

Elias Kjærsgaard
Studienr.: 20136672

Kandidatspeciale
MA Anvendt Filosofi, Aalborg Universitet

v/ Anita Naemi Holm
02-09-2020

The New Public Health & Ansvar

Nøgleord: The New Public Health, Ontologi, Ansvar

Anvendt Filosofi

Vejleder: Anita Naemi Holm

Kandidatspeciale

Elias Kjærsgaard

Studienummer: 20136672

Antal Anslag: 139.731 (58,2 normalsider)

Ikke fortroligt

0

Abstract

This master's thesis investigates whether the ontology that lies within The New Public Health is sufficient for the individual to be responsible for their own health within a country practicing this form of public health. A practice that in the 1970s, began to influence the way in which health promotion and illness prevention was approached. Originally, public health was a discipline which studied diseases in order to implement measures to control them and improve prognostic outcomes. But with The New Public Health came a change in the way in which public health was being thought and practiced. A change that have been described as one of the dominate ways in which people today relate to their health and bodies, turning focus towards lifestyle choices and designating the health and prevention of illness as an *individual responsibility*. It is the change that designate the responsibility, as one belonging to the individual that this thesis is dealing with. This is done by investigating the legitimacy of whether the individual, with the ontology within The New Public Health, has the capability to be responsible for their own health in a country where the dominate way of practicing public health is based on The New Public Health. Since the focus of The New Public Health is no longer that of controlling diseases but instead of the lifestyle choices the key feature of the way in which public health is practiced based on The New Public Health is 'health promotion'. A feature that seeks to inform the individual through health promotion and illness prevention. This thesis therefor explores whether health promotion is a sufficient way of practicing public health in order for the individual, with the ontology based in The New Public Health, to be responsible for their own health. An exploration that lends the criteria necessary for being responsible from the way in which P.F. Strawson frames them in *Freedom and Resentment* (1962). According to Strawson being the cause of an event is not sufficient for one to be responsible, instead it also requires that the causer is able to make his action intelligible, e.g. grasp the potential consequence(s) of the action, reflect and have intentions with the action the person consciously wants to do. The way in which The New Public Health is being practiced indicates, that the individual not always meets these demands, hence the practicing of health promotion. The criteria for the practicing

of public health based on The New Public Health therefor requires that it facilitates a condition that enables the individual to fulfill said criteria. By solely practicing public health based on health promotion meeting these criteria shows to be problematic. A verdict which based on the late Wittgenstein's language philosophy. According to the late Wittgenstein, language is not a fixed meaning calculus but instead an open-ended series of interlocking language games constituting a form of life or a way of living. When individuals in a society that practice public health based on The New Public Health receives the information within the health promotion misunderstandings might occur. Occurrences that can potentially lead to a reduction in health, since the individual might not be capable of understanding what a healthy living entail, nor that the initial understanding that the individual have is clashing or diverging from the health promotions. From the potential failure to meet Strawsons necessary requirement to be responsible, it is argued that not every individual might be able to be responsible for their own health in a country where the dominate way of practice public health is based on The New Public Health. It is then argued that what is instead required, in order for the public health based on The New Public Health to succeed, is an ontology or one similar to that of Immanuel Kant in *The Critique of Practical Reason* (2000) or Harry Frankfurt in *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971). The likelihood of these ontologies is then discussed while trying to avoid any metaphysical claims. A discussion which shows to be problematic on multiple accounts, which therefor not only reinforces the likelihood of the individual not being able to be responsible for their own health and but also the risk of reducing the health of individuals in a society where the dominating way of practicing public health is based on The New Public Health.

Indholdsfortegnelse

1.0 Indledning	4
1.1 Introduktion	4
1.2 Afgrænsning	7
1.2.1 Problemformulering	8
1.3 Disposition.....	8
2.0 Folkesundhed & The New Public Health	10
2.1 Folkesundheds Oprindelse Og i Dag	10
2.2 The New Public Health	11
3.0 Ansvar og Ontologi.....	13
3.1 Strawson – Om Ansvar.....	15
3.2 Fri Vilje	20
3.3 Fri Vilje – Klassiske Positioner	23
3.3.1 Immanuel Kant – Om Fri Vilje	23
3.3.2 Harry Frankfurt – Om Fri Vilje.....	29
3.3.1 Kants & Frankfurts Ontologi	35
4.0 New Public Healths Berettigelse	36
4.1 Forståelse & Sundhedspromovering.....	40
4.2 Transcendental Frihed & Personers Vilje.....	49
4.2.1 Kant – En Betinget Fornuft?	49
4.2.2 Frankfurt – Om En Tredje Ordens-Vilje og Autenticitet.....	55
5.0 Ansvar For Egen Sundhed Uden Vilje og Frihed.....	59
6.0 Konklusion.....	61
Litteraturliste	65

1.0 Indledning

1.1 Introduktion

I 1970 begyndte en ny æra i måden, man praktiserer *folkesundhed*. Oprindeligt var folkesundhed en praksis, som studerede samfundssygdomme for derudfra at implementere handlinger, som kunne kontrollere disse. Siden da har praksissen ændret sig til et multidisciplinær felt, hvor videnskab, kampagner, samfundsvidenskaber, økonomi, management og kommunikation indgår til at fremme individers og deraf samfundets sundhed. En ændring som har fået betegnelsen *The New Public Health*, hvilket dækker over alle samfunds og individuelle aktiviteter, som både er orienteret mod at reducere faktorer, som bidrager til sygdom, samt fremme dem, der fremmer sundhed (Theodore & Varavikova 2000, pp. 55-56). Denne ændring og form for praktisering er dog ikke noget, der hører fortiden til. I stedet er *The New Public Health* blevet til den dominerende måde, man i Danmark, og størstedelen af den vestlige verden, forstår og praktiserer sundhed, sygdom og kroppen. Som der står skrevet i et antropologisk studie af Merrild et al:

In Denmark, as in most of the western world, the fundamental pillars of biomedicine and health promotion dominate the way in which health, illness and the body is thought about and practiced. (...) The power and domination of the new public health discourse has had significant implications for the organization of healthcare and for policy development in Denmark as well as in the rest of the world. – Merrild et al. 2017, pp. 1-2

Kendetegnet ved de tanker, og deraf måden man praktiserer folkesundhed, som er indeholdt i *The New Public Health* er *sundhedspromovering*. Hvor man førhen i tiden, i måden man praktiserede folkesundhed, fokuserede på den bedst mulige medicinering, er tankegangen i *The New Public Health* den, at den bedste måde at fremme en befolknings sundhed er at forsøge helt at undgå den sygdomstilstand, som kræver medicinering. Tankegangen som er indeholdt i bevægelsen affødte derfor, hvad vi i dag kender som

'livstilsvalg', da sundhedspromoveringen er en måde at markedsføre en sundhedsforbedrende livsstil. En måde at praktisere sundhed som kræver:

(...) responsibilities and coordination at all levels of government and by nongovernment organizations (NGOs) and participation of a well-informed media and strong professional and consumer organization. No less important are *clear designation of responsibilities of the individual for his/her own health*, and of the provider for humane, high quality professional care. – Theodore & Varavikova 2000, p. 56 (min kursiv).

For at sundhedspromoveringen kan lykkes, kræves derfor en koordination på alle de forskellige niveauer af den offentlige og private sektor, og en velinformeret brug af medier samt stærke professionelle forbrugerorganisationer, der har til formål at sikre forbrugeren. Dette er dog ikke tilstrækkeligt, for at The New Public Health bevægelsen kan lykkes. For det kræver herudover, at man udpeger individet, som værende den ansvarlige for sit *eget* helbred. Men hvilken betydning har den ontologi, der ligger til grund for The New Public Health, for menneskers lige mulighed for at være ansvarlig for deres egen sundhed i et samfund, som praktiserer folkesundhed baseret på The New Public Health?

Det er dette spørgsmål, som forstående speciale vil undersøge. Specialet vil derfor være en undersøgelse af den *ontologi* , der gør sig gældende og forudsættes i praktiseringen af The New Public Health. Ved ontologi (af græsk *on* , væren el. det værende, og *logos* , lære) forstås den videnskab som har at gøre med, *hvad* der eksisterer og, *hvordan* det eksisterer. Hvad der menes med 'hvordan' noget eksisterer, skal ikke forstås som observerbare egenskaber såsom størrelse, årsag, relation osv. I stedet undersøger man i ontologien *den særlige måde* , noget eksisterer på, dets *grundlæggende værens form* , hvorfor ontologi ikke kun er et felt, som beskæftiger sig med det observerbare (Harnow-Klausen 1997, pp. 24-26). At foretage en ontologisk undersøgelse af The New Public Health minder derfor om en undersøgelse af det menneskesyn eller antropologi, som antages for at være tilfældet. En undersøgelse der vil beskæftige sig

med, hvad det er, at man som menneske kan og ikke kan (menneskets hvad) samt den menneskelige eksistens, og den dertilhørende erfaring, hukommelse osv. (menneskets hvordan).¹

Begrundelsen for at undersøge, hvilken ontologi som forudsættes er, at næverende speciale accepterer Strawsons argument i *Freedom and Resentment* (1962), om at ontologi og ansvar forstås, som to sider af samme sag, og at det derfor ikke giver mening at tale om ansvar, medmindre man *også* taler om, hvad og hvordan mennesker *er*, og deraf menneskers kapacitet til at efterleve de krav, man kan blive holdt til ansvar for. Specialet indeholder derfor et argument om, at forudsætningen for at den form for praktiseringen af folkesundhed, som er indeholdt i The New Public Health kan lykkes, afhænger af, at den ontologi som der arbejdes ud fra, er mere nyttig end unyttig. Det som afgør hvad der er nyttigt, er den empiri, man har om landets folkesundhed, som praktiserer The New Public Health. Hvis man i empirien ser en forbedret folkesund, så er ontologien nyttig, og omvendt, hvis man ser en tilbagegang, er tilgangen mindre nyttig. Nyttens vurderes derfor ift. den gældende forståelse af sundhed. Specialet kan derfor også siges at arbejde i tråd med den pragmatiske tradition, hvor beskrivelser og initiativer ikke afhænger af uafhængige sandheder, forstået som om at ontologien er i stand til at stemme overens med, hvad mennesker i "virkelighed" er, men i stedet ud fra et kriterie om, hvor nyttige de er ift. en menneskeskabt standard. M.a.o. nytter det ikke noget, at man foretager *x* initiativer, hvis mennesket ikke har kapacitet til at efterleve *x*, eller i det hele taget modtage eller forstå *x*. Dette er også begrundelsen for specialets relevans. For ved at undersøge om den ontologi som forudsættes stemmer overens med vores intuition om, hvad mennesker *er* og derfor meningsfuldt kan stilles til ansvar for, så kan vi blive klogere på, om den ontologi der gør sig gældende i The New Public Health er berettiget, eller om den kan have konsekvenser for praksissens mål om at fremme sundhed, og derfor også for menneskers skæbner. Hvad der menes med at blive klogere, skal også forstås i forlængelse af den pragmatiske tradition. At blive klogere på, hvad vi som mennesker er, skal ikke forstås som en metafysisk afklaring, hvorudfra jeg kan afgøre én gang for alle,

¹ Denne opdeling kan virke kunstig, da man godt kan argumentere for, at mennesker måde at være på udgør hvad et menneske er.

hvad vi kan og ikke kan stå til ansvar for. Hvad der i stedet menes, er at man kan blive klogere på ens egen forståelse af, hvad vi *tror*, at vi som mennesker er, ved at gennemgå forskellige argumenter og overveje, om man bør revidere sin forståelse eller fastholde den, man havde i udgangspunktet. Specialet minder derfor om Tofts (2016) beskrivelse af John Rawls metode kaldet *reflekteret ligevægt*. En metode der har til formål at '(...) systematisere og afveje de etiske (i dette tilfælde ontologiske) intuitioner, holdninger og principper, man allerede har, med kendt viden, om den sag, man vil afgøre.' (p. 135, (min parentes)), uden at ty til absolutte sandheder (ibid., p. 124). Et lignende argument ses også hos Joel Feinberg (1987), hvilket også kan fungere som et argument for specialets relevans. Ifølge Feinberg er den akademiske filosofi relevant i dens måde at behandle abstraktioner og dens evne til at dykke ned i, hvad der er indeholdt i et fænomen, i dette tilfælde ansvar. Som Feinberg skriver:

All practical reasoning involves the application of principles to the facts. The principles, in turn, must be clarified and tested tentatively against hypothetical possibilities. They must be rendered compatible with our more confident "intuitions", that is with our deeply entrenched informed convictions in particular cases, and rendered harmonious with one another. – Feinberg 1987, p. 17.

Ved at dykke ned i abstrakte begreber, kan man tydeliggøre og afklare, hvad der er indeholdt heri. En afklaring som har mulighed for at afklare vores egen holdning eller forståelse ved at teste hypotetiske scenarier og se, om de stemmer overens med vores umiddelbare forståelse af et fænomen.

1.2 Afgrænsning

Den overordnede fremgangsmåde i dette speciale er som følgende: Først redegøres der for, hvad The New Public Health er. Derefter præsenteres den måde, som ansvar vil blive tematiseret i specialet. En tematisering som også vil indeholde to bud på, hvad vi som

mennesker *er*. Efterfølgende vil specialet undersøge, hvilken ontologi som må antages for at være gældende i måden, man praktiserer folkesundhed ud fra The New Public Health. En undersøgelse som også vil indeholde forudsætninger for, at alle har lige mulighed for at være ansvarlig for deres egen sundhed i et samfund, som praktiserer folkesundhed baseret på The New Public Health. M.a.o. er det en tydeliggørelse af, hvad man som menneske skal være i stand til, for at de initiativer, som The New Public Health-bevægelsen er kendetegnet for, kan lykkes. Den efterfølgende del vil behandle menneskets evne til at ændre sin forståelse ud fra vores evne til at forstå information, hvilket jeg vil argumentere for, er forudsætningen for, at måden man praktiserer folkesundhed, ud fra The New Public Health, kan lykkes. Den sidste del vil bestå af en diskussion af den ontologi, som forudsættes, hvis alle skal være i stand til at være ansvarlig for deres egen sundhed i et samfund, som praktiserer folkesundhed baseret på The New Public Health.

1.2.1 Problemformulering

Problemformuleringen lyder derfor:

Hvilken betydning har den ontologi, der ligger til grund for The New Public Health, for menneskers lige mulighed for at være ansvarlig for deres egen sundhed i et samfund, som praktiserer folkesundhed baseret på The New Public Health?

1.3 Disposition

Specialet vil bestå af følgende dele: I **afsnit 2.0-2.2** fremlægges en læsning af folkesundhed som praksis, sådan som den bliver præsenteres af Theodore & Varavikova i *The New Public Health* (2000). En læsning som både indeholder praksissens oprindelse, og hvad der senere blev kendt som New Public Health. Derefter introduceres der i **afsnit 3.0-3.2.3** til, hvad man indenfor den akademiske filosofi og filosofihistorisk forstår ved 'ansvar', samt dens forbindelse til ontologi. Afsnittet vil indeholde en læsning af

Strawsons (1962) argument for, at ansvar og ontologi er forbundet, samt en beskrivelse af fri vilje diskussionen. Grunden til at afsnittet indeholder en beskrivelse af fri vilje diskussionen, er at ansvar som emne i høj grad har været præget af og cirkuleret omkring, om mennesket har en fri vilje. Afsnittet vil indeholde en læsning af de ontologier, der gør sig gældende i hhv. Immanuel Kants *Kritik af Den Praktiske Fornuft* (1788) samt den amerikanske filosof Harry Frankfurts *Free Will And The Concept of A Person* (1971). Værker som begge beskrives som tilhørende en klassisk position indenfor fri vilje diskussionen. Formålet med at inddrage disse værker er, at jeg vil argumentere for, at den subjektforståelse som gør sig gældende hos Kant og Frankfurt er den samme, som den der forudsættes, for at alle har lige mulighed for at være ansvarlig for deres egen sundhed i et samfund, som praktiserer folkesundhed baseret på The New Public Health. At dette skulle være tilfældet, vil, hvis det lykkes, samtidig også give mig et bedre vokabular til at undersøge og diskutere de potentielle problematikker, som kan være indeholdt i måden, man praktiserer folkesundhed baseret på The New Public Health. **Afsnit 4.0-4.2** består af en læsning af den sene Wittgenstein for at få en forståelse for, hvad det er, at vi kan forstå, når vi modtager information. En læsning der kort vil introducere Freges sprogfilosofi, sådan som han beskriver den i *Om Mening og Betydning* (2002), da det kan hjælpe med at forstå den sene Wittgensteins sprogfilosofi, da det er denne type sprogfilosofi, den sene Wittgensteins skriver sig op imod. Formålet med at inddrage den sene Wittgenstein er, at den primære måde man ud fra The New Public Health praktiserer folkesundhed, er gennem sundhedspromovering. Der kræves derfor, at vi er i stand til at forstå den information, vi modtager. En nødvendighed der, ifølge Wittgensteins fokusering på sprogindlæringens betydning, kan have konsekvenser for vores evne til at forstå den information, vi modtager. I afsnit **4.2-4.2.2** foretager jeg en diskussion af hhv. Kant og Frankfurts ontologier. En diskussion der, hvis man accepterer den, kan have potentielle konsekvenser for menneskers lige mulighed for at være ansvarlig for deres egen sundhed i et samfund, som praktiserer folkesundhed baseret på The New Public Health. Konsekvenser som jeg uddyber i **afsnit 5.0**.

2.0 Folkesundhed & The New Public Health

2.1 Folkesundheds Oprindelse Og i Dag

I dette afsnit vil jeg beskrive, hvorfor folkesundhed opstod som praksis, og hvad det er i dag. Formålet med afsnittet er at få en forståelse for den dominerende ontologi, der gør sig gældende i praktiseringen af folkesundhed i Danmark, hvad man også kalder 'The New Public Health'.

Folkesundhed kan beskrives som en generel befolknings sundhed. Begrebet er dog ikke kun forbeholdt en befolknings sundhed, da det også kan bruges til at betegne en praksis, hvis formål er at forbedre denne. Eksempler på folkesundhed som praksis er fx sanitære installationer, hygiejne, sund ernæring og fitness for alle, som stammer helt tilbage fra ældgamle samfund. Som en del af folkesundheden dengang var det heller ikke uvant for samfund at tage sig af de fattige, da man opfattede det som en pligt. Der er ikke en entydig forklaring på, hvorfor man begyndte at praktisere folkesundhed i de forskellige samfund, men en af buddene er, at man gjorde det af nødvendighed for at overleve. For at overleve forskellige pandemier såsom den sorte død, syfilis, mæslinger, skålkopper, spedalskhed osv., var man nødsaget til at sørge for en vis folkesundhed for at undgå yderligere smitte. Dette blev fx opnået ved bl.a. at tage bestemte forholdsregler i brug såsom isolation, karantæne osv., men også ved hjælp af sundhedsfremmende foranstaltninger såsom vacciner og ved at informere befolkningen om sygdomme og sundhed (Theodore & Varavikova 2000, pp. 46-47).

