog ikke evner at overvinde tilstanden. SAK mener, traditionel etik med til at fastholde denne tilstand hos den samvittighedsfulde, fordi den megen anger sinker de gode handlinger, hvorved skyldfølelsen igen vil komme forud (SKS 4, s. 417-419).

Angsten for det gode (dæmonien) er den anden form for fejludvikling efter synden er sat. I ovenstående var mennesket i det godes sfære (i kraft af angeren, ville man det gode) og havde angst for det onde (bange for at fejle igen), så er mennesket her i det ondes sfære og har angst for det gode. Kort sagt vil man ikke friheden, hvilket jeg vender tilbage til i nedenstående (Grøn 1993, s. 46-47).

SAK mener, at det dæmoniske har stor udbredelse og eksisterer i mindre grad hos alle. Da dæmonien er en tilstand, er der også tilknyttet mulighed, på trods af at den dæmoniske tilværelse opfattes som ufri (SKS 4, s. 423-424). At være dæmonisk er at være indesluttet i sig selv. Man er fanget i sig selv og dermed ufri, hvorimod friheden er det kommunikerende (SKS 4, s. 425, 435). Grøn forklarer det som en modreaktion mod at få friheden tilbage. Man vil ikke være sig selv, en slags selvhævdelse, der kræver enten forløsning eller hjælp (2019, s. 314). SAK har en holdning til, hvordan man forholder sig etisk til en dæmonisk lidende. Man skal ikke have ondt af hende, fordi hun er dæmonisk. Dette er en form for fredning af ens egen egoisme⁴³, for det hjælper ikke den dæmoniske. Tværtimod handler det om at forholde sig til den andens sag og dennes forhold til dette (SKS 4, s. 420-421). Dette kan sammenlignes med en filosofiske udredning Bjerre har foretaget med baggrund i psykoanalysen, hvor det handler om at forholde sig til det fremmede hos den anden, på en måde, der netop ikke beror på ens egne narcissistiske tilbøjeligheder, men snarere er en ydmyg og insisterende forholden mhp. at komme *noget* nærmere (2012).

Man kan afgøre, hvorvidt der er tale om dæmoni ved at betragte forholdet til åbenbarelsen: Individet har to viljer; en magtfuld og en afmægtig, såfremt den magtfulde er indesluttetheden er der tale om dæmoni og i så fald taber åbenbarelsen (den afmægtige vilje) (SKS 4, s. 429-430). Angsten, der er forbundet med dæmonien er tydeligst, når den ses i

⁴² I afsnit 3.2.5 beskrives angeren mere detaljeret. I afsnit 3.2.5 arbejder angeren og synden mere dialektisk, hvilket virker forløsende ift. at vinde sig selv.

⁴³ Når han kalder det egoisme, kunne det fx handle om, at det er vigtigt at indse, at dette også kan ske for én selv (SKS 4, s. 359).

sammenhæng med det gode (SKS 4, s. 436). Er jeg fx misundelig på en venindes *fantastiske* parforhold, kan jeg reagere med *ikke* at begive mig ud i nattelivet for at finde en kæreste. Jeg kunne hævde, at jeg har det bedst som single, selvom jeg dybest set bare ikke tør at tage skridtet, for det er jo ikke sikkert, det vil lykkes. På den måde bliver min falske selvhævdelse mere tydelig (indesluttetheden tiltager), når jeg misunder hendes *fantastiske* parforhold (det godes mulighed). Jeg er ikke i overensstemmelse med mig selv, men ufri. Her er traditionel etik, if. SAK, koncentreret om den synd, det medfører, at misundelse fx er ondt (SKS 4, s. 436). Problemet er imidlertid, at jeg er fanget i dæmonien (min modvilje) og behovet for en andens hjælp, i form af kommunikationen, er derfor nødvendig (Grøn 1993, s. 47; Søltoft 2017, s. 106). SAK skelner dæmonien ift. om tabet af frihed er hhv. psykosomatiske eller åndeligt (SKS 4, s. 436-437). Jeg vil i det følgende kun beskrive dæmonien i den åndelige sfære, fordi den er relevant i dag.

Åndelig dæmoni har at gøre med, hvor frit man forholder sig til ens intellekt. Dæmonien kan vise sig som magelighed, selvbedrag, i at søge fortrosthed hos andre, snobberi og dum travlhed mv. (SKS 4, s. 438). For SAK er det kun det frie menneske, der er sandt og derfor er det kun dennes egen handling, der formår at frembringe, hvad der er sandt for denne. Dette gør sig *ikke* gældende i dæmonien. Sandhed handler om *inderlighed* og *vished*, hvilket også gælder for den sande handling. Fx mangler overtro og vantro *vished*, fordi der er tilknyttet en usikkerhed om selve indholdet af disse negative fænomener, se nærmere i nedenstående. SAK mener, at sandhed i form af mængder af abstrakt sandhed måske nok vokser, men at *visheden* tværtimod falder. Han henviser til sin tids anstrengelser efter at finde udtømmende beviser, fx for sjælens udødelighed, og at de selv samme bliver voldsomt oprørt, hvis nogen blot helt almindeligt taler om udødelighed. En ligeså problematisk tilgang er den hellige fundamentalisme. I det første tilfælde vil angsten vise sig som usikkerhed, når beviser ikke findes og i det andet tilfælde som usikkerhed, når noget ikke er præcis, som det plejer. For begge typer mangler *visheden* og derfor er det ufrihed. Den evidensbaserede logiske søgen kalder han *overtro* ift. objektivitet som en magt, hvorved subjektivitetens forholdene udebliver. Den fundamentalistiske tilgang kalder han *vanthro*, hvor spotten, mod andre, fungerer som udtryk for manglende vished. For paradoksalt nok mener fundamentalister også, at man selv er udsat for spot fra den ondskab, der er i verden, dvs. fra dem, som betvivler fundamentalismen. Man kan tale om, at begge lejre forsøger at gøre verden kommensurabel, hvorved ufriheden viser sig (SKS 4, s. 439-441). Men hvad handler *inderlighed* om? Det handler om at få konkretiseret det bevidste så meget som muligt. SAK

giver et eksempel: ” at forstaae, hvad man selv siger, er eet, at forstaae sig selv i det Sagte, er et Andet” (SKS 4, s. 442). Gør man ikke dette forsøg, havner man i ufriheden. Typisk er det, for de to former, at de i stedet dedikerer deres tid på at bevise hhv. rigtigheden af bibelens ord, hhv. at bibelen er skrevet på et andet tidspunkt end antaget. *Inderlighed* handler i stedet om at forsøge at nærme sig selvbevidstheden, selvom dette aldrig kan opnås til fulde. Det handler ikke om selvforydelse, for det er det samme som ikke at ville forstå sig selv. For en selvbevidst drejer det sig om at udføre den inderlige handling, herunder at der er sammenhæng mellem mennesket og handlingen (SKS 4, s. 442-444). SAK viser hvordan *inderlighed* udebliver ved at stille modsatrettede kategorier op overfor hinanden og forsøger at bevise, at de egentlig grundlæggende *er* hinanden uden at ville vide af det og derfor er det dæmonisk (SKS 4, s. 444-445). Eksempelvis er *fejhed* grundlæggende *stolthed*, hvis jeg i min fejhed fortæller, at jeg burde virkelig have samlet ind til Røde Kors i søndags, så demonstrerer jeg på samme tid en form for stolthed over, at jeg tillod mig selv at lade være (havde ”vigtigere” ærinder). På samme måde er stolthed også grundlæggende fejhed. Hvis jeg fx aldrig får mod til at fortælle min ven, hvad jeg i virkeligheden mener om hans overdrevne livsstil, frelser jeg på en måde min stolthed ved at berolige mig med, at jeg i hvert fald ikke er så letsindig at sætte et venskab overstyr ved at fortælle noget ”bagatelagtigt”. Kernen i dette er, at hvis jeg ikke har den selvindsigt, hvor jeg formår at indse det modsatte fænomen i min handling, så handler jeg dæmonisk, eller jeg ser det måske nok, men vil ikke forholde mig til det. Grøn forklarer denne indesluttethed som viljens selvkredsen (1993, s. 106) eller at man er fanget indenfor fænomenet. Zizek giver med et psykoanalytisk perspektiv en lignende indsigt, hvor han refererer til én person, som tror, han kan forløse sig selv og forløse sig over for andre ved at fortælle offentligt om alle sine forbrydelser. If. Zizek er der her tale om et ultimativt bedrag, fordi hans opofrende velvillighed netop undergraver den ansvarlighed, han har (2000, s. 88-89). SAK siger meget det samme her: ”den, der bliver sig selv interessant ved at ønske sig ud af denne Tilstand, medens den dog selvbehageligt forbliver i den” (SKS 4, s. 444). Zizek foreslår derfor noget langt mere oprigtigt. Hvis jeg fx er doven anlagt, så vedkender jeg mig dette. Min datter har imidlertid ikke denne opfattelse af mig og jeg vil ikke skuffe hende. Derfor siger jeg: ”Ja, skat, selvfølgelig skal vi ind og se Harry Potter på lørdag”, og så rent faktisk gør det. På den måde bliver jeg et sandt selv, når jeg, på baggrund af denne indsigt om mig selv og hvem jeg egentlig *er*, handler og stræber for det bedre (2000, s. 93-94). Her kan man tale om *inderlighed*, dvs. sammenhæng mellem selvbevidsthed og handling - man udfører, hvad man i sandhed stræber efter (SKS 4, s. 443-444).

Tilbage til overtroen og vantroen, tænker jeg stadig, at der er miljøer indenfor naturvidenskaben og religiøs fundamentalisme, som er præget af ovenstående. Om de to discipliner har en erkendelse af, at de egentlig *er* hinanden er uvist. Men noget tyder på, at naturvidenskab kan udvikle sig til en form for fundamentalisme i form af magelighed eller selvtilstrækkelighed indenfor eget område og ligeså med fundamentalismen, der viser sig ved et trods imod alle andre opfattelser (SKS 4, s. 444).

Både *inderlighed* og *vished* har med *alvor* at gøre og alvoren bestemmes som det ophav, den umiddelbare følelse og umiddelbare selvbevidsthed tilsammen stræber efter. Når alvoren er tilegnet og fastholdt, undgår man vanen. Man kan således sige, at en inderlig følelse har sine rødder i alvorens ophav, hvorimod den flygtige følelse ikke er forbundet med alvoren. Han viser et eksempel med en præst, der hver søndag skal fremsige bøn. Såfremt dette beror på begejstring, kan hans optræden blive usikker, men er han grundfæstet i alvoren, formår han hver søndag at vende tilbage til det samme. Alvoren betyder ikke ensartethed i form af fx en nøje detaljeret plan, men i stedet handler det om *personlighed*, fx ifm. fremførelsen. Alvor er noget man erhverver eller stræber efter ifm. at blive *et selv* (SKS 4, s. 448-449). For SAK er mennesket *alvorens genstand*, og først når man tager sig selv alvorligt, kan man handle med alvor (SKS 4, s. 449-450). Som nævnt er inderlighed også alvor, og hvis inderligheden udebliver endeliggøres mennesket. Inderlighed er således også forbundet med *uendelighed*. Dæmonien er tværtimod forbundet med *endelighed*, dvs. evigheden tages ikke alvorligt, tværtimod er man angst for den og man bliver urolig (SKS 4, s. 451-453). *Endelighed* handler om udelukkende at forholde sig selv ift. det konkrete daglige, sociale og fornuftsbetonede liv. Fx at være endeligt optaget af at være en god borger og kun at kunne finde sig til rette i livet med det samt udelukkende identificere sig med det, man er god til. *Uendelighed* betyder, at livet er noget *udover* det førnævnte. Livet har at gøre med mere end *kun* at være en god borger (hvilket stadig er vigtigt), men fx også at være ved, at man ikke altid er dette (Søltøft 2017, s. 189-190). *Uendelighed* har også at gøre med fantasien, det grænseløse (SKS 11, s. 147-149), at opdage, at gøre det mulige samt troen.

Anti-etik handler således om det modsatte af dæmoni. For anti-etik handler om konfrontation (kommunikation), inderlighed (at ville noget mere med tilværelsen ud fra et helhedsorienteret perspektiv), alvoren (pligten/trofastheden) og uendeligheden (at søge sandheden udover det vante).

3.2.5 At vinde alt

At tabe sig selv er *ikke* en endegyldig ufri tilstand, den er også omvejen til at blive *et selv*. Som Grøn skriver er det faktisk nødvendigt at være i ufriheden for at kunne nå til friheden, hvilket han bl.a. læser ud fra ”Selvet maa brydes for at blive selv” (SKS 11, s. 179). At bryde med sit selv kræver erkendelsen af, at man har levet livet fejlagtigt og derfor ikke er sig selv, samt indser, at man ikke er selvberoende. Først herefter kan man komme til sit selv, ved at se livet som en opgave, og dermed kunne blive et selv (1993, s. 108-112). Nedenstående citat handler om modet til at indse ens fejlslagne vej livet og hvor forfærdende denne vej er, men at denne vej gennem angsten er nødvendig for at vinde sit selv:

...vente til der kommer Individer frem, der, tiltrods for den udvortes Begavelse, ikke vælge den brede Vei, men Smerten og Nøden og Angesten, i hvilken de religiøus besinde sig paa og saa længe ligesom tabe, hvad der kun er forførerisk nok at besidde. En saadan Kamp er upaatvivlelig meget anstrængende, da der vil komme Øieblikke, hvor de næsten fortryde at have begyndt derpaa og veemodigen, ja maaskee stundom næsten til Fortvivlelse betænke det smilende Liv, der havde ligget for dem, hvis de havde fulgt Talentets umiddelbare Drift. Dog vil upaatvivleligen den Opmærksomme i Nødens yderste Forfærdelse, naar det er som Alt var tabt, fordi den Vei, ad hvilken han vil trænge frem, er ufremkommelig, og Talentets smilende Vei ham afskaaret ved ham selv, høre en Røst, der siger: vel min Søn! kun fremad; thi den, der taber Alt, han vinder Alt (SKS 4, s. 409).

