

Menneskeverd i lys av dets misaktelse

1. INNLEDNING

Filosofen som skriver om menneskeverd, pleier å konsentrere seg om spørsmålet om hvordan slikt verd er å forstå og hvordan det, i tråd med gitte definisjoner, mest overbevisende kan begrunnes. Et stilltiende premiss for denne fremgangsmåten synes å være at dersom *påstått* menneskeverd ikke følges opp av en gyldig filosofisk begrunnelse, vil påstanden kun være et slag i luften – uten verdi i både praktisk og teoretisk henseende. For å sikre menneskeverdet behøves et sett av grunner – grunner som tjener som argumenter i favør av at slikt verd finnes, og at verdet rettmessig gjør krav på å bli respektert (anerkjent, beskyttet).

Jeg er filosof, og jeg har beskjeftiget meg med temaet menneskeverd i mesteparten av min karriere. Imidlertid har jeg kommet i sterk tvil om fremgangsmåten jeg nettopp har beskrevet. Jeg vil begynne med å forklare hvorfor det er slik. Deretter vil jeg dvele ved et konkret eksempel på *misaktelse*, i form av nazistenes ideologibaserte jødeforfølgelse, for slik – *via negativa* – å vise en alternativ måte å kaste lys over hva menneskeverd består i.

2. DEN DOMINERENDE TILNÆRMINGEN TIL MENNESKEVERD

Jo mer jeg har beskjeftiget meg med menneskeverd, desto sterkere har jeg blitt slått av hvor spesielt temaet er. Det er grunn til å spørre: Hva er menneskeverd? Er slikt verd noe, i betydningen noe som finnes, noe som har ubetvilelig og objektiv realitet i verden? Finnes menneskeverd slik for eksempel trær og stein finnes – som noe vi treffer på i den ytre verden og som besitter bestemte egenskaper, egenskaper som gjør dem til det de er (trær, stein) enten vi – menneskelige subjekter – spør oss hva de er eller ei? Kort sagt, er menneskeverd en type entitet, en type realitet, som er slik den er, har de iboende egenskaper det har, uavhengig av at (om) det er noen subjekter som interesserer seg for slikt verd? Eller er

det slik at menneskeverd har en annen type realitet – ikke en menneske-uavhengig sådan, men en realitet som avhenger av anerkjennelse (attribuering) fra menneskelige subjekter – slik at dersom slik menneskegitt anerkjennelse uteblir, så er verdet ikke-eksisterende?

Det jeg nå har gjort, er å spille to alternative syn på konstitueringen av menneskeverd ut mot hverandre. Enten anser man at verdet har objektiv og bevissthetsuavhengig eksistens i verden, eller man anser at verdet gis realitet i kraft av menneskelig intensjonalitet. Kort sagt, enten påtreffer og oppdager vi verdet – utenfor oss, og enten vi vil det eller ei; eller vi frembringer og konstruerer verdet, som et direkte produkt av våre intensjonelle evner qua bevissthetsvesen – slik at uten disse evnene og vår bruk av dem, intet verd å tale om og å regne med.

Hva er problemet? Hvorfor sa jeg at jeg er misfornøyd med den dominerende filosofiske tilnærmingen til spørsmålet om menneskeverd? Er det fordi de to alternativene jeg har skissert, og som lenge har stått mot hverandre i debatten, etter mitt syn er uholdbare? Kan ikke det ene alternativet gjendrive det andre? Eller er problemet av en annen karakter?

Problemet er av en annen karakter. Jeg skal forsøke å vise hvordan og hvorfor i to etapper. Den første gjelder distinksjonen mellom verdet som begrep og som realitet (1). Den andre gjelder forholdet mellom teori og praksis (2).

(1) Blant moderne filosofer er det vanlig å legge til grunn at "menneskeverd" er å forstå som et begrep. Bestrebelsen går da ut på å klargjøre, så langt det er teoretisk mulig, hva slags begrep det er tale om: hva *betyr* begrepet menneskeverd, og hvilken *ekstensjon* har begrepet, altså hvilke referenter (entiteter) er det gyldig for? I lojalitet overfor disse premissene utfolder diskusjonene om menneskeverd seg på velkjent vis: som bidrag til å fastlegge nøyaktig hva slags verd det er tale om (er det iboende verd; i såfall "intrinsic" eller "inherent"), og dernest hvilke entiteter som berettiget kan sies å ha, eller tilkomme, slikt verd: er det for eksempel bare mennesker, eller er det også dyr; eller er det bare mennesker med intakte bevissthetssevner; eller er det alle levende skapninger med smertevne eller sanseevner ("sentient beings")?

Jeg skal ikke ta stilling til disse alternativene nå. Hensikten har vært å beskrive den dominerende *måten* å nærme seg menneskeverd på som filosofisk topos. Det semantiske innslaget er, så vi, meget sterkt. "Menneskeverd" påtreffes av filosofen som et begrep i bruk, en term i våre sosiale praksiser som språklige aktører. Oppgaven består i å undersøke om dette begrepet forstås, tolkes og anvendes på en motsigelsesfri, utvetydig og konsistent måte. Den evidensen man ser etter for å avgjøre dette, anses å ligge i de sosiale språkpraksisene (Wittgenstein: språkspillene); kri-

teriene for å avgjøre om vi i tilfellet begrepet menneskeverd har å gjøre med konsistens eller inkonsistens, med regelfølgning eller regelbrudd, anses å være tilstede som del av (som interne ressurser ved) språkspillene som sådanne. Spørsmålene som stilles kan altså ikke avgjøres ved å ta tilflukt til språkspilleksterne referanser eller målestokker (hva nå de måtte være – hvilket gitt dette perspektivet synes ganske så uintelligibelt).

Spørsmålet om korrekt (forstått, tolket, anvendt) ekstensjon for begrepets vedkommende, sprenger ikke dette språkspillfokuserte perspektivet. Også dette spørsmålet må konsiperes og avgjøres internt til de angjeldende språkspillene, forstått som så mange sosiale praksiser (institusjoner hos den sene Wittgenstein). At det må være slik, henger sammen med synspunktet – premisset – om at ingen entitet har meningsfull realitet *utenfor* språkspillenes praksiser. I denne forstand gjelder Wittgensteins tese om at grensene for mitt språk er grensene for min verden.

En foreløpig konklusjon angående spørsmålet om hva som skjer med distinksjonen mellom begrep og realitet innen skisserte perspektiv, blir at selve denne distinksjonen utslettes, for såvidt som begrepet i ethvert tilfelle er veien – *vår vei* – til det vi innrømmer realitetskarakter i verden: uten begrep, ingen realitet – eller i alle fall ingen realitet som teller *for oss*. Å si om noe at det har væren, at det eksisterer slik eller slik, er alltid allerede å *betegne* det, altså et tilfelle av utfoldelse av vår praksis som språkspillende aktører. Realitet blir ensbetydende med, blir avgrensbar av, lingvistisk *kommuniserbar* realitet.

