

Den moralske virkelighed

ÅSGER SØRENSEN

Den moralske virkelighed



ISUP Press

Bogen er udgivet med støtte af Aarhus Universitets Forskningsfond.

Copyright © Author and NSU Press 2012

Published in Sweden by NSU Press

Norra Vallgatan 16

SE-211 25 Malmö, SWEDEN

<http://www.nsuweb.net>

Produced by Schildts & Söderströms Förlag

Bulevarden 7, 7 vån

FI-00120 Helsingfors, FINLAND

<http://www.sets.fi>

Printed by Nord Print Ab

Helsingfors, 2012

Distributed by Århus University Press

Langelandsgade 177

8200 Århus N DENMARK

<http://www.unipress.dk>

ISBN 978-87-87564-81-6

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying or otherwise, without prior permission in writing from the publisher.

Indhold

Forord	7
Indledning	10
I. Problemet	
A. Dilemmær, etik og moral	51
B. Fire breve til Apel	66
II. Forundersøgelser	
A. Festen i kollektivet	103
B. At læse Bauman	108
C. Durkheims moralvidenskab	136
III. Undersøgelsen	
A. Indføring	169
B. Etik, sociologi og politik	187
IV. Uddybning	
A. Moral og etik – endnu en gang	357
Detaljeret indholdsfortegnelse	475

FORORD

Denne samling af filosofiske studier, *Den moralske virkelighed*, udgør de materielle spor af en erkendelsesproces, der fandt sted i løbet af syv års videnskabeligt arbejde med filosofisk etik. Resultaterne står muligvis ikke mål med anstrengelserne, men for mig er det en stor glæde endelig at kunne offentliggøre disse frugter af mit ph.d.-forløb for en bredere kreds.

Da jeg første gang annoncerede en udgivelse med titlen *Den moralske virkelighed* i 2003,¹ var tanken blot at udgive den tekst, der i nærværende udgivelse udgør III del, og som er identisk med anden del af min ph.d.-afhandling fra 1999.² I dag forekommer det mig imidlertid mest rigtigt at medtage såvel de tekster, der kom til at fungere som problemformulering (I del), forundersøgelserne (II del) og den sidste uddybning (IV del), der var tænkt som de første kapitler af en videre bearbejdning af selve undersøgelsen (III del). Udgivelsens samlede hovedtekst (I–IV del) stammer således fra årene 1994–2002,³ blot er nærværende Forord og den følgende Indledning skrevet i anledning af den forestående udgivelse.

Hovedteksterne i I–IV del fremtræder stort set, som de blev forfattet, bortset fra oversættelse, redaktionel bearbejdning, grundig korrekturlæsning og tekstmæssig homogenisering. Jeg er i dag så langt fra arbejdet med den tematik, som optog mig dengang, at et yderligere forsøg på at forbedre teksterne efter al sandsynlighed ville forringe dem markant. Dengang var jeg midt i projektet, optaget af det, opdateret med den relevante litteratur og kunne derfor argumentere sagerne igennem. Det kan jeg ikke nu; men det er omvendt derfor, jeg mener, at disse

1 Se Sørensen 2003, s. 29.

2 Sml. Sørensen 1999b, s. 249–400. Teksten er stort set uforandret i forhold til tredje del i første udgave af afhandlingen; sml. Sørensen 1997a, s. 295–446.

3 For bibliografiske oplysninger vedrørende oprindelsen til teksterne i nærværende udgivelse, se bagerst i bogen.

mine oprindelige refleksioner over etikens grundlag alligevel er værd at præsentere trods de år, der er gået, ikke mindst fordi selv de allerede offentliggjorte tekster ikke er så nemt tilgængelige i bogform.⁴

Tak til min vejleder Staf Callewaert for opbakning, tillid og støtte, da det virkelig gjaldt. Tak til Steen Valentin, der dengang læste min ph.d.-afhandling og bestyrkede mig i troen på min analyse af Luhmann. Tak til Michael Hviid Jacobsen og Ingerid Straume, der gjorde det samme for min analyse af Bauman. Desværre fik jeg dog ikke gjort brug af deres indsigtfulde kritik og kommentarer, da jeg aldrig kom til disse emner i den videre bearbejdning af afhandlingen. Tak til Manni Crone og Øjvind Larsen for megen god sparring i udforskningen af dette felt. Tak til dem, som beholdt de ti eksemplarer af min ph.d.-afhandling, der var lagt frem til gennemsyn før forsvaret i 1999, tak til Frank Lindvig (+) for hans brug af mine analyser i sit speciale,⁵ tak til Jens Glebe-Møller for forstående kommentarer til min kritik af Habermas og tak til Heine Andersen, Jens Christian Tonboe og Anni Greve for at lade mig forelæse og undervise i disse sager på sociologi og socialvidenskab på universiteterne i København, Aalborg og Roskilde. Tak til Folkeuniversiteterne i København og Aarhus for det samme. Tak til Margareta Bertilsson for hendes generøse påmindelse for nylig om mit daværende arbejde.⁶ De gav mig alle en tro på, at jeg havde fat i noget, der var værd at holde fast i – og nu udkommer det så endeligt.

Tak til Mogens Chrom Jacobsen for hans oversættelse af den anden tekst i nærværende bogs I del, som jeg oprindeligt havde skrevet på engelsk. Tak til Marianne Lipka Flensborg, der med sin imponerende viden om det danske sprog har bidraget til, at denne bog er endt som stort set læselig. Marianne har lavet sproglig korrektion og læst korrektur på

4 I en henvisning til min ph.d.-afhandling skriver Frank Lindvig f.eks.: "Elektronisk kopi. Det har ikke været muligt at fremskaffe den trykte udgave, da den er bortkommen fra Det Kongelige Bibliotek. Jeg henviser til sektioner, da sidehenvisningen med sikkerhed ikke svarer til den trykte udgave, da jeg selv har printet afhandlingen ud: Del 2, kapt. V sekt. A." (jf. Lindvig 2003, s. 50, n. 29).

5 Sml. Lindvig 2003, s. 38, 50, 54 ff.

6 Sml. Bertilsson 2011, s. 91. For resultater af mit senere arbejde med Durkheim, se f.eks. Sørensen 2012. Tak også til Jonas Lieberkind, jf. Lieberkind 2010.

størstedelen af bogen tekster, og jeg er hende umådelig taknemmelig for alle de konstruktive indspark, jeg har modtaget. Takkes skal også Joakim Kromann Rasmussen, Carsten Friberg og Sune Frølund, der trådte til med korrekturlæsning og korrektioner, da tiden blev knap.

En speciel tak til Anders Berg-Sørensen, der i år 2000 som konsulent for forlaget Museum Tusulanum antog III del af nærværende bog til udgivelse, men uden finansiering. Ideen var, at teksten skulle bearbejdes, og det var den direkte anledning til det arbejde, der resulterede i IV del. Udgivelsen blev dog ikke til noget; men i den forbindelse læste han grundig korrektur på afhandlingens tekst, og disse rettelser har jeg naturligvis benyttet mig af til at forbedre teksten i denne omgang.

Tak til Aarhus Universitets Forskningsfond for støtte til udgivelsen, til Nordisk Sommeruniversitet for at lade den udkomme på NSU Press og til Tapani Ritamäki for den smidige og kompetente måde, hvorpå han håndterer hele den afsluttende forlagsproces.

Frederiksberg, juni 2012

INDLEDNING

Den moralske virkelighed er en filosofisk undersøgelse af moral og etik i videst mulige forstand, der bunder i en frustration over oplevelser med den mest udbredte filosofiske etik. Undersøgelsen forløber i fire dele: Først nogle refleksioner over Problemet (I.), så en række Forundersøgelser (II.), dernæst selve Undersøgelsen i den mest omfattende udgave (III.) og til sidst en Uddybning af denne undersøgelse i retning af selve projektets ansats (IV.).

I. Problemet

A. Frustrationen bunder i en moralsk utilfredshed med den oplysningsetik, som man typisk arbejder med i filosofiske institutioner i vores del af verden. Det drejer om på den ene side utilitarisme, på dansk også kendt som nytteetik, på den anden side det, man kalder 'deontologi', der kan oversættes til 'pligt lære', og som på dansk er blevet til pligtetik. For den førstnævnte type etik tænkes det moralsk forpligtende at bunde i ræsonnementer, hvor man instrumentelt rationelt kalkulerer en handlings mål i forhold til værdier og midler. For de sidstnævnte derimod begrundes universel moralsk gyldighed typisk i logiske deduktioner, hvor det aksiomatiske udgangspunkt skal være selvindlysende og ubestridelige principper. I begge typer filosofisk etik forekommer fornuften imidlertid at fylde overordentlig meget i forhold til det erfaringsmæssige, altså oplevelsen af moralsk gyldighed, som det f.eks. sker gennem mødet med forbud eller samvittighedsnag. Og det giver anledning til den nævnte frustration. For er moralsk og etisk gyldighed ikke andet end rationelt at vælge de rette midler til målet eller at slutte logisk?

I vores del af verden er den filosofiske etik altså i høj grad præget af

diskussioner af utilitarisme, der mere generelt rubriceres under teleologi, der kan oversættes til 'mål-lære' eller konsekventialisme, også kaldet konsekvensetik. Man kan med god ret opleve det som om, utilitarismen simpelthen er det definerende udgangspunkt for filosofisk etiske diskussioner. Eneste alternativ blev i mange år samlet under den nævnte betegnelse 'deontologi', der skulle betegne etik inspireret af Immanuel Kant. Problemet med denne strukturering af den filosofiske etik er, at den ofte opleves som værende i konflikt med det, der i det daglige liv opfattes og betegnes som etik. I hverdagen konfronteres man således ofte med moralske dilemmaer og svære valg, og her har den filosofiske etik ikke kunnet give de svar, som man i et hverdagsperspektiv har kunnet ønske sig.

Et moralsk dilemma kan være udtryk for, at man ikke har tænkt sagerne grundigt nok igennem, og at der derfor kan findes en løsning, hvis man tænker sagerne godt nok igennem. Det er typisk sådan oplysningsetikken tænker det. Et moralsk dilemma kan dog også betragtes som udtryk for, at sider af den almindelige moral kommer i reel konflikt, og dér er det langt vanskeligere at afgøre, om der er en forsvarlig løsning eller ej. Det bliver derfor et afgørende punkt, om man anerkender sådanne erfarende dilemmaer som reelle eller blot som oplevede, og om der f.eks. er flere dilemmaer i et moderne samfund end i et traditionelt. Med udgangspunkt i oplevelsen af moralske dilemmaer bliver man således tvunget over i mere grundlæggende overvejelser vedr. moral og etik, f.eks. om forholdet mellem entydighed og ansvarlighed, følelser og fornuft og det generelle spørgsmål om det gode liv *vs.* den rette handling. Der tilbydes dog ikke klare svar, og disse refleksioner afhjælper derfor ikke den oprindelige frustration.

B. Samme frustration kan også bringes direkte i dialog med en moderne udgave af deontologien, nemlig diskursetikken, f.eks. ved at indlede en dialog med dens ophavsmand Karl Otto Apel. Her kan man spørge, hvad begrundelsen er for selve den tiltro, man som filosof typisk har til den argumenterende diskurs som grundlag for etikken. Der synes at være

mange gode grunde til at tvivle på den tillid til menneskets fornuft, som man derved udtrykker. Det skal dog ikke forstås som et radikalt skeptisk spørgsmål. Pointen er, om ikke man skulle se lidt nærmere på traditionelle begrundelser for etik, der henviser til menneskets væren, altså til ontologi. Fornuft er godt nok ikke en garanti for universel moralsk gyldighed, men heldigvis er følelser heller ikke strengt subjektive. Etikens begrundelse kunne altså henvise til, at vi har moralen i vores væsen som mennesker.

Det leder hen til spørgsmålet om, hvad forholdet skal være mellem moral og filosofisk etik. Hvilken rolle, om overhovedet nogen, skal den filosofiske etik spille for den menneskelige moral? Hvilken rolle skal den filosofiske etik spille for dem, der ikke er filosoffer, når den i mange tilfælde faktisk ikke taler til dem, men tværtimod forekommer dem uetisk? Apel vil gerne kunne garantere retfærdighed gennem rationalitet, men rationalitet har især betydning for den videnskabelige livsform, og andre ville måske foretrække, at nødvendigheden blev mere ontologisk, altså at der kunne give en stærkere nødvendighed, der også kunne fungere som garanti for andre livsformer. For Apel hører motivation til psykologi, men i en refleksion over moralens bindende kraft, må erfaringen af moral spille en vigtig rolle. Apel er med erfaringerne fra nazismen bange for at give det følelsesmæssige for stor vægt, men disse erfaringer behøver ikke være en ufravigelig præmis; man må også anerkende erfaringer med menneskets menneskelighed. I forhold til Apels erklærede rationalisme kan man således erklære sig som bekymret positivist eller realist.

Dermed får Apel anledning til at tydeliggøre filosofiens rolle som på en gang en rationel rekonstruktion af, hvad vi hidtil har gjort, og en normativ hævde af denne rationalitet. Filosofisk fundering kan kun bestå i at give gode grunde. Men netop derfor kan man stadig udtrykke den oprindelige frustration over at få en hjælp, der tilsyneladende kun er sproglig og logisk. For man vil gerne have hjælp til at handle på rette måde, og det kan ikke betragtes som endeligt afklaret hvilket forhold, der er mellem den moralske set rette handling og den hjælp til begrundelsen, som den filosofiske etik tilbyder. Nogle gange er værdier værd at kæmpe eller dø for, selvom de ikke kan overleve en rationel diskussion. Man

kan moralsk nægte at indgå i diskussion med en anden, netop fordi en diskussion udtrykker en anerkendelse af den anden.

Diskursetikken er en reduktion i den forstand, at den ikke formår at redegøre for moralen og forholdet mellem menneskelig moral og filosofisk etik, ligesom den ikke kan tilbyde moralen noget substantielt. Diskursetikken tilbyder en transcendental begrundelse af første principper, og det giver ikke megen fylde eller støtte til den umiddelbare handlingsvejledning, som man ofte forventer af etikken. Det er f.eks. ikke til at se, hvad vi reelt er forpligtet til at gøre i forhold til uretfærdigheder lokalet og globalt. Så spørgsmålet er, om vi kan ændre moralen med en bedre filosofisk etik, altså en filosofisk etik, der kan redegøre for moralen på en bedre måde. Her kan det måske være passende at anerkende betydningen af den moralske dannelse i langt højere grad, end det typisk er tilfældet i filosofisk etik. Det er her, vi konfronteres med det grundlæggende spørgsmål før enhver filosofisk etik: Hvorfor være moralsk?

II. Forundersøgelser

A. Disse refleksioner og diskussioner giver grund til at se på, hvordan etik og moral kan tænkes og undersøges uden for den mest almindelige filosofiske etik. Da moral og etik i en eller anden forstand er noget socialt og samfundsmæssigt, er det værd at se, hvordan man i sociologien har håndteret denne sag. Her viser Émile Durkheim sig at være den helt centrale figur. Han er en af sociologiens grundlæggere, og hans sociologi udspringer netop af den filosofiske etik og en tilsvarende utilfredshed med sin tids udgaver af etikken. Med inspiration fra Auguste Comte og tyske hegelianere forekommer den filosofiske etik Durkheim spekulativ, formal og individualistisk. Moralens er for Durkheim først og fremmest et socialt fænomen, hvor man overholder eller overtræder social fastlagte regler. Moralens er dog ikke kun undertrykkende; den kan også hensætte os i begejstring, der får os til at sætte os ud over os selv.

Durkheim kan derfor fremhæve, at moralens som faktisk forekommende har to sider, nemlig dels en pligtmæssig, hvor man skal undertrykke

det, man har lyst til, dels en side, hvor man omvendt netop lader sig styre af lyst, nemlig lysten til at gøre det gode. Det er denne moralens grundlæggende tvetydighed, vi oplever i moralske dilemmaer. Moralen er ligesom det religiøse forlenet med en særlig kraft, og denne kraft er i sin oprindelse social. Værdier får deres særlige kraft, når mange mennesker samlet opnår en intensitet. Det er det, der sker i perioder af historier, hvor samfund vier det kollektive engagement stor opmærksomhed.

Durkheim mener, at vejen frem må være, at forstå og forklare moralen bedre som noget, der er givet for mennesker, og det betyder at man skal have sociologisk viden om moral og etik. Uden en sådan viden om den moralske virkelighed, så forbliver den filosofiske etik en grundløs spekulativ moraliseren. For Durkheim var hans egen tid kendetegnet ved en moralsk krise, altså ved manglende klarhed over, hvad man egentlig bør gøre. I en sådan situation er det imidlertid klart, at den pligtmæssige side af moralen forekommer mindre indlysende end den lyststyrede, og det forekommer også at være tilfældet i dag.

B. Moderne filosofisk etik i den analytiske udgave er kendetegnet ved i princippet kun at forudsætte almindelig sund fornuft og ikke nogen særlig viden om den moralske virkelighed. Den grundlæggende idé er, at man ikke logisk kan deducere fra, hvordan verden *er* til hvordan den *bør* være. Forbuddet mod denne såkaldte naturalistiske fejlslutning betyder imidlertid, at moralfilosoffer kan tillade sig at ignorere viden om moral fra fag som historie, psykologi og sociologi. Filosofisk etik er desuden i moderne tid og ikke mindst i det 20. århundrede især blevet dyrket af anglofone analytiske filosoffer, og de har i dag det fortrin at have diskuteret detaljer i moral og etik i årevis. Det interessante resultat er, at man som filosofisk etik på den ene side forventes at have styr på de distinktioner, der er udviklet af analytisk etik, mens man på den anden ikke forventes – eller kan afkræves – nogen som helst viden om den moralske virkelighed.

Den filosofiske etik er derfor i dag sociologisk analfabet. Godt nok er der filosoffer, der anerkender, at man skal medtænke psykologiske

og sociologiske forhold i den etiske refleksion, men de gør det typisk som dagligdagsviden, ikke som videnskabelig viden, der kan henføres til f.eks. videnskaber som de netop nævnte. Ligesom man i teoretisk filosofi forventes at være nogenlunde opdateret med de seneste naturvidenskabelige gennembrud, så må man som moralfilosof forventes at følge med i moralsk relevante undersøgelser i humanvidenskaberne. Det kræver imidlertid, at man anerkender og forstår videnskaber som nævnte som havende hver deres særlige genstandsfelter og teorier. Hvis vi tager sociologi, så viser det sig, at man i sociologien betragter Durkheim som udgangspunkt for den specifikt sociologiske tilgang til moral. Blandt vores samtidige sociologer er Zygmunt Bauman bredt anerkendt for sine sociologiske undersøgelser af det sen- eller postmoderne samfund, og han tildeler ligeledes spørgsmålet om moral en vigtig rolle i analysen af moderniteten.

Teoretisk er Bauman helt anderledes end Durkheim. For Bauman er sociologien en etableret videnskab, hvor især Karl Marx og Max Weber betragtes som grundlæggere, og han kommer derfor til at havne i en teoretisk position, der ligner den oprindelige Frankfurterskoles. Bauman er således stærkt kritisk over for moderniteten og nærer i stedet en vis tiltro til postmodernitetens muligheder. Hvor det moderne samfund især tilbyder undertrykkelse, udbytning og moraliserende ideologi, så rummer postmoderniteten frihed for den enkelte og dermed også en mulighed for, at mennesket etisk kan komme til udfoldelse. Det betyder imidlertid, at Bauman fra sociologien vender tilbage til den filosofiske etik, blot i den udgave, som gives af f.eks. Knud Ejler Løgstrup og Emmanuel Lévinas.

Et afgørende problem i det moderne samfund stiller teknologien. Pga. avanceret teknik kan vi påvirke på afstand, både i tid og rum. Vores handlinger har virkninger på mennesker, som vi ikke direkte er konfronteret med, fordi de enten lever langt væk fra os eller først vil blive født senere. Det er den moralske udfordring i moderne våben og den stadig mere intense udnyttelse af verden ressourcer. For Bauman betyder det, at ansvaret bliver uklart og flydende. Vi savner ansvar, når vi ikke har det, men da vi er ude af vane med at have ansvar, så håndterer vi

det heller ikke særligt godt. Moral er for Bauman grundlæggende ambivalent, og vi er i sidste ende altid overladt til os selv. Den mest alvorlige kritik af den filosofiske etik er derfor, at den forsøger at reducere denne flertydighed til en autoritær entydighed. Selve ambitionen om universalitet, altså at tænke sig en moral, der er gyldig for alle mennesker, betragter Bauman som illegitim. Det kan kun ende i umoralsk tvang, og den moderne oplysningsetiks henvisning til fornuft og rationalitet gør ikke universaliteten mindre autoritær.

Moderniteten som projekt legitimerer etablerede magtstrukturer, og håbet for Bauman er, at den postmoderne frigørelse vil tillade den moralske impuls at spille en større rolle i forholdet til den anden. Baumans grundlæggende antiautoritære indstilling betyder, at han ikke mener, at manglerne ved en universalistisk etik skal mødes med kommunitarisme. Kommunitarister gør meget ud af netop fællesskabets betydning i form af historie, fortælling og sprog, men i et postmoderne samfund er ethvert fællesskab for Bauman blot et postuleret fællesskab. Som den universalistiske etik bliver også kommunitarisme autoritær. Helt galt bliver det imidlertid, fordi Bauman heller ikke mener, man kan begrunde etik ved at henvise til ontologi. Som han forstår Lévinas, så er etikken før væren, og derfor kan etikken ikke begrundes ontologisk. Den andens væren er transcendens, altså noget, der går ud over mig, overvælder mig, og moralen har intet grundlag ud over denne oplevelse. Ja, Bauman går så langt som til at sige, at mødet med Den anden er den før-etiske begivenhed, der gør moralen mulig. Det er her mit ensidige ansvar grundlægges. Moralens bygger ikke på lighed, men på denne asymmetri i mit ansvar for Den anden.

Baumans etiske projekt er dog ikke helt overbevisende. Hvis masserne er blevet snydt af magthaverne i århundreder, hvorfor skulle det så stoppe nu? Hvis masserne ikke har kunnet gennemskue magten bag de universalistiske og kommunitaristiske etikker hidtil, hvorfor skulle det ændre sig nu? Hvorfor skulle oplysningen virke denne gang, blot fordi Bauman afslører ideologien i den hidtidige oplysningsproces? Og når så mange mennesker nu har sat deres lid til det moderne samfund som et legitimt

moralsk projekt, kunne det så ikke være, fordi der faktisk er noget rigtigt i det? Altså at det moderne samfund på nogle måder indløser legitime forhåbninger til det gode liv i moralsk forstand? Når Bauman benægter dette og påtager sig at forklare sagens rette sammenhæng, så indtager han som oplyser selv den autoritære oplysningsrolle, som han kritiserer. Der er derfor grund til se nærmere på sagen.

C. Her kan man så gå tilbage igen til Durkheim for lidt mere grundigt at se på hans grunde til at nære tiltro til det moderne samfund som projekt. For Durkheim skal der udvikles en passende moral sammen med det moderne samfund, og han betragter det som sin opgave at bidrage til bestemmelsen af det mål, som en sådan moral bør stræbe imod. Durkheim er i dag mest kendt som sociolog, men han var uddannet filosof, og hans sociologiske projekt var affødt af moralfilosofiske ambitioner om netop at tænke rammerne for det moderne samfunds moral. Det afgørende skridt er Durkheims opgør med, hvad han opfatter som en snæver intuitiv deduktiv tilgang i den filosofiske etik. Det får ham til at kræve en induktiv tilgang til undersøgelsen af den moralske virkelighed. Her er det værd at bemærke, at hvor vi ofte sonder mellem den almindelige moral og den filosofiske etik, så dækker moral for Durkheim over såvel de almindeligt udbredte moralske domme som filosofiens moralske spekulation. Når han spekulativt vil bestemme målene for det moderne samfunds moral, så antages det altså at have direkte praktiske moralske implikationer. Durkheim mener blot, det er tilrådeligt at vide noget om moralen, før man ændrer for meget på den.

Udgangspunktet for Durkheims disputats fra 1893 *Om den sociale arbejdsdeling* er således, hvordan vi skal forholde os moralsk til den stadig mere udbredte arbejdsdeling i det moderne samfund. Skal vi bakke op om den moralsk og perfektionere os stadig mere i det, vi gør, eller skal vi fastholde idealet om det hele menneske? For at besvare det kan man gå til de tre typer filosofisk etik, der dengang var de mest udbredte, nemlig perfektionsetik inspireret af Aristoteles, etik inspireret af Kant og utilitarisme. Perfektionsetikken gør meget ud af de dyder, der knytter os

til hinanden, men for Durkheim er det vigtigt, at den samfundsmæssige solidaritet ikke blot er et åg, men også er frigørende. Kant afviser egoismen, fordi den ikke kan universaliseres, men Durkheim fremhæver, at egoismen kan forsvares, blot vi ikke kræver noget af andre. Det grundlæggende problem ved utilitarismens er netop for Durkheim, at den forsøger at udlede altruisme fra egoisme. Desuden finder han tanken om at kalkulere konsekvenserne af en handling helt umulig at håndtere i praksis. Som praktisk handlingsvejledning er utilitarismen alt for kompliceret; som teoretisk redegørelse for moralen er den alt for forsimplet.

For Durkheim er grunden til den filosofiske etiks utilstrækkelighed dens metode. Man går direkte til almene formler uden at se på det moralske livs detaljer. Den filosofiske etik konstruerer en moralsk lovgivning ud fra et spekulativt ideal om mennesket. Den lader sig på ingen måde verificere. I sidste ende bygger de forskellige filosofiske etikker på gisninger og udtrykker blot de enkelte etikeres smag. De opstiller simpelthen moralens lov uden at se nærmere på de moralske kendsgerninger. Derfor munder den subjektive introspektion ofte ud i absurditeter. Durkheim anbefaler derfor som Aristoteles at se nærmere på den moralske virkelighed, og for Durkheim betyder det, at man skal have en videnskab om det moralske. En klar teoretisk forståelse af det moralske er forudsætning for praktiske anbefalinger.

Denne videnskab om moralen skal være positiv i den forstand, at den tager udgangspunkt i erfaringerne med moral. Vi skal undersøge de enkelte konkrete pligter og de mangfoldige moralske kendsgerninger. Dernæst skal vi sammenligne disse specialstudier, og først derefter kan vi påbegynde opstillingen af de generelle moralske love. En sådan videnskabelig undersøgelse forhindrer ifølge Durkheim ikke opstillingen af et ideal; tværtimod hjælper den os med at bestemme det ideal, som vi allerede ubevidst stræber efter. Med videnskaben om moralen vil Durkheim således stadig lave filosofisk etik; den skal blot være bedre end den hidtidige.

Det er med det udgangspunkt, Durkheim går i gang med de indledende sociologiske undersøgelser af moralen i disputatsen. For at kunne

undersøge usynlige fænomener empirisk må man have et synligt tegn, og det bliver for Durkheim sanktioner, som de udtrykkes i lovgivning. Ret og moral er ikke det samme, men Durkheim argumenterer for, at der alligevel er så tæt en forbindelse, at man kan tage loven som et tegn på samfundets moral. Ret uden moral ville, som han siger, kun være "død litteratur". Resultatet bliver, at Durkheim ikke kan anerkende spontan godgørelse som en moralsk kendsgerning; han kan højst tale om det som "det moralske livs æstetik". Durkheim erklærer således, at moral ikke udtrykkes bedst ved frihed, men snarere ved afhængighed. Det essentielle ved moralen i disputatsen er begrænsningen af vores bevægelsesfrihed.

Dette ændrer sig allerede få år senere. Her bliver den ovennævnte dobbelthed mellem pligt og glæden ved det gode konstitutiv for moralen. Allerede i disputatsen slås det fast, at det moderne samfunds organiske solidaritet netop er kendetegnet ved en frigørelse af individet, og at det moderne samfund er kendetegnet ved en personkult, som vi bør værdsætte og udvikle. Det er dog først i de posthumt udgivne forelæsninger om moralsk opdragelse, at Durkheim yderligere udfolder den republikanske logik. Her rekonstruerer han en udviklingslogik, hvor mennesket gennem disciplin og glæde ved gruppetilhørsforhold udvikler den autonomi, som er et afgørende element i det moderne samfund. I forlængelse af denne udvikling af det filosofiske moralbegreb opgives idéen om en videnskab om moralen efterhånden. Han fastholder sit fokus på moralen, men det tematiseres nu i forhold til det mere generelle projekt om sociologien som videnskab.

III. Undersøgelsen

A. På baggrund af disse forundersøgelser kunne man forestille sig, at den filosofiske etik måske kan lære noget af moralsociologien, og at man kunne udvikle en sociologisk informeret etik, således som den spanske sociolog Salvador Giner udtrykker det. I Indføringen er det dog vigtigt at opklare en række muligheder for misforståelser. Der er f.eks. forskel på selve den logiske begrundelse og så det ontologiske grundlag, en sådan begrundelse kan henvise til. Problemet er, at ordet 'grund' kan bruges i

begge tilfælde, og det tog i hvert fald mig noget tid, før jeg blev helt klar over dette. Vigtigt er også, at etiske udsagn ikke blot skal være sande i almindelig forstand, men tillige også handlingsvejledende. Udsagn inden for moral og etik henviser derfor ikke til kendsgerninger, således som normale teoretiske udsagn. Dette er netop forskellen mellem udsagn, der blot er beskrivende, og dem, der tillige er foreskrivende. Her er der imidlertid forskel på de dele af etikken, man i den analytiske etik kalder metaetik og empirisk etik på den ene side, og på den anden side normativ etik og anvendt etik. De to førstnævnte skal angiveligt kun vurderes i forhold til sandhed, mens de to sidstnævnte tillige også skal vurderes i forhold til rigtigheden af de handlinger, som de foreskriver.

At tale om etiske teorier bliver derfor ofte noget underligt noget. Durkheims løsning var at tænke filosofisk etik i forlængelse af Aristoteles, og det betyder, at man for at kunne sige noget i etikken om, hvad man *bør* gøre, så skal man også vide noget om, hvordan praksis *er* i den moralske virkelighed. Det er ud af denne naturalistiske tankegang, at idéen om moralvidenskab og sociologi bliver etisk relevante. Der er imidlertid også andre løsninger inden for både den filosofiske etik og sociologien, og der er derfor grund til lige at se lidt nærmere på mulige relationer mellem moral og etik.

Durkheim bruger som nævnt ordet 'moral' til at betegne ikke blot vores umiddelbare moralske domme og samfundsmoralen, men også den mere systematiske beskæftigelse med moral. Dette sidste benævner man i moderne filosofi normalt 'etik', således at etik bliver moralens moralske selvrefleksion. Næsten omvendt er det hos Weber, der stort set undgår ordet 'moral'. I stedet betegner 'etik' både den faktisk gældende orden af sociale normforestillinger, den personlige ditto og den systematiske beskæftigelse med disse sager. Niklas Luhmann anerkender den moderne filosofiske sondring mellem etik og moral, men han betragter etik som moralens "refleksionsteori" og analyserer både moral og etik funktionelt som sociale kendsgerninger og diskurser. Bauman anerkender også sondringen mellem moral og etik, men indtager et markant normativt perspektiv. Resultatet for ham bliver, at den filosofiske oplysningsetik

bliver utilstrækkelig som etik i moralsk henseende, og det er derfor han vender sig mod Løgstrup og Lévinas. Endelig har Jürgen Habermas i forlængelsen af sprogbrugen hos Hegel og Kant ladet etik være bestemt ved lokale værdier, mens moral udtrykkes gennem universelle normer. Som filosof har jeg valgt at holde mig til den i dag mest almindelige internationale filosofiske sprogbrug, men som det skulle være klart, så kan der sagtens opstå misforståelse blot ud fra forskellige forståelser af ordene 'moral' og 'etik'.

Det er den aristoteliske tilgang til etikken, der leder frem denne undersøgelse af mulighederne for en sociologisk informeret etik. Ideen er at lade etikken berige at den viden, der er akkumuleret i human- og samfundsvidenskaberne om den moralske virkelighed. Etikken skal ikke have et nyt grundlag, men skal styrkes i sin moralske selvrefleksion. Det kunne i princippet gøres i forhold til psykologi, antropologi eller etnografi, men da moralens kollektive aspekt typisk ikke vies så megen opmærksomhed af den filosofiske etik, ja, så er sociologi et passende sted at begynde. Ligesom etik ikke bare er etik, så er sociologi imidlertid heller ikke bare sociologi. Derfor skal det først undersøges, hvilke typer moralsociologi, der ville kunne tænkes at bidrage positivt til udviklingen af en sociologisk informeret etik, og det kommer faktisk til at udgøre hovedparten af nærværende undersøgelse. I afklaringen af hvilke typer sociologi, der positivt kan bidrage til udviklingen af etikkens refleksion, må man imidlertid nødvendigvis komme ind på moralske og etiske spørgsmål, og derfor fungerer den indledende afklaring også som den første del af selve undersøgelsen af det mulige indhold i en sociologisk informeret etik.

Selve undersøgelsen består af seks kapitler. Det centrale omdrejningspunkt er Durkheim, der som nævnt anerkendes for at have defineret den specifikt sociologiske tilgang til studiet af moral. Det første indledende kapitel diskuterer den filosofiske etiks krise og sociologien. Andet kapitel tager fat i Durkheims forudsætninger i liberalisme, positivisme og konservatisme. Tredie kapitel analyserer Durkheims socialistiske naturalisme, idet det dog indledningsvist forklares, hvorfor Weber og

Habermas ikke tildeles en større rolle. Det afgørende er her, at Webers metodiske individualisme godt nok betyder, at Habermas har et langt rigere handlingsbegreb end megen filosofisk etik; men Durkheims betragtninger over moralske kendsgerningers materialitet og hans sociale forståelse af moralen tilbyder i langt højere grad et alternativ og dermed også i langt højere grad en mulighed for en berigelse af etikken. Kapitel fire viser, at Luhmanns kritik af Durkheim er misforstået, og at Luhmanns egne funktionalistiske moralsociologiske undersøgelser højst kan fungere som et negativt korrektiv til den filosofiske etik. Femte kapitel viser, at Baumans kritik af Durkheim også er misforstået, men på en anden måde. Bauman kan med sin bevist normative tilgang til studiet af moral bringes i dialog med den filosofiske etik, og derfor kan hans undersøgelser bedre bidrage til en sociologisk informeret etik. Det sjette og sidste kapitels udkast til en sådan etik tager derfor udgangspunkt i Bauman.

B.1. Som udgangspunkt er der ikke noget særligt tæt forhold mellem filosofi og sociologi. Filosofi er normativ spekulation, mens sociologi er en empirisk videnskab. I moderne filosofi har det teoretiske perspektiv været styrende, og derfor har den naturvidenskabelige virkelighedsforståelse også været dominerende i forhold til human- og samfundsvidenskaberne. For den filosofiske etik har det betydet, at spørgsmål om logik, erkendelse og ontologi har spillet en forholdsvis stor rolle, mens etiske kernebegreber som dyd, dannelse og selvbestemmelse ofte er blevet negligeret. Sociologi har på sin side som etableret videnskab ikke viet moral som fænomen nogen særlig opmærksomhed. Betegnende er det her, at netop de tre sociologiske fædre, som havde moralen i fokus, er dem, som sociologien som etableret videnskab tillægger mindst værdi, nemlig Herbert Spencer, Comte og Durkheim.

Den filosofisk etiks refleksion over moralen er en moralsk selvrefleksion, og i den forstand er etikken altid moralsk. I et sociologisk perspektiv bliver problemet, at den filosofiske etiks undersøgelse af moral dermed er moralistisk og moraliserende. Etikens refleksion er selvfølgelig mest relevant, når man er i tvivl, og derfor får etikken ekstra opmærksomhed i

krisetider. Her kræver man svar på moralske spørgsmål fra etikken, og det kan give anledning til en form for moralisme, man kunne kalde 'eticisme', altså at man moralsk kræver, at moralske normer skal begrundes i langt højere grad, end man normalt ville gøre det. Dermed får den filosofiske etik større betydning for den almindelige moral, og så bliver det vigtigt, hvordan man begrunder sin moral. Ud over at begrunde ud fra rationel lykkerekalkulation og logisk deduktion af pligter kan man således også henvise til menneskets natur, både i forhold til den potentielle dyder og karakteregenskaber, der kan aktualiseres, og i forhold til de spontane reaktioner, der allerede finder sted, og hvor nogle forekommer lige så naturlige som fysiologiske reflekser. At den filosofiske etik typisk ikke bemærker dette, betragter Charles Taylor som udtryk for en naturvidenskabelig-darwinistisk scientisme, der slet ikke kan medtænke menneskets behov, identitet og værdier, ligesom man heller ikke kan få øje på moralens kulturelle egenskaber og klassekarakter. Det er præcis i lyset af denne kommunitaristiske kritik af rationalismen i den moderne filosofiske etik, det bliver interessant, hvad sociologien kan sige om og til moral og etik.

