

Dato 2012-10-25 15:25

Sag: 2374466



**Sendes**

**Tidsskriftskopier**

Aalborg Bibliotekerne  
Hovedbiblioteket  
Rendsburggade 2  
9000 Aalborg

Tidsskriftkopi af:

Philosophia : tidsskrift for filosofi

John Peter Andersen Moralbegrundelse og logik. En kommentar til Kemp-Israel-  
debatten 1985 3-4

Kommentar:

Danbib/BOB bestil-id: 1009264358

---

MORALBEGRUNDELSE OG LOGIK  
EN KOMMENTAR TIL KEMP - ISRAEL - DEBATTEN

---

JOHN PETER ANDERSEN

I sin bog Kunsten at blæse en ballon op indefra argumenterer den svenske sociolog og filosof Joachim Israel for det synspunkt, at man kan udlede moralske værdidomme af logikkens grundlæggende regler.

Sagen har været til kort disput mellem Peter Kemp og Israel i Philosophia, årg. 11, nr.3-4, 1983 s.158-169.

Jeg er stort set enig med Kemp i hans kritik af Israel. Imidlertid kan man få fejlene i Israels tankegang - for der er fejl, graverende fejl - til at træde tydeligere frem, hvis man angriber hans argumenter med det våben, han selv har valgt: logikken. Det vil afsløre, at hele hans moralske bygningsværk hviler på et så spinkelt fundament, at et enkelt vindstød såmænd er nok til at vælte hele konstruktionen

Moralrelativismen er den opfattelse, der hævder, at moralske værdier og vurderinger har deres forankring i relative faktorer såsom tid, sted og kultur. De moralske vurderinger - værdidommene - udtrykker ikke noget erkendelsesforhold, der kan være sandt eller falsk, men beror til syvende og sidst på konventionelle holdninger og subjektive indstillinger. Der kan derfor ikke blive tale om at føre noget bevis for, at nogle moralske værdidomme er mere gyldige eller rigtige end andre. Almengyldige moralske standarder med bindende virkning for alle eksisterer ikke.

Det er denne opfattelse, som Israel gør op med i bogens 5.kapitel om moral, handling og sprog. Det overraskende ved Israels standpunkt er, at han mener, at moralrelativismen er forkert af en ganske særlig grund, nemlig den at den fører til en logisk modsigelse. Selvom Israel i bogen gør brug af et videre begreb om logik - som sigtende til en art generelle funktionskrav for meningsfuld tale, der ligger indlejret som et mønster i vort hverdagsprog -

så er det i denne sammenhæng den formelle logik, som han appellerer til. Han giver to argumenter for, at moralrelativismen er forkert. Det er disse argumenter, som danner grundlaget for hans efterfølgende analyse og udledning af diverse "objektivt gyldige værdidomme".

Argumenterne lyder således:

"... Mit første argument er: Hvis jeg hævder, at der ikke findes nogen absolut gyldige værdidomme, giver jeg så ikke selv udtryk for en absolut værdidom, nemlig den værdidom som benægter, at der findes absolut gyldige værdidomme? Denne værdidom - for det drejer sig om en værdidom og ikke om en deskriptiv og verificerbar dom - kan ikke være relativt gyldige. Det ville jo indebære, at den kun var gyldig i en bestemt kontekst. Derfor er det en modsigelse at nægte, at der findes absolut gyldige værdidomme.

Det andet argument er mere væsentligt. Hvis jeg mener, at værdier er subjektive, fx udtryk for bestemte følelser eller forestillinger, bliver konsekvensen, at vi alle i værdimæssig henseende er i samme båd. Men hvis vi hævder, at vi alle er i samme båd, må det så ikke være en konsekvens, at vi kan hævde, at der findes visse værdier, som er de samme for alle i båden? Kan hver og én i båden ikke hævde, at visse værdier er almengyldige, forudsat at alle i båden kan hævde det samme, uden nogen anden motivering, end at de i visse henseender er lige, fx. fordi de er i samme båd? Er det ikke en modsigelse, hvis vi benægter det?..." (s.119-120)

Lad os kalde det første argument for argument 1, det andet for argument 2.

Argument 1 kan gengives således:

- Præmis 1. Hvis man hævder, at der ikke findes nogen absolut gyldige værdidomme, så giver man udtryk for en påstand T.
- Præmis 2. Påstanden T er absolut gyldig.
- Præmis 3. Påstanden T er en værdidom.

---

Konklusion: Det er en modsigelse at nægte, at der findes absolut gyldige værdidomme.