Det kritiske spørsmålet som denne tilnærmingen etterlater seg, er etter mitt syn om slik assimilering av realitet til begrep, av eksistens i verden til språklig betegnbar eksistens, har en pris – en pris som kanskje vil vise seg særlig høy, og skjebnesvanger, i tilfellet ”menneske-verd”. (Mer om det nedenfor.)

(2) Det er tid for å se nærmere på en annen sentral dimensjon ved diskusjonen om menneske-verd, nemlig forholdet mellom teori og praksis.

La meg starte naivt, i betydningen ikke-filosofisk. Mange vil si som så: Det som er viktig når det gjelder menneskeverd, er ikke teori(en), men praksis. Det avgjørende er om vi, som aktører som noen ganger har det i vår makt å såre, skade eller krenke andre, i vår faktiske atferd anerkjenner andres ”verd”, eller om vi velger å handle slik at vi misakter slikt verd. Det eneste vi som handlingsvesener behøver å fokusere på, er vår egen makt til å treffe valget mellom handlemåter som enten respekterer eller krenker verdet hos dem som berøres av handlingene.

Men vent litt! Tas det ikke her for gitt at disse andre, de som berøres av våre handlingsvalg, *har* verd, altså besitter den type egenskap som vi er bevisste om at vi kan enten respektere eller krenke i vår praksis? Er ikke

dette, sett i et filosofisk perspektiv, question-begging? Må vi ikke gå et skritt tilbake fra denne (naive) praksisen og stille spørsmålet om den her implisitte tilskrivelse av verd er *berettiget*?

Som leseren straks ser, bringer spørsmålet oss tilbake til start. Filosofen delegeres oppgaven med å utrede om den faktiske tilskrivelse av verd hviler på *gyldige* antakelser. I særdeleshet må det være vesentlig å bringe filosofisk klarhet i om det å misakte verd – gitt at andre, for argumentets skyld, erkjennes å ha (tilkomme) verd – er en *problematisk* praksis, slik at misakteren kan sies å handle klanderverdig.

Gitt det punktet vi nå har nådd, er min formodning følgende: ikke bare ikke-filosofene blant leserne (om de finnes!), men også mine filosofkolleger blant dem, vil fornemme en viss motvilje mot å skulle gå tilbake til det skisserte nullpunktet: altså tilbake til en situasjon der vi tenkes å være fullstendig agnostiske med tanke på spørsmålet om "menneskeverd" betegner en type realitet, og således skiller seg fra fiksjon, og dermed fortjener å bli tatt på alvor – slik at vi gjør noe galt dersom vi velger å se det slik, mer presist: handle slik – at menneskeverd ikke finnes.

Nå kan man, fra filosofisk informert hold, svare på dette siste ved å si at den "realitet" menneskeverd her viser til, er en begrepsformidlet, språkspillkonstituert og -reprodusert form for realitet. Og på grunn av denne språkpraksisinterne karakteren til "realiteten" ved menneskeverd, er det *filosofiske* – i saken lingvistiske – perspektivet på menneskeverdets realitetsstatus som jeg skisserte i starten av artikkelen, ingenlunde gjendrevet. Det er snarere bekreftet. De såkalt "naive" aktørene som tar det for gitt at å krenke andres menneskeverd er galt, forutsetter ikke noe som er å regne som filosofisk sett ugyldig (uberettiget). Nei, snarere er de aktører som *behersker* et gjeldende sosialt språkspill hvor tilskrivelsen av verd til andre mennesker inngår som en blant et mylder av språklig-sosialt reproduserte tilskrivelser.

3. ET PERSPEKTIVSKIFTE: NÅR MENNESKEVERD BENEKTES

For å stille forbindelsen mellom menneskeverd og praksis, eller mellom begrep og realitet, på spissen, er det nødvendig å foreta et perspektivskifte: Vi må flytte blikket fra praksiser og språkspill som tilskriver menneskeverd til de som *ikke* gjør det, for eksempel ved eksplisitt å hevde enten at *ingen* mennesker har et slikt verd, eller at *visse grupper* mennesker ikke har det.

En fremtredende historisk variant av en språklig og samfunnsmessig praksis som ekskluderer visse grupper mennesker fra tilskrivelsen av verd (i betydningen "inherent value", altså et verd som aldri bør krenkes), er

den tyske nazismen. Slik jeg ser det, er det diskutabelt om den nazistiske ideologien innrømmer iboende verd til noe menneske som helst, det være seg til selv den mest "blodsrene" arier, slik som SS-offiserene. Det finnes mange formuleringer hos Hitler som skaper inntrykk av at selv de "beste" blant arierne, ansett som den mest høyverdige menneskerasen, ikke ble tilskrevet mer enn instrumentell verdi: rasens overlevelse *som sådan* var det sentrale for Hitler; de enkelte SS-medlemmer eller tyske frontsoldater var eminent utskiftbare og ubetydelige *hver for seg*; det som betydde noe, var arten (rasen), ikke det enkelte eksemplar. Dermed kan man si at nazismens raselære ikke har noe begrep om iboende verd på *individ*-nivået, selv ikke med tanke på den erklært "overlegne" rasen.

For mine formål er det imidlertid av større betydning at denne ideologien postulerte at det finnes raser (biologisk – eller mer presist: kvasibio-logisk – definerte kollektiver av mennesker) som er blottet for enhver verdi, også instrumentell sådan. Slike mennesker ble kalt "Untermenschen", og de representerte såkalt "lebensunwertes Leben". Deres fullstendige mangel på verdi ble anført som (kvasivitenskapelig) argument for at det å ta livet av dem, sågar sikte mot deres fullstendige utryddelse, var et rasemessig "riktig" og moralsk "ønskverdig" mål. Slik ville den nazistiske utryddelsespolitikken overfor jødene i særdeleshet ha både "vitenskapen" (assosiert til "raselovene") og "moralen" på sin side.