B.2. Sociologien har rødder i en del af den filosofiske tradition, der ikke har været så velestimeret i det 20. århundrede. Det drejer sig dels om den konservative reaktion på oplysningstiden og den franske revolution, dels om den religiøse liberalismes evolutionstænkning. Hovednavne for Durkheim er Spencer og Comte, og resultatet bliver en biologisk orienteret organismetænkning, hvor samfundet tænkes som et legeme, hvis dele har deres respektive funktioner i forhold til helheden. Her har Durkheim tydeligt taget parti for Comte. For Spencer er der intet samfund, kun natur og individer i konkurrence. Trods Spencers accept af betegnelsen sociologi, så betyder hans religiøse fundamentalisme, at moralen lægges fast ud fra menneskets moralske sans og gudsgivne rettigheder. Fornuft og filosofisk etik tillægges ikke nogen særlig betydning. Her er projektet en sociologisk informeret etik forstået som en moderne reflekteret moralisme, hvor mennesker i fællesskab kan erkende og afgøre, hvad der

er rigtigt og forkert, og til det formål virker Spencers religiøse socialdarwinisme ikke lovende. For Durkheim er det imidlertid vigtigt at fastholde det moderne samfunds værdier om frihed, lighed og broderskab, og for den moderne individualistiske rationalisme er Spencers liberalisme en bedre repræsentant end Comte.

B.3. Med Durkheims forening af Spencer og Comte får vi en forståelse af moralen som en social kendsgerning, som kan danne udgangspunkt for udviklingen af en sociologisk informeret etik. Inden vi går videre skal det lige kort overvejes, hvad det ville betyde i stedet at tage udgangspunkt i analyserne af social handlen hos Weber, Talcot Parsons og Habermas. Som nævnt tilbyder den metodiske individualisme ikke i samme grad et alternativ som Durkheims sociale realisme. Weber er selv helt afvisende for relevansen af sociologi for etik og understreger kløften mellem værdier og kendsgerninger. Parsons følger ham i dette ideal om videnskabelig værdifrihed, og i den amerikanske sociologi har det været almindeligt at forstå moral i forlængelse af den liberale idé om den moralske sans. Habermas er eksplicit normativ og sociologisk informeret i sit politisk filosofiske projekt for et moderne samfund, men i diskursetikken fokuserer han især på den metaetiske begrundelsesdiskussion, hvor det er vanskeligt at inkorporere det normative perspektiv.

Durkheim er derfor stadig et fornuftigt udgangspunkt for en sociologisk informeret etik. Durkheim antager, at der er en fornuft i virkeligheden i den forstand, at virkeligheden er tilgængelig for den menneskelige fornuft. Samfundet er en helhed, der kan studeres som sådan. Der findes kollektive forestillinger, altså idéer, som er fælles for en vis gruppe mennesker, og man kan betragte sociologi som en slags kollektiv psykologi. Moralens består netop af sådanne kollektive forestillinger. Samfundet er derfor ikke kun i konflikt med individet. Samfundet er moralsk og kan derfor være værd at være en del af. Udgangspunktet for Durkheim er som nævnt, at det moderne samfund indebærer en stadig større arbejdsdeling, og han spørger så, hvordan man moralsk bør forholde sig til det. Moral hidrører for Durkheim fra solidaritet i en eller anden form, og derfor undersøger

Durkheim udviklingen af solidaritet fra traditionelle samfund til moderne samfund. Den grundlæggende republikanske præmis er, at den enkelte bør være solidarisk med sit samfund, men kun hvis samfundet er et godt samfund. Det gode samfund er et frit samfund, og derfor skal den enkelte kun være solidarisk med samfundet i den grad, det er foreneligt med menneskets frihed og lighed. Det moderne samfunds solidaritet betragter Durkheim som stadig mere organisk. Den øgede arbejdsdeling og specialisering betyder, at vi bliver stadig mere individualistiske, men også stadig mere afhængige af hinandens specialer. Det moderne samfunds personkult, altså værdsættelsen af det enkelte menneske og dets rettigheder er netop udtryk for dette.

I det perspektiv bliver det værd at forklare, hvorfor man på vej mod det moderne samfunds organiske solidaritet tilsyneladende oplever en stadig mere intens kapitalistisk udbytning af arbejderklassen, der skærper kampen mellem klasserne i samfundet. Det er i hvert fald sådan, Marx ser på det. Durkheims svar er, at der er tale om et 'anomi', hvor ydre ulighed forhindrer den spontane arbejdsdeling i at udvikle sig til den normalitet, der burde udvises. Det moderne samfund vil indeholde stadig flere kontrakter mellem individer, men hvis de kontraherende parter som udgangspunkt ikke er lige, så mener Durkheim, kontrakterne vil være uretfærdige. Hvis den ene part således føler sig tvunget til f.eks. at sælge sin arbejdskraft for billigt, så skærpes konflikterne i samfundet. For at realisere det moderne samfund mener Durkheim derfor, at man må udjævne de ydre betingelser for den organiske solidaritet. For Durkheim bliver det efterhånden tydeligt, at det er nødvendigt for samfundets vel at regulere den kapitalistiske økonomi. Samfundets moralske konstitution kræver en sådan styrkelse, og for Durkheim er dette simpelthen socialisme.

Durkheims socialisme hænger sammen med hans etiske naturalisme. Han mener således, at man for at skabe en bedre samfund må tage udgangspunkt i det eksisterende samfund. Det er dette samfund, der skal forbedres, og det sker gennem reformer. Socialismen skal ikke være revolutionær og skabe et nyt samfund fra bunden, men rationelt uddrage den eksisterende sociale kerne i samfundet. På samme måde skal etikken

heller ikke opfinde moralen fra grunden. Den skal rationelt rekonstruere den moral, vi alle kender, om end ofte på en uklar måde. Durkheim får derved grundlæggende samme tilgang til normative spørgsmål som ideologikritikken, blot stiller sidstnævnte forholdet negativt. Durkheim tager en positiv tilgang og betragter de allerede opnåede fremskridt i den realiserede moralske virkelighed som en foregribelse af, hvad vi er på vej hen imod. Den ideologikritiske pointe er imidlertid, at den eksisterende normative bevidsthed tror sig at være almengyldig, mens den i virkeligheden kun har en meget begrænset gyldighed, som oven i købet afspejler de herskendes interesser. I et ideologikritisk perspektiv må Durkheims udlægning af de herskende tanker mistænkes for blot at være de herskendes tanker; men denne direkte kritik betyder også, at dialog mellem de to perspektiver er muligt.

Den naturalistiske tilgang til etikken sætter altså fokus på den moralske virkelighed. Det er her, Durkheim når frem til en grundlæggende dobbelthed mellem det forpligtende og det efterstræbelsesværdige. Man gør ikke noget af pligt, hvis ikke det samtidigt er godt, og den moralsk ønskværdige handling vil altid kræve en indsats. Som nævnt kan de to aspekter variere i forhold til hinanden – i krisetider er pligterne uklare og fylder derfor mindre – men for Durkheim må begge altid være til stede for, at man kan tale om moral. Samme dobbelte følelse finder Durkheim også i religion, og han understreger den strukturelle lighed mellem det moralske og det hellige. Det hellige er således noget, man på en gang elsker og forholder sig til med respekt eller direkte frygt. For Durkheim er moral fyldt med religion, og det gælder også det moderne samfunds moral. Ud over den nævnte moderne personkult taler han således også om en oplysningskult, hvis første dogme er den menneskelige autonomi, og hvis riter omfatter frie undersøgelser og diskussioner.

I Durkheims sociologiske perspektiv er både moral og religion samfundet transformeret symbolsk. De religiøse kræfter er således moralske, samfundsmæssige og sidste ende menneskelige kræfter. Disse kræfter kan imidlertid i kollektive sammenhænge blive så intense, at de bogstaveligt talt overstiger den enkelte, og derved skabes en kollektivitet, der får

værdi i sig selv. Det er sådanne overskudssituationer, der skaber det værdimæssige grundlag, som et samfund efterfølgende finder det værd at værdsætte. Samfundet som normativt grundlag skabes simpelthen i en kollektiv rus, altså i en fest. Habermas bruger denne Durkheims redegørelse for den grundlæggende kollektive normativitet til at lægge fundamentet for sin kommunikative etik. Dette er første skitse til hans udgave af diskursetikken, og målet er at etablere gyldigheden af et kommunikativt konsensusideal. Konsensus er en rationel forening med gode grunde, og dermed bliver det vigtigt for Habermas at undgå den idé om selvfortabelse, der ligger i Durkheims kollektive begejstring. Begge tænker de det moderne samfund hinsides kapitalisme og autoritære styreformer, men med sine erfaringer med nazismens massebegejstring viger Habermas i sidste ende stiltiende tilbage for at følge Durkheim. Habermas tør tilsyneladende ikke lade værdien af rationalitet, autonomi og videnskab afhænge af fælles uselvsk entusiasme.

B.4. Udfordringen fra Luhmann er mere radikal. Han ønsker først og fremmest at udvikle en værdifri sociologisk teori om moralen, og hvis det var muligt at udvikle en sociologisk informeret etik, så mener Luhmann, den ville gøre os opmærksomme på moralens krigeriske natur. For Luhmann er moralen dog ikke det afgørende fokus i sociologisk teori. Rammen er en systemteori, og i det perspektiv er moralen som udgangspunkt blot et system blandt andre i det overordnede sociale system. Luhmanns ambition er imidlertid, at den værdifri sociologiske teori om moralen skal kunne afløse etikken, herunder den filosofiske som moralens refleksionsteori. I det lys kritiserer Luhmann Durkheim for ikke at have fremlagt en tilstrækkelig kompleks teori om moralen, ligesom han bebrejder ham, at han ikke hæver sig op over moralisternes moraliseren. Begge kritikpunkter demonstrerer dog Luhmanns begrænsede forståelse af såvel praktisk filosofi generelt som Durkheims etiske projekt. Af samme grund er det også helt misforstået, når Luhmann bebrejder Durkheim, at han ikke har plads til lysten til det onde, eller at han ikke har et neutralt overbegreb for god og ond eller moralsk og umoralsk.

Luhmanns sociologi kan derfor ikke forventes at kunne yde et positivt bidrag til en sociologisk informeret etik, men som negativ korrektion kan den stadig være interessant.

Luhmann tænker som nævnt samfundet i termer af sociale systemer. Et socialt system består af kommunikation, ikke af individer. Et systems kommunikation er bestemt af systemets specielle koder, og systemets kommunikation er derfor kun meningsfyldt for det selv. Kommunikationen er således kun mulig inden for systemet, og i den forstand er systemet lukket af over for omverdenen. Det kommunikerer kun med sig selv, men det kan påvirke andre systemer eller på sin side påvirkes. Her taler Luhmann om irritation. Med dette udgangspunkt kritiserer Luhmann traditionen for samfundsteori, der ud fra en antropologisk idé om mennesket som politisk væsen, tænker samfundet som en helhed, hvori hver enkelts gode liv skal kunne virkeliggøres. Ligesom moralen blot er et funktionssystem ved siden af andre, så er politikken det også. Begge dele er udtryk for den form for menneskelighed som fremtidsprojekt, som Luhmanns erklærede antihumanisme retter sig imod. Politik er udelukkende et kommunikativt system, der styres af koderne magt *vs.* ikke magt; ideen om en større samfundsmæssig retfærdighed spiller ingen rolle. Den direkte genstand for kritik er Habermas, men en tilsvarende kritik ville også kunne rettes mod f.eks. Marx eller Durkheim. Luhmanns erklærede værdifrihed dækker i virkeligheden over et meget stærkt værdimæssigt anliggende, nemlig en eksplicit afstandstagen over for ethvert humanitetsanliggende, og det viser sig selvfølgelig i hans analyse af moral og etik.

Luhmann er klar over, at hans projekt om en værdifri teori om moralen er en direkte anfægtelse af etikken. For Luhmann er denne konflikt på superteoriniveau, og det betyder, at der hverken vil være enighed om begreber eller problemstilling. Luhmann slutter heraf, at konflikten først vil kunne afgøres, når man ser, hvad hans teoriprogram for en moralvidenskab i praksis leverer. Luhmann fremlægger derfor resultaterne af sine moralske undersøgelser, og her kan man bemærke det fuldstændige fravær af henvisning til filosofisk etik. I et empirisk perspektiv betragter Luhmann moral som kommunikation af agtelse og

misagtelse. Vi får altså en kommunikationsteoretisk udgave af Durkheims idé om, at sanktioner kunne tages som positivt givne tegn på moral.

For Luhmann skal ethvert socialt system betragtes ud fra Parsons ego-alter analyse. Her står to rationelle aktører over for hinanden med ønsket om hver for sig at optimere præferencetilfredsstillelsen. I et sådant forhold hersker den dobbelte kontingens: Jeg ved ikke, hvad du tænker, og du ved ikke, hvad jeg tænker, og vi ved begge, at den ene ikke ved, hvad den anden tænker. Luhmann tænker så den moralske kommunikation af agtelse og misagtelse som en reduktion af denne komplekse situation, og det er denne teoretiske ansats, der ligger bag hans empiriske analyser. Med dette perspektiv får han fremdraget forhold omkring moralen, som vi normalt ikke lægger mærke til med det humanistiske perspektiv. Vi har allerede nævnt hans opfattelse af moralen som krigerisk, og med til moralens tendens til at forstærke strid hører også forståelsen af bagtalelsens og sladderens funktion i opretholdelse af den kollektive moral.

For at tydeliggøre Luhmanns udelukkende negativt korrigerende funktion i forhold til en sociologisk informeret etik er det værd at se lidt nærmere på systemteoriens forudsætninger. Kernen i systemteorien er den rationelle aktørs egoisme, den dobbelte kontingens i mødet mellem sådanne to aktører og den generelt antagne usikkerhed i dette møde. Moralens betyder imidlertid som udgangspunkt en stor grad af indforståethed mellem aktører, og derfor ville det være mere passende som Løgstrup at antage tillid i stedet for tvivl. Dobbelt kontingens er ikke nødvendigvis et karaktertræk ved ethvert socialt forhold. Læg dertil, at individer ikke udelukkende handler med dem selv som formål, ligesom visse handlinger bedst beskrives som kollektive, og så bliver Luhmanns parsonianske udgangspunkt skævt og ideologisk. I stedet for erklæret værdifrihed i sociologien, får vi en radikal liberalistisk ligevægtsteori forklædt som en videnskabelig systemteori. Ole Thyssens systemteoretisk inspirerede filosofiske etik bliver derfor ikke bare værdifri; for en sociologisk informeret etik bliver den også værdiløs.

B.5. Med Bauman får vi en helt anden tilgang til såvel sociologien generelt som det sociologiske studium af moral og etik. Bauman påtager sig et bevidst normativt perspektiv, men uden at forsøge at opstille en sociologisk teori, der redegør for det moderne samfund. I stedet skal sociologien udvikle vores evne til kontinuerligt at reflektere over menneskets rolle som del af et samfund og især det moderne samfund. Som Weber er Bauman altså såvel metodisk individualistisk som forståelsesorienteret, men han forsøger ikke at reducere den fænomenale kompleksitet ved at klargøre begreber og opstille ordner af social handlen. Typisk viser han idelogikritisk, at det, der giver sig ud for noget idealt, også har en meget real og mindre præsentabel bagside, og i disse analyser er Bauman altid solidarisk med offeret for krænkelsen. Hans beskæftigelse med moral har et konkret udspring, nemlig en undren over, hvordan Holocaust kunne finde sted i et moderne samfund. Det fører ham til en radikal kritik af den sociologiske måde at tænke moral på såvel som den filosofiske oplysningsetik, og hans endelige normative filosofiske standpunkt bliver nærmest anti-sociologisk. Med sit sociologiske udgangspunkt kan han dog alligevel bidrage til en sociologisk informeret etik.

Som Luhmann tager Bauman kritisk afsæt i Durkheims moralopfattelse. Ifølge Bauman sidestiller Durkheim moral, solidaritet og samfund. Moralen er en civiliserende faktor i sig selv, og man kan i den henseende ikke sondre mellem forskellige moralsystemer. Problemet er, at Durkheim ikke kan bedømme det ene moralsystem som bedre end det andet. Det er altid bedre at have moral end ikke at have det, uanset hvad den går ud på. Durkheims eneste målestok er det moderne vestlige samfund, hvis civilisation er et fremskridt. Den civiliserede politiks legalt rationelle kølige opførsel betyder dog, at det moderne samfund risikerer at synke ned i moralsk middelmådighed, fordi moralen ikke vedligeholdes tilstrækkeligt. Til at vedligeholde moralen kræves markante begivenheder af stor kollektiv intensitet, og det var det, som ifølge Bauman blev udnyttet af de totalitære regimer i mellemkrigstiden. Fascisterne iscenesatte netop politikken som en moderne national religion, hvor staten ikke var en begrænsning, men et mål. Durkheims tætte sammenknytning af moral

og samfund betyder imidlertid for Bauman, at man bliver nødt til at sidestille asocial med umoralsk og det er utilfredsstillende, etisk såvel som sociologisk teoretisk.

Som Luhmanns kritik beror Baumans dog også på en læsning af Durkheim som positivistisk sociologisk teori, og som det er fremgået ovenfor, så er det måske ikke den bedste måde at læse Durkheim på. Bauman følger Weber i den socialvidenskabelige tilgang, idet han som nævnt metodisk tager udgangspunkt i individuelle handlinger, og her er det grundlæggende spørgsmål, om de er forståelige – meningsfulde – i et individuelt handlingsperspektiv. Det er i den forstand Weber og Bauman er forståelsesorienterede i deres sociologi, og i det perspektiv er det klart problematisk, at Durkheim opererer med overindividuelle størrelser, der er virkelige i sig selv, altså kollektive forestillinger, moral og samfund. Hvor Durkheim således kan tale om rationalitet i virkeligheden således opfattet, så er rationalitet for Bauman kun individuelt muligt som handlingsrationalitet. For Bauman er det netop Webers pointe, at det moderne samfund er kendetegnet ved realiseringen af en sådan handlingsrationalitet.

Bauman lader sig dog også inspirere af Hegel og Marx. Derfor bliver det klart, at en sociologi, der vil opnå en sand forståelse af det moderne samfund, må afklare de historiske betingelser, hvorunder forståelsen af samfundet er mulig. Det moderne samfund er et kapitalistisk samfund, og her fremtræder virkeligheden forvrænget på grund af de samfundsmæssige betingelser for erkendelse. Sociologi for Bauman bliver derfor kritik af modsigelserne af den eksisterende viden om virkeligheden. Konklusionen bliver, at en sådan ideologikritisk sociologi må sigte på praksis, da vejen til sand forståelse kun kan gå gennem en social revolution. En sådan revolution skal frigøre individerne fra den materielle og ideologiske undertrykkelse, som er de nødvendige vilkår for livet i det moderne kapitalistiske samfund. I det lys kan Durkheims positive forhåbninger til det moderne samfund kun opfattes som ideologisk tildækning af modsætningerne i den samfundsmæssige virkelighed.

Med en sådan historiefilosofi kan den sande forståelse af samfundet

imidlertid først opnås i det sande samfund. Indtil da vil forståelsen bevæge sig rundt i cirkler i endeløse rekapitulationer, og i den forstand anser Bauman den hermeneutiske cirkel for at være et vilkår for samfundsvidenskaberne. Det er ifølge Bauman præcis den udfordring, som Weber tog op. Forståelse af den samfundsmæssige virkelighed består ifølge Webers socialvidenskab i at kunne redegøre for, hvorfor de enkelte aktører gør som de gør. For Weber repræsenterer sociologien et skridt mere i retning af videnskabelighed, idet den søger at generalisere handlingsmønstre i retning af viden, som har lige så pålidelig karakter som naturvidenskaben. I modsætning til Durkheim anerkender Weber imidlertid, at sociologien såvel som dens genstandsområde er uigenkaldelig subjektive, og for Bauman bliver sociologiens ideal derfor en objektiv videnskab om det subjektive.

For Weber er videnskaben et kendetegn for det moderne samfund. Rationalitet og værdifrihed er derfor også værdier for det moderne samfund generelt. For Weber er hver enkelt ansvarlig for at vælge sine værdier, og i et moderne samfund vil det i stigende grad ske rationelt. Weber sondrer mellem vædirationalitet og formålsrationalitet, hvor et valg alene ud fra førstnævnte vil give sig udslag i en sindelagsetik, mens et valg, der inkluderer sidstnævnte, kan munde ud i en ansvarsetik. For en sociologisk informeret etik bliver det interessant, at forskellen mellem de to typer etikker kommer til at bestå i viden om konsekvenserne af ens handlinger, og en god del af denne viden kan leveres af sociologien. Webers ansvarsetik bliver dermed et eksempel på en sociologisk informeret etik, selvom Weber i andre sammenhænge benægter, at sociologisk viden kan bidrage til etikken. En sociologisk informeret etik kan derfor bl.a. finde støtte hos Weber til at fastholde rationaliteten af de sociale handlinger, som skal vurderes.

At tænke sociologisk betyder for Weber i første omgang at rekonstruere hændelser i den sociale virkelighed, som om det var meningsfuld handling. I anden omgang skal der så tillige gives en kausal forklaring. Bauman nøjes i sin hermeneutiske sociologi med at tage første skridt, og for Bauman er denne rationalitet i det moderne samfund blevet reduceret

til en formålsrationalitet. At forklare i sociologien bliver derfor for Bauman ensbetydende med at rekonstruere handlingsforløb i termer af formålsrationalitet eller instrumentel rationalitet, som det ofte også kaldes. Det er det, Bauman gør i sin analyse af Holocaust. Udgangspunktet er som nævnt, at Holocaust fandt sted i et moderne samfund, og når det kunne finde sted, så er der grund til at være bekymret over, hvorvidt et moderne samfund faktisk er civiliseret nok til at modstå barbari, og hvis der ikke er tilfældet, ja, så er der grund til at betvivle Durkheim opfattelse af moral og hans tiltro til det moderne samfund generelt.

Bauman viser i sin analyse, hvordan hele processen var styret af en næsten idealtypisk problemløsningslogik, hvor beslutninger blev taget efter rationelle overvejelser vedr. mål og midler. Det skete på nazisterne side, men det skete også på ofrenes side. Begge sider samarbejdede om en løsning af problemer, og undlod så vidt det var muligt at lade sig konfrontere med de afskyeligheder, som de var i færd med at gennemføre. Man usynliggjorde udryddelserne både juridisk, moralsk og helt bogstaveligt ved at holde udryddelserne ude af syne for de fleste mennesker. Denne proces blev bl.a. muliggjort af den moderne videnskab, teknologien, arbejdsdelingen og et effektivt bureaukrati, som netop hyldes af Durkheims og Weber som det afgørende for virkeliggørelsen af det moderne samfund. Baumans pointe er her, at det moderne samfunds muligheder for handling på afstand samlet betyder en formindskelse af det oplevede moralske ansvar, og derfor kan man ikke uden videre erklære det moderne samfund som et fremskridt i moralsk forstand. Som Bauman konkluderer, så udviser civiliserede manerer en forbløffende evne til at leve sammen med masse mord.

Den positive lære er, at der faktisk var nogen, der stod mod det sociale pres, men Bauman mener ikke, man kan pege på nogle fælles træk ved dem, hverken klassemæssigt eller religiøst. Det får Bauman til at afsvære idéen om samfundet som roden til moralen. Holocaust demonstrerer, at selv om man har hele gruppen imod sig, kan man godt have ret. Med Hannah Arendt kan Bauman skærpe det til en grundlæggende forudsætning for etik og ret, altså at mennesker er i stand til at skelne mellem rigtigt og

forkert, selv når de kun har deres egen dømmekraft til rådighed, og selv når de har grund til at tro, at alle andre ville dømme anderledes.

For Bauman betyder det, at man ikke skal søge moralens oprindelse og grundlag i den samfundsmæssige sfære, men i den sociale sfære, og sidste ende i det basale forhold til den anden. Med Lévinas bestemmelse af det ubetingede ansvar for den anden som udgangspunkt for etikken bliver Bauman også kritisk over for den etablerede filosofiske etik. Ansvarret oversættes til lighed og universelt gældende regler, men det dækker over, at autonomi er ulige fordelt. I ethvert givet samfund er det altid sådan, at nogle individer er friere end andre. Over for disse moderne illusioners legitimering af etablerede magtstrukturer stiller Bauman det postmoderne perspektiv, som betragter det moderne samfund uden illusioner. Som nævnt i den første diskussion af Bauman, så ender han imidlertid i en position, der minder om Spencers, hvor moralen udelukkende anerkendes som følelser eller impulser på individ niveau.

Baumans problem er, at han tager udlægningen af rationalitet som formålsrationalitet for gode varer i empirisk forstand; blot kan han ikke acceptere den i moralsk forstand. Ligesom for Parsons er samfundet en logisk nødvendighed og som for Weber en historisk nødvendighed; men Bauman kan ikke moralsk forlige sig nogen af disse nødvendigheder. Han sonderer ikke klart mellem stat og samfund, og derfor bliver selve samfundet et undertrykkende instrument for de herskende klasser, hvorfor han moralsk bliver nødt til at tage parti for det enkelte individ. Han er som sin Marx figur konsekvent solidarisk med individets lidelse og fremmedgørelse. Gennem nogle yderligere glidninger og reduktioner havner Bauman imidlertid i en så radikal ideologikritisk position, at han end ikke kan forsvare selve kritikens normative grundlag. For en sociologisk informeret etik er det umuligt at fastholde en sådan position. Baumans frihedsbegreb er så krævende, at han må blive frustreret i ethvert givet samfund. En sociologisk informeret etik må selvfølgelig medtænke Baumans magtkritiske pointer, men udgangspunktet må være Durkheims autonomibegreb.

B.6. Dermed er den egentlige undersøgelse afsluttet, altså undersøgelsen af hvilke typer sociologi, der positivt ville kunne berige etikken i retning af en sociologisk informeret etik. Som nævnt betyder denne undersøgelse dog, at jeg undervejs har været inde på mere indholdsmæssige aspekter af en sådan mulig etik, og som afrunding derfor nogle overvejelser i retning af, hvad en sociologisk informeret etik kunne indeholde.

Filosofisk etik slutter hele tiden fra 'er' til 'bør' og omvendt. Man kan slet ikke genkende de moralske kendsgerninger uden at forholde sig moralsk til dem. Luhmanns idé om en værdifri videnskab om moralen viser blot, hvor lidt han forstår fænomenet moral. Som Durkheim foreslår, kan man imidlertid sagtens blive klogere på moralen ved at undersøge den, og således informeret af sociologien skulle etikken kunne blive mere reflekteret og dermed dømme bedre. Med til den sociologiske information hører f.eks. analyser af handlingsforløb, der antager en formålsrationalitet, som ifølge Weber udelukkende er orienteret efter egennytte. Det kan benyttes til korrektiv af den filosofiske etiks tendenser til naivt at slutte fra 'bør' til 'er', og i dette perspektiv kan både Luhmann og Bauman bidrage. Til resultaterne af undersøgelsen hører også, at det ikke er tilstrækkeligt som Spencer og Bauman kun at tænke moralen ud fra individets følelser og sans.

Den moralske impuls må derimod anerkendes som et ontologisk udgangspunkt, der som Taylor bemærker, næsten har samme karakter som en fysiologisk refleks. Denne impuls garanterer ikke moralsk opførsel, men den er omvendt meget sejlivet. Bauman tager dog fejl, når han mener, den er uafhængig af bevidsthedens dannelse. Som han selv bemærker, så er frihed et ulige fordelt gode, og derfor er muligheden for at dannes moralsk som ansvarligt menneske også ulige fordelt. Bauman bebrejder jøderne, at de ikke udviste moralsk mod, men jøderne har i århundreder levet på magtens nåde, og det er ikke befordrende for dannelsen til myndighed. En sociologisk informeret etik må medtænke, at vi indtil videre lever i et kapitalistisk klassesamfund, og at uligheden har dannelsesmæssige konsekvenser. Fattigdom og social invaliditet betyder mere slid, mere frygt og færre muligheder, både for en selv og for de generationer, der følger efter.

En sociologisk informeret etik vil derfor ikke kræve opfyldelsen af universelt gyldige pligter. Det vil være umoralsk at stille samme krav til alle menneske uanset opvækstvilkår. Omvendt må man også medtænke, at offerrollen ikke er befordrende for udviklingen af den selvrespekt, som er nødvendig for aktiv social handlen og ansvarstagen. En sociologisk informeret etik kan derfor godt anerkende, at det kan være nødvendigt at skabe ideologisk selvbedrag for at øge selvfølelsen hos dem, der kæmper for at udligne klasseforskellene. Det har man f.eks. set hos arbejderbevægelsen. Det er derimod ikke noget godt udgangspunkt at basere etikken negativt på ansigtets appel om ikke at blive slået ihjel, således som Bauman gør det. Det er for minimal en ambition, som gør det vanskeligt at tænke videre i politiske termer, og Lévinas' etik forekommer i for høj grad at være bestemt af jødernes specielle erfaringer i Europa.

Heller ikke Baumans udelukkelse af rationalitet og fornuft fra moral og etik er befordrende for mulighederne for at overkomme de konflikter, der altid opstår mellem mennesker. Endelig er heller ikke individualismen befordrende. Som Marx og Durkheim må en sociologisk informeret etik anerkende det positive og mulighedsskabende i kollektive handlinger. Det er kollektivt politisk, vi skal skabe en fremtid, hvor det ikke skulle være nødvendigt at minde om forbuddet mod at slå ihjel. Og at det er muligt at skabe frugtbare fællesskaber, er der rigeligt empirisk belæg for. Det vanskelige er blot at holde skansen, når andre lige så virkelige tendenser trænger sig på.

IV. Uddybning

Den foretagne undersøgelse af hvilken type sociologi, der kan bidrage til at informere etikken positivt, er i en vis forstand blot en forundersøgelse, nemlig til selve udarbejdelsen af en sociologisk informeret etik. Til uddybning af en sådan forundersøgelse er det værd endnu en gang overveje, hvad det egentlig er, vi har at gøre med i disse undersøgelser, altså hvad moral og etik egentlig er. For de hidtidige forundersøgelser og undersøgelsen i sig selv har selvfølgelig gjort mig klogere på selve sagen, og derfor er det værd at dykke lidt dybere ned i den. Første kapitel er dog

igen nogle indledende bemærkninger. Først i andet kapitel går vi til sagen selv, altså til den filosofiske refleksion over, hvad man grundlæggende kan sige om moral og etik. Tredje og sidste kapitel udvider perspektivet ved at medtænke sociologiske undersøgelser af moral og etik i selve den etiske refleksion, hvilket giver yderligere belæg for de filosofiske konklusioner. Således afsluttes med et eksempel på en sociologisk informeret tilgang til den filosofiske etik.

A.1. Den filosofiske etik har i det 20. århundrede i høj grad ladet sig styre af forbuddet mod at slutte naturalistisk fra 'er' til 'bør'. Sociologien har i høj grad holdt kløften mellem værdier og kendsgerninger i hævd, og derfor er det med god grund, at der ikke er særligt tætte forbindelser mellem filosofisk etik og sociologi. Det er også tilfældet hos en bevidst aristotelisk etik som den spanske filosof José Luis Lopez-Aranguren. Han tillader psykologien at spille en vigtig rolle, og derfor skaber han også rum for tilsvarende at medtænke sociologien – på trods af, at han selv afviser muligheden. At jeg selv havnede i sociologien i mine etiske undersøgelser var en tilfældighed. Mine vanskeligheder med overhovedet at forstå, hvad filosofisk etik gik ud på, gav anledning til forskellige vildfarelser og omveje. I første omgang tog det mig en del tid, før jeg forstod, at etik forudsætter, at man vil det gode. Forbundet hermed var også, at jeg opfattede den filosofiske etiks antropologi og handlingsbegreb som alt for forsimplet, og via diskursetikken blev jeg derfor draget i retning af psykologien. Da jeg ikke fandt noget på psykologistudiet, der forekom mig relevant for mine etiske refleksioner, prøvede jeg sociologien, og der var der bid. Det var her, jeg fik anbefalet Durkheim, og jeg var dernæst så heldig at støde ind i førsteudgaven af hans disputats fra 1893, hvor relevansen var indlysende, således som det fremgår af nærværende bogs II og III del.

A.2. Endnu en gang er det dog værd at overveje, hvad man egentlig kan sige om forholdet mellem moral og etik i forbindelse med undersøgelser som disse. Tager man den almindelige sprogbrug viser der sig en va-

riation, som udtømmer stort set alle logiske muligheder i forholdet mellem moral og etik. Mange foretrækker i dag at lade moral betegne de mere umiddelbare normer, man dømmes efter, mens etik betegner den systematiske moralske refleksion. Andre vil med etikken lægge vægten på det personligt værdifulde og forpligtende over for den samfundsmæssige moral. På fransk har der været en tendens til at lade ordet moral dække hele spektret, således som vi nævnte med Durkheim, mens man på tysk foretrækker etik. På engelsk og ofte også i Norden undlader man ofte at sondre overhovedet med henvisning til, at moral stammer fra den latinske oversættelse af det græske *ethos*. Der er også variationer i forhold til fag, klasse, kultur osv. og alle disse variationer spiller ind i den aktuelle danske sprog, fordi den henter inspiration fra mange sider.

Med en sådan usikkerhed i selve den grundlæggende sprogbrug bliver det simpelthen svært at komme i gang med den filosofiske etik – for hvad handler den egentlig om? Man kan også spørge, hvordan etik egentlig er mulig; men igen kan det kun meningsfyldt besvares, hvis man ved hvad vi taler om. Som ofte ignoreres sådanne spørgsmål, men som professionel filosof er det netop sådanne spørgsmål, man bør tage alvorligt. Moral og etik er imidlertid virkelige fænomener, hvortil der hører en almindelig sprogbrug, og en måde at begynde på er derfor lige præcis her, *in media res*. En god inspiration giver Hans-Georg Gadamer's filosofiske hermeneutik. Udgangspunktet bliver så for-forståelser og fordomme, samtidigt med at man foregriber en fuldkommenhed i håndteringen af sådanne sager. Det er det, vi gør i forhold til de størrelser, som etik og moral forholder sig til, altså retfærdighed, pligt, lykke osv. Inden vi går i gang med den filosofiske etik har vi altid allerede en for-forståelse af de mest afgørende elementer.

Hermeneutikken giver en åbenhed over for såvel tradition som fornyelse, som ikke alle filosofiske tilgange giver. Det er denne åbenhed, jeg vil udnytte til at dvæle lidt længere end sædvanligt ved selve etikens begyndelse. Her har jeg bevidst – og i modsætning til mange etikere – valgt ikke at tage etikens praktiske orientering som et krav om at skulle haste med at besvare konkrete moralske spørgsmål. I stedet har jeg holdt fast ved den filosofiske etik som en refleksion over moralske spørgsmål.

I dette tilfælde har jeg tilladt mig at se lidt nærmere på Aranguren, der ud fra en anerkendelse af etikens åbenhed angiver fem mulige begyndelser for den filosofiske etik. Det drejer sig om den før-filosofiske, den etymologiske, den historiske, den psykologisk-antropologiske og den metafysiske begyndelse, og dem diskuterer jeg i resten af dette kapitel. Aranguren understreger, at alle fem begyndelser er frugtbare for afgrænsningen af etik. De to første er dog kun foregribelse, der leder hen til det autentiske udgangspunkt, det psykologisk-antropologiske og kulminationen, metafysikken.

At tage afsæt i den før-filosofiske sprogbrug er typisk i etikken. Det er denne begyndelse, jeg selv har valgt flere gange, og den bidrager til at bestemme moral og etik som både discipliner og genstandsfelter. Den oplevede fænomenale kompleksitet betyder dog ofte, at denne begyndelse i højere grad bidrager til forvirring end afklaring. Det er her, man ofte fristes til at søge efter en oprindelig og dermed mere ægte sprogbrug, og det er den etymologiske begyndelse. Her kan man tage fat i selve de to ord 'etik' og 'moral'. Tager man det græske '*ethos*', så findes det tilsyneladende i to variationer, og etik kan derfor føres tilbage til et spektrum af betydninger gående fra 'hjemsted' over 'vane' til 'karakter'. 'Moral' kan føres tilbage til det ord, Cicero valgte til oversættelse af '*ethos*', nemlig '*mos*', i flertal '*mores*', og her vælger man ud over de allerede nævnte betydninger også 'sæd' og 'skik'. Allerede hos Cicero får vi også bestemmelsen af 'etik' som 'moralfilosofi'. Som Aranguren minder om, så kan vi imidlertid ikke forudsætte en kerne af mening, der er knyttet til et ords skriftlige udtryk. Som den moderne sprogvidenskab har vist, så er forholdet mellem sproglig mening og udtryk helt kontingent; etymologiens ambition om at tilvejebringe ordene i deres oprindelige fylde og essens forekommer derfor ikke realistisk. I stedet for ordene må etikens begyndelse være i selve sagen, altså i den moralske virkelighed.