Selvom alle de tekniske slutningspræmisser er udeladt, er det klart, at argumentet er gyldigt. Præmis 2 og 3 udtrykker Israel i en enkelt sætning. De holdes her ude fra hinanden af hensyn til analysen. Selvom Israel formulerer argumentet som et spørgsmål om, hvad man kan hævde og ikke hævde, består den tilgrundliggende modsigelse mellem de to indbyggede udsagn "ingen værdidomme er absolut gyldige" og "nogle værdidomme er absolut gyldige", altså en E-dom og en I-dom i syllogismelærens sprog (i prædikatlogikken:  $(x)(Vx \rightarrow -AGx) \& (\exists x)(Vx \& AGx)$ , V for værdidom, AG for absolut gyldig). Disse to domme står i et kontradikto-

risk modsætningsforhold, hvilket man nemt kan overbevise sig om ved at teste udtrykket på sandhedstabellen (her er det nok med  $(P \rightarrow \neg Q) \& (P \& Q)$ ). Israel standser sit argument med modsigelsen som konklusion, men hans intention er naturligvis den at benytte denne modsigelse i en Reductio ad absurdum og benægte, at det skulle være rigtigt, at der ikke findes nogen absolut gyldige værdidomme.

Argument 1 er altså gyldigt. Spørgsmålet er nu, om det også er holdbart, dvs. om alle præmisserne, som konklusionen hviler på, er sande. Er blot én præmis falsk, er argumentet ikke holdbart.

Der kan ikke sættes spørgsmålstejn ved præmis 1. Den er ganske vist ikke en tautologi som den står, men den dækker selvsagt over et tautologisk betydningsindhold, nemlig: hvis man hævder, at der ikke findes nogen absolut gyldige værdidomme, og denne hævdeelse er ensbetydende med at give udtryk for en påstand T, så giver man udtryk for en påstand T. Præmis 1 lader sig følgelig ikke benægte.

Et angreb på argument 1 må derfor rette sig mod præmisserne 2 og 3.

Lad os se på præmis 2. Israel giver følgende argument for, at præmis 2 er sand. Lad os kalde det argument la.

Præmis 1. Hvis en påstand er relativt gyldig, så er den kun gyldig i en bestemt kontekst.

Præmis 2. Påstand T er ikke kun gyldig i en bestemt kontekst

---

Konklusion: Påstand T er ikke relativt gyldig.

Vi ser bort fra de tekniske slutningspræmisser og må sige, at argument la er gyldigt. Det må også betragtes som holdbart. Påstand T er klart ment som en gyldig dom vedrørende alle værdidomme. Påstand T hævder som sandt, at ingen værdidomme er absolut gyldige, og udsagnets sandhedsværdi knyttes ikke til noget indskrænkende forbehold eller til specielle betingende omstændigheder. Udfra den problemstilling, som påstand T har sigte på, fremsættes påstand T med den hensigt at være udtryk for absolut gyldig erkendelse af en bestemt moralfilosofisk sammenhæng. Da dette er tilfældet, må præmis 2 i argument 1 betegnes som sand, hvilket naturligvis ikke må forveksles med den mulighed, at påstand T kan vise sig at være falsk såvel som sand. En afvisning af argumentet 1 må derfor koncentrere sig om præmis 3, der hævder, at påstand T er en værdidom.

Israels argument herfor - argument lb - lyder:

Præmis 1. Hvis en påstand ikke er deskriptiv og verificerbar, så er den en værdidom.

Præmis 2 Påstand T er ikke deskriptiv og verificerbar.

---

Konklusion: Påstand T er en værdidom.

Argumentet er gyldigt. Man bør bemærke, at Israel ikke kommer udenom at have præmis 1. Han er nødt til at hævde, at manglende deskriptivitet og verificerbarhed er tilstrækkeligt - til forskel fra blot nødvendigt - til at gøre en påstand til en værdidom. Hvis han alene ønskede at hævde, at "kun hvis en påstand ikke er deskriptiv og verificerbar, så er den en værdidom", så ville konklusionen kun kunne nås ved at bekræfte følgen for at hævde grunden - altså en elementær logisk fejlslutning.

Argument 1b er altså gyldigt. Er det også holdbart? Lad os se lidt nærmere på præmis 1.

Som den står, kan den give anledning til fortolkningstvivel. Er der i antecedensten tale om en benægtelse af en konjunktion eller er der tale om en benægtelse af to enkeltled? Skal påstand blot savne enten deskriptivitet eller verificerbarhed for at være en værdidom, eller skal den savne begge disse egenskaber?