Nazismen påstår at jødene "forskjellighet" fra alle andre, og især fra arierne, er totalt negativ: alt som gjør den individuelle jøde til en representant for kollektivet "den jødiske rasen", er egnet til å vise, eller helst bevise, enhver jødes mangel på positive egenskaper, på verd, ja på rett til liv overhodet. Den resulterende, ideologisk dikterte praksis søkte derfor å benekte all positiv forskjellighet ved *den Andre*. I tråd med de vi har erfaring med fra lignende ideologier, fikk denne praksisen form av en mishandling som har som mål å bringe den Andre til en tilstand som hevdes å blottstille hans eller hennes "egentlige" karakter. Nazistene brukte mye energi på å hensette jødene i omstendigheter som skulle bringe dem ned på et ikke-menneskelig, dyrisk nivå. Primo Levi (1988: 88ff.) har beskrevet fenomenet slik: Når SS-folk pekte på de uthungrede, nakne, forfrosne jøder som hoppet omkring på bakken for å gjøre sitt fornødne under en pause i krøttertogntransporten til utryddelsesleirene i Polen, og slo seg på lårene, pekte og utbrøt: "Se, dette er ikke *Menschen*, men dyr, det ligger klart i dagen, nå kan alle se det", har vi å gjøre med en praksis som bestreber seg på å være en selvoppyllende profeti på påstandsplanet. Siktemålet er å benekte alt ved offeret, den radikalt *Andre*, som kunne falsifisere de ideologiske påstandene om det (om ham, om henne); alt som vitner om ofrenes felles menneskelighet med overgri-

perne, skal fjernes. Mishandlingen, ydmykelsene, trakasseringen, det dyriske ved betingelsene ofrene tvinges til å arbeide, spise, gjøre sitt fornødne, og endelig dø under, må forstås som en skritt-for-skritt psykisk og fysisk tilintetgjørelse av hver og en av dem: tilintetgjørelsen av det spesifikt menneskelige ved dem, med presis de egenskaper og evner som ville kunne manifestere deres menneskelighet og dermed verd qua mennesker. Siktemålet er altså at jøden til slutt "er" slik ideologien påstår han er. Empirien er tvangsmessig brakt i samsvar med teorien, den påtrufne individuelle jøden går i ett med den konstruerte stereotypen "jøde".

Det jeg nå har sagt med nazismen som eksempel, gjelder i hovedtrekk også for andre sterkt ideologiserte fiendebilder, eksempelvis i skikkelse av "etnisk rensning" på Balkan på 1990-tallet (se Vetlesen 2003: 259–331). Det dehumaniserte offer (som tas av dage "fordi" det jo ikke har noe verd) er ikke noe *gitt*, noe forefunnet som overgriperne bare kan peke på. Saken er at overgriperne hele tiden, skritt for skritt, anstrenger seg for å *skape* et offer i dehumanisert gestalt: når ofrene ikke "har" noe verd, er det ikke fordi de ikke har det, men fordi noen bevisst har gått inn for å frata dem det: å ribbe dem for de hverdagslige mulighetsbetingelsene for å manifestere verd. Som Himmler visste så godt: ofrene måtte knekkes psykisk, emosjonelt og moralsk før de, en for en, ble drept og fjernet rent fysisk; den fysiske død skal ikke *legge noe kvalitativt til* innholdet i den psykiske depersonalisering og dehumanisering som møysommelig går forut for den og symbolsk sett foregriper den: den som drepes, er i drapsøyeblikket allerede død, *vernichtet*, gjort-til-intet, i menneskelig og moralsk henseende. Denne "logikken" i tilintetgjørelsen av de ideologi-påståtte undermenneskene røper imidlertid at *felles menneskelighet går forut for dehumanisering, forut for nektelse av menneskeverd*; den anerkjennelsesverdige Andre går forut for den i praksis misaktede. Som Rüdiger Safranski (2000) har hevdet, handler ondskap i det moderne – etter Guds død – om å avabsoluttere menneskeverdet, om å gjøre verd til noe kontingent, noe individet eller samfunnet kan "gi" eller oppheve etter forgodtbefinnende. Dette synes, gitt denne tolkningshorisonten, å være den ekstreme negative variant av å gi mennesket – eller menneskeskapte ideologier og korresponderende praksiser – makten til å bestemme menneskenes verd, til å bestemme over (*determine*) slikt verds *væren eller ikke-væren*, det være seg individorientert eller kollektivt konspert.

Min påstand er at nazismen er et instruktivt eksempel på en ideologi som benekter menneskeverd ved å fornekte det menneskelige. Hva mener jeg med "det menneskelige"?

Nazismen skapte en tett assosiasjon mellom det jeg kaller det menneskelige og det som den anså som svakhet. Det svake må fjernes, det har ikke

livets rett. Imidlertid, som Himmler medgikk i flere taler til SS-eliten, å fjerne det som er svakt, kan kjennes hardt. At det tar på og oppleves som en belastning, viser svakhet. Slik svakhet hos en selv kan og må bekjempes. En må derfor som gjerningsmann herde seg, gjøre seg hard ikke bare mot andre men også mot seg selv. Slik viser en seg verdig til å ta del i dådens utførelse. *Den som er hard mot seg selv, får rett til å være hard mot andre.*

Men hva er, mer presist, den svakhet nazisten må bekjempe hos seg selv? Mitt svar er: egen menneskelighet. Den svakhet han må kue hos seg selv er kimen til menneskelig berørthet av å volde andres død; de trekk ved jøden han må fornekte er alt det som ville gjøre jøden til menneske, medmenneske. Selvherdingen har karakter av å kue evnen til å bli berørt, berørt av det menneskelige hos den Andre. Denne evnen er en følelsesmessig evne. Jeg identifiserer den som empati, evnen til innlevelse, menneskets grunnleggende emosjonelle evne (se Vetlesen 1994).

Det kan reises innvendinger mot mitt forsøk på å føre det Harald Ofstad (1971) kalte nazistenes "forakt for svakhet" tilbake til en dypereleggende fornektelse av dert menneskelige. For mens jødens menneskelighet fornektes, fornektes ikke hans svakhet; snarere fremheves svakheten. Således kan ikke nazistenes måte å forholde seg til menneskelighet og til svakhet bringes på en og samme formel.

Hvis det er slik som jeg påstår, at nazisten må fornekte jødens menneskelighet for å kunne drepe ham, kan det tolkes dithen at nazisten nettopp respekterer det menneskelige – og også den *moralske* status som det å være bærer av menneskelighet gir opphav til. Fornektelsen må, som forehavende, anta den positive gitthet til det som skal fornektes/negeres – analogt med Knud E. Løgstrups argument for at mistillit forutsetter og oppstår av mangel på tillit: "Mistilliden er tillidens deficiente modus" (1991, s.28, note 1).

Disse bemerkningene er helt i tråd med hva vi vet om nazismen. Nazistene fremstilte fornektelsen av det menneskelige – det som vekker berørthet, som ansporer empatievnene – hos deres jødiske ofre som et *program*. I dette ligger en innrømmelse. Når noe gjøres til program, er det fordi det som skal oppnås må *frembringes*. Med andre ord: For å få i stand fornektelse, måtte det som skulle fornektes først overvinnes. Og om vi skal utlegge det som måtte overvinnes i positive ordelag, må det lyde: Respekt for og anerkjennelse av den Andres (her: jødens) menneskelighet. "Respekt" og "anerkjennelse" var det positivt gitte datum som nødvendiggjorde en nazistisk *reeducation* – en storstilet ideologisk styrt resosialisering – av det tyske folks mentalitet. Vi har å gjøre med en regresjon iscenesatt fra oven, snarere enn – og *contra* Daniel Goldhagen (1996) – massenes "spontane" antisemittisme og hang til deltakelse i

blodige pogromer. Det er bare i kraft av en systematisk, etterhvert totalitær indoktrinering av et folks tankesett og følelsesemønster at fornektelse av (bestemte) andres menneskelighet – til sist, dersom programmet lykkes – kan fremstå som den ”naturlige” tilstand.