Her skal man som moderne filosof principielt være en smule skeptisk, således som vi har lært det fra Hume og Kant. Man kan imidlertid også være en smule skeptisk over for den radikale skepsis og i stedet anerkende en historisk variation af ikke blot anskuelser, men også anskuelserformer.

Det kan lede over i enten hermeneutikkens anerkendelse af tradition og autoritet som kilder til sandhed eller omvendt ideologikritikkens fastholdelse af fornuftsmæssige krav til sandhed på trods af den eksisterende ufornuft i det kapitalistiske samfund. I begge tilfælde anerkendes det, at forholdet mellem begreb og ting ikke kan afklares uden et formlende mellemlid. Ord er ikke umiddelbart meningsfulde i sig selv. Vi erkender gennem større helheder af mening, uanset om vi kalder dem traditioner, ideologier, sprogpil, strukturer, livsverdener, paradigmer, diskurser eller noget helt ottende; og derfor er etymologien utilstrækkelig som begyndelse.

Resultatet af Arangurens indledende refleksioner bliver, at han tager udgangspunkt i den almindelige bevidsthed, fastlægger etik som optaget af gode vaner og karakterdyder, og at handlingen isoleret set derfor er mindre vigtig. Hermed lægger han afstand til den almindelige oplysningsetik, hvor den enkelte handlings rigtighed har primat. Det drejer sig om at fastlægge menneskets sande karakter, og den er fornuftsmæssig. Etikken sigter ifølge Aristoteles på at bestemme den rette fornuft. Det drejer sig om at styre livet på rette måde, og det kræver både viden, fornuft og karakter. Karaktersvaghed eller viljessvaghed er derfor grundlæggende udfordringer for etikken.

Med udgangspunktet i den almindelige bevidsthed forskyder Arangurens den før-filosofiske begyndelse fra det nævnte fokus på sprogbrugen. I stedet vil han som fænomenologer og hermeneutikere gå til tingene selv som fænomener. Derved peges der imidlertid på en uklarhed i selve idéen om etikken begyndelse. Det kan både være udgangspunkt, oprindelse i form af årsager eller som det, der gør etikken meningsfuld. Det kan være de institutioner, hvor moral eller etik opstår, eller det kan være de moralske intuitioner, etikken går ud fra. Alt efter valgt begyndelse vil den resulterende etik blive forskellig. For Aranguren betyder begyndelse især oprindelse, og med etymologien lagt bag sig, ser han derfor på etikken historie. Etikken oprindelse som vejledning i karakterdannelse skal historisk findes i den græske bystat, *polis*, og moralens subjekt er her *polis*, ikke det enkelte individ. Dyden over alle dyder bliver derfor retfærdighed,

og her holdes etikken sammen med kosmos af politikken.

For Aranguren betyder det, at etikken fra begyndelsen har haft et individuelt såvel som et socialt aspekt. Det er det, Hegel udtrykker i sin kritik af Kants etik, når han viser, hvordan det etiske må realisere sig i familie, civilsamfund og politisk stat. Netop derfor er det påfaldende, at Aranguren ikke mener sociologien kan bidrage positivt til etikken. Hvor han betragter psykologiens positivt empiriske udgangspunkt som gyldigt, så afviser han det tilsvarende for sociologien. I forhold til sociologien understreger han således, at etik ikke kan reduceres til en videnskab om sæderne. Pointen ligger imidlertid i, hvad Aranguren forstår ved psykologi. Han fremhæver således en forstående og beskrivende psykologi som en frugtbar begyndelse for etikken. Denne type psykologi bestemmer han dog ikke nærmere, men han lægger tydeligt afstand til den type psykologi, der forklarer kausalt. Her afviser han psykologiens bidrag som en psykologisme, der reducerer etik og moral til kausale relationer mellem følelser og affekter. Ikke desto mindre fremhæver han generelt psykologiens beskrivelser af karakterdannelse som værdifulde for etikken, og i forlængelse heraf kan man argumentere helt parallelt for en sociologisk informeret etik.

Arangurens idé om en psykologisk begyndelse for etikken er et indre perspektiv, der betyder at moralske spørgsmål er givet for bevidstheden. Han nævner imidlertid også den sociale dimension som konstitutiv, ligesom han taler om transpersonale fordringer og opfatter den konkrete moralske situation som først og fremmest en social situation. Han taler tillige om os som medansvarlige for hinanden og endda om etisk solidaritet. Hans afvisning af sociologi og sociologisme i etikken virker derfor ubegrundet. Aranguren kan argumentere for at afvise Durkheims sociologi som en begyndelse for etikken ud fra en værdifri funktionalistisk læsning, men hvorfor han – som professor i både etik og sociologi – ikke inddrager det forstående perspektiv fra Webers hermeneutiske socialvidenskab i diskussionen, er uforståeligt.

For et projekt om en sociologisk informeret etik er det dog ikke pointen at søge etikkens begyndelse i sociologien. Etikken skal blot beriges i sin

refleksion og sine konklusioner ud fra den viden om social forhold, som sociologien kan bidrage med. Stadig vil jeg derfor fastholde, at ikke blot det subjektive handlingsperspektiv hos Weber, men også såvel Durkheims positivisme som forskellige former for ideologikritik kan være frugtbare for den filosofiske etik. Som jeg selv har formuleret det i andet kapitel:

En sociologisk informeret etik skal kunne forstå det meningsfulde i etikken, og selv kunne argumentere for hvad der er rigtig og forkert, så det giver mening som etik; i denne argumentation skal den imidlertid også kunne medtænke de samfundsmæssige strukturer og dynamikker, der giver etikken en bestemt funktion i bestemte samfundsmæssige sammenhænge. En sociologisk informeret etik går ud fra, at den viden om moral og etik, som sociologien har erhvervet som videnskab, kan gøres meningsfuld for en etisk refleksion, der positivt kan få indflydelse på det praktiske handlingsliv. Etikken kan ikke – og skal ikke – reduceres til sociologi; men da etik og moral også er sociale fænomener, så kan den etiske refleksion blive klogere på sig selv gennem sociologiske indsigter, og det vil gøre den etiske handlingsvejledning mere kvalificeret.

A.3. Afslutningsvis gives der så et eksempel på en mere konkret sociologisk informeret etisk refleksion om netop moral og etik som dele af den moralske virkelighed. I første omgang diskuteres det, om etikken egentlig er i krise, som man ofte siger, og i hvilken forstand det i givet fald kan være. Det er tydeligt, at etik og moral diskuteres mere i nogle historiske perioder end andre. Hvis man går ud fra forståelse af moral som de umiddelbare sociale normer og etik, som den mere personlige fornuftsmæssige tilgang til moralen, så vil man i perioder i et samfund eller hos den enkelte tale om krise i moralsk forstand. Her vil man så typisk søge mod etikken, og etikkens krise må så være, når etikken ikke kan stille noget op over for en moralsk krise. Interessant er her, at man i sociologiske værdiundersøgelser i Europa siden 1980'erne ikke kan se tegn på nogen værdiopløsning. Værdierne er relativt stabile, og den seneste undersøgelse fra 2010 bekræfter billedet. Hvad angår de

danske værdier er den eneste markante udvikling, at anti-autoritære og individualistiske værdier står stadig stærkere, og disse værdier er desuden langt mere udprægede i Danmark end i resten af Europa.

Konkret viser sådanne værdier sig i, at færre erklærer umiddelbart at ville adlyde ordrer, mens flere vil stille krav om begrundelse. I forhold til moralske spørgsmål betyder det, at flere vil vende sig mod den filosofiske etik, der netop sætter rationelle moralske begrundelser på dagsordenen. I den forstand er etikken udtryk for en moralsk krise, ja, etikken er nærmest defineret ved en krise. For den enkelte bliver etikken typisk først relevant, når man ikke kan finde ud af, hvordan man skal forholde sig moralsk. Historisk kan man notere sig en etikbølge i den vestlige verden i 1980'erne og 90'erne. Sociologen Gilles Lipovetsky mener i denne bølge at kunne spore fremkomsten af en ny og anden moral, som er mere individualistisk, mere ansvarsbetonet, ikke styret af pligt eller sanktion, men af et kompromis mellem værdier og interesser. For en sådan moral spiller den filosofiske etik en væsentlig rolle, og i stedet for den traditionelle moralisme taler Lipovetsky om 'eticisme'. Her er det moralske ikke bestemt af pligt, men af retten til postmoderne hedonisme, altså af retten til på fornuftig og ansvarlig vis at dyrke individuel nydelse, selvudvikling og lykke.

Med denne anerkendelse af den filosofiske etiks betydning for moralen i det moderne samfund, bliver det interessant, at den filosofiske etik i det 20. århundrede især har været en engelsksproget disciplin. Her har etikken været delt mellem på den ene side G.E. Moore og emotivisterne, der opfattede etik som en metaetisk diskussion om erkendelse, på den anden side utilitarister og intuitionister, der i normativ etisk forstand blev defineret ud fra distinktionen mellem teleologi og deontologi, der var konciperet af Moores gode ven C.D. Broad. Da utilitarismen generelt dominerede den engelsksprogede filosofiske etik på universiteterne, så betød etikbølgen naturligvis, at utilitarismen blev dagsordensættende i den bredere offentlighed, og det er specielt tydeligt i diskussionerne om bioetik i slutningen af århundredet.

Bioetikdiskussionerne opstod i forlængelse af nye bioteknologiske

muligheder for at redde og forlænge liv, for at lave reagensglasbørn og manipulere med gener. Det teknologiske fokus betød en udvidelse og forskydning af etikken felt. Hvor etikken hidtil havde været opfattet som rettet mod nære forhold mellem mennesker, så betød bioetikken dels, at man også medreflekterede langsigtede konsekvenser, dels at man i etikken i højere grad regnede med sanseligt følende væsner. Denne udvidelse af etikken cirkel kan man betragte som anti-humanistisk, og denne tendens blev styrket af utilitarismen, der netop er en konsekvensetik, der ikke blot tager hensyn til og vil maksimere lykken for alle mennesker, men for alle følende væsner. På den måde undergraver bioetikken den traditionelle medicinske etik, hvor fokus er på menneskers ansvar, rettigheder og hvor man f.eks. diskuterer betydningen af informeret samtykke. Med bioetikken mindskes etikken fokus på det menneskelige, og denne tendens forstærkes af utilitarismen. Utilitarismen var tænkt af Jeremy Bentham som et overordnet princip for ret, politik og etik. Målet for enhver handling – uanset om det er regeringens eller en privatpersons – skal være at bidrage til den størst mulige lykke for det størst mulige antal.

Dette fokus på de samlede konsekvenser for alle mennesker betyder, at utilitarismen ikke kan tage hensyn til noget enkelt menneske. Man har derfor anklaget utilitarismen for ikke at tage hensyn til personen, for umenneskelighed og for generelt at have bidraget til en dehumanisering af den filosofiske etik. Utilitarismen lader kun hvert enkelt tælle for én i den samlede kalkule af behag og ubehag. I den forstand forfægter utilitarismen lighedsprincippet; frihed og broderskab er der derimod ikke mange tegn på. For et moderne demokratisk samfund er Benthams simple utilitarisme uacceptabel. Med John Stuart Mills distinktion mellem højere og lavere glæder, samt hans klare stillingtagen for demokrati og imod uligheder af social og kønsmæssigt karakter, er utilitarismen dog blevet en integreret del af den moderne socialliberalisme.

I lyset af disse erfaringer med bioetik og utilitarisme fra den engelsk-sprogede verden og lokalt i Danmark må Lipovetskys analyse af etikbølgen derfor modificeres. Eticismen indebærer ikke nødvendigvis en ansvarlig og individualistisk postmoderne hedonisme med fokus på

rettigheder, autonomi og solidaritet. I et utilitaristisk perspektiv fordeles velfærd ikke efter demokratiske valg og forhandlinger, men efter teknokratisk oplyste *cost-benefit*-analyser. I lyset af utilitarismen kan den postmoderne eticisme altså indebære noget andet end Lipovetsky havde tænkt sig. En konsekvens var bl.a. en reaktion på selve den filosofiske etik. Den moralske krise havde således betydet en opblomstring for etikken, men den filosofiske etik var ofte utilitaristisk defineret og blev derfor i den brede offentlighed betragtet som umenneskelig. På den måde kom der en konflikt imellem offentlighedens moralske forventninger til den filosofiske etik og den filosofiske etik, som den havde udviklet sig hos det 20. århundredes universitetsfilosoffer. Den filosofiske etik fremstod simpelthen ikke som tilstrækkeligt etisk, ja, den blev ind i mellem betragtet som direkte uetisk. Det moderne eticisme er derfor fanget i modsætningen mellem den individualistiske hedonisme som beskrevet af Lipovetsky, den rationelle utilitaristiske planlægningslogik og den umiddelbare moralske forargelse over de to førstnævnte som uetiske.

Til det fulde billede af den seneste etikbølge og den postmoderne eticisme hører imidlertid også en analyse af dens samfundsmæssige funktion på det materielle plan. Den postmoderne individualisme, som Lipovetsky sætter fokus på, minder meget om klassisk liberalisme, og den falder netop sammen med en politisk og økonomisk udvikling, hvor kapitalismen igen har fået momentum. Tilliden til den enkeltes ansvarlighed giver legitimitet til øget deregulering og til at overlade stadig større dele af samfundsøkonomien til det private initiativ. Den kombinerede tillid til den moralske sans og den usynlige hånd betyder, at man kan kræve og give stadig mere frihed til den enkelte på trods af tydelige eksempler på udbredt egoisme, grådighed og svindel.

Det er derfor også relevant at minde om Benthams kritik af de liberalistiske dogmer som metafysik og ideologi. For Bentham var konsekvensen imidlertid en meget forsimplet filosofisk antropologi, hvor mennesket opfattes som et specielt rationelt sanseligt væsen, der kun søger behag og skyer ubehag. Med en sådan antropologi kunne David Ricardo imidlertid rekonstruere logikken i den liberale markedsideologi

langt mere stringent end Adam Smith. Mennesket kan være så grådigt det vil; markedsligevægt kræver blot, at varer herunder såvel arbejdskraft som kapital er absolut mobile og kan flyttes med et øjeblikks varsel fra et sted i verden til et andet. Ricardos videnskabeliggørelse af den politiske økonomi demonstrerer den logik, som tilstræbes udfoldet under nutidens globalisering. Hvis alle forhindringer mod bevægelighed fjernes, vil resultatet være ligevægt og harmoni. Det betyder imidlertid også, at den moralske sans slet ikke er nødvendig for realiseringen af samfundsmæssig harmoni og retfærdighed. Fremstillingen af det økonomiske system på denne måde frisætter den enkelte fra alle moralske hensyn ud over pligter mod en selv. Som jeg selv konkluderer:

Selve tiltroen til etikens magt til at udvirke social retfærdighed har fungeret som et af de stærkeste ideologiske argumenter for at frisætte markedskræfterne; ligesom troen på den moralske sans fungerer den moderne eticisme som en retfærdiggørelse af det stadig mere globaliserede og uregulerede marked.

Etikbølgen kan således i et sociologisk perspektiv betragtes som et nødvendigt element i den ideologiske neoliberalisme, som politisk gav opbakning til frisætningen af kapital og markedskræfter i 1980'erne. Etikken kom faktisk til direkte at spille en rolle som nyttig idiot i den manglende regulering inden for det bioteknologiske område. Til bekymrede røster kunne forskning og industri således flere gange svare, at, jo, den pågældende sag var værd at diskutere etisk, men derfor måtte man også udsætte de påtænkte reguleringer til resultaterne af disse diskussioner forelå. Når man så efterfølgende kunne henvise til, at eksperterne – altså de filosofiske og teologiske etikere – var uenige, så var der ikke tilstrækkeligt belæg for at gribe ind over for forskning og produktion.

En sociologisk informeret etik må bygge på en filosofisk antropologi og en opfattelse af samfundet, der ikke giver opbakning til frisættelse af grådighed, men tværtimod idémæssigt støtter en opdragelse af sam-

fundets medlemmer til demokratiske medborger, der tager deres del af det fælles ansvar for samfundet ve og vel. Det fører os i retning af normativ tænkning inspireret af Aristoteles, som er kendt under overskrifter som kommunitarisme og dydsetik. Som nævnt mangler mange af de kommunitaristiske interventioner sociologisk viden. Stadig er det dog i den retning en sociologisk informeret etik må trække, og som en sidste opsummeringen kan man derfor se på, hvilke grundlæggende principper en sådan etik kan få med fra moderne dydsetik.

Dydsetikken vil opdrage os til at leve det gode liv i det gode samfund. Den overordnede dyd i *polis* er som nævnt retfærdighed, og det drejer sig om at udvikle vores praktiske intelligens til at kunne styre livet ud fra denne dyd. Den stærke liberalistiske ideologi har betydet, at man ofte ikke tiltror denne praktiske intelligens muligheden for at opnå sand erkendelse, og det er præcis derfor, man kan have glæde af tænkere som Aranguren og Gadamer, der tydeliggør, at for Aristoteles var praktisk klogskab en vej til sandhed. Fra Aristoteles har vi også, at etikken netop retter sig mod den del af virkeligheden, der kunne være anderledes. Vi bliver således mindet om, at vi kan indrette samfundet på en bedre måde, hvis vi anstrenger os. Markedsøkonomi, kapitalisme, udbytning osv. er konstruktioner opført af mennesker. Derfor kan vi også rive dem ned og opbygge helt andre strukturer. Så det er bare om at komme i gang!

I

PROBLEMET

I.A. DILEMMAER, ETIK OG MORAL

I de senere år har folk inden for social- og sundhedssektoren i stigende grad følt et behov for at komme til en forståelse af etik og moral. Ikke at det som sådan er noget nyt, at arbejdet med mennesker i særlig høj grad giver anledning til etiske overvejelser – f.eks. har lægegerningen altid haft sin etik – men den almindelige forvirring og uoverskuelighed i den moderne verden, plus de nye teknologiske muligheder i behandlingen af mennesker, har for mange også betydet en værdikrise, hvor fordums moralske sandheder lige så stille har mistet deres karakter af selvfølgeligheder.

Det er imidlertid – vil jeg hævde – ikke noget nyt og unikt, at man som en moralsk handlende menneske ikke ved, hvad man skal gøre i en given situation; det er tværtimod selve kernen i at være et moralsk væsen. Det har aldrig været sådan, at man havde en sammenhængende og entydig moral, som man blot kunne handle ud fra, og så var alt godt. Og det bliver aldrig sådan. Det betyder ikke, at vi ender i håbløshed, for det er heller ikke værd at håbe på. Men moralen er værd at stræbe efter, og vi kan ikke andet som de mennesker, vi er.

Etik og moral

Filosofisk etik forsøger at systematisere, forklare og begrunde vores umiddelbare moral, det, som filosoffer kalder vores moralske intuitioner. I dagens Danmark er det efterhånden blevet en nogenlunde fast praksis at skelne mellem moral og etik, hvor moral er det, der styrer vores handlinger, mens etik i højere grad er den systematiske tænkning om moralen; men det hører med til at være moralsk en gang i mellem at spørge sig selv, om man nu har handlet rigtigt, og bliver man ved med

det længe nok, ender man i etikken. Denne tvivl er etikkens begyndelse. Overgangen fra moral til etik er altså glidende, således at man gennem moralen nødvendigvis ledes til etikken.¹

Etikken forsøger at skabe orden ud af moralens tilsyneladende kaos. Etik er som alle teorier præget af ønsket om at undgå modstrid mellem forskellige dele af teorien. Men etikken er ikke bare en teori om et stykke virkelighed som alle andre teorier. Etikken vil præge det, den tænker over. Den vil bortforklare forskellige tilsyneladende modstridende elementer inden for den moral, den tænker over, altså mellem moralens forskellige påbud og forbud, således at etikken kan give det moralsk rigtige svar på spørgsmålet om, hvad man skal gøre, og hvordan man skal leve.

Etikken vil også i praksis hjælpe os til at handle rigtigt. Etikken vil gerne sige, hvad der er rigtigt og hvad der er forkert, godt og ondt. Og fordi etikken ønsker sammenhæng, kan den ikke undgå at reformere og missionere. For den gældende moral er i modstrid med sig selv og giver ikke de klare svar, etikken ønsker. Etikken vil altså ændre moralen, idet den går ud fra, at der gives rigtige svar eller i det mindste, at nogle svar er bedre end andre.²

Men – og her er jeg i grel modstrid med det meste etik – jeg mener som nævnt ikke, at fjernelse af modstridende hensyn er et mål, der er værd at opnå. Det er måske nok værd at stræbe efter, men det er umuligt at nå, og hvis vi nåede det, ville det, vi endte op med, ikke være moral mere.

Mål og midler

Anledningen til, at vi begynder at tænke mere alvorligt over vores moral er ofte, at vi bliver stillet over for et dilemma. Det gælder ikke mindst inden for

1 Om man gennem etikken ledes til moralen, altså om en beskæftigelse med etik kan gøre en til et bedre menneske, er derimod et helt anderledes kontroversielt spørgsmål inden for etikken, som jeg vil lade ligge.

2 Selvfølgelig er der radikale skeptikere og relativister, der fuldstændig afviser, at der er nogen som helst fornuft i moralen, men de føler sig ikke desto mindre kaldet til at argumentere for deres synspunkter, og det må implicere, at de i det mindste tror, at nogen – f.eks. de, der i forvejen mener fornuften har betydning for etik og moral – vil lade sig overbevise. Og mange af de radikale relativister har da også begrundet deres kritik af den herskende moral i politiske overbevisninger, som de således ikke har været så skeptiske overfor.

social- og sundhedssektoren, hvor det i den stressede dagligdag kan være svært hver gang at gøre det rigtige, tage de rigtige hensyn og imødekomme alles ønsker. Men selv med den mest optimale ressourcefordeling ville man alligevel ikke kunne undgå at blive stillet over for et dilemma.

Her må man først gøre sig klart, hvad den sproglige betydning af et dilemma er. Alt for mange opfatter et dilemma som blot et problem, og et dilemma er da også et problem; men et problem er ikke altid et dilemma. I den forbindelse kan det være nyttigt at skelne mellem mål og midler. Der kan være et problem i forhold til det mål, man har (sat sig), eller der kan være problemer med at finde passende midler til at nå eller realisere målet.

Hvis man sætter sig et mål, men ikke ved hvordan – altså med hvilke midler – man skal nå dette, så har man et problem. Man ved godt, hvad der er rigtigt, men man ved ikke, hvordan man kommer frem til det. “Hvad skal jeg gøre?” “Hvordan skal jeg gøre det?” er typiske spørgsmål i denne forbindelse. Problemet er ikke målet, men midlerne; problemet er løst, når man har fundet ud af, hvilke midler der passer til det pågældende mål.

Problemet kan imidlertid forekomme svært og volde uoverstigelige vanskeligheder, når man prøver at tænke det igennem, og det kan være fordi problemet dækker over et dilemma. Dilemmaer opstår, når der er klarhed over midlerne – altså hvad vi kan gøre – men uklarhed omkring målet, dvs. når man kan gøre to ting, der bidrager til realiseringen af to forskellige mål, der imidlertid er uforenelige, og som man ikke kan finde ud af at vælge imellem. Dilemmaer kan beskrives som problemer med at vælge ét entydigt mål.

Ressourcer og svære valg

Problemer omkring manglende ressourcer f.eks. på et hospital er således netop problemer med at finde tilstrækkelige midler til at sikre realiseringen af målet, nemlig patienternes helbredelse. Men de manglende ressourcer kan for de enkelte ansatte betyde, at de bliver stillet over for langt flere svære valg i det daglige. Nogle af disse svære valg dækker over dilemmaer og nogle af disse dilemmaer er moralske.

Betegnelsen dilemma bruges ofte om situationer, hvor f.eks. en læge skal vælge mellem to patienter, der begge har lige meget brug for behandling og har samme krav på det. Men dette er ikke et dilemma; det er et ressourceproblem. Det kan være meget svært og ubehageligt at skulle vælge, men der er ingen tvivl om målet; det er helbredelse. Problemet er, at lægen er alene på vagt; men han bør i den beskrevne situation ikke være i tvivl om, hvad han skal gøre. Han skal bare se at komme i gang med den første patient og så håbe på, at den anden overlever. Kommer lægen igen i denne situation, er svaret igen enkelt, nemlig at han beder sin overordnede om at sætte flere læger på vagt.

Her er der ingen grund til bagefter at føle skyld, anger eller nagende samvittighed. Man kan selvfølgelig være ked af og beklage, at det gik som det gik; men der var ikke noget valg i den beskrevne situation, lægen kunne ikke have gjort andet.

Hvis der ovenfra ingen reaktion er på de ansattes beretninger om ressourceproblemer, kan de imidlertid komme til at stå over for svære valg, der mere har karakter af dilemmaer, som f.eks. når sygeplejesker skal afgøre, om de vil strejke, altså om de skal sætte patienternes kortsigtede interesser i højsædet eller kæmpe for at undgå forringelser, der rammer på lang sigt. Eller mere dagligdags, om de nu igen vil tage uanmeldt overarbejde og lade deres egen familie i stikken eller om grænsen nu er nået. Men det er her vigtigt igen at slå fast, at selv ikke det bedste bevillingssystem kan løse moralske dilemmaer.

I spørgsmålet om ressourcefordelingen opstår dilemmaer typisk på højere niveauer, nemlig i første omgang inden for f.eks. sundhedssektoren, hvor der skal træffes beslutning om, hvorvidt man skal prioritere forebyggelse eller behandling, få dyre behandlinger eller mange billige, som f.eks. i det berømte eksempel med 30 hofter over for ét hjerte. Men det er på det politiske niveau, at dilemmaerne bliver virkeligt alvorlige. Der skal man f.eks. afgøre, hvordan man bedst tilgodeser befolkningen i et kriseram område, om det sker gennem bevillinger til sundhedsvæsenet, til socialektoren eller til uddannelsesformål. Dette spørgsmål ville ikke kunne afgøres blot gennem tilstrækkelige bevillinger.

Her støder forskellige opfattelser af, hvad mennesker har mest gavn af, sammen, dvs. forskellige opfattelser af, hvad der bør være målet for den samfundsmæssige omfordeling af ressourcerne.

Situationens krav

Mål/middeldistinktionen er én måde at analysere dilemmaet på. I stedet for konflikter mellem mål kan man betragte dilemmaer som udtryk for konflikter mellem pligter eller værdier eller som konflikter mellem forskellige hensyn, der indgår i det moralske felt, mellem f.eks. en forpligtelse og en mere generel norm. Det afgørende er, at vi har at gøre med interesser eller værdier, der ikke har nogen fælles målestok, og som man derfor ikke kan afveje i forhold til hinanden, således at man kan finde et rimeligt kompromis. Men ingen af disse begrebsanalyser når ind til kernen i dilemmaet, det, der gør dilemmaet til et problem, der gør dilemmaet til et problem, der kræver en løsning, nemlig den vanskelige situation, som dilemmaet er.

I almindeligt sprogbrug bliver vi konfronteret med et dilemma, når vi står i en situation, der kræver handling af os. Vi står over for et problem, der kræver en løsning, blot kan vi ikke afgøre hvilken løsning, der er den rigtige. Vi har to muligheder, der begge hver for sig er rigtige at gøre. Men valget er svært, for uanset hvilken mulighed, man vælger, udelukker valget af den ene mulighed den anden. Vi vil gerne gøre det rigtige, men kan ikke finde ud af det, fordi ingen af de to muligheder derfor er helt rigtig.

Af diskussionen af ressourceproblematikken kan vi se, at der er visse forudsætninger for, at man kan komme til at stå i et moralsk dilemma. Man skal i situationen som sådan være fri, dvs. ikke underlagt anden tvingende nødvendighed end den moralske, og man skal ville handle moralsk. Man skal altså både have magt, frihed og vilje til at gøre det bedste, ikke blot for en selv, men det bedste for alle implicerede.

Lad os tage et eksempel. Et menneske i ens varetægt eller en af ens venner er i færd med at ødelægge sig selv ved at drikke, junke eller æde helt umådeholdent. Skal man gribe ind i et forsøg på at hjælpe og dermed

krænke hans eller hendes autonomi, altså retten til selv at bestemme over sit liv, ved denne indgriben? Eller skal man respektere autonomien og undlade at hjælpe, men derved måske samtidigt svigte ham eller hende?

Stillet således op er det meget nemt at svare, at man selvfølgelig skal forsøge at hjælpe. Men hvis personen selv prøver at få styr på sit misbrug, men tydeligvis alligevel ikke kan, eller hvis personen ligefrem nægter at modtage hjælp, selvom situationen er alvorlig; hvornår overskrider man så grænsen for omsorg, hvornår bliver omsorgen til overgreb og krænkelse?

Stillet op på den måde er det ikke så nemt at svare på. Alligevel vil der stadig være nogle, der ikke er det mindste i tvivl om, hvad man skal gøre. Det viser, at man ikke blot kan behandle moralske dilemmaer isoleret og adskilt fra, hvordan man i øvrigt ser på verden, altså fra de værdier, overbevisninger og teorier, som man har. Spørgsmålet om hjælp til en misbruger bliver først et dilemma, hvis man tror, at misbrugeren rent faktisk kan komme ud af sit misbrug, at de som sådan er selvbestemmende mennesker, og at der er en måde, man kan hjælpe dem på, selvom man måske ikke ved hvilken.

Endnu et eksempel kan tydeliggøre dette. En skolepsykolog får kendskab til, at et i øvrigt velfungerende børnehaveklassebarn fra en tilsyneladende velfungerende familie har været udsat for incest for nogle år tilbage. Skal hun påbegynde en behandling og dermed bevirke, at familien går i opløsning eller lade det passere? For nogle vil svaret ikke være svært, men hvis man tror, at incestproblemet udløstes af sociale problemer, som familien i dette tilfælde har lagt bag sig, at et barns traumer ved en dramatisk familieopløsning kan blive lige så alvorlige eller mere alvorlige end incesttraumerne, og at traumer er noget, man kan leve med, ja, så står man i et dilemma.

Vi kan have mange forskellige meninger og holdninger, men i en given kulturkreds er der et vist fællesskab af holdninger og viden, og derfor vil mange dilemmaer også være fælles. Dilemmaer er problemer, hvor der ikke er nogen klar løsning, men hvor situationen kræver, at man vælger og handler. Man bliver nødt til at tage en beslutning, og det er det, der gør dilemmaet til et problem, der nager en i langt højere grad end andre

problemer. I mange tilfælde – som f.eks. i ovenstående – vil det være sådan, at selv når man ikke gør noget, så har det alligevel konsekvenser. Det er i den forstand, at situationen kræver et valg.

Tvungen i viden

Vi har altså to muligheder, der begge rummer både tiltrækkende og utiltrækkende aspekter. Det er tydeligt, at den ene mulighed kræver aktivitet, altså at man griber ind over for personens selvdestruktive tendenser, mens den anden mulighed ikke kræver nogen særlig handling, altså den mulighed, hvor man ikke kan skelne den blotte laden stå til fra den bevidst valgte passive handling, der udtrykker respekten for autonomi. Eksemplet viser, at konsekvenserne af ikke at gøre noget og af at respektere personens autonomi, udefra set ser temmelig ens ud. Ikke at gøre noget får samme konsekvenser som var det en bevidst handling.

Dette træk er karakteristisk for det tvingende ved et virkeligt afgørende dilemma. Det er det, der gør dilemmaer så forbandede, nemlig, at selv om man prøver at undslippe dilemmaet ved ikke at gøre noget, så har man alligevel gjort noget, og som oftest er det også galt. Hvis man kan undgå dilemmaet ved ikke at gøre noget, så er det ikke et dilemma i streng forstand. Et dilemma fremprovokeres af noget i vores omgivelser, som vi møder, noget, vi ikke nødvendigvis selv har skabt, og som har sit eget forløb, hvis ikke vi griber ind. Problemet er, at når først vi er blevet konfronteret med dette forløb, så giver den blotte viden om det fortsatte forløb os en følelse af ansvar for dette forløb, også selvom vi ikke selv har sat forløbet i gang eller i øvrigt gjort noget for det.

Tanken om, at man kender til noget forkert og alligevel ikke gør noget ved det, er svær at bære. Man kan opfinde utrolig mange gode og rimelige forklaringer på, hvorfor man ikke gør noget – f.eks. at det ikke nytter noget – men alligevel slipper man ikke for at føle skyld eller få dårlig samvittighed, fordi man føler sig ansvarlig. Uden en forståelse af denne moralske ansvarlighed for det, vi møder i verden, kan man ikke forstå dilemmaets tvang.

Dilemmaet er noget, vi tvinges ud i gennem at leve i en verden sam-

men med andre mennesker. Det ubehagelige ved dilemmaet er, at vi føler os ansvarlige, både for det, vi rent faktisk gør, og for det valg, vi træffer og som betyder, at vi vil gøre noget bestemt. Og ikke nok med det: I det øjeblik, vi står over for et dilemma, og bliver bevidste om det, så klapper fælden. Vi kan ikke flygte fra dilemmaet, fordi den ene af de to muligheder netop har samme konsekvenser som vores flugt fra det, og fordi vi derfor ikke kan være helt sikre på, om vi bare lod stå til af umiddelbare bekvemmelighedshensyn, eller vi rent faktisk gjorde det af moralske grunde.

Værdikrisen

Dilemmaet er ofte udgangspunktet for den systematiske overvejelse over moralen, som er begyndelsen på etikken. Dilemmaer viser, at vores moral ikke altid giver klare svar på, hvad der er rigtigt og forkert. Mange mener, at oplevelsen af at stå over for et dilemma er et typisk træk ved vores tid, hvor flere og flere mister orienteringen, og hvor man ikke er fælles om at tro på, at fremtiden udelukkende bringer fremskridt og forbedring.

Værdikrisen betyder uden tvivl, at man i stigende grad vil opleve at stå over for dilemmaer. Men det er ikke værdikrisen, der skaber dilemmaerne; dilemmaer har der altid været. Det er kun mængden af dilemmaer, der er tegn på en værdikrise. Vi er i dag usikre på, hvad der er det rigtige, vi er usikre på, hvilket mål vi skal vælge som det overordnede for vores tilværelse, og vi er usikre på, hvilke pligter vi har over for hinanden og os selv. Og derfor kan vi, som de moralsk ansvarlige mennesker vi er, ikke bare tilsidesætte nogle hensyn frem for andre. Men sådan har det altid været, om end i varierende grad.

En sådan værdikrise er ikke blot negativ. Som enhver krise betyder den en rystelse, men denne rystelse åbner også op for nye synsvinkler. Dilemmaet betyder en øjeblikkelig handlingslammelse, men oplevelsen af at stå over for et dilemma er tegn på en sund usikkerhed over for lette svar, tegn på, at man tager sit moralske ansvar alvorligt, at man ikke handler ud fra blind lydighed, selvfølgelighed eller skråsikkerhed. Oplevelsen af at stå over for et dilemma viser, at man er åben over for

en given situations mangfoldige aspekter, og at man selv vil tage stilling.

Vi kan som mennesker ikke slippe for dilemmaer. Dilemmaer er noget grundlæggende ved den menneskelige moral. Alle moralsk ansvarlige mennesker, alle mennesker, der har samvittighed – og det vil sige alle mennesker – uanset hvornår, hvor og hvordan de lever, vil opleve at stå over for alvorlige dilemmaer.

Hvis dilemmaer på den måde ikke er til at komme uden om, hvis man lever som et menneske, og hvis dilemmaer fremprovokerer mere grundige overvejelser over moral, altså fremprovokerer en begyndende etik, ja, så vil ethvert menneske på et eller andet tidspunkt i sit liv nærme sig etikken, altså den mere systematiske overvejelse over, hvad der egentligt er rigtigt og forkert, og hvorfor det er det. Værdikrisen tvinger én til at tænke over moralen i en sådan grad, at man tvinges til i højere grad at tage ansvar for sine egne handlinger.