Et andet bud på praksissens etablering og grunden til at den stadigvæk eksisterer, kan skyldes at man havde og har en moralsk overbevisning om at sikre alles ret til liv, selv når det er på bekostningen af andre religiøse overbevisninger. Dette er fx en udbredt holdning i dag og den primære grund til, at man etablerede sundhedsorganisation World Health Organization (WHO). Sundhedspleje er ikke kun noget, som samfund er nødsaget til for at overleve, men noget man er nødsaget til, fordi det anses som en fundamental

rettighed. En rettighed som blev universalt konkretiseret og konceptualiseret i *Alma-Ata-deklarationen*, ifølge hvilken alle har ret til sundhedspleje, samt stater ansvar til at sikre denne. Ydermere understreger deklARATIONEN også vigtigheden af forebyggelse og almenpraktiserende lægebehandling (Theodore & Varavikova 2000, p. 48).

2.2 The New Public Health

Oprindeligt var folkesundhed en praksis, som studerede samfundssygdomme, for derudfra at implementere handlinger, som kunne kontrollere disse. Men siden 1974, i forbindelse med den Canadiske Minister af National Health and Welfare Marc Lalondes udgivelse af *A New Perspective on the Health of Canadians*, ændrede praksissen sig, til hvad man i dag betegner *The New Public Health*. En betegnelse som i dag dækker over alle samfundsmæssige og individuelle aktiviteter, som både er orienteret mod at fremme folkesundheden, samt reducere de faktorer, som bidrager til sygdom. Disse aktiviteter består af vaccinationer, børneforsorg, fødevarer mærkning og berigning, samt adgang til sundhedssektoren. Men hvad der især kendetegner bevægelsen, er *sundhedspromovering*. En tilgang som på daværende tidspunkt var ny, og som kan forklares ved, at Lalonde argumenterede for, at den bedste måde at forbedre et lands folkesundhed, var ved helt at undgå den situation, hvor medicin bliver nødvendig. Man skiftede derfor det primære fokus fra helbredelse af sygdom til sygdomsforebyggelse. Måden dette blev sat i værk var ved, at man begyndte at være opmærksom på de miljømæssige faktorer, som forårsager ulighed i sundhed, samt de valg som individer foretager, der er relateret til ens sundhedstilstand – hvad man i dag kender som *livstilvalg* (Lupton 1995, p. 50). Det primære fokus ved sundhedspromovering, er at etablere *positiv sundhed*, hvilket betyder, at man fokuserer på at forhindre sygdomme og lidelser i at opstå, i stedet for behandling. Sundhedspromovering er derfor ikke orienteret mod mennesker, som allerede er syge, men derimod mod alle, både syge og raske. Måden man manifesterer denne positive sundhed, er bl.a. ved at gøre brug af massemedierne til at markedsføre en sundhedsforberedende livsstil og ved at arbejde med forskellige dele af samfundet i et forsøg på at

etablere et miljø, som både lægger op til og gør sundhed til et lettere tilgængeligt valg (Lupton 1995, p. 51). Lalondes rapport var derfor også med til at forme en ny *diskurs*, ikke kun i måden man forstår hvad det sunde valg er, men også i måden vi forstår det at være menneske, og hvad vi som mennesker er i stand til. Hvad der skal forstås ved en 'diskurs' er en organisering af den måde, vi taler på. Ifølge Phillips (2015) er den måde vi taler på aldrig blot en afspejling af en allerede eksisterende virkelighed, men, i måden diskurser organiserer vores tale, en bestemt repræsentation af virkeligheden. Diskurser er derfor med til at skabe virkeligheden i mere eller mindre grad (p. 299).

The New Public health-diskursen er derfor en bestemt repræsentation af virkeligheden, og derfor i måden vi forstår, hvad der er årsag til sundhed. Lalondes rapport blev anset for at være et vendepunkt i måden, man forstod sundhed og begyndelsen på en ny æra indenfor folkesundhed. Af denne grund tog man også denne nye måde at forstå sig på sundhed til sig i andre lande. I England udformes tiltroen til den nye tilgang i et dokument af Department of Health and Social Security kaldet *Prevention and Health: Everybody's Business* i 1976, og i USA ses det i en rapport af Surgeon General kaldet *Healthy People* i 1979 (Lupton 1995, p. 50). I alle tre dokumenter placeres en høj grad af ansvar for ens helbred hos individet. I det engelske dokument argumenteres der f.eks. for, at 'we are killing ourselves [grundet] our *own* careless habits (...) and allowing environmental pollution and inequitable social conditions to exist.' (Minkler 1989, p. 18 (min red. og kursiv)). Af citatet fremstår årsagen til de miljømæssige og sociale problematikker, som forårsaget af et aktivt valg grundet 'our *own* careless habits'. Et aktivt valg da det at være ligeglad kræver, at man i det mindste har kendskab til noget for at kunne tage stilling til, om det er noget man er ligeglad med eller ej. Og i den amerikanske rapport står at '[m]uch of the responsibility for ensuring his own good health lies with the individual' (Pattison & Player 1990, p. 69).

Den nye æra som kom med The New Public Health lever stadigvæk i bedste velgående i Danmark og i resten af verden og beskrives som den dominerende måde, man i Danmark forstår og praktiserer sundhed, sygdom og kroppen (Merrild et al. 2017, pp. 1-2). Som eksempel på dens forekomst i Danmark foretager den danske sundhedsstyrelse f.eks.

årlige interventioner og informationskampagner, som fokuserer på livstilsændringer samt de mest udbredte risikofaktorer i Danmark, hvilket er kost, rygning, alkohol og motion – hvad der har fået betegnelsen KRAM. Siden man i Danmark har taget The New Public Health til sig, så er den dominerende diskurs, eller repræsentation af virkeligheden, derfor også en, hvor spørgsmålet om hvem der har ansvaret for ens sundhed, ofte er individet selv. Forsimplet kan man med denne tankegang sige, at så længe at man i Danmark bliver gjort opmærksom på hvilke valg, der er de rigtige ift. at leve et sundt liv, lige så længe er det i høj grad individet selv, som står til ansvar for sit eget helbred. Der kræves derfor at folk foretager de ”rigtige valg” og gør brug af sundhedsydelser på ”den rigtige måde”, hvorfor sundhed også er et spørgsmål om at have, hvad Merrild et al. kalder, den ”rigtige” *forbrugermætning* (2017: 2-3). Det er individet som forbruger, der står til ansvar for de forbrugsmæssige valg, som individet selv foretager.

I det næste afsnit introduceres der til, hvad der fagfilosofisk forstås ved ’ansvar’, og måden man har behandlet dette emne. Formålet med afsnittet er at forklare dens forbindelse til fri vilje diskussionen, som vil blive brugt i min analyse af den ontologi, som jeg senere vil argumentere for kræves, for at alle har en lige mulighed for at være ansvarlig for deres egen sundhed i et samfund, hvor man praktiserer folkesundhed baseret på The New Public Health. Afsnittet indeholder derfor også en præcisering af, hvad der i dette speciale forstås ved ansvar, da det er et emne, der er blevet behandlet på mange forskellige måder både filosofihistorisk og indenfor den akademiske filosofi.

3.0 Ansvar og Ontologi

Et af de elementer som indgår, når man beskæftiger sig med ansvar, er at finde ud af, hvad det er, der er årsagen til en pågældende begivenhed. M.a.o. er det en søgen efter hvem eller hvad, der var årsagen til den begivenhed. Dette alene er dog ikke en tilstrækkelig betingelse, for at der er tale om ansvar, sådan som ansvar er blevet diskuteret i filosofihistorien og indenfor akademisk filosofi. Af denne grund skelner man også

mellem *kausalt ansvar* (causal responsibility), som alene omhandler årsager, og *moralsk ansvar* (moral responsibility) (Talbert 2019). Når man til dagligt hører folk tale om ansvar, så kan ansvar, alt efter konteksten, forstås på mange forskellige måder. Man hører fx om en persons moralske ansvar, forstået som en bestemt pligt, der er påkrævet ud fra en bestemt standard. Dette kunne fx være en samfundsmæssig pligt ved at være borger. Christopher H. Wellman skriver fx i *Liberalisme, Samaritanism, and Political Legitimacy* (1996) at det at have en magtudøvende stat er legitimt, da den opfylder den normative pligt, vi alle har til at redde andre fra ekstremt farlige situationer, når det ikke har store omkostninger. Et andet eksempel på ansvar kunne fx være i forbindelse med det erhverv man har. Man anser fx advokater som havende et ansvar for at overholde tavshedspligt, og læger som havende et ansvar for at hjælpe de syge, samt give deres patienter den påkrævede information, der skal til, for at patienten kan afgive sin samtykkeerklæring. Det er et ansvar, som forventes qua deres erhverv og de pligter, som er forbundet herved.

Forestående speciale beskæftiger sig dog ikke med ansvar ift. hvilke pligter, der er indeholdt i den status eller funktion, som en person har. I stedet behandles ansvar her som et spørgsmål om, hvorvidt og i hvor høj grad en person har indsigt og kontrol ift. de handlinger og dertilhørende konsekvenser, som personen udfører. M.a.o. bliver ansvar i forestående speciale tematiseret ud fra spørgsmålet om i hvor høj grad, nogen kan siges at være årsagen til deres handlinger og i forlængelse heraf i hvor høj grad, man kan tilskrive dem et ansvar. De yderligere faktorer som man indenfor denne type ansvar beskæftiger sig med for at afgøre, om en person er ansvarlig, kan kaldes personens *kapacitet* og *magt*. Hvor kapaciteten kan forstås som det råderum, man kan handle indenfor, er magt det, som kræves for at kunne kontrollere eller udføre de handlinger, man kan foretage indenfor sit råderum. For at tydeliggøre denne tematisering af ansvar, kan man forestille sig et spædbarn, som vælter en vase. At barnet har væltet vasen, vil for de fleste ikke være en tilstrækkelig betingelse til at holde barnet ansvarligt på samme måde, som hvis det var en teenager eller midaldrende, som havde væltet vasen. Så hvad er det egentligt, at eksemplet fortæller os? En af måderne man kan beskrive, hvori forskellen ligger er ved at gøre brug af P.F. Strawsons artikel *Freedom and Ressentiment* (1962), som jeg nu vil præsentere.

3.1 Strawson – Om Ansvar

Ifølge Strawson handler ansvar om den måde, vi opfatter personer på. I stedet for at bedrive en debat om, hvad ansvar altid har og altid vil være med '(...) a certain detachment from the actions or agents which are their object.' (ibid., p. 48), så tilgår Strawson ansvar ud fra de hverdagsagtige følelser, vi alle oplever, når vi har at gøre med et andet menneske. Strawsons formål er at vise:

(...) the very importance that we attach to the attitudes and intentions towards us of other human beings, and the great extent to which our personal feelings and reactions depend upon, or involve, our beliefs about these attitudes and intentions. – Strawson 1962, p. 48.

For at forklare hvad Strawson mener, så har den måde, vi tolker personers handlinger på, en betydning ift. vores opfattelse af, om de er ansvarlige, og hvordan vi holder dem ansvarlige. Der er forskel på, om man tolker en persons intention med en handling som værende god, omsorgsfuld, ægte osv., eller om man tolker intentionen bag den som værende resultat af foragt, ondsindethed eller uhensigtsmæssig. Strawson gør brug af et eksempel, hvori en persons hånd bliver trådt på. Om man tolker det som et uheld i den anden persons forsøg på at hjælpe en, eller om personen træder på ens hånd pga. en ringeagtende tilsidesættelse af ens følelser, har ikke betydning for oplevelsen af den fysiske smerte, da smerten i begge tilfælde vil være den samme. Men hvis man tolker intentionen ud fra den sidstnævnte, så vil man ofte få følelsen af en bestemt form for *vrede*² (resentment), og en tilsvarende forståelse af en bestemt form for ansvar. Hvor dét, at personen har trådt på ens hånd, er det kausale ansvar, så er tolkningen af, hvad personen burde have gjort, på baggrund af hvad personen er i stand til, det moralske ansvar. Hvordan vi holder en person ansvarlig, afhænger, ifølge Strawson, af den intention, som vi tolker, personen havde med handlingen. At undersøge de følelser som er forbundet

² 'Resentment' kan også oversættes til harme.

med dét at holde folk ansvarlige, er en måde at gøre opmærksom på det Strawson påstår er en grundlæggende intuition om, hvad det vil sige at være ansvarlig. En grundlæggende intuition, da den gennemsyrrer vores forståelse af ansvar, og som afslører en forståelse af, at handlinger udføres i et spænd mellem på den ene side at være overlagte, bevidste og intentionelle og på den anden side uoverlagte, ubevidste og utilsigtet. Følelser og ansvar hænger, ifølge Strawson, sammen, hvorfor det ikke er tilstrækkeligt blot at beskæftige sig med ansvar kausalt.

For at tydeliggøre hvad der kan have betydning i vores tolkning af personer, og derfor i måden vi, ikke kun *opfatter* dem ansvarlige, men også *hvordan* vi holder dem ansvarlige, nævner Strawson to faktorer. Den første (i) minder meget om situationer, hvor man vil spørge om tilgivelse. Her drejer det sig om personer, der fx ytrer, at deres handling 'ikke var med vilje', at de 'blev skubbet og derfor ikke et valg', eller at de 'ikke vidste bedre' osv. I sådan en situation ændres ens opfattelse af, om de er ansvarlige ikke, men i stedet åbnes der op for en revidering af, om den følelse der opstod efter handlingen og den dertilhørende måde at holde dem ansvarlig på, dvs. hvordan vi holdt personen ansvarlig, var berettiget.

They [forklaringerne] invite us to view the injury as one in respect of which a particular one of these attitudes is inappropriate. They do not invite us to see the agent as other than a fully responsible agent. They invite us to see the injury as one for which he was not fully, or at all, responsible. – Strawson 1962, pp. 50-51.

Strawsons pointe er derfor ikke, at spørgsmålet om man er kausalt ansvarlig afhænger af intentionen bag ens handlinger, men i stedet om det er passende at holde andre ansvarlige på baggrund af intentionen. Den anden (ii) faktorer handler om, hvilken type person, man har at gøre med under handlingen. Strawson beskriver her, at der groft set er

to typer personer.³ Den første (1) type er en man kan blive gjort opmærksom på, ved at man bliver fortalt, at personen som handlede 'ikke var sig selv', eller at personen 'har været under en del stress for tiden'. Ved at have kendskab til denne viden, kan det ændre måden vi opfatter personen på, hvilket formentlig vil få en til at føle mindre eller slet ingen vrede som resultat heraf, og derfor holde personen ansvarlig på en anden måde, end hvis personen var sig selv. 'We shall not feel resentment against the man he is for the action done by the man he is not; or at least we shall feel less.' (ibid., p. 51). Dette er dog ikke tilfældet med den anden (2) type. Her har man at gøre med viden, som ændrer måden vi opfatter personer fuldstændigt, og derfor ikke kun under handlingen. Ved fx at vide, at handlingen blev udført af en skizofren, en person som lider af alvorlige tvangshandlinger, eller et barn, så ændrer det ikke kun vores opfattelse, men også måden vi tolker handlingen, og derfor hvordan vi tillægger de forskellige handlinger betydning. En ændring der, ifølge Strawson, bundes i de mulige måder vi kan have *følelsesmæssige reaktioner* (reactive attitudes) (ibid., p. 49), da følelser og moralsk ansvar, som beskrevet, hænger sammen. For at uddybe de to relationer man kan have til et andet menneske, er den første type en, hvor man anerkender den anden, som et normalt menneske. I denne relation indgår man i det, Strawson kalder en *menneskelig relation* (human relation), hvilket betyder, at følelser såsom krænkelser, taknemmelighed, tilgivelse eller vrede er i stand til at opstå. I tilfælde af at man indgår i denne relation, og man bliver skadet, så har man mulighed for at anerkende den anden som værende kausalt ansvarlig for handlingen samtidig med, at man har mulighed for at holde den anden moralsk ansvarlig (ibid., p. 58). Den anden måde man kan forholde sig, er en hvor man *ikke* anerkender den anden som værende i stand til at kontrollere sine handlinger. Af denne grund har man, hvad Strawson kalder, en *objektiv indstilling* (objective attitude) overfor den anden. De følelser som her kan opstå, er ikke de samme som i en menneskelig relation, men i stedet følelser

³ Strawson gør i artiklen flere gange opmærksom på, at hans opdeling er grov og kunstig, men der ligger en argumentatorisk pointe i at opdele det sådan, som jeg ikke har behandlet. Det er netop Strawsons pointe, at vi har en grundlæggende intuition, hvilket betyder at vi ikke kan ændre opfattelsen af, at nogle mennesker ikke er i stand til frit at kontrollere deres handlinger, og at andre er (se fx side 60-61, hvor han imødegår kritikken af sin opdeling).

såsom afsky, medlidenhed, og kun en bestemt form for kærlighed (ibid., pp. 51-52). Strawson beskriver den objektive indstilling som følgende:

To adopt the objective attitude to another human being is to see him, perhaps, as an object of social policy; as a subject for what, in a wide range of sense, might be called treatment; as something certainly to be taken account, perhaps precautionary account, of; to be managed or handled or cured or trained; perhaps simply to be avoided, though this gerundive is not peculiar to cases of objectivity of attitude. . – Strawson 1962, p. 52.

Og

(...) objective attitude is the consequence of our viewing the agent as *incapacitated* in some or all respect for ordinary inter-personal relationship. He is thus incapacitated, perhaps, by the fact that his picture of reality is pure fantasy, that he does not, in a sense, live in the real world at all; or by the fact that his behaviour is, in part, an unrealistic acting out of unconscious purposes; or by the fact that he is an idiot, or a moral idiot. – Strawson 1962, p. 55 (kursiv i originalen).