Det er således forbundet med det fremmede og dermed smertefuldt at blive *et selv*. Det har at gøre med at tage sit selv på sig og vende sig mod Gud og derved opdage skylden dybt og i samme ombæring opdager man friheden. Dermed kommer også angsten for at begå skyld, men også angst som mulighed. For når skylden sættes som anger kommer friheden. Afgørelsen om skyld kan *kun* foregå i én selv og ikke ved at konsultere andre, for det er kun én selv og ens egen samvittighed, der udgør den rette målestok (SKS 4, s. 409-411). At skylden sættes som *anger* betyder, at man tager ansvaret på sig og tager ansvaret for sig selv, hvilket også indebærer at vedkende sig, som den man er. Deri ligger ikke, at man fortryder sin gerning, men snarere en slags afstandtagen (Grøn 1993, s- 80-81; Søltoft 2017, s. 100). Har man fx såret en ven med en kæk bemærkning, så fortryder man egentlig ikke, det er jo sket, men man er ked af den virkning, det fik på ham og tager dette på sig, men samtidig gør man et

skridt til at komme videre i forholdet. Kun på den måde viser friheden sig igen. Det handler derfor også om at *lære at ængstes*. Dette gælder både den åndløse, som aldrig har mærket angsten og den dæmoniske, som har tabt sit selv i angsten.

Som syntese kan mennesket *lære at ængstes* og jo mere man føler angsten, jo dybere er man som menneske (SKS 4, s. 454,456). Dannes man ved angsten, dannes man også ved muligheden og herved også i uendelighed. If. SAK er muligheden tung og afgørende, hvor den i al almindelighed snarere opfattes som lystig og let med virkeligheden som det tunge. Mulighed har imidlertid intet at gøre med held eller fristende tilbud. Når man har lært om muligheden ved man, at den handler om både det forfærdelige og det, der åbner for livet og at der ikke kan stilles krav til livet og at fortabelsen lurder rundt om hjørnet. Man ved også, at angsten til enhver tid kan komme over én, hvorfor virkeligheden, selv når den er værst, er langt lettere. Dagligdagen er derfor det lette, først når man vil lære, må man gøre brug af muligheden og selv tage denne til hjælp, men samtidig overtager angsten også magten (SKS 4, s. 455-456). At blive dannet ved mulighed kræver derfor troen, eller det, som SAK også mener, Hegel har fat i, *den indre vished*. Herved kan endeligheder omdannes til uendeligheder og angsten dermed overvindes. Det kræver imidlertid, at man har været igennem mulighedsangst for at kunne lære at ængstes. Det betyder ikke, at man er afskåret fra det frygtelige i livet, men det opfattes alligevel som mere overkommeligt end muligheden.

Hvis man *ikke* vil dannes ved mulighed, kommer man ikke til troen eller *den indre vished*, men forbliver i det kloge endelige (SKS 4, s. 456). Ved at synke absolut, kan man stige op og blive lettet og derved overkomme livets forfærdeligheder. Der er dog et væsentligt aber dæi, selvmordet, fordi man er særligt udsat ved at dannes ved mulighed. Dette kan ske, hvis angsten misforstås og troen eller *den indre vished* ikke indtræffer. Det handler derfor om *at udholde* angsten, hvorved den bliver *en tjenende ånd*. Det betyder, at når angsten kommer igen og værre end før, så borttager den det smålige og endelige i én og viser én hen, hvor man ønsker. At komme til troen, via angsten, er vejen til at besejre angsten (SKS 4, s. 457-458). Et menneske kan således dannes ved mulighed, hvis mennesket vil det gode. Vil man imidlertid leve sit liv i klogskab, bliver man *også* overmandet af angsten og kommer derfor til kort. Kun troen eller *den indre vished* kan ændre angsten således mennesket kan *hvile i forsynet*⁴⁴. Dette gælder endvidere også skylden, som angsten ligeledes opdrager - også her vil mennesket *hvile i forsoningen*⁴⁵. Hvorimod den, der lever i endeligheden, kan blive fortabt, når skylden

⁴⁴ If. Sløk betyder *at hvile i forsynet* at hvile i Gud (2013, s. 142).

⁴⁵ If. Sløk har *forsoning* at gøre med det, kristne kalder tilgivelse eller syndernes forladelse (2013, s. 184).

indtræffer. For hvorvidt et menneske er skyldigt, kan ikke afgøres på fx en juridisk måde. Tror man, at man kun er skyldig, fordi der er faldet fx en højesteretsdom, har man ikke forstået, at mennesket *altid* er skyldigt. Anser et menneske sig for at være uskyldigt bliver det, if. SAK, latterligt, et slags dydsmønster, som tror, han er bedre end andre. Derfor mener han, at det, at lære at ængstes i endeligheden, snarere kommer til at virke fordærvende – fx ved, at man føler sig hævet over andre. Har man tværtimod lært at ængstes ved muligheden, vil man overvinde den angst, der findes i endeligheden, som fx hypokonderens angst over småtterier. Man kan sige, at den, der er oplært ved muligheden og troen, er den sande selvstændige modsat den, der ængstes i endeligheden (SKS 4, s. 459-461).

Opsummerende kan man sige, at angsten er et grundlæggende og afgørende fænomen hos mennesket, som det skal forholde sig til for at blive *et selv* og for at kunne agere etisk ift. den anden. Først handler det om at indse, at man hidtil ikke har levet som menneske, men snarere som en ”kopi” eller i et slags ”fængsel”. Dernæst at ville fremad for at finde det sande, hvorved livet vil åbne sig, selvom det er frygtindgydende, for man må ikke lade sig begrænse af omgivelsernes ”sikre” viden om det gode. Det er kun ved at gøre dette, at man bliver et menneske, *et selv*. Derfor handler det om *at udholde* smerten og usikkerheden ved en tro på, at det *kan* lykkes. Angsten bliver således en motor for ens liv, for uden tvivl *vil noget lykkes* med en sådan livsholdning. Selvom denne livsholdning er forbundet med at begå fejl, som man selvfølgelig tager ansvar for, må disse fejl ikke bremse én. Følelsen af en *dyb* angst er vigtig. Problemet ved ikke at kunne mærke angsten kunne selvfølgelig være, at man ikke har samvittighed, men det er ikke det, SAK taler om her. Det handler snarere om, at man ikke har grebet langt eller dybt nok. Man skal netop turde overgå sig selv, den foreliggende viden, omgivelsernes moraliseren mv. Når han betegner virkeligheden som lettere end muligheden, handler det netop om, at det første skidt er det mest frygtindgydende, mens virkeligheden kan tilpasses. Har jeg for travlt i mit liv, handler det måske kun om at give afkald på nogle goder, hvilket nok ikke er så forfærdeligt, når det kommer til stykket. Men har jeg en tanke om at kunne hjælpe et menneske på en grænseoverskridende måde, er det her, man virkelig mærker angsten. Endelig handler livet *ikke* om at føle sig hævet over eller dømme den anden, men tværtimod om en åben konfrontation. Kort sagt skal man lære at ængstes for at få et virkeligt menneskeliv i frihed. Har man tabt sit selv, eller lever i fortabthed som åndløs, skal det etiske fællesskab træde i kraft vha. af konfrontationen. Altså er SAKs etik; at blive *et selv* og hjælpe hinanden ind i det etiske fællesskab; ift. det sidste se afsnit 3.2.6, næstekærlighed.

Endeligt vil jeg fremhæve, at da angsten er et grundfænomen, er selvmordet, som nævnt, en risiko, hvis man afstår fra troen og dermed ikke tror på muligheden (SKS 4, s. 457). Dvs. selvmordet som en endelig fortabthed. Jeg læser dette som, at alt er muligt for ethvert menneske – kun selvmordet bryder med det. Selvom SAK omtaler troen som det frelsende, har han også nævnt Hegels *den indre vished*, som sammenligning med troen (SKS 4, s. 456). Der er således en mindre indrømmelse af, at troen på det mulige er det afgørende, dvs. ikke bare i religiøs forstand. På den måde er verden åben for enhver, i SAKs univers, med angsten både som drivkraft og som den, der skal udholdes.

3.2.6 Næstekærlighed

Næstekærligheden er SAKs næste og sidste vinkel på etikken. I *Kjerlighedens Gjerninger* har han foretaget en omfattende analyse af, hvad næstekærlighed er. If. Grøn er *Kjerlighedens Gjerninger* udtryk for den *anden etik*, jeg nævnte i afsnit 2.7, og dermed et forsøg på at fremskrive et svar på, hvordan etik er (2019, s. 216). Menneskets etiske opgave er altså både at blive *et selv* og i kraft heraf handle etisk, hvilket er muligt, men ikke ideelt opnåeligt ved den *anden etik*, som næstekærlighed er et udtryk for (SKS 4, s. 324-325).

Næstebegrebet er betinget af det fornævnte Gudsforhold og jeg vil i dette afsnit primært forholde mig til, hvordan næstebegrebet har betydning for vores etiske liv med hinanden. Endvidere vil jeg kort henvise til en fortolkning, der giver et mere sekulært bud på, at netop syndefaldsmyten er et udtryk for Guds død, hvorved buddet om næstekærlighed bliver af helt afgørende karakter for vores liv med hinanden. Endelig vil jeg berøre, hvorfor næstebegrebet også har betydning for den *konkrete* forholden i livet med hinanden.

Hos SAK afspejles forholdet til Gud i forholdet til næsten, hvilket fremgår af følgende tre citater fra *Kjerlighedens Gjerninger*: ”I Elskov og Venskab er Forkjerligheden Mellembestemmelse, i Kjerlighed til Næsten er Gud Mellembestemmelsen, elsk Gud høiere end Alt, saa elsker Du ogsaa Næsten og i Næsten ethvert Menneske” (SKS 9, s. 64), ”vil Du elske mig, saa elsk de Mennesker Du seer, hvad Du gjør mod dem, gjør Du mod mig” (SKS 9, s. 161) og ”Men det christelige Lige for Lige er: som Du gjør mod Andre, ganske saaledes gjør Gud mod Dig” (SKS 9, s. 376). Det er således tydeligt, at udvekslingen mellem hinanden, skal være præget af forholdet til Gud. Især i de to sidste citater, hvor det man gør mod andre, kommer til udtryk efterfølgende i hhv. den måde, Gud vil forholde sig til én på og hhv. at det man gør mod andre, gør man også mod Gud. Det første citat understreger, at det at elske Gud, er det samme som at elske alle andre mennesker. Man kan således sige, at det, at

selvet er sat ved Gud, på samme tid har afgørende betydning for ens etiske forholden til andre mennesker. Man skal *elske* de andre og man skal behandle de andre både, som man selv vil behandles samt være opmærksom på, at ens forholden til andre også afspejles i noget fælles tredje (Gud). På den måde er der et fællesskab med Hegel, i form af, at det, at blive *et selv* og dermed et etisk selv, kun kan komme i stand i forholdet til den anden og én selv og i SAKs tilfælde via ”omvejen” Gud.

Karlsen har refereret til læsninger af syndefaldet, hvor dette opfattes som udtryk for Guds død, hvorefter mennesket er overladt med pligten og ansvaret overfor ethvert andet menneske (2018, s. 69-72). Fx mener Lacan, at med kristendommen er der kun ét bud: ”Du skal elske din næste som dig selv” (ibid., s. 70), hvilket er en tolkning, der if. Karlsen understøttes i hhv. Lukas og Mattæus evangelierne, hvor næstekærlighedsbuddet får samme rang som ”buddet om at elske Gud” (ibid., s. 70). Karlsens videre fortolkning af Lacan samt Paul Moyards udtalelser er, at i kraft af Guds død opstår næsten. If. Karlsen er der således argumenter for, at næsten nu er den, man skal elske, eller at næstekærlighedsbuddet får en form for guddommelig betydning, således at mennesket indeholder noget guddommeligt, som *skal* elskes (ibid., s. 71). Denne ikke-SAKske betragtning, men nærmere sekulære betragtning, leder alligevel hen til nogle betragtninger hos SAK, som viser, at forholdet til næsten har en ganske anden karakter end, hvad vi normalt gør ift. vores medmennesker. I begge tilfælde har vi et *ur*-etisk ansvar for hinanden.

At elske og dermed forholde sig til næsten er hos SAK en pligt (fx SKS 9, s. 42). Det er også afgørende, at næstekærligheden er uselvsk (fx SKS 9, s. 356). Disse to momenter har betydning for, hvordan man konkret skal forholde sig til den anden. Med dette in mente vil jeg redegøre for to væsentlige og sammenhængende anskuelser hos SAK, der indoptager dette. Først vil jeg kort beskrive, hvad han mener med, at kærlighed handler om, *hvorledes* den gives og dernæst hans insisteren på, at det handler om at konfrontere det uigennemskuelige hos den anden - for næstekærlighed søger *ikke* sit eget.