4. AVMORALISERING SOM AVMENNESKELIGGJØRELSE

Ovenfor stilte jeg spørsmålet om sammenhengen mellom evnen til menneskelig innlevelse og tilkjennelse av og hensyntaken til menneskeverd. Vi kan nærme oss et svar. Som sagt, empatievnene muliggjør at jeg kan bli berørt av den Andres berørthet. Empatievnen er andre-orientert; den etablerer, om enn skjørt, et emosjonelt bånd mellom meg og den andre personen. Båndet er moralsk ikke-nøytralt; det innebærer at jeg bryr meg om og med den Andre, med hans eller hennes ve og vel. Å oppleve seg som forpliktet overfor båndet er ikke det samme som å ”følge en plikt” eller ”adlyde en regel”. Snarere er det en spontan, ikke-kalkulerende interressteking i den andres situasjon. Slik interressteking er ingen distansert kognitiv overlegning men erfares og utfoldes snarere med betydelig – om enn varierende – følelsesmessig engasjement. For menneskene finnes ingen desinteressert tilgang til det moralske domenet, til sfæren for den Andres ve og vel, og dermed til lidelse. Til lidelse finnes bare en interressert, i betydningen emosjonelt engasjert, tilgang – slik at hvis det svikter her, på nivået for subjektets basale følelsesmessige evne, even til empati, så oppnås ingen tilgang til og vedkjennelse av den Andres lidelse i det hele tatt.

Mitt syn, som jeg her bare kan antyde, er at den moralske nøytralisering av relasjonen mellom nazist og jøde som nazismen innebar, ble oppebåret empirisk-psykologisk av det skisserte forsøket på å nøytralisere den enkelte nazists følelsesmessige evner. Det består en nær og gjensidig forsterkende sammenheng mellom moralsk nøytralisering (nektelse av verd) på den ene side og avhumanisering og underkuelse av empatiske evner på den andre. Menneskeliggjørelse moraliserer; avmenneskeliggjørelse avmoraliserer, og åpner slik veien for umoral, for å krenke verd uten uten å anse krenkelsen som moralsk gal.

Imidlertid, for at krenkelsen av verd skal bli total, og for at den skal arte seg som en ”naturlig” og berettiget symbolsk og fysisk praksis hos den krenkende part, er fornektelse av det menneskelige – og *eo ipso*, hevder jeg, av verd, av spesifikt menneskeverd – påkrevet også hos ofrene. Ofrene påtvinges handlinger og reaksjoner med preg av selvfornektelse. Som jeg nevnte tidligere, vet vi at nazistene yndet å betegne jødene som lus, utøyr, skadedyr, og jødeutryddelsen som renselse: det gjaldt om å skjære vekk

samfunnets kreftbyll så det kunne bli et friskt samfunnslegeme igjen. Der massedrap omtales som en renslighetsaksjon, er grobunnen for all innlevelse overfor aksjonens målgruppe langt på vei undergravet.

Fenomenet "blaming the victim" er velkjent. Men her skulle ofrene klandre seg selv, sterkere: avhumanisere seg selv. Nazistene forsøkte systematisk å få ofrene til å godta naziideologiens betegnelser av dem. Det var slett ikke likegyldig hvordan ofrene betraktet seg selv. Denne selvydmykende prosessen gikk langt i dødsleirene. Påstanden om at de som skulle drepes ikke var mennesker, intet anspråk hadde på verd, skulle aksepteres ikke bare av forfølgerne men av ofrene selv. Fornektelsen av det menneskelige hos ofrene betød at ofrene, ved inntreffelsen av den fysiske død, skulle ha oppgitt ikke bare kravet på moralsk status og menneskelig verdighet, men også – uhyre viktig – ethvert *tegn* på verdighet. Den planmessige ydmykelsen, eller bedre: nedverdiggelsen skal fjerne alle spor av ofrenes verdighet. Den menneskelige død, verdighetens selvpågivelse, må tvinges frem og demonstreres forut for den fysiske død. Slik oppstår en glidende overgang mellom de to; døden blir nærværende i livet, gjennomtrenger det og gjør det dermed til noe en ikke kjemper for å beholde, men selv ønsker avsluttet – i en slags selv-innrømmet likegyldighet over noe, en realitet, som selv er likegyldig, uten enhver betydning og verdi. Ofret skulle gjøres til dødsdommens med-eksekutør og således bifalle dens fullbyrdelse. Med andre ord, nazistenes ideologisk baserte *utmelding av ofrene fra universet av en felles menneskelighet, felles verd og verdighet*, og dermed utmeldingen av det *moralske* universet, hvor handlinger kan dømmes som rette og gale, gode og onde – denne utmeldingen skulle suppleres og konfirmeres av ofrenes tegn på *selvutmeldelse* fra samme univers.

Imperativet om slik selvfornektelse og selvutmelding fra de utpekte ofrenes side er imidlertid en risikabel affære. Det kan slå feil. La oss se hvordan, og med hvilke konsekvenser.

En belgisk jødinne, Claire Thomas, flykter fra Auschwitz, men blir tatt og ført tilbake til leiren (se Frantzsen 1991). Etter en uke i en bunker der hun verken kunne ligge eller stå, blir hun, et skjelett, ført frem; hun skulle henges, og tusener av fanger var oppstilt på appellplassen for å bivåne, sammen med leirkommandanten og SS-offiserene. Så, uten varsel, gir hun Obersturmführer Tauber en ørefik på hvert kinn og spytter ham i ansiktet. "Nå har dere pint oss nok", skriker hun; "nå blir det deres tur." Innen noen rekker å gripe henne skjærer hun over pulsåren med et barberblad hun har gjemt. SS-folkene forsøkte å få liv i Claire Thomas igjen ved å tilkalle to sykesøstre. Men opplivingsforsøkene var forgjeves. Hun var allerede død. I en leir hvor tusener allerede var drept

og hvor atter andre tusener var døende, og hvor alle tings mål var at fangene skulle dø, forsøkte man febrilsk å berge livet til en kvinne for deretter å kunne drepe henne.

Hva skjer? Claire Thomas nektet å gå i døden fratatt menneskelig verdighet. Hun snudde situasjonen på hodet ved å ydmyke sine bødler i alles nærvær. Hun, som qua jødinne var nektet rett til liv, hånet denne fraskrivelse ved i handling å gjenerobre den forsøkt frastjålede retten til en verdig død – en død verdig et menneske. Den som er nektet å velge hvordan hun skal leve, velger her måten å dø på. Claire Thomas' død, slik den fant sted, var ikke bare verdiløs for nazistene, for det herrefolk som hadde tilskrevet seg egenskaper som gjorde dem predestinerte til å herske over andre; langt viktigere, hennes død stillet hele deres drapsprosjekt i vanry, fordi den døde skar gjennom all verdighetsnektende attribuering og *viste seg* som bærer av verd og egenvilje. Hennes død var en suveren handling, negasjonen av en negasjon: Hun opphevet nazistenes forsøkte opphevelse av hennes verdighet.