Moral

Moralske normer er ikke som juridiske love, hvor samfundet har udviklet et apparat til at lovgive, udøve og dømme. Vi sætter os ikke i en grundnormgivende forsamling og vedtager, hvordan vi skal udforme vores moralske normer, og vi har ikke på moralens område etableret institutioner, der håndhæver normerne. Overtrædelser af moralske normer er ikke genstand for politimæssig efterforskning og straffes ikke ved domstole.

Moralske normer er heller ikke som naturlove, hvor alt sker i overensstemmelse med loven. Vi kan ikke forudse, hvad der vil ske, bare fordi vi ved, hvad den moralske norm er på et givent område, ligesom vi kan forudse, hvordan en sten falder, når vi kender tyngdeloven. Vi kan handle og leve rigtigt og forkert i forhold til vores egen moral. Men vi kan også overveje, om vi vil gøre, som vi egentlig mener, vi bør gøre, eller vi i dette ene tilfælde vil se stort på moralen, fordi noget andet vejer tungere.

Moralen er noget, vi har uden at have vedtaget det eller skrevet det ned, og som til en vis grad bestemmer vores handlinger, men også kun til

en vis grad. Ethvert forbud kan overtrædes og bliver det jævnlige.

Moral er i visse sammenhænge et positivt udtryk, f.eks. når man taler om at have en 'høj moral' eller en 'god (kamp)moral', og når man vender sig mod andres – og her er det altid andres – 'dobbeltmoral'. På samme måde står moral som noget positivt, når man taler om 'moralisk forfald' eller anklager folk for at være 'umoraliske'. Negativ er moral, når man vender sig mod 'moraliseren', anklager folk for at være 'åh så moralske' og benævner folk 'moralister'. Og når man afslører den herskende moral som de herskendes moral, som et tankesæt, en ideologi, der er med til at legitimere klassesamfundets undertrykkelse.

Udefra set er moral noget, der til en vis grad styrer vores adfærd, en slags sociale trafikregler. Moralen er med til at sikre en civiliseret omgang mellem mennesker. Moralen hindrer at vi støder for voldsomt sammen, når vores interesser støder sammen, og den hindrer den enkelte i at skeje for meget ud. Moralen holder sammen på samfundet og den enkelte.

Alle samfund har en moral, alle mennesker har en moral. Men moralen er ikke umiddelbart den samme for alle. Andre kulturer har tilsyneladende andre moralske normer, og vores moral i dag er tilsyneladende anderledes end for blot nogle få årtier siden. I denne sammenhæng mener nogle, at der er tale om en frigørelse fra fortidens undertrykkende moral f.eks. på det seksuelle område eller i børns forhold til voksne, mens andre taler om 'moralisk forfald', hvor dyder som anstændighed og høflighed ikke længere tages alvorligt.

Entydighed og ansvarlighed

Etikken forsøger at undgå dilemmaer, men det er dilemmaer, der sætter gang i etiske overvejelser, og uden den uafgjorthed, som viser sig i dilemmaer, ville vi ikke være moralisk ansvarlige for vore handlinger.

Selvfølgelig skal vi stræbe efter moralisk entydighed, efter det helt rigtige svar. Det er det, der viser, at vi er moralske væsner. Vi kaster os ind i diskussioner om moralske spørgsmål med en kraft, som vi ikke ser i diskussioner om andre ting. Hvad der er rigtigt og forkert betyder mere for os, end hvilken farve vi bedst kan lide. Moralen er altså ikke en li-

gegyldig ting for os. Men i visse tilfælde er det umuligt at nå en endelig afklaring, og sådan skal det også være.

For hvis vi hver gang nåede et entydigt resultat, ville det, vi endte op med, ikke være moral mere. Hvis man blot slavisk fulgte en etik uden indre modstrid, ville man med god ret kunne frasige sig at være ansvarlig for sine egne handlinger, fordi man blot adlød ordrer, dvs. blot gjorde som etikken påbød en at gøre. Og omvendt ville det at handle forkert være helt uundskyldeligt, fordi etikken i så fald klart foreskrev noget bestemt. Fordømmelsen – og den eventuelle straf – ville blive tilsvarende hårdere og mere uforsonlig.

En etik som f.eks. den utilitaristiske anerkender slet ikke det moralske som noget særligt; det eneste, den tillægger værdi, er handlingers konsekvenser. Målet for enhver handling bør være at bidrage til at opnå den størst mulige lykke eller livskvalitet. Traditionelle moralske hensyn skal alle vurderes efter, hvor megen lykke de leverer; hvis f.eks. forbuddene mod at slå ihjel eller lyve i nogle tilfælde forhindrer maksimeringen af den samlede lykke, ja, så må vi afskaffe disse forbud. Den konsekvente efterlevelse af en sådan etik, der ikke tillader indre modstrid, tenderer mod snæversyn og fanatisme, mod umenneskelighed og ubarmhertighed, og er med min moralske målestok, ganske enkelt umoralsk.

Vores stræben efter entydighed er begrundet i vores ønske om at gøre det helt rigtige, og denne moralske stræben er selve det moralske. Men ønsket om moralsk entydighed i den konkrete situation betyder ikke, at man så også må stræbe efter teoretisk entydighed, dvs. modsigelsesfrihed mellem de generelle principper eller værdier. Alligevel hører det med til moral, at vi faktisk lader os overbevise af argumenter eller omvendt protesterer kraftigt mod et rammende argument.

Vi anerkender altså, at der skal være en vis sammenhæng i vores moral; vi anerkender, at vi ikke kan gøre ét i en situation og noget andet i en anden tilsvarende situation. I værste fald kan man beskylde os for dobbeltmoral, og det er værre end ingen moral at have. Vi accepterer, at der bliver spurgt til vores grunde for at handle, som vi gør eller gjorde. At handle rigtigt er altså noget, man kan stille spørgsmålstejn ved, og som

kan besvares gennem en begrundelse. Moral er ikke blot ubevidste vaner. Moral er noget, vi kan – og skal kunne – begrunde.

De moralske dilemmaer, altså der hvor moralen ikke kan give os svar, er et afgørende træk ved moralen. Det er modstriden mellem forskellige dele af vores moral og vores ønske om moralsk entydighed, der tvinger os til at overveje, hvad der er rigtigt, dvs. det tvinger hver enkelt til at tænke etisk over sine handlinger. Moralske dilemmaer tvinger hver enkelt til at være ansvarlig for sine egne handlinger; der er ingen løsning, men der skal tages en beslutning, og den må man selv tage, helt alene.

Følelser og fornuft.

Vores moral er som sagt selvmodstridende, fordi den tillægger flere uforenelige hensyn afgørende moralsk betydning, hensyn, der ikke eller kun svært kan afvejes i forhold til hinanden. Det, der i mange tilfælde støder sammen i et dilemma, er forskellige etiske grundpositioner, altså forskellige opfattelser af hvilke begreber, der er mest velegnede til et forstå og begrunde moralen.

Vi har ét fænomen – her moralen – som vi forsøger at forstå teoretisk gennem forskellige begrebsapparater – altså etikker. Vi har alle en fornemmelse af, hvad moral er, men for de fleste er det svært at sætte ord på, hvad moralen er, og når man gør det, kommer man ofte til kort. Det er her etikken træder til og forsøger en redegørelse for moralen.

Hver for sig lægger de forskellige etikker vægten på forskellige sider af moralen. Det betyder, at de indfører forskellige begrebslige skel, og at de stiller forskellige spørgsmål, som kræver forskellige svar. Man kan forstå begreberne i en given etik som de elementer, verden består af, altså virkelige ting, eller som aspekter ved en hel verden, som ikke nødvendigvis eksisterer for sig selv, altså forskellige synsvinkler. Men uanset hvad, så eksisterer moral og etik for os i den forstand, at vi prøver at gøre det rigtige.

For at det overhovedet er meningsfuldt at diskutere etik, må der være noget, der er mere rigtigt end noget andet. Alle moralske udsagn kan ikke være lige gyldige. Moral er andet og mere end smag og behag. Derefter

rejser spørgsmålet sig så om, hvad det er, der giver moralske udsagn deres gyldighed, hvad det er, der gør noget mere rigtigt end noget andet, og det er her den filosofiske etik begynder.

Et grundlæggende skel går mellem dem, der mener, at moral i sidste ende er knyttet til den menneskelige fornuft, og dem, der mener, at moral er et spørgsmål om følelser. De, der lægger vægten på fornuften fremhæver det almene i fornuften og det subjektive i følelserne, mens de, der lægger vægt på følelser, fremhæver, at følelser ikke kun er individuelle, og at fornuften bliver så logisk og rationel, at den bliver umenneskelig og umoralsk.

Begge mener imidlertid, at moral er noget alment, der skal gælde alle mennesker. Her deles vandene så igen, nemlig mellem dem, der fastholder, at moral er relativ i forhold til den kultur, vi lever i, og dem, der mener at moral gælder for alle mennesker uanset kulturel baggrund. En løsning har været at betragte menneskets historie som en civilisationsudvikling, hvor vi i takt med vores historiske erfaringer er blevet bedre mennesker i en mere almen forstand, hvor de forskellige kulturelt bestemte opfattelser af rigtigt og forkert efterhånden samlede sig til én.

En anden og mere tiltalende måde at komme videre derfra er så at skelne mellem en mere grundlæggende almenmenneskelig moral og så de kulturspecifikke variationer, som skabes forskellige steder i verden og i forskellige perioder op gennem historien. Den grundlæggende moral gælder for alle mennesker, mens hver kultur udvikler normer for god opførsel, som kun er gyldige i den kultur. Dette giver mulighed for både at behandle alle mennesker som grundlæggende lige og at acceptere de forskelligheder, som tilfældige omstændigheder har medført. Men hvad der så er grundlæggende, og hvad der er afledet, det er ikke nemt at besvare kort.

Liv og handling

På tværs af disse skel er der helt andre måder at skelne på, nemlig når man spørger, hvad der er moralsk afgørende, uanset om det kun gælder for én kultur, eller moralen skal gælde for hele menneskeheden. Hvis vi tager

eksemplet igen, hvor en person udviser selvdestruktiv adfærd, så får vi her præsenteret et af de afgørende skel inden for moderne etik, nemlig om det afgørende moralske afhænger af det, der går forud for handlingen, altså her om respekten for personens autonomi, eller handlingens moralske værdi skal måles i forhold til det, der kommer efter handlingen, altså konsekvenserne af det, man gør.

Det moralsk afgørende, der går forud for handlingen, opfattes forskelligt af forskellige etikker. Man kan her nævne den gode vilje, medlidenhed, respekten for den anden, pligt over for fornuftens morallov. Blandt de moralsk afgørende konsekvenser finder man lykke eller livskvalitet – for den enkelte eller for alle – frihed, retfærdighed, samvittighed, selvrealisering og fællesskab.

Eksemplet kan også bruges til at illustrere et andet skel, som især er et skel mellem antik græsk etik og moderne etik. Er det moralsk afgørende selve den handling, som man skal foretage her og nu? Eller er det afgørende udviklingen over et helt liv af en god karakter og det gode liv, man forsøger at realisere sammen med andre, og hvor handlingen skal passes ind i. Hvis enhver handling således ikke i sig selv skal være moralsk forsvarlig, er det lettere i dette tilfælde at gribe ind for at umuliggøre den selvdestruktive realisering af det gode liv. Spørgsmålet er med andre ord om hensigten (målet) helliger midlet.

Etikken i dag

Der står vi i dag. Uden klare svar. Etikken har ikke som sådan gjort fremskridt op gennem filosofihistorien, og det er på tide, at filosofferne besinder sig på deres egne og deres forgængeres lange og resultatløse diskussioner for derigennem at finde en ny vej frem. Der har i filosofien udkrystalliseret sig nogle forskellige grundpositioner, som er gået igen lige fra etikens fødsel i det gamle Grækenland – hvor den hørte under politikken – og op til i dag. Der er meget, der taler for, at de mest sejlivede måder at se på moralen på må have noget på sig, og at disse grundpositioner afspejler forskellige sider af moralen. Dilemmaer opstår, når de grundlæggende forskellige sider af moralen, der ligger bag disse op-

fattelser, støder sammen, når vi forveksler det praktiske krav om at nå til en afgørelse med det teoretiske krav om entydighed.

At visse måde at skelne på er blevet gængse op gennem historien, og at mange moderne præciseringer af moralske problemstillinger går igen i den gamle græske etik, er imidlertid ikke i sig selv begrundelse nok for, at det er den rigtige måde at forstå moralen på. Men det er begyndelsen til en anden måde at betragte moralen på, en betragtningsmåde, der ikke forudsætter, at moralen i sidste ende bør være entydigt rationel.³

³ Denne artikel bygger forskellige oplæg og foredrag holdt i forbindelse med Socialpædagogernes Landsforbunds (SL) projekt Etikens Ansigter: "At kalde tingene ved deres rette navn – udpluk af en flues beretning", indlæg på konferencen "Etik og Retssikkerhed for psykisk udviklingshæmmede" den 23. februar 1994 (trykt som "At kalde tingene ved deres rette navn" i Dahlin 1994), "Noget om Etik", oplæg til projektledere den 28. april 1994 og "Hvad er det vi taler om?", foredrag på konferencen "Etik i det Socialpædagogiske arbejde" den 16. maj 1994.

I.B. FIRE BREVE TIL APEL¹

Første brev

Girona, mandag den 6. november 1995

Kære professor Apel

Efter at have genlæst mine noter fra dagens forelæsning og efter at have sammenlignet dem med forelæsningsprogrammet, mener jeg, at det følgende kunne være et spørgsmål til den fjerde forelæsning. Men det er for langt og for grundlæggende til, at man kan stille det efter forelæsningen.

1 Disse breve er en del af en dialog, som fandt sted, mens Karl-Otto Apel i to uger havde lærestolen Ferrater Mora ved Facultat de letres, Universitat de Girona i Catalonien, Spanien. I løbet af disse to uger fra den 6. til den 17. november 1995 gav Apel ti forelæsninger med titlen "Transcendental Semiotics as First Philosophy", som var tænkt som et samlet overblik over hans egen tænkning. Under forelæsningerne ville Apel svare på de spørgsmål og den kritik, som han havde fået dagen før, og dermed blev grundlaget lagt for at fortsætte diskussionerne efter forelæsningerne. Så disse breve er derfor blot en del af dialogen. Den anden og vigtigste del – selve forelæsningerne – var dengang planlagt til udgivelse af det catalanske forlag, Ariel (Barcelona).

Idet jeg ville omdanne mine breve til Apel til en artikel (se også de første par afsnit af det fjerde brev), fandt jeg, at det var nødvendigt at tilføje de følgende noter og ikke kun for at gøre brevene forståelige uden for den oprindelige kontekst, men også for at gøre det muligt for læserne at sammenligne min kritik med relevante passager i Apels artikler – hvoraf nogle endnu ikke var trykt, men blev udleveret til os som fotokopier i Girona – og for at pege på nogle af de kilder, som havde været med til at forme mine egne ideer vedrørende diskursetikken og etik i al almindelighed. Hvis man er fortrolig med diskursetikkens hovedlinier, vil jeg dog anbefale, at man blot læser brevene uden at blade frem og tilbage. De fleste af noterne indeholder kun bibliografiske oplysninger.

Generelt står jeg i stor gæld til diskussionerne i Girona om Apels filosofi og i særdeleshed til de endeløse diskussioner med Juan Carlos Siurana Aparisi. Det er også takket være ham, at jeg kan give opdaterede bibliografiske oplysninger vedrørende Apels upublicerede manuskripter i overensstemmelse med en publikationsliste, som Apel for nylig sendte til ham. Sidst men ikke mindst blev mine alt for hastigt dannede sætninger takket være Thomas Wulff forvandlet til næsten læselig engelsk prosa.

Jeg håber ikke desto mindre, at De vil overveje det, når De forbereder Dem på den fjerde forelæsning eller på et senere tidspunkt, hvis De foretrækker det. Det ligger mig meget på sinde, fordi jeg arbejder med de grundlæggende spørgsmål inden for etikken, dvs. moralske dilemmaer og etikken grundlag,² og jeg ville meget gerne have en kommentar fra Dem, som er en veteran inden for etikken.

Spørgsmålet er følgende:

Hvad er grundlaget for de filosofiske sprogspil, selve den argumenterende diskurs, som De – og mange andre – bruger til at grundlægge filosofien generelt og mere specielt etikken?

Det er nødvendigt med nogle forklaringer:

Jeg er lidt gammeldags, og jeg er ikke helt overbevist om, at overgangen fra paradigme et og to til paradigme tre³ er fuldstændigt begrundet, og om den sproglige vending ikke er en fejltagelse. I de angelsaksiske lande er mange filosoffer i det mindste gået tilbage til en traditionel kontinental filosofi for at finde ny inspiration, idet deres analytiske tradition har vist sig at være en blindgyde. Efter min mening har de ret. Den analytiske filosofi ligner mere end noget andet den skolastiske tankegang. I Danmark er den analytiske filosofi meget indflydelsesrig på filosofiafdelingerne, og eftersom jeg har modtaget min uddannelse dér, så er min opfattelse baseret på det, som man kunne kalde en intern erfaring.

Derfor ville jeg gerne spørge Dem, hvad der er grundlaget for sproget, dog ikke som en ren skeptisk pointe, men som en måde at komme videre på,⁴ og som en måde at korrigere denne historiske afvigelse på, som den sproglige vending er. Jeg vil gerne benytte en idé fra Georges Bataille, som sammen med en mere moderne hegeliansk – paradigme to – måde at konstruere det værende på lavede ontologi på den gamle måde, idet han

2 Jf. Sørensen 1995, s. 76–85.

3 Jf. Apel 1995. Et manuskript, som stammer fra en forelæsning, der blev givet ved The Second Conference on Philosophy and Culture i St. Petersburg.

4 En hentydning til Appels begreb om paradigmeovergang betragtet som en konsekvens af radikal kritisk tænkning, dvs. som en fremgang og ikke blot som en forandring. Se Apel 1997.

lavede det, som man kunne kalde for subjektfilosofi, der på ingen måde var postmoderne eller skeptisk og endnu mindre en form for 'alt er tilladt smarthed'.⁵ Bataille arbejdede faktisk i mere end tredive år med nogle væsentlige indsigter, hvoraf jeg vil bruge én til at stille dette spørgsmål.

Fra et fænomenologisk synspunkt – og desuden fra et historisk synspunkt – kan vi spørge til kommunikationens transcendentale betingelser. Hvad er de nødvendige forudsætninger for at have kommunikation mellem rationelle væsner? Vi behøver først og fremmest nogle rationelle væsner, og rationalitet kommer kun ind i billedet, når vi har tid til den. Hvad, der er behov for, er en pause, således at den umiddelbare tiltrækning eller frastødning for eksempel ikke lige her og nu resulterer i en form for stormombrust kærlighedsakt eller et voldsomt angreb, men derimod i poesi, litteratur eller rationel konfliktløsning på den diskursive måde. Det vi har brug for, er noget, som gør os i stand til at rationalisere vores erfaringer, og som motiverer os til at bruge sproget. Hvad er nu betingelserne for denne pause eller afbrydelse?

Det ovenstående forudsætter naturligvis, at naturen er voldsom og umiddelbar, men jeg håber, De deler denne forudsætning. Givet dette, så har vi brug for noget, der er meget stærkere end selve rationaliteten – hvilket var det, der skulle forklares – til at håndtere naturen. Det må selv være en følelse, dvs. en følelse, en '*Erlebnis*', som er i stand til at fjerne eller i det mindste holde presset tilbage, mens rationaliteten udøves. Horkheimers og Adornos forestilling om subjektivitet indeholdt ikke en sådan idé, og derfor havde de heller ikke nogen midler til at beskytte menneskeheden mod barbariet. Deres civilisation var baseret på fornuft, og når fornuften tilintetgjorde sit eget menneskelige indhold⁶ på grund af deres freudianske begreb om subjektet, så var der ikke noget andet tilbage.

De og Deres kollega, Habermas, har forsøgt at sætte den kommunikative handlen som menneskehedens grundlag, og som det, der skulle

⁵ Igen en hentydning og denne gang til Apels karakteristik af videnskaben i et frit samfund, hvor enhver ny idé får den samme opmærksomhed som fyrre års seriøs forskning. Jf. Apel, 6. nov. 1995. Apel tilskrev tilsyneladende Paul K. Feyerabend (1975) hævdelsen af dette som en norm. ⁶ Jf. Horkheimer & Adorno 1971.

beskytte os mod os selv. Men det forekommer mig heller ikke at være tilstrækkeligt stærkt. For at bruges Habermas' egne ord, så er livsverden givetvis i akut fare for at blive overtaget af systemerne, således at rationaliteten igen – hvad enten den er kommunikativ eller ej – bliver offer for nogle kræfter, som den ikke kan modstå.⁷ Så vidt jeg kan se, så støtter vi os i almindelighed på erfaring og rationalitet i filosofien, og De, som er meget loyal over for den filosofiske tradition, støtter Dem for meget på rationaliteten, og efter min mening for lidt på erfaringen, hvilket ikke blot skal forstås som empirisk viden, men derimod som '*Erlebnis*', '*expérience intérieure*'⁸ eller indtryk forstået meget generelt.

Ligesom for eksempel Bernard Williams, så undrer jeg mig ofte over, hvordan denne forestilling om mennesket som et fornuftigt væsen har overlevet i løbet af menneskets historie på trods af så mange modstridende beviser.⁹ For mig har det kun mening som en ideologi, der er nødvendig til at beskytte menneskeheden mod den selv. En idé, som folk holder fast på, fordi de ikke kan se nogen anden måde, hvorpå de kan argumentere for en mere human måde at leve på. Historien – og vores egen tid – viser os imidlertid, at vi sommetider svigter og falder tilbage i en ikke særlig human adfærd, men – og det er centralt for mig – det lykkes altid for os at genetablere civilisationen. Vi har, før vi er rationelle, en drift imod civilisationen i os, og det har vi også bagefter.

Vi er ikke meget mere civiliserede end de ædle vilde, men de var heller ikke særligt ædle. Jeg tror ikke på menneskehedens fremskridt, men heller ikke på dens tilbagegang. Vores materielle betingelser forandrer sig, og det gør vores måder at realisere os selv som menneskelige væsner også. Vi har moralen i selve vores væsen, og denne moral er det, der gør pausen mulig. Det er moralen, der gør fornuften mulig og ikke den anden vej rundt.¹⁰

Bataille foreslår noget i retning af en kierkegårdiansk angst,¹¹ der

7 Jf. Habermas 1981, bd. II, s. 355; citeret efter Bernstein 1995, s. 29.

8 Jf. Bataille 1943/53.

9 Undskyld, der er tale om en forveksling. Det var ikke Williams, som skrev det, som jeg henviste til, men E. J. Lemmon (1962, s. 144).

10 Jf. Bataille 1957, s. 39 f.

11 Jf. Bataille 1951, s. 53 f.

bliver fortolket på hans egen måde (idet angst er frygten for intetheden, men eftersom mennesket er negationen af naturen,¹² er denne intethed naturen), selvom den ved første blik er meget lig den, som man finder hos Adorno og Horkheimer. Hos Bataille har den imidlertid den funktion at holde naturen nede og faktisk som den grundlæggende erfaring, der gør os forskellig fra andre dyr, nemlig den erfaring, som negerer naturen.¹³ Af den grund er vores erfaring af angsten grundlaget for civilisationen i den forstand, at den er grundlaget for den pause, som gør os i stand til at kommunikere med hinanden på en rationel måde i kraft af sprog, tegn og så videre.

De drager stor omsorg for ikke at give slip på fornuftens ubetingede gyldighed på den måde, som Heidegger og Gadamer gjorde det ved at lade den bero på historicismen og ved at gøre den relativ til '*Sein-zum-Tode*',¹⁴ og denne omsorg respekterer jeg, fordi jeg også betragter forbindelsen mellem Heideggers *Sein und Zeit* og hans politiske engagement i nazismen som en intern forbindelse,¹⁵ det vil sige, at den ikke kun er et kontingent faktum. Så vidt som jeg kan se, har De imidlertid skabt et falsk dilemma. Det forudsætter, at folks følelser er strengt subjektive, historisk relative, lette at manipulere i en uendelighed, og at kun fornuften kan sikre nogle universelt gyldige normer.

Således som jeg ser på det, så har vi noget til fælles, som transcenderer den historiske relativitet, nemlig noget, som netop er vores moralske grundlag som menneskelige væsner, og netop fordi vi er menneskelige væsner, det vil sige, moralske væsner. Hvad kan De kræve mere, end at den er gyldig for alle menneskelige væsner? Er det ikke universel gyldighed?

Med venlig hilsen

...

*

12 Jf. Bataille 1951, s. 43 ff.

13 Jf. Bataille 1957, s. 41.

14 Jf. Apel 1988, s. 383.

15 Jf. Apel 1988, s. 384.

Andet brev

Girona fredag den 10. november 1995

Kære professor Apel

Indtrykkene fra forelæsningen – og de efterfølgende diskussioner – får mig på ny til at sætte mig ned og tænke. Undskyld, men jeg kan ikke lade være! Tænk på det som en gave til Dem som forelæser! Og fordi De var så venlig – og uforsigtig – at reagere på det første brev, så får De et til.

For det første tror jeg, at De muligvis har misforstået min position i mit første brev, men det skal De ikke have hele ansvaret for, fordi det heller ikke står helt klart for mig selv. Jeg håber imidlertid stadig, at spændingerne i min tænkning – nogle ville sige selvmodsigelserne – kunne være frugtbare at fastholde og videreudvikle. Hvis livet er fuld af modsigelser, så må tænkningen også være det, men det kunne måske vise sig, at de var i stand til at blive *'aufgehoben'* dialektisk – hvem ved? – selvom jeg dog kun i tanken har håb om en sådan syntese og ikke ser den som en model for det virkelige livs udvikling.

Derfor skal jeg prøve at formulere min kritik på en anden måde, men den handler stadig om det samme. Det drejer sig om sprogets og rationalitetens status i henseende til moral og etik.

De tror på et filosofisk grundlag,¹⁶ men hvilken status skulle dette have? Hvad grundlægger det, og hvad får vi faktisk ud af det, som vi ikke kunne få uden det?

Filosofiske forklaringer må have en større eller mindre forbindelse til den daglige verden i egenskab af nogle forklaringer på nogle erfaringer, som er indlejret i det naturlige sprog. De må give mening. Ellers kunne vi ikke vide, hvad de drejer sig om. Som De sagde, Husserl giver en fyldestgørende redegørelse for, hvad vi mener med sandhed i den ordinære livsverden.¹⁷ Spørgsmålet er, om De giver en fyldestgørende redegørelse for, hvad vi mener med rationalitet i den ordinære livsverden, eller om

¹⁶ Jf. Apel Apel 1988, s. 406.

¹⁷ Jf. Apel 1993b, 191-208, II. del og Apel 1995, III. Del.

De kun forklarer, hvad der er den iboende rationalitet i den filosofiske og videnskabelige diskurs på samme måde som Pierce også gør det.¹⁸

Hvis dette er tilfældet, så kan jeg ikke se, hvordan vi kan bruge denne type diskurs som model for nogen som helst form for generelt gyldig etik. Det kunne højst være en form for professionsetik for videnskabsmænd og filosoffer, der, ligesom De netop har peget på, har det argumenterende sprogspil tilfælles,¹⁹ mens folk i almindelighed synes at lægge mindre vægt på formelle spørgsmål såsom generel konsistens eller kohærens. Når det drejer sig om rene og skære modsigelser eller hykleri reagerer de naturligvis, men det gør de uden at stille krav om en generel konsistens, og jeg mener, at de har ret i at gøre det, i det mindste når det drejer sig om etik.

Spørgsmålet er, om Deres begreb om rationalitet, der stammer fra det kantianske begreb om fornuft,²⁰ har noget at sige til folk i al almindelighed, rent bortset fra at eksplicitere, hvad der menes med ordet 'fornuftigt', som – i det mindste i mange europæiske sprog – har nogle normative så vel som instrumentelt rationalistiske bibetydninger. Det er svært at se, hvorledes De kan basere så meget på rationaliteten, hvis dette er den eneste forbindelse til hverdagserfaringen.

De har til hensigt at garantere retfærdigheden gennem begrebet om rationalitet.²¹ Hvad skal man imidlertid bruge dette begreb til i det virkelige liv, hvis det kun er en forklaring af en videnskabelig livsform? Det kunne tjene som et ideal – eller en regulativ idé, men hvori ligger garantien, og hvor er det, som gør retfærdigheden nødvendig på en ontologisk måde og ikke blot i en logisk forstand?

Dette er hverken en postmoderne, præmoderne eller moderne pointe. Jeg taler ud fra Guds synspunkt.²² I den sekulære version taler jeg imidlertid ud fra den universelle gyldigheds synspunkt. Den gyldighed er

18 Jf. Apel 1995.

19 Jf. Apel 1995, IV. del.

20 Jf. Apel 1988, s. 448.

21 Jf. F.eks. Apel 1987b, s. 283 ff.

22 Hentyder til, at man i Thomas Aquinas' aristoteliske teori om sandhed betragtet som en korrespondance mellem substanser, "*adequatio rei et intellectus*", har behov for at sætte Gud som en garant for adækvathed, jf. Apel 1993b, I. del; og Apel 1995, II. Del.

dog for mig blot en praktisk gyldighed og ikke en teoretisk gyldighed. Jeg taler således ud fra en første filosofi, som grundlæggende er praktisk, og når jeg spørger om rationalitetens transcendentale betingelser, så finder jeg ud af, at de er moralske.

Jeg har derfor stor respekt for den hensigt og den moralske stræben, der får Dem – og for eksempel Habermas – til fortsat at kæmpe for at sikre – vished, som De ved!²³ – de idealer, der er iboende i moderniteten, det vil sige frihed, lighed og broderskab, solidaritet, eller hvad vi nu skal kalde den sidste. Jeg mener blot, at De ved at forsøge at sætte rationaliteten som grundlaget for disse idealer – eller regulative ideer, om De vil (det vil jeg!) – forsvare dem på en måde, som får folk til at vende sig væk fra ideen om overhovedet at grundlægge disse idealer, fordi den ikke har nogen forbindelse til ret mange menneskers erfaringer.

Ikke alle kritikere af den diskursive etik er postmodernister, selvom de måtte være unge. De kan selvfølgelig bruge 'postmodernisme' ligesom emotivisten bruger ordet 'dårligt', det vil sige, 'Dette her kan jeg ikke lide'. Det er imidlertid ikke noget argument. Som De selv har indrømmet, så er alle Deres kritikere ikke konservative eller liberale.²⁴ Nogle af dem er faktisk venstreorienterede, som i mange konkrete sager ville have nogle synspunkter, der lignede Deres.

Desuden vil jeg gerne fremhæve, at ikke al kritik af fornuften fører til fascisme. Rationalitetens forsvarende har faktisk fra tid til anden været lige så intolerante over for andres forslag til, hvordan man skal tænke som irrationalister. I Deres program er der en risiko for, at dem, som forsvarede rationaliteten, blot ender op i '*Beschwörungen*', idet de siger om alt det, som de ikke kan lide, 'Dette er irrationelt', på den tidligere omtalte emotivistiske vis.

På grund af al denne snak om rationalisme, er De tilbøjelig til at overse,

23 Hentyder til den karakteristiske stræben efter vished hos de klassiske filosoffer inden for det andet paradigme, såsom Descartes og Husserl, men også Wittgenstein, jf. Apel, 7. nov. 1995.

24 Apel havde faktisk lige erklæret sig uenig i at betegne for eksempel Lyotard og Foucault som 'unge konservative' (jf. f.eks. Cortina 1989, s. 560 f.), netop fordi de ikke er konservative. Det fik jeg blandet sammen med noget andet, jeg havde læst, nemlig Brumlik og Brunkhorst 1993b, s. 15.

at vi faktisk taler om noget, og at vores tegn – givet at disse eksisterer²⁵ – henviser til noget, nemlig verden. Vi erfarer verden gennem det at leve i den, eksempelvis Deres ungdomsoplevelser under nazi-regimet, og disse erfaringer er nogle gange afgørende på en moralsk måde, idet de danner os (*Bildung*) som menneskelige væsner og former vores forståelse af verden. Jeg kan for eksempel ikke vide, hvordan det er at være soldat i en krig, eller hvorledes det er at stå i en folkemængde omgivet tusinde andre mennesker, der alle løfter deres arm samtidigt og råber *'Heil Hitler'*. På en måde ville jeg sandsynligvis have været meget klogere, hvis jeg havde oplevet noget lignende, men jeg må indrømme, at jeg er glad for at have været så heldig at blive født og vokse op i en fredelig tidsalder i et lille fredeligt hjørne af verden.

Pointen er, at De ikke kan udelukke erfaringen i betydningen *'Erlebnis'* fra filosofien. Dette er ikke kun psykologi. Hvis De sender alle motiver og erfaringer til psykologiens lande,²⁶ så står De tilbage uden noget, der kan gøre Deres påstande gyldige ud fra en praktisk første filosofis synspunkt. Ikke alle *'Erlebnisse'* er individuelle på den måde, der er beskrevet ovenfor. Nogle erfaringer er fælles for menneskeheden og ligger i selve dens grundlæggende beskaffenhed fra barndom til mand- eller kvinddom – jeg har også lært PC-lektion²⁷ – og det giver anledning til forestillingen om mennesket som et moralsk begreb og ikke blot som et grundlæggende biologisk eller – i filosofien – rationelt væsen.

Erfaringen er en del af teoriens *'Entstehungsbedingungen'*, og en rationel universalist ville sige, at såfremt tanken ikke havde fjernet sig fra disse betingelser, og såfremt de er noget yderliggående eller forvrængede,

25 Hentyder til en diskussion om, hvorvidt vi i en analyse af den kommunikation, der var nødvendig til at komme ud over positivismen og den kritiske rationalisme på den ene side og den fænomenologiske hermeneutik på den anden, virkelig var nødt til at bruge Pierces tegnmodel (jf. Apel 1995, IV. del) eller vi snarere skulle starte fra et helt andet perspektiv, idet vi lod de positivistiske misforståelser vedrørende sproget ligge, og i stedet koncentrerede os om den konkrete kommunikative tale, såsom stoikerne for eksempel gjorde i deres analyse af *logos* som tale (jf. Sørensen 1995b, s. 84–112).

26 Igen en hentydning og denne gang til Apels kommentarer til mit første brev.

27 PC = *political correctness*. Ligesom Apel har jeg imidlertid svært ved at vænne mig til ikke at bruge 'man' i stedet for 'human beings', hvilket man allerede kunne se i den engelske udgave af følgende sætning.

så kan tanken ikke gøre krav på universel gyldighed.²⁸ Jeg ville derimod give erfaringen hele æren og hævde dens gyldighed som en moralsk erfaring, men benægte at rationaliseringen vil gøre den mere bindende. Den moralske gyldighed, det der er bindende, ligger i erfaringens kraft – ‘*Erlebnis*’ – og ikke i spørgsmålet, om den kan rationaliseres.

Pointen er yderligere, at folk faktisk har gjort, hvad de gjorde, uden at være uhyrer, som tilfældet med Eichmann og Milgram-eksperimentet viser.²⁹ Ikke desto mindre har de gjort det, og ud fra den måde, hvorpå det Tredje Rige har været et tabuemne i Tyskland – et tabu, som ikke desto mindre har været berørt mange gange – vil jeg regne med, at erfaringen var afgørende for de fleste, skønt de ikke har de begrebslige redskaber til at håndtere skyldfølelsen eller det at være blevet forledt.

Selvfølger er der nogen, der ikke har lært lektien, men de er forkerte ud fra et moralsk synspunkt. De er forkerte på den måde, som De kalder for irrationel, men med den afgørende forskel, at forkertheden faktisk har forbindelse til flertallets moralske tænkning ikke blot i dag, men til alle tider. Drab har altid været en forbrydelse imod den universelle menneskelige lov. (I krigene er overtrædelsen af denne lov organiseret og rensset af uniformer, hierarki og hærens disciplin, men kun som en undtagelse og ikke som en regel.) Dette er ikke blot en faktuel generalisering, men en del af menneskets begreb, det vil sige menneskets moralske begreb, hvorom bevidstheden er iboende i mennesket selv, og det er på denne bevidsthed, at mennesket baserer sin idé om menneskets værdighed, og det er i kraft af den, at det bruger ideen på sig selv.

De binder rationalitet, fremskridt og normativt indhold for stærkt sammen, og det betyder, at De mister det øvrige, når ideen om fremskridtet i vore dage og i vores tidsalder bliver tvivlsom på grund af den krise, som De selv mange gange har brugt som udgangspunkt.³⁰ Dette efterlader Dem i hænderne på postmodernister som Rorty, idet De kun står tilbage

28 Seyla Benhabib forsøger for eksempel som en god universalist at omformulere selve den universalistiske påstand, idet hun anerkender postmodernisternes, feministernes og kommunaristernes kritik. Jf. Benhabib 1992, “Introduction”.