Når SAK taler om *hvorledes*, har det at gøre med *inderlighed* og *vedvarenhed*, dvs. ikke noget overfladisk eller materialistisk (SKS 9, s. 133, 323-324). Tværtimod handler det om, *hvorledes* vi ser, når vi handler. Som Grøn fremhæver, indebærer det at se og handle, i al almindelighed også, at man dømmer og sammenligner. Derfor er det *helt* afgørende, *hvorledes* man ser (2019, s. 227-228). At se og handle på den rette måde handler om *inderlighed*. Jf. Grøns læsning af SAK er *inderligheden* lig med det bestemte selv og dermed sandheden (1993, s. 63). Dette leder hen til, hvad den mere *konkrete* forholden til den anden handler om:

Kjerlighed søger ikke sit Eget; thi den sande Kjerlige elsker ikke sin Eiendommelighed, men elsker hvert Menneske efter hans Eiendommelighed; men »hans Eiendommelighed« er jo just det for ham Egne, altsaa søger den Kjerlige ikke sit Eget, lige modsat elsker han den Andens Eget” (SKS 9, s. 268).

Anskuelsen af forholdet til næsten har således klare fællestræk med anti-etikken ift. pligten til at opsøge og forholde sig til det ejendommelige eller fremmede hos den anden. I citatet understreges det også, at kærligheden *ikke* søger sit eget, hvilket også er afgørende i anti-etikken. Snarere søger man sit eget, når man vælger det, man er tryk ved og kender til, hvilket er kendetegnende for retningslinjer og specifikke måder til at vurdere godt og ondt. På den måde lukkes der ned for en åbenhed for, hvad relationen og situationen frembringer. I det mindste kræver det, at man sætter retningslinjen over styr, og så tænker jeg, man bevæger sig udover den pågældende normative etiks egentlige struktur og/eller logik. Hos både SAK og i anti-etikken *skal* dette sættes over styr, ellers formår man ikke at kunne forholde sig til det *eiendommelige* eller fremmede. Som Grøn fremhæver, handler det om at suspendere det, man umiddelbart ser, mhp. at se på den rette måde og også at se *det mere*, mennesket også er, ellers *ser* man slet ikke den anden (2019, s. 223-226). Men modspørgsmålet er selvfølgelig om ikke, det er en utopisk forestilling at kunne fralægge sig strategier og fordomme? Helt at afstå derfra er næppe muligt, men det er nødvendigt at forlade sin komfortzone og sine/andres standarder, ellers formår man ikke at forholde sig til det fremmede. At gøre det til en evig stræben - en pligt både hos SAK og i anti-etikken – betyder også, at man *aldrig* kommer i mål. Derfor er *udholdenhed* og *angst* afgørende som grundlæggende elementer.

Det er således en foruroligende måde at forholde sig på, men også *den mest etiske*. For den mest etiske måde at forholde sig på er vel at hengive sig selv uden selviske forbehold, men netop med angsten som momentum, muligheden af *at kunne*? Eller som Grøn skriver, så ligger det etiske i, at der er et ubetinget krav og det er op til én selv at fortolke og afgøre, hvordan man vil besvare den etiske fordring – kort sagt man er *på herrens mark*, samtidig med at ens samvittighed og ens ansvar har betydning for, at der ikke styres vilkårligt (2019, s. 212).

3.3 Perspektiver fra psykoanalysen

3.3.1 Introduktion

Jeg vil her forklare det psykoanalytiske aspekt af fremmedhed og kort relatere det til næstebegrebet, idet der er et sammenfald mellem disse. Herefter vil jeg præsentere andre psykoanalytiske aspekter, som er relevante ift. belyse teorierne samt differentiere anti-etikken.

3.3.2 Psykoanalytiske perspektiver

I psykoanalysen har subjektet karakter af at være et splittet subjekt, hvilket kan forklares ud fra psykoanalysens spejlstadie (Lacan 2006). I spejlbilledet ser man umiddelbart sig selv, men man ser ikke det hele. For i den fordobling, der sker i spejlbilledet, mistes en del af én selv. Man kunne også sige, at når jeg, i min hverdag, møder andre mennesker, så spejler jeg min umiddelbare væren i dem, jeg møder. Det beror imidlertid på en misopfattelse af mig selv, eller ren og skær narcissisme, hvis jeg tror, at det, jeg kan spejle hos andre, er i overensstemmelse med min fulde identitet. For i mødet med den anden, sker der samtidig et selvtab. Denne mistede del betegner Lacan *objekt a*, som er udtryk for en mangel eller det ved mennesket, som ikke gengives i spejlet eller i mødet med den anden (Dolar 2018, s. 10; Bjerre 2009, s. 240-241). Man kan sige, at denne mangel/rest ikke lader sig udtrykke i den objektive verden eller i den sproglige/sociale sfære, i stedet viser den sig i det reelle⁴⁶ (Dolar 2018, s. 13; Bjerre 2009, s. 240-241). Det betyder, at i spejlbilledet eller i mødet med den anden vil der *altid* være en rest, som ikke kan spejles eller artikuleres. Det splittede subjekt er således kendetegnet ved, at *objekt a* udgør denne rest, som opretholder splittelsen i subjektet (Dolar 2018, s. 23; Bjerre 2009, s. 240-241).

Denne rest, som fremkommer, i og med at subjektet træder ind i sproget og det sociale, er det psykoanalysen koncentrerer sig om; det ubevidste. Problematikken opstår, hvis man ikke vedkender sig denne ubevidste del af ens selv. Hvis jeg udelukkende identificerer mig med samfundets normer, så anerkender jeg ikke den ubevidste del af mit selv; fejlagtigt tror jeg, at jeg er den, jeg umiddelbart er. Man kan sige, at jeg udelukkende lever i det imaginære (det jeg forestiller mig som det fuldendte) og det symbolske (det, der kan udtrykkes sprogligt i

⁴⁶ Lacan opererer med tre ordener. Den reelle orden viser fuldt ud, hvad der undslipper den imaginære orden (det man kan forestille sig eller drømmer om) og den symbolske orden (det som kan artikuleres i det sociale). Det reelle kan vise sig som fx et psykisk traume eller noget fysisk observerbart. Det reelle har en tvetydig karakter hos Lacan. På den ene side er det helt ugenkendeligt og ikke-assimilerbart og på den anden side, inspireret af Hegel, er det modtageligt ift. logikken. (DR 2019; Evans 1996, s. 162-164). Lacan mener imidlertid, at psykoanalyse er en konjunktural og ikke en eksakt videnskab. Dvs. at i stedet for at nærme sig logisk, handler det om gisninger og effekterne af disse (Bjerre & Hansen 2017, s. 142-143).

det sociale). Det, jeg ikke anerkender ved mig selv, er det, der viser sig i det reelle, altså der hvor manglen (det ubevidste) kommer til udtryk (Bjerre 2009, s. 241; DR 2019). På den måde har jeg kastet vrang på min subjektivitet, for jeg er ikke opmærksom på, at jeg også er noget andet, fx noget der kunne være undertrykt af de givne normer. For at indtræde i subjektiviteten kræver det, at jeg erkender mig som et tvivlende og spørgende subjekt, der *kan* ændre på den identitet, jeg måske har fastlåst mig selv i (Bjerre 2009, s. 241). Her understreger Bjerre en forskel mellem en empirisk og en psykoanalytisk opfattelse. I den empiriske opfattelse er der en erkendelse af, at man kan ændre på, *hvad* man er blevet, fx jeg var revisor og nu er jeg ergoterapeut. Hvorimod den psykoanalytiske opfattelse handler om at *blive sig selv*, dvs. anerkendelsen af ens eget selv som et grundlæggende splittet selv (2009, s. 242). Eller som Zizek har fortolket Freuds: ”Wo es war, soll ich werden” (Karlsen 2018, s. 152). Det handler om at tage *hele* sit selv på sig og leve med det, uanset hvor traumatisk det måtte være (Karlsen 2018, s. 152). Men hvad ligger der så mere konkret i denne psykoanalytiske opfattelse? Det er fremmedheden hos den anden og én selv, der bliver præsenteret. Når jeg møder det andet menneske handler det om at transcendere de kategorier, jeg har en tilbøjelighed til at sætte op både hos den anden og hos mig selv. Dvs. transcendere alt det, der er reduceret til det symbolske og imaginære, dvs. det sociale liv og mine forestillinger. I stedet handler det om at møde det fremmede (det ubevidste), som træder frem i det reelle - at turde møde det *absolutte* selv – både den andens og ens eget selv (Bjerre 2009, s. 242-243). Hegel skriver direkte: ”at selvbevidstheden ikke er knyttet til nogen bestemt derværen – slet ikke til det derværendes almene individualitet, slet ikke til livet” (1807, s. 130). Det handler altså om at se bort fra alt hos både den anden og én selv. Der er if. Hegel intet hierarki i anerkendelsesdimensionen.

Ofte sker det, at man møder den anden med en oprigtig interesse om at forstå denne, men man fastholder samtidig sin egen position. Dvs. at man lytter og trækker på sin erfaring i den bedste intention om at hjælpe, og i en illusion om, at det er selvhjælp, man yder. Denne selvhjælp er dog ofte blevet til i form af en aftale, der bærer præg af standardiserede opfattelser, hvorfor det kan indeholde en undertrykkende dimension. Evt. i form af en skrevet/uskrevet lov om, at nu forventer jeg, at du hjælper dig selv, se på mig, jeg er dit forbillede! Dvs. noget iscenesat, som måske nok beror på den andens eget ønske, men som samtidig er undermineret af et krav (eksplicit/ikke-eksplicit) fra den anden, som sidder i en mere magelig og urørlig position.

Psykoanalysens pointe er, at noget vil vise sig, hvilket kræver en traumatisk konfrontation - ikke en beroligende forståelse⁴⁷. Derfor er det essentielt, at ikke bare den anden *afklædes* alle kategorier, men også at man *selv* afklædes alle kategorier. For at blive en ligeværdig modpart, må jeg ligeledes ville en forandring af mig selv. Når den anden udleverer sig i en relation, vil denne udlevere desto mere, hvis denne oplever, at jeg rent faktisk gør noget, der imødekommer dette. Det kan være, at jeg bliver nød til at bøje nogle regelsæt, give mig mere tid til at forklare noget vigtigt (tilkendegiver kompleksiteten) eller måske bare blotlægger, at det *ved* jeg faktisk ikke. På den måde udvises en slags skrøbelighed, man giver afkald på et selvberørende selv, der tror, at det er rent fattet i sin egen eksistens. Man kan også sige, at jeg appellerer til den andens tillid, for ved fx at bøje reglerne, risikerer jeg moralske eller måske endda juridiske repressalier. På den måde vil den anden måske også føle sig mere betydningsfuld og ansvarlig ift. at forvalte og udvikle det selv, man netop er blevet anerkendt for. Man kan sige, at denne *delvise* fremkomst af det fremmede/ubevidste (det der sker i udleveringen/erkendelsen i én selv), muliggør udviklingen af én selv, netop fordi det mødes af det ligeledes fremmede/ubevidste hos den anden. Dette er den *absolut* ligeværdige (begge har frasagt sig egen position) og gensidigt tillidsfulde relation, hvor begge både føler sig forpligtet og ansvarlig. Dvs. et ægte udgangspunkt for etik.

Karlsen har sammenlignet det fremmede med *næsten* i teologien. For det fremmede/det ubevidste/objekt a/Tingen/umenneskelige og *næsten* har det tilfælles, at de repræsenterer det ugenkendelige for mennesket (undslipper den narcissistiske selvidentifikation). Dvs. at jeg aldrig kan finde ud af, hvad den anden vil have af mig og den anden kan heller ikke give udtryk for det, for denne *ved* det heller ikke selv. Både næsten og det fremmede er altså noget, der undslipper både vores forestillinger (imaginære) og vores artikulerede sociale liv (symbolske). Tværtimod viser det sig i det reelle. At forholde sig til dette er selve den etiske pligt hos Lacan og SAK (Karlsen 2018, s. 91-94; Grøn 1993, s. 131-133).

Mødet med det fremmede er altså traumatisk, fordi det er ugenkendeligt og fordi man investerer sig selv (Karlsen 2018, s. 94). Men det er også via dette fremmede, der som sagt ikke kan forestilles eller artikuleres, *det gode* findes. Man kan fx ikke forklare, hvorfor man blev forelsket eller hvorfor vittigheden var sjov, men samtidig er det også i det felt, det virkelig betydningsfulde sker. I afsnit 4.2 diskuterer jeg dette yderligere og i afsnit 4.1 diskuterer jeg det selv, der *skal* bære mødet med det traumatiske fremmede. Først vil jeg

⁴⁷ Zizek problematiserer den pacificerende forståelse, fordi den værner om ens egen position (Bjerre 2009, s. 242). Jeg anvender denne indsigt i min egen tolkning.

imidlertid vise nogle moderne psykoanalytisk inspirerede perspektiver, der kan belyse teorierne og befordre diskussionen i næste hovedafsnit.