Jeg lægger den sidste tolkning til grund, idet den forekommer at stemme bedst med tekstsammenhængen og desuden indrømmer Israel den stærkeste position. Den første tolkning ville nemlig være dårligt forenelig med hele den skepsis om sondringen mellem beskrivende og vurderende udsagn, som Israel giver udtryk for flere steder i bogen (fx. s.123,147). Hvis præmis 1 lød: "Hvis en påstand ikke er både deskriptiv og verificerbar, så er den en værdidom", så ville heraf kunne udledes, at enten er en påstand deskriptiv eller også er den en værdidom.

Med denne præcisering er jeg i øvrigt villig til at godkende præmis 1, selvom den ved en skærpet analyse uden tvivl ville give et for vidt kriterium for værdidomme. Præmissens sigte i denne sammenhæng er imidlertid at tjene som en angivelse, der frasorterer den udsagnsklasse, som det er vigtigst at holde udenfor: de beskrivende udsagn.

Lad os se på præmis 2. Den må selvsagt tolkes i overensstemmelse med det ovenfor nævnte. Men er den sand? Er det virkelig korrekt, at påstand T - påstanden om, at ingen værdidomme er absolut gyldige - ikke er deskriptiv og verificerbar? Svaret afhænger af, hvad man nærmere skal forstå ved deskriptivitet og verificerbarhed.

Hvis disse begreber skal have plads i en bevisførsel vedrørende moralens grundlag, er det klart, at beviset kun har gennemslagskraft, hvis stridens parter på afgørende punkter er enige om begrebernes indhold. Begreberne må fastlægges sådan, at sagsforhold, som begge parter tillægger betydning for

spørgsmålets afgørelse, er omfattet af begreberne. En minimumsdefinition, der må kunne opfylde dette krav, er følgende.

Ved et deskriptivt udsagn forstås et udsagn, som angiver hvilke egenskaber og relationer, veldefinerede eller ej, der tilkommer de genstande, som udgangspunktet drejer sig om. I udsagnet "alle græntræer er stedsegrønne" tillægges de omhandlede genstande, græntræerne, en bestemt egenskab, stedsegrøn. Også om moralske emner kan der fremsættes udsagn, der er deskriptive, fx: "ifølge den moralopfattelse, som hævdes af myndighederne i Singapore, er det en tarvelig og modbydelig vane at spytte på gaden". At udsagnet handler om moralske forhold betager det ikke dets karakter af at være blot beskrivende. Det informerer alene om, hvorledes et bestemt handlemønster - at spytte på gaden - bedømmes moralsk af myndighederne i Singapore.

Ved et verificerbart udsagn forstås, at et udsagns sandhedsværdi i princippet lader sig fastslå, givet de rette bevismidler. Et deskriptivt udsagn vil være sandt, hvis det kan konstateres, at de egenskaber, som tillægges de i udsagnet omhandlede genstande, faktisk er tilstede hos disse genstande. Et verificerbart udsagn er et principielt afgørbart udsagn. Aktuelle muligheder for at bestemme sandhedsværdien behøver ikke foreligge; blot må fundamentale videnskabelige og logiske forudsætninger - sådan som vi kender dem - ikke stille sig hindrende i vejen for en afgørelse af udsagnets sandhedsværdi. Tag fx det berømte ligklæde i Torino. Det rummer nogle mystiske aftegninger af et korsfæstet menneskelegeme. Et udsagn om at aftegningerne stammer fra Jesu legeme må betragtes som verificerbart - principielt afgørbart. Det gælder, selvom man for øjeblikket savner enhver udsigt til nogensinde at kunne afgøre sagen. Udsagnet er afgørbart, fordi man har midler, som i princippet vil kunne tages i brug til at bestemme dets sandhedsværdi. Men man mangler det datamateriale, som midlerne skal tages i anvendelse på for at løse gåden.

Denne karakteristik af begreberne deskriptivitet og verificerbarhed er enkel og tilforladelig. I virkeligheden rejser den naturligvis et væld af komplicerede filosofiske og videnskabsteoretiske problemer. Men det er uden interesse i denne sammenhæng. Her drejer det sig blot om at udpege en enkelt centralt træffende betydning af begreberne til brug for bedømmelsen af Israels bevis. Og de nævnte definitioner må ses som minimumsdefinitioner, som ikke kan underkendes uden at tvinge begreberne ud i en kunstig stipulativ sprogbrug, som ikke svarer til den, der er anvendt i problemet om moralens grundelse.