29 Jf. Øjvind Larsen 1995; sml. også Apel 1988, s. 424.

30 Jf. f.eks. Apel 1967/1972, Apel 1975 og Apel 1987a.

med Nazi-svaret.³¹ Jeg vil gerne insistere på idealerne som regulative ideer iboende i den menneskelige '*Seinsweise*' som noget, der ikke handler om historisk kontingens, men udspringer af den måde, hvorpå vi lever sammen.

Jeg vil gerne opgive ideen om menneskets historiske fremskridt, men ikke ideen om menneskeligheden. Når det drejer sig om viden, den teoretiske viden, så samler vi den sammen, men når det drejer sig om færdigheder, praktiske færdigheder og håndværk, for eksempel tømrere, blikkenslagere, malere, kunstnere osv., så forekommer det mig, at man kan pege på både fremskridt og tilbageskridt, hvilket gør spørgsmålet uafgjort. Når det drejer sig om teknologi, er der selvfølgelig et fremskridt. Men i menneskeligheden er der kun variationer.

Dette betyder ikke, at alle samfund er lige gode. Tværtimod. Nogle er gode i fortid og nutid, andre er dårlige i fortid og nutid, og i fremtiden selvfølgelig. Dette gælder også folk. Nogle er bedre end andre. Vi er ikke alle lige, når det kommer til menneskeligheden.³² Der kan være mange grunde til det, men det er en kendsgerning, at ikke alle folk befinder sig på det samme niveau, hverken hvad angår moral eller rationalitet. Det har aldrig været tilfældet og vil aldrig være det. Alligevel tæller alle med som menneskelige væsner, og det er kun moralen, der kan forklare det, og ikke rationaliteten.

Alt dette er ment som en solidarisk kritik fra én, der i en vis forstand deler Deres idealer, men som har svært ved at forstå, hvordan rationaliteten er forbundet med dem. Jeg mener, at den kantianske '*Vernunft*' med dens blanding af normativitet og rationalitet i bedste fald er en illusion og i værste fald er et bedrag, som kun fungerer som ideologi, og som, når det bliver afsløret som sådan af folk, der har nået højdepunktet af deres instrumentelle subjektive rationalitet, vil få dem til at vende sig bort fra selv de mest basale former for rationalitet, nemlig af den instrumentelle type, som faktisk tjener os ganske godt i mange områder.

Faren er, at De ved at insistere på det stærke præ-nietzscanske begreb om fornuft mister det mere beskedne angelsaksiske begreb om ratio-

31 Jf. f.eks. Apel 1988, s. 408 ff.

32 Jf. Bataille 1954, s. 368 ff.

nalitet. Et begreb, der efter min mening er mere i overensstemmelse med den generelle erfaring af rationaliteten. Skønt meget mere begrænset kan det angelsaksiske begreb om rationalitet være gavnlig til forskellige formål, særligt hvis vi kan forlene det med gyldighed, idet det er baseret på en grundlæggende moralsk erfaring, nemlig negationen af naturen.

Den kommunikative rationalitet, arvtageren til det normative aspekt ved den gamle fornuft, vil da stå tilbage uden noget grundlag overhovedet, idet – for at bruge Habermas' ord – livsverden efterlades helt forsvarsløs over for systemernes kolonisering. Men hvad så? Rationaliteten var i grunden ikke god til at forsvare den, hvilket Nietzsche og de tidlige frankfurterfolk har vist,³³ så hvorfor ikke finde et stærkere forsvar i civilisationen og i selve moralen?

Så hvis De er en *hard core* rationalist,³⁴ så er jeg den foruroligede realistiske positivist (!), der støtter sig på erfaring som et virkeligt fænomen i en reel verden af ting og hændelser. Sommetider ville jeg imidlertid tænke på mig selv som en radikaliseret ahistorisk hegelianer, eller andre mærkværdige beskrivelser. Men postmodernist eller rationalist, aldrig!

Med venlig hilsen

...

*

33 Jf. Horkheimer & Adorno 1971.

34 Som Apel provokerende kaldte sig selv i en diskussion.

Tredje brev

Girona, tirsdag den 13. november 1995

Kære professor Apel

Jeg skriver igen – og denne gang vil jeg forsøge at gøre det kort, og det vil jeg også af den grund, at jeg må indrømme, at min tidligere kritik på en eller anden måde var uheldig og på nogle måder lidt malplaceret. Som jeg sagde i dag, så deler jeg Deres opfattelse af den filosofiske diskurs som noget, der både er en rationel rekonstruktion af det, som vi faktisk gør og altid har gjort, og en normativ standard, nemlig nødvendigheden af at hævde sandheden af alt det, som man fremfører inden for filosofien, og at hævde det rationelt.³⁵ De artikler, der blev uddelt fredag,³⁶ giver mening for mig, navnlig på grund af min filosofiske opdragelse inden for den analytiske filosofi og på grund af diskussionen om rationalitet som et demarkationskriterium for videnskaben. Deres forelæsning gjorde således mange ting tydelige for mig.

Det var fordi, jeg ikke kunne se nogen vej ud af de analytiske blindgyder, og fordi Feyerabend overbeviste mig om, at rationalitet ikke var videnskabens gyldighedskriterium,³⁷ at jeg skiftede orientering i retning af den tyske filosofi (Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer), og da jeg sluttelig kørte fast i den kritiske teori, så valgte jeg den antropologiske strategi – idet jeg styrkede subjektet – med henblik på at håndtere aporierne i oplysningens dialektik, i stedet for at følge Deres vej igennem den transcendentale pragmatik, hermeneutik og semiotik. Jeg er stadig ikke hverken blevet overbevist eller overtalt, skønt Deres retorik – og Deres argumenter – “*m.E.*”³⁸ hidtil har været solide. Så jeg ser frem til at erfare, hvad der følger efter.

Og, ja, De har ret, den filosofiske fundering har altid bestået i at give

35 Jf. Apel 1995, IV. del.

36 Apel 1993b, 1995 og 1997.

37 Jf. Feyerabend 1975.

38 Forkortelse for “*meines Erachtens*”, det vil sige, “efter min mening”, bruges *meget* ofte af Apel.

gode grunde, og måske skulle jeg ikke forlange mere, men det gør jeg alligevel. Ligesom De ikke kan acceptere Rortys "*I'm just an American!*",³⁹ så kan jeg ikke acceptere Deres "*I'm just a philosopher!*"⁴⁰ Jeg vil gerne have filosofien til at være noget mere end blot at være et sprogspil, der er rettet mod sandheden, inden for rammerne af det naturlige sprog.

I den teoretiske filosofi og naturvidenskaberne vil diskursen til sidst – hvis vi er heldige – føre til en eller anden form for fælles opfattelse, som er fejlbarlig i lyset af fremtidige undersøgelser og diskurser – i lyset af de regulative ideer, som De meget rigtigt siger det. Målet er sandheden, og vi kan sommetider nå den, sommetider kan vi ikke, og lige netop med reference til verden, således som vi kender den formidlet gennem sproget. Så diskursen er én – hvis ikke DEN – væsentligste del af processen, således som De har vist det, og sandheden er det relevante resultat af processen.⁴¹

Det forekommer mig imidlertid, at De foretager en eller anden form for reduktion, når De giver diskursen så stor vægt inden for etikken. I etikken – eller måske mere præcist i moralen – er alting rettet mod *handlinger*, nemlig at gøre det rigtige. En diskurs om, hvad man skal gøre, er kun et middel til at finde ud af, hvad man skal gøre, og ikke et mål i sig selv. Hvis vi ikke er i tvivl om, hvad der er det rigtige at gøre – og hvis ingen spørger os – så gør vi det bare. Når vores moralske overbevisninger drages i tvivl af os selv eller andre – og det sker hele tiden i dag, og mest alvorligt i de moralske dilemmaer – så begynder vi at undre os over vores moral, og det er etikkens begyndelse.

Etik og moral tilhører den samme kontinuitet, det vil sige, at moralen giver anledning til etikken, og etikken er ikke praktisk, hvis den lader moralen blive en teoretisk diskurs, der kun søger efter sandheden. Derfor er diskursen ikke afgørende inden for moralen. Diskursen er noget, som vi må bruge inden for etikken, når der er konflikter mellem forskellige moraler, og jeg er enig i, at en eller anden form for gensidig dialog bestemt er den eneste måde til at forhindre manddrab.

39 Jf. f.eks. Apel 1988, s. 409 f.

40 Apels polemik imod mig, idet han spurgte efter noget mere substantielt end det, som diskursetikken tilbød.

41 Jf. Apel 1995, IV. del.

Jeg er imidlertid også sikker på, at mange mennesker med moralske overbevisninger, vil have svært ved at acceptere en diskussion på det samme niveau med én, der har nogle radikalt forskellige meninger, og ikke kun for at sætte sig på bagbenene, men også fordi de ud fra et moralsk synspunkt nægter både at diskutere med umoralske personer og at “*thematizieren*” deres egen moral, og om man så må sige, træde uden for deres egen moral og sammenligne den med andres for at nå en konsensus. Hvis de starter ud fra forskellige positioner, vil de hver for sig mene, at de moralsk set har ret, og inden for diskursen vil de hævde, at deres vigtigste påstande er sande. At nå frem til en konsensus vil da betyde, at de skal opgive noget, som de anser for moralsk vigtigt. I diskursen vil det være at give efter og kun for at nå en andenrangs løsning, en aftale, et kompromis, som var nødvendigt fordi deres oprindelige position ikke blev accepteret af deres medmenneske.

Ligesom diskursen ikke er en afgørende del af moralen, så er konsensusen på den samme måde blot noget, som vi falder tilbage på, når den oprindelige plan slog fejl, en andenrangs løsning. At vælge diskursløsningen for de moralske konflikter er et moralsk valg og ikke et spørgsmål om rationalitet. Det betyder, at De accepterer nogle substantielle moralske påstande om civilisationen, og om hvordan vi skal leve, det vil sige, om hvad der er “det gode liv” i moralsk forstand. Det betyder – i det mindste – at De ikke accepterer retfærdige krige, at De anser fred for at være af afgørende moralsk vigtighed, at De respekterer den enkeltes opfattelse og sikkert også andre substantielle påstande.

Nogle moralske værdier er imidlertid værd at kæmpe for og ikke kun i selvforsvar – da vil det sommetider være for sent. Husk, at Storbritannien erklærede Tyskland krig, mens Hitler ville have det som allieret, i det mindste for en tid – men de er også værd kæmpe eller dø for i sig selv. Dette er i det mindste en del af mange menneskers forestillinger om moralske værdier, og der er ikke noget i diskursetikken, som overbeviser dem om, at dette er forkert, fordi det, som de benægter, netop er, at diskursen moralsk set er den rigtige fremgangsmåde.

Inden for de kredse, som accepterer rationalitet som et middel til at

forebygge fysiske kampe, er fornuftsraisonnementer OK, men – igen – er det et moralsk valg og ikke et spørgsmål om rationalitet. Ud fra det synspunkt, at man gerne ville beholde sine moralske intuitioner, kunne det (instrumentelt set) være meget rationelt, at undgå diskussioner med folk, der var mere trænet i de argumentative sprogspil end én selv, f.eks. filosoffer, fordi de altid vil have en fordel frem for én, og når man først starter, så er man fanget, og der er ikke nogen vej ud af diskursen. Så det moralske udsagn, “Jeg vil ikke tale med Dem og give Deres påstande den samme gyldighedsstatus som mine”, er begrundet af et rationelt valg, der består i at nægte at blive “*ausliefert*” til *hardcore* argumentation.

Kort sagt, så mener jeg ikke, at den diskursive etik redegør for moralen på den rigtige måde, idet en filosofisk etik bør stå i forbindelse med moralen på en særlig måde for at være i stand til at udfylde sin handlingsvejledende funktion. Hvis etikken mister sin normative forbindelse til moralen er vi tilbage i nogle ‘*in die Luft swebende*’ spekulationer igen, og alle vores anstrengelser ville være forgæves. Dette er ikke kun et konsekventialistisk argument. Etikken ville ikke være etik, hvis den ikke var moralsk.

Jeg er ikke bange for at reducere fornuften til en blot subjektiv eller instrumentel fornuft. Den instrumentelle fornuft er tilstrækkelig, hvis vi er moralske. Hvis vi ikke er det, vil den anden form for fornuft heller ikke kunne bruges. Betragtet som menneskelige væsner er vi imidlertid moralske.

Alt i alt mener jeg, at den diskursive etik er god som en normativ metodologi for etikken – den filosofiske etik – men ikke andet. Jeg håber naturligvis, at De kunne overbevise mig om, at den diskursive etik faktisk kan yde noget mere substantielt.

Med venlig hilsen

...

*

Fjerde brev

Girona, fredag den 17. november 1995

Kære professor Apel

Dette er det sidste brev, som De nok ikke vil have nogen mulighed for at besvare, ikke her i det mindste. Det er med vilje. I løbet af disse to uger har jeg allerede tiltvunget mig alt for meget af Deres opmærksomhed. Men grunden er meget enkel, for disse to uger har været en af de mest inspirerende oplevelser – *‘Erlebnis’* som bekendt – i hele mit filosofiske liv. Det kan jeg ikke takke Dem nok for. Det er imidlertid ikke alt, hvad jeg vil med dette brev. Der er nu også noget instrumentelt, der lurer i baggrunden. Mens de andre tre breve var skrevet helt i den kommunikative handlings ånd, er dette brev mere udspekuleret.

Det vil sige, at det ikke er noget rigtigt brev, forstået som en personlig meddelelse, der kun er henvendt til Dem som et svar på det, som De faktisk sagde i forelæsningerne. Jeg startede faktisk med at skrive på det i tirsdags vel vidende, at jeg først ville give det til Dem fredag, hvor De ikke kunne svare på det. Så når udtrykket, ‘som De sagde i dag’, optræder i det følgende, skal det forstås bredt. Dette brev er også anderledes på den måde, at jeg henviser til nogle af deres tidligere skrifter om diskursiv etik.

Grunden hertil er, at jeg, i forbindelse med at jeg skrev det foregående brev, fik den idé, at brevene skulle offentliggøres samlet under titlen “Fire breve til Apel”. Det betyder, at der mangler et brev, så derfor vil jeg i dette brev opsummere min kritik, mens jeg samtidigt vil uddybe den og – forhåbentlig – gøre den mere systematisk. Dette gør dette brev lidt anderledes end de andre, men når jeg offentliggør dem, vil jeg ikke ændre på brevene bortset fra rettelser af stavning, grammatik og syntaks, tilføjelse af henvisninger og et lille efterskrift, der forklarer baggrunden for dem. Jeg sender Dem en kopi, når de er udkommet.

Ser De, i 1992 holdt jeg faktisk en forelæsning – den såkaldte magisterforelæsning, som markerer afslutningen på seks års studier (som i mit

tilfælde strakte sig over tolv år) i filosofi – der netop handlede om Deres håndtering af problemet omkring etikens grundlag. Som en souvenir vil jeg sende Dem en kopi af den præsentation, der blev uddelt til de personer, der hørte på forelæsningen, hvori De også vil kunne se mine henvisninger.⁴²

På den tid fulgte jeg Dem – som jeg også gør nu – i Deres kritik af den angelsaksiske opfattelse af etikken som opdelt i den værdifrie metaetik og – som noget mere eller mindre uafhængigt – den normative etik.⁴³ Jeg var også enig i Deres kritik af den skarpe distinktion mellem oprindelse og gyldighed, af forestillingen om etikken som en teori,⁴⁴ hvori navnlig konsistenskriteriet, det vil sige, non-kontradiktionsprincippet er *det* afgørende kriterium.⁴⁵ Jeg var dengang enig i Deres metodologiske opfattelser, som jeg også er det nu, og tillige med Deres måde at få bugt med positivismen,⁴⁶ idet man dermed redder humanvidenskabernes rationalitet.⁴⁷ Læsningen af de artikler, som blev uddelt ved dette kursus,⁴⁸ har ikke fået mig til at skifte mening lige så lidt som det at lytte til Deres argumenter.

*

Det, der dengang generede mig mest, var det indtryk, som jeg havde af Dem, som blot en anden kryptomarxist, der fortalte os, at historien i sidste ende ville realisere det ideelle kommunikationssamfund,⁴⁹ og jeg er meget glad for at høre, at det var indtrykket på den tids '*Zeitgeist*', nemlig 68 og alt det der, som havde sneget sig ind og overskygget princippet om den performative selvmodsigelse og betydningen af de regulative ideer.⁵⁰

42 Jeg glemte at give ham denne kopi. Artiklerne er de følgende og alle skrevet af Apel: 1967/72, 1975, 1981, 1983 og 1986b.

43 Jf. Apel 1967/72, s. 382 f.

44 Jf. Apel 1975, s. 24 ff.

45 Jf. Apel 1967/72, s. 397 f.

46 Jf. Apel 1997, § 3.6.

47 Jf. F.eks. Apel 1994a, s. 53-66.

48 Apel 1990a (s. 127-146 også i *Sozialist* i 1995), 1992, 1993b, 1994a, 1994b, 1995 og 1997.

49 Jf. f.eks. Apel 1967/72, s. 431 f. og Apel 1975, s. 38 f.

50 Jf. Apel, 15. nov. 1995.

Det rejser imidlertid et andet problem, som det var et svar på, nemlig spørgsmålet om, hvorfor vi skulle bevare det virkelige kommunikationsfællesskab, hvis det ikke er for at realisere ét, der er ideelt? Vi må pege på den værdi, der ligger i at bevare menneskeracen, netop fordi den ikke træder klart frem – i modsætning til, hvad Jonas synes at mene – i den virkelige verden af sult, udbytning, krig, økologiske katastrofer osv.

Som De sagde i dag, idet De citerede Schiller: "Das Leben ist das höchste gute nicht. Das schlechteste ist das Schuld."⁵¹ Men det er netop problemet. Vi kan med Lévinas sige, at vi ikke er helt uskyldige. Når vi accepterer, at tingenes aktuelle tilstand blot fortsætter, er vi i en vis udstrækning skyldige som kollaboratører i en klassekamp mod de fattige i den Tredje Verden,⁵² og intet synes at kunne modstå markedskræfterne, i kraft af hvis udbytning vi i Nord bogstavelig talt udsuger energien – og alt andet, der kan bruges – fra de fattige lande i Syd.

Hvori ligger da den universelt gyldige moralske værdi i at bevare det virkelige kommunikationsfællesskab? Jeg ville naturligvis foretrække at leve videre. Jeg nyder det faktisk meget, men moralsk set, betragtet inden for rammerne af Deres etikopfattelse, har jeg svært ved at give nogle gode grunde. Min kritik er derfor immanent, eller den er i hvert fald ment sådan. Det er ikke nok at pege på den mulighed, at vi kan komme tættere på den ideelle situation, når vi ikke endnu har etableret den som et ideal og ikke har forlenet den med nogen gyldighed i moralsk forstand.

*

Ud fra mit standpunkt i dag vil jeg sige, at enhver form for filosofisk etik må være en rationel rekonstruktion. Intet andet er muligt i filosofien. Jeg – som jeg sagde i det sidste brev – er meget enig i og har lært meget af Deres rekonstruktion af videnskabens generelle metodologi og af filosofiens specielle metodologi.⁵³ Jeg mener imidlertid, at De lægger for stor vægt på den del af filosofien, som rationaliserer erfaringerne, og

51 *Livet er ikke det højeste gode. Det værste er skylden.* O.a.

52 Jf. Mosès 1993, s. 383 f.

53 Jf. f.eks. Apel 1994a og 1995.

for lidt på selve erfaringerne. Derfor fokuserer De navnlig i etikken for meget på det kommunikative fællesskabs dimension på bekostning af objekterkendelsens dimension, idet moralen er vores objekt på en utydelig måde, for her at bruge Deres egen – eller var det Royces? – terminologi.⁵⁴

Jeg mener stadig – som jeg gjorde dengang – at denne forklaring af moralen ikke giver os det, som vi ønsker, men – må jeg tilføje – dette er et grundlæggende problem for hele den filosofiske etik. Vi ønsker at ændre verden og gøre den til et bedre sted at leve i. Vi vil have '*Praksis*'. Som filosoffer kan vi imidlertid kun give gode grunde for, hvorledes folk skulle handle. Dette påvirker dog – ud fra min personlige og teoretiske erfaring – i grunden ikke folk ret meget, os selv iberegnet.

Ud fra et filosofisk standpunkt må vi forstå moralen bedre for at blive i stand til at knytte an til – eller med Deres ord mediere – den moralske erfaring på en sådan måde, at vi faktisk kan udrette noget praktisk. Det kan vise sig, at dette er et umuligt projekt, og at vi blot står tilbage med de gode hensigter, sådan at vi må bruge retorik til at overtale folk. Det ville betyde etikkens endeligt, men vi må være villige til at løbe denne risiko. Som filosoffer – i modsætning til mange andre slags personer – har vi en lidenskab for sandheden, og det kan være, at vores moralske livs sandhed er beskaffen på en sådan måde, at den gør sig selv immun over for kritik.

Vi har ikke noget valg. Hvis vi ikke vil konfrontere de moralske kendsgerninger, så bekræfter det faktisk min idé om, at de praktiske sager i realiteten går forud for de teoretiske. I det tilfælde er den opgave, som De – og mange rationelle rekonstruktører før Dem – giver etikken forældet. Vi må ikke desto mindre løbe risikoen som en anerkendelse af den betydning, som den kognitive dimension i etikken har med hensyn til at redegøre for og mediere til moralen.

Ud fra et fænomenologisk synspunkt, forekommer det mig, at vores moralske synspunkter er alt for stærke til at blive påvirket af ren og skær sofisteri. Hvis vi diskuterer vores mest grundlæggende moralske

⁵⁴ Hentyder til det, som Royce mente var relationen mellem erkendelsens to dimensioner, nemlig erkendelsens objekt og fortolkningen inden for et sprogfællesskab, det vil sige komplementaritet og ikke modsigelse (jf. Apel 1971, s. 199 ff.). I naturvidenskaberne lægges der vægt på den første dimension, mens den anden dimension er utydelig, idet det modsatte er tilfældet i humanvidenskaberne.

synspunkter, så er det ikke fordi, vi ønsker at ændre dem, blive klogere eller gøre dem mere sande. Det gør vi kun, når nogen – eller noget – faktisk tvinger os til at forsvare disse synspunkter og til at prøve at overbevise modstanderen om, at vi har ret, og at han tager fejl. Set udefra – og retrospektivt – kan vi da meget vel tage fejl, men det er ikke spørgsmålet, så længe diskussionen faktisk finder sted.

Kun i en meget begrænset betydning udvirker rationaliteten en forandring i moralen, nemlig på den måde, at en påpegning af hykleriet kan få os til at skifte mening. Spørgsmålet er selvfølgelig, hvordan vi skal forstå hykleri, men det vil jeg for øjeblikket lægge til side. Bortset fra dette, så underbygges den overdrevne betydning, der tillægges rationaliteten, ikke synderligt af moralens fænomenologi, og det gælder endnu mindre den logik, der præger den angelsaksiske tilgang, og det er fordi, moralen er fuld af inkonsekvenser.

Spørgsmålet er selvfølgelig, om dette er en god ting – ud fra et moralsk synspunkt – eller om vi skulle søge at ændre moralen på en sådan måde, at den bliver mere konsistent eller i det mindste relativt kohærent. Spørgsmålet er, om moralen kan gøre sig selv gyldig uden at ty til den form for ræsonnementer, som vi bruger i filosofien. I en meget generel forstand kan den selvfølgelig ikke det. Dens normative indhold beror – i det mindste i en vis udstrækning – på muligheden for at svare folk, når de spørger os, hvorfor vi gjorde dette eller hint. Så i en forstand er vi nødt til at have nogle grunde, hvis vi skal regnes for at være moralske væsner, og derfor spiller grundene deres rolle i etikken, for så vidt som den betragtes som én rekonstruktion af moralen.

Den moralske forandringsproces er derfor en proces, hvori rationaliteten bestemt spiller en rolle, men ikke på en snæver argumentativ måde og ikke som moralens fundament. Det kan være, at et filosofisk grundlag kun er knyttet til det at give grunde, og det er muligvis nok til en teoretisk begrundelse. En praktisk begrundelse kræver en redegørelse for det, som Kant kaldte de "*praktisch materiale Bestimmungsgründe*",⁵⁵ det vil sige det, som motiverer os til at handle. Grunde er imidlertid kun én kandidat

55 Jf. Kant 1990, s. 48.

blandt andre, og ikke den mest sandsynlige, hvis De ser på moralen og den måde, hvorpå forandringerne bringes i stand.

Når det drejer sig om at ændre vores moral, er det meget mere sandsynligt, at vi – som udgangspunkt – skulle vælge nogle afgørende erfaringer, '*Erlebnisse*'. Erfaring i almindelighed, '*Bildung*', er det, der opbygger os som menneskelige væsner. Den kognitive udvikling påvirker selvfølgelig – for ikke at glemme Piaget og Kohlberg⁵⁶ – udviklingen af den moralske bevidsthed, men denne proces foregår ikke bare af sig selv. Overgangen fra et trin til et andet kræver de rette erfaringer, og dem får man fra ens liv i '*Sittlichkeit*' sammen med andre folk. Vores moral opbygger sig selv i os som led i vores opdragelse, men dette tager tid. Moralske ændringer foregår ikke blot ved at argumentere, således som jeg tidligere har argumenteret for (!). Eftersom dette imidlertid er en teoretisk diskussion – monolog – udgør det ikke noget problem. Hvis mine argumenter er gyldige og sande, så indrømmer De det blot som en god rationel falsifikationist – er det ikke rigtigt? Spøg til side, jeg ved, at De ikke er dens slags falsifikationist!

Der er imidlertid noget mere i et menneskeligt væsens udvikling hen imod netop det bestemte menneskelige væsen, som er resultatet af processen. Med Hegel kan vi betragte udviklingen som en fremadskridende negeringsproces af naturen, der hver gang negerer det, der var resultatet af den tidligere negation, og som hver eneste gang er mindre umiddelbar og mindre tæt på oprindelsen.⁵⁷ Det er imidlertid kun én side af historien, nemlig udviklingen fra det partikulære til det generelle. Sammen med denne proces er der noget andet på spil, nemlig at skabe sig selv som noget, der er forskelligt fra alt andet, det vil sige – med en dansk filosofers ord – som noget uerstatteligt.⁵⁸

Her må jeg nævne Bataille – som bestemt kritiserer den hegelianske fornufts overherredømme, men som ikke er postmoderne på den måde, som Habermas fremstiller ham, og endnu mindre en stalinist.⁵⁹ Den sidste

56 Jf. f.eks. Carracedo 1989.

57 Det var meningen, at det skulle være en hentydning til Hegels måde at tænke på i Hegel 1952; men jeg må indrømme, at jeg ikke er særlig stolt af den.

58 Jf. Kemp 1991.

59 Disse misforståelser findes i Habermas 1985, s. 253 og s. 268. Vedrørende Batailles kritik af

beskyldning er latterlig og afslører Habermas' begrænsede viden om Bataille. Igen er det fordi Bataille var den, der insisterede på dualiteten, den ahistoriske dialektik mellem subjektivitet forstået som negationen af den negation, som mennesket generelt er,⁶⁰ og '*das Allgemeine*' forstået som den generelle negation af naturen, som baserer sig på moralen⁶¹ – i begge dens traditionelle aspekter, renhed og godhed – og som efter det indledende brud med naturen udvikles gennem rationaliteten, som selv netop er baseret på den moralske negation af naturens umiddelbarhed, det vil sige den negation, som gør det muligt for os at beregne mulige udfald, lægge planer og forholde os afventende, udvikle sprog og så videre.⁶² Mit arbejde desangående er på dansk,⁶³ Så jeg kan ikke henvise Dem til det.

*

På en måde må man ty til Webers ultimative irrationelle beslutning.⁶⁴ Pointen er imidlertid, at det netop er en moralsk beslutning og yderligere, at det ikke er nogen frivillig beslutning, netop fordi den påtvinges os af menneskeheden i kraft af selve vores væremåde. Vi er ikke fri i ordets stærke betydning, idet vi altid allerede er vævet ind i kulturelle, sproglige, sociale, historiske – hvilke som helst – forstrukturer.⁶⁵ Vi overskrider ikke desto mindre os selv som menneskelige væsner i kortvarige øjeblikke, og vi ved ofte ikke, hvornår vi handler som om, vi var frie, og hvornår vi blot (re)agerer. Vi tænker dog over det, idet vi ikke kan have nogen vished om det, og det gælder alle menneskelige væsner.

For at vende tilbage til mit tidligere spørgsmål. Har referencen til 'gyldig for alle menneskelige væsner' ikke universel gyldighed? De ville måske mene, at dette grundlag er en lille smule skrøbeligt, men

Stalin og marxismen i almindelighed, se f.eks. Bataille 1949, s. 127 ff. og Bataille 1954, s. 360 ff.
60 Jf. Sørensen 1994, s. 188.

61 Jf. Bataille 1951, s. 44.

62 Jf. Bataille 1957, s. 48.

63 Se Sørensen 1994.

64 Jf. Apel 1987a, s. 250.

65 Jf. f.eks. Apel 1983, s. 48.

en stræben efter vished må tilsidesættes til fordel for en stræben efter sandheden. Jeg indrømmer, at dette ikke giver revolutionen – målet for Frankfurterskolens tænkning – noget særligt stærkt grundlag.⁶⁶ Det var den risiko, som jeg omtalte tidligere, men vi har dog nok til at rejse os en gang imellem, og det skulle være nok til at gøre nogle små fremskridt, skønt det ikke vil være et skridt imod en afgørende bedre verden, og det ikke vil være i alle historiske situationer.

Hermed – ville De måske sige – er jeg vendt tilbage til det første og/eller andet paradigme, idet jeg i al for høj grad forstår grundlaget i betydningen af en kausal eller deduktiv slutning,⁶⁷ og idet jeg ikke tager højde for deres aporier. Men dette er en substantiel påstand om moralens grundlag. På en måde så har jeg det ligesom Hans Jonas, som efter, hvad De fortalte, sagde, at han ikke kunne se, hvordan man ellers skulle gøre det.⁶⁸ Jeg håber blot, at denne opfattelse af moralen ikke åbner op for uacceptable ting på samme måde som Jonas åbner op for blandt andet racisme. Racismen er rigtignok udelukket af opfattelsens universalitet, selvom det selvfølgelig er muligt – som med så mange andre principper – at fordreje det, men der er ikke noget her, der tillader én at undtage noget enkelt individ.

Selvom denne måde at tænke på er præsenteret i form af det første og andet paradigme – som ontologisk metafysik og bevidsthed – så er den præsenteret som et argument mod den opfattelse, at *moralsk* gyldighed, korrekthed – i modsætning til teoretisk gyldighed, sandhed – primært skal findes i diskursen, det vil sige moralsk gyldighed forstået som praktisk overbevisende, idet den får folk til at gøre det rette. Argumentet er som sådan en del af den filosofiske diskurs vedrørende den rigtige rekonstruktion af moralen, og som sådan accepterer det den transcendentale semiotiks metodologi,⁶⁹ det vil sige, at det er et teoretisk argument mod Deres opfattelse af rationalitet, Deres opfattelse af moralsk gyldighed og til sidst imod at bruge den diskursive strategi

66 Hentydning til det, som Apel fortalte os var formålet med hans eget og Habermas' værk, idet de forsøgte at etablere nogle normer med universel gyldighed, nemlig at levere det normative grundlag for at reformere – eller revolutionere – samfundet, Jf. Apel, 16. nov. 1995.

67 Jf. Apel 1995, IV. del.

68 For Apels kommentarer til Jonas' metafysik, se Apel 1986a, s. 185 ff. (II. del).

69 Jf. Apel 1995.

til at grundlægge etikken, fordi den forlener den teoretiske filosofi og ikke etikken og meget mindre moralen med troværdighed. Argumentet baserer sig netop på selvrefleksion, og i egenskab af teoretisk filosofi hævder det at være sandt.

*

De må adskille to ting, nemlig tanken og det, man tænker over. De kan ikke være sikker på, at tankens struktur, det vil sige den filosofiske tænkning, er "derude". Det ville betyde, at man forudsatte en leibnizsk harmoni eller en hegeliansk materialiseret ånd. Nej, Kant havde ret, når han var mistænksom over for korrespondens, således som De har påpeget,⁷⁰ men Kant tog fejl – således som De også har påpeget – når han forudsatte den menneskelige bevidstheds transparens.⁷¹ Det er netop problemet med den diskursive etiks forsøg på at bestemme det filosofiske fundament for etikken.

Opfyldelsen af sandhedskriterierne i diskursen garanterer ikke sandheden af – eller stærkere, visheden om – den givne redegørelse, ellers ville det være en kohærensteori for sandhed. Nej, etikken har også på en eller anden måde behov for korrespondens og frugtbarhed – og godhed eller korrekthed – og det er det, der mangler i den diskursive etik. At undlade at begå en performativ selvmodsigelse er bestemt nødvendigt i en diskussion af, hvad moral er for noget, men det er ikke tilstrækkeligt, hverken til at levere den rigtige redegørelse for moralen (den kognitive dimension) eller til at være det – som etikken burde være – nemlig handlingsvejledende i den stærke betydning.

Kant havde mere tillid til menneskenes moral end til deres teoretiske evner,⁷² og jeg er enig i den opfattelse, men jeg tror ikke, at det er fordi de er rationelle, men derimod fordi de er mennesker, det vil sige moralske. De kan tabe det af syne i nogen tid – og det kunne være katastrofalt, såsom i tilfældet med nazisterne, og en masse andre tilfælde – men til

⁷⁰ Jf. Apel 1993b, I. del.

⁷¹ På grund af bevidsthedens forstrukturerethed, jf. f.eks. Apel 1993a, s. 155.

⁷² Jf. Kant: *Akad-Ausgabe IV*, s. 391; citeret i Vorländer 1990, s. xi.

sidst vil de komme tilbage eller i det mindste dem, som overlever. Hvorfor nu det? Fordi de er irrationelle folk, der er villige til at miste livet for den gode sag, til at stå op ikke kun i en diskussion, nej, de står op og risikerer deres liv. Det er denne holdning, der adskiller dem fra grøntsager, for at bruge Deres citat fra Aristoteles på en lidt anden måde.⁷³ Jeg taler ikke om politikerne – som kan mistænkes for at have andre motiver til at drive deres lande ud i krig – nej, jeg tænker på soldaten, som af pligt, moralsk overbevisning, patriotisme eller noget andet melder sig frivilligt og om resten af befolkningen, der støtter ham.

Soldaterne går altid i krig for at slås for det bedste, ikke for at dræbe. Det er derfor, det er en så stærk oplevelse, når de finder ud af, at de faktisk er blevet bedraget, som De var det i relation til Tyskland, og som veteranerne fra Vietnam-krigen var det, der alle fortæller om, hvordan de tog derover for at kæmpe for frihed og demokrati og fandt ud af, at de var undertrykkere og ikke befriere. Hvordan er det muligt for dem at finde ud af det? Det er netop fordi de grundlæggende er normale folk, hvis moral er grundlaget for deres adfærd, eller i det mindste for deres *post facto* vurdering af deres adfærd, det vil sige følelsen af skyld eller dårlig samvittighed.

En dårlig situation vil i sidste ende få nogle folk til at rejse sig, og dem, som støtter tingenes tilstand, vil til sidst – fordi de rigtig onde kun er en minoritet – blive tvunget til at anerkende, at de er blevet vildledt eller tvunget, og det er fordi de taber og det at tabe altid er en fejl, der får én til at tænke på, hvad der gik galt. Så på en måde har børnene ligesom også eventyrerne ret, når de udfører deres rollespil med helte og uhyrer og lader heltene vinde til sidst. Blot vil denne proces tage for lang tid og koste for mange menneskeliv til at blive anset for moralsk tilstrækkeligt lige her og nu, idet man ikke blot ønsker, at moralen bliver genoprettet 'i det lange løb', eftersom de selv risikerer at dø, før dette sker. I etikken ønsker vi derfor, at folk er bedre end som så og ikke er så lette at vildlede, så svage i deres beslutninger og alt i alt bliver bedre og bedre til faktisk at gøre, hvad moralen – det vil sige dem selv

⁷³ Aristoteles siger i *Metafysikken* (1008b 10–15), at den, der ikke rejser sig og argumenterer for det, som han hævder er sandt, må anses for en plante. Jf. Apel, 14. nov. 1995.

– faktisk fortæller dem, at de skal gøre. Kort sagt ønsker vi at gøre korrektionsprocessen hurtigere.