Den objektive indstilling opstår ifølge Strawson, når man har at gøre med et menneske, som man ikke opfatter som værende i stand til at kontrollere sig selv. Hvor man i en menneskelige relation kan ændre en persons følelser ved at gøre opmærksom på, at den forvoldte skade ikke var intenderet, så opfattes handlinger fra en person man forholder sig objektivt indstillet til, som handlinger, der ikke kunne have været anderledes. Personen har ikke mulighed for at ændre på dem. Enten fordi personen ikke kan kontrollere sine handlinger, som fx en spastiker, eller fordi personen ikke er i stand til at vide, hvilke konsekvenser personens handlinger har. At have en objektiv indstilling betyder derfor også, at man ikke kan forvente de samme moralske forpligtelser som overfor en person, man indgår i en menneskelig relation med. I en objektiv relation kan

man derfor ikke opfatte personen, som værende en moralsk ansvarlig person (ibid., pp. 52, 58-59).

Hvis vi vender tilbage til eksemplet med barnet, der væltede vasen, så kan man opfatte barnet som værende kausalt ansvarligt for den væltede vase samtidig med, at man ikke opfatter barnet som moralsk ansvarligt. En opfattelse som kan lade sig gøre, da vi, ifølge Strawson, har en grundlæggende intuition om, at menneskers handlinger udføres i et spænd mellem på den ene side at være overlagte, bevidste, intentionelle og på den anden side at være uoverlagte, ubevidste og utilsigtet. Hvis vi gør brug af de to begreber om magt og kapacitet, som jeg benyttede mig af i starten af specialet, så har barnet magten til at vælte vasen, men dette gør sig ikke gældende, når det kommer til barnets kapacitet, dvs. evne til at vælge, hvad barnet vil. Man kan fx se barnet, som ikke havende den forståelse, der skal til for at forstå, at vasen er skrøbelig, hvorfor barnet hverken ved, at vasen med høj sandsynlighed vil gå itu, hvis den væltes, eller at det vil gøre nogen kede af det. En anden opfattelse af barnet kunne være, at selvom barnet har magten til at vælte vasen, så er det ikke et bevidst valg, forstået som noget barnet har sat sig for, men et biprodukt af et andet valg, som fx at kravle hen til noget, som barnet finder mere interessant. Vasen indgår derfor ikke, som en del af de muligheder barnet har til rådighed, og derfor ikke som noget barnet kan handle ud fra. 'Jeg vil gerne derhen, men jeg skal lige passe på den skrøbelige vase' er ikke en forståelsesmæssig mulighed, som barnet nødvendigvis har haft oppe at vende inden eller under handlingen. Det er grundet denne tankegang, at man heller ikke oplever følelsen af vrede, eller at barnet er ligeglad med en som person, da 'det jo blot er et barn' og, i kraft af denne følelse, at man ikke holder barnet moralsk ansvarligt, som hvis det var en teenager eller midaldrende person, der væltede vasen. At opdrage er derfor også at '[restore] the agent's freedom. But here the restoring of freedom means bringing it about that the agent's behaviour shall be intelligent in terms of conscious purposes rather than in terms only of unconscious purposes.' (ibid., p. 61).

For at opsummere afhænger måden vi, ifølge Strawson, holder personer ansvarlige på, af den følelse vi oplever, som igen afhænger af den relation, vi indgår i. En relation som enten er (i) menneskelige eller (ii) objektivt indstillet. Hvor man i den menneskelige relation både kan være kausal og moralsk ansvarlig, så kan man i en relation, hvor man er objektivt indstillet kun holde den anden kausal ansvarlig. Måden vi holder personer ansvarlige afhænger af, hvordan vi opfatter dem, dvs. de bud vi har på, hvordan eller hvad vi tror, at en person *er*. Det er grundet dette, at ontologi og ansvar hænger sammen. Det er her vigtigt at understrege at moralsk ansvar ikke er adskilt, hvad vi normalt forstår ved ansvar, men indgår som en grundlæggende del i måden, vi, ifølge Strawson, forstår ansvar. Når jeg i den resterende del af specialet skriver om ansvar, er det altid moralsk ansvar, medmindre jeg gør opmærksom på, at det er andet.

3.2 Fri Vilje

Som jeg har beskrevet, er spørgsmålet vedrørende ansvar et emne, der, ifølge Strawson, afhænger af en ontologi. Hvad vi som mennesker er ansvarlige for afhænger af, hvad vi som mennesker *er*. Af denne grund har måden, man har behandlet spørgsmål vedrørende ansvar i høj grad været præget af og cirkuleret omkring spørgsmålet om, om man har en *fri vilje*. Kant skrev fx i *Kritik af Den Praktiske Fornuft* i 1788 at 'Friheden (...) udgør betingelsen for moralloven, som vi kender.' (p. 10). Selve det at foretage en moralsk handling forudsætter her, at det er noget, vi selv kan tage stilling til i modsætning til at være underlagt en naturlov. Hvad der skal forstås ved fri vilje, er evnen til at kunne have valgt og handlet anderledes; Eller som R. L. Franklin definerer det:

[F]reewill: i.e. whether (...) our power to choose between X and Y is radically undetermined, so that if we choose X we yet might have chosen Y, and *vice versa*. – Franklin 1983, p. 50.

Der er derfor kun tale om fri vilje, *hvis og kun hvis* en aktør er i stand til *selv*, dvs. uden tvang, at beslutte sig for at vælge X eller Y. Det modsatte af fri vilje er *determinisme*.

Hvor handlinger på baggrund af ens frie vilje er resultatet af et valg, man selv har truffet, så er de valg eller handlinger, man foretager sig i et deterministisk univers resultatet af naturlove og begivenheder i fortiden, som man ikke har kontrol over.

If determinism is true, then our acts are the consequences of the laws of nature and events in the remote past. But it not up to us what went on before we were born, and neither is it up to us what the laws of nature are. Therefore, the consequences of these things (including our present acts) are not up to us. – Inwagen 1983, p. 16.

Denne definition kan dog virke misvisende, da den kan få en til at tro, at mennesker ikke kan være frie i et deterministisk univers, men dette er, ifølge den position der hedder *kompatibilisme*, ikke nødvendigvis tilfældet. Ifølge en kompatibilistisk tankegang, så er determinisme og frihed ikke nødvendigvis uforenelige. Et klassisk argument indenfor kompatibilisme tager udgangspunkt i vores forståelse af, hvad det vil sige at være fri. At sige at en person er fri, betyder at personen ville have handlet anderledes, hvis personen havde valgt det. At personen ikke har mulighed for at vælge anderledes underminere ikke, at det valg som personen foretager er et frit valg. M.a.o. kan det godt være, at det ”valg” personen foretager er kausalt determineret, men for personen vil det stadigvæk virke som et valg. Determinisme indebærer ikke, at en person gør x , selvom personen i virkeligheden ville have valgt at gøre y (Rowe 2006, pp. 295-96).

At forbinde ansvar med frihed er dog hverken noget, som kun tilhører måden, man indenfor filosofien har behandlet spørgsmålet eller fortiden. At holde folk til ansvar i dag er formentlig noget de fleste gør ud fra antagelsen om, at personen frit kunne have handlet anderledes. Som den franske filosof François Raffouls (1960-) skriver:

[T]he concept of responsibility has traditionally been associated, if not identified, with accountability, under the authority of a philosophy of free will and causality which itself rests upon a subject-based metaphysics. – Raffoul 2010, p. 5 (min red.)

Og:

The *prevailing* and traditional concept of responsibility designates the capacity of a subject to be the *author* and the *cause* of its actions. An action is said to depend on the agent in the position of *subjectum*, of “subject-cause.” – François Raffoul (2010), p. 39 (min kursiv).

Ifølge Raffoul forudsættes der stadigvæk den dag i dag en bestemt form for fri vilje i måden, man forstår ansvar. En forståelse som ikke godtager et deterministisk univers, hvor de muligheder, man kan handle indenfor, er forudbestemt og afgrænset, men i stedet en forståelse af mennesket, som foretagende handlinger på baggrund af muligheder, som personen *selv* har besluttet sig for – jf. citatets beskrivelse af '*en forfatter*' (author). Ifølge Raffoul opfattes handlinger i dag som noget, vi kan stå til fuldt ansvar for, både fordi vi selv har valgt de tilgængelige måder at handle på, men også fordi, vi har magten eller egenskaben til at efterleve dem.

I de næste afsnit vil jeg præsentere en læsning af hhv. Immanuel Kants *Kritik af den praktiske fornuft* (1788), samt Harry G. Frankfurts *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971). Værker som på mange måder minder om den ontologi, Raffoul beskriver. Begrundelsen for at inddrage disse værker er, at jeg senere vil benytte dem til at argumentere for, at den ontologi, som Kant og Frankfurt på mange måder deler, er en, der forudsættes, for at alle har lige mulighed for at være ansvarlig for deres egen sundhed i et land, som praktiserer folkesundhed baseret på The New Public Health.

3.3 Fri Vilje – Klassiske Positioner

3.3.1 Immanuel Kant – Om Fri Vilje

Immanuel Kants moralfilosofiske hovedværk *Kritik af den praktiske fornuft* (1788) anses for at være skelsættende i den europæiske tænkningens historie. Den tid som Kant skriver værket i, beskrives som en tid, hvor man siden begyndelse af 1600-tallet havde udfordret den forhenværende tiltro til, at mennesket er et frit væsen og grundet denne, et væsen der var i stand til at have en vilje. Men siden mennesket havde fået mere tiltro til den nye naturvidenskab, samtidig med mennesket tendens til at fastholde en verden af uforanderlige metafysiske nødvendigheder, hvad der for Kant skyldes *fornuften*, var der blevet skabt et verdensbillede, hvor alt blev opfattet som værende determineret af naturlove, hvorfor der ikke kunne sameksistere et verdensbillede med plads til frihed. Det er heraf, at Kants opgave i *Kritik af den praktiske fornuft* udspringer, da formålet med den er at rede den menneskelige frihed (Bøgeskov 1999, pp. 18-19, 21-23). For Kant er det netop evnen til at være fri, der er den nødvendige betingelse både for moraliteten, hvilket er den bedrift mennesker foretager, når de skal finde ud af, hvad den rigtige handling er overfor andre mennesker, samt det at være ansvarlig (Kant 1788, pp. 10). At sige om en handling, at den er moralsk forkert, eller at man er ansvarlig for den, kræver at personen som udførte den var i stand til at have handlet anderledes. Det er kun fordi vi er frie, at vi, ifølge Kant, kan holde andre personer og os selv ansvarlige. En anerkendelse som de fleste også betror sig til, da Kant beskriver det som forudsætningen for, at man overhovedet har en samvittighed og evnen til at bebrejde andre (ibid., p. 97-99).

Måden Kant argumenterer for, at mennesket er i stand til at være fri, er ved at undersøge, om vi som mennesker er i stand til at foretage handlinger, som *alene* udspringer fra os selv, og som derfor ikke er underlagt af fx lyst eller begær. Måden Kant tilgår dette er først ved at opdele handlinger. Først beskriver Kant handlinger som er underlagt naturlove, hvilket er dem, man finder i naturen eller hos væsener, der ingen fornuft har – hvad han ikke kommer yderligere ind på. Herefter skriver Kant, at handlinger udført af mennesker er anderledes, da mennesker har, hvad Kant kalder, en

praktisk erkendelse. Hvad der skal forstås herved, er selve den proces, hvor man endnu ikke har bestemt sig for, hvilken handling man vil foretage sig, hvorfor Kant også kalder det *viljens bestemmelsesgrund* (p. 23). Man kan sammenligne den praktiske erkendelse med forstadiet til de(n) handling(er), som man har tænkt sig at udføre. Det er derfor en betegnelse for de overvejelser, som finder sted, og siden overvejelser ikke er fastlagte handlinger, men selve bestemmelsen heraf, så adskiller menneskelige handlinger sig fra naturloven og handlinger fra væsener, som ikke er fornuftsvæsener, ved at de *ikke* er uundgåelige eller fastlagte. Kant præciserer yderligere, hvad der er indeholdt i den praktiske erkendelse, da der af denne kan forekomme to former for handlinger: enten handlinger i form af et (i) *imperativ*, hvis handlingen ikke alene er drevet af ens fornuft og derfor ikke er en bestemmelse af ens egen vilje, men blot er et middel til at opnå et mål, fx at få stillet et begær eller lyst⁴; eller også er handlingen et (ii) *kategorisk imperativ*, hvis den ikke er drevet af lyst eller begær, og handlingen ikke foretages med henblik på at opnå et bestemt mål, men alene er en bestemmelse af '[...] viljen som vilje.' (ibid., p. 24). For at uddybe hvad der menes med dette, kan man sammenligne det med ens umiddelbare vilje, når vi til dagligt går rundt og har lyst til mange forskellige ting. Vi kan fx have lyst til en is på en varm sommerdag og give det til kende ved at ytre 'jeg *vil* gerne have en is', men denne villen er ikke nødvendigvis noget, man selv har bestemt sig for. Viljen kan fx være underlagt den danske kulturs forbrug af is eller biologien, da kroppen gerne vil køle sig ned, når det er varmt. Der vil i dette tilfælde være tale om en betinget vilje, hvorfor det med Kants ord blot er et imperativ. Hvis man i stedet havde bestemt sig for, at man vil have en is uafhængigt af, hvad man kan forklare som kulturens eller kroppens begær, så vil der være tale om et kategorisk imperativ. Man kan derfor sammenligne et kategorisk imperativ med en "ren" handling, forstået som en upåvirket cirkulær proces, der alene bunder i en selv, hvor man vil have, at ens vilje er på en bestemt måde. M.a.o. bestemmer ens vilje¹ sig selv som vilje². Det næste spørgsmål bliver så, hvordan vi er i stand til at vide, at vi har gøre med en handling, som alene er drevet af

⁴ Kant kalder også disse handlinger for en *betinget* handling, da det er en handling foretaget '[...] alene med henblik på virkningen [...]' (ibid., p. 24).

fornuften og ikke lyst-betinget. Det kan jo godt være, at man tror, at ens handling ikke er betinget, men at den så alligevel viser sig at være det. Ifølge Freuds forklaring af psykoanalysen, ville dette især være en berettiget tvivl, både fordi vi grundlæggende er seksuelle væsener, forstået som væsener der higer efter anerkendelse, samtidig med at det 'jeg', som vi benytter os af til at henvise til os selv, ikke er herre i eget hus. Til denne tvivl skriver Kant, at der kun være tale om en handling, som ikke er betinget, hvis den '[...] alene behøver at forudsætte *sig selv*, da en regel kun gælder objektivt og alment, hvis den gælder uanset tilfældige subjektive betingelser, som skifter fra det ene fornuftsvæsen til det andet.' (ibid., p. 25). For at sikre sig, at man har bestemt sin vilje som vilje, kræves derfor, at handlingen er uafhængig af det idiosynkratiske behag, som handlingen vil resultere i. Og måden Kant sikre dette er gennem brugen af den *praktiske lov*, hvad Kant også kalder *moralloven*. (ibid., p. 29-30, 34). Moralloven lyder:

Handle således, at maksimen for din vilje altid tillige kan gælde som princip for en almengyldig lovgivning. – Kant 2000, p. 35.

For at ens handling er ubetinget, kræver moralloven af en, at man kan ville, at andre personer i selv samme situation som en selv, også burde have handlet på samme måde. Det er gennem moralloven, at man, ifølge Kant, kan sikre sig, at ens vilje i virkeligheden ikke er en skjult hensigt for at opnå et bestemt mål, som hvis ens umiddelbare vilje til at få en is i virkeligheden blot var et produkt af, at man, med Freud, gerne vil anerkendes, eller kroppens behov for at holde sig på en bestemt temperatur. For Kant er dette også en måde at sikre sig, at ens handling, som man måske selv opfatter som værende den rigtige, nu også er den rigtige for andre personer, da ens handling kan være resultatet af, hvad det lige er, man finder rigtigt lige nu og her. Kant begrundet dette ved, at moralloven er ubetinget, da den er '(...) uafhængig af empiriske betingelser (...)'(ibid., p. 36), hvorfor Kant udleder, at handlinger som opfylder morallovens krav om almengyldighed, må være drevet af en 'ren vilje'. Herudover er moralloven ikke afledt af lyst eller anden naturlov, da vi som fornuftsvæsener, ifølge Kant, *a priori* har kendskab til moralloven – det er et *fornufts-faktum* (ibid., p. 36). Kant er ikke særlig tydelig, ift. hvordan dette allerede er erkendt, men man kan dog alligevel forklare, hvad det er, han mener ved at gøre brug af

25

kontradiktionsprincippet. Kontradiktionsprincippet er et logisk princip, ifølge hvilken ingen dom på én gang både kan være sand og falsk. For at sætte det i relation til moralloven, så ville man med Kant sige, at der i de handlinger, som man ville mene kun er tilladelige for én selv og ikke for andre, er en modsigelse. Man kan ikke hævde at handling x er tilladelig for én selv, samtidig med, at den ikke er tilladelig for en anden. For Kant afslører holdninger som denne den *subjektive* karakter, som må være indeholdt i handlingen, siden man kan mene, at noget både er og ikke er tilladeligt. Moralloven derimod sikrer, med Kants ord, en *objektivitet* ved kun at gøre handling x tilladelig, hvis man kan ville, at andre også kan foretage handling x i tilfælde af, at de er i samme situation som én selv. Begrundelsen for at dette ville være en modsigelse, kan også kun lade sig gøre, da Kant mener, at alle mennesker er lige meget værd. Vi har alle den samme intrinsisk værdi. Det er grundet moralloven, at Kant udleder, at mennesket indeholder en frihed i strengeste forstand, hvad Kant kalder en *transcendental frihed* (ibid., p. 33), da vi ved at opfylde morallovens kriterie om handlingens almenlydighed er i stand til at afgøre, om handlingen alene udspringer af én selv, og om den derfor er betinget af fx lyst, naturlove osv.

For Kant er mennesket et frit væsen i absolut forstand, da vi er i stand til at bestemme os for, hvad det nu også er, at vores vilje¹ vil². En bestemmelse som er i diametral modsætning til dagligdagssprogets måde at forklare og forstå, hvorfor personer handler, som de nu engang gør. Når andre personer fx forsøger at blive klogere på, hvorfor en person i deres omgangskreds opførte sig på en bestemt måde, så er det mere tilfældet end undtagelsen, at vi, i forsøget på at hjælpe, begynder at spørge ind til den baggrund, som personen, man forsøger at forstå sig på, nu engang har. Spørgsmål som forsøger at afdække hvilken familie, uddannelse eller arbejde, som personen har, vil jeg vove at påstå er af de mere almindelige. I de tilfælde hvor man ikke kan gøre en handling forståelig, så er det ofte spørgsmål, som handler om, om personen har en bestemt diagnose. Undersøgelsen ender også ofte med, at man kommer med en generaliserende dom om, at visse handlinger tilfalder den baggrund, som personen nu engang har, da vi ofte godtager disse typer domme; domme såsom: 'sportsudøvere er ofte meget konkurrence-orienteret'

osv. De fleste i dag stiller heller ikke yderligere spørgsmål til et barns uforståelige adfærd ved at henvise til, at barnet er blevet diagnosticeret med ADHD eller en form for autisme.