Zizek beskriver en pointe fra den lacanianske psykoanalyse, der appellerer til et etisk behov, han mener at kunne læse et svar på i kristendommen. If. Zizek, mener Lacan, at ingen kan garantere en udsigt til sammenhæng i subjektets verden. Subjektet må leve med, at stabiliteten i dennes tilværelse kun er tilfældig, punktvis og skrøbelig. Her mener Zizek, at kristendommen anviser en vej, når subjektets verden går i opløsning (2000, s. 182-186). Han henviser til en passage i Lukasevangeliet ”hvis nogen kommer til mig og ikke hader sin far, og mor, hustru og børn, brødre og søstre, ja, sit eget liv, kan han ikke være min discipel” (2000, s. 189). Zizek læser denne passage som en metafor for det sociale netværk, man befinder sig i og hvad der ellers har bestemt én til den placering, man har i samfundet. Han mener, at hensigten med disse ord er en fordring om næstekærlighed, dvs. en transcendens, hvor alle er lige og grundlæggende er uden interesseforbundne tilknytningsforhold. Det handler om at forstyrre ens harmoniske jeg-opfattelse og i det hele taget at forstyrre de øjensynligt givne balancer i verden (2000, s.189-190). Zizeks læsning og videreudvikling demonstrerer således den solidaritet, mennesket bliver nød til at indskrive sig i for kunne gentænke og handle i verden uden at være influeret af mere eller mindre obskøne interesser.

Bjerre og Hansen har, i deres bog *Handl!*, tilført et aspekt omkring det umiddelbart etiske. Deres analyse⁴⁸ påpeger det problematiske i *den etiske fristelse*, fordi det kan spænde ben for den *sande* handling. I psykoanalytisk terminologi handler det om at træde ud af den symbolske orden, dvs. det umiddelbart meningsfyldte, som kan forklares og begrundes. Tværtimod er den *sande* handling en *reel* handling, som udover at kunne virke destruktiv, kan bevirke frigørelsen og muligheden for at ændre på det liv, man måske er fastlåst i, fx et fastlåst selv eller noget man, i al almindelighed, har vænnet sig til ikke er muligt at lave om (2017, s. 160-163, 190). Man kan sige, at man handler i det fremmedes sfære, fordi man bevæger sig i det ukendte og fordi sociale normer og begrundelser suspenderes i kraft af handlingen (ibid., s. 158-159). For at vende tilbage til det etiske aspekt, så er *den etiske fristelse* forbundet med det narcissistiske, hvorved den etiske fordring ikke kan besvares etisk genuint (ibid., s.163). I afsnittets resterende del er jeg delvis inspireret af deres tanker om *den etiske fristelse*.

⁴⁸ Bjerre & Hansens analyse er også inspireret af SAKs læsning af Abraham som troens ridder, hvor Abraham resignerer fra det etiske liv og i kraft af troen vinder Isak (2017, s. 162).

I en travl hverdag tyr man ofte til det bekvemmelige, fx de lettest tilgængelige forskningsdokumenterede standardløsninger, det mest ”effektive” og de ofte fordrede anvisninger. Når man gør sådan, er man en værdsat medarbejder og en god kollega, der passer ind. Man bruger fx ikke dyrebar tid på noget, der går ud over ledelsens effektivitetsmål eller kollegaernes tidsplan, dvs. en behagelige løsning (narcissistisk), fordi man høster ”anerkendelse”. Således er man faldet for den *etiske fristelse*, idet man (bare) lever op til arbejdspladsens normer og (etiske) regelsæt. Der kunne imidlertid være noget, der vækker ens dårlige samvittighed, fordi man føler sig overbevist om, at det er det forkerte spor. Jeg vil i det følgende forsøge at eksemplificere dette.

Lea, som er psykiatrisk sygeplejerske, har gennem et stykke tid haft en patient, som befinder sig i en uholdbar situation. De har en god relation, som også har været præget af konfrontationer. På baggrund af dette får Lea en intuitiv idé om, at de kunne rejse til København og se en klassisk opera sammen. Dette er ikke en ”behandling”, som ligger indenfor psykiatriens register og derfor er der tale om en radikal anderledes tilgang. Lea har imidlertid en indre overbevisning om, at denne oplevelse kan trigge til en positiv forandring. I kraft af at hun er et samvittighedsfuldt, ansvarligt selv ville det etiske måske være at se stort på både ledelsens og kollegaernes opbakning, men netop *gøre det* samtidig med, at hun forsøger at overbevise dem⁴⁹. Handlingen bliver formentlig set som *forkert* i flere henseender. Der er ingen evidens og både ledelse og kollegaer vil formentlig se en etisk overskridelse i, at patienten kan misforstå handlingen og dermed give denne et falsk håb om et venskab, som kan resultere i dennes endnu større ulykke. Endelig kan kollegaerne måske føle sig presset ud i noget lignende, og dermed se Lea som ukollegial. Lea har imidlertid gennem relationen og i kraft af hendes samvittighed gjort sig overvejelser om de patientmæssige risici, men ender ud med, at det er risikoen værd, fordi hun har *en indre overbevisning* om, at det ikke vil blive et problem. Skulle det ske, vil hun netop *ikke* opgive patienten. Lykkes Leas indsats ikke, risikerer hun at blive fyret og ekskluderet af sine kollegaer. På den anden side er hun måske, på trods af dette, lykkes med, at patienten har følt sig værdsat som person og ikke som en tilfældig diagnose. Lykkes handlingen, kunne det evt. betyde mere fleksibilitet ift. patienter fremover. Men handlingen kræver et risikabelt sats, hvor hun kan risikere, at patienten ikke får det bedre og at ledelse og kollegaer bliver endnu mere fæstnet i de ”sikre” indsatser. Derfor kan hun få et ”pletet” CV og et uheldigt omdømme. Den umiddelbart etisk

⁴⁹ Her er en teoretisk-praktisk kollision ift. det symbolske (at forklare/begrunde). På den anden side er det ikke sikkert, forklaringen/begrundelsen lykkes trods handlingen *er* effektueret.

uforsvarlige indsats kan således enten munde ud i noget *etisk genuint* eller *et dårligt omdømme*. Havde hun fulgt procedurerne og dermed valgt den *etiske fristelse* havde hun kunnet sole sig i overfladisk anerkendelse, fordi hun på papiret havde gjort det ”rigtige”. Dette ville imidlertid være selvbedrag, fordi hun *ved* den etiske fristelse ville være forkert. Leas handling kunne også blive etisk i en mere udbredt forstand. Ledelse og kollegaer kunne blive udfordret på deres eget selv ift. at det er muligt at opnå noget mere, hvis *man tør slippe tøjlerne*. If. Lacan er det netop uetisk at give folk det, de forventer, fordi man kapitulerer overfor at møde deres fremmedhed, og fastlåser deres identitet (Karlsen 2018, s. 95-96). SAK skriver noget lignende: ”Gud skal et Menneske elske ubetinget lydende og elske ham tilbedende. Det er Ugudelighed, om noget Menneske vovede at elske [...] et andet Menneske saaledes” (SKS 9, s. 27). Hos begge er det således tydeligt, at der er noget grundlæggende uetisk i blot at gøre, som det bliver dikteret, hvilket også den normative etik ville anfægte. Adskillelsen til den normativ etik ligger snarere i, at handlingen *ikke* er objektiv fornuftig. Den ligger udenfor det normale og risikoen for patientens følelse af venskab er måske for stor set ift. tidligere erfaringer. Desuden beror det på en fornemmelse, hvorfor hun ikke kan ekspliciterer fornuften direkte. Hun kan højst meddele, at det beror på en tro på, det kan lykkes, fordi hun efterhånden har lært patienten at kende. Handlingen er imidlertid mere inderlig og personlig, hvorved det personlige ansvar og samvittigheden får en større betydning og samtidig giver det en gensidig frihed og skabertrang i relationen. Jeg vil i næste afsnit diskutere *dette selv*, som er af helt afgørende for en sådan handling og dermed for anti-etikken.

4. Diskussion

4.1 Diskussion – grundlaget for anti-etik

Som det fremgår er anti-etikken på alle måder en skræmmende etik, fordi den fordrer konfrontationen af det ugenkendelige og man står med det fulde ansvar. Som det fremgår af indledningens første eksempel ser det ud til, at mennesket er langt fra at have et selv, der kan håndtere anti-etikken. Meget tyder på, at mennesket er mere tryghedssøgende, har brug for retningslinjer, coaching og måske søger tryghed i overfladisk anerkendelse som fx *likes* på sociale medier. Dette viser sig måske også i fordoblingen i antal psykologer på 20 år (Eiby 2020), mængder af selvhjælpslitteratur og flokmentalitet med et eventuelt behov for at vise, at jeg *ikke* er én af samfundets ”tabere”. Selvom indledningens eksempel tyder mere på *angsten for det onde*, dvs. angsten for at fejle, som jeg kort beskrev i afsnit 3.2.4, tænker jeg, at denne

især udløses, jo mere samfundet er præget dæmoni og åndløshed. Dvs. *hvorfor kan alle andre, når jeg ikke kan* eller man har mistet modet til at stå op imod en omsiggribende dæmoni og åndløshed. Uanset type af misforhold i selvet kan det betyde, at det forgrener sig, hvilket ovenstående tyder på. Dvs. at skellet mellem mennesker opretholdes, hvorfor det etiske i højere grad udebliver. Her tænker jeg, at anti-etikkens position stræber efter noget solidarisk og fælles opbyggeligt. Jeg vil derfor forsøge at diskutere det anti-etiske selv, så det bliver mere tydeligt, hvad dette selv er.

Jeg vil starte med at gå negativt frem, dvs. ved at fremhæve misforhold i selvet, for derefter at nå frem til, hvad det sande selv er. Hos Hegel er det herren, som fejler, fordi han ikke vil anerkende den anden, og fordi han forsømmer arbejdet, hvorved han kan udvikle sig, herunder også som menneske (Raffnsøe 1996, s. 261,263). Herren forsømmer netop det, som Hegel direkte skriver: ”Hver for sig ser de, at den anden gør det samme, som de selv gør; hver for sig gør de selv, hvad de fordrer af den anden” (Hegel 1807, s. 128). Herren indtager ikke denne ligeværdige position og derfor forbliver hans identitet fastlåst. I Bjerres fortolkning af Hegel betyder fastholdelsen af konkrethed en ulige form for magtkamp, hvorimod den, som er villig til at ofre alt og vil anerkende den anden, kan opnå det selvstændige selv (2009, s. 245-246). Herren kan altså ikke udvikle sin identitet, idet han ikke ser bort fra trællens konkrethed, og nægter at anerkende ham, men tværtimod demonstrerer sin magt over ham. Der er her en klar pendant til SAK, som fx den åndløses selvtilfredshed (SKS 4, s. 398) og det dæmoniske menneske, som er fæstnet i endeligheden (SKS 4, s. 451). Ingen af disse formår at se det, der rækker udover det endelige (SAK) eller det konkrete (Hegels *Herren*). Derfor forbliver de fastlåst i en bestemt identitet enten i form af selvtilstrækkelighed (åndløshed) eller indesluttethed (dæmoni). Man kan sige, at de er fanget i angsten eller ufriheden. Enten opfatter de ikke angsten (åndløse) eller evner ikke at undslippe den angst, der gør dem ufri (dæmoniske).

Som jeg beskrev i afsnit 3.3.2 anser både Lacan og SAK det for uetisk agere adlydende og tilbedende ift. den anden, hvilket er i umiddelbar opposition til Hegel, jf. afsnit 3.1.2, hvor det fremgår, at trællens adlydende attitude er med til at gøre ham til et selvstændigt selv. Denne adlydenhed hos Hegel gælder imidlertid kun, hvis denne forekommer ifm. frygt for døden. Derimod betegner han al anden frygt som forfængelig og selvcentreret (Hegel, s. 135-136). Derfor kan man udlede, at den blotte adlydenhed i enhver anden sammenhæng, også for Hegel, har at gøre med selvcentrerethed, præcis som hos Lacan og SAK. Det er således et selv, som træder i kraft mod det bedre i form af et opgør imod det etablerede.

Hos både SAK og Hegel er det væsentligt, at selvet *støder på døden* for at blive et selv. Hos Hegel handler det både om kampen på liv og død og trællen, der har modstået døden. Hos SAK handler det om at tabe sig selv og vinde sig selv igen og dette indbefatter mødet med det forfærdeligste af alt, angsten. Og hos begge er udholdenhed ift. døden (Hegel) og angsten (SAK), det der er med til at sætte selvet. Jeg tænker, at mange mennesker, som har stiftet bekendtskab med døden eller alvorlig ulykke/sygdom, fx ens egen eller hos ens nærmeste, i mange tilfælde begynder at forholde sig til sig selv og livet på anden vis, fx ift. hvad der i virkeligheden betyder noget. Måske betyder det materielle ikke det samme som før, mens kærligheden ændrer sig og kommer til at fylde mere i tilværelsen. Når mennesket, efter at have tabt sit selv, vinder sit selv, betyder det, at angsten kommer til at fungere som drivkraft og i samme omvæltning borttager angsten det smålige og endelige hos mennesket (SKS 4, s. 457-458), dvs. det opstyltede, hierarkiske, materielle mv. For begge handler det om mødet med *det absolutte* for at blive *et sandt selv* og i den sammenhæng *skal* der ses bort fra alt af udvortes karakter. Hos begge handler det også om *at ville* den anden. SAK bruger fx begreberne inderlighed, uendelighed og alvor og Hegel understreger gensidigheden, og den ubetingede anerkendelse af den anden.