Påstand T handler om nogle bestemte genstande, værdidommene. Påstand T gør sig gældende, at ethvert udsagn, der har den egenskab at være en værdidom, ikke samtidigt har den egenskab at være absolut gyldig. Påstand T udtaler sig altså om forholdet mellem to begrebsklasser: klassen af værdidomme (hvor-

dan den end skal afgrænses) klassen af det, der er absolut gyldigt (hvordan den end skal afgrænses). Den hævder, at intet af det, der er medlem af den første klasse, samtidig er medlem af den anden - At klassen af absolut gyldige værdidomme er tom. Da påstand T alene siger noget om værdidomme i deres egenskab af domme - og ikke udtaler sig om de moralske bedømmelseskvalliteter, som dommene i deres egenskab af værdidomme gør brug af - må betragtes som rent deskriptiv. Et klart fingerpeg herom ligger også i, at man ikke vil kunne omskrive påstand T til et bør-udsagn uden at forvanske dens betydningsindhold. Påstand T hævder noget om værdidomme. Den hævder ikke selv et værdiforhold. At en påstand hævder noget om andre påstande med særlige egenskaber, betyder ikke, at den selv besidder disse egenskaber. At et udsagn hævder noget om de henførende bisætninger i det polynesiske sprog, gør ikke udsagnet til en henførende bisætning i det polynesiske sprog.

Som følge heraf må man konkludere, at påstand T er en deskriptiv påstand.

Spørgsmålet bliver dernæst, om den, som af Israel hævdet, ikke er verificerbar.

Tales der om verificerbarhed i den ovenfor skildrede betydning, mener jeg, at det må være klart, at Israels påstand er forkert. Man kan ganske vist ikke tænke sig en verifikation på grundlag af empirisk materiale. Det vil jo altid kunne indvendes, at de moralske normer, som folk følger, og de begrundelser, som de giver for at følge dem, ikke er dem, som de burde følge, og ikke dem de burde give, om de retteligt forstod moralens natur. Ikke desto mindre, kan empirisk materiale dog tjene som værdifuldt indiciebevis (dvs. bevis for en kendsgerning, der er forskellig fra bevistemaet, men som impliceres af en af de omstridte muligheder under bevistemaet). Bortset herfra tror jeg, at man kan tænke sig moralrelativismens centrale påstande underkastet en prøvelse af delvis logisk tilsnit i samme omfang, som man kan blive enige om en tilstrækkeligt præcis formulering af problemstillingen, herunder især de implicerede etiske nøglebegreber såsom absolut gyldighed, moralsk forpligtelse og bindende kraft. Ikke mindst gyldighedsbegrebet er en tankeforførende figur, som ikke bør gå fri for nærmere analyse. I moralabsolutistiske teorier optræder begrebet ikke sjældent som en udefineret ægthedsprædikat, der på mystisk vil tilkomme nogle etiske principper fremfor andre. I moralrelativistisk tænkning tolkes det gerne som et relationsbegreb, der sigter til forholdet mellem konkrete værdidomme og det appelfundament, som værdidommene søges begrundet ved - ikke ulig forholdet i juraen mellem udsagn og retskilder.

Jeg må drage den konklusion, at det ikke går an at afvise påstand T som uverificerbar. Tværtimod må den betragtes som principielt afgørbar ved en skarpere præcisering af de involverede begrebsdannelser.

I øvrigt må man her pege på en underfundighed i Israels tankegang. Hvis han går med på at bruge "verificerbar" i betydningen "principielt afgørbar", hvorledes kan han da nå frem til at hævde, at hans eget synspunkt - at der findes nogen værdidomme, der er absolut gyldige - er sandt? Dette synspunkt står jo i et kontradiktorisk modsætningsforhold til moralrelativismen - det er just denne kontradiktion, som Israel benytter til at aflive moralrelativismen med. Men heraf følger, at er hans eget synspunkt sandt, så er moralrelativismen falsk. Men hvis den er falsk, som Israel hævder, så er sagen jo åbenbart også afgørbar, hvilket da strider mod præmis 2 i argument 1b.

Da påstand T herefter må betragtes som både deskriptiv og verificerbar, så må præmis 2 i argumentet 1b betegnes som falsk.