For at tydeliggøre Kants ontologi og den tendens, man ser i dagligdagssproget i dag i folks forsøg på at forstå personer ud fra deres arbejde, diagnose, personlighed o.l., vil jeg kort inddrage den ontologi, som den skotske filosof Alasdair Chalmers MacIntyre (1929-) er fortaler for. Ifølge MacIntyre siger denne tendens nemlig noget helt grundlæggende om dét at være menneske og vores evne til at forstå. Som MacIntyre skriver i sit moralfilosofiske projekt *After Virtue* (1981), så er der nogle uundgåelige elementer ved selve dét at gøre noget forståeligt. M.a.o. er der visse betingelser, som skal være opfyldte, for at vi mennesker kan forstå os på noget. Ifølge MacIntyre så kræves der, for at vi kan gøre noget forståeligt, at vi kommer med et bud på, hvilket formål noget nu engang har (ibid., pp. 237-40). Når man indenfor biologien fx skriver, at sommerfuglearten *Ensiablåfuglen* i sit larve-stadie udgiver sig for at være et myreræg i håbet om at blive ført ind i en myretue, så er det ikke tilstrækkelig information for at forstå handlingen. M.a.o. er det ikke nok for at forstå, *hvorfor* den gør det. Vi efterspørger, ifølge MacIntyre, per automatik, at der må være mere til det at udgive sig for at være en myrerlarve, for derefter at blive ført ind i en kæmpe myretue omringet af tusindvis af myrer, som vil dræbe larven i tilfælde af, at de fandt ud af, at det bare var en sommerfuglelarve i forklædning. Ifølge MacIntyre kræves der netop det yderligere element, at sommerfuglelarven gør det for at blive plejet og passet af myrerne, for til sidst at blive til en sommerfugl. Larvens handling kan kun gøres forståelig, fordi det er en sommerfuglelarve. På samme måde kræves der, at vi for at forstå personers handlinger kan give bud på, hvilken type person vi har at gøre med, og hvad personer af denne type har som mål i livet. Mål skal ikke forstås som personens ultimative mål eller drømme, men i stedet hvad det er som kendetegner denne type person. MacIntyre bruger selv et eksempel, hvor man forsøger at forstå, hvorfor en person dyrker havearbejde. De bud man kan komme med, er selvfølgelig mange, og det er ikke tydeligt, hvordan vi skal kunne afgøre, hvad det lige præcis er, som gør, at personen dyrker sin have. Måske er det ikke engang noget personen selv kan give én enkelt forklaring på. Det bud som MacIntyre kommer med er, at personen gør det, fordi personen gerne vil være en god ægtefælle, og

det der, ifølge MacIntyre, er indeholdt i at være en god ægtefælde er for personen, som dyrker haven, at gøre sin partner glad. De krav vi har for at gøre noget forståeligt afslører, at det ikke er tilstrækkeligt blot at konstatere, at x gør y . Vi er samtidig også nødt til at komme med bud på, hvad der kendetegner x , og deraf hvad målet med x er – i MacIntyres eksempel er det ægtefældens ønske om at gøre sin partner glad. For at vende tilbage til larven, så er handlingen kun forståelig, hvis vi kan sætte larvens handling i relation til formålet med handlingen, hvilket er at blive til en sommerfugl. Men MacIntyres nødvendige betingelser for at gøre noget forståelig er ikke kun bud, der er adskilt eller ingen betydning har ift. de handlinger, vi foretager os. Ifølge MacIntyre så er de fortællinger vi har om os selv ikke adskilt vores handlinger, men selve dét, som gør, at vi handler, som vi nu engang gør. Vi udlever de fortællinger, vi har om os selv på baggrund af de formål, som de forskellige karakterer har i vores fortælling – om det er en god ægtefælde, lærer, læge osv. Som MacIntyre skriver:

It is now [...] clear that we render the actions of others intelligible in this way because action itself has a basically historical character. It is because we all live out narratives in our lives and because we understand our own lives in terms of the narratives that we live out that the form of narrative is appropriate for understanding the actions of others. Stories are lived before they are told—except in the case of fiction. – MacIntyre 2011, p. 246.

Og

[...] we are never more (and sometimes less) than the co-authors of our own narratives. – MacIntyre 2011, p 248.

For at sætte det i relation til Kant, så er handlinger ifølge MacIntyres ontologi, ikke noget vi selv har bestemt os for. Vi har ikke en transcendent vilje til at ville en bestemt handling. Handlinger er derimod noget, som altid allerede overgår os i den forstand, at vi er underlagte de fortællinger, vi har – i MacIntyres eksempel, hvad det indebærer at være

en god ægtefælde. For Kant kan handlinger udspringe alene fra os selv, hvilket er det, han mener, når han beskriver 'viljens uafhængighed'.

Jeg vil ikke komme yderligere ind på MacIntyres ontologi, men blot gøre brug af den som kontrast til Kants ontologi

I det næste afsnit vil jeg inddrage den ontologi, der gør sig gældende i Harry Frankfurts artikel *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971). En ontologi som jeg senere vil argumentere for er næsten identisk med den, Kant beskriver i *Kritik af den praktiske fornuft* (1788), og som derfor kan være med til at tydeliggøre Kants ontologi.

3.2.2 Harry Frankfurt – Om Fri Vilje

I artiklen *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971) starter Frankfurt ud med at spørge ind til, hvad det er, der er essentielt ved det at være menneske. Frankfurt tilgår i udgangspunktet spørgsmålet ud fra, hvad der minder om den såkaldte analytiske filosofis mål om at "luge" ud i vores sprog i en stræben efter konsistens, entydighed og klarhed. Ifølge Frankfurt eksisterer der nemlig en bestemt misbrug ved brugen af ordet 'person' om alle væsener, som både har psykologiske og materielle egenskaber. En misbrug som både skader det filosofiske vokabular, dvs. de betegnelser indenfor filosofien, hvorudfra man gør verden forståelig ved at mindske de samtidig med, at det øger risikoen for, at man overser vigtige aspekter af, hvad det betyder at være en person. Ifølge Frankfurt reducerer man nemlig alle de andre aspekter af, hvad det vil sige at være person, ved at udvide begrebet om 'en person' til at omfatte alle de væsener, som både har psykologiske og materielle egenskaber eller ved kun at bruge begrebet til at skelne mennesker fra andre biologiske arter. Aspekter som netop er dét, der gør os menneskelige, da det berører, hvad det er, at vi mennesker anser for at være det vigtigste og mest problematiske i vores liv (ibid., pp. 5-6). Man kan tydeliggøre denne pointe ved at forestille sig en hvilken som helst film, som kun fik lov til at indeholde ét musikstykke.

Pointen er, at størstedelen af alle film gennemgår forskellige stadier og for at illustrere disse, er musikken bl.a. med til at fortælle og skelne mellem stadierne. Musikken afspejler fx ofte de forskellige karakterers indre liv på en måde, som vi ikke umiddelbart vil være i stand til at kende alene på baggrund af skuespillernes mimik. Der vil derfor gå noget tabt, hvis filmen kun indeholdte ét musikstykke. På samme måde vil der gå noget tabt, hvis man ikke har mulighed for at lave distinktioner i måden, man beskriver væsner, da dét som er særegent et væsen ikke ville kunne komme til udtryk med kun én samlebetegnelse. Og dét der ifølge Frankfurt er særegent personer, er deres *vilje*.

It is my view that one essential difference between persons and other creatures is to be found in the structure of a person's *will*. – Frankfurt 1971, p. 6 (min kursiv).

Hvad der menes med dette, er dog ikke, at andre væsener ikke viser tegn på at have en vilje. Man tilskriver fx andre dyr som handlende ud fra ønsker, motiver eller valg. Men ifølge Frankfurt er der noget partikulært, som kun tilfalder personers vilje, hvilket han kalder *second-order desires* eller *desires of the second order*, hvad jeg i resten af specialet vil betegne 'anden-ordens ønsker'. Måden Frankfurt forklarer disse anden-ordens ønsker er, at de adskiller sig fra andre ønsker ved ikke kun at bevæge sig på det niveau, hvor vi har et ønske om at gøre *x*, hvad vi kan kalde 'første-ordens ønsker', i stedet er det et ønske om at have et ønske (Frankfurt 1971, pp. 6-7). For at forklare hvad Frankfurt mener, så kender de fleste nok det, at man pludselig gerne vil omlægge sit liv på en eller anden måde. Det kunne fx være, at man gerne vil være bedre til at holde kontakten til sin familie, støtte hjælpeorganisationer eller være bedre til at spise mere eller mindre af en bestemt type fødevarer. Måden et anden-ordens ønske adskiller sig fra et almindeligt ønske, er at det er et ønske² om at have et bestemt ønske¹. M.a.o. ville man ønske, at man var anderledes. Man kan derfor også forklare anden-ordens ønsker ved, at de bevæger sig på et metaplan ift. hvilke ønsker, det er, at man nu engang gerne vil have. Måske kender man til den situation, hvor det er oplagt at ringe til et bestemt familiemedlem, men man vælger at undlade. I denne situation har vi at gøre med et første-ordens ønske; man ønsker ikke at ringe. Efterfølgende fortryder man ens valg og indser, at man endda ofte fortryder. Man

kender altså til nogle bestemte træk ved sig selv. Det er ud fra dette kendskab ens anden-ordens ønske kan indtræde, da man på baggrund af denne viden kan ønske, at man i fremtiden handler på en anden måde. Det er af dette selvforhold, at man er i stand til ønske, at man er en anden, end den man er. Som Frankfurt skriver:

They [personer] are capable of wanting to be different, in their preferences and purposes, from what they are. – Frankfurt 1971, p. 7 (min red.).

Hvor et første-ordens ønske blot er et ønske blandt andre, så er et anden-ordens ønske et ønske om at have et bestemt første-ordens ønske. Et anden-ordens ønske behøver dog ikke kun være et ønske om at have et første-ordens ønske, det kan også være et ønske om at have en anden vilje, end den vilje man har. Hvad der menes med dette, er at man kan ville, at ens vilje er på en bestemt måde. Det skal ikke forstås sådan, at man blot ønsker at have et ønske blandt andre, men at man vil ønske, at ens vilje er på en bestemt måde, og at det er den, man handler ud fra – det er det jeg vil, sådan vil jeg have det.

It is not merely that he wants the desire to X to be among the desires by which, to one degree or another, he is moved or inclined to act. He wants his desire to be effective—that is, to provide the motive in what he actually does. – Frankfurt 1971, p. 10.

Og

[T]he notion of the will, as I am employing it, is not coextensive with the notion of first-order desires. It is not the notion of something that merely inclines an agent in some degree to act in a certain way. Rather, it is the notion of an effective desire—one that moves (or will or would move) a person all the way to action. – Frankfurt 1971, p. 8.

Den type vilje som Frankfurt her beskriver, er en vilje som alene er afgørende for, at man handler, som man gør, hvilket er det, han mener med '*effective*'. Hvis vi vender

tilbage til mit tidligere eksempel på anden-ordens ønsket til at være bedre til at ringe til sin familie, så adskiller denne type vilje sig ved, at det ikke bare er et ønske om, at man skal være mere tilbøjelig til at ringe, men at man gerne vil have, at man gerne *vil* ringe. Det er ikke sådan, at man kun ønsker at være bedre til at ringe for at gøre det mere uudholdelig, men at man rent faktisk har lyst. Hvis man kun ringer, fordi man fx har dårlig samvittighed, så er det ikke den vilje, man vil have – jf. Frankfurts beskrivelse af 'A wants to want to X' (ibid., p. 9). Forudsætningen for om denne type anden-ordens ønske lykkes afhænger af, om handlingen er det, man oprigtigt vil.

Someone has a desire of the second order either when he wants simply to have a certain desire or when he wants a certain desire to be his will. – Frankfurt 1971, p. 10.

Frankfurt skelner de anden-ordens ønsker, som er et ønske om at have en bestemt vilje fra anden-ordens ønsker om at have et ønske blandt andre, ved at kalde den første slags for *second-order volitions* eller *volitions of second order*, hvad jeg fremover vil kalde 'anden-ordens vilje' (ibid., p. 10). Det er denne form for anden-ordens ønske, som er en essentiel del ved personer, og noget vi ikke deler med andre dyr. Ifølge Frankfurt er ikke-personer, heriblandt spædbørn og måske endda få voksne, drevet af deres ønsker og er ligegladede med, hvilket ønske, de nu engang har. De bekymrer sig ikke om ønskværdigheden af de ønsker, som driver deres handlinger (ibid., p. 11). For at tydeliggøre, hvad Frankfurt mener herved, kan man sammenligne det med en hestevogn. Hvor man med hestevognen kan og vil køre hen afhænger af, hvilke type heste man har samt vognstyrens evne til at kontrollere dem. Hvor hestene repræsenterer ens vilje eller ønske, så repræsenterer vognstyren ens anden-ordens vilje. Hvis hestene er vilde og utæmmede eller dovne og dvaske, så er ikke-personers handlinger tvunget til at indordne sig disse træk. Derfor skriver Frankfurt også om ikke-personer, at deres handlinger '(...) reflect the economy of his first-order desires, without his being concerned whether the desires that move him to act are desires by which he wants to be moved to act.' (ibid., p. 12). Ikke-personer er ikke hovedløst drevet af de ønsker, de har, de er stadigvæk i stand til at overveje, hvilke ønsker, de helst vil handle på. Personer derimod er med deres anden-

ordens vilje i stand til at reflektere over, hvilke heste de har, og derfor om det er nogle, de fortsat vil have. Grunden til at personer er i stand til dette, er at personers anden-ordens vilje ikke er identisk med de ønsker, de har, og heraf de handlinger, de foretager sig. Det er kun fordi, at personers anden-ordens vilje er en *adskilt entitet*, som ikke er deres ønske, at de kan reflektere over, hvilket ønske de vil have.⁵ Frankfurt beskriver det som følgende:

Since he [ikke-personer] has no identity apart from his first-order desires, it is true neither that he prefers one to the other nor that he prefers not to take sides. – Frankfurt 1971, p. 13.

En ting er ens ønsker. Noget andet er ens anden-ordens vilje, og denne er upåvirket. Denne forskel er også forudsætningen for, at udskiftningen af ens ønske er relevant, da hvilke ønske man har ikke vil betyde noget, hvis ens anden-ordens vilje var identisk med ens ønske, da det jo bare er sådan man er. M.a.o. vil der ikke være en måde at vurdere, hvilke ønsker man vil have og derfor ikke nogen grund til at udskifte dem, hvis man ikke har et kriterie, som var uafhængigt af de ønsker, man har og handler ud fra.⁶ For at tydeliggøre forskellen mellem personers anden-ordens vilje og en ”almindelige” vilje, bruger Frankfurt, hvad han kalder *den ufrivillige narkoman* (the unwilling addict) som eksempel. Narkomanen gør brug af stoffer, selvom han har en anden-ordens vilje til ikke længere at være narkoman. Narkomanen har derfor en vilje til ikke længere at tage de stoffer, som han tager. Alligevel skriver Frankfurt, at det at narkomanen tager stoffer er en handling ’(...) he himself wants to do, and he does it not because of some external influence whose aim happens to coincide with his own but because of his desire to do it (ibid., p. 13). En beskrivelse som umiddelbart kan virke modsigende, da narkomanen både vil tage stoffer samtidig med, at han ikke vil være narkoman. Men Frankfurts pointe er, at selvom personer er i stand til frit at vælge sin egen anden-ordens vilje, så betyder

⁵ Frankfurt kalder også dette for *refleksiv selv-evaluering* (reflective self-evaluation) (Frankfurt 1971, p. 7).

⁶ Frankfurt ontologi minder meget om den tidlige Heidegger, som beskriver mennesket som noget, der bekymrer sig om måden, hvorpå det eksisterer, eller som Heidegger skriver: mennesket: ’(...) udmærker sig ... derved, at det for dette værende i dets væren drejer sig om denne væren selv.’ (Heidegger 2007, p. 31 (kursiv i original).

det ikke nødvendigvis, at de er i stand til rent faktisk at ville det, de med deres andenordens vilje vil. For at forklare hvad Frankfurt mener, så er måden, man har behandlet spørgsmålet om, om mennesket er frit et spørgsmål om, om personer er i stand til at gøre det, de vil. Selvom denne beskrivelse formentlig stemmer overens med, hvad man normalt forstår ved det at være fri, så udebliver der med denne forståelse af frihed, ifølge Frankfurt, et vigtigt aspekt ved det at være fri, nemlig *viljens* frihed. Ifølge Frankfurt er det at være fri til at gøre, hvad man vil, hverken en nødvendig eller tilstrækkelig betingelse for, at man også har en fri vilje. At man forhindrer en person i at udføre en handling, er ikke en nødvendig betingelse for, at personen ikke længere vil foretage handlingen. Selvom personen ikke længere er fri til at gøre det, som personen vil, så er personen stadigvæk fri til at kunne ville det (den nødvendige betingelse). Man vil, ifølge Frankfurt, heller ikke tro, at fordi et dyr er fri til at løbe i den retning, den vil, at det så er indeholdt heri, at den så også har en fri vilje (den tilstrækkelige betingelse) (ibid., pp. 14-15).

[F]reedom of action is (roughly, at least) the freedom to do what one wants to do. Analogously, then, the statement that a person enjoys freedom of the will means (also roughly) that he is free to want what he wants to want. More precisely, it means that he is free to will what he wants to will, or to have the will he wants. – Frankfurt 1971, p. 15.

Man kan derfor være fri på to måder. Den ene (i) måde man kan være fri på, er hvis man er i stand til at udføre den handling, man vil. Den anden (ii) måde er, hvis man er fri til at kunne have den vilje, man vil have, hvilket netop er det, der ifølge Frankfurt, menes med at have en fri vilje. Hvor den første måde at være fri på, ifølge Frankfurt, er tilstrækkeligt til at beskrive et dyr som værende frit, så er det ikke tilstrækkeligt, for at en person er fri. For ifølge Frankfurt så kræves der det yderligere, for at en person er fri, at personen har den vilje, personen vil have. At have en fri vilje afhænger her af, at ens andenordens vilje stemmer overens med det, man rent faktisk vil. Af denne grund har narkomanen, der har en andenordens vilje til ikke længere at være en narkoman, ikke en fri vilje, da han ikke er drevet af den vilje, han gerne vil have. Narkomanen er stadigvæk drevet af et førsteordens ønske og ikke hans andenordens vilje (ibid., p. 15).