Problemet er, at det netop er almindelige folks godhed, som vildleder dem. Det er netop deres stædige tro på de andres godhed, som det tager tid at nedbryde. De ønsker i almindelighed at tro det bedste, og de er hypnotiseret af ledernes glans til at tro det bedste om dem, indtil det modsatte er bevist, og da skifter de blot over til en anden leder og tror på ham. De tror spontant på hinanden fra første øjeblik, ligesom Løgstrup – og jeg tror også Kuhlman forleden dag, skønt i en anden kontekst – har påpeget.⁷⁴ I almindelighed tænker de ikke på den strategiske rationalitet bag ved ytringerne. Det sker kun, hvis der er noget, der går galt, det vil sige, hvis de på en eller anden måde bliver bedraget lidt ligesom med jer tyskere i trediverne og de amerikanske soldater i Vietnam.

Det fænomen, der skal forklares, moralen, og forklaringen deler ikke den samme logik, idet den ene er teoretisk og den anden i bund og grund er praktisk. Det vil ikke være at begå en performativ selvmodsigelse, fordi jeg tilbyder dette som en bedre forklaring på, hvad der kognitivt set er sandt, det vil sige, at jeg ikke siger, at teoretisk viden er umulig, men blot at Deres forklaring ikke er god nok, eftersom det er en reduktion af den praktiske erfarings praktiske proces til modellen for den teoretiske videns fremskridt, som jeg på den anden side accepterer.

Jeg vil desuden tilføje, at den tendens, der er inden for etikken til at rationalisere moralen, på en eller anden måde er umoralsk, det vil sige, at den gør moralen mere ubøjeleg, end den faktisk er og skulle være. Det diskursive grundlag for moralen i filosofien er i bedste fald unødvendigt, fordi vi ikke får noget ud af det. I værste fald er det forkert og kunne føre til en umenneskelig ubøjeleg, idet den får os til at støtte os for meget på principper, i stedet for at give plads til tilgivelse og undtagelser. Jeg håber dog stadig på at være i stand til at overvinde dette problem, idet jeg ikke støtter mig på et filosofisk grundlag i denne begrænsede betydning, det vil sige som det at give grunde, men derimod på en bredere opfattelse af grundlaget som et praktisk gyldigt grundlag.

74 Jf. Løgstrup 1991, s. 17 ff. og Wolfgang Kuhlmann, Girona, 11. nov. 1995 (Kuhlmann og Adela Cortina holdt nogle ekstra forelæsninger i løbet af disse uger i Girona).

*

I kraft af Deres måde at argumentere for og underbygge diskursetikkens grundlag søger De i en vis forstand tilflugt i filosofiens tynde luft på en måde, der ligner den Heidegger brugte efter krigen, da han kom under anklage på grund af det substantielle indhold i hans filosofi fra trediverne og fyrrerne. Han fandt tilflugt i onto-ontologien, og De fandt Deres i transcendentel selvrefleksion. De reducerer etikken til noget meget minimalt, og det er formodentligt grunden til, at Habermas sommetider går tilbage til livsverdenen for at kigge efter noget mere substantielt.⁷⁵

Når jeg foreslår at grundlægge etikken på en mere substantiel måde, forstår De det først som postmodernisme, derefter fører De det tilbage til følelser og henviser det til etikkens subjektive del, idet De således reducerer motivation til psykologi. Når jeg igen insisterer på erfaring, så fortolker De det som funderet i følelser – som man ikke skal fæste lid til, ih nej, medlidenhed og alt det der, som De med rette påpeger ikke vil give os retfærdighed. Det synes imidlertid at være en cirkelslutning, når vi nu gerne vil give retfærdigheden et grundlag. Når jeg derfor fortsætter med at insistere på '*Erlebnis*' og '*Erfahrung*', så indrømmer De, at de er vigtige, men samtidigt henviser De dem til pædagogikken, det vil sige, at det ikke er Deres afdeling.

Jeg kan ikke lade være med betragte det som en tømning af etikken for ethvert substantielt moralsk indhold, ligesom Bernstein gør det i en kritik af Habermas, idet De erstatter gensidig anerkendelse med den blotte forpligtelse til at argumentere rationelt.⁷⁶ Denne mangel på substantielt indhold er et problem, hvilket – for at indkalde forstærkningerne – Benhabib⁷⁷ og Taylor har argumenteret for, og Cortina har indrømmet.⁷⁸ Det betyder imidlertid ikke, at jeg deler disse kritikeres opfattelse. Benhabib vælger en (hegeliansk) historisk selvbevidst universalisme,⁷⁹ Taylor går

75 Hentydning til Apels kritiske bemærkninger den 16. nov. 1995 om Habermas' opgivelse af diskursetikken.

76 Jf. Bernstein 1995, s. 182.

77 Jf. Benhabib 1992, s. 24.

78 Jf. Cortina 1989, s. 554 f.

79 Jf. Benhabib 1992, s. 30.

knap så vidt, men hans opfattelse er stadig historisk og selvbevidst, og Bernstein ønsker at føre den kritiske teori tilbage til Adorno.⁸⁰

Jeg ønsker ikke at gå tilbage til historicismen. Jeg vil gerne have et "antropo-ontologisk"⁸¹ grundlag. Mine grunde er både teoretiske – i og med at jeg mener, at det er en bedre redegørelse for moralen – og moralske – i og med jeg mener, at den vil være mere effektiv praktisk set. Det betyder, at jeg deler disse kritikeres bekymring for etikkens substantielle moralske indhold. Selvom De insisterer på alle mulige former for gode moralske værdier, er der i Deres tænkning ikke nogen anerkendelse af eller respekt for individet i sig selv, medmindre han eller hun er rationel. Der er kun respekt for argumenter. De accepterer andre typer ytringer, men kun for så vidt som de kan fortolkes som argumenter, det vil sige, at de kun tæller som argumenter.⁸²

Der er derfor ikke ret meget tilbage, og ved at argumentere på den måde reducerer De filosofi til noget meget snævert og til noget, som faktisk kun er nogle overvejelser over den selv, over dens egen måde at argumentere på, og den opfattelse af filosofien må jeg sætte spørgsmålstejn ved, fordi det er en reduktion af filosofien til noget alt for snævert og uvæsentligt.

Jeg tror ikke, at det er, hvad De egentlig ønsker, men det er, hvad De faktisk får, når De argumenterer på den måde. De immuniserer Deres påstande imod kritik ved at gøre dem så begrænsede, at de næsten bliver til tautologier. Ingen kan argumentere imod den kendsgerning, at vi antager, at noget er sandt, når vi argumenterer, det vil sige, at vi forudsætter, at det skulle være muligt at nå en konsensus. OK, De kan få gjort kål på Lyotard og Rorty med den dér,⁸³ men de er lette ofre. De kunne ikke få ram på Jonas eller Taylor alene med dette trick, og med rette prøver De heller ikke på det. De har ret i at kritisere dem for deres mangel på universalitet og deres etnocentrisme.⁸⁴ Dette er imidlertid mere substantielt, og for at komme fra det såkaldte grundlag til universaliteten må De bruge Deres

80 Jf. Bernstein 1995, s. 8.

81 Hentydning til Aristoteles' "onto-teleologiske" måde at tænke grundlaget på inden for det første paradigme, det vil sige den ontologiske metafysiks paradigme, jf. Apel 1995.

82 Jf. Apel 1967/72, s. 400.

83 Jf. Apel 1987c, s. 158 (mht. Lyotard) og Apel 1988, s. 402 ff. (Rorty).

84 Jf. Apel 1993a, s. 160 ff. (hvad angår Taylor).

stærke begreb om den kantianske fornuft, og det er netop den opfattelse, som jeg drager i tvivl som en illusion.

*

De hævder, at symmetriske relationer er grundlæggende, og at asymmetriske relationer kun opstår med institutionerne,⁸⁵ men hvilken status har denne påstand? Det kan ikke være andet end et postulat, fordi vi som menneskelige væsner altid allerede er institutionaliserede, navnlig når De – som De helt eksplicit gjorde – indbefatter familierne i institutionerne. At adskille individerne fra institutionerne er grundlæggende ikke andet end en verbal adskillelse, et analytisk redskab, som ikke tjener til at forklare, hvad det betyder at være et individ. Den oprindelige situation er – som både Lévinas og efter, hvad De sagde, Jonas insisterer på – asymmetrisk,⁸⁶ det vil sige, at jeg foran mig har den anden til min rådighed. Det grundlæggende etiske spørgsmål er, at nogen er givet for mig, og at jeg faktisk kan gøre, hvad jeg vil, om det så er godt eller dårligt. Denne situation følger os hele vejen gennem moralen og i solidaritetens medlidenhedsaspekt, det vil sige i vores solidaritet med de undertrykte, selvom vi lever på solsiden. Solidaritet er både en symmetrisk relation, idet man samles mod undertrykkelsen, og en asymmetrisk relation, idet den er en form for medlidenhed. De kan ikke udelukke asymmetriene fra moralens grundlag.

Desuden svækker De selv kravet om universalitet, når De af solidaritet med jordens elendige, medgiver – formoder jeg – Dussel hans kritik⁸⁷ og overlader menneskerettighederne til at blive fortolket af, hvilken kultur det nu måtte være,⁸⁸ idet De forsøger at undgå etno(euro)centrisme, og De svækker det yderligere, når De accepterer argumentet fra den kinesiske minister, der hævder, at de endnu ikke er i stand til

85 Jf. Apel, 15. nov. 1995 og Apel 1986a, s. 196 f.

86 Jf. Mosès 1993 (hvad angår Lévinas) og Apel 1986a (mht. Jonas).

87 Jf. Apel 1994b, III. del og Apel 1993a, s. 161.

88 Hentydning til det, at Apel overlader fortolkningen af menneskerettighederne til de forskellige kulturer i respekt for de "forskellige udviklingsstadier", jf. Apel, 16. nov. 1995.

at virkeliggøre respekten for menneskerettighederne på det nuværende udviklingsstadium.⁸⁹ Som De selv har påpeget, så har der altid været folk – sofisterne, Euripides, de græske stoikere for eksempel, Konfucius i Kina, Bartolomé de las Casas her i Spanien osv. – som har været i stand til at formulere universelt gyldige normer.⁹⁰ Problemet er blot, at de meget sjældent har magt til at gøre noget med disse tanker. Det er ikke særligt underligt, eftersom deres tanker altid lige netop må opfattes som anti-autoritære, som nogle, der drager magtens legitimitet i tvivl ud fra de undertryktes perspektiv. Så det er ikke underligt, at de sjældent når frem til realpolitikens niveau.⁹¹

*

De har selvfølgelig ret i, at vi ikke kan basere noget på den instrumentelle fornuft,⁹² men det er heller ikke, hvad jeg hævder. Jeg vil basere etikken på moralen og ikke på en hvilken som helst livsverdens moral – som er kontingent, førstruktureret osv. – men på den grundlæggende menneskelige erfaring, som ethvert menneskeligt væsen må gennemgå for at blive et menneskeligt væsen, det vil sige det ontologiske grundlag for den gode vilje, hvis De foretrækker det. Jeg vil hellere kalde det for den grundlæggende negation af naturen, og det er denne negation, der skaber plads til arbejde, strategiske livsplaner og den livsform – som er universel, selvom den ikke er det i samme grad i alle kulturer – der udgør rationaliteten, idet jeg gentager, at den sidstnævnte ikke er andet end, hvad Luther mente den var, nemlig en “*Hure*”.⁹³

Mens De har tiltro til folks rationalitet, men har mistro til deres moral, som De ønsker at give et rationelt grundlag, så mener jeg det helt

89 Apels egen beretning under en diskussion efter forelæsningerne.

90 Apel ville ikke acceptere udtrykket, “altid”, idet dette ifølge ham kun har været tilfældet efter de store euro-asiatiske verdensreligioners fødsel, jf. f.eks. Apel 1988, s. 428.

91 Hentydning til Apels ansvarlighedsetik, hvor den ansvarlige politik kræver, at man moralsk set kun har lov til at følge diskursetikkens idealer, hvis den er kompatibel med de politiske imperativer, der er relevante for at bevare den pågældende politiske entitet, jf. Apel 1987a, s. 258 f.

92 Jf. Apel, 15. nov. 1995, som en kommentar til mine breve.

93 Jf. f.eks. Apel 1983, s. 56.

modsatte, det vil sige, at jeg har mistro til folks rationalitet, fordi den kun er en hore, men jeg har på den anden side stor tiltro til menneskeheden på lang sigt. Fordi folk gerne vil tro betingelsesløst på hinanden, bliver de ofte snydt af de få, som faktisk er strategiske og bruger deres fornuft på den måde.

*

Jeg kan ikke lade være med at synes, at Deres position på en eller anden måde er inkonsistent. De lægger vægt på argumentationen, men man kunne spørge: Hvorfor argumentere, hvis det ikke er for at overbevise? Hvorfor overbevise, hvis det ikke ville gøre tingene bedre? Det vil sige, at det var som om sandhed i moralsk forstand ikke var bedre end den blotte illusion. Allerede på dette niveau ser vi behovet for den gode vilje, som De sætter som nødvendig.⁹⁴ Den fortsætter imidlertid med at være vigtig. De har fortalt os, hvad et moralsk fællesskab skulle gøre, hvis de er uenige om noget, men dog er enige om, at de skulle finde ud af, hvordan de på trods af dette kan leve sammen. De sagde meget klart i dag, at uden god vilje, vil det ikke fungere, og at ingen argumenter kan etablere denne gode vilje.⁹⁵ Den gode vilje er det eneste, der redder Dem fra *rational choice theory*.⁹⁶ Uden den kunne vi indgå i diskursen 'som om' vi følte os forpligtet på diskursens regler, idet vi blot venter på en chance til at finde ud af, hvordan vi kan komme ud af den med en personlig gevinst af en slags. Jeg vil tilføje, at det, der er behov for, ikke blot er princippet om den gode vilje, men en substantiel god vilje, som fortæller os, at vi skal holde fred, indgå i en dialog og gøre dette hæderligt, idet vi bagefter overholder vores løfter osv.

Spørgsmålet er således, hvor denne gode vilje kommer fra, eller – for at blive af med 'Ursprung'-terminologien – hvad der er grundlaget for den? Her taler jeg ikke om gode grunde – som De med rette sagde, at der ikke kunne være nogen af – men om dets metafysiske eller mere

94 Jf. f.eks. Apel 1993a, s. 169.

95 Jf. Apel 1987a, s. 254.

96 Jf. Apel 1993a, s. 153 f.

præcist dets filosofiske antropologiske grundlag. Betyder dette ikke lige netop, at moralen er primær i forhold til de teoretiske sager? Det vil sige, at vi skulle opfatte praktisk filosofi som den første filosofi, og blot beholde Deres metodologi, som den er, til vores filosofiske sprogspil og ikke mene, at gode grunde er mere end blot en del af den moralske forandring, der netop er afhængig af den gode vilje, altså af moralen. Måske er moralen ikke grundlagt i rationaliteten, selvom vi til en vis grad kan rekonstruere den rationelt og etablere en rationel filosofi omkring den, som er virkningsfuld i den udstrækning, at rationaliteten – som De sagde i dag, eller således forstod jeg Dem, er der bestemt en vis grad af rationalitet på objektsiden, i virkeligheden – har betydning for den moralske forandringsproces. Det forekommer mig at være grundlæggende for etikken.

Dette er ikke et svar på spørgsmålet: Hvorfor være moralsk? Det er en grundlæggelse af metafysisk art. Spørgsmålet trækker imidlertid en grænse i etikken. Der er grundlæggende to typer af ikke-metafysiske etikker. På den ene side en etik, der ikke anser spørgsmålet for særligt vigtigt – f.eks. den avancerede moralist, som tager moralen for givet og derefter giver råd, ligesom De tager den gode vilje for givet – og på den anden side en etik, der mere hører til i filosofiens hårde kerne, og som betragter dette spørgsmål som det mest grundlæggende spørgsmål. De har ret for så vidt, at spørgsmålet er det mest radikale spørgsmål inden for Deres rammer – så vel som inden for etikken, således som den er blevet dyrket i det 20. århundrede – fordi det spørger om grunde til overhovedet at være moralsk.

I en vis forstand er det meningsløst at spørge på denne måde, fordi vi som menneskelige væsner altid allerede er menneskelige, det vil sige moralske. I en anden forstand kan man selvfølgelig stille spørgsmålet, men det giver kun mening som et spørgsmål om moralens rækkevidde, det vil sige, om den skal være meget partikulær – måske kun dække en ven eller livsledsager – eller om det i den anden yderlighed skulle dække hele menneskeheden, det vil sige, at den skal være universelt gyldig. Dette er den eneste måde, hvorpå dette spørgsmål giver mening. De sagde, at

De ville tage Dem af dette spørgsmål i den sidste forelæsning, og det er grunden til, at jeg besvarer det.

Så endnu en gang tak for to vidunderlige uger!

Med venlig hilsen

...

PS. Det værste spørgsmål er imidlertid det sidste, det vil sige, om den filosofiske bestræbelse efter sandheden overhovedet giver nogen mening, om der er noget at opnå, og om den måde vi opfører os på ikke blot er latterlig? Nu kan De beskyldte mig for at indtage et postmodernistisk standpunkt eller noget andet, men dybest nede i filosofien er der ikke andet end tvivl, en metafysisk tvivl om, hvorvidt det faktisk er meningsfuldt at gøre alle disse ting, nemlig at argumentere, stille forslag, gøre krav på sandheden osv. Dog må vi gøre det, Vi må fortsætte med at være menneskelige og fortsætte med at give mening til vores kollektive projekter. Denne måde at betragte det filosofiske sprogspil på berøver det imidlertid alle krav på gyldighed. På trods af det kan vi ikke gøre andet end at gøre netop det vi gør, nemlig at stræbe efter sandheden.⁹⁷

97 Ved nærmere eftertanke, efter at diskussionens hede er kølet af, ville man måske mene, at det var passende at overveje, hvad nytte det havde at diskutere disse ting, og hvorfor man skulle gøre sig den umage at offentliggøre denne diskussion? Meningsforskellene er klart af en sådan art, at der ikke nogensinde vil opstå enighed, og derfor kunne man mene, at overvejelser af denne art er forældede og/eller meningsløse. Efter min mening må vi imidlertid ind imellem tage nogle diskussioner af denne art, hvis filosofien ikke skal forfalde til rent tekniske spørgsmål, og desuden beviser hele diskussionsprocessen min pointe, nemlig at rationaliteten blot er en "høre", som tjener enhver tænkelig moral, det vil sige en moral, som låner sin troværdighed til at være absolut rigtig fra netop denne morals perspektiv. Om denne tænkemåde også kan være et bevis på min stædighed og/eller irrationalitet, vil jeg overlade til læserens bedømmelse.

II

FORUNDERSØGELSER

II.A. FESTEN I KOLLEKTIVET

I den moralske forvirring kræver man etikken inddraget i beslutningerne. Men etikken interesserer sig ikke længere for moralen. Derfor må vi vende os mod sociologien.

Etik har været et modeord i den danske debat snart nogle år, og især for den såkaldte bio-etik er det lykkedes at kæmpe sig frem til avisoverskrifterne. Provokerende har bio-etikerne spurgt: Hvad er problemet med dødshjælp? Staklen, der ønsker hjælp til at dø, be'r jo selv om det, fordi han har det ad pommeren til. Reagensglasbørn? Sku' det være et problem? Folk står i kø for at få dem, og lægerne synes, de er sjove at lave. Og genterapi; det er bare en behandling af sygdomme, som man ellers har svært ved at få has på. Så hvor er problemet?!

Alligevel er der mange, der synes, at der på en eller anden måde er noget ubehageligt ved alt det her, at der – uanset de mange gode argumenter – er noget galt; for hvis det var så klart, hvorfor synes vi så, det er vigtigt og nødvendigt at diskutere det?

Problemet er imidlertid, at disse diskussioner tilsyneladende ikke fører til noget, og det giver næring til den tanke, at der måske er noget galt med den *måde*, etikerne hidtil har grebet sagerne an på; at man måske hellere skulle prøve at gå mere traditionelt videnskabeligt til værks og se på, hvad moral egentlig er, og hvorfor de moralske diskussioner forløber, som de gør, *før* man kaster sig ud i at fortælle folk, hvad de skal gøre. Det er denne tanke, der er udgangspunktet for den franske filosof og sociolog, Émile Durkheim (1858–1917).

Samfundsmoralen

Moralen er, for Durkheim, først og fremmest et socialt fænomen. Alle samfund har en moral, og at handle umoralsk har sociale konsekvenser. Ikke blot får man dårlig samvittighed; samfundet tildeler også én straffe, enten gennem retssystemet, fordi en del af moralen er indskrevet i lovgivningen, eller gennem det omgivende samfunds afstandtagen.

De fleste af disse sanktioner over for umoralsk adfærd kan ikke direkte udledes af den umoralske handling i sig selv. Straffen for et mord kan ikke på nogen måde forstås som en logisk eller mekanisk følge af selve handlingen; sanktionen beror udelukkende på vores etablering af regler for, hvad man må og ikke må.

At handle umoralsk betyder således at overtræde moralske regler for god opførsel; at handle moralsk er at følge dem. Og i denne sammenhæng handler man også, når man undlader at gøre noget. I begge tilfælde bæres reglerne oppe af konsekvenserne; sanktionerne, hvis man overtræder reglerne, anerkendelsen, hvis man overholder dem. Reglerne er obligatoriske og absolutte; som medlem af et samfund har man pligt til at følge dem.

Men moralen er ikke blot denne undertrykkelse af individet; moralen er også noget, der kan fylde et menneske med styrke og glæde, lyst til at gøre det gode for sin helt egen skyld, uanset konsekvenserne. Muligheden for virkeliggørelse af moralske værdier kan i visse tilfælde hensætte os i en tilstand af entusiasme, hvor vi, ude af os selv af glæde over at gøre det gode, gør vores pligt og mere til.

Mellem pligt og lyst

Moralen har disse to modstridende sider. Den er noget ved den, som eftertrages i sig selv, og samtidigt er den undertrykkende. At have moral betyder på den ene side, at man har lyst til at gøre det gode, og på den anden side, at man af pligt gør det, man egentlig slet ikke har lyst til, eller, omvendt, undlader at gøre det, man har lyst til.

Moralens indre konflikt viser sig f.eks. når læger vil undersøge og sortere de æg, der skal bruges til reagensglasbørn. De vil kun det bedste,

og samtidig opfattes sortering af æg af mange, også mange læger, som absolut forkert. Moralens tvetydighed giver anledning til uløselige dilemmaer; men at reducere den ene side til den anden, som mange moral-filosoffer gør, er, ifølge Durkheim, uvidenskabeligt, når begge sider forefindes i en hvilken som helst givet moral.

Noget tilsvarende til denne moralens indre modstrid finder Durkheim i det religiøse, hvor hellige ting er omgivet af strenge forbud og regler for, hvordan man omgås dem. Overtrædelse er helligbrøde og giver anledning til stærke reaktioner over for synderen. Samtidig er disse ting imidlertid gode i sig selv og genstand for tilbedelse. Moralen kan kun forstås ved at inddrage det religiøse; igen, det ville være uvidenskabeligt andet, når de i alle samfund altid har været nært knyttet til hinanden.

Det moralske er ligesom det religiøse forlenet med en særlig kraft, og oprindelsen til den finder Durkheim i det kollektive, det, der samlet er stærkere end den blotte samling af individer. En fest får sin specielle energi ved det kollektive samvær, og historien har tilsvarende perioder med stor kollektiv energi, som f.eks. reformationen, renæssancen og det 19. århundredes revolutioner. I disse perioder indstiftes de moralske idealer. Idealerne får den kraft, som moralen baserer sig på, når samfundene igen vender tilbage til hverdagslivet, og det er disse perioder, man siden mindes gennem fortællinger og ved særlige højtideligheder.

Moralisme og videnskab

Længere går Durkheim ikke. For ham er sociologien en videnskab, der studerer sociale fænomener, en eksakt videnskab på linie med naturvidenskaberne, med samme strenge krav til nøje studier af kendsgerningerne. Men sociologien er moralsk interessant, fordi en forbedring af samfundet kræver en bedre forståelse af de sociale fænomener, herunder især moralen.

Durkheim bebrejder datidens "moralister", altså moralfilosofferne, at de ikke ser på de moralske kendsgerninger, som de er, men at de, ud fra generelle forestillinger om menneskets natur og hvad de nu selv finder

for godt, opstiller teorier for, hvad der i absolut forstand er godt for alle mennesker.

Durkheim argumenterer imod tre moralistiske hovedretninger, nemlig det, vi i dag ville kalde henholdsvis pligtetik, nytteetik og etik med rødder i Aristoteles' filosofi. Kritikken virker forbløffende nutidig, såvel i sit udgangspunkt som i sin argumentation; for disse tre retninger er stadig de dominerende, og argumenterne optræder jævnligt i diskussioner mellem vore dages repræsentanter for de nævnte retninger.

Durkheim understreger imidlertid, at hans intentioner med de moralvidenskabelige studier ikke adskiller sig fra moralisternes; blot vil han mere systematisk undersøge, hvad moralen er, før han opkaster sig til dommer. Uden sociologi vil etikken aldrig kunne blive til andet end grundløs moraliseren.

Krisetider

Sin egen tid beskriver Durkheim som en overgangstid fra en moral til en anden, og i sådanne kriser spiller det gode en større rolle end pligten, fordi det endnu ikke er til at se hvilke pligter, den nye moral vil medføre. Igen en beskrivelse, der minder os om vore dages moralske problemer, bl.a. med at tage stilling til de muligheder, den nyeste medicinske og biologiske teknologi tilbyder os.

For bio-etikerne lægger netop vægten på det gode. Med en næsten religiøs iver kalkulerer de gode og dårlige konsekvenser med en rationalitet, som andre eksperter har svært ved at afvise; for, som Durkheim siger, at være videnskabelig er at være rationel.

Denne rationalitet er imidlertid selv et ideal, der især har fået sin moralske kraft i oplysningstiden. Rationaliteten æres i sig selv som noget helligt, og anfægtes den, er reaktionen voldsom, næsten lige så voldsom som når bio-etikerne i deres rationelle reduktion af moralen anfægter idealer med religiøse rødder.

Men med vores viden i dag kan vi ikke som Durkheim sætte vores lid til den videnskabelige rationalitet som grundlag for en ny og samlende moral, som vi alle med selvfølgelighed vil tilslutte og underlægge os.

Diskussionerne vil fortsætte, for vi ved, at moralen ikke blot behandler hver og én ligeligt, men ofte tjener til at fastholde nogle gruppers herredømme over andre, ligesom vi ved, at det gode kan forvandle sig til noget meget kedeligt, hvis dets forkæmpere får magt, som de har agt.

II.B. AT LÆSE BAUMAN

PÅ TUR I SOCIOLOGIEN I EN SØGEN EFTER MORAL OG ETIK

1. Etik – bortset fra viden om moral

Mens den politiske filosofi i loyalitet over for sin klassificering som praktisk filosofi har fastholdt de traditionelle forbindelser til den form for viden, der i dag tilbydes af de sociale og politiske videnskaber, så har etik gjort sig mere og mere uafhængig og dermed uvidende om den stigende mængde af viden om de sociale interaktioner, som indeholder moralske aspekter. Hvad etik føler det nødvendigt at vide om moralsk adfærd bliver givet af sund fornuft i form af de moralske intuitioner, som vi angiveligt alle har.

Ser man tilbage på denne udvikling, virker det dog påfaldende, at når det kommer til teoretiske spørgsmål, så har filosoffer været dybt mistænksomme over for pålideligheden af sund fornuft; i praktiske forhold derimod er det præcis den samme *common-sense*, der har udgjort det grundlag, på hvilket de har opført til tider meget imponerende teoretiske strukturer.

Et afgørende skridt i etikens udvikling i det 20. århundrede blev uden tvivl taget af G.E. Moore med hans *Principia Ethica*. Ved at insistere på, at man ikke kunne – ikke burde – konkludere, hvad man skal gøre ud fra en redegørelse for, hvordan verden er, bidrog han til den arrogance, hvormed etik siden har behandlet hvem som helst, der havde noget at sige om, hvordan folk opfører sig her og nu, hvordan de opfører sig andre steder og i andre kulturer, og hvordan de har opført sig op gennem historien. Hvad der betød noget i etik var udelukkende intuitioner om,

hvad der er rigtigt og forkert, og betydningen af de ord, der anvendes i forbindelse med moralske spørgsmål; intet andet.

Det er ikke fordi filosofi generelt har været anti-videnskabelig, snarere tværtimod. I teoretisk filosofi er udviklingen af naturvidenskaben i vid udstrækning blevet integreret i epistemologien. Forskere har fået lov til at krydse grænsen og blive filosoffer, altså blive godtaget som samtalepartnere inden for de etablerede filosofiske institutioner, taget alvorligt på konferencer og blevet inviteret til at skrive i filosofiske tidsskrifter. Dog gælder det ikke alle videnskabsmænd. Den samme proces, der gjorde det legitimt at slippe naturvidenskaberne ind, betød samtidig udelukkelsen af humaniora som upålidelig i spørgsmål om sandhed.

Denne proces har været mest tydelig inden for analytisk filosofi i den engelsktalende verden. Den har så at sige været tættest på den idealtypiske udvikling beskrevet ovenfor. Men fordi etik er blevet forsømt af de toneangivende kontinentale tradition i det meste af det 20. århundrede, er institutionerne i analytisk filosofi (institutter, foreninger, tidsskrifter, anerkendte autoriteter osv.) i dag dominerende inden for etik, ligesom analytisk filosofi har den fordel, at have drøftet mange afgørende spørgsmål i detaljer i årevis, og det i et sprog, som i dag er blevet det internationale sprog i det filosofiske samfund, altså engelsk.

Det betyder, at analytisk etik mere eller mindre har optjent en ret til, om ikke at fastsætte standarder for etik, så i det mindste at blive hørt i spørgsmål om etik; at ignorere den kræver en meget god grund. Og det betyder – for nu at udtrykke det firkantet – at det er helt acceptabelt for en filosof at være uvidende om moral, når han eller hun arbejder inden for etik. Man kan endda være helt uvidende om etik, som den er udviklet i den filosofiske tradition og stadig deltage i den filosofisk etiks diskussioner med lige så stor vægt, hvis blot der er et interessant argument at fremsætte. Ingen i dag ville drømme om at foreslå – ligesom f.eks. Aristoteles gjorde det – at en diskussion af disse spørgsmål kræver en vis viden om mennesket, en vis livserfaring og modenhed.¹ Og slet ingen ville turde kræve systematisk viden fra kilder til viden uden for filosofien selv.²

1 Se Aristoteles 1956, s. 7.

2 Spørgsmålet om, hvem der har ret til at intervenere i etikken som profession – om jeg for

2. Vendingen mod sociologi

Uanset hvad logikken bag denne proces er, så er resultatet, at etik i dag i meget stor udstrækning er ikke blot, som sociologen Salvador Giner med rette siger, “sociologisk analfabet”³; den er også uvidende om udviklingen af andre menneskelige videnskaber såsom psykologi og antropologi. Og hvis enkelte filosoffer har været opmærksomme på denne udvikling, er den kun blevet integreret som *common-sense* viden og ikke som et egentlig bidrag fra de pågældende videnskaber.⁴ Brug af begreber som for eksempel ‘under-bevidsthed’ eller ‘struktur’ er ikke ensbetydende med en integration af Freud eller Lévi-Strauss som videnskabsmænd. Disse begreber er bare tilfældigvis blevet integreret i vores mere eller mindre almindelige *common-sense* viden.

De få, der direkte har anvendt resultater fra humanvidenskaberne, har kun brugt småbidder. De har typisk opsnappet et par nyttige tips, som de tilfældigvis var faldet over. De har imidlertid været helt ligeglade med, om den videnskab, det drejede sig om, som helhed anerkendte resultaterne som et vigtigt bidrag til deres videnskorpus eller blot som kuriøse og marginale fund. Mens det anerkendes, at man for at deltage i teoretisk filosofi er nødt til at vide noget om naturvidenskab, så behøver man i etik ikke at vide noget som helst om menneskelige værender og deres adfærd, når de bor sammen og er konfronteret med hinanden.

Som moralfilosoffer, der vender os mod de menneskelige og sociale videnskaber, for at få substantiel viden om moral, er vi derfor nødt til at passe på ikke blot at tage den første og bedste teori, vi tilfældigvis løber ind i. Det er f.eks. det, der ofte sker, når ikke-filosoffer vender sig til filo-

eksempel overhovedet kan kræve at blive hørt – vil jeg lade ligge ind for nærværende. I det følgende vil jeg blot antage, at jeg selv vil kunne klare testen, altså at jeg vil kunne matche et hvilket som helst kriterium, som man ville kunne foreslå.

3 Giner 1989, s. 121.

4 F.eks. er Charles Taylor fuldstændig klar over mange af de aspekter af den menneskelige virkelighed, som de menneskelige og sociale videnskaber har bragt frem i det 20. århundrede. Han tager derfor udgangspunkt i en meget raffineret *common-sense* forståelse af moral, men han anerkender ikke dette udgangspunkt som et videnskabeligt bidrag, der skal diskuteres som et sådant. Det vil sige, han ikke citerer nogen videnskabsmænd, men blot præsenterer sit udgangspunkt som moralske intuitioner, der skal accepteres som anført og beskrevet. Og idet han gør dette, træder han igen ind i det filosofiske argumentationsspil (sml. Taylor 1989).

sofen for første gang! Det første valg, der skal gøres her, er imidlertid, til hvilken videnskab man skal vende sig. Hvis man anerkender, at moral helt sikkert er et socialt faktum, og desuden ved, at lige netop dette faktum ikke har spillet nogen særlig vigtig rolle i etik,⁵ så synes sociologi et rimeligt sted at starte.

Man kan gøre flere ting for at undgå alt for blind en amatørisme: Tage kurser, deltage i konferencer, læse introduktioner og lærebøger, snakke med sociologer osv.⁶ Efter således at have fået en generel idé om, hvad der betyder noget inden for sociologi, og hvem der blandt sociologiske teoretikere generelt anerkendes som mere vigtige end andre, synes to strategier rimelige: At starte med klassikerne eller begynde med de nutidige.

Begge strategier viser sig at være givende. Hvis man vender sig mod sociologiens grundlæggere og for eksempel tager Émile Durkheims doktorafhandling fra 1893, *Den sociale arbejdsdeling*, så erklærer han på den allerførste side: "Denne bog er først og fremmest et forsøg på at behandle det moralske livs fakta efter de positive videnskabers metode."⁷ Og han fortsætter i resten af Forord og Indledning med at argumentere imod moralfilosofi, sådan som den praktiseredes af hans samtidige. Hvad der er slående i hans undersøgelse af datidens moralfilosofi er, at moralfilosofi ikke synes at have udviklet sig meget siden da. Durkheim argumenterer således imod utilitarister, kantianerne og etik med aristoteliske rødder, og han gør det med argumenter, der stadig er almindelige i aktuelle debatter. Durkheim selv betragtede sin sociologi som en måde at forbedre moralfilosofien på, idet han havde det – fra mit synspunkt meget forståelige – indtryk, at etikken kørte rundt i cirkler og ikke var i stand til at udvikle

5 Selv i tilfældet Jürgen Habermas, hvis diskursetik blev udviklet efter – eller ved siden af – hans rekonstruktion af de sociale videnskabers udvikling og konstruktionen af hans egen teori om social forandring, forekommer det mig ikke, at sociologisk viden om moral har spillet nogen særlig afgørende rolle. Dette synes også at være opfattelsen hos Muguerza (1990, s. 638).

6 Jeg har selv nydt godt af kurser i sociologisk teori på Universitet i Valencia i Spanien, foredrag på Københavns Universitet, bøger som Ritzer 1993a, Ritzer 1993b og Bauman 1990, samt personlige relationer gennem årene med sociologer.

7 Durkheim 1893b, s. i. Hen imod slutningen af Indledningen siger Durkheim imidlertid, at det, som denne afhandling tilbyder, kun er en teoretisk undersøgelse, ikke en empirisk sociologisk undersøgelse.

sig efter sine traditionelle strategier.⁸

Med hensyn til vore samtidige synes den polsk-engelske sociolog Zygmunt Bauman at være et godt bud. Han er vinder af Den Europæiske Amalfi-pris for Sociologi og Social Teori i 1990 med bogen *Modernitet og Holocaust* og således bredt anerkendt af sine kollegaer. Han stiller ikke kun spørgsmål ved forholdet mellem sociologi som disciplin og moral; han sporer også den moralske logik inden for moderniteten som sådan og træder endelig i sin *Postmoderne etik* fra 1993 over grænsen og stiller normative krav til, hvad moral er og bør være. Han gør således præcis det, Durkheim ønskede at gøre, men aldrig lykkedes med,⁹ altså at undersøge moral systematisk og gøre det relevant for moralfilosofi, altså for etik.