Hva viser eksemplet? Det viser at nazi-ideologien tar feil. Den tar feil ikke bare i moralsk henseende, men også kognitivt og epistemisk. Den tar feil i det den *sier* – påstår – om objektet, i tillegg til i hva den (moralisk vurdert) *gjør* mot objektet. Claire Thomas *viser* at hennes bødler tar feil: tar feil angående henne, angående hva slags "objekt" hun er, angående hvilke egenskaper hun har (enten de vil eller ei, tilskriver henne dem eller ei), og *følgelig* angående hvilke dommer de på *gyldig* – dvs. sakssvarende, objekt-matchende – vis kan felle angående henne og – på denne basis – hvilke handlinger de på gyldig vis kan begå overfor henne.. Som vi så, er hennes handling å regne som en *negering* – i filosofisk sjargong: en falsifisering – av den dom nazistene har felt om henne, og som de i neste nå grunngir sin (draps)handling med. Ved sin handlingsmessige *manifestering* av verd, av stolthet, av initiativ, av trass, av egenvilje, av autonomi, av overskridelse og frihet (Sartre), viser hun ved eksemplets makt at hun *ikke* er det nazistenes dom om henne (og alle hennes like, alle jøder) utsier at hun er: liv uten verd. Ved å oppvise alle verdets attributter – jeg har nettopp ramset dem opp – ugyldiggjør hun performativt både nazistenes dom om henne og deres handlinger overfor henne. I dette øyeblikket – sannhetens øyeblikk, øyeblikket for den forsøkt skjulte og benektete sannheten om objektet – er det som om Nietzsches og vår dagers konstruktivistisk påstand om at "verd" og dets like kun er å forstå som *prosjeksjoner*, som konstrukter, produkter av menneskelig-sosial intensjonalitet, som "fiksjoner" og "konvensjoner" uten feste eller resonans *in re*, i fenomener ute i verden, blir avkledd som en falsk påstand, et uttrykk for *hubris* på de sosiale praksisers vegne. For disse praksisene –

hvorav nazistenes er et særlig anskuelig eksempel – besitter faktisk ikke makten til å definere størrelser som verd, normativitet og moral fra scratch av og etter eget – her: ideologisk – forgodtbefinnende. Claire Thomas stiller til skue at hun, denne praksisens sentrale Andre-objekt, *har* det som selvsamme praksis, ved hjelp av skisserte mekanismer for selvoppfyllelse, påstår at hun ikke har, ikke er. Ved sin suverene handling *gjenerobrer* Claire Thomas den "objektets forrang" (Adorno) som nazistenes semantiske og sosiale praksis bestrebet seg på å annullere.

5. MORALFILOSOFISKE IMPLIKASJONER: EN ANTI-HUMEANSK POSISJON

La oss undersøke hvilke moralfilosofiske implikasjoner min analyse har. Mitt standpunkt, anskueliggjort i ovenstående eksempel, er anti-humeansk. Humes påstand er at det ikke finnes noe på *objekt-siden* som er egnet til å fastlegge (engelsk: "determine") innholdet i vår dom. Tvert om, sier Hume; det som vi må referere til for å avgjøre om en gitt dom angående et gitt objekt er en riktig eller gyldig dom, må ifølge Hume helt og holdent lokaliseres til *subjekt-siden*, dvs. blant de menneskelige subjektene som danner seg oppfatninger – hos Hume på basis av følelsesreaksjoner – om noe i verden som de så fremsetter en dom overfor. For å fremstå som gyldig, sier Hume, må en dom oppvise samsvar med andre subjekters dommer overfor samme (eventuelt relevant like) objekt; det er langs denne "horisontale" eller intersubjektive akse at dommers gyldighetsanspråk fastsettes, *ikke* langs den "vertikale" akse som består mellom (subjektet) dommen og objektet i verden (handlingen). Som vi husker fra Humes (1973: 468ff.) berømte eksempel med mordet vi er vitne til: Moralsk betydning ("godt", "ondt"; "rosverdig", "klanderverdig") er ikke egen-skaper ved objektene (handlingene) som sådanne; ingen verdikarakter (positivitet, negativitet) er til stede *i* objektene utenfor oss (*in re*), på en måte som vi så ville *påtreffe* i dem, som allerede inneholdt i dem. Nei, det som skjer er, stadig ifølge Hume, at vi som subjekter hele tiden *tilskriver* objekter betydning, inklusive moralsk sådan; og denne tilskrivende aktiviteten er fra start til slutt en *sosial praksis* hvis kriterier for gyldighet fastsettes praksisinternt, i form av konvensjoner som alle de som feller dommer må lære seg, konvensjoner som for sin del oppstår i et historisk og kulturelt rom, og som følgelig er foranderlige (kontingente).

Jeg mener altså at Hume tar feil. Et første skritt på veien til å se hvorfor, er å stille spørsmålet: Kan vi virkelig (følelsesmessig) reagere og (moralsk-evaluativt) dømme på hvilken som helst måte overfor det vi retter vår oppmerksomhet mot? Nei, vil de fleste spontant svare, leg

som lærd. Selv Hume vil svare nei, og da med henvisning til at andre subjekter – i tråd med gjeldende sosiale konvensjoner – vil korrigere oss dersom vi blir tatt på fersken i å reagere/dømme "feil" i møtet med for eksempel en bestemt handling. Det svaret Hume imidlertid eksplisitt utelukker at vi kan gi, er at vi kan tenkes å reagere/dømme feil fordi vår reaksjon/dom *tar feil av objektet*, altså ikke yter rettferdighet overfor, ikke er sakssvarende til, objektets beskaffenhet. Siden Hume forbyr oss å på noe vis "gå ut av" oss selv for å bestemme våre dommers gyldighet, avskjærer han enhver slik henvisning til objektets egenkarakter.

Nærmere ettersyn viser at Humes standpunkt ikke kan være riktig. For å se hvorfor, la meg bruke et eksempel hentet hos David Wiggins (1987:19off.). Når jeg ler av en vits, og du spør meg hvorfor jeg ler, henviser jeg ikke da til vitsen (dens innhold, måten det ble fortalt på) for å begrunne min reaksjon/dom, altså min latter, altså det at jeg finner vitsen morsom? Jo, jeg gjør det. Jeg henleder din – vår – oppmerksomhet på latterens intensjonale *objekt*, nemlig vitsen. Slik appellerer jeg til at du skal få øye på, skal tolke og vurdere, *trekk og egenskaper* ved vitsen på en lignende måte som jeg selv gjorde da jeg bestemte meg for å le av den, å finne den morsom. Latteren står til vitsen, avspeiler dens kvaliteter qua vits: dommen står til objektet. "Morsom" er en egenskap jeg tillegger vitsen; det er denne egenskapen jeg fokuserer på (opplevelsesmessig og kognitivt) ved vitsen, for slik å gi anspråk overfor deg – eller enhver annen – om at min reaksjon/dom *matcher* sitt objekt, vitsen og dens form og innhold.