3.3.1 Kants & Frankfurts Ontologi

For at sammenligne de ontologier, som jeg har præsenteret, starter Kant ligesom Frankfurt ud med at præcisere den menneskelige ontologi ved at beskrive, hvad det er, at mennesker, eller hos Frankfurt personer, ikke er. Hvad Kant og Frankfurt begge er enige om, er at mennesker adskiller sig fra ikke-personer eller ikke-fornuftsvæsener, ved at deres handlinger er i stand til ikke at være determineret af naturlove eller lyst hos Kant, eller første-ordens ønsker hos Frankfurt. I stedet har vi evnen til, med vores fornuft eller anden-ordens vilje, at sætte os selv igennem og forme vores vilje ud af ingenting. Et andet punkt, hvor de to ontologier er sammenfaldende er i deres måde at tematisere, at man ikke altid kan udleve den vilje, som man vil have. Én ting er at kunne have den vilje, man vil have, noget andet er rent faktisk at lykkes med at gøre det til selve årsagen eller grunden til, at man handler, som man gør. Hvor spørgsmålet om, om ens handlinger er ens egne for Kant afhænger af, at ens vilje skal kunne gennemgå moralloven, så afhænger det for Frankfurt af, at ens anden-ordens vilje rent faktisk er den effektive vilje, som gør, at man handler, som man gør. Hvor det for Kant er et enten- eller spørgsmål i form af, at enten overlever ens tankeeksperiment moralloven, eller også gør den ikke, så har man ifølge Frankfurt hele tiden kendskab til de handlinger, som er ens egne. Man kan i en længere periode have et ønske om, at ens vilje skal være på en bestemt måde, men ens første-ordens ønske forhindrer en i rent faktisk at udføre den handling, som man alene selv har besluttet sig for, og som man vil have skal være ens effektive anden-ordens vilje. Dette er også den eneste forskel mellem de to ontologier.

Det grundlæggende kendetegn ved det at være menneske, og som jeg nu har vist er en påstand som Kant og Frankfurt deler, er at mennesker eller personer altid er i stand til at reflektere over, hvilken vilje, det er, at man vil have. Det er denne påstand, som jeg i det næste afsnit vil argumentere for kræves, for at alle har lige mulighed for at være ansvarlig for deres egen sundhed i et samfund, som praktiserer folkesundhed baseret på The New

Public Health. Afsnittet vil derfor være en undersøgelse af, hvilken betydning det kan have at praktisere folkesundhed ud fra The New Public Health.

4.0 New Public Healths Berettigelse

Som beskrevet i afsnit 2.0, er måden man praktiserer folkesundhed ud fra The New Public Health kendetegnet ved sundhedspromovering. Det primære formål med denne måde at praktisere folkesundhed er, at man forsøger at forhindre sygdomme og lidelser i at opstå. Måden dette opnås er bl.a. ved brugen af massemedier til at markedsføre en sund livsstil, samt skabe et samfund, som opfordrer til en sund livsstil, hvor befolkningen foretager sunde livstilvalg, hvad man kalder positiv sundhed. Når man har identificeret en faktor, som mindsker befolkningens sundhed, så er der forskellige måder man, ud fra The New Public Health, kan tilgå den. En af måderne er ved at have regeringen til at vedtage love, som faciliterer sundere valg, ved at gøre visse valg mere eller mindre tilgængelige. Dette kan fx udformes ved at ændre afgiften på visse genstande for at ændre indtaget. I Danmark har man fx set en stigende afgift på tobak og alkohol, hvilket lægger op til, at folk er mindre villige til at starte, fortsætte eller indtage en bestemt mængde. Andre tiltag kunne være lignende det Sallinggroup foretog i 2019, hvor de ved at skjule tobak, reducerede salget af cigaretter ift. de foregående år med 50 millioner færre cigaretter (Sallinggroup 2019). En anden måde er sikre befolkningens sundhed er i form af love, der enten går ind og bestemmer, hvordan man som borger skal eller kan opføre sig. Som eksempel er det i Danmark et krav at bruge sikkerhedssele, hvis bilen er blevet produceret efter et bestemt årstal. I andre lande er det påkrævet, at børn får visse vacciner for at forbedre befolkningens sundhed, og i helt andre lande tilføjer man bestemte vitaminer for at sikre, at befolkningen ikke har ernæringsunderskud, som i sidste ende kan kræve behandling. En tredje måde at tilgå faktorer, der mindsker befolkningens sundhed, er ved at gøre befolkningen opmærksom på dem og lære dem, hvordan de selv kan undgå dem, fx via alternative valg (Theodore & Varavikova 2000, p. 65). Det er denne form for praktisering, der er kendetegnet ved New Public Health, og en måde som beskrives som værende et af

de primære formål, sundhedsstyrelsen har. Som allerede beskrevet foretager den danske sundhedsstyrelse årlige informationskampagner, der har til formål at forebygge, at vi bliver syge. Af de aktuelle kampagner, som sundhedsstyrelsen foretager, er der fx 'But Why'-kampagnen, der har til formål at forebygge, at unge begynder at ryge; 'Influenzakupagnen' der informerer de personer, som er i risikogruppen for at blive alvorligt syge af influenza, og om muligheden for at blive vaccineret; 'Stop HPV' der leverer information til borgere og sundhedsprofessionelle om HPV-vaccination og forebyggelse af kræft m.fl. (Sundhedsstyrelsen 2020). Det er via disse og lignende informationskampagner, at man i Danmark praktiserer The New Public Health ved at gøre folk opmærksomme på og give dem en bedre forståelse for de sundhedsmæssige valg, de tager.

Siden The New Public Health er den dominerende måde, man i Danmark, og mange andre lande, forstår folkesundhed, har den haft signifikante implikationer for måden, man organiserer sundhedspleje og vedtager love (Merrild et al. 2017, p. 2). Måden man her organiserer og vedtager love, udspringer af en bestemt tanke, enten implicit eller eksplicit, om hvad det er, at vi som mennesker er i stand til. Siden formålet med sundhedspromoveringen er at gøre folk opmærksomme på faktorer, der spiller en rolle ift. befolkningens sundhedstilstand, må man antage, at de lande, der har taget The New Public til sig og derfor praktiserer sundhedspromovering, ikke opfatter mennesker, som noget der tilnærmelsesvist minder om Kants og Frankfurts ontologi. For Kant og Frankfurt ville det at gøre folk opmærksomme på hvilke valg, der sundhedsmæssigt er det bedste være spildt arbejde, da de aldrig tematiserer, at ens fornuft eller vilje er noget, der kan eller er begrænset. Personer og de fleste mennesker er ifølge deres ontologi selv i stand til vide, enten via deres transcendentale frihed eller via deres anden-ordens vilje, hvad det er, der er det sundeste valg, og i de tilfælde, hvor de skulle vælge et usundt valg, så er det et bevidst valg. M.a.o. ville det her ikke være sådan, at de valg man kan ville foretage sig, er begrænset på nogen som helst måde, da ens tanker ikke er begrænset. Men denne begrænsning må antages at være tilfældet i lande, der godtager The New Public health, da det som er med til at personer lever usundt, må formodes at skyldes, at folk i langt de fleste tilfælde simpelthen ikke ved bedre. Dermed ikke sagt, at der ikke er

personer, som ved hvad der er sundt, men alligevel vælger at leve usundt, eller at der ikke er personer, som både kender til risikoen ved en bestemt livsstil og betydningen af statistikker, men som alligevel, af irrationelle grunde, er overbeviste om, at de aldrig vil blive en del af risikogruppen. Sundhedspromoveringen er derfor et forsøg på at nå ud til de personer, hvor disse forhold ikke er tilfældet.

Hvis vi vender tilbage til Strawsons argument om, at ontologi grundlæggende hænger sammen med vores forståelse af ansvar, så kræves der, for at en person er ansvarlig, at personen har en tilstrækkelig magt og kapacitet til at kunne have handlet anderledes. Hvis en person ikke er i stand til at udføre en bestemt handling eller ikke er i stand til at reflektere eller have en forståelse for de valg, personen foretager sig, og derfor blot handler, så ville man, ifølge Strawson, ikke holde personen ansvarlig. Hvis en person fx gerne vil leve sundt, men ikke har den påkrævede kapacitet, dvs. den tilstrækkelige forståelse for, hvad der skal til for at leve et sundt liv, lige så længe kan personen ikke siges at være ansvarlig for sin sundhedsmæssige situation, da personens handlinger blot er et resultat af '(...) unconscious purposes (Strawson 1962, p. 58). Personen ville være kausalt ansvarlig, men kausalitet er, ifølge Strawson, ikke udtømmende ift., hvad vi normalt forstår ved ansvar. Hvor spørgsmålet om frihed for Kant og Frankfurt afhænger af, om personen er i stand til at gøre det, som personen vil, og denne vilje alene er noget, som udspringer af personen, hvilket betyder, at det er en vilje, som personen selv har valgt at ville have, så er spørgsmålet om frihed for den ontologi, der er indeholdt i *The New Public Health* og den Strawson præsenterer anderledes. Viljen er her begrænset, da den afhænger af, om man har forståelse for de handlinger, man foretager sig, eller om det bare er ubevidste valg. For Kant og Frankfurt er mennesket altid i stand til at indtage en position med sin vilje, hvorudfra man kan forholde sig reflekterende til, om det nu også er det, man vil. Dette må antages ikke at være tilfældet for den ontologi, der er indeholdt i *The New Public Health*, da man her ikke vil overbevise folk om at ændre deres vilje, men i stedet '(...) give befolkningen viden om, hvordan de kan undgå sygdom.' (Sundhedsstyrelsen 2019a). Måden man ud fra *The New Public Health* praktiserer folkesundhed, er derfor ud fra en antagelse om mennesket som værende begrænset af den forståelse, man har. Samtidig er det også ud fra en antagelse om, at personer *ikke* altid er

i stand til at reflektere over de valg, de foretager, da der om sundhedsstyrelsens informationskampagner står skrevet, at 'Kampagnerne skal også være med til at skabe debat og refleksion, de skal flytte holdninger og i sidste ende være med til at påvirke vores adfærd i en sundere retning.' (Ibid.). Hvor Frankfurts kriterie for at være fri er, at man har den anden-ordens vilje, man vil have, så er spørgsmålet her, om man er i stand til at reflektere og ændre ens forståelse, som altid allerede er rammesættende for de handlinger, man kan foretage sig. Forståelse og frihed hænger derfor sammen. Lektor i Anvendt Filosofi på Aalborg Universitet Morten Ziethen beskriver også dette forhold, når han skriver:

Typisk forstår vi mennesker os som frie, når vi har mulighed for at gøre det, vi gerne vil. Vi kan imidlertid ikke ville noget, vi ikke forstår, og selv det allermest rudimentære begær kræver derfor, at jeg i en eller anden forstand forstår det, jeg begærer – om ikke andet som noget som noget, der står foran mig og forekommer tiltrækkende. Følgelig er der altså en indre sammenhæng mellem *forståelse og frihed*. – Morten Ziethen 2014, p. 16 (min kursiv).

Denne sammenhæng mellem forståelse og frihed indfanger også, hvad det er, der for Strawson afgør de to relationer, man kan have til et andet menneske, da det afhænger af ens evne til at have indsigt i ens handlinger. Hvis en person ikke har intentioner med de handlinger, personen foretager, så kan man sige, at personen blot handler. Det er med denne opfattelse af en person, at ens objektive indstilling indtræder. En indstilling som man kan blive opmærksom på, ved at det ikke er alle former for følelser, som kan opstå i mødet med personen. Det er her kun bestemte følelser, som kan opstå såsom afsky, uforståenhed, medlidenhed og en bestemt form for kærlighed. Handlingerne hos denne type person vil opfattes som handlinger, der ikke kunne have været anderledes. Ligesom personens manglende evne til at have intentioner, så er personen ikke i stand til at ændre handlingerne. Denne evne er også afgørende for måden, jeg i specialet behandler ansvar, da det, som beskrevet, er et spørgsmål om i hvor høj grad, nogen kan siges at have indsigt eller kontrollere de handlinger, de foretager sig, så de ikke bare har ét valg, eller at deres handling er ubevidst. Min besvarelse af min problemformulering afhænger

39

derfor af, om måden man praktiserer folkesundhed, ud fra The New Public Health, faciliterer et samfund, så alle har lige mulighed for at reflektere over og ændre den forståelse eller viden, de har. Den problemformulering jeg behandler, kan derfor også formuleres som et spørgsmål, om sundhedspromovering er en tilstrækkelig betingelse for, at alle er i stand til at ændre deres forståelse, som er afgørende for deres evne til at være ansvarlig for deres sundhed?

For at besvare dette spørgsmål, vil jeg i det næste afsnit præsentere Ludwig Wittgensteins (1889-1951) svar, eller mangel derpå, af hvad vi som mennesker er i stand til at forstå. Mere præcist vil det være med udgangspunkt i den sene Wittgenstein. Begrundelsen for dette afsnit er, at en af måderne, hvorpå man kan ændre ens forståelse er ved at modtage information. Spørgsmålet er så bare om eller i hvor høj grad, vi er i stand til at forstå den intenderede information, hvorfor forudsætningen for at de informationskampagner, som staten foretager, kan lykkes i at give folk ny viden og gøre dem i stand til at reflektere, afhænger af menneskets evne til at forstå.

4.1 Forståelse & Sundhedspromovering

For at gøre Wittgensteins teori mere håndgribelig, når det kommer til det at forstå andre mennesker eller information, kan det være behjælpeligt først at præsentere den teori, som den sene Wittgenstein skrev sig op imod. Jeg vil derfor kort præsentere Gottlob Freges (1848-1925) sprogfilosofi, sådan som den beskrives i *Om mening og betydning* (2002).

Frege opererer med forskellige termer til at beskrive, hvordan vi kommunikerer. Ord er for Frege noget, der hver især referer til forskellige eller den samme genstand. Det behøver dog ikke være et ord, men kan også være et symbol, der repræsenterer en betydning. Frege bruger selv begrebet *tegn*, til at beskrive den mangfoldighed af ord, symboler osv., vi bruger til at repræsentere verden. Tegnene *a*, *b*, *c* kan derfor bruges om

alting eller om det samme. 'Betegnelsen af en enkelt genstand kan bestå af flere ord eller andre tegn.' (ibid., p. 160). Det som tegnene står for eller henviser til, er ifølge Frege tegnets *betydning*. Tegn betegner noget, og det de betegner, er tegnets betydning. Hvis tegnet 'a' betegner en nål, så er a's betydning = nål. I den relation, der er mellem et tegn og dets betydning, så er den forbindelse, der er mellem de to, *meningen*. Hvor tegnene eller ordene 'morgenstjernen' og 'aftenstjernen' har den samme betydning, dvs. henviser til det samme (Venus), så er meningen forskellig. Meningen kan derfor siges at være en specifik del ved betydningen. I forhold til forskellen mellem morgenstjernen og aftenstjernen, så er meningen et bestemt tidspunkt på dagen. Udover et ords betydning og mening, så har vi, ifølge Frege, også forskellige *forestillinger* forbundet med det, vi taler om. Forestillinger er de indre billeder, vi har af ordets betydning. Et billede som ofte er ladet med følelser og erindringer, der er omskiftelige gennem et liv (Frege 2002, pp. 159-63). De forestillinger man kan have er, i modsætningen til et tegns mening, forskellig for hvert individ. 'Forestillingen er subjektiv: Den ene persons forestilling er ikke den andens'. (ibid., p. 162). For at tydeliggøre de begreber, Frege gør brug af og deres relation til hinanden, benytter Frege en stjerneikkert som eksempel til at beskrive vores brug af sproget. Han skriver som følgende:

En person betragter Månen gennem en kikkert. Jeg sammenligner Månen selv med betydningen; den er genstanden for iagttagelsen, som medieres af det reelle billede, der projiceres af objektivitet i kikkerten, samt af betragterens nethindebillede. Det første sammenligner jeg med meningen, det sidste med forestillingen eller anskuelsen' – Frege 2002, p. 163.

For at placere de forskellige begreber Frege arbejder med, er månen betydningen. Det som henviser til månen, er kikkerten, hvorfor den er tegnet. Forbindelsen mellem kikkerten og månen, er meningen. Og nethindebillede er forestillingen. Men hvorfor vælger Frege at gøre brug af en kikkert til at beskrive sprog? Og hvilken betydning har det, for det at være en sprogbruger? Begrundelsen for at gøre brug af en kikkert, er at den som genstand er noget, vi alle kan benytte, hvorfor der ikke kan være tvivl omkring, hvad tegn betegner og derfor heller ikke omkring den mening, der er indeholdt i tegn.

Betydningen for det at være en sprogbruger er derfor også, at man i brugen af tegn eller ord, som i dette tilfælde er kikkerten, aldrig vil være i tvivl om meningen eller betydningen af ord, da man altid vil være i stand til objektivt at erkende meningen eller betydningen. Kikkerten er både en genstand, som vi alle kan gøre brug af, og placeringen af den er uforanderlig. Man kan måske indvende at forestillingens subjektivitet kan ændre eller forhindre en i at forstå meningen med ord, men fordi man, ifølge Frege, altid har et objektivt kendskab til meningen, betyder det, at man er i stand til at skelne de subjektive forestillinger fra den objektive mening, hvorfor man aldrig vil forveksle de to – en ting er de associationer, man måtte have, når man ser gennem kikkerten, noget andet er, hvad man rent faktisk ser, hvilket er det reelle billede.