Selvom dette ikke nødvendigvis medfører, at argument 1b's konklusion er falsk, betyder det, at argumentet er uholdbart og derfor ikke kan begrunde sin konklusion om, at påstand T er en værdidom. Da denne konklusion tjener som præmis 3 i argument 1, medfører det, at også argument 1's konklusion henstår som et grundløst postulat. Argument 1b leverer ikke det ringeste holdepunkt for at hævde, at det skulle være en værdidom at hævde, at ingen værdidomme er absolut gyldige. Tværtimod må man sige, at påstand T savner de typiske karakteristika for en værdidom, og at den emnemæssigt handler om værdidomme, gør den ikke til en værdidom.

Det må følgelig konkluderes, at argument 1 er uholdbart. Der er ikke noget grundlag for at hævde, at det skulle være en modsigelse at nægte, at der findes absolut gyldige værdidomme.

Israels andet argument mod moralrelativismen er skåret over samme læst som hans første. Det er igen den eftertrægtelsesværdige Reductio ad absurdum, som der stiles imod.

Argumentet kan gengives således:

Præmis 1. Hvis alle værdier er subjektive, så er vi alle i værdimæssig henseende i samme båd.

Præmis 2. Hvis vi alle i værdimæssig henseende er i samme båd, så kan vi hævde, at der findes visse værdier, som er de samme for alle i båden.

---

Konklusion: Alle værdier er ikke subjektive.

Lad os først se på, om argument 2 er gyldigt. For at nå til konklusio-



nen må vi indledningsvis antage, at alle værdier er subjektive. Med denne antagelse kan vi via en Modus ponendo ponens slutte til følgen i præmis 1. Herfra kan vi, med samme slutningsregel, konkludere følgen i præmis 2. Situationen er nu, at vi står med en antagelse om, at alle værdier er subjektive, og med en konklusion om, at vi kan hævde, at der findes visse værdier, som er de samme for alle i båden. Hvis sagen er den, at disse to udsagn er i indbyrdes modstrid - står i et kontradiktorisk modsætningsforhold - så kan konklusionen i argument 2 drages ved hjælp af en Reductio ad absurdum. Da argumentet på flere punkter er uklart, må der en tolkning til, før det kan afgøres, om kontradiktionen er tilstede.

Hvis "hævde" i præmis 2 alene betyder, at vi kan artikulere den påstand, at visse værdier er de samme for alle i båden, så opstår der ikke nogen kontradiktion. At værdier er subjektive betyder i moralfilosofisk sammenhæng, at de savner et objektivt grundlag, som gør dem bevisbare på samme måde som f.eks. den pythagoræiske læresætning eller Boyle-Mariottes lov. Men det udelukker selvfølgelig ikke nogen fra at hævde, hvad de vil. At bordetikette savner objektivt grundlag udelukker ikke nogen fra at hævde, at visse former for bordetikette er "rigtigere" end andre. Skal Israels argument blive gyldigt, må tanken være, at "hævde" i præmis 2 betyder "hævde med rette". Og berettiget er hævdsen kun, hvis det, der hævdes, faktisk er tilfældet. Derfor må det, der hævdes, også være tilfældet, hvis hævdsen er berettiget. Vi kan derfor se bort fra selve det at hævde og præcisere præmis 2 således:

Præmis 2. Hvis vi alle i værdimæssig henseende er i samme båd, så findes der visse værdier, som er de samme for alle i båden.

Nu toner billedet klarere frem. Men endnu er der en uklarhed, som må ryddes af vejen. Det er ordet "samme", som Israel kursiverer i originalteksten. Før det ligger klart, hvad dette ord skal betyde, kan det ikke afgøres, om der foreligger nogen kontradiktion. Sagen kan imidlertid opklares ved at se på det argument, som Israel anfører til støtte for præmissen. Lad os kalde det argument 2a. Det lyder

Præmis 1. Hvis alle i værdimæssig henseende er i samme båd, så kan alle hævde det samme.

Præmis 2. Hvis alle kan hævde det samme, så kan alle hævde, at visse værdier er almengyldige.

Præmis 3. Alle er i værdimæssig henseende i samme båd.

---

Konklusion: Alle kan hævde, at visse værdier er almengyldige.

Igen er det ikke afgørende, om der hævdes, men hvad der hævdes. Ellers

måtte Israel til syvende og sidst lade sig nøje med en konklusion om, at alle kan postulere, at alle værdier ikke er subjektive. Det ville ikke betyde, at de havde ret, lige så lidt som Jordens kugleform forandredes ved, at man i middelalderen mente, at Jorden var flad.