Samme resonnement kan gjennomføres med en hendelse eller handling av typen mord som illustrasjon. Her er det også et spesifikt objekt – for mine følelsesreaksjoner, for mine kognitive ytelser og tolkninger – i verden utenfor meg som jeg retter min – og eventuelt andres – oppmerksomhet mot *både* når jeg feller den dom jeg gjør i første omgang (ved å omtale det jeg ser som "ondt", som "klanderverdig") og når jeg etterpå *begrunner* at jeg reagerte akkurat *slik* og felte *denne* dommen i mitt møte med *dette* objektet i verden der ute. Med andre ord, og motsatt den posisjonen som i våre dager kalles konstruktivisme, gjør jeg som domfellende subjekt krav på at min dom i ethvert tilfelle *matcher dommens spesifikke objekt*, er på høyde med og har et gyldig blikk for det angjeldende objektets (vitsens, mordets) spesifikke karakter og egenskaper – egenskaper jeg *finner i eller ved* objektet, som definerende for dets partikulære beskaffenhet.

Jeg sier ikke at dette er hele historien. Hume har rett i at sosiale praksiser og historisk foranderlige konvensjoner (standarder for rett og galt) gjør en betydningsfull jobb når det gjelder hvilke reaksjoner vi har og

hva slags dommer vi feller. Sosialisering i ordets videste forstand, altså en kulturs, et samfunns, en epokes, etc., forming av enkeltindividenes reaksjonsmønstre, intuisjoner, evalueringer og lignende, er en faktor hvis viktighet særlig Michel Foucault har gjort oss oppmerksomme på. Hva Hume angår, har han rett i at vi appellerer til samtykke blant andre subjekter, slik at disses eventuelle uenighet overfor vår dom ofte vil fungere som et korrektiv til den som vi vil bøye oss for, ved å si at vi tok feil. Humes synspunkt støttes i tillegg av at vi som sosiale vesener har en sterk tilbøyelighet til, sågar behov for, å aktivt forme og modifisere våre emosjoner og evalueringer slik at de kan fremstå som konforme med hva samfunnet rundt oss forventer.

Jeg betviler altså ikke den empiriske (psykologiske såvel som sosiologiske) betydning som innehas av det jeg ovenfor kalte den "horisontale" eller intersubjektive dimensjonen ved våre fremviste følelsesreaksjoner og (ulike typer) vurderinger. Min påstand er imidlertid at dette ikke er hele historien. Noe vesentlig mangler, så lenge det jeg kaller objekt-siden holdes helt utenfor forklaringen på hvordan vurderinger oppstår og hva som avgjør deres gyldighetsanspråk. Det er et faktum at vi – ganske så ahistorisk og tverrkulturelt – finner en drapshandling vi er vitne til frastøtende, og at vi fordømmer den i moralske termer. Når noen slik myrdes av noen andre, er vi ikke i øyeblikk i tvil om at vi står overfor et objekt – en handling – med ubetvilelig moralsk relevans: et objekt, kan vi si, som ifølge sin beskaffenhet (egenkarakter) er slik at det *kaller på* en moralsk reaksjon og moralsk dom fra vår side, som subjekter.

Jeg sier dette i full visshet om at det finnes eksempler på situasjoner der medlemmer av en bestemt gruppe, i bevitnelsen av, eller sågar i utførelsen av, en handling av typen mord, *ikke* viser avsky og *ikke* fordømmer handlingen som umoralsk. Nazistenes mord på jødene er et slikt historisk eksempel. Min kommentar er at den atferden som eksemplet omhandler, er *påfallende*. Den vekker oppsikt, blir lagt merke til, i betydningen at vi, konfrontert med for eksempel latter eller eufori som subjekters reaksjon over myrderier, *undrer oss*. Vi undrer på *hvordan dette er blitt mulig*. Svaret, dersom vi gransker omstendighetene grundig nok, er at dette (latteren, euforien) kunne bli mulig som følge av bestemte sosialiseringsspraksiser, en bestemt type maktutfoldelse og ideologisk indoktrinering som for sin del var *nødvendig* å sørg for fordi myrderier i utgangspunktet, i angjeldende samfunn og hos dets ordinære enkeltmedlemmer, *ikke* vekket latter men vemmelse, ikke ble applaudert men ble fordømt. Kort sagt, påfallende reaksjonsmønstre kaller på en forklaring. Forklaringen tar form av å dokumentere hvordan en forefunnet normalreaksjon takket være en omhyggelig og systematisk *resosialisering*

av individene erstattes av et annet (kontrært) reaksjonsmønster som for sin del, dersom omstendighetene tillater det (regimet består, ideologien former individene fra barnsben av, osv.), på et gitt tidspunkt kan fremstå som (statistisk) "normalt", som majoritetens reaksjonsmønster, konformt til det nå sosiokulturelt og politisk-ideologisk forventede og foreskrevde.

Tilbake til mitt *resonnement*. Det jeg påstår, er at objektet for vår dom i hvert konkrete tilfelle gir input – innholdsspesifikt materiale – til vår persepsjon, vår dom og vår handling. Objektets egenskapsbestemte input leverer bestemte føringer til vår persepsjons- og domsaktivitet som subjekter, føringer som vi i denne vår intensjonale aktivitet streber etter å være på høyde med, i samsvar med. I terminologien innført ovenfor, står vi her som subjekter i en vertikal relasjon til våre dommers objekter. Tesen mot Hume er at denne vertikale relasjonen mellom subjektet og objektet, er en dimensjon for *gyldighet*: Innen denne dimensjonen, langs denne vertikale akse, avgjøres en spesifikk doms gyldighet. Hume har like fullt rett i at vi orienterer oss innen en sosial dimensjon for gyldighet. Mer presist: Vi orienterer oss innen en slik horisontal dimensjon *også*, i tillegg til den vertikale jeg nettopp beskrev. Den ene dimensjonen utelukker ikke, overflødiggjør ikke, den andre. Når det er sagt, vil jeg i en tilpasning av min kritikk av projeksjonalisme à la Nietzsche og konvensjonalisme à la Hume (to underarter av våre dagers konstruktivisme) hevde at den vertikale akse har gyldighetsmessig (og slik sett filosofisk) *forrang*, vel vitende om at den horisontale akse i konkrete tilfeller ofte har større betydning (i psykologisk og kulturell mening) enn den.

Straks disse påstandene er fremsatt, vil noen spørre: Hva når gyldighetsanspråket i den horisontale (sosiale) dimensjonen tilsier en annen reaksjon/evaluering hos subjektet enn hva gyldighetsanspråket i den vertikale gjør? Kort sagt, hvordan stiller jeg meg til scenarier der det er *strid* mellom de to dimensjonene med henblikk på gyldighet?