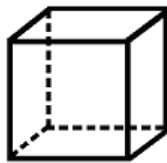
Det er med afsæt i den tænkning, man ser hos Frege, at den sene Wittgenstein foretager, hvad der er blevet kaldt en *'reorientering'* i måden, man forstår forholdet mellem sprog, og det det beskriver. Hvor betydningen og meningen i det sprog vi har for Frege, er noget, vi alle kan erkende alene ud fra at undersøge sproget, så er det for Wittgenstein noget, der kun tilnærmelsesvist kan lade sig gøre ud fra en antropologisk eller etnologisk undersøgelse. Sprog er her noget foranderligt, og noget som konstituerer en bestemt måde at leve på, hvad Wittgenstein kalder en *livsform* (Lebensform) (Hacker 2015, p. 1). Hvor sprog for Frege er en afspejling af verden og derfor noget, som vi i mere eller mindre grad kan beskrive præcist, så er sproget for Wittgenstein i stedet mangfoldigt. Sproget er for Wittgenstein ikke kun noget som henviser til noget. Vi har fx ord, som ikke henviser til nogen entitet, såsom 'gør', 'økonomi', 'men' osv. Vi kan også handle med ord ved fx at ytre, at vi 'lover' eller ved at 'befale', 'overbevise', 'stille spørgsmål' osv. Ved kun at fokusere på sproget som noget, der henviser, tages der ikke højde for, at sproget er noget, vi udfolder vores eksistens med, ved fx at spørge ind til, hvad det gode og vigtige er i livet, samt noget vi bruger til at eksistere med andre mennesker. Det er kendsgerninger ligesom disse, der fører til en ændring i måden, man forstår sprog på (Hacker 2015, p. 6; Wittgenstein 1999, pp. 17-18). Mening er ikke længere indeholdt i ords betydning, da Freges teori om sproget ikke tager højde, for alle de andre dimensioner ved sproget, der ikke henviser til noget. Det er heraf at Wittgenstein udleder, at mening i stedet er i den måde, vi gør brug af sproget. Vi forstår først et sprog, ifølge Wittgenstein,

når vi ved, hvad sproget bliver brugt til. Hvor ords mening og betydning er fastlagt hos Frege, så er der med denne tilgang til sproget ikke en begrænsning for, hvad meningen med ord er, da der er en uendelig måde, hvorpå man kan bruge ord. Som Wittgenstein skriver: '(...) denne mangfoldighed [af måder man kan bruge sproget] er ikke noget fast, noget der er givet en gang for alle.' (Wittgenstein 1999, p. 44 (§ 23) (min parentes)). Wittgenstein var derfor også fortaler for en ny måde at forstå sandheder på, da sandheder ikke er sande, ud fra i hvor høj grad de repræsenterer "virkeligheden", men i stedet ud fra, hvad det er, at vi som mennesker, enten eksplicit eller implicit, er enige om: 'Rigtig og falsk er det, menneskene *siger*; og i sproget stemmer menneskene overens. Dette er ingen overensstemmelse af meninger, men i livsform.' (Ibid. p. 128 (§ 241)). De samme konventioner gør sig også gældende, når det kommer til ords mening: 'Til indbyrdes forståelse gennem sproget hører ikke kun en overensstemmelse i definitionerne, men også (hvor underligt det end må lyde) en overensstemmelse af dommene.' (Ibid. p. 128 (§ 242)). For at uddybe kræves der, for at have et fælles sprog, en utvivlsom enighed om brugen af sproget og derfor også enighed om korrekt og ukorrekt brug af sproget. Når vi lærer sproget, har vi først forstået det, når vi ved hvilke regler der gør sig gældende i sproget, dvs. hvornår vi kan og ikke kan bruge ordene, jf. Wittgensteins beskrivelse af sproget som et spil. Men hvilken betydning har dette egentlig for vores evne til at forstå, og mere præcist vores evne til at forstå de informationskampagner som skal opfylde det, der kendetegner The New Public Health, nemlig at undgå sygdomme i at opstå? For at uddybe dette, vil jeg inddrage et længere citat fra Wittgenstein, som lyder:

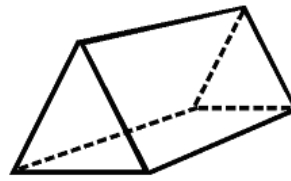
(...) antag, at der, når du hører ordet »terning«, foresvæver dig et billede. F.eks. tegningen af en terning. Hvordan kan dette billede passe eller ikke passe til en anvendelse af ordet »terning«? – Måske siger du: »det er ligetil; – når dette billede foresvæver mig, og jeg f.eks. peger på et tresidet prisme og siger, at det er en terning, så passer denne anvendelse ikke til billede. – Men passer den virkelig ikke? – Wittgenstein 1999, p. 91 (§ 139).

Citatet er en god repræsentation af måden Wittgenstein bedriver filosofi, da han ikke kommer med et direkte svar på, hvad det er, man kan og ikke kan, men nærmest

terapeutisk får læseren til at indse svaret ved at gennemgå et tankeeksperiment. Det, som er med til at afgøre Wittgensteins spørgsmål, ligger i ordet 'passe'. For hvordan forholder det sig med det at 'passe'? Man kan fx forestille sig det klassiske børnelegetøj, hvor man skal putte forskellige former ned i de tilsvarende huller. I den situation ville en terning med dens fire sider ikke 'passe' ned i en tresidet prisme, men dette afhænger af, at der kun er én måde, man forstår ordet 'passe' på. Man kan nemlig også forstille sig, at de to figurer passer på en anden måde. For ligesom terningen har den tresidet prisme parallelle rektangler, og ligesom terningen er de parallelle sider i en tresidet prisme identiske med hinanden. Herudover kan man også trække linjer mellem den ene side af terningen og den tresidet prismes rektanglet side. I alle disse tilfælde er der altså en måde, hvorved terningen passer til den tresidet prisme.



Figur 1



Figur 2

Eksemplet illustrerer, hvordan forståelsen af og indlæring af et sprog kan indeholde visse problematikker. Hvis man fx antager, at der er en person, som hele livet aldrig er blevet konfronteret med, at personen forveksler terninger med en tresidet prisme, så ville personen gå rundt og forveksle de to. En måske usandsynlig problematik, da terninger ofte er noget, vi gør brug af, men i tilfælde af andre ord, som man ikke så ofte bliver konfronteret med i sin brug af dem, kan det vise sig at være problematisk. Man kan også forestille sig en forholdsvist isoleret del af et samfund, hvis forståelse af terninger aldrig er blevet problematiseret, da de ikke har en kultur, der ofte gør brug af terninger, sådan som vi normalt forstår, hvad en terning er. De to dele af samfundet vil derfor have en forskellig forståelse af, hvilken betydning ordet 'terning' refererer til og derfor også en anderledes forståelse af, hvad der menes med ordet. En forståelse, som aldrig vil ændres, så længe den ikke problematiseres, da vi, ifølge den sene Wittgenstein, er afskåret den delte betydning og mening – eller kikkert –, som Frege advokerer for.

4.1.1 Forståelsen Af Sundhedspromovering

Ift. den sundhedspromovering man ud fra The New Public Health foretager, har den information man har intentioner om at videregive, ud fra den sene Wittgensteins sprogfilosofi, potentielle begrænsninger. På baggrund af Wittgensteins eksempel er vores brug og modtagelse af ord nemlig ikke entydig, da ords betydning og mening er foranderlige, og vi har ikke en måde at afgøre én gang for alle, hvad det er, der er meningen eller betydningen med ordene. Det er derfor ikke usandsynligt, at visse personer i et samfund, hvor den dominerende måde at praktisere folkesundhed er ud fra The New Public Health, hvis primære formål er at forhindre sygdomme i at opstå, går rundt og tror, at de i forvejen foretager sunde valg og derfor ikke gør brug af eller opsøger den information, som man med informationskampagner gør tilgængelig. Det er denne problematik, som stammer fra sprogindlæringen, der kan have konsekvenser for måden, man bedriver folkesundhed ud fra The New Public Health og heraf menneskers evne til at være ansvarlig for deres egen sundhed. Hvis vi, som jeg beskrev i forrige afsnit, kun er frie til at gøre det vi vil, og det vi vil, afhænger af vores forståelse, så er måden vi lever betinget af den forståelse, vi har. Vores forståelse har derfor en afgørende betydning for ens evne til at leve et sundt liv. Det er ikke utænkeligt, at man kan have et ønske om at leve et sundt liv, ligesom det ikke er utænkeligt, at man allerede tror, at man gør det, samtidig med at den forståelse man handler ud fra, er en misforståelse af den information, som gøres tilgængelig. Det er heller ikke usandsynligt, at visse personer ikke opsøger information om sundhed, da de allerede har tiltro til, at deres forståelse af, hvad der kræves for at leve et sundt liv, er tilstrækkeligt. For de personer, hvor dette gør sig gældende, kan det have konsekvenser.

Som eksempel beskriver Merrild et. al (2017), hvordan sundhedspromovering tilegnes forskelligt alt efter hvilken social klasse, man tilhører. I undersøgelsen beskrives det fx, hvordan en person tilhørende, hvad der i metodeafsnittet betegnes som den lave arbejdsklasse, forstår den dominerende sundhedspromoverende diskurs om rygestop. Ifølge artiklen er informanterne indforstået med, at rygning er usundt for deres

sundhedstilstand, og de mener også selv, at de har imødegået den ved at erstatte cigaretterne med e-cigaretter (p. 11). Problemet er dog, at erstatningen af cigaretter med e-cigaretter, ifølge informanterne, er tilsvarende et rygestop, også selvom nikotinindholdet er det samme. Herudover har lægemiddelstyrelsen ikke godkendt e-cigaretter til behandling af tobaksafhængighed, og sundhedsstyrelsen fraråder helt brugen af e-cigaretter (Sundhedsstyrelsen 2019b).

At The New Public Health er den dominerende måde, at man i Danmark praktiserer folkesundhed kombineret med vores evne til at modtage og forstå information, kan også være en af årsagerne til, at der er så stor en forskel i middellevetiden i Danmark. Umiddelbart tænker de fleste nok, at Danmark er et af de lande i verden, hvor lighed er størst. En intuition som ikke er forkert, da Danmark er et af de lande med mindst ulighed, når det kommer til indkomst (OECD 2018 eller senest tilgængelig). M.a.o. er Danmark et af de lande, hvor der er mindst økonomisk forskel mellem dem, som befinder sig i toppen, og dem som befinder sig i bunden af økonomien. En af måderne hvorpå man i Danmark opnår lighed er gennem den procentvise omfordeling af velstanden, via skatter og offentlige ydelser. Dette gør, at forskellen ikke bliver for stor, samtidig med at den giver mulighed for, at ens sociale lotteri, dvs. det liv man bliver født ind i, ikke har en næsten afgørende betydning for, hvilket liv man ender med at leve. Et resultat som velfærdssamfundet formår ved at facilitere, at enhver borger har adgang til uddannelse og et sikkerhedsnet. Sundhedssektoren er bl.a. en af de institutioner, som det danske sikkerhedsnet består af. I § 1 i den danske sundhedslov står der, at 'Sundhedsvæsenet har til formål at fremme befolkningens sundhed samt at forebygge og behandle sygdom, lidelse og funktionsbegrænsning for den enkelte.' (Sundhedsloven). Det er grundet praktiseringen af The New Public Health, at formålet med sundhedsvæsenet ikke kun er, at folk har adgang til sundhedsvæsenet, men at sundhedsvæsenet også skal fremme befolkningens sundhed samt forbygge sygdomme. Dette formål gør sig også gældende hos den danske sundhedsstyrelse, hvilket er den øverst sundhedsfaglige myndighed i Danmark, hvor formålet om at fremme borgernes sundhed gennem forebyggelse beskrives som værende dens primære opgaver (Sundhedsstyrelsen 2019c). Men selvom Danmark er et af de lande med mindst ulighed, når det kommer til økonomi, så

forekommer der alligevel en signifikant ulighed i middellevetiden for danskerne. Dette ses fx ved den danske befolknings socioøkonomiske tilstand, hvor personer der tilhører den lave socioøkonomiske gruppe sundhedsmæssigt ligger lavt og deres syge- og dødsrate højt (Merrild et al. 2016). I 2011 var middellevetiden for mænd tilhørende den højeste indkomstgruppe (de 25 pct. rigeste) 82.0 år, og middellevetiden for mænd i den laveste indkomstgruppe (de 25 pct. fattigste) 72.2 år, hvilket er en forskel på næsten 10 år. Sammenlignet med kvinder, viste der sig at være en forskel på 6 år mellem de to indkomstgrupper (Baadsgaard and Brønnum-Hansen 2012). Forskellen i middellevetiden viste sig igen i 2017, da der, i dokumentaren *En Syg Forskel*, blev præsenteret en undersøgelse af levealderen i hhv. Hasseris og Aalborg Øst, hvor forskellen, med blot 7 kilometers afstand mellem de to bydele, viste, at middellevetiden lå 10 år lavere i Aalborg Øst sammenlignet med Hasseris (Vedsted 2017). I en undersøgelse fra 2019 foretaget af Arbejderbevægelsens Erhvervsråd ses også en forskel på middellevetiden for personer alt efter, hvor lang en uddannelse, de har. Analysen viser, at ufaglærte mænd i alderen 30 år eller derover har en forventet middellevetid på 76,1 år, mens mænd i alderen 30 eller derover med lang videregående uddannelse har en forventet middellevetid på 83,7 år. Der er derfor en forskel på 7,6 år på mænds levealder på tværs af uddannelsesniveau (Pedersen & Damm 2019). Ved at man, med en begrænset mængde ressourcer, praktiserer en folkesundhed, som primært forsøger at forhindre sygdomme i at opstå, kan der være dele af befolkningen som ikke gribes, og som derfor falder igennem i forsøget på at hjælpe dem. Og de som ikke gribes, falder drastisk igennem.

Hertil melder spørgsmålet sig så, hvad det er, der kræves, for at man, med The New Public Healths formål om at forhindre sygdomme i at opstå, kan undgå tilfælde, hvor man ikke forstår den intenderede information med informationskampagnerne? M.a.o. hvad er det, at vi som mennesker skal være i stand til for at vide, at den forståelse vi har, som altid allerede er rammesættende for de handlinger, vi kan foretage, stemmer overens med den information, vi modtager? Som jeg beskrev inden dette afsnit, så er det netop den ontologi Kant og Frankfurt deler, som kræves, for at personer er i stand til at kunne forholde sig til den forståelse, de har og ikke være bundet af den. For Frankfurt er det netop muligt at forholde sig til ens forståelse, da ens vilje ikke er begrænset på nogen som helst måde.

Det er, som beskrevet, grundet fornuften, hos Kant, eller anden-ordens viljen, hos Frankfurt, at personer kan reflektere over, hvilket ønske de vil have. For dem er fornuften eller anden-ordens viljen en entitet, der adskiller sig den forståelse, man har, hvorfor man kan problematisere den. Modsat vil de væsener som ingen fornuft har, eller ikke-personer som ikke har en anden-ordens vilje, ikke være i stand til at erkende de betingelser, som er determinerende ift. den måde de handler – jf. citatet af Frankfurt om ikke-personer, der ingen identitet har udover sin første-ordens ønsker. For at gøre brug af et mere basalt eksempel kan man sammenligne det med personer, som bruger briller. Brillerne repræsenterer den forståelse, som er medierende ift., hvordan man handler og kan handle. Hvis man selv bruger briller, eller kender nogen, som gør det, så sker der nogle gange det, at man rent faktisk glemmer, at man bruger briller. Brillerne er ligesom ikke påfaldende. Man kan derfor gå rundt og lede efter sine briller, eller man kan blive mødt med det forbavsende spørgsmål, om man har set personens briller, imens personen har brillerne på. Men selvom man glemmer, at man har brillerne på, så virker brillerne stadigvæk og ændrer ens syn. For fornuftsvæsener og personer som er i stand til at have den vilje, de vil have, vil man aldrig glemme, at man har briller på, hvorfor man altid er i stand til aktivt at gribe ind i den måde, man ser på. Enten fordi man bevidst beholder brillerne på, eller fordi man bevidst vælger at tage dem af. For at sætte det i relation til The New Public Health, kræves der, for at denne form for praktisering lykkes med at give alle mennesker lige mulighed for at være ansvarlig for deres sundhed, at man i en eller anden forstand er i stand til at distancere sig fra den forståelse, man har, for derfra at undersøge, om den nu også stemmer overens eller afviger fra informationskampagnerne. Men er der en grund til, at Kants og Frankfurts ontologi ikke skulle være tilfældet?

Indtil videre har jeg blot præsenteret en læsning af Kant og Frankfurts ontologi og argumenteret for, at de deler en næsten identisk ontologi. Jeg har derfor ikke sagt noget om, hvorfor deres ontologier ikke skulle være tilfældet. Måske har vi en fornuft eller anden-ordens vilje, eller noget der minder herom, der gør os i stand til at forholde os reflekterende eller kritisk til vores sundhedstilstand, hvorfor de tilfælde, hvor en person

har et ønske om at leve sundt, men ikke er i stand til at efterleve sit ønske skyldes, at personen er offer for et første-ordens ønske, som er stærkere end personens vilje til at leve sundt. Det er dette spørgsmål, jeg i den næste del vil behandle.

4.2 Transcendental Frihed & Personers Vilje

4.2.1 Kant – En Betinget Fornuft?

For at opsummere Kants argument, er menneskets vilje ubetinget, hvis og kun hvis ens handling gennem moralloven kan gøres almengyldig. Hvis en handling kan gøres almengyldig, så er handlingen ubetinget, hvilket betyder, at det er en autonom handling. Men behøver det nødvendigvis at være sådan? Kan man ikke formulere handlinger, som både kan gøres almengyldige og som samtidig er betinget? Hvis man accepterer argumentet for, at vores evne til at ville noget, afhænger af vores forståelse, så må de handlinger, eller det indhold, som vi via moralloven forsøger at gøre almengyldige, bunde i en forståelse. Man kan måske ville, at andre mennesker også skal kunne ville en bestemt handling, men hvis den handling, som man anser som vigtig, ikke er det for andre, så bliver handlingen betinget af ens idiosynkrasi, dvs. det som er særegent en selv. Det forhold jeg her forsøger at beskrive, er et som den amerikanske pragmatiker William James (1842-1910) rammende indfanger i *Menneskelig blindhed og livets betydning* (2014). James beskriver den blindhed, der kan opstå i mødet med andre væsener og mennesker, som er forskellige fra os selv. En pointe han drager fra sin rejse i bjergene i Carolina. På rejsen stødte James på en lysning, hvor tilflyttere havde fældet de mindre og lettilgængelige træer, så det eneste der var tilbage var de bare stubbe. De større træer var blevet trimmet, så jordbunden ikke længere blev skærmet af solens lys. Det var derfor kun et spørgsmål om tid, før de også vil lide den samme skæbne som de mindre træer. Hvor der før var træer, havde tilflytterne bygget en bjælkehytte og indskærpet det omkringliggende område med hegn for at holde vilde dyr ude. De havde erstattet den frodige skov og næsten lagt den øde, så de kunne så afgrøder. James' syn på området var ikke '(...) andet end ødelæggelser (ibid., p. 15). Efter at have set området spurgte James

sin chauffør om, hvilke slags mennesker det var, der kunne finde på at lægge skoven øde. Chaufføren svarede 'Det er os alle' (ibid., p. 14) efterfulgt af en forklaring om, at tilflytterne kun var tilfredse, hvis de fik dyrket området. For dem var det en personlig sejr. Af denne forklaring indså James, at:

(...) den rydning, som for mig blot var et grimt billede på nethinden, var for dem et symbol, der var fuld af moralske erindringer, og som sang en sejrshymne om pligt, kamp og succes. – James 2014, p. 15.