Argument 2a viser, at Israel med ordet "samme" mener "almengyldig", dvs. absolut gyldig. Dette er naturligvis ikke overraskende. Hvis han med "samme" blot mente "ens", så ville argument 2 aldrig kunne resultere i nogen modsigelse. For igen: moralrelatismens centrale tese om, at alle værdier er subjektive, udelukker på ingen måde, at der kan være et sammenfald, helt eller delvist, blandt de faktisk eksisterende værdier. At religiøse trosopfattelser hviler på de troendes personlige livsholdning, er ikke til hinder for, at man kan hævde, at visse religiøse trosopfattelser er ens for alle.

Med disse præciseringer, lad os da prøve at stille argument 2 op i sin fulde længde:

- Præmis 1. Hvis alle værdier er subjektive, så er vi alle i værdimæssig henseende i samme båd.
- Præmis 2. Hvis vi alle i værdimæssig henseende er i samme båd, så findes der visse værdier, som er absolut gyldige for alle i båden.
- Præmis 3. Alle værdier er subjektive.
- Præmis 4. Vi er alle i værdimæssig henseende i samme båd.
- Præmis 5. Der findes visse værdier, som er absolut gyldige for alle i båden.
- Præmis 6. Alle værdier er subjektive, og der findes visse værdier, som er absolut gyldige for alle i båden.

---

Konklusion: Alle værdier er ikke subjektive.

Argument 2 må nu betragtes som logisk gyldigt. Bevisets trin 6 indebærer en modsigelse, og konklusionen, der benægter antagelsen i præmis 3, nås ved en Reductio ad absurdum, hvorved konklusionen kommer til at hvile på præmisserne 1 og 2.

Spørgsmålet, der nu rejser sig, er, om argumentet også er holdbart.

Lad os begynde med præmis 1. Et øjeblikks refleksion er nok til at vise, at denne præmis - nøjagtigt som tilfældet var med præmis 1 i argument 1 - må opfattes som en ren og skær tautologi. Som den står her, er den logisk set ikke formuleret som en tautologi, men den dækker over den selvfølgelighed, at hvis alle værdier er subjektive, så er vi alle i samme situation med hensyn til værdiernes subjektivitet. Hvis alle har forlorne tænder, så er vi alle i tandmæssig henseende i samme situation. Hvis alle har samme hårfarve, så er vi alle i henseende til hårfarve

i samme situation. Og hvis alle værdier er objektive, så er vi i værdimæssig henseende i samme situation over for det, som vi ville være, hvis de var subjektive. Kort sagt: hvis alle genstande af en bestemt slags har en bestemt egenskab, så er vi i henseende til disse genstande i samme - dvs. i en for alle ens - situation: hvilken genstand vi end vælger, og hvem der end vælger den, så vil den have egenskaben.

Der er altså ikke nogen mulighed for at anfægte præmis 1. Den er en tautologi.

Hvis argument 2 skal erklæres for uholdbart, må fejlen følgelig ligge i præmis 2.

Præmis 2 hævder, at den omstændighed, at vi alle er i samme situation i henseende til en bestemt kendsgerning, skulle medføre, at der er visse værdier, som er absolut gyldige for alle i denne situation. Fra den omstændighed, at vi alle - ifald værdier er subjektive - er undergivet det fælles vilkår kun at råde over subjektive værdier, hævder Israel, at det følger, at der findes visse værdier, som er absolut gyldige for os alle; at visse værdier med andre ord ikke er subjektive, men objektive.

Hans begrundelse for præmis 2 er argument 2a. Bortset fra at yde et vigtigt fortolkningsbidrag til, hvordan ordet "samme" i præmis 2 skal forstås, løser argument 2a ikke problemet, men forskyder det blot en tand tilbage til sine egne præmisser. Problemet er fortsat, hvorledes vi fra den omstændighed, at vi alle i værdimæssig henseende er i samme båd, kan slutte til, at der så måtte være visse værdier, som er absolut gyldige for alle i båden. Argument 2a giver ikke noget svar, for det er værd at understrege, at vores muligheder for at hævde det ene og det andet ikke viser nogetsomhelst om, hvilke hævdelser, der er rigtige, og hvilke der er forkerte. Israel giver derfor overhovedet ikke nogen begrundelse for præmis 2 i argument 2. Han postulerer den blot, idet han anfører argument 2a, der rummer det selvsamme postulat.

At det forholder sig på denne måde, er i grunden ikke så mærkeligt. Som præmis 2 står, forekommer den at være åbenbart falsk. Der er overhovedet ingen begrundelse for springet fra grund til følge i præmissen. Hvis alle religiøse trosopfattelser er ubeviselige, så er alle troende i bevismæssig henseende i samme situation. Men den omstændighed, at de er det, fører vel ikke til, at der så må være visse religiøse trosopfattelser, som kan bevises for alle troende? Hvis alle love er menneskeværk, så er alle mennesker i lovgivningsmæssig henseende i samme situation. Men at de er det, medfører vel ikke, at nogle love ikke er menneskeværk?