Det er netop i mødet med det ejendommelige eller fremmede hos den anden, at etikken *er for alvor* hos både SAK og i psykoanalysen (SKS 9, s. 268; Karlsen 2018, s. 91-96). If. SAK, er det, i kraft af Gud, at mennesket bliver i stand til at forholde sig etisk, hvor det i psykoanalysen er i kraft af sproget (Karlsen 2018, s. 149). Både det fremmede hos den anden og nødvendigheden af en tredje instans er således afgørende etiske momenter. Men spørgsmålet er, hvordan Hegel forholder sig til det? Det er tydeligt, at selvet har brug for et andet selv for at blive *et selv*, samt at mennesket skal forholde sig til det absolutte (døden) for at blive *et selv*. Desangående er det klart, at selvfordybelse og selvtilstrækkelighed er det modsatte af Hegels ærinde. If. Raffnsøe understreger *selve* anerkendelsesakten hos Hegel, som tidligere nævnt, substansen for den menneskelige tilværelse. Dvs. pligten til at anerkende fælleslivet, fordi vores handlinger har betydning for dette fællesliv, og derfor er *solidaritet* helt afgørende for livet med hinanden. If. Hegel er livet derfor langt mere end selvopretholdelse, for det handler om *ophævelse* til det solidariske (1996, s. 260-261, 266). Dvs. ophævelse i betydningen; det, der stræbes mod og som udgør det højeste for det menneskelige fællesskab (Alstrup et al. 2010, s. 530). Man kan derfor sige, at solidaritet er *det tredje*, som mennesket *også* skal forholde sig til i dannelsen af selvet, hvilket understreges med nødvendigheden af dels gensidig anerkendelse og dels kamp på liv og død (Hegel 1807,

s. 129-130). Som i psykoanalysen og hos SAK er det også for Hegel nødvendigt, at forholde sig til det tredje (solidariteten) og den andens andethed (kun det udvortes eller konkrete skal der ses bort fra). Dette er slet og ret afgørende for, at det etiske liv kan og *skal* udfoldes.

I det følgende vil jeg forsøge at uddybe forholdet til fremmedheden og det tredje yderligere mhp. at fremme et fælles ærinde i de tre teorier. Hos Hegel mislykkes det for Herren, fordi han ikke anerkender trællen. Man kan sige, at han flygter fra trællens andethed, fordi han betragter denne som lavere end ham selv. Han vil undgå, hvad Hegel mener er fordringen. For Hegel peger *indirekte* på pligten til at møde det fremmede, idet der altid vil være noget fremmed på spil i enhver *ægte* anerkendelsessituation, og konfrontationen er netop en fordring hos Hegel. Derfor nærmer Hegel sig både SAK og psykoanalysen ift. pligten til at anerkende det fremmede hos den anden, eller snarere omvendt, idet Hegel kom først.

Hos Hegel er vilkåret for at blive et selv også forbundet med handlepligt - kampen på liv og død. Pligten hos Hegel er således også forbundet med et (andet) tredje, nemlig døden, som man skal forholde sig til i konfrontationen af den anden. I alle tilfælde; Gud, sproget, døden er der tale om noget, der er *større end* én selv og som man skal forholde sig til for at kunne forholde sig etisk til den anden. Man kan selvfølgelig sige, at alle mennesker forholder sig til mindst ét af disse uanset etisk tilhørsforhold eller mangel på samme. Men jeg tænker, forskellen består i, at man i et anti-etisk perspektiv forholder sig mere stræbende ift. den tredje instans forstået på den måde, at det på én gang er noget, man underkaster sig samtidig med, at man påtager sig pligten til at konfrontere⁵⁰ det, fordi det er den eneste instans, hvorved det er muligt at kunne forholde sig etisk. Dette leder videre til, at alle tre lægger stor vægt på at italesætte et problematisk forhold til narcissismen. For hos SAK og i psykoanalysen er det ved mødet det fremmede hos den anden, at ens narcissistiske selv brydes og hos Hegel skal mennesket have oplevet usikkerheden for at undgå det selvcentrerede og dermed usande selv (Karlsen 2018, s. 154; Hegel 1807, s. 136). Relationen til den anden er også afgørende for, at et allerede sat misforhold i selvet kan brydes for at blive det sande selv. For alle tre retninger er det kun ved den andens (indirekte) hjælp, at det selviske misforhold kan brydes. Dvs. at det aldrig handler om direkte belæring eller medlidenhed. Tværtimod handler det i psykoanalysen om at gøre mennesket i stand til selv at kunne og hos SAK skal hjælpen ydes ubemærket (Bjerre & Hansen 2017, s. 189; SKS 9, s. 272). Hos Hegel er det ligeledes kun i den gensidige

⁵⁰ At konfrontere/relatere til det tredje kunne være en fortolkning af, hvad det gode er i relation til: (Gud), fx siger buddet: "elsk din næste", at man selv må finde ud af hvordan (Karlsen 2018, s. 72-73), (sproget) forholde sig til sprogets muligheder eller (døden, solidariteten) risikere sin konkrete – for at kunne forholde sig etisk (Bjerre 2009).

anerkendelse at et selvisk misforhold kan brydes. Man kan undres over, om disse tre veje til *et sandt selv*; altså forholdet til det tredje, forholdet til det fremmede og den brudte narcissisme, ikke netop negligeres i dag? For det første mangler der måske nogle universelle idéer, som ikke er styret af et økonomisk perspektiv eller umiddelbare folkestemninger. For det andet tænker jeg, at forholdet til det fremmede er mere overset end nogensinde. Dette begrundes jeg med det stigende fokus på sundhedsøkonomi og evidens, hvor det fremmede tværtimod er tidskrævende og besværligt. For det tredje er der et fokus på, at det netop nævnte *er løsningen*, dvs. andre perspektiver er nyttesløse, fordi de ikke kan måles. Man kan sige, at det er nødvendigt at sørge for, at så mange som muligt har det så godt som muligt, netop fordi lidelserne vokser. Men det kan undre, at man bare fortsætter uden at spørge, hvorfor lidelserne vokser? Ligeledes ser man effektivitetsfokuserede og dermed ensrettede arbejdspladser med så mange regler, at mennesker bliver næsten paralyserede, hvis noget ikke virker, for hvad nu? Nu har jeg allerede brugt så meget tid og egentlig har jeg helt glemt at kunne tænke selv. Har jeg overset en procedure og hvad tænker de andre? Det er som om, at nutiden groft sagt, med Bjerre & Hansens ord ”handler om dyrisk overlevelse” (2017, s. 175). Man har glemt, at mennesket er bestemt ved angsten, *at kunne*.

I dag handler det snarere om at sygeliggøre angsten, fordi mennesket er blevet ude af stand til selv at forvalte sit liv. Måske kan man sige, at samfundet er i færd med at fratage mennesket dets egen selvbestemmelse ved at (op)fordre til alt fra det ”rigtige” uddannelsesvalg til evalueringer, hvor medarbejdere *opdrages* til at betjene deres kunder. Med andre ord undergraves tilliden til *egen kunnen*. Umiddelbart kan man sige, at ovenstående formentlig er i god overensstemmelse med konsekventialismens velfærdsmaksimering, men den normative etik kan udmærket stille spørgsmålstejn ved, om det er godt at opfordre unge til at vælge uddannelser med større arbejdsudsigter. Alligevel er der noget problematisk, når den normative etik if. Christensen er orienteret mod at finde en objektiv løsning af det gode (2011b, s. 22). Når man på forhånd definerer noget som godt, låser man på samme tid muligheden af *at kunne*, fx finde det gode i det umiddelbart onde. SAKs indsigt om, at det modsatte fænomen altid er tilstede overses (SKS 4, s. 444-445). Man kan sige, at *stoltheden* ved at se sig i stand til at bedømme fx det onde, samtidig indebærer en form for *fejlhed*, fordi tvivlen ikke rigtig bliver vakt, var det virkelig ondt? Med andre ord låser man sig fast på noget, der altid kan betvivles. Et sandt selv har *også* reflekterede forestillinger, herunder teoretiske, om godt og ondt (et dannet selv), men dette skal *konstant udfordres*, og sandheden kan kun tilnærmes i konfrontationen, hvor tvivlen altid er det sidste

punktum. Ligeledes problematisk er det, at erfaringen med angsten, *at kunne*, udebliver. Denne form for dannelse bliver således ikke en del af ens refleksionsregister.

Men angsten som følger med ift. at blive et sandt selv er vel et utopisk element set ift. en allerede angstplaget menneskehed? If. SAK kan man *lære* at ængstes, dvs. at troen eller Hegels *indre vished* bliver afgørende for, at mulighedens angst kan udholdes og skylden angres på den rette måde, dvs. uden at skylden lammer mennesket (SKS 4, s. 417-419, 459-461). Som Søltoft skriver, er denne tillærte angst også forudsætningen for, at mennesket kan blive i stand til at stå op imod fornuftens formalisme (2017, s. 106-107). Ligeledes skriver Bjerre & Hansen, at det er *i satsningen*, som ligger udenfor normens og den umiddelbare fornufts domæne, at vi *egentlig* er os selv (2017, s. 168, 186). Dvs. at vi først viser os som mennesker, når vi vover at afvige fra normen for at bryde til det bedre. Forbliver man i trygheden, køber aflad via humanitære bidrag og i øvrigt er omgængelige mennesker, der lever op til tidens normer og pligter, er vi umiddelbart statens bedste borgere. Men vi er ikke mennesker i hverken Hegelsk eller SAKsk forstand. For vi lever i en narcissistisk selvforståelse, hvor det virkelige mod og angstens mulighed udebliver og dermed forsømmer vi, hvad Hegel og SAK vil kalde et etisk fællesskab.

Som Raffnsøe skriver, er Hegel særlig optaget af, at vi allerede i udgangspunktet har både verden og livet tilfælles med andre. Derfor *skal* der ske en formidling mellem mennesker. Det er *ikke* kun i kraft af den almindelige sædelighed, man bliver til, men mest vigtig, når man bliver en selvbevidsthed i anerkendelseskampe. Heri foregår selvrefleksionen, hvorved man bliver opmærksom på vigtigheden af sit selv, som er forpligtet på at gøre menneskelige relationer mulige, og hvori mennesket kan udfolde dets særegenhed, forandre sig og samtidig opnå gyldighed som menneske. Som Raffnsøe skriver hedder det netop en anerkendelseskamp på liv og død, fordi Hegel mener, at det er *afgørende* for menneskets frihed i et solidarisk, etisk fællesskab (1996, s. 261-263). Hos både Hegel og SAK er det således helt afgørende, at mennesket, helt grundlæggende *får sig selv på plads*, dvs. anerkender det andet menneske og er bevidst om sit selv, *før* det med alvor kan forpligte sig på det etiske fællesskab. Sagt på en anden måde; er det en grundlæggende pligt for mennesket at vedstå sit selv og stræbe efter det etiske fællesskab. Som det fremgår af både Bjerres og Raffnsøes hegelske læsning kan vi ikke nøjes med at overlade det til intersubjektive afgørelser, hvorvidt dette eller hint er rigtigt eller forkert. Man må starte med at finde ud af, hvad mennesket er, inden det fælles menneskeliv kan opbygges (Bjerre 2009, s. 248-249; Raffnsøe 1996, s. 264). Det er præcis samme indsigt, der findes hos SAK. Første etiske step

er at blive et selv, for først derefter er det muligt at handle etisk overfor den anden. Værket *Kjerlighedens Gjerninger* er netop bygget op om, at det først er muligt at handle etisk (næstekærligt), når man er blevet et (religiøst) selv. Men hvad er egentlig forskellen, for til syvende og sidst er der vel ingen forskel på, om vi dannes interpersonelt, dvs. i det sociale liv og derved bliver i stand til at handle etisk, eller om vi først er et selv, der kan handle etisk? For selvet bliver jo til i samme sociale sfære? Jeg tænker, at livet bliver alt for vilkårligt, hvis menneskelivet beror på, hvem vi tilfældigvis møder i livet og udelukkende lader dette danne os. For det første bliver vi nød til at have et selv, vi står fast ved, netop fordi selvet også indeholder problematiske sider. Det betyder, at vi tager ansvar for vores handlinger og bevarer en kritisk indstilling til os selv samtidig med, at vi er forpligtet på livet og fællesskabet med hinanden. For det andet lever vi i et forpligtende fællesskab, som er afhængigt af, at vi kan fungere sammen som individer, der hver for sig kan bidrage mere eller mindre men med samme gyldighed som menneske, hvilket man skal kæmpe for. For mennesket *er* og *kan* det mulige og dette er vilkårene for *at være* et menneske grundlæggende set. Dette må man forvisse sig om og sætte sig fast på *inden* og *først derefter* skal man udvide sin horisont i det interpersonelle i en evig stræben, så man ikke ender i fx dæmonien.