Hvorfor han konkluderer:

Jeg har været lige så blind for de særlige idealer, der var knyttet til deres vilkår, som de ville være over for mine idealer, hvis de havde fået et kig ind i min mærkelige indendørs akademiske livsmåde i Cambridge. – James 2014, p. 15.

For at sætte det i relation til Kants kategoriske imperativ, så kan man antage at James, før sin forståelse af området blev ændret, ville have villet, at det *ikke* var tilladeligt at kultivere visse områder, samtidig med at denne vilje er en, han ville ønske, at andre i lignende situationer også kunne have. Problemet med dette er dog, at James, før ændringen af sin forståelse, var blind for de andre opfattelser af, hvad det er, der kan være vigtigt her i livet. James umiddelbare vilje til at forbyde at kultivere visse områder var netop betinget af, at James kun forstod det som en ren ødelæggelse. Ens forståelse er situeret af det liv, man lever, hvorfor den og heraf ens vilje altid vil være betinget. Ift. mit spørgsmål så vil man være i stand til at formulere handlinger, som man både kan ville, at de skal gøres almene, samtidig med at de er betinget af det, man nu engang mener eller føler er det rigtige. At formulere betinget og almenyldige handlinger er ikke kun noget, vi er i stand til, men noget de altid vil være, da individet ikke er i stand til at transcenderer det liv, som altid allerede betinger, hvordan individet erkender. Individet vil ikke være i stand til at erkende, at det blik hvorigennem individet ikke kun opfatter omverden men

også sig selv i relation hertil, er et der i mere eller mindre grad stemmer overens med, hvordan tingene i virkeligheden forholder sig.

Et lignende argument og pointe kan også drages ud fra Gadamer (1900-2002) begreb om en *virkningshistorie*. Et begreb Gadamer gør brug af i sin beskrivelse af, hvad der sker, når vi forstår os på noget. Med inspiration fra Heidegger, så er forståelse ikke et neutralt møde, hvor man kan slippe af med sin egen forestilling eller subjektivitet for derefter at forstå en tekst eller en person objektivt, forstået som, hvad forfatteren eller personen i virkeligheden mente. I stedet er forståelse altid formet af vores eget forhold til det, vi forsøger at forstå. '[Forståelse] er hverken subjektiv eller objektiv, men (...) et samspil mellem overleveringens bevægelse og fortolkerens bevægelse.' (Gadamer 2007, p. 279). Gadamer's ontologi er et, hvor mennesket er et historisk væsen i måden, vi lever på. Vi er altid allerede i spænd mellem de overleverede historiske fortællinger og mødet med det *andet*. Forståelse udspiller sig konstant i et spænd mellem det, vi er fortrolig med og det fremmede. Det er den historiske arv, som, forud for mødet med det vi vil forstå, bestemmer, hvordan vi forstår. 'Virkningshistorien bestemmer forud, hvad der for os fremtræder som genstand for forskning og som værd at undersøge at stille spørgsmål til.' (ibid., p. 286). Dette er også grunden til at Gadamer's formål med Sandhed og Metode er at '(...) påvise historiens virkelighed i forståelsen selv.' (ibid., p. 285). Det er denne definition Gadamer bruger til at beskrive, hvad han mener med en *virkningshistorie*. Ifølge Gadamer er konsekvensen ved *virkningshistorien*, at når vi forsøger at gøre noget forståeligt, så kan vi ikke være i en '(...) ubetinget, selvfølgelig enighed, sådan som det gælder for traditionens kontinuerlige liv.' (ibid., p. 281). Hvad der menes med dette er, at vi altid allerede vil fortolke ud fra den tid, vi er i. Gadamer præciserer yderligere, hvad det er ved den tid, vi befinder os i, som har en afgørende betydning for vores fortolkning, hvilket er sproget. 'Vi må (...) erkende, at al forståelse er gennemvævet med begrebslighed, og må derfor tilbagevise enhver teori, der ikke vil erkende den indre enhed af ord og sag.' (ibid., p. 381). Hvorfor Gadamer også skriver:

Vores verdenserfarings sproglighed ligger forud for alt, der bliver erkendt og udtrykt som værende. *Det grundliggende forhold mellem sprog og verden betyder derfor ikke, at verden er genstand for sproget.* Tværtimod er det, der er genstand for erkendelse og udsagn, altid på forhånd omsluttet af sprogets verdenshorisont. – Gadamer 2007, p. 424 (kursiv i originalen).

At Kants og Frankfurt ontologi er næsten identiske, kan anskues som et udtryk for, at den kulturelle og filosofiske baggrund spiller ind på den måde, Frankfurt tænker på, hvilket er det Gadamer beskriver med sit begreb om en virkningshistorie. Som beskrevet, er den eneste forskel på de to ontologier måden, hvorved man har kendskab til, at ens vilje er ens egen. Hvor det for Kant afgøres af moralloven, så er det et a priori kendskab hos Frankfurt. Den ontologi som Kant formulerede, kan måske være en Frankfurt har arvet.⁷ En arv der er sproglig, da man med Kant kan få en idé om, at der rent faktisk er en ”vilje” uafhængig af sproget, hvorfor der også kan være handlinger, som ikke er et produkt af ”viljen”, og at der derfor også er handlinger, der er autonome, hvorfor der også er handlinger, der ikke er det. Man kan sige, at så længe man ikke problematiserer det forhold, at de ord vi har, nødvendigvis relaterer til et bestemt fænomen, hvilket er den sprogfilosofi Frege advokerer for, ja lige så længe vil vi gå rundt og tro, at der rent faktisk er en vilje samt autonome handlinger. En tro der også kræver af os, i vores forsøg på at forstå eller, ligesom Frankfurt, udfolde en teori, at vi tager hensyn til eksistensen, af de begreber vi har, og det de henviser til. Et hensyn hvor vi ikke ser en nødvendighed i, at begreberne henviser til en bestemt genstand, som vi bliver nødt til at finde, for at det hele kan give ”mening”, eller for at ens teori ligesom kan ”gå op” eller ”passe” den ”virkelighed”, som sproget plæderer for at eksistere. Virkningshistorien vil, ifølge Gadamer, også være grunden til, at folk har det syn, de har ift., hvad man som menneske er, og derfor også hvad det er, vi kan stå til ansvar for. At have begreber såsom ’person’,

⁷ Til dette kan man indvende, at grunden til at de to ontologier minder så meget om hinanden, ikke skyldes virkningshistorien, men at de begge er i berøring med hvordan den menneskelige ontologi virkelig er. En diskussion, som jeg i dette speciale ikke vil komme nærmere ind på.

'vilje', 'frihed', 'årsag', 'virkning', 'kausalitet' og 'ansvar' kan få en til at tro, at der rent faktisk er personer, som er ansvarlige for de handlinger, som de *alene* er årsagen til. En tro der strækker sig tilbage til både Kants *Kritik af den praktiske fornuft* fra 1788 og videre til Frankfurts teori *Free Will And The Concept of A Person* fra 1971. Gadamer's teori om virkningshistoriens betydning minder derfor også om den sene Wittgensteins sprogfilosofi, ved at ens syn på sproget nærmest bliver en "fetichering", forstået på den måde, at vi glemmer, de konventioner, der omringer sproget, hvilket er det og kun det, som gør, at vi har visse begreber, som for det meste bunder i en uarticuleret og indforstået enighed om, at ord betyder noget bestemt. Ord er ikke en repræsentation, men i stedet, med den sene Wittgenstein, et konventionelt redskab.

Som beskrevet tidligere, så er der en indre sammenhæng mellem vores frihed og forståelse. Hvis vi kun kan ville det, vi forstår, så afhænger vores frihed af, om, eller i hvor høj grad, vi er i stand til at ændre vores forståelse. At Gadamer er i stand til at afdække, at vores erkendelse af verden er sprogligt medieret, kunne tyde på, at vi også er i stand til at ændre den, men dette er ikke tilfældet. For som Gadamer skriver:

De fordomme og formeninger, der holder fortolkerens bevidsthed fangen, er ikke noget han frit disponerer over. Han er ikke i stand til på forhånd og af egen kraft at skelne mellem de produktive fordomme, der muliggør forståelsen, og de fordomme, der forhindrer forståelsen og fører til misforståelser. – Gadamer 2007, p. 281.

Af citatet skal det ikke forstås sådan, at vi ikke er i stand til at ændre vores forståelse. Hvad der i stedet menes, er at vi er afskåret selve det, som udgør vores forståelse. Vi har ikke en evne, der gør os i stand til at skelne, hvad det er ved vores forståelse, som er fordomme, og hvad der ikke er. Hvis dette var tilfældet, ville vi netop være i stand til at forstå overleverede værker eller tekster, sådan som forfatteren i "virkeligheden" havde tænkt, at teksten skulle forstås. Forståelsen er, som beskrevet, aldrig et neutralt møde, den vil altid være betinget. Betinget da forståelse, ifølge Gadamer, består af en blanding

mellem den virkningshistorie vi har arvet, og det vi forsøger at forstå, hvilket er noget, som vi alle har adgang til det.⁸

Hvor Kant vil argumentere for, at moralloven forsikrer os om en ubetinget handling, som ikke er betinget, så argumenterer både James og Gadamer for, at ens forståelse altid vil være betinget. Hvad der er vigtigt her i livet, er måske eller måske ikke noget, vi selv har besluttet os for, da det kan være noget, vi har fået overleveret. Samtidig er virkningshistorien også med til at bestemme, hvad der er værd at problematisere og stille spørgsmålstejn til, og hvad der ikke er (ibid., p. 286). Hvis man har arvet en historie om, at livet handler om at gøre det, man selv vil, og at livet handler om kun at tage vare på sig selv, så vil man, med Kants morallov, kunne formulere handling, som de fleste formentlig ikke vil anse som moralske, men som alligevel er i stand til at efterleve morallovens kriterie om, at man skal kunne ville, at handlingen skal gøres almengyldig. At jeg kan ville x , og at jeg samtidig kan ville, at andre i samme situation skal kunne ville x er ikke ensbetydende med, at andre personer i samme situation er enige i, at x er en moralsk handling. Som vi så hos James, så kan der være aspekter ved livet, som man måske føler er vigtigt, men som ikke nødvendigvis er det for andre, også selvom Kant påstår, at morallovens objektivitet kan forsikre os om det. Ens handlinger kan derfor være betinget og samtidig opfylde morallovens krav om almengyldighed. Denne kritik af Kant skal dog ikke forstås sådan, at man intentionelt forsøger at artikulere love, som man ved, at noget ikke vil acceptere. Intentionen med moralloven kan siges at være et forsøg på at sætte sig i en anden persons sted, men problemet er, at der, med min inddragelse af James' umiddelbare forståelse af lysningen og Gadamers bestemmelse af fordomme, som noget vi hverken er frie til at disponere over eller afklare, kan være mennesker, som tror, at de har medtænkt andres måder at leve livet på, selvom de ikke formår at gøre det. M.a.o. er de blinde for andre værdier eller andre måder at leve livet på, hvilket gør, at de fortager handlinger, som ud fra moralloven bør være moralske, men reelt set ikke er det.

⁸ Gadamer mener fx at vi alle har adgang til en forståelse af fænomenet kærlighed, men dette betyder ikke at vi alle har den samme forståelse, den vil altid være formet.

Den afmagt vi har overfor vores fordommes konstituerende betydning for vores forståelse, indeholder også en lignende problematik, som den jeg i det forrige afsnit beskrev ud fra den sene Wittgensteins sprogfilosofi. Her beskrev jeg hvordan sprogindlæringen kan have betydning i et samfund, hvis primære måde at praktisere folkesundhed er gennem sundhedspromovering. Dette skyldes, at hvis ens fordomme eller forståelse både betinger, hvad vi forstår samtidig med, at vi ikke er i stand til frit at forholde os til dem, så mindskes sandsynligheden for, at man gør et aktivt forsøg, på at ændre ens forståelse, hvilket også gælder vores forståelse af sundhed.

Hvad jeg her har beskrevet, skal ikke opfattes som et endegyldigt bevis for, at Kants ontologi fejlrepræsenterer mennesket. I stedet kan det ses som et bud på, hvorfor man ikke nødvendigvis bør være enig i Kant, hvis man finder min inddragelse af James rejse og Gadamers teori om virkningshistorien mere relaterbar eller sandsynlig. Jeg vender mig nu mod Frankfurts bestemmelse af den menneskelige ontologi og de problematikker, som jeg vil argumentere for, er indeholdt heri.

4.2.2 Frankfurt – Om En Tredje Ordens-Vilje og Autenticitet

For at opsummere Frankfurts ontologi er det, som er særegent mennesket vores anden-ordens ønsker. Et ønske som adskiller sig fra første-ordens ønsker, ved at det er et ønske om at have et bestemt første-ordens ønske. I tilfælde af at dette skulle lykkes, og at ens anden-ordens ønske nu er selve grunden til, at man handler, som man gør, så er der tale om en anden-ordens vilje, også kaldet en 'effektiv vilje'. I Frankfurts bestemmelse af denne er mennesket i stand til at foretage disse skift, af ens egne første-ordens ønsker, da anden-ordens ønsker adskiller sig fra ens første-ordens ønsker ved ikke at være en del af dem. Ifølge Frankfurt er menneskers eller personers identitet splittet, hvorfor personer altid er i stand til at forholde sig til og vurdere, om sådan som man nu engang er, dvs. de handlinger man foretager sig og grunden hertil, er en man fortsat vil beholde, eller om man vil ændre den og derfor de(n) bevægelsesgrund(e), der gør, at man handler, som man

nu engang gør. For at en person, ifølge Frankfurt, kan siges at handle autonomt kræves der, at personen ikke kun har et ønske om at foretage en handling, men at det ønske personen har, er et ønske personen også vil have. Spørgsmålet er dog, hvordan man er i stand til at vide, at det ønske, man nu engang har, nu også er et man gerne vil have? Normalt når vi taler om ønsker, så er det ikke et, man umiddelbart tænker yderligere over. Det er ikke sådan, at man normalt har et ønske, og samtidig er i tvivl, om det nu også er et ønske, man vil have. Det selvforhold Frankfurt beskriver, er i stand til at sikre, at man kan forholde sig til ens ønske og sikre, at det nu også er et, man *reelt* set vil have. Men er det ikke muligt, at ens anden-ordens vilje til at have et bestemt første-ordens ønske er endnu et ønske ligesom ens første-ordens ønske, som man egentlig ikke har besluttet sig for, og derfor et man i virkeligheden ikke vil have? Sikkerheden kræver vel, at man i en eller anden forstand er i stand til at have et nyt perspektiv eller måde at forholde sig til ens anden-ordens vilje, så man kan forsikre sig om, at ens anden-ordens ønske, nu reelt set også er et, man alene og autentisk har besluttet sig for at have. For at man, ifølge Frankfurt, kan sige, at noget stemmer overens med, hvad det reelt set er, man vil, så kræver det et andet perspektiv, for at man kan erkende, at det nu også er eller ikke er, den vilje man vil have. Problemet med denne tankegang er, at det fører til en *uendelig regres*, for det kræver en tredje-ordens vilje for at sikre sig, at ens anden-ordens vilje nu også stemmer overens med ens reelle vilje osv. Den amerikanske filosof Daniel Dennett (1942-) bruger samme argument i sit forsøg på at afvise eksistensen af den menneskelige bevidsthed i *Consciousness Explained* (1991). Et argument der er relevant, da det ikke kun har samme form, men også fordi det er en ontologisk diskussion af, hvad vi som menneske er. Ligesom menneskets anden-ordens vilje er en '(...) identity apart from his first-order desires (...)' (Frankfurt 1971, p. 13), så er bevidsthed, ifølge Dennett, kendetegnet ved en begivenhed eller en entitet, der adskiller sig menneskets. 'Events in consciousness (...) are "by definition" witnessed; they are experienced by an experiencer, and their being thus experienced is what makes them what they are: *conscious* events.' (Dennett 1991, p. 29). Måden vi har indrettet sproget, bekræfter også denne tankegang, da det altid er "nogens" erfaring, når vi taler om erfaringer; 'jeg har smerte', 'jeg har det varmt' osv. Der må være et 'jeg', som erfarer. Det er denne tankegang der, ifølge Dennett,

har ført til *dualisme*, hvilket er ideen om, at der er to fænomener, ting, principper eller lignende, som alting indordner sig efter. Den dualisme Dennett behandler er krop-bevidsthed. For at man ligesom kan stedfaste, at der er en modtager af erfaringer, så må der, igen, være en yderligere identitet adskilt erfaringen for at kunne afgøre, at det er ens bevidsthed, som erfarer. Dennett udleder derfor, at bevidsthed, sådan som han har defineret den, ligesom Frankfurts teori om en anden-ordens vilje, fører til en uendelig regres. Så længe man anerkender, at menneskets erkendelse er begrænset af tid, så er der ingen grund til at tage argumenter, der abonnerer på disse krav seriøst.