Man bør notere sig, at falskheden af præmis 2 ikke er specielt knyttet

til, at præmissen tolkes som omhandlende absolut gyldige værdier. Selvom vi valgte at tolke den - hvad der ville spolere argumentet - som sigtende til værdier af enslydende indhold uden ledsagende postulat om nogen højere gyldighed - så ville den alligevel være falsk. Fra det forhold, at vi i én henseende er i samme situation, følger naturligvis intet om, at vi også er det i andre henseender.

På grundlag heraf kan der for arguments 2's vedkommende drages den konklusion, at argumentet ikke giver nogen holdbar begrundelse for sin konklusion. Konklusionen om, at alle værdier ikke er subjektive, nås kun i kraft af en præmis, der viser sig åbenbart falsk. Ligesom argument 1 må argument 2 derfor forkastes. Ingen af argumenterne leverer noget antageligt bevis for, at moralrelativismen skulle være forkert.

Som man kan se af Israels argumenter, er sagen i virkeligheden den enkle, at han i bevisførelsen introducerer præmisser, hvis påstandsindehold er kontradiktorisk til de synspunkter, han bekæmper. Disse præmisser hjælper ham behændigt til at finde en modsigelse, som i næste omgang kan bruges til at benægte modpartens synspunkt. Metoden er komplet vilkårlig. Med en kontradiktion kan man nægte hvilken som helst af de antagelser, som den er udledt fra. Hvilken af flere mulige, der skal benægtes, giver logikken ingen vejledning om. Den kræver blot, at modsigelsen skal bringes ud af verden ved, at en af dem negeres. Det er derfor heller ikke nogen logisk begrundelse for det, som Israel foretager sig. Han kunne såmænd med samme ret have benægtet sin egen yndlingsantagelse om, at der findes visse værdidomme, som er absolut gyldige. Beviset for, at dette var tilfældet, ville være lige så godt - eller lige så dårligt - som beviset for det modsatte.

De to argumenter udgør hele grundvolden for Israels moralfilosofi. Det hele hænger i kontradiktionsprincippet eller, som Israel også omtaler det, det logiske konsistenskriterium. Det er herudfra, at han mener, at vi kan forme logiske ræsonnementer, der kan give grundlag for de moralfilosofiske overvejelser, som beskæftiger sig med at opstille almengyldige moralske grundregler (s.120). Kontradiktionsloven er en af reglerne i det, Israel kalder hverdagssprogets logik (s.34). Hverdagssprogets logik gælder også for normative udsagn og værdidomme, hvorfor logikken efter Israels mening giver os midler i hænde til at formulere nogle moralske grundregler, som er af en sådan beskaffenhed, at vi ikke kan benægte dem uden at modsige os selv (s.128).

Ud fra denne tese går Israel frejdigt i gang med at bevise nogle objektive menneskerettigheder og nogle absolut gyldige værdidomme. På få sider får han bevist, at alle mennesker har krav på ligestilling, at der bør være en demokratisk opbygget og kontrolleret retsorden, og at alle skal have opti-

male muligheder for erhvervelse af viden (s.133). Desuden når han frem til, at en handling ikke kan siges at være moralsk forsvarlig, hvis den indskrænker nogen andens handlefrihed (s.137) Keine Hexerei, nur Behändigkeit.

Da Israels argument 1 og 2 udgør hovedhjørnestenene i hele den moralske konstruktion, er det klart, at når argumenterne falder, så styrter hele værket i grus.

Det udelukker dog ikke, at man er fri til at godkende eller forkaste Israels konkrete værdidomme. Det må bare ske af andre grunde end de rent logiske. Logikken kan ikke bevise moralske sætninger eller moralske grundanskuelser uden at gøre brug af præmisser, der i en eller anden form rummer moralske vurderingspostulater. De skal først antages - hvorved begrundelsesproblemet træder frem. Det er muligt, at antagelserne på deres side kan søges udledt af mere generelle og abstrakte principper. Men så skal disse principper antages og begrundes - og så er vi tilbage ved udgangspunktet. Sådan ligger landet. Nogen tror, at der findes en løsning. Jeg tror det ikke. De moralske vurderinger er vor egen opfindelse. De udtrykker ikke nogen almengyldig erkendelse af naturgivne virkelighedsforhold. De moralske vurderinger er ikke slutninger, men beslutninger. Vi kan antage dem eller lade være, men bevise dem som objektive sandheder hævet over tid og sted kan vi ikke.