3. Præsentation af Zygmunt Bauman

Bauman blev født i en jødisk familie i Polen i 1925. Han tilbragte tiden under Anden Verdenskrig i Sovjetunionen og vendte derefter tilbage for at blive en del af det kommunistiske Polen. Han fik sin uddannelse som sociolog i Østeuropa, gjorde en strålende karriere som intellektuel og skrev en betydelig mængde artikler og bøger. Nogle af hans artikler fra midten af tresserne var dog ganske kontroversielle, når det ses i lyset af den ortodokse ideologi – han skrev f.eks. om fremmedgørelse i efterkrigstidens Polen, altså noget, som officielt var umuligt i et kommunistisk samfund. Under den antisemitiske kampagne i Polen i slutningen af tresserne, der fratog mange jøder deres erhvervmæssige muligheder, forlod han landet og bor nu i England, pensioneret efter at have været professor i sociologi ved universitetet i Leeds.

Som så mange andre postmodernistister er Bauman også postmarxist. Mærkeligt nok er det ikke noget, han nævner i sine seneste bøger (jeg ved det kun, fordi jeg har talt med folk, der kender ham bedre), selv om han meget stærkt betoner den tætte sammenhæng mellem totalitarismen

8 Dette spor vil jeg dog ikke følge her. Lad mig anbefale en lille, men meget interessant bog af Namer og Cingolani (1995), som fortæller historien om fransk sociologi fra 1789-revolutionen op til Anden Verdenskrig.

9 Sml. Lukes 1984. Da Durkheim begik selvmord, havde han netop skrevet indledningen til en bog om moral.

og det moderne projekt om at gøre verden mere fornuftig. Han nævner godt nok, at han er af jødisk afstamning, og at han ikke oplevede Holocaust på første hånd,¹⁰ men det er alt. Der er ingen bemærkninger om hans karriere som kommunistisk intellektuel. Ved ikke at nævne disse erfaringer udsætter han dog sine universelle påstande – eller bedre, sin generelle analyse af, hvordan det er at leve under moderne og postmoderne betingelserne – for mistanken om, at hans særlige erfaringer med den stalinistiske version af moderniteten rent faktisk spiller en meget betydelig rolle i den måde, han tænker på modernitet i almindelighed. For mig forklarer hans baggrund i hvert fald nogle af hans særlige *foci* og betoning.

I hans analyse af modernitet og rationalitet spiller stat og bureaukrati således de store roller i modsætning til individet, men der er ingen reel forskel mellem forskellige typer af stater eller bureaukratier, altså f.eks. mellem demokratiske og totalitære. Ytringsfrihed anses for at være et effektivt middel mod den institutionaliserede produktionen af det onde, men at en demokratisk kultur kunne være en garanti for dette, nævnes slet ikke.

Dette i sig selv underminerer selvfølgelig ikke gyldigheden af hans påstande, men det peger på mulige begrænsninger i fortolkningen af modernitet og postmodernitet, fordi Baumans erfaring hovedsageligt er dannet på den østlige side af jerntæppet. Det virker som om hans oplevelser af modernitet i Østeuropa får ham til at acceptere Webers analyse i en sådan grad, at han ikke engang sætter spørgsmålstegn ved eller nævner den som den vigtigste kilde til hans udviklingsskema.

4. At placere ham teoretisk

Som resultat af min læsning af Bauman – og efter at have lyttet til ham ved et seminar i Aalborg fra den 15. til den 18. april 1996 – vil jeg placere ham i den hermeneutisk-fænomenologiske tradition inden for sociologien og her meget stærkt påvirket af Max Weber. Dette blandes med hans marxistiske baggrund og derved dannes en position

¹⁰ Sml. Bauman 1991, s. viii.

meget lig den tidlige kritiske teori ved Max Horkheimer og Theodor Adorno, der netop også var påvirket af Marx og Weber. Jeg fik således at vide til seminariet, at Bauman først efter at have skrevet *Modernitet og holocaust* opdagede, at det problem, som han forsøgte at løse i denne bog, i høj grad var det samme, som Horkheimer og Adorno havde forsøgt at løse i *Oplysningens dialektik*, nemlig hvorfor menneskeheden i stedet for at udvikle et menneskeligt samfund var sunket ned i barbari. Og i *Modernitet og Ambivalens* fra 1991 siger han udtrykkeligt, at hvad han forsøger i denne bog er at folde “noget historisk og sociologisk kød omkring skelletet i *Oplysningens dialektik*.”¹¹

Hans afvisning af det marxistisk-hegelianske udviklingsskema, hans radikale kritik af rationalitet og en mere markant hældning i retning af hermeneutik betyder imidlertid, at han i stedet for at ende i den kritiske teoris aporier placerer hele skylden på det moderne samfunds rationalitet. I modsætning til Adorno og Horkheimer anerkender Bauman ikke fornuften som det normative ideal, og derfor har han ingen problemer med affærdige den moderne rationalitet som sådan. For Bauman er moderniteten den hævet over enhver tvivl mindst menneskelige fase i historien. Den udgør en virkelig mørk epoke af fremmedgørelse og undertrykkelse, hvorfor han betragter postmoderniteten som en reel oplysningstid, en begyndelse på en “modernitet uden illusioner”¹². Denne fortolkning betyder dog, at han fastholder det moderne udviklingsskema, men i Webers pessimistiske udgave, blot suppleret med en mulig positiv overvindelse af den endelige Weberianske dualitet.

Dette betyder for det første, at den enkelte frigøres fra det rationelle ansvar for resultatet af rationel beslutningstagen. Stadig er det dog meget svært at undslippe den rationalitet, der er pålagt ethvert menneske af alle de moderne myndigheder og institutioner. Dette billede er stort set det samme, som males af vestlige Weber-marxister som de ovenfor nævnte, dvs. den fuldstændige og uundgåelige fremmedgørelse i den moderne socialisering. Bauman forsøger dog derefter, i anden omgang, at undslippe fortvivlelsen ved at genindføre et endnu mere ubetinget moralsk ansvar,

11 Bauman 1993a, s. 17.

12 Bauman 1993b, s. 32.

der var der “fra starten’, på en eller anden måde rodfæstet i selve den måde, vi mennesker er på”¹³. I modsætning til kritisk teori er han ikke begrænset af en freudiansk antropologi, men kan anerkende moral i selve den menneskelige natur.

Alligevel forbliver dette blot et postulat. Bauman holder sig til sin fænomenologisk-hermeneutiske tilgang uden at analysere, hvilken slags opfattelse af menneskets natur, der kunne støtte hans påstande om menneskelig moral. Ligesom Emmanuel Lévinas, som han bygger meget på i sin fremstilling af menneskelig moral, giver han blot en fortolkning af den menneskelige etiks mening.¹⁴ Han efterlader menneskelig moral som et mysterium og vover sig ikke ind i spekulationer over det ontologiske fundament. Ved hans besynderligt, begrænsede måde at bruge ‘ontologi’ på, benægter han faktisk den mulighed, at moral kan have et ontologisk grundlag. Men hans metafysiske påstande forbliver kun antydninger. De bliver aldrig til systematiske og omfattende påstande om den menneskelige natur.

Vendingen mod sociologien bliver således i sidste ende alligevel filosofisk. Først og fremmest vil min læsning naturligvis være filosofisk, men Bauman selv forlader den sociologiske antagelse, at moral bedst gribes an som et socialt faktum og han vender sig i stedet mod en moralsk individuel opfattelse af moral, der i høj grad hviler på filosoffer fra den fænomenologiske tradition som Lévinas og Knud E. Løgstrup.

5. Etik betragtet i et sociologisk perspektiv

I sin etik mener Bauman at stå over for det samme problem, som har udløst etikken hos, blandt andre, Karl-Otto Apel og Hans Jonas. Sidstnævnte citerer Bauman: “aldrig var så megen magt kombineret med så lidt vejledning”¹⁵. Ligesom de to nævnte betragter Bauman dette som det rette udgangspunkt for at forstå hvad, der er blevet kaldt den etiske krise i vores tid.

13 Bauman 1993b, s. 34.

14 Jf. Lévinas 1982, s. 86.

15 Bauman 1993b, s. 17. Ang. Apel, se f.eks. de første artikler i Apel 1990.

5.1. Situationen for det moralske selv

Problemet er mere præcist, at på grund af vores avancerede teknologi har det vi gør nu langtrækkende konsekvenser, hvoraf der er nogle, vi ikke kender til, mens andre er helt utænkelige og derfor slet ikke til at regne på. På grund af den globale arbejdsdeling og integrerede økonomi deltager vi alle – i hvert fald i den vestlige verden – mere eller mindre i processer, der når de opsummeres har forfærdelige konsekvenser, så som udnyttelsen af den tredje verden og ødelæggelsen af den økologiske balance på jorden.

Desuden er vi i vores daglige anliggender i den vestlige verden delt op i mange roller, som hver kræver forskellige handlinger, hvoraf en del synes uforenelige, både med hinanden og med hvad man kunne kalde vores moralske selv. Som moralske selv'er er vi som individuelle mennesker uerstattelige; men som nogle, der udfylder en rolle, er vi er i høj grad udskiftelige med personer med tilsvarende kvalifikationer.

Begge disse aspekter af moderniteten peger for Bauman i samme retning, nemlig hen imod et ansvar, der er "flydende"¹⁶. Dette kan meget vel ses som en grund til ikke at engagere sig i nogen moralsk spørgen til, hvorvidt man gør det rigtige eller ej, da det er meget vanskeligt at bebrejde nogen i særdeleshed det samlede resultat af, hvad der foregår. Ikke desto mindre er der nogen, der føler, at dette er utilfredsstillende og tager det på sig at være ansvarlige.

Men det bidrager if. Bauman kun til følelsen af ubehag på grund af den "manglende vane"¹⁷ med at være ansvarlig: "Vi savner ansvar ganske forfærdeligt, når det er nægtet os, men i det øjeblik vi får det tilbage, føles det som en byrde, der er for tung at bære alene." Så vi forsøger at flygte, siger Bauman (idet han citerer Erich Fromms analyse i *Flugten fra friheden*), ved at underkaste os en myndighed, der ved mere end os, og som vi kan stole på, altså under nogle regler, der er til at følge, og som vil fortælle os, hvad der er rigtigt og forkert. Problemet er nu, at der er for mange regler at vælge imellem. Der er ingen autoritet, der er stærk nok til at kunne affærdige de andre, og resultatet er, at moralske valg

16 Bauman 1993b, s. 18.

17 Bauman 1993b, s. 20.

forekommer os som “i sig selv og uforbederligt *ambivalente*.” Disse tider, siger Bauman, “giver os en frihed til at vælge, som aldrig før har kunnet nydes, men kaster os også ud i en tilstand af usikkerhed, der aldrig før har været så sindsoprivende.”¹⁸

5.2. En rekonstruktion af etikens historie

Denne tvetydighed i moralsk praksis afspejles i moralsk teori, dvs. i etik. Etik er, siger Bauman, “en moralsk kode, der ønsker at være den moralske kode”¹⁹. Moderne etik er karakteriseret ved dens forsøg på at reducere moralens flerhed og dermed flertydigheden i moralske valg, en flerhed, som i sig selv er resultatet af det oprindelige moderne brud med den samlede præmoderne tradition.

Det oprindelige brud med den middelalderlige tradition skete med renessancen. For renessancens tænkere betød bruddet frihed fra tyranni og dogmatisme, frihed til at opbygge sit selv i billedet af sig selv som civiliseret væsen, der samtidigt var forskellig fra den uciviliserede masse. Den “humanistiske emancipation på toppen” resulterede i “et mere eller mindre permanent brud mellem to dele af samfundet, styret af to helt modsatte principper: [...] selvhævdende *Übermenschheit* versus slaveliggende underdanighed over for lidenskaber”²⁰.

Friheden i selvkonstitutionen blev betragtet som noget væsentligt menneskeligt, selvom det som en “universel menneskelig evne” var et potentiale, der endnu ikke var realiseret af masserne. Denne situation krævede politisk lederskab ved de i forvejen frigjorte få. Hvad alle filosoffer var enige om, var “*nødvendigheden* af og *muligheden* for at lægge et fast og urokkeligt fundament for en bindende moral *for alle mennesker*”²¹, idet man erstattede kirkens åbenbaring med en universelt gældende menneskeskabt etik, der var funderet i menneskets natur.

Oplysningen deler denne forudsætning om, at menneskets potentiale burde – og kun kunne – virkeliggøres af “bærere af fornuft”. Folkets for-

18 Bauman 1993b, s. 21.

19 Bauman 1993b, s. 21.

20 Bauman 1993b, s. 24.

21 Bauman 1993b, s. 25.

nuft blev nødt til at blive afsløret for det samme folk af nogen, der var mere fornuftige end det selv, og folket måtte hjælpes ved at arrangere omgivelserne således, at den rigtige adfærd blev belønnet. Folket havde kort sagt brug for “lærere” og “lovgivere”²².

Ideen var, at det ukultiverede menneske altid ville søge nydelse og undgå smerte. Så at gøre godt måtte være begrundet i termer af denne grundlæggende betingelse, således at mennesket ved at gøre det gode i moralsk forstand også ville blive overbevist om, at dette samtidig ville betyde et bedre liv for det selv. Vi er alle motiveret af egenkærlighed og interesse, men kun som oplyst egenkærlige og i sandhed interesserede vil vi til sidst at nå det mål, vi søger.²³

Folk skal *fortælles*, hvad deres sande interesser er; hvis ikke de lytter eller ser ud til at have svært ved at høre, skal de tvinges til at opføre sig, som deres *virkelige* interesser kræver – om nødvendigt mod deres vilje.²⁴

Den overordnede antagelse er, at der er en kløft mellem interesser og sande interesser, mellem behov og sande behov, og for at overvinde denne kløft, har man brug for vejledning. Selvom Bauman ikke siger det, så betyder denne antagelse, at i det førmoderne såkaldte traditionelle samfund blev masserne betragtet som havende behov for vejledning af Kirken. I moderniteten er denne vejledning så blevet overtaget af filosoffer og politikere. Antagelsen kan også udtrykkes således, at folkets moral bedst sikres ved at pålægge folket heteronome regler i stedet for at give det autonomi lige med det samme.

Alle sociale institutioner, som støttes af tvingende sanktioner, har været og er baseret på den antagelse, at den enkelte ikke kan tiltros at træffe gode valg (hvad enten ‘god’ fortolkes som ‘godt for den enkelte’, eller ‘godt for samfundet’, eller som begge dele på samme tid).²⁵

22 Bauman 1993b, s. 27.

23 Den antagelse, der deles af de moralfilosoffer, som Bauman med rette portrætter som trendsætterne, er således anti-liberal. Der er ingen usynlig hånd til at garantere det lykkelige udfald af alle selviske virksomheder.

24 Bauman 1993b, s. 27.

25 Bauman 1993b, s. 28 f.

Den eneste måde den menneskelige frihed kan betragtes som moralsk produktiv er, hvis den praktiseres i overensstemmelse med “heteronomt fastsatte standarder”, hvilket betyder, at man former etikken efter lovens mønster, idet man erstatter moral med regler, der skal overholdes af det fornuftsstyrede menneske. “Individuel ansvarlighed oversættes derefter [...] som ansvaret for at følge eller overtræde de socialt godkendte, etisk-legale regler.”²⁶

5.3. Dekonstruktion af moderne etik

Dette filosofiske skema er resultatet af forsøget på at håndtere på den ene side ideen om universel menneskelig frihed baseret på den fornuft, der ligger i ethvert menneske, og på den anden side virkeligheden i de moderne – og, vil jeg tilføje, alle kendte – samfund, hvor individuel autonomi og heteronomi er “ujævnt fordelt”, og hvor graden af autonomi og heteronomi, frihed og afhængighed er blandt “de vigtigste faktorer i den sociale *lagdeling*.”²⁷ Kort sagt, at “nogle personer er friere end andre”. Hvad der her er på spil, er endnu engang at legitimere, at samfundet har brug for regler og – endnu vigtigere! – herskere.

Du kan stole på, at den kloge (kodenavn for den mægtige) kan gøre godt som autonom; men du kan ikke stole på, at alle mennesker er kloge. Så for at gøre det muligt for de ressourcestærke at gøre mere godt, er man nødt til at give dem endnu flere ressourcer (de vil, håber man, bruge dem godt); men for at forhindre ressourceløse i at gøre ondt, er man nødt til yderligere at begrænse de ressourcer, som de har til rådighed (for at være sikker på at godt arbejde vil blive udført i begge tilfælde, skal man f.eks. give flere penge til de rige, men færre penge til de fattige).²⁸

Frihed er snarere end en iboende egenskab ved mennesket et privilegium i samfundet. Friheden vil uvilkårligt blive anfægtet, og derfor skal den formuleres af indehaverne af dette privilegium, så den ikke vil være inden

²⁶ Bauman 1993b, s. 29.

²⁷ Bauman 1993b, s. 29.

²⁸ Bauman 1993b, s. 30.

for enhvers rækkevidde. Men også definitionen af, hvad der er den rette forståelse og brug af frihed, vil uvægerligt blive bestridt, fordi den står for en virkelig konflikt, og den moderne etiks hensigter i retning af at overvinde denne konflikt ved at formulere universelt gyldige principper har svigtet. Man ender derfor

med enten en liste over triviale opskrifter for universelt erfarede, men afskyeligt ubetydelige eller indbildte dilemmaer, eller med abstrakte modeller, der behager filosofen med deres logiske elegance, men stort set er irrelevante for den praktiske moral og den daglige beslutningstagen i samfundet, som det er.²⁹

Derfor er vi så at sige tilbage ved udgangspunktet, overladt til os selv, uden tillid til, at fornuften kan vejlede os. Vi ved nu, siger Bauman, at vi altid vil stå over for moralske dilemmaer uden utvetydigt gode løsninger, og at vi aldrig kan være sikre på, hverken om der overhovedet kan findes løsninger, eller om det i sidste ende egentlig ville være godt at finde dem.

Baumans analyse viser, hvordan moderne etik har legitimeret bevarelsen af den traditionelle normative magtstruktur i samfundet ved at forvandle den oprindelige idé om universel menneskelig frihed til et redskab for fremkomsten af de nye såkaldte oplyste herskere, der i sidste ende ikke var i stand til at leve op til deres opgave, og hvis fiasko har efterladt os uden tillid til vejledning overhovedet. Dette er som nævnt for Bauman betydningen af postmoderniteten, altså at den er “en *modernitet uden illusioner*”³⁰.

Postmodernitet betyder anerkendelsen af, at “den menneskelige virkelighed er rodet og flertydig – og derfor er moralske beslutninger, i modsætning til abstrakte etiske principper, ambivalente.”³¹ Og dette er efter al sandsynlighed et vilkår, der er permanent og ikke kun en midlertidig irritation. Det vil forblive sådan, uanset hvad vi gør eller ved. Postmodernitet kan betragtes som en “genfortryllelse af verden”,

²⁹ Bauman 1993b, s. 30 f.

³⁰ Bauman 1993b, s. 32.

³¹ Bauman 1993b, s. 32.

som “modstanden mod den affortryllelse”³², der blev efterstræbt af moderniteten. En stor del af begivenhederne og handlingerne i vores verden er ikke kun endnu-ikke-forklarede, men efter al sandsynlighed ligefrem uforklarlige.

At påbegynde analysen af moral og etik fra dette punkt vil ifølge Bauman “gøre håbet om en mere human verden mere *realistisk*”³³, og det netop på grund af håbets beskedenhed. Postmoderniteten giver os dermed chancen for at genopdage den “menneskelige moralske kapacitet [...] som den i sandhed er”, som det fundament, hvorpå samfund er bygget og ved hvilket de overlever; som det, der “gør etiske forhandlinger og konsensus mulige,” selvom der naturligvis ikke garanteres nogen *happy ending*. Postmodernitet betyder for Bauman den “gen-personalisering” af etik og moral, der viser, at i mennesker “var moralsk ansvar ‘fra begyndelsen’ på en eller anden måde rodfæstet i selve den måde, vi mennesker er på”³⁴; ansvar var ikke resultatet af en etisk proces.

Det er det oprindelige og primære “simple faktum” af moralsk impuls, moralsk ansvar og moralsk intimitet, der leverer det stof, hvoraf det menneskelige samlivs moral er lavet. Efter århundreder [...] forekommer “mysteriet om moralen inde i mig” (Kant) igen os umuligt at bortforklare.³⁵

Et af disse fakta er imidlertid den moralske handling, som Bauman – som vi skal se nedenfor – efterlader uforklaret, idet han kun tilbyder en fænomenologisk analyse af, hvordan moral viser sig for os.

6. Etik som erstatning af autonomi med heteronomi

Dette temmelig omfattende resumé af Baumans grundlæggende tilgang til etik tillader os at formulere hans mere basale argumenter imod moderne etik uden så megen forklaring. Hvad der er vigtigt at huske, er Baumans radikale anti-autoritære standpunkt: heteronomi er et on-

32 Bauman 1993b, s. 33.

33 Bauman 1993b, s. 34.

34 Bauman 1993b, s. 34.

35 Bauman 1993b, s. 35.

de i sig selv, autonomi omvendt noget at værne om. Og der er ingen midte, ingen idé om et civilsamfund, om en lige deltagelse i en solidarisk kollektivitet. Der gives ingen troværdighed til tanken om en ikke-totalitær kollektivitet. Den diskuteres overhovedet ikke, men affærdiges blot; det er det, jeg mener, når jeg siger, at Baumans tankegang måske er, om ikke bestemt, så dog stærkt påvirket af hans egne oplevelser med den hule ideologi om solidaritet i efterkrigstidens kommunistiske verden. Fordi: Uden den grundlæggende individualistiske antagelse, er der ikke meget af et argument i hans beskrivelse af de to centrale temaer i etik, nemlig efterspørgslen efter universalitet (6.1.) og søgen efter fundamentet (6.2.).

6.1. Universalitet og kommunitarister

Ideen om universalitet – at testen af etiske reglers gyldighed består i, om de kan siges at gælde for ethvert menneske – tillægger Bauman de filosoffer, hvis “professionelle kendetegn” netop er, at de er langt mere optagede af kohærens end almindelige mennesker. Læg dertil den antagelse, at sandheden per definition er én, hvorimod der kan være utallige fejl, og så har man et centralt element i moderne etik: At når det formuleres konsistent, så viser det pågældende system af regler, at alle andre regler er “fejlagtige eller onde, accepteret af uvidenhed og umodenhed, hvis ikke af ond vilje”³⁶. Det er enten dem eller os! Scenen er sat for det moralske korstog mod underudviklede, tilbagestående og onde mennesker og kulturer, altså for den vestlige mission, der består i at civilisere resten af verden.

Enhver norm opstår imidlertid i et samfund, og betragtet ud fra et sociologisk synspunkt vil den have en tendens til at være en del af en statspolitik, der retter sig mod andre stater, uanset hvor universelt den præsenterer sig selv. Universelle normer præsenteres som et *vi* imod *dem* under den antagelse, at denne skelnen i sidste ende vil blive elimineret. Konfronteret med den vedholdende mangfoldighed af menneskelige livsformer har ideen om universalitet forsøgt at slippe af med mere og

36 Bauman 1993b, s. 38.

mere substantielt indhold for til sidst at ende op med et “*processuelt* begreb om *universalisering*.”³⁷ Det vedholdende håb har været, at historien, eller mere generelt tiden, ville hele forskellene. Med postmodernitetens komme har dette håb dog mistet sin troværdighed.

I sig selv nøjes logikkens universalitet ikke med blot at sætte spørgsmålstegn ved andre kulturer. Hvis den virkelig bringes til “dens logiske grænser”, stiller den spørgsmål ved “*ethvert* selvbegrænset politisk fællesskabs praksis”, idet den er i “opposition til *alle* moralske diktater”, og derved gyder den jorden for “en radikalt individualistisk holdning.” For Bauman betyder dette, at en “konsistent liberal [...] moral kun kan forankres i kvaliteter og evner, der besiddes af enkeltpersoner qua menneskelige personer.”³⁸

Idéen om universel moral må – hvis den i det hele taget skal overleve – kunne falde tilbage på de medfødte, præ-sociale impulser, som er fælles for menneskeheden (i modsætning til dem, der stammer fra social behandling; slutprodukter og sedimenter fra lovgivende/ordregivende/uddannende handling), eller på lige så almindelige elementære strukturer i menneskelig-væren-i-verden, der ligeledes ligger før al samfundsmæssig indblanding [...]. Alternativet ville være at overlade slagmarken til de evige modstandere af universalismens prædikanter, *kommunitaristerne*.³⁹

Kommunitarister lægger vægt på præcis det faktum, at normer er opstået i samfund, at folk vokser op i samfund, som de identificerer sig med, og i hvilke de bliver “situerede” som personer. Idet de konfronteres med de postmoderne betingelser, har de dog det problem, at moralske samfund skal skabes på ny, at de skal “postuleres” ifølge et “program”⁴⁰. Selv’et er forvejen revet op med rode, og situeringen skal produceres socialt. Denne produktion kommer ikke af sig selv, men er et resultat af en kamp mellem forskellige fællesskaber om at opnå overlegenhed. Det drejer sig om at

37 Bauman 1993b, s. 42.

38 Bauman 1993b, s. 40 f.

39 Bauman 1993b, s. 43.

40 Bauman 1993b, s. 44.

blive i stand til at definere, hvordan man skal situeres og i sidste ende om at kunne vælge selv'et.

Hvad de to typer af etik har til fælles er ønsket om at "*erstatte heteronom etisk pligt med autonomt moralsk ansvar.*"⁴¹ Når de betragtes fra et sociologisk perspektiv – altså ikke kun som filosofiske systemer af ideer, men som sociale kræfter i verden, som den er – synes de begge at understøtte en hierarkisk struktur, hvor noget andet end mennesket i sig selv sætter spillereglerne:

Ingen af de to er immune over for misbrug; ingen af dem er ordentligt beskyttet mod at blive udnyttet til fremme af moralsk heteronomi og ekspropriation af den enkeltes ret til at dømme moralsk.⁴²

Som mulige moralsk acceptable formler for, hvordan man gør de rigtige ting, kan ingen af dem leve op til formålet; den eneste vej frem er at se nærmere på de menneskelige relationer i sig selv.

6.2. Søgen efter fundament

Det moralske selv har den moralske impuls "som den grund, hvorpå den står", men filosoffer har altid betragtet dette som alt for "subjektivt, undvigende, uberegneligt" til at tjene som grundlag for moral. Når folk fortsat opfører sig moralsk, må årsagen findes i "noget, der altid og overalt er det samme for alle mennesker [...], eller noget, som skifter fra tid til tid og sted til sted, fordi det oprindeligt blev kollektivt skabt", altså i "natur eller historie". I begge tilfælde konfronteres den enkelte med et "artsdækkende eller fællesskabsdækkende 'burde'", og, som det var tilfældet ovenfor i forbindelse med søgen efter universalitet, anerkendes moral kun som "heteronom"⁴³.

Generelt har filosoffer haft mistillid til det moralske selv og dets moralske impulser. Selve denne mistillid er dog ikke blevet fremsat åbent som en empirisk proposition, der kan bekræftes eller afvises. For

41 Bauman 1993b, s. 46.

42 Bauman 1993b, s. 47.

43 Bauman 1993b, s. 62.

filosoffer og andre ordensbyggere blev den simpelthen efterladt uden for “det tænkeliges rige [...] ved at beordre den ud af ordenen.”⁴⁴ Denne menneskelige orden blev antaget at være ansvarlig for menneskets civiliserede adfærd og var den menneskelige fornufts konstruktion. Uden for den menneskelige orden var kun junglelov, fare og dæmoner; hvis moralske impulser, der var upålidelige ligesom alle andre følelsesmæssige impulser, skulle blive “genuint moralske”, ville de skulle “‘arbejde’ under en ny ledelse”⁴⁵, altså under fornuften.

Klassisk utilitarisme, der i høj grad er ansvarlig for den måde, moderne etisk filosofi har udviklet sig på, anerkendte slet ikke de moralske impulser som sådanne. De grundlæggende motiver i menneskelige handlinger var stræben efter lykke og undgåelse af smerte; “*moralske* intentioner og handlinger kunne kun være frugten af social ingeniørkunst”⁴⁶, af lærere og fortolkere, herskere og moralske tænkere. Sidstnævntes opgave var at overbevise “de undertvungne” om, at deres søgen efter lykke havde størst sandsynlighed for at opnå de ønskede resultater, hvis de fulgte moralske regler. De moralske tænkere forsøgte at give grunde, “som en fornuftig [dvs. rationel] person ikke kan *undlade* at acceptere”⁴⁷. Dette er, hvad filosoffer mener, når de taler om grundlaget for moralske regler: At give en grund til, hvorfor man bør acceptere at følge en given moralsk kode.

Denne kode blev betragtet som modelleret efter Loven, udtrykt i principper og givet af fornuften, en evne, der angiveligt var fælles for alle mennesker. Som vi allerede har set, betød det for Bauman udviklingen af en sindrig model til opretholdelsen af den sociale lagdeling. Mistilliden var rettet mod “et moralsk subjekt, hvis autonomi er funderet i noget andet end internaliseringen af principper, der i forvejen var godkendt af en myndighed, der hævder at tale for ‘alle’.”⁴⁸ Fornuften giver grundene til at følge reglerne; moral finder således sit fundament i “*fornuftsdikterede regler og regelstyret fornuft*”. Det betød, at man fulgte Kant i hans mistillid til tilbøjeligheder og følelser, idet man “aksiomatisk” antog, “at følelser,

44 Bauman 1993b, s. 63.

45 Bauman 1993b, s. 64.

46 Bauman 1993b, s. 64.

47 Bauman 1993b, s. 65.

48 Bauman 1993b, s. 66.

ligesom at handle af affekt, ingen moralsk betydning har, [at] fornuften blev nødt til at være ufølsom ligesom følelser var ufornuftige”⁴⁹.

Processen viser et “begær efter at tæmme og husliggøre de ellers uregerlige moralske følelser gennem at indlejre dem sikkert i en spændetrøje af formelle (eller formaliserbare) regler”. Det deontologiske koncept for etik betyder, at “det er nok at vide, hvorvidt den handlende var i overensstemmelse med de regler, der er foreskrevet for den pågældende type handling” for at vide, om den var god eller ej. Dette baner vejen for et kriterium for rigtigt og forkert, der er baseret på “procedure snarere end virkninger og motiver”, idet man derved erstatter “spørgsmålet om ‘at gøre godt’” med “spørgsmålet om *disciplin*.”⁵⁰ For Bauman fører denne afsubstantialisering af etikken direkte til Holocaust, fordi der ikke gives nogen moralske muligheder for et moralsk selv, der ønsker at modsætte sig umoralske regler med moralske grunde.

Den søgning, der starter fra mistroen til selv’ets moralske evne, ender i fornægtelsen af selv’ets ret til at dømme moralsk.⁵¹

7. Umuligheden i at grundlægge etik ontologisk

Det umulige i moderne etik ligger i den kendsgerning, at

moral er givet, om end den er givet skrøbeligt, i en opstilling, der modstår syntese, som ikke overlever syntese, som smelter og falmer ved det punkt, hvor syntesen overtager.⁵²

Moral viser sig for os i mødet med et andet ansigt, i vores forhold til den Anden. Moral viser sig for mig i mødet med den Anden, ikke som en person, men som et ansigt. Den Anden har ingen magt over mig; det er ikke et spørgsmål om modstand, men om at modstå uden modstand, om at være modsat mig: “Den Anden har ingen magt over mig”⁵³. Min

49 Bauman 1993b, s. 67.

50 Bauman 1993b, s. 68.

51 Bauman 1993b, s. 69.

52 Bauman 1993b, s. 71.

53 Bauman 1993b, s. 73.

moralske væren kommer op til overfladen, “som jeg befaler hende at befale mig”. Ved sig selv er den Anden svag, fuldstændig til min rådighed, og alligevel placerer jeg hende som en autoritet, idet jeg er villig til at lade hende have kommandoen over mig, endnu før jeg har hørt hendes kommando. Dette er betydningen af væren-for-den-Anden.

Det betyder ikke, at vi opdager moralen, når vi er sammen. For Bauman betyder “at være *sammen med*” i virkeligheden “at være *adskilt fra*.” Vi lever sammen med hinanden, men med en “afstand mellem os”, som “aldrig vil forsvinde”. Ud fra dette perspektiv, som Bauman kalder ontologisk, kan vi aldrig ende med andet end lov og etik i lovform “med sin heteronomi og tvingende magt”⁵⁴. I dette ontologiske perspektiv ser det ud til, at Bauman accepterer ideen om mennesket som bæster, der kun bliver styret af jungleloven: “Ontologi er territoriet uden moral.”⁵⁵

Men alligevel er moral givet. Det betyder, at moral må findes et andet sted, at den kan ses fra et andet perspektiv: “Moral er, siger Bauman, før ontologi; [at være] for er *før* [at være] med”⁵⁶. Dette ‘før’ skal ikke forstås som en relation i tid, fordi “den moralske betingelses ‘før’ er et ikke-ontologisk før”. ‘Før’ betyder ‘bedre’, fordi moral ikke blot ikke findes i ontologi; den går forud for og detroniserer ontologi.

Moral er en værens *transcendens*; moral er, mere præcist, *chancen* for en sådan transcendens. Det moralske selv kommer til sig selv gennem dets evne til at hæve sig op over væren, gennem dets trods af væren, gennem valget af ‘ansigt til ansigt’ frem for ‘med’⁵⁷.

At moral er i opposition til ontologi betyder, at:

Moral har intet ‘grundlag’, intet ‘fundament’ [...]. Den er født og dør i selve den transcenderende akt, i selv-ophøjelsen over ‘værens realiteter’ og ‘sagens fakta’, i dens ikke-væren-bundet af nogen af dem.⁵⁸

54 Bauman 1993b, s. 70.

55 Bauman 1993b, s. 71.

56 Bauman 1993b, s. 71.

57 Bauman 1993b, s. 72.

58 Bauman 1993b, s. 73.

Bauman selv indrømmer det mærkværdige i hans forklaring, men siger, at “der er intet andet sted for moral end *før væren*”. Ideen er, at det moralske selv kun kommer til væren, når det bliver moralsk; uden moral er der intet selv overhovedet, ingen virkelige *menneskelige* værender. At tage ansvar er en selv-skabelsesakt. Men kun i etisk forstand: “ontologisk der er intet før væren, [...] væren er før moral; det *moralske* selv kan ikke være andet end et moralsk selv.”⁵⁹ Ontologisk er de moralske selv'er uadskillelige fra menneskelige værender af kød og blod; her er sidstnævnte faktisk *før* førstnævnte.

Den respektindgydende sandhed om moral er, at *den er ikke uundgåelig, ikke bestemt* på nogen måde, som ville blive betragtet som gyldige i det ontologiske perspektiv. Den har intet ‘grundlag’ i den forstand, som dette perspektiv vil anerkende.⁶⁰

At møde den Anden er en “før-etisk begivenhed”, der gør moral mulig, en “opvågning” med Lévinas’ ord. Bauman udnytter denne metafor og konkluderer, at hvis man kan vågne, så kan man også falde i søvn:

Der er intet nødvendigt i at være moralsk. At være moralsk er en chance, som kan tages op; men den kan også forspildes, og det ganske let.⁶¹

Men denne opvågning til at være for den Anden er selve

fødslen af selv’et [...] som det *unikke* jeg, det eneste jeg, jeg’et, der er forskelligt fra alle andre, det uerstattelige jeg⁶².

Jeg bliver uerstattelig i mit ansvar over for den Anden. Det er mit ansvar og ingen andens: “Mit ansvar kan ikke overføres, ingen ville kunne erstatte mig.”⁶³

For Bauman ser det således ud til, at der ikke er nogen nødvendighed

59 Bauman 1993b, s. 75.

60 Bauman 1993b, s. 75.

61 Bauman 1993b, s. 76 f.

62 Bauman 1993b, s. 77.

63 Lévinas i Bauman 1993b, s. 77.

for et menneske i at blive et selv, og givet ordenes almindelige mening virker det meget mærkeligt. Det ser ud til, at for Bauman har mennesker kun muligheden for at blive selv'er. Det er en mulighed, der måske ikke bliver til virkelighed, og selv hvis den er blevet til virkelighed, kan den gå tabt igen. Kun i den moralske akt, altså den akt ikke at gøre, hvad man kunne gøre, bliver man et selv. Dette vil jeg vende tilbage til nedenfor.