En anden problematik ved Frankfurts ontologi er, at han antager, at ens anden-ordens vilje for at være mere autentisk og derfor mere i overensstemmelse med, hvem man i "virkeligheden" er. En kritik der også gør sig gældende hos Kant, når han definerer imperative handlinger, dvs. handlinger der ikke alene er drevet af ens fornuft, og derfor heller ikke er bestemt af ens vilje, som ikke værende ens egne handlinger. For er der en grund til, at vi skulle anse disse handlinger for at være mere i overensstemmelse med vores "sande jeg"? Man kan forestille sig en person, som var blevet forledt til at tro, at visse handlinger er eftertragtede, hvorfor personen gerne vil at sin og andres vilje vil udføre disse handlinger. På et tidspunkt går det op for personen, at han egentlig ikke finder dem eftertragtet længere. Personen holder derfor op med at handle i overensstemmelse med dem. Spørgsmålet er så, om man én gang for alle kan afgøre, om personen, før sit ændrede forhold til handlingerne, var mere eller mindre i overensstemmelse med sit autentiske jeg? Man vil måske kunne blive enige om, at man tror, at visse handlinger er autentiske, fx hvis de er mere i overensstemmelse med de værdier, personen har haft i længst tid. Men spørgsmålet er ikke, om man *tror*, at handlingerne er mere eller mindre autentiske, men om man rent faktisk *ved* det. Bestemmelser af den sidstnævnte er *metafysiske*, da man fastsætter en bestemmelse af, at der er noget, der forholder sig på en bestemt måde, og at det aldrig vil forandre sig. Problemet med metafysiske bestemmelser er dog, at vi uden en metode til afgøre, om det nu også forholder sig således, ikke har nogen grund til at tro, at de er sande. Retfærdiggørelsen af metafysiske påstande, lignende dem Kant og Frankfurt præsenterer, vil uden en sådan metode, ifølge den amerikanske pragmatiker Richard Rorty (1931-2007), altid være *tautologiske*, dvs. cirkulære

slutninger; x er tilfældet, fordi x er tilfældet. At foretage '(...) en cirkulær retfærdiggørelse (...) under henvisning til vores egne standard – er den eneste form for retfærdiggørelse, vi nogensinde får (Rorty 1992, pp. 62-63). Sagt på en anden måde, så længe vi ikke har et neutralt standpunkt, eller med Nagel, et 'view from nowhere', til at afgøre, at der rent faktisk er en vilje uafhængig af vores sproglige praksis, og at denne både kan være vores egen og ikke være det, lige så længe er der ingen grund til at tro, at Kant og Frankfurts ontologi(er) skulle være tilfældet. Når Kant og Frankfurt påstår, at når vi har en vilje, som enten kan efterleve moralloven, eller at det er en vilje, som vi vil have og handler ud fra, at det så er vores egen, hvori består det som overbeviser os? Vi kan måske tro, at det er vores egen vilje, men er det ikke muligt, at viljen i virkeligheden er betinget af en lyst, eller af et sprog, der medierer, hvad vi forstår og kan forstå? En lignende paranoia ses også hos Rortys beskrivelse af det, han kalder 'den liberale ironiker', da man kan være i tvivl om, om den socialiseringsproces, som har gjort en til den man er, har gjort en til et forket slags menneske, som man uden socialiseringsprocessen ikke ville have brudt sig om. Problemet er dog blot det, at man '(...) ikke kan give et kriterium for forketthed.' (ibid., p. 79). Det er her vigtigt at understrege, at Rorty ikke påstår, at evnen til at afgøre metafysiske påstande, lignende dem Kant og Frankfurt påstår, ikke er muligt. Dette vil i sig selv være en metafysisk påstand. Som den engelske filosof Francis Herbert Bradley skriver:

The man who is ready to prove that metaphysical knowledge is wholly impossible has no right here to any answer. He must be referred for conviction to the body of this treatise. And he can hardly refuse to go there, since he himself has, perhaps unknowingly, entered the arena. He is a brother metaphysician with a rival theory of first principles. – Bradley 1897, p. 1.

Hvis man finder min kritik af Kant og Frankfurt rammende, hvilken betydning har det så for vores evne til at være ansvarlig for vores egen sundhed i et samfund, som praktiserer

folkesundhed ud fra The New Public Health? Det er dette spørgsmål, jeg nu vil beskæftige mig med.

5.0 Ansvar For Egen Sundhed Uden Vilje og Frihed

Måden jeg har tematiseret ansvar er ved brugen af Strawsons opdeling mellem kausalt ansvar, forstået som alene årsagen til en handling, og moralsk ansvar, forstået som ansvar, der nødvendigvis kræver, at personen er i stand til at have intentioner og indsigt i de handlinger, personen foretager. For at man kan være ansvarlig, sådan som vi normalt bruger ordet, så er det at være kausalt ansvarlig en nødvendig betingelse, men ikke en tilstrækkelig. Ifølge Strawson, så kræves der det yderligere element, at man også skal være moralsk ansvarlig, dvs. have muligheden for at være eller have intention med sine handlinger, for at man kan være ansvarlig. At min kritik af Kant og Frankfurt, udover deres metafysiske bestemmelse og den uendelige regres, de gør sig sårbare overfor, er, at mennesket ikke er absolut frit, har derfor også betydning for, hvilke personer der kan siges at være ansvarlige, og hvem der ikke kan. Som jeg beskrev i afsnit 4.1.1, så har den måde, man praktiserer folkesundhed baseret på The New Public Health konsekvenser, medmindre en ontologi lignende den Kant og Frankfurt er fortalere for gør sig gældende. Den manglende evne, som Kant og Frankfurt tilskriver mennesket, til at overskride ens umiddelbare forståelse betyder, at der kan være personer, hvis forståelse ikke er en, de deler eller har til fælles med andre personer, men anderledes, grundet den måde vi lærer sprog på.⁹ At have en anderledes forståelse af sundhed, og hverken være i stand til at erkende, at man har en anderledes forståelse eller ændre den, når man vil, kan have forskellige konsekvenser. En (i) af konsekvenserne kan være, at de, som beskrevet, har tiltro til, at deres måde at leve på, er i overensstemmelse med den gældende information og samfundets forståelse generelt. Når de modtager sundhedspromovering, er det derfor

⁹ Dette betyder også, at jeg tillægger mig en position, hvor man, i mere eller mindre grad, kan forstå, hvad andre mennesker mener, når de gør brug af ord. Hvis dette ikke var tilfældet, ville selve formålet med dette speciale og diskussionen omkring den ikke være andet end en *performativ selvmodsigelse* (for en udførlig beskrivelse af denne diskussion se Habermas 2008).

ikke noget, de opfatter som værende i strid eller forskellig fra deres egen forståelse af sundhed. En (ii) anden konsekvens kan være, at personer, som vi så i afsnit 4.1.1, kan være overbeviste om, at de forstår sundhedspromoveringen, og at de derfor tror, at de ved, hvordan de skal handle for at handle i overensstemmelse med den information, de modtager, men alligevel ikke ændrer deres usunde livsstil til en sund, men blot til en anden usund livsstil, jf. opfattelsen af e-cigaretter som et rygestop. En (iii) tredje potentiel konsekvens er, at personer, hvis forståelse af sundhed er anderledes, hverken lytter til eller opsøger den information, der bliver gjort tilgængelig, da de er overbevist om, at de allerede ved, hvad det indebærer at leve sundt og derfor ikke behøver at søge yderligere information. Disse konsekvenser er blot nogle af de konsekvenser, jeg kan tænke mig til. De er på ingen måde udtømmende, da andre personer, med eller uden en sundhedsprofessionel baggrund, formentlig kan nævne flere. I alle tre tilfælde vil man, ud fra Strawsons teori om en grundlæggende opfattelse af, hvad vi som mennesker forstår ved ansvar, ikke opfatte personer som værende ansvarlige for deres egen sundhed, da de ikke har kontrol eller indsigt i de handlinger, de foretager sig. De er underlagt en misforståelse, da de handler herefter og ikke er i stand til at ændre den. Man kan måske indvende, at der, med et syn på frihed som afhængende af ens forståelse, aldrig vil være personer, som er frie, da det altid afhænger af ens forståelse, men dette er ikke nødvendigvis tilfældet. For som jeg beskrev ud fra Gadamer er vi netop i stand til at ændre vores forståelse, den er dog medieret af virkningshistorien i form af sprog. Vi er derfor ikke bundet til at være fri på en bestemt måde, da vi er i stand til at ændre vores forståelse. Men grunden til at de yderligere faktorer, som gør, at personer som falder under én af de tre potentielle konsekvenser, er mindre frie er dog, at deres intention eller handling ikke stemmer overens med det, de tror, at de ved. M.a.o. så har de tiltro til, at deres forståelse af sundhedspromoveringen er i overensstemmelse med den intenderede information, hvilket de handler ud fra, men i virkeligheden er deres handlinger et produkt af en misforståelse. En misforståelse der, som beskrevet, også kan resultere i, at de aldrig opsøger information om sundhed, og derfor heller aldrig ændre den forståelse de altid allerede handler ud fra.

6.0 Konklusion

I mit forsøg på at besvare specialets problemformulering: Hvilken betydning har den ontologi, der ligger til grund for The New Public Health, for menneskers lige mulighed for at være ansvarlig for deres egen sundhed i et samfund, som praktiserer folkesundhed baseret på The New Public Health? Beskrev jeg først og fremmest, (2.0) hvordan man ud fra The New Public Health praktiserer folkesundhed. The New Public Health betegner en ændring i måden, man praktiserer folkesundhed. Hvor ens primære fokus i måden man førhen praktiserede folkesundhed var at helbrede sygdomme, så er det med The New Public Health sygdomsforebyggelse, dvs. at man her forsøger at forhindre sygdomme i at opstå. The New Public Health er en udbredt måde at praktisere folkesundhed, og beskrives som den dominerende måde, man i Danmark, og størstedelen af den vestlige verden, forstår og praktiserer sundhed, sygdom og kroppen. Kendetegnet ved The New Public Health er sundhedspromovering, hvilket indebærer, at man informerer befolkningen om de sundhedsmæssige konsekvenser, der er ved en form for livsstil, og hvilke sundhedsmæssige fordele der er ved en anden. Sundhedspromovering er en måde at få befolkningen til at foretage de valg, der er bedst ift. sundhed – hvad der også kaldes 'positiv sundhed'. The New Public Health indeholder et bestemt syn eller forståelse af, hvad der primært forårsager folkesundheden i at falde, hvilket er de valg, individerne foretager. For at den måde man praktiserer folkesundhed med The New Public Health kan lykkes, kræves der derfor, at man ikke kun informerer om en sundhedsforberedende livsstil, men at man samtidig udpeger individet som værende ansvarlig for sit *eget* helbred.

Derefter beskrev jeg i afsnit 3.0, hvad der i dette speciale skal forstås ved ansvar. Her præsenterede jeg en læsning af Strawsons kriterie, for at man er moralsk ansvarlig, hvilket, ifølge Strawson, er, hvad vi normalt forstår ved ansvar. Ifølge Strawson er det at være kausalt ansvarlig ikke en tilstrækkelig betingelse for, at man er ansvarlig. I stedet er det en nødvendig betingelse, at man også har indsigt i de handlinger, man foretager sig. For at man er ansvarlig kræves det derfor, at ens handlinger ikke er ude af ens kontrol, ved fx at være tvunget eller ved at det er den eneste mulige handling, som man kan udføre,

men at man i stedet er i stand til at reflektere og have intention med de handlinger, man kan foretage sig. Strawson pointe er, at hvad vi som mennesker kan stå til ansvar for afhænger af, hvad vi som mennesker *er*. Det er af denne tanke, at ontologi, forstået som læren om *hvad* der eksisterer, og *hvordan* det eksisterer, og ansvar hænger sammen. I afsnittet præsenterede jeg også en læsning af den ontologi, der er indeholdt i hhv. Immanuel Kants *Kritik af den praktiske fornuft* (1788) samt Harry Frankfurts *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971). Hos både Kant og Frankfurt beskrives mennesket som værende i stand til at forme sin vilje, og deraf sig selv alene på baggrund af enten fornuften hos Kant, eller ens anden-ordens vilje hos Frankfurt. En evne som gør, at ens forståelse ikke er betinget, da man altid er i stand til at reflektere over den.

Efterfølgende analyserede jeg i afsnit 4.0 hvilken ontologi, der antages for at være gældende i måden, man ud fra The New public Health praktiserer folkesundhed. Her udledte jeg, at grunden til at man praktiserer sundhedspromovering skyldes et syn på individet som en, der ikke altid er i stand til hverken at reflektere over eller kende til det sunde valg. Ens evne til at foretage sunde valg er her begrænset af ens forståelse, da man kun kan ville eller handle ud fra den forståelse, man har. I forhold til måden jeg i forstående speciale tematiserer ansvar, betyder det også, at i de tilfælde, hvor en person ikke er i stand til at kontrollere de handlinger, som personen foretager, fx ved at handle på baggrund af en misforståelse af, hvad det sunde valg er, eller hvis en person ikke har en forståelse, der gør personen i stand til at reflektere over sine valg og derfor ikke blot handler ubevidst, så ville man, ud fra Strawson, ikke opfatte personen som værende ansvarlig for sin sundhed. Evnen til at være ansvarlig for sin egen sundhed afhænger derfor af, om måden man praktiserer folkesundhed, ud fra The New Public Health, faciliterer et samfund, så alle har lige mulighed for at reflektere over og ændre den forståelse eller viden, de har. En af måderne man kan ændre ens forståelse, er bl.a. ved at modtage information, hvilket er formålet med sundhedspromovering. Af denne grund inddrog jeg i afsnit 4.1 en læsning af den sene Wittgenstein og hans tematisering af, hvad det er, at vi som mennesker kan forstå, da formålet med sundhedspromovering er at informere om en sund livsstil. Ud fra min læsning af den sene Wittgenstein beskrev jeg, at der kan være potentielle konsekvenser forbundet med sundhedspromovering, som

bunder i sprogindlæring. Ifølge den sene Wittgenstein har vi nemlig ikke adgang til en delt betydning eller mening ligesom den Frege (2002) advokerer for. En manglende adgang som jeg argumenterede for, kan have potentielle konsekvenser, medmindre den ontologi som Kant og Frankfurt er fortalere for gør sig gældende. Af disse potentielle konsekvenser nævnte jeg bl.a. at visse personer kan have tiltro til, at deres livsstilvalg er i overensstemmelse med den information, der er indeholdt i sundhedspromoveringen. En anden potentiel konsekvens er, at personer kan være overbeviste om, at de har forstået den information, som er indeholdt i sundhedspromoveringen, men alligevel ikke ændrer deres usunde livsstil til en sund. Og en tredje konsekvens kan være, at man slet ikke opsøger information om sundhed, da man er overbevist om, at man allerede ved, hvordan man lever et sundt liv. Konsekvenser der ikke skal opfattes som udtømmende, da der formentlig er flere. Herefter diskuterede jeg i afsnit 4.2 sandsynligheden for, at Kant og Frankfurts ontologi(er) skulle være gældende efter tur. En af de kritikpunkter jeg her fremførte mod Kant er usandsynlighed af, at man har en fornuft, hvorudfra man altid er i stand til at reflektere og have en ubegrænset forståelse, da måden vi oplever eller erkender i stedet tyder på, at vores forståelse er betinget og situeret til det liv og den historie, vi har. Mod Frankfurt argumenterede jeg, at den sikkerhed der er forbundet med, at ens handlinger er autonome handlinger i tråd med Frankfurts egen tankegang, fører til en uendelig regres. Herudover problematiserede jeg også Kants og Frankfurts ide om, at visse handlinger er mere autentiske end andre. Problemet med dette er, at der i de to teorier ikke gives nogen forklaring eller begrundelse for, hvorfor det skulle være sådan. Hverken Kant eller Frankfurt virker til at have adgang til et neutralt standpunkt, hvorfra de kan afgøre, at det er sådan, det forholder sig. I tråd med Rorty, så behøver vi ikke tage metafysiske bestemmelser, der minder om disse, seriøse, så længe vi ikke har en metode til at afgøre sandheden af denne type påstand.

Hvis man accepterer min kritik af Kant og Frankfurts ontologi(er), så kan den ontologi, der ligger til grund for The New Public Health medføre, at ikke alle vil være i stand til at være ansvarlig for deres sundhed. Dette forudsætter dog, at man, udover min kritik af Kant og Frankfurts ontologi(er), accepterer Strawsons kriterie for, hvornår man kan være ansvarlig. Begrundelsen for dette er forståelsens konstituerende betydning for de

handlinger, vi kan foretage os kombineret med de potentielle konsekvenser, der er indeholdt i en praktisering af folkesundhed, hvis kendetegn er sundhedspromovering. Det er dog vigtigt at gøre opmærksom på, at der, i de lande som praktiserer folkesundhed ud fra The New Public Health, udover sundhedspromovering også gør sig andre måder gældende i måden, man praktiserer folkesundhed. Som beskrevet foretager man fx love, der enten faciliterer ens valg, så visse valg er mere tilgængelige, fx ved brugen af øget afgifter, eller love der påbyder, at man opfører sig på en bestemt måde. Med disse andre måder at praktisere folkesundhed, er sundhedspromoveringen ikke den eneste form, som man bør sætte sin lid til, da det, hvad enten man har forstået sundhedspromoveringen eller ej, uundgåeligt vil påvirke eller afgøre den måde, borgere opfører sig på til en vis grad. Når det er sagt, så er det vigtigt at være opmærksom på, at The New Public Health karakteriseres som værende en praktisering, hvis primære formål er at forhindre sygdomme i at opstå, samt den dominerende måde man forstår og praktiserer folkesundhed i de lande, hvor den gør sig gældende. Med de begrænsede antal ressourcer et land har til rådighed, er det derfor heller ikke usandsynligt, at de andre måder at praktisere folkesundhed udover sundhedspromovering bliver nedprioriteret. En prioritering der kan resultere i, at de personer, hvor sundhedspromovering ikke viser sig at lykkes, er i større risiko for ikke at kunne være ansvarlige for deres sundhed, og derfor være i en værre sundhedstilstand eller have en værre chance for at overleve sygdomme, end hvis ressourcerne var fordelt anderledes i måden, man praktiserer folkesundhed.

Litteraturliste

- Bradley, F. H. (1897). *Appearance and Reality – A Metaphysical Essay*. United Kingdom, London: Oxford Press.
- Bøgeskov, T. (1999). *Grundlæggelsen af sædernes metafysik*. Copenhagen, Denmark: Hans Reitzels Forlag.
- Dennett, C. D. (1991). *Consciousness Explained*. United Kingdom, London: Penguin Books.
- Favrholdt, D. (1998). *Erkendelsesteori. Problemer, argumenter, løsninger*. Copenhagen, Denmark: Gyldendal (pp. 9-34).
- Feinberg, J. (1987). *The Moral Limits of the Criminal Law Volume 1: Harm to Others*. Oxford University Press (pp. 16-20).
- Frankfurt, H. G. (1971). 'Freedom of the Will and the Concept of a Person'. In *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1. (Jan. 14) (pp. 5-20).
- Franklin, R.L (1983). *Freewill, Determinism and the Sciences*. Diogenes 31.123: 50–68. Web.
- Frege, F.L.G. [1971] (2002). 'Om mening og Betydning'. In *Filosofiens, sprogets og matematikkens grundlag*. Aarhus, Denmark: Forlaget Philosophia.
- Gadamer, H. G. [1986] (2007). *Sandhed og metode*. Aarhus, Denmark: Arne Jørgensen og Hans Reitzels Forlag.
- Habermas, J. [1983] (2008). *Diskursetik*. Aarhus, Denmark: Det lille forlag.
- Hacker, Peter M. S. (2015). 'Wittgenstein and Forms of Life'. In *Nordic Wittgenstein Review Special Issue*.