Men hvad nu med dette - moralrelativistiske - standpunkt? Kan det bevises? Og hvis ikke, hvorfor da hævde det som gyldigt?

Svaret er, at standpunktet ikke lader sig bevise endegyldigt med nogen elementær logisk figur. Men det forvandler ikke standpunktet til et grundløst postulat, og slet ikke til en værdidom. Der er tale om en hypotese - en hypotese om en bestemt gruppe af kendsgerninger: menneskets moralske vurderinger. Det er tilmed en yderst modstandsdygtig hypotese, som har klaret talrige og stadige forsøg på falsifikation og efter alt at dømme også vil fortsætte med at gøre det.

Bevisbyrden bør løftes af den, som hævder at have fundet et eksempel - blot ét er nok til at falsificere hypotesen - på en moralsk værdidom, der er absolut gyldig, eller som hævder at råde over et kriterium eller en målestok, hvorved sådanne kan udfindes.

Mange har forsøgt at løfte den. Resultaterne har været for pauvre til at overbevise andre end dem, der i forvejen var overbeviste - og de var det ikke på grund af beviset. Noget tilsvarende gør sig gældende for de moralske værdidomme og rettigheder, som Israel deducerer sig frem til med sit konsistens-kriterium. Vi kender dem, for der er jo tale om traditionelt vestlig tankegods. Men man behøver ikke filosofere længe over dem for at indse, at de kræver et væld af moralske udfyldningsregler, hvis de skal anvendes på konkrete tilfæl-

de. Betyder ligestillingskravet, at umyndige personer skal fratages deres særlige retsstatus og stilles lige med myndige personer i henseende til retsevne - f.eks. ved indgåelse af formueretlige aftaler? Skal farveblinde have adgang til at erhverve søkaptajnsbevis på lige fod med normaltseende? Skal folk med tyveri på straffeattesten have samme ret som ustraffede medborgere til at udøve erhverv som låsesmed? Betyder den demokratisk kontrollerede retsorden, at vi skal have flere lægdommere i strafferetsplejen, så vi får regulære folke-domstole til at tage sig af skyldsspørgsmålet - f.eks. i voldtægtssager og i sager om forældres revselsesret? Optimale muligheder for erhvervelse af viden. Javel. Betyder det også viden om sagsbehandlingen i den offentlige forvaltning med dertil knyttet lempelse af gangse tavshedsregler, sådan at nysgerrige borgere kan skaffe sig kundskab om hinandens anliggender med forvaltningen? Eller tales der alene om, at adgangen til høje som lave uddannelsesinstitutioner skal være fri, sådan at specielle kvalifikationskrav ikke stilles? Og hvad med udsagnet om, at det er umoralsk at indskrænke andres handlefrihed? Er det et farvel til frihedsstraffen, så forbrydelsens ofre kan få lejlighed til at hilse på deres gerningsmand på gaden dagen efter forbrydelsen? Eller mere harmløst: er fogeden en umoralsk mand, når han sætter en betalingsuvillig debitor på gaden, fordi denne ikke betaler husleje? For det må vel regnes for et kraftigt indgreb i debtors handlefrihed, at han mod sin vilje påtvinges en sådan behandling. Men er hans interesse i at undgå denne behandling mere lødig og beskyttelsesværdig end den forurettede modparts interesse i at hævde sit krav.

Slige intrikate spørgsmål kan ikke klares med en smule logisk akrobatik. Der kræves en stillingtagen af moralsk natur, som ligger uden for det blotte logiske ræsonnement.

Og endelig: hvad skal vi gøre, hvis Israels konsistenskriterium - om det overhovedet lod sig anvende - anviser os indbyrdes modstridende handlinger? At vi skal se at få modsigelsen ud af verden, siger jo intet om, hvilken af de modstridende handlemuligheder, der må afvises. Skal vi redde en bløderpatient eller 500 hjertepatienter? Selvfølgelig kan man, som Kant, benægte, at sådanne pligtkonflikter kan opstå. Men det er fordi man bearbejder det moralske prøvemateriale, inden man tester det på det påberåbte moralkriterium, og på den måde undgå etiske kortslutninger. Gør man ikke det, stilles man over for det uomgængelige krav, at man må træffe et valg. Og at træffe et valg er ensbetydende med at indrømme, at kriteriet ikke slår til og derfor alligevel ikke rummer nøglen til moralen.