Men hvad er det egentlige problem i herre/træl forholdet, som Hegel problematiserer? Selvfølgelig er det indlysende uanstændigt og undertrykkende for trællen. Men derudover kan man, if. Raffnsøe, sige, at mennesket *både* er herre og træl, dvs. at *mod* og *arbejdsomhed* skal forenes i mennesket. Det er således gennem denne forening, ånden bliver til og dermed selvbevidstheden (1996, s. 265). Man kan derfor tilføje, at *reguleringen* af selvbevidstheden netop sker i den gensidige anerkendelse, hvorved selvbevidstheden først bliver til. Problemet med fx åndløsheden, den rene selvopretholdelse, er, at den ikke virker ved dets selv, for det er omskifteligt ift., hvad der tjener til selvopretholdelsen. Er jeg ansat i en virksomhed og får store betænkeligheder ved det arbejde, som jeg bliver bedt om at udføre, så vil jeg som åndløs ikke få de større skrupler, men arbejde videre. Ja, faktisk vil jeg overhovedet ikke få betænkeligheder som åndløs. Snarere er der tale om dæmoni, hvis jeg virkelig får betænkeligheder, men her vil viljen til blot at arbejde videre sejre, mens viljen til at stille spørgsmål bliver undertrykt. Havde jeg derimod vundet mit selv havde jeg haft modet til at anfægte arbejdspladsen med mine betænkeligheder og derved stå ved mit selv. Først her kan man tale om inderlighed og alvorlighed i kraft af selvet (foreningen af *mod* og *arbejdsomhed* i mennesket hos Hegel). Kun ved en insisterende anfægtelse er det muligt at forbedre det bestående. Det handler om en fundamental indstilling i selvet om, at alle skal kunne fungere

og have ret til at udvikle sig. For først her er man i stand til at brolægge et fællesskab og ved fælles hjælp og formidling udvikle tilværelsen for alle inklusiv én selv mod et bedre samlet hele. Det er disse indsigter Hegel og SAK kan berige anti-etikkens grundlag med. *Selvet skal køres i stilling* for, at den etiske tilværelse overhovedet er mulig. Hvis ikke der er en fast idé om et solidarisk etisk fællesskab, kan det blive udsat for vold fra det interpersonelle, hvor den stærkeste og mest voldelige vinder spillet i første omgang, hvorefter det hele opløses, fordi det netop er uforeneligt med at være menneske.

If. både Raffnsøe og Bjerre rummer bevidsthedsfilosofien den dimension, hvor selvet adskilles fra det almene og dermed flygtige, hvorimod intersubjektivitetsfilosofien begrænser sig til det almene og dermed flygtige (Raffnsøe 1996, s. 266; Bjerre 2009). Man kan også sige, at det almene er det genkendelige og det vi umiddelbart indser hos hinanden og lader os påvirke af, mens den selvstændige bevidsthed lader sig drage af det ugenkendelige. For denne har netop fat i dets selv og tør derfor engagere sig i den fælles etiske tilværelse. Man kan nemlig ikke være ved sit selv, hvis ikke man kæmper for, at dette fælles etiske består og udvikles. At stå ved sit selv har derfor intet at gøre med status eller konkrethed, men med idéen om mennesket, som et foranderligt væsen, som man har en forpligtelse til at forholde sig til og forholde sig anerkendende til samtidig med, at man vedgår sit selv og er i relation til et fælles tredje. På den måde er Hegel og SAKs tanker om selvet et oprigtigt og væsentligt fundament for at kunne forholde sig anti-etisk.

4.2 Diskussion – fremmedheden

Som det fremgår af afsnit 3.3.2 har det fremmede at gøre med det aldeles ugenkendelige hos den anden, altså det man *ikke* kan identificere sig med. Nærhedsetikeren Løgstrup kritiserer, ligesom SAK, også den normative etiks brug af retningslinjer, på grund af det problematiske i at opstille værdier forud for situationen. Alligevel adskiller Løgstrups nærhedsetik sig både fra psykoanalysen og SAK, idet denne er kendetegnet ved, at der er noget genkendeligt fra én situation til en anden situation, som gør det muligt at kunne genbruge denne viden i relationen til et andet menneske (Pahuus 2011, s. 135-136). Det fremmede i psykoanalysen er imidlertid kendetegnet ved at være absolut ugenkendeligt og som det hedder hos SAK: ”Næsten er den aldeles ukjendelige Forskjellighed mellem Menneske og Menneske” (SKS 9, s. 74). Jeg tænker, at samme forskel gør sig gældende mellem Levinas’ nærhedsetik og SAKs. Eller som jeg skrev, havde Levinas’ begreb om ansigtet at gøre med vores evne til at udvise medmenneskelighed (Pahuus 2011; Overgaard 2006), hvorimod det fremmede har at gøre

med det umenneskelige. Som Rösing skriver: ”Næsten er ikke defineret ved sin menneskelighed (som humanismen vil have os til at tro), men ved sin u-menneskelighed; næstekærlighed er det at kunne rumme denne u-menneskelighed som en dimension ved den menneskelige eksistens, ikke bare ved den anden eksistens, men også ved min egen” (2007, s. 151). Rösing har fat i to væsentlige aspekter omkring fremmedheden, som jeg tænker adskiller sig fra nærhedsetikken dels, at det handler om det *umenneskelige* og dels at der *også* er tale om *det fremmede hos én selv*. Disse to aspekter, vil jeg uddybe i det følgende.

Ift. det sidste har Bjerre, i en psykoanalytisk fortolkning, beskrevet det *at ødelægge*, som mulighed, hvor Levinas betragter det *at ødelægge* på anden vis, nemlig som risikoen for at krænke det unikke hos den anden (Pahuus 2011, s. 129). Bjerre ser muligheden i konfrontationen med den anden, fx en ligeværdig diskussion der gør det muligt, for den anden (og én selv), at kunne bryde med en situation og en fastlåst identitet. Det er selve dette brud, der er den ødelæggende faktor. Bruddet er absolut nødvendigt, fordi man *netop* anerkender den anden som *mere end*, og derfor bliver man nød til at turde udfordre den anden. Samtidig virker dette forløsende, for det har netop *ikke* til formål at gøre den anden til noget bestemt eller fastlåse den andens meninger. Tværtimod er det en erkendelse af, at man er ”like langt ute” (Bjerre 2012, s. 162). Dvs. at man anerkender hinanden som tvivlende og reflekterede. Således tænker jeg, at *begge* parter går derfra med *noget*, der er potentielt identitetsudviklende. Ud fra antologiens beskrivelse tænker jeg snarere, at Levinas’ tilgang handler om at vedgå forskellighed og forsøge at hjælpe den anden respektfuld ud fra det, man bliver opmærksom på, dvs. mere énvejs. Her tænker jeg, at den psykoanalytiske opfattelse er mere tovejs, fordi konfrontationen indebærer et sammenstød mellem to fremmedheder (den andens og én selv), hvor man forholder sig ydmyg, og derfor er der ikke noget, der matcher ens narcissistiske jeg (Karlsen 2018, s. 151-152; Bjerre 2012). Det tovejs ligger således i, at begge parter identitet er på spil, dvs. *også* det fremmede hos én selv. På den måde er der en erkendelse af, at identiteten hos begge er genstand for udvikling. Denne indrømmelse giver således en helt anden indgangsvinkel, hvor åbenheden for egen forandring både er et vilkår og mulighed, hvilket også er med til at understrege alvoren. Idet man erkender, at man også selv er på spil i relationen, vækker det en refleksion, der tvinger én til at lægge betydeligt flere kræfter ind i forholdet. Forstået på den måde, at når man selv har det *inde på livet*, har man måske en mere sand fornemmelse af, at det samme gælder for den anden, hvorved ydmyghed, inderlighed og alvor får en yderligere dimension. For at drage Bjerres læsning af Hegel ind igen, handler det om at begges konkrethed ofres i anerkendelsen (2009, s. 245). Nok ser

Levinas igennem kategorier, historik og konkrethed hos den anden (Pahuus 2011, s. 128-132), men næppe på samme vis hos én selv. Når begge parter fremstår som *rene* subjekter med deres respektive identiteter i spil, kan ligeværdighed og dermed et ægte etisk udspring ikke være mere jævnbyrdig. Som Bjerre skriver, er dette kendetegnet ved at være den mest rene og *ikke-undertryggende* relation (2009, s. 246). Dette ægte etiske forhold grunder derfor også i en vished om, at man ligeledes selv bærer på en uvished om sig selv. Dette leder videre til Rösings andet issue, *umenneskelighed*, som er det, vi alle har tilfælles og som jeg vil diskutere i næste afsnit. Men inden jeg går videre, har Grøn foretaget en læsning af Levinas, der underbygger, at Levinas betragter relationen som ensidig. Forholdet omhandler Levinas' kritik af Hegel. Levinas mener ikke, der er tale om et gensidigt anerkendelsesforhold i relationen. Det begrundes han med, at den anden har pålagt én en fordring, hvorfor der snarere er tale om en helt grundlæggende distance i forholdet. Som Grøn skriver, negligerer Levinas hermed Hegels projekt, nemlig at befordre hinandens frihed som selvstændige individer (2019, s. 71). Dette tyder også på, at anti-etikken udfylder et tomrum, nærhedsetikken måske overser. For det ligger implicit i åndløsheden og dæmonien, at de nok næppe pålægger én en fordring, snarere er der tale om en fordring, der viser sig.

For at opsummere kan man måske sige, at det i psykoanalysen og hos SAK drejer sig om noget grundlæggende anti-humanistisk vs. Levinas som humanist. For i psykoanalysen og hos SAK bunder den grundlæggende ydmyghed i, at det fremmede er på spil i ethvert menneske, hvorved begges fremmedhed altid er på spil i relationen. Baseret på ovenstående analyse og Grøn, erklærer Levinas sig næppe enig i dette. Derfor tænker jeg, at Levinas betragter den, som er stillet fordringen som mere suveræn – måske endda *som* suveræn. På den måde aspirerer Levinas det almene og normatives genstandsfelt altså det umiddelbart genkendelige, som værende muligt at bemestre i kraft af ens *suveræne* status. Her er anti-etikken langt mere tydelig omkring umuligheden af dette samtidig med, at fordringen består.

Jeg vil forsøge at forklare dette ud fra teoriernes egne termer samt vende tilbage til umenneskeligheden. Karlsen refererer til Lacan, som mener, at psykoanalysens etik bliver tydelig ift. næstekærlighedsbuddet. Dette er kendetegnet ved at være grænseoverskridende, idet buddet hverken fortæller, hvad man må eller ikke må, kun, at man har pligt til at elske, hvilket i princippet kan føre til at elske langt udover de eksisterende normer og i kraft af dette, bliver buddet netop etisk (det gode valg er virkelig på spil). I psykoanalysen er dette at

sammenligne med en lyst *hinsides* lystprincippet⁵¹ (noget umenneskeligt), som er kendetegnene for mennesket, dvs. et begær som skal konfronteres (2018, s. 91). Denne lyst (jouissance) er en smertefuld nydelse, som både kan føre til død og nyskabelse (2018, s. 52, 91). Hos Levinas tænker jeg mere, at det handler om en lyst indenfor lystprincippet i kraft af hans metafor *ansigtet*, der fremkalder medmenneskelighed (det gennemskuelige, man kan identificere sig med). If. Karlsen kan det gennemskuelige imidlertid få karakter af at blive til et program (Karlsen 2018, s. 73-76; Pahuus 2011, s. 128). På den måde nærmer Levinas' etik, skønt mødet med begæret/det fremmede, sig de andre normative etikker, der med retningslinjer forsøger at gøre etikken mere håndgribelig.

Hos Levinas findes *evnen til godhed* altså i medmenneskeligheden (Overgaard 2006). Karlsen gengiver Zizek, som modsat hævder, at vores *evne til at handle etisk*, uden hensyn til egen lyst, grunder i, at vi ved, at vi alle bærer på en umenneskelighed. Noget psykoanalysen anerkender med dødsdriften og teologien med arvesynden (Karlsen 2018, s. 78-79, 93, 101; Bjerre 2012). Med andre ord, ved vi, at vi alle har nogle brist, som vi egentlig ikke *helt* kan forstå eller håndtere og det bevirker, at vi formår at handle etisk. Dette illustrerer igen det mere jævnbyrdige udgangspunkt og dermed også en mere reel mulighed. Jeg vil med et lille jordnært eksempel vise dette. I mine 20'ere besluttede jeg mig for at lære at spille guitar. Jeg gik på hold med to andre, hvor jeg, det første stykke tid, oplevede at kunne følge med ham den dygtige og arbejdsomme på holdet, hvilket resulterede i, at jeg ydede mit bedste. Imidlertid gik der ikke lang tid, før jeg kom bagud, og ligeledes gjorde ambitionen. Min pointe er blot, at følelsen af en vis jævnbyrdighed får én til at kæmpe mere. Hvis Lea overfor sin patient viser, at hun selv er på gyngende grund, men patienten samtidig oplever, at det for at hjælpe *denne*, så er der måske en større chance for, at deres fælles indsats bærer frugt, og at det leder i en helt tredje retning, for egentlig hjælper de jo hinanden. Måske resulterer denne tilgang også i det mest etiske på sigt, oplevelsen af *at kunne*, fordi man netop sætter lid til hinandens ukendte potentialer?

Dette kunne også være gældende med det andet eksempel i indledningen. Var Ole Sørensens begrundelse om relationsarbejde ifm. Tysklandsturen snarere baseret på efterrationalisering? At handle anti-etisk, i radikal forstand, er jo at handle uden eksplicitte rationaler, men dette er *kun* en anti-etisk handling, hvis man samtidig har et *sandt selv*. Til gengæld er det sande selv en slags garant for, at handlingen beroede på en *ægte* etisk hensigt

⁵¹ If. Karlsen handler psykoanalysens begreb *lystprincippet* om en egoistisk selvopretholdelseskamp (2018, s. 29).

og derfor vil den ægte etiske relation bestå (den etiske pligt), selv hvis handlingen fejlede. For jeg tror ikke, der er tvivl om, at han til enhver tid vil fastholde og forbedre relationen. Endelig kan man sige, at en anti-etisk handlings rigtighed vil vise sig retroaktivt, fx i et styrket selv hos borgerne og evt. i evnen til at beslutte sig for at stoppe med at drikke og fastholde dette. Derfor er det en meget Hegelsk måde Ole Sørensen tilgår sandheden på. Modsat den normative etik kan sandheden if. Hegel ikke hævdes, den kan kun anticiperes og erkendes retroaktivt (Dolar 2016).