Jeg tror at eksemplet med Claire Thomas har ressurser i seg til å tydeliggjøre mitt svar. La meg si det slik. I tilfeller der den sosiale defineringen og diskursen om for eksempel bestemte gruppers verd (ellers diskurspåståtte mangel på sådant) fjerner seg langt – for langt – fra de egenskaper ("properties") som *de facto* tilhører angjeldende objekt (her: denne gruppen, dvs. alle dens individuelle medlemmer), vil en særlig effektfull manifestering av egenskapene ved sistnevnte arte seg som en performativ negering/falsifisering av den sosiale diskursens definering av objektet. Den sosiale (horisontale) aksens *forsøk* på å være trumf, på å erobre *forrang* vis-a-vis den vertikale, mislykkes; det mislykkes ved at et eksemplar av objektet viser seg frem, viser sin beskaffenhet qua objekt, på en måte som

innholds- og egenskapsmessig gjendriver den ellers hegemoniske sosiale diskursens påstander om det. Ved sitt performative eksempel tar Claire Thomas, en individuell representant for gruppen jøder, tilbake den vertikale aksens gyldighetsmessige forrang: når objektet slik ikke samsvarer med diskursens påstander om det, er det diskursen som diskreditteres, ikke objektet.

Kort sagt, ved å påvise verdets attributter ugyldiggjør Claire Thomas både nazistenes dom over henne som *Untermenschen* og deres misaktelses-handlinger overfor henne. I dette øyeblikket – sannhetens øyeblikk, øyeblikket for den forsøkt benektete sannheten om objektets beskaffenhet – er det som om Humes tese om betydningen av de etablerte sosiale konvensjoner om et gitt objekts status viser seg tom og maktesløs, perseptuelt såvel som handlingsmessig. For hva tydeliggjør Claire Thomas' handling på skafottet? Den viser objektets makt til å skjære gjennom all foretatt attribuering, til å avsløre dens falskhet, dens løgn angående objektet.

Men hva om det ikke har vært noen Claire Thomas, i betydningen en individuell representant for alle jødene som, i kraft av en spektakulær handling, demonstrativt falsifiserer nazi-ideologiens bestemmelse av jødene som en "rase" totalt uten menneskeverd? Kan jeg virkelig basere mitt filosofiske argument – om verdets objektive status, om objektets forrang overfor menneskelig projeksjon og sosial konvensjon – på betydningen av at *ett individ* handler på et ideologifalsifiserende vis?

6. HVA OM CLAIRE THOMAS IKKE FANTES?

Utvilsomt kan det se ut til at jeg i min fremstilling har gjort meg avhengig av evidensen i Claire Thomas-eksemplet – slik at uten dette eksemplet, vil mitt argument falle, eller i alle fall miste den form for støtte jeg så langt har forsøkt å mobilisere.

Å "tenke bort" Claire Thomas er en høyst relevant utfordring for mitt argument. La meg imidlertid benytte den utfordring som her reises til å gjøre min posisjon tydeligere.

Legg merke til at den evidens eksemplet løfter frem, er hentet fra *objekt-siden*. Det er bestemte sider ved angjeldende objekts væren-i-verden (for å tale med Heidegger) som bryter inn, som bryter gjennom den foretatte verditilskrivelse (her: i form av å tilskrive objektet null-verdi, fravær av verd). Intervensjonen fra *objektet selv* fører til at tilskrivelsen, opprettholdt i bestemte (kontingente) sosiohistoriske praksiser (her: nazismens samfunnsmessige herredømme i angjeldende epoke) avsløres som et utslag av *hubris*, av tro på at det er helt og holdent opp til det menneskeskapte praksis å bestemme hva verd er og hva (hvem) som har

det eller ikke har det. Eksemplet handler dermed om hvordan objektet erobrer forrang i og med negeringen av subjektene (de sosiale praksisers) aspirerte forrang. Den vertikale aksens for gyldighet, for å utsi objektets reelle beskaffenhet, dets egenskaper qua objekt, tilsidesetter og korrigerer den horisontale.

Det er altså et nødvendig element i mitt argument at den type evidens som formår å korrigere den horisontale (sosiale) aksens anspråk på å bestemme verd, er en evidens som må komme fra det fenomenet eller objektet *i verden* som bestemmelsen (attribueringen) angår. Straks det er sagt, må jeg imidlertid vedgå at mange tilfeller vil en slik korrigering også finne sted som en ren diskursintern hendelse, altså som et forløp innen den horisontale aksens, den sosiale praksisen. Når Martin Luther King *argumenterer* for at svarte i USA har en *likhet i verd* med alle amerikanere med hvit hudfarge, kort sagt: at *the issue of worth and dignity is colour-blind*, så er denne argumentasjonen, kombinert med den borgerrettsbevegelsen som artikulterer den i politisk kamp, noe som hender *innen* den sosiale praksisen i 1960-årenes amerikanske samfunn: en praksisintern protest mot en bestemt praksis' hegemoni; en protest næret av en moralsk overbevisning om at herskende praksis er diskriminerende og derfor urettferdig. Praksisen, vil jeg si, er urettferdig overfor svarte amerikanere fordi den, ved sin forskjellsbehandling, svikter i å yte rettferdighet overfor sitt intensjonale objekt: de svarte, dvs. deres beskaffenhet qua mennesker. Denne beskaffenheten tilsier, nei krever likebehandling, altså opphevelsen av eksisterende forskjellsbehandling; den etablerte praksis må vike forsåvidt som den ikke er på høyde med, ikke utsier sannheten om, de menneskene den omhandler.

Mitt resonnement tar imidlertid ikke – så langt – brodden fra den utfordring som ligger i å spørre: Hva om Claire Thomas ikke fantes? Radikaliteten i utfordringen har å gjøre med å ta på alvor et scenario der en sosial praksis *lykkes* i å etablere et hegemoni som er så totalt at objektene/fenomenene praksisen perseptuelt, evaluativt og handlingsmessig bestemmer over, etter hvert *formes i praksisens bilde* slik at et punkt nås der objektene (f.eks. jødene under nazismens herredømme) synes *være* presis slik som praksisen/ideologien *sier* at de er: nærmere dyr enn mennesker, osv. Hannah Arendt (1951) anla en slik radikal betraktningsmåte i siste del av verket *The Origins of Totalitarianism*, ved å analysere utryddelsesleirene som "laboratorier" for realiseringen av den ideologibaserte ambisjonen om å *forandre mennesket*. Det er ikke utillatelig far-fetched å spørre seg hva situasjonen ville bli dersom naziregimet hadde konsolidert sin totale makt over sine undersåtter: nemlig makten til – nettopp – å gjøre alt som var mulig for å omforme menneskene i leirene; omforme

dem fra mennesker til undermennesker, altså til en slags ikke-lenger-mennesker som hadde oppgitt også *sin egen* tro på og opplevelse av å være mennesker. Som vist; Claire Thomas punkterte dette prosjektet. Men hva med alle dem som *ikke* gjorde det, som – av svært ulike grunner – var sunket for lavt, var misaktet, ydmyket og pint så gjennomgående at de – for omverdenen – viste mer tegn til å ha *forlatt* en felles menneskelighet enn til fortsatt å være medlem av den? Dette repeterer mitt tidligere poeng om betydningen – sterkt fokusert hos Himmler – av ofrenes ”selvutmeldelse” fra et felles-menneskelig og felles-moralsk univers.