For at vende tilbage til distinktionen til Levinas fremmedhed vil jeg her til slut problematisere et yderligere forhold. Kunne begrebet om ansigtet snarere *afholde* fra at konfrontere det fremmede? Zizek henviser til Levinas' begreb om ansigtet, som fremkaldende vores evne til etisk formåen og sammenstiller det med den forfærdelse, der fremkommer, når vi netop ikke kan se ansigtet, hvilket han mener blev åbenlyst ifm. det franske burkaforbud. If. Zizek er det psykoanalysens opfattelse, at ansigtet netop dækker over det umenneskelige og derfor afholder os fra at forholde os til det fremmede, dvs. vedgå at der er noget uhyggeligt inde bag. Han fremhæver, at psykoanalyse ikke foregår ansigt til ansigt for netop at kunne åbne for det fremmede hos den anden, dvs. undgå suggestion (2010, s. 2-3). Jeg tænker, at det lyder plausibelt, at Levinas' måde at tilgå fremmedheden, på den måde bliver mere narcissistisk. Ligesom den andens ansigt appellerer til medmenneskelighed appellerer ens eget ansigt til samme, og derved forhindres den anden i at give udtryk for det skræmmende. Måske kunne man også tænke sig, at ansigtet opfordrer til enten over- eller underdrev, dvs. hhv. gøre sig interessant eller vise hensyn, hvilket i begge tilfælde vil fordreje sandheden. Suggestionen leder således til en slags spejling, der kan forhindre fremmedheden i at blive udfoldet/udfoldet i et sandt perspektiv pga. af ansigtets forførende effekt, hvorved den relative blotlæggelse af det ubevidste/fremmede udebliver. If. SAK kommer medlidenhed ikke den anden til gode (SKS 4, s. 421) og ansigtet vækker måske utilsigtet medlidenhed, hvilket måske appellerer til en mere direkte hjælp fremfor en mere konstruktiv form for hjælp? På trods af Levinas' vilje til det fremmede, tænker jeg derfor, der er en risiko for, at det sandhedsmæssige brud (ny viden) udebliver.

Helt afsluttende vil jeg kort berøre det universelle, som er helt centralt for anti-etikken. If. Karlsen har Søltoft foretaget en analyse af forholdet til andetheden (fremmedheden) hos SAK og Levinas, hvor hun har konstateret, at SAKs etik bærer på noget universelt som etikens resultat, hvilket ikke er at finde hos Levinas (Karlsen 2018, s. 98). Jeg tænker, at universalismen som resultat hos SAK (den ubetingede næstekærlighed) og hos Hegel

(solidaritet og gensidig anerkendelse) er helt afgørende for vores etiske liv. Selvom vi, som mennesker, evigt spænder ben for os selv, er det ikke desto mindre det umenneskelige projekt, der må ligge i opgaven at være og blive et (etisk) menneske.

5. Formulering af anti-etikkens grundlag

Ud fra ovenstående analyser og diskussioner vil jeg her forsøge at formulere, hvad et sandt selv er. Dvs. et selv, som kan virke som det fundament, hvorved anti-etikken kan fungere som anti-etik. Med det mener jeg, at det kræver en bestemt grundholdning til livet for at kunne sikre, at anti-etik forbliver den gennemgribende etiske tilgang, den er tænkt til at være.

Det handler om:

- Et selv, der forholder sig til angsten som mulighed, dvs. *at turde, at kunne*, også på trods af videnskabelige erfaringer og omverdenens moralske fordømmelser. At forsøge det uafprøvede og se udover det stadfæstede onde og gode
- Et selv, der deltager i kampe på liv og død om anerkendelse, dvs. ser bort den andens og ens egen konkrethed, og dermed anerkender den anden for blot at være menneske og selv vil anerkendes for dette. Med livet som indsats skal forstås på den måde, at man ikke skal lade sit liv reducere til et trygt, rart og nemt liv, men søge det sande på trods af omverdenens fordømmelse
- Et selv, der kan udholde angsten (lært at ængstes). Dvs. som udholder smerten og som kæmper og tror på (indre vished om), at det nok skal lykkes og som tager ansvaret på sig, hvorved angsten fungerer som motor
- Et selv, der opfatter skylden og menneskets splittelse som grundvilkår, hvilket betyder en ikke-dømmende, men tværtimod refleksiv og ydmyg tilgang til tilværelsen
- Et selv, der er grundet ved ydmyghed, fordi dette er ledetråden til at finde det sande i det ukendte ved den anden og én selv. Det betyder, at *se* den anden og sig selv som *mere end*
- Et selv, der ser livet som en stræben mod noget universelt godt i kraft af et fælles tredje, fx det etiske fællesskab, det solidariske
- Et selv, der er dannet og forpligter sig på tilværelsen og til den anden med en tilgang, der er præget af inderlighed, uendelighed og alvor. Dvs. et menneske, der vedstår sit selv, har personlighed, at der er sammenhæng mellem menneske og handling, som vil

noget mere, end det der er, som er selvreflekteret, som tror på det mulige og som gør dette med pligt og trofasthed

- Et selv, hvis samvittighed og ansvar ligger til grund for livet og i den etiske forholden til den anden
- Et selv, der erkender at være *på herrens mark* i sin etiske forholden til den anden, men som med baggrund i ovenstående er tættere på at formå det – fordi *herrens mark* er vilkåret for etikken

Jeg tænker, at et sådant livsgrundlag er forudsætningen for at kunne forholde sig anti-etisk.

Dvs. kunne fortolke og afgøre, hvordan den etiske fordring skal besvares. Et grundlag, hvorpå man kan forholde sig til det fremmede ved den anden og én selv, der rækker udover tidens og kulturens moralske normer. Snarere er der tale om et grundlag, der fører til et friere og mere forløsende menneskeliv – hvis man vel at mærke kan lære at ængstes.

6. Anti-etik i et anvendt perspektiv

Mens jeg skriver denne opgave er vi i Corona-krisen. Jeg har selvfølgelig gjort mig overvejelser omkring dette eksempel, idet denne krise appellerer og giver allermest mening til den normative etik, fordi det er fuldstændigt afgørende, at vi, langt hen ad vejen, handler på en bestemt måde for at sikre hinandens liv. Det betyder også, at anti-etikken måske lettere kan forklares. Staten har udstedt retningslinjer for adfærd og der er nyhedsstrømme om en sygdom, ingen rigtig kender til, men hvor hygiejne nok er det bedste forsvar som ved andre epidemier. Den statslige moraliseren giver således en tryghed, man kan forholde sig til og som er nødvendig. På den anden side giver det anledning til mange spørgsmål og måske også lammelse? Det kan være i situationer, hvor der opstår usikkerhed om egen og andres adfærd, andres opfattelse af én, uens tolkning, glemt adfærd mv. Bl.a. oplever jeg, at der er en trang til at retfærdiggøre knap så retfærdige handlinger (if. myndighedernes målestok). Samtidig bliver ”hamsterne” hængt ud, mens andre beretter om eget samfundssind. Dette tyder på, at narcissisme og moralisme tager nye højder.

Jeg tænker dog, at staten har gjort sit bedste ift. at henholde sig til normativ etik, både konsekventalistisk ift. beregninger og moraliserende ift. adfærd. Måske er der netop brug for helt klare retningslinjer og især i en individualistisk kultur, som har vænnet sig til retningslinjer for stort set alt? Havde samfundet svaret med Hegel og SAK tror jeg, der blev sagt *tænk jer om, hjælp hinanden og husk, at I heller ikke selv er helgener*. Vi er i en pandemi,

hvor vi er forpligtede på at beskytte hinanden og især de svageste, fordi vi har begrænset sundhedsmæssig kapacitet. Måske ville en sådan tilgang snarere fremme kreativiteten og hjælpsomheden, fremfor selvretfærdig isolation eller excessive overskridelser? Som det, for kort tid siden, var, kunne jeg nemt finde en god undskyldning for ikke at besøge min ældre ensomme nabo. Jeg levede op til retningslinjerne, for et telefonopkald var tilstrækkeligt. Der var tid til at dyrke sig selv med ren samvittighed. Men var det virkelig det etiske? Det minder om Badiou's henvisning til kirkens opfordring til *afholdenhed* for at kunne udleve det moralsk gode, fremfor at give sig i kast med at forklare den gode gerning (2007, s. 23). Var det bedre, at jeg tog en mere kreativ beslutning? Jeg kunne besøge min ældre ensomme nabo og tage en kage med. Samtidig ville vi være opmærksomme på den overhængende fare og tage de hygiejniske forbehold. Måske er der en større tendens til udskamning af en sådan handling, end i en verden, hvor man er forpligtet på det fremmede? Ift. til dette fremmede er jeg måske nervøs for, hvad der vil ske inde hos naboen, kan vi finde ud af at være sammen i det? Synes hun, jeg er i gang med at påføre hende noget ondt? Kan vi smitte hinanden og føler hun sig forpligtet til at modtage mit besøg? Der er mange fremmedheder på spil, som vi gensidigt beriger hinanden med i denne konfrontation, hvilket jeg kunne have undgået ved blot at gøre som det anbefales. Men måske er besøget alligevel er det mest etiske? Jeg er jo tynget af ansvaret, som følger med min handling, hvorfor jeg gør mig umage med det hygiejniske. Derudover tror jeg, det bliver oplevet værdifuldt, når det er drevet ud fra noget inderligt. Måske kan det også inspirere til at igangsætte noget?

Jeg tænker, at der er en tendens til at tage antal leveår og fysisk sygdom mere alvorligt end psykisk velfindende. Måske fordi det er lettere at måle? Derfor vinder dæmonien ved undskyldningen med isolation/selvdyrkelse, mens viljen, til et hjerteligt besøg, taber. Jeg tænker *ikke*, at anti-etik handler om at redde *alle* ensomme naboer, men snarere om at tage nogle selvstændige beslutninger, hvor man gør noget af inderlighed og med alvor. Denne pragmatik finder man ikke hos hverken Hegel eller SAK, for hos disse aspirerer etikken universelt. Hos SAK er der dog en indirekte indrømmelse i kraft af *at vedstå sit selv* med *det fulde ansvar* (man kan ikke alt, hvilket man må vedstå). Badiou's etik er mere pragmatisk, idet mennesket skal handle *udødeligt* ift. at være *tro* mod situationen, men at udødeligheden kun eksisterer i kraft af et dødeligt menneske (2007, s. 63,102). Altså stræbe mod det sande, men selvopretholdelsen er nødvendig. Samfundet gør det måske legitimt at opføre sig uetisk? Jeg er præcis en god og lydig borger, når jeg lever op til retningslinjerne. I en artikel, i Weekendavisen, *Fattigmandssygen*, sættes der fokus på, at Coronaen har en social slagside,

fordi den er importeret af rige nordsjællændere, men *slår ud* på den Københavnske Vestegn. Der bliver sat spørgsmål ved, om det er i orden kun at besætte rådgivende pandemigrupper med sundhedseksperter, hvorved det socialvidenskabelige og etiske forsømmes. I Tyskland har man også teologer, historikere og filosoffer mv. som rådgivere (Vestergaard & Staghøj 2020). Dette viser, at de etiske spørgsmål ikke for alvor er blevet diskuteret. Alligevel tænker jeg, det er præget af de cirkulære forståelser, og den direkte menneskelighed, idet enkelte har problematiseret krisens indvirkning på socialt eller psykisk udsatte. Altså et fokus på det gode menneskeliv; antal leveår, livskvalitet mv. Jeg tænker imidlertid, at konfrontation mellem to fremmedheder overses. Det fremmede eksisterer jo stadig, måske endda mere intenst pga. den dæmoniske fastlåshed. Hvis der ikke gives plads til dette, ender det måske med yderligere fremmedgørelse, fordi man bliver mødt med det foruddefinerede gode, eller en omsorgsfuldhed, der kun får skævheden til at vokse? Jeg tænker, det er nødvendigt, at *lade stolen vakle* under sig og ligeledes under den anden, for at nå et udgangspunkt, hvor man kan udvikle en *fælles kunnen* og i sidste ende *egen kunnen*. Jeg tænker, at dette er fremmende for begge parter og derfor i sidste ende det mest etiske. Man kan således sige, at den foreliggende viden, herunder retningslinjerne, har stor betydning, men at det er vigtigt, at det suppleres af et sandt selv, der tør bryde, når der stiller sig en etisk fordring.

Ser man væk fra Corona-krisen, er der også andre forhold p.t., der appellerer til anti-etik. At dæmonien er særligt fremtrædende, også på samfundets højeste plan, viser sig fx, når man har en fastlåst indstilling om at adskille *alle* unge asylpar og ikke lader tvivlen komme til orde i en individuel sagsbehandling (Hardis 2020). Her er det oplagt, at anti-etikken *ser* en etisk fordring, hvilket måske er knap så oplagt for nærhedsetikken.

Til sidst vil jeg alligevel knytte en analogi fra videnskaben til anti-etikken, nærmere bestemt grundforskningen, som al anden forskning bygger på. Her har man heller ikke et helt bestemt mål for øje, snarere er der tale om at afsøge de afkroge, man ellers aldrig ville nå ud i, men hvor nye verdener til gengæld viser sig (Olsen 2016). I forlængelse heraf kan man sige, at et snævert fokus på det målrettede overser, at det sande *kan* findes *i* fejlen, fx beroede opdagelsen af penicillin på en fejl. Hegel påpeger ligeledes, i forordet til *Andens Fænomenologi*, at sandheden er en proces, der beror på fejl og at sandheden udebliver, hvis ikke man har modet til også at begå fejl. For sandheden kan ikke kendes på forhånd, snarere er det vejen til sandhed, der *er* det sande (Dolar 2016). På samme måde kan man sige, at anti-etikken er en sandhedsproces. Fejl eller skyld er også en følge heraf, men det er en del af at være menneske og så længe man er et sandt selv, forsøger man samtidig at lære fra disse

samtidig med, man ikke svigter den etiske opgave. Noget af det samme er på spil, når det man troede var drømmejobbet, viste sig ikke at være det, hvorimod skodjobbet var ret fedt. En fastlåst forestilling om godt og ondt, kan på den måde virke begrænsende. Man ser det også hos mennesker, som er kommet ud for alvorlig sygdom, hvorved tilværelsen skal/kan tage en ny begyndelse. Dette *kan* betyde, at noget bliver endnu bedre før, fordi man får brudt med det, man troede, var det eneste mulige. I rehabiliterende sundhedsvidenskaber sætter man fx mål relativt hurtigt. På den ene side er det godt at få nogle kreative metoder til at udføre de meningsfulde aktiviteter, på den anden side kan det også fastholde et fokus på noget, som måske bliver for træls, fordi det minder én om, hvad man engang kunne. Måske kunne det at få fokus over på noget *helt* nyt give en anden dimension til livet? At være i relation til et menneske, som *vil én* og vil livet med inderlighed og alvor, indebærer i sig selv en anerkendelse og derfor vil viljen til at leve livet måske også synes lettere.

7. Konklusion

Det overordnede formål har været at udvikle begrebet anti-etik. Nærmere bestemt at udvikle grundlaget for anti-etik, fordi det er en etik, der kræver traumatiserende konfrontationer og dermed har *selvet* afgørende betydning. Derudover har det været at begrunde relevansen af anti-etik, hvilket har bestået i dels at distingvere fra normativ etik, i særdeleshed nærhedsetikken, og dels at eksemplificere relevansen heraf.

Jeg har bestemt grundlaget for anti-etik vha. tanker fra Hegel og SAK og fundet frem til, at det handler om at have et selv, der er dannet ved angsten. Dvs. et selv, der vover det mulige og ikke lader sig begrænse af, hvad der på forhånd er bestemt som ondt eller godt, men i kraft af sit inderlige, uendelige og alvorlige selv har intentioner om det gode og derfor stræber efter det gode. Det er *et selv*, som er bevidst om mennesket som et splittet og skyldigt væsen og derfor handler det om at finde det gode i det fremmede, for mennesket er altid et *mere end*. Det er også et ydmygt selv, fordi det, ved at forholde sig til det fremmede, har brudt det narcissistiske selv. Derfor er det også et selv, der kæmper på liv og død for anerkendelse, for anerkendelsen er vigtigt for menneskets selvforståelse og ligeledes er det vigtigt at anerkende den anden, fordi vi er bestemt til det etiske fællesskab. Det er et selv, som er orienteret mod et tredje, som det har tilfælles med den anden og derfor skal sandheden findes via dette tredje, som repræsenterer det absolutte/universelle; fx det etiske fællesskab, solidariteten. Udholdenhed har også afgørende betydning ift. at magte muligheden, hvorved det etiske valg træffes. Endelig er det et selv, der er styret af samvittighed og ansvar. Jeg

tænker, at disse egenskaber for selvet er afgørende for, at anti-etik kan udføres forsvarligt og etisk. Jeg vil derfor konkludere, at dette er grundlaget for anti-etikken.

Der viser sig en stigende sygelighed, ensformighed, ufrihed samt stigende splittelse eller polarisering i samfundet. Dette kan bero på et overdrevent fokus på normer, som er med til at udskamme eller undertrykke mennesker. Det kan for den enkelte betyde, at denne ikke mødes med en ægte ligeværdig og tillidsfuld indstilling. Dette kunne handle om mangel på anti-etik, som drejer sig om at handle etisk ligeværdigt i kraft af, at konfrontere den anden og ikke distancere sig i form af høflig eller narcissistisk præget hjælp i form af foreliggende viden, egne eller den andens forslag. I anti-etikken skal sandheden findes i konfrontationen med den anden, hvor man selv vakler og ligeledes forstyrrer den anden. Nærhedsetikken er præget af en suggestiv forholden til det fremmede og har et paternalistisk islæt i at se eget selv enten som urørligt eller kun sekundært berørt. Anti-etikken indebærer en ekstra dimension ift., at den anden kan og vil begive sig i kast med livet, hvilket er en proces for begge parter. Et mere anti-etisk baseret samfund vil derfor formentlig være præget af mere frie og selvstændige individer, der vil et mere etisk samfund. Dvs. påtager sig de etiske fordringer, der viser sig, hvorved ubalancen mellem individer formentlig rettes mere op. Derudover tænker jeg, at dens *særlige* konfrontatoriske tilgang formår at gribe, hvad der ellers undslipper. Derfor mener jeg, der er brug for anti-etikken.

Jeg vil afslutte med at understrege, at formålet med anti-etik selvfølgelig ikke er fornægtelse af videnskabelig viden eller viden som sådan – tværtimod. Anti-etik har som sit formål at omfavne hele menneskets eksistens og dette indbefatter, at fokus bliver rettet mod netop det, der er en tendens til at overse i vores moderne samfund.

8. Referenceliste

- Alstrup, S., Andersen, V., Binderup, L., Bjerring Jens Christian, Catana, L., Collin, F., Dehs, J., Diderichsen, A., Ebbesen, S., Faye, J. & et al., 2010. *Politikens filosofi leksikon*. 3. udgave. Kbh.: Politikens Forlag.
- Badiou, A., 2007. *Etikken – et essay om erkendelsen af den onde*. Aarhus: Forlaget Philosophia.
- Bjerre, H.J., 2009. Recognition of an Independent Self-Consciousness. I: A. Sørensen, M. Raffnsøe-Møller & A. Grøn, red. *Dialectics, Self-consciousness, and Recognition – The Hegelian Legacy*. Malmö, Sweden: NSU Press, s. 228-251.
- Bjerre, H.J., 2012. Jeg anerkjenner deg, men fordi jeg anerkjenner noe i deg mer enn deg, må jeg fornærme deg. *Agora*. (2-3), s. 147-162.
- Bjerre, H.J. & Hansen, B.B., 2017. *Handl!* Kbh.: Forlaget Mindspace.
- Christensen, A., 2011a. Hvad er filosofisk etik? I: A. Christensen, red. *Filosofisk etik – normativ etik, praktisk etik og metaetik*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, s. 7-18.
- Christensen, A., 2011b. Normativ etik – en oversigt. I: A. Christensen, red. *Filosofisk etik – normativ etik, praktisk etik og metaetik*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, s. 21-54.
- Christensen, A., 2011c. Dyddetik. I: A. Christensen, red. *Filosofisk etik – normativ etik, praktisk etik og metaetik*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, s. 99-120.
- Dolar, M., 2018. ”Jeg vil være hos dig på din bryllupsnat” – Lacan og det uhyggelige. *Lamella*. [Online]. 3(4), s. 1-25. [Lokaliseret 10.03.2020]. Tilgængelig fra: <https://tidsskrift.dk/lamella/article/view/115608/163905>.
- Dolar, M., 2016. *Mladen Dolar on Hegel's Phenomenology of Spirit*. [Online Video]. [Lokaliseret 21.05.2020]. Tilgængelig fra: https://www.youtube.com/watch?v=m6sG1nw0m_w
- DR, 2019. *Hvad er sex* Supertanker på P1. [Podcast]. 03.06. [Lokaliseret 08.04.2020]. Tilgængelig fra: <https://www.dr.dk/radio/p1/supertanker/supertanker-2019-06-03>.
- Eiby, T., 2020. Den almindelige elendighed. *Weekendavisen*. Idéer. 03.01, s. 1.
- Evans, D., 1996. *An Introductory Dictionary of Lacanian psychoanalysis*. New York, USA: Routledge London and New York.
- Freud, S., 1948. *Kulturens byrde*. 3. udgave. Kbh.: Hans Reitzel.
- Grøn, A., 1993. *Begrebet angst hos Søren Kierkegaard*. Kbh.: Gyldendal.
- Grøn, A., 2019. *Filosofiske essays af Arne Grøn – eksistentiel hermeneutik – bind I*. Frederiksberg.: Eksistensen Akademisk.
- Hansen, B.M.S., Karlsen, M.P. & Rosfort, R., 2019. Indledning. I: Hansen, B.M.S., Karlsen, M.P., Rosfort, R., red. *Filosofiske essays af Arne Grøn etik – Eksistentiel hermeneutik – bind I*. Frederiksberg: Eksistensen Akademisk, s. 9-44.
- Hardis, A., 2020. Inger og Støjberg. *Weekendavisen*. Samfund. 29.05, s. 2.

- Hegel, G.W.F., 1807. *Åndens fænomenolog*. Kbh.: Gyldendal.
- Heidegger, M., 2007. *Væren og Tid*. 2. udgave. Aarhus: Klim.
- Holtug, N., 2011. Konsekventialisme. I: A. Christensen, red. *Filosofisk etik – normativ etik, praktisk etik og metaetik*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, s. 77-98.
- Hugger, J., 1999. *Hegels skeptiske vej til den absolutte viden – en analyse af Phänomenologie des Geistes*. Kbh.: Museum Tusculanums Forlag.
- Jensen, R.U.H., 2016. Retroaktivitet, system, excess – en diskussion af Hegels forståelse af dialektik. I: Rasmussen, A.M., Ziethen, M., red. *System, frihed og virkelighed – en indføring i den tyske idealismes hovedpositioner*. Aarhus: Forlaget Philosophia, s. 158-194.
- Karlsen, M.P., 2018. *Dødsdrift og næstekærlighed – seks kapitler om teologi og psykoanalyse hos Kierkegaard, Kafka, Freud og Lacan*. Frederiksberg C: Eksistensen.
- Kold, M., 2018. Tid til at være der. *Weekendavisen*. Idéer. 22.06, s. 13.
- Lacan, J., 2006. *Écrits – the first complete edition in english*. London: W.W. Norton & Company.
- Nielsen, C.F., 2011. Deontologi. I: A. Christensen, red. *Filosofisk etik – normativ etik, praktisk etik og metaetik*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, s. 55-75.
- Olsen, J., 2016. *Life Science – hvordan fastholder vi en dansk styrkeposition?* [Online Video]. [Lokaliseret 20.05.20]. Tilgængelig fra: <https://www.youtube.com/watch?v=vpnnZicsKKI>
- Overgaard, S., 2006. Kronik: Forskellighedens filosof. *Information*. Opinion. 20.01, s. 32-33.
- Pahuus, A.M., 2011. Nærhedsetik. I: A. Christensen, red. *Filosofisk etik – normativ etik, praktisk etik og metaetik*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, s. 121-143.
- Raffnsøe, S., 1996. *Filosofisk æstetik – jagten på den svigefulde sandhed*. Kbh.: Museum Tusculanums Forlag.
- Rösing, L.M., 2007. *Autoritetens genkomst*. København: Tiderne skifter.
- Sløk, J., 2013. *Kierkegaards univers - en guide til geniet*. 3. udgave. Kbh.: Lindhardt og Ringhof.
- Søltoft, P., 2014. *Kierkegaard og kærlighedens skikkelser*. Kbh.: Akademisk Forlag.
- Søltoft, P., 2017. *Kierkegaards kabinet – en nutidig introduktion*. Kbh.: Akademisk Forlag.
- Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 2014. *Søren Kierkegaards Skrifter*. [Online]. [Lokaliseret 07.01.2019]. Tilgængelig fra: <http://www.sks.dk>.
- Sørensen, A., 2008. Deontology – born and kept in servitude by utilitarianism. *Danish Yearbook of Philosophy*. 43, s. 69-96.

Sørensen, O., 2016. *Kom nu ned på jorden – et liv i socialpsykiatrien på Langeland*. Kbh.: Peoples'sPress.

Vestergård, G.L., & Staghøj, M., 2020. Fattigmandssygen. *Weekendavisen*. Samfund. 01.05, s. 1,6.

Wind, H.C., 1998. *Anerkendelse – et tema i Hegels og moderne filosofi*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Zizek, S., 2000. *Det skrøbelige absolutte – eller hvorfor den kristne arv er værd at kæmpe for*. Kbh.: Gyldendal.

Zizek, S., 2010. *Living in the end times*. London, United Kingdom: Verso.

Zizek, S., 2016. *Multiculturalism and Tolerance*. [Online Video]. [Lokaliseret 02.04.2020]. Tilgængelig fra: https://www.youtube.com/watch?v=QZYY_r_L-fl

Anvendt referencestandard: Harvard.