Den filosofiske relevansen av et slikt scenario består i at potensialet for et korrektiv – en falsifiserende intervensjon – fra bestemte objekters (her: ofres) side, synes umuliggjort. Spørsmålet er hvilke følger frafallet av slikt potensiale har for mitt overordnede argument.

7. AVSLUTNING

For å komme nærmere et svar, er det nødvendig at vi skiller mellom to ting. Det er et faktum at verd rent praktisk-konkret anerkjennes – eller misaktes – i praksiser av sosial karakter, praksiser som er kontingente forsåvidt som de er foranderlige. Det er en ting. En annen ting er at verdets *genese* etter mitt syn ikke er praksisbetinget og praksisavhengig. Bestemte historiske fellesskap og praksiser akter eller misakter verd – slik antikkens *polis* akter det fulle verdet (og tilhørende demokratiske deltakerrettigheter) hos menn, eiendoms-besittere over 20 år, men misakter (benekter) slikt verd hos slavene; slik nazismen tilskriver verd hierarkisk, i samsvar med en bestemt raselære; eller slik moderne vestlige demokratier – formalt – innrømmer samme menneskeverd for alle sine borgere, uansett hudfarge, kjønn, etnisitet, konfesjon, etc. Like fullt – og det er dette det filosofisk sett kommer an på: fellesskap og praksiser bestemmer ikke – i filosofisk, gyldighetsmessig mening – at verd *er*.

Hva bestemmer da at verd er, hvis ikke menneskenes sosiohistoriske og ideologiladede praksiser gjør det? Spørsmålet er metafysisk, eller mer presist: det henviser det mulige svaret til metafysiske overveielser. Nå sier vi gjerne, i vår tid med ikke liten selvfølgelighet: Det menneskelige individ er bærer av verd, et verd som er det samme hos alle individer qua individer. Hva tillater oss å si dette? Filosofene – og forsåvidt også religionene – tilbyr ulike argumenter for verdet. Men er verd blant de ting (entiteter) som kan – og skal eller må – bringes argumentativt inn i verden? Dersom argumentene for verd viser seg skrøpelige, må vi da konkludere at verd ikke er likevel; at vår antakelse, gitt fraværet av tvingende argumenter, må oppgis, må anses som falsk? (Jeg alluderer her til

Nietzsches kjente formulering: "Så langt har det ikke lyktes noen – skjønt mange har forsøkt – å frembringe et eneste ugjendrivelig argument for at mord er galt.") Er det ikke rasjonalistisk *hubris* å la argumenter – utfallet av teoretisk diskurs – være det eneste som attesterer væren (hva som er, og hvordan det som er er beskaftet)?

Min posisjon kan bestemmes som en betraktning som sier at vel kan vi akte eller misakte verd – praksisene vi inngår i har makt til å gjøre dette: til å akte her, misakte der –, men verken den menneskelige (individuell-kollektive) tilkjenneren av verd eller den menneskelige bærer av verd (individ/gruppe) er verdets *opphav*. Verd er, som entitet, som fenomen i verden, ontologisk forstått, mottatt, ikke selvframbrakt og selvpåført.

Det faktum at vi har makt til å misakte, kan få oss til å tenke at vi er herre over hvorvidt verd er eller ikke. Dette er en feilslutning. Vår negativ-destruktive kapasitet vis-a-vis verd impliserer ikke at vi, positivt, har det i vår makt å være opphav til, suverene attesterere av, verd. Om en menneskelig person *virkelig* har verd, er ikke noe som står og faller med hvorvidt andre mennesker – eller et flertall blant dem – *empirisk* anerkjenner verdet, altså gjennom sine følelsesreaksjoner, dommer og valgte handlemåter demonstrerer respekt for verd. Kort sagt, verd er ikke en type entitet som er prisgitt eller overlatt til (variabiliteten ved) dets empiriske tilkjennegevingelse. Poenget er dette: Dersom vi sier at verd konstitueres i kraft av – og bare i kraft av – vår *de facto* sosiale tilkjennegevingelse av det, slik at det står i vår makt å tilskrive verd i det enkelte tilfellet, ville dette implisere at det tilsvarende står i vår makt å *tilbakekalle* slikt verd, eller å reservere det for noen, slik at andre ekskluderes fra det. Som vi imidlertid så, dersom de historiske og politiske omstendighetene hadde tillatt det, ville dette synspunktet på menneskenes makt over verdets ontologiske status innebære at nazistene innrømmes – for sin epokes del – et siste ord, et helt avgjørende ord, i spørsmålet om verd.

Dersom mine overlegninger er korrekte, står det alternativ tilbake, at verd er forut for og uavhengig av dets faktisk-empiriske *anerkannt werden*. Anerkjennelsens praksis – med dens kontingente veksling mellom anerkjennelse i noen tilfelle, misaktelse i andre – konstituerer ikke verdet. Praksisen synes å rette seg mot noe – verdet som entitet i verden, på objekt-siden, som praksisen ikke selv, av egen kraft, positivt kan frembringe, bare (negativt) overse, øve vold mot. Verd er dermed noe eksisterende, noe påtruffet i objektet/fenomenet i verden, i samsvar med hva den metaetiske posisjonen som kalles moralsk realisme, og som jeg her bekjenner meg til, vil argumentere for.

LITTERATUR

- Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Frantzsen, Evy. 1991. "I den sorte fuglen Auschwitz", *Materialisten*, 1/2: 107–138.
- Goldhagen, Daniel. 1996. *Hitler's Willing Executioners*. New York: Vintage.
- Hume, David. 1973. *A Treatise of Human Nature* III. Harmondsworth: Penguin.
- Levi, Primo. 1988. *The Drowned and the Saved*. London: Abacus.
- Løgstrup, Knud E. 1956. *Den etiske fordring*. København: Gyldendal.
- Ofstad, Harald. 1971. *Vår forakt for svakhet*. Oslo: Pax.
- Safranski, Rüdiger. 2000. *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Vetlesen, Arne Johan. 1994. *Perception, Empathy, and Judgment. An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*. University Park, PA: Penn State Press.
- Vetlesen, Arne Johan. 2003. *Menneskeverd og ondskap. Essays og artikler 1991–2002*. Oslo: Gyldendal.
- Wiggins, David. 1987. *Needs, Values, Truth*. Oxford: Clarendon.
- Wittgenstein, Ludwig. 1973. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.