For Bauman udledes dette ansvar ikke af noget andet. Det hidrører ikke fra et kontraktmæssigt forhold, og det opstår ikke på grund af det, jeg kender til den Anden, til hendes dyd, eller hvad hun har gjort, eller kan gøre, for mig. Ansvar er ikke et spørgsmål om gensidighed; det moralske forhold er et forhold karakteriseret ved "u-lighed, u-rimelighed, [...] ikke-at-bede-om-gengældelse, [...] manglende interesse i gensidighed, [...] ligegyldighed over for 'at afstemme' gevinster eller belønninger"⁶⁴.

I et moralsk forhold er relationen asymmetrisk. Jeg og den Anden ikke er udskiftelige og kan ikke opfattes som et 'vi'. Alle pligter er mine, og jeg kan ikke bebrejde den Anden for ikke at være, som jeg er:

Den moralske person og genstanden for denne moralske persons omsorg kan ikke måles med samme målestok – og denne erkendelse er netop, hvad der gør den moralske person moralsk.⁶⁵

Jeg kan ikke beordre den Anden til at dø for mig eller nogen anden sag, men jeg kan beordre mig selv til at dø for den Anden. Denne moralske ordre er ikke universaliserbar. "Det er denne unikhed [...], og ikke-reversibilitet af mit ansvar, som placerer mig i det moralske forhold. [...] Mit ansvar er altid større end den Andens."⁶⁶ Det er det, der gør et moralsk forhold forskelligt fra et kontraktligt forhold.

Moral skal forstås ved hjælp af ideen om "helgenlighed" – "en standard, der er over og oven for den fælles, universelle, konventionelle eller statistisk gennemsnitlige målestok for moralsk anstændighed"⁶⁷ – hvis

64 Bauman 1993b, s. 48.

65 Bauman 1993b, s. 51.

66 Bauman 1993b, s. 51 f.

67 Bauman 1993b, s. 52.

den skal forstås overhovedet. Moral skal have et utopisk indhold. Moralsk ansvar har ikke 'formål' eller 'fornuft' og er ikke en virkning af 'vilje' eller 'beslutning'; "det er snarere *umuligheden* af ikke at være ansvarlig for denne Anden her og nu, der udgør min moralske evne."

Så på den ene side er der, som citeret ovenfor, intet nødvendigt i at være moralsk eller i at blive et moralsk selv. På den anden side skal moral findes i selve måden, hvorpå vi er, og det er umuligt ikke at være ansvarlig for den anden, hvilket for Bauman netop er at være moralsk. Dette synes i høj grad at være en selvmodsigtelse, og så vidt jeg kan bedømme, er det også tilfældet.

Mit gæt er, at Bauman bliver vildledt af Lévinas' brug af 'ontologi'. Lévinas opponerer stærkt over for Heideggers ontologi og Husserls fænomenologi, som han også anser for at være "for ontologisk". Hvad de har til fælles, er en videnskabelig opfattelse af væren, der er berøvet ethvert moralsk indhold, en opfattelse, som Lévinas synes at acceptere. Dette er den eneste grund, jeg kan se, til hans besynderlige redegørelse for moral som 'hinsides væren', 'før væren', 'transcenderende væren' og alle de andre udtryk, som placerer moral et eller andet sted ved siden af væren, selv om alle inklusive Bauman klart kan se, at moral *er*.

Men dette begreb om væren som moralsk neutral adskiller sig markant fra de gamle grækeres ontologi. For dem indeholdt væren moral, simpelthen fordi moral er. Så Bauman refererer trofast Lévinas' måde at håndtere ontologi på, mens han på samme tid drager de eneste mulige konklusioner fra hans egen analyse, nemlig at anerkende moralen i selve den måde vi er på, i menneskelige værender som værender. Moral er en ontologisk nødvendighed, en moralsk impuls, stærk i nogle tilfælde for nogle væsener, svag i andre tilfælde for andre. Men det er ikke nødvendigt at acceptere, at moral "har ambivalens som sit eneste fundament", blot fordi den "hverken [er] ordentlig eller logisk"⁶⁸.

Moral er der, i selve vores væremåde; spørgsmålet er, hvorfor den har disse problemer med at blive den afgørende motivation, når den skal konkurrere med andre motiverende kræfter. Bauman henviser her til Løgstrups observation: "*Det moralske selv er et selv, der altid er hjemsogt*"
68 Bauman 1993b, s. 78.

*af mistanken om, at det ikke er moralsk nok.*⁶⁹ Men det implicerer ikke, at “moralsk angst [...] udgør den eneste substans, som det moralske selv nogensinde kunne have.”⁷⁰ Det moralske selv kan være selvsikkert og sikker på sin iboende moral. Det er netop, fordi det moralske selv meget godt er klar over dette faktum, at det er så svært at bære, når det ikke lever op til sine egne standarder for moralsk ansvar. Ganske vist lader denne begrundelse ligesom den, der tilbydes af Bauman, “meget tilbage at ønske”⁷¹. Den er ikke særlig solid, men den betyder, at man undgår de mest radikale af de konklusioner, Bauman drager.

8. Afsluttende evaluering

Motoren bag civilisation er for Bauman, som den var for Adorno, den angst, der følger af usikkerhed.⁷² Usikkerhed er den universelle menneskelige betingelse for at leve i et samfund, og paradokset for Bauman er, at selve konstruktionen af orden øger kaos. Når som helst vi forsøger at løse et problem ved at ordne vores omgivelser, betyder selve denne måde at opføre sig på, at der umiddelbart genereres endnu mere kaos på grund af den gennemførte handlingers begrænsede sigte. På vores udviklingstrin er vores ressourcer, når det kommer til at målrette og løse specifikke problemer, meget større end nogensinde før i historien. Det betyder imidlertid på samme tid, at bivirkningerne af vores løsninger er endnu mere katastrofale.

For Bauman er det klart, at menneskelig rationalitet ikke er til at stole på, når det kommer til at skulle forme samfundet og den verden, hvori samfundet er dannet. Men, kunne man spørge: Hvad så? Hvad er resultatet af denne tankegang? Etik formodes at være handlingsvejledende, men Bauman synes ikke at efterlade megen mulighed for at etablere en opførsel, der er velgørende over for både natur og menneske. Så hvad gør vi, når vores fornemmeste værktøj, rationaliteten, er utroværdig, og den etik, som Bauman foreslår, efterlader moralen, hvor etikken startede, altså

69 Bauman 1993b, s. 80.

70 Bauman 1993b, s. 80.

71 Bauman 1993b, s. 80.

72 Jf. Bauman 1993a, s. 17.

som “mysteriet inde i mig”. Bauman fortæller mig blot, at jeg er ubetinget ansvarlig for den Anden og alle andre, uanset hvad og på trods af det tavse ansigt, der kun “befaler mig til at befale”, uden nogen retningslinjer for, hvordan dette skal gøres.

Hvis jeg prøver at påtage mig rollen som sociolog, kunne jeg sige, at det billede, som Bauman maler, simpelthen ikke er sandt, og at han fordrejer moralen, som den opleves af folk i almindelighed. Moral er ikke bare denne passive lydløse “venten”⁷³. Lévinas selv understreger, at sigen hører med til at være et ansigt, og at selve denne sigen – og ikke hvad der bliver sagt – viser den Anden for mig som et ansigt⁷⁴ og ikke blot et billede eller en maske. Civilisationens konstruktion af orden blev af mange betragtet og betragtes stadig som en moralsk opgave. Uanset om dette virkelig er tilfældet eller ej, så må de to ting, moral og civilisation, i det mindste have noget til fælles. Ellers havde det ikke været muligt at kanalisere de moralske energier ind i civilisationsprojektet; ellers havde det ikke været muligt at lokke så mange mennesker ind i dette projekt.

Bauman vil muligvis ikke acceptere den populistiske fordom, der her antages, nemlig at i det lange løb har folk ret. Men hvis det ikke er tilfældet, hvorfor så fæste så megen lid til autonomi? Svaret må være, at nogle har ret, andre tager fejl. Bauman betragter det moderne projekt som ét langt selvbedrag, men hvorfor har det været muligt at bedrage folk i en sådan grad og i så lang tid? Og hvorfor er vi – det vil sige Bauman – så nu i stand til at se, hvad der i århundreder har været en omhyggeligt skjult sandhed?

Bauman ser ud til at blive fanget i den samme fælde, som Descartes endte i, da han forsøgte radikalt at mistro al sin viden om verden. Descartes måtte til sidst stole på, at Gud ikke ville have skabt Descartes og resten af verden på en sådan måde, at han ville tage fejl hele tiden. På samme måde kan mit svar til Bauman være, at jeg simpelthen ikke tror det muligt, at vi kunne have overlevet så længe og opnået så imponerende forandringer af levevilkårene, hvis vi ikke som menneskelige værender mere eller mindre gør det, vi tror, vi gør. Hvis vi antager Baumans diagnose af moderniteten,

73 Bauman 1993b, s. 87 f.

74 Sml. Lévinas 1982, s. 83 f.

er det stadig muligt at – eller snarere: nu, for første gang i historien, er det muligt at – erkende de skjulte hemmeligheder i moderniteten. Men dette kun hvis vi for alvor tager det på os at reflektere over moderniteten fra det postmoderne perspektiv.

Baumans position synes at indebære enten kognitive fremskridt i historien (*nu* kan vi se ...) eller en elitær opfattelse af, at nogle få kan gribe sandheden bag illusionerne (Lad *mig* fortælle dig, hvordan tingene hænger sammen ...). Og hvad mere er, den første opfattelse er også elitær, fordi det forudsætter eksistensen af profeter, som fortæller os sandheden, som *endnu* ikke er blevet alment accepteret. Ingen af disse forestillinger er særlig postmoderne, hvis postmodernitet skulle indebære en mere radikal tillid til mennesker. For hvad er vores ubetingede ansvar værd, hvis vi, der autonomt skal handle mere eller mindre korrekt *her* og *nu*, ikke kan fatte på hvilke betingelser, vi skal handle, da vi ikke er en del af den erkendende elite?

Hvis vi forkaster den mulighed, at vi – når det drejer sig om moral – som helhed er blevet klogere som et resultat af den historiske udvikling, altså at vi nu er mere moralske end før (for Bauman og mig er det, hvad postmodernisme handler om), så er Bauman ladet tilbage med at skulle forklare vores illusioner, altså hvorfor så megen moralsk energi er blevet spildt på det moderne projekt med at skabe en mere human verden. Men det kolliderer med Baumans tillid til menneskets moral. For hvordan kan vi vide, om vi ikke blot er vildledte, således som de fleste af os ifølge Bauman har været i århundreder? At nøjes med at sige, at det ved vi bare, er ikke nok, når sagen, som Bauman vil have os til at acceptere som blot en illusion, er hele civilisationsudviklingen.

For mig må en tillid til mennesker som moralske aktører indebære en tillid til mennesker som værende i stand til at bedømme en situation korrekt i dens kognitive aspekter. Det betyder ikke, at de ikke kan tage fejl; men ikke alle kan tage fuldstændigt fejl over en lang tid. De kan muligvis blive lullet ind i måder at opfatte på, der fordrejer, hvad der er på spil, og dette kan stå på i lang tid givet mulighederne for at manipulere med oplysninger og folks utilbøjelighed til at tænke, at deres ledere er en flok

forbrydere; men når de ved, hvad der er på spil, så ved de også, hvordan de skal agere. Et selvbedrag, der indbefatter næsten hele menneskeheden i århundreder, er ikke sandsynligt. Når moderniteten har haft succes som en moralsk og politisk projekt, er det usandsynligt, at det er en total løgn, som har været i flere hundrede år blot for at blive afsløret nu!

Man kunne også spørge, hvem Bauman henvender sig til og hvorfor? Er dette et radikaliseret oplysningsprojekt rettet mod masserne, eller er det kun beregnet for den herskende elite? Hvis vi tager Baumans rekonstruktion af moderniteten for givet, så kan kun de herskende eliter – om overhovedet nogen – være reelle aktører. Masserne er blevet snydt i århundreder, så hvorfor skulle det stoppe nu?! Filosofer og lovgivere synes relativt bevidst at lokke masserne ind under fornuftens ideologi, så de kan fastholde deres ledende stillinger med de privilegier, det indebærer. Masserne lever med bind for øjnene, idet de gør hvad de får besked på, blændet af autoriteternes fiktioner, trofast følgende den vej, der fører til deres egen destruktion, ligesom jøderne på deres vej til gaskamrene. De lader sig snyde til at gøre tingene rationelt, så vidt de selv kan se, og indser ikke, at det er en fælde, hvorfra de ikke kan flygte, fordi irrationaliteten af hele spillet er hinsides den menneskelige fatteevne.

Det budskab, der sendes, forekommer mig at være: Så lad os være moralske, på trods af det hele, bare fordi ... I den sociale virkelighed – i forhold til hvilken Bauman dømmer resten af etikken, idet der ses bort fra de påståede intentioner – synes dette at indebære: Lad os bare vente og se, hvad der sker, altså om vi gør, hvad der er moralsk godt eller ej. Lad skæbnen bestemme for os, ligesom i den traditionelle liberale tillid til den usynlige hånd. Vi har at gøre med et mysterium i hænderne på Gud, som mennesket ikke kan og ikke skal – ikke bør – prøve at forstå. Der er virkelig intet vi kan gøre, hvis ikke vi har autoritet. De beslutter for os, idet de selv mere eller mindre er en del af spillet. Uanset hvad der sker, kan vi ikke bruge vores fornuft til at beregne, hvad der vil være velgørende eller ødelæggende for vores medmennesker. Vores opfattelse af os selv som værende i stand til at gøre, hvad vi tror, vi gør, eller hvad vi har til hensigt at gøre, er blot en illusion.

I sidste ende vil alt dog blive, som det bør være. Som religiøs kan man blot stole på Gud; men for resten af os betyder det at opgive ethvert håb om at kunne modvirke de umenneskelige tendenser i moderniteten, som Bauman blandt så mange andre med rette har henledt vores opmærksomhed på. Håbet har brug for næring, hvis man ikke har nogen tro på Gud, og for en som mig, med mine erfaringer, er håbet virkeligt nok, om end i lille målestok.

Vi agerer på og ændrer tingene inden for vores rækkevidde, oftere i overensstemmelse med vores intentioner end ikke. Vi kan ikke være sikre, men sandsynligheden er på vores side, så længe vi kun gøre det i lille skala. Større projekter omfatter så mange faktorer, der kan ændre sig, navnlig den mangfoldighed af menneskelige aktører, som måske eller måske ikke føler sig en del af projektet. Hvis vi taler om at omforme samfundet, så må vi naturligvis inkludere *feed-back* mekanismer, og det er netop, hvad demokrati handler om.

At være i stand til og have ret til intervenere i administrationen af dit liv er i et moderne samfund nødvendigvis delt mellem så mange selvstændigt arbejdende hænder, at ingen kan få et samlet overblik, for ikke at tale om at få viden om det i detaljer. At ændre vilkårene omkring dig vil have virkninger, hvoraf mange vil være uforudsete. Men dette er ikke ensbetydende med en katastrofe. Det kan også være et surprise party! Nogle gange blandes resultaterne af vores handlinger på en sådan måde, at der produceres bivirkninger, som vi alle nyder godt af. At være uden illusioner, at indtage en "realistisk" holdning til verden betyder ikke bare at male alt i mørke farver. Det betyder også at være uden fortvivlelse, at acceptere at man skal dø, før eller senere, men netop derfor at være glad for at være levende. Du træder ind i spillet for at spille din rolle det bedste du kan, idet du forsøger at gøre det bedste uden at forstyrre de øvrige, med den viden, at hvad jeg gør nu, betyder noget for dig, hvor – og når – du end er. Og måske ændrer sammenfaldet af alle vores handlinger uden vores viden historiens gang, så verden kan overleve til de fremtidige generationer. Måske er verden ikke i så dårlig form, som vi frygter. Hvem ved?!

II.C. DURKHEIMS MORALVIDENSKAB

– KRITIKKEN DER ALDRIG BLEV TAGET TIL FØLGE

Historien om Émile Durkheims teoretiske virke er historien om et overordentligt frugtbart, men dog i sidste ende ufuldendt projekt. Hele sit liv forsøgte Durkheim at udarbejde en filosofisk etik, og denne stræben førte ham til udarbejdelsen af det, der blev grundlaget for den videnskabelige sociologi i Frankrig; men det afgørende mål, en fuldt udarbejdet etik på videnskabeligt grundlag, nåede han aldrig. “I den forstand, skriver Georges Gurvitch, søgte Durkheim i lighed med Columbus vejen til Indien, men opdagede Amerika.”¹ Og – kunne man tilføje – ingen af dem opgav nogensinde troen på, at de faktisk var på rette vej.

Eftertiden har ikke vist megen forståelse for Durkheims bestræbelser udi det etiske. Projektet er ofte blevet betragtet som en principiel umulighed, og derfor har Durkheims anstrengelser fået et lidt tragisk skær over sig. Det tragiske fortøner sig imidlertid, når man husker på, at Durkheims etiske projekt, en verdslig moral på et rationelt grundlag, ikke blot var et spekulativt filosofisk projekt, men i høj grad et praktisk moralsk projekt af største politiske betydning i hans samtid.

Frankrig var på Durkheims tid et land, der kunne se tilbage på et århundrede præget af revolutioner og krige, og hverken den indre splittelse eller de ydre trusler var på nogen måde overkommet. Landets misere blev af mange konservative tolket som resultatet af det moralske forfald, der fulgte oplysningstidens fremhævelse af hver enkelts fornuft og 1789-revolutionens idealer om frihed, lighed og broderskab. Social elendighed og national svaghed var det samlede resultat af nedbrydningen af *l'ancien régime*s moralsk-religiøse orden, det traditionelle organiske

¹ Gurvitch 1963, s. 175. Sml. også Miller 1996, s. 1 og Wallwork 1973, s. 3.

fællesskab, hvori hver enkelt underordnede sig øvrigheden og accepterede sin givne plads i hierarkiet. For den unge III. republik var den moralske diskussion derfor bestemt ikke ligegyldig. Udarbejdelsen af et grundlag for en verdslig moral og opdragelsen af nye generationer i denne moral var en del af kampen for det moderne samfunds overlevelse; kun en solidt grundfæstet republikansk moral ville kunne modstå monarkisternes moralske korstog.

Det er i denne sammenhæng, man skal forstå Durkheims bestræbelser udi det etiske. Durkheim anerkendte ligesom de konservative landets moralske krise, men så krisen som et midlertidigt forfald på vej mod udviklingen af en ny fælles moralsk bevidsthed, en moderne rationelt begrundet moral byggende på idealerne fra 1789. Derfor hans forsøg i disputatsen på videnskabeligt at bevise hvorledes arbejdsdelingen og den individuelle frihed betyder større moralsk sammenhold i samfundet, og derfor hans forelæsninger for generationer af kommende lærere om moralsk uddannelse af børn på rationelt grundlag. Durkheims filosofisk-etiske projekt kan kun forstås som den teoretiske side af den politiske kamp for det moderne samfund; sigtet er derfor politisk, når Durkheim erklærer, at det "lige nu er vores første pligt at lave os en moral". En sådan ny moral kommer godt nok først med de ændringer, der gør den nødvendig; men refleksionen kan "markere det mål, man skal nå til"².

*

Politisk var Durkheims moralske bestræbelser således i høj grad meningsfulde set ud fra datidens perspektiv; teoretisk er det imidlertid stadig et åbent spørgsmål, hvordan vi skal vurdere dem. Durkheims etiske projekt har ikke spillet nogen større rolle i filosofien, ja, faktisk er han ofte røget helt ud af filosofihistorien,³ og den videnskabelige sociologi, han var med til at etablere, blev med sin institutionelle forankring i et

² Durkheim 1893b, s. 460. Durkheims skrifter vil i det følgende blive angivet med årstal og bogstav i overensstemmelse med det system, Steven Lukes har udarbejdet (jf. Lukes 1973, s. 561 ff.).

³ Se f.eks. Grøn 1982, s. 280 ff.

veletableret moderne samfund efterhånden så fremmed over for både Durkheims politiske motivation og hans filosofisk etiske ambition, at dens teoretikere til sidst slet ikke kunne se, hvorfor det moralske havde spillet så afgørende en rolle for ham.⁴

Som etikken ser ud i dag, hvor ingen med virkelig ret kan hævde at kende vejen til den bedste håndtering af det moralske med sikkerhed,⁵ kan det imidlertid være lærerigt at se tilbage på, hvordan Durkheim kritiserede sin samtids filosofiske etik, især fordi det viser sig, at etikken ikke har ændret sig væsentligt siden dengang. Durkheim gjorde sig ikke bare som ethvert menneske sine moralske erfaringer; som professionel filosof gjorde han sig desuden sine etiske erfaringer med etikken som videnskabelig disciplin, og det er denne erfaring med etikkens systematiske tematiseringen af begreber, principper, normer og værdier, der giver vægt bag hans kritik af den metodiske "sterilitet"⁶ i den filosofiske etik. Durkheim viser sig således også i denne sammenhæng at være "så tilstrækkelig tæt på os, at hans problemer med udbytte kan betragtes som vores problemer"⁷.

1. Durkheim og det moralske

Durkheims beskæftigelse med det moralske strækker sig over hele hans teoretiske liv, fra hans første teoretiske arbejder til hans allersidste projekt. Som elev på *École normale supérieure* i 1879 til '82 skrev han om den stoiske etik, som stipendiat i Tyskland studerede han i 1885 til '86 den tyske positive videnskab om moral,⁸ og i Bourdeaux holdt han som lærer i pædagogik fra 1887 forelæsninger over Aristoteles' etik⁹ og gav kurser i forholdet mellem professionsetik og civil moral og i moralsk opdragelse¹⁰. Det var ligeledes i Bourdeaux, han skrev sin disputats om delingen af det sociale arbejde, en bog, der "frem for alt" var "et forsøg på at behandle det

4 Jf. f.eks. Luhmann 1977, s. 24 ff.

5 Jf. f.eks. Taureck 1992, s. 13 f.

6 Prades 1992, s. 160.

7 Jones 1986, s. 157.

8 Durkheim 1887c.

9 Jf. Lukes 1973, s. 53 & 106.

10 Se Durkheim 1950a og 1925a.

moralske livs kendsgerninger efter de positive videnskabers metode”¹¹, ligesom det var dér han siden bl.a. analyserede moralens rolle i forhold til selvmordet.¹²

Som professor på Sorbonne fra 1902 fortsatte Durkheim forelæseringerne om moralske spørgsmål,¹³ ligesom han deltog i de moral-filosofiske diskussioner i *Société française de la philosophie*¹⁴ og holdt foredrag om moralfilosofiske emner¹⁵; men fokus for hans systematisk videnskabelige arbejde blev efterhånden det religiøse livs elementære former,¹⁶ og beskæftigelsen med det moralske blev bestemt af dette fokus. Først umiddelbart før sin død i 1917 var han nået dertil at han kunne vende tilbage til det moralske og påbegynde den bog, det var “hans største ambition”¹⁷ at skrive, nemlig *La morale*, hvoraf vi kun har et udkast til en indledning¹⁸ og planen for værkets videre forløb.¹⁹

Der viser sig således en stor kontinuitet i Durkheims tankegang. Det betyder dog ikke, at Durkheim, som Robert Bellah har udtrykt det, “i bund og grund kun skrev én bog, om end i mange versioner”, og at han blot udfoldede det, der lå “fuldstændigt åbenbart i kim fra begyndelsen”²⁰. Det er snarere sådan, at han ikke nåede længere i den direkte tematisering af det moralske efter 1895, fordi han dér blev opmærksom på det religiøses afgørende rolle i det sociale liv og fandt det nødvendigt at revidere sine hidtidige forskningsresultater i overensstemmelse hermed.²¹

Selvom Durkheim beskæftigede sig med det moralske gennem hele sit teoretiske liv, så er det tydeligt, at det fylder mest i de første år, og man kan derfor ikke som Watts Miller fuldstændigt afvise det frugtbare i at skelne mellem en “tidlig” og en “sen” Durkheim.²² Mere frugtbart forekommer

11 Durkheim 1893b, s. i.

12 Durkheim 1897a.

13 Jf. Lukes 1973, s. 110.

14 Jf. f.eks. Durkheim 1906b.

15 Jf. f.eks. Durkheim 1911b.

16 Durkheim 1912a.

17 Lukes 1973, s. 407.

18 Durkheim 1920a.

19 Jf. Marcel Mauss’ præsentation af 1920a, s. 79-80.

20 Bellah 1973, s. xiii.

21 Jf. Lukes 1973, s. 237.

22 Jf. Miller 1996, s. 29.

det mig ligesom Miller at betragte udviklingen i Durkheims teoretiske værk som bestemt af nogle iboende "spændinger" og "problemer"²³, som Durkheim gennem sit arbejde forsøgte at få hold på. Dette arbejde medførte imidlertid nogle vigtige nuanceringer og ind i mellem også nogle mere afgørende skift i forhold til tidligere arbejder, og som sådan er der selvfølgelig en udvikling fra den "tidlige" til den "sene" Durkheim.

De fleste Durkheimkommentatorer har brugt en eller flere af de ovennævnte tekster som udgangspunkt for deres udlægning af Durkheims moralfilosofi og har på det grundlag ikke ment at kunne forsvare hans etiske projekt,²⁴ ja, man har endog kaldt ham en "dårlig filosof"²⁵ i denne sammenhæng. På det seneste er der imidlertid blevet gjort mere positive forsøg på at forstå Durkheims etik, og man har her forsøgt at inddrage mere marginale dele af Durkheims omfattende værk, som f.eks. en anmeldelse²⁶ og et debatindlæg²⁷, for dér at finde ledetråde til, hvorledes Durkheim egentlig havde tænkt sig at gennemføre projektet.²⁸

Så vidt jeg kan bedømme, har det været ganske frugtbar, men det vil jeg lade ligge for nærværende. For at kunne vurdere disse forsøg på at rekonstruere og reaktualisere den durkheimske etik på en tilfredsstillende måde, er det vigtigt at forstå, hvad det var, der i teoretisk henseende satte Durkheim i gang, og hvorfor hans etiske projekt fik den specielle form, det fik, ligesom man må se, hvordan Durkheim faktisk kritiserer den filosofiske etik.

I artiklen fra 1887, "La science positive de la morale en Allemagne"²⁹ refererer Durkheim anerkendende det tyske opgør med "brugen af deduktion i de moralske videnskaber" til fordel for en "i sandhed induktiv metode"³⁰. Stadig er arbejdet i disse videnskaber dog præget af samme "ekstreme generalitet" som hos de traditionelle moralister; det er derfor nødvendigt i langt højere grad at følge eksemplet fra "de andre

23 Miller 1996, s. 43. Jf. også Namer & Cingolani 1995, s. 53.

24 Jf. Miller 1996, s. 21.

25 Lukes 1973, s. 414.

26 Sml. Durkheim 1890a.

27 Sml. Durkheim 1898c.

28 Se hhv. Miller 1996, s. 16 og Cladis 1992, s. 14 ff.

29 Durkheim 1887c.

30 Durkheim 1887c, s. 278.

positive videnskaber” og “detaljeret” studere “det gode, pligten, retten” i deres “partikulære former”, med alle deres “nuancer” og “variationer”³¹.

Denne tankegang genfindes i Durkheims eget opgør med den filosofiske etik i 1893-indledningen til disputatsen *De la division du travail social*³². Vi får her præsenteret en sammenhængende om end ikke særlig velordnet argumentation mod “moralisternes” metode, som man i brudstykker eller resuméform kan genfinde i de fleste af hans etikansatser. Dette forhindrer dog ikke Durkheim i fra 1898 at udvikle en “foreløbig tilnærmelse til den moralske virkelighed”³³, som til forveksling ligner sådanne filosofisk-etiske spekulationer, han så kraftigt lægger afstand til.

*

For Durkheim dækkede ‘moral’ over såvel de almindeligt udbredte moralske domme som den moralske spekulation.³⁴ Hans sociologiske efterfølgere foretrak imidlertid at tale om ‘sæderne’ i modsætning til ‘teoretisk moral’;³⁵ førstnævnte kunne være genstand for videnskabelig behandling, mens sidstnævnte udelukkende kunne behandles filosofisk. Samme skel udtrykkes normalt i filosofien, men ofte også i sociologien,³⁶ ved at skelne mellem ‘moral’ som de gældende normer og ‘etik’ som den teoretiske refleksion over denne moral. Ved at bruge ordet ‘moral’ til at dække hele feltet signalerer Durkheim imidlertid, at etikken ikke kan adskilles fra det moralske, at etikken altid er moralsk, og at man ikke kan være et moralsk væsen uden tentativt at nærme sig etikken.³⁷

Imidlertid findes der inden for både teologi, sociologi og filosofi et begreb om etik, der i langt højere grad står i modsætning til moralen, stadig forstået som de gældende normer. For Max Weber betegner ‘etik’ den personligt valgte livsanskuelse,³⁸ der ikke kan have nogen er-

31 Durkheim 1887c, s. 280.

32 Durkheim 1893b.

33 Durkheim 1925a, s. 143.

34 Jf. f.eks. Durkheim 1920a, s. 81 f.

35 Jf. Gurvitch 1961 og 1963, II, s. 175.

36 Jf. f.eks. Niklas Luhmann 1993, s. 434 & 447.

37 Sml. f.eks. Sørensen 1995, s. 76 f. [her i bogen s. 51 f.].

38 Jf. f.eks. Weber 1919/51, s. 588.

faringsmæssig begrundelse; endnu mere radikalt er det hos sociologen Zygmunt Bauman, der i forlængelse af filosoferne Knud Ejler Løgstrup og Immanuel Lévinas, lader “den etiske fordring” være noget strengt personligt, før-socialt, hinsides enhver rationel begrundelse, som ofte er i klar modsætning til den almindelige moral.³⁹ Her får det etiske karakter af simpelthen at være det ubetinget gode i sig selv, mens den fælles samfundsmæssige moral blot undertrykker.

En sådan radikal modstilling af etik og moral, dvs. af den personlige og den samfundsmæssige moral, kan ikke danne grundlag for et begreb om det etiske; for det etiske hævder sin almene gyldighed for alle personer og altså også over for den samfundsmæssige moral. Etikken tilbyder sig altså som blot en anden og ny moral. Jeg har valgt at følge den førstnævnte brug af begreberne, dvs. forstå etikken som moralfilosofi, som den systematiske refleksion over det moralske. Når jeg bruger udtrykket ‘det moralske’ og ikke moralen, er det imidlertid for at signalere, at etikkens refleksion ikke blot normativt skal korrigere moralen, men tillige må reflektere over, hvad moral overhovedet er som et fænomen i verden. For uden en forståelse af det moralske i videste forstand er det svært at sige noget som helst meningsfuldt om hvilken – om overhovedet nogen – normativ funktion etikken kan have i forhold til moralen.

Min forståelse af forholdet mellem etik og moral og min brug af de to begreber kommer derved til at ligge tæt op ad den forståelse, Durkheim udtrykker ved indenen for det moralske at skelne mellem moralspekulation og moral overhovedet.⁴⁰ Durkheims moralspekulationer når nemlig langt ud over det, der i den angelsaksiske verden normalt kaldes metaetik,⁴¹ idet den ikke koncentrerer sig om erkendelsesbetingelserne for moral eller de i den moralske diskurs’ indgående ords mening,⁴² ligesom den heller ikke kan holdes indenen for kategorierne normativ eller anvendt etik.

Durkheims moralske spekulationer er moralfilosofi i allervideste, men også mest traditionelle forstand, idet den udover at beskæftige sig med,

39 Jf. f.eks. Bauman 1993a, s. 85 ff.

40 Jf. Durkheim 1920a, s. 83.

41 Jf. Wallwork 1973, s. 3.

42 Jf. Kutschera 1982, s. 43 ff.

hvordan man forsvarede moralske standarder, og hvilke af disse etikken kan erklære som sande og gyldige, desuden forsøger at sammentænke dette med refleksioner over, hvordan man skal forstå moralsk erfaring, hvorfor der eksisterer forskellige moralske standarder i forskellige samfund, hvordan vi opdrages og udvikles moralsk, og hvorledes en sådan samlet refleksion over det moralske kan få betydning i forhold til personlig opførsel og socialpolitik.⁴³

*

I det følgende vil jeg først præsentere Durkheims argumentation for nødvendigheden af at nærme sig det moralske felt på en ny måde (2.-4.), dernæst beskrive udviklingen i hans positive opfattelse af moral (5.), for til sidst at vende tilbage til det etiske i dette lys (6.).

2. Indledende kritik af moralisterne

Durkheim anerkendes i dag ofte som værende ansvarlig for den specielt sociologiske tilgang til studiet af moral,⁴⁴ men udgangspunktet for Durkheims egen beskæftigelse med moral var den filosofiske etik. Durkheim var ikke blot interesseret i sociologisk at beskrive den herskende moral, som den nu engang var, men især – hvis det skulle vise sig nødvendigt – at ændre moralen med henblik på at realisere det gode liv i en eller anden form. Men kun hvis det skulle vise sig nødvendigt.

Vores moralske overbevisninger er produktet af en lang udvikling; de er resultatet af en uendelig følge af famlen, bestræbelser, nederlag, af erfaringer af enhver art. Fordi oprindelsen til dem ligger langt tilbage og er meget kompliceret, sker det alt for ofte, at vi ikke opfatter de årsager, som forklarer dem. Vi bør imidlertid underkaste os dem med respekt, for vi ved at menneskeheden, efter så meget besvær og arbejde, ikke har fundet noget bedre. Vi kan netop derved være sikre på, at der deri befinder sig mere akkumuleret visdom end i det største genis hoved. Det ville være

⁴³ Jf. Wallwork 1973, s. 3.

⁴⁴ Jf. f.eks. Bauman 1991, s. 171.

virkeligt barnagtigt at ville korrigere resultaterne af den menneskelige erfaring med vores lille partikulære dømmekraft. Uden tvivl kommer der en dag, hvor moralens videnskab er tilstrækkeligt avanceret til at teorien kan regulere praktikken; men vi er endnu langt derfra, og mens vi venter, er det viseste deri at holde sig til historiens belæring.⁴⁵

*

Spørgsmålet Durkheim ønsker at besvare med sin disputats *De la division du travail social*⁴⁶ er, hvordan vi moralsk skal forholde os til den sociale arbejdsdeling. Durkheim accepterer det som videnskabeligt godtgjort, at den sociale arbejdsdeling er udtryk for en mere generel proces, hvis lovmæssighed gælder for “såvel organismer som samfund”⁴⁷. Det moralske spørgsmål er så, om vi i lyset af denne arbejdsdelings “naturlov” skal kæmpe imod den og stræbe efter at blive selvtilstrækkelige “perfekte og fuldendte værende”, eller vi snarere skal acceptere udviklingen og indrette os på at blive “blot en del af helet, et organ i en organisme”. Spørgsmålet er altså, om denne naturlov også kan anses for at være “en moralsk regel for menneskelig opførelse”⁴⁸, som det er vores pligt at følge.

For at kunne besvare dette spørgsmål på en videnskabeligt tilfredsstillende måde må Durkheim først overveje, hvordan man egentlig skal forstå moralen, og det er grunden til, at han i disputatsens Forord og Indledning diskuterer de på hans tid herskende teorier om moral. Da “de moralske doktriner [imidlertid] er for mangfoldige til, at man kan være sikker på ikke at have glemt nogle”⁴⁹, udvælger Durkheim tre repræsentative typer moralsk tænkning, og disse tre typer er netop de tre, der stadig dominerer etikken i dag, nemlig aristotelisk inspireret etik, utilitarisme og kantianisme.

45 Durkheim 1887c, s. 284.

46 Durkheim 1893b.

47 Durkheim 1893b, s. 3.

48 Durkheim 1893b, s. 4.

49 Durkheim 1893b, s. 15.

*

Den aristotelisk inspirerede perfektionsetik (“perfektionsmoral”⁵⁰) anser perfektioneringen af én selv som vejen til at nå moralsk værdige mål. Mennesket har naturligt egenskaber såsom sympati, familiefølelse og patriotisme, og perfektionsetikken insisterer så på, at disse egenskaber bør kultiveres og perfektioneres. Men, indvender Durkheim, hvis der overhovedet kan afledes pligter ud af sådanne overvejelser, så har de i hvert fald intet at gøre med de pligter, der knytter os sammen med vores medmennesker, “for de består i forpligtelsen til at tjene næsten”, ikke i at tjene til vores egen personlige perfektionering. Stillet over for dette argument har perfektionsetikken fremhævet, hvordan de indre bånd i det “civile samfund” knytter os sammen i et “essentielt samfund”. Men, indvender Durkheim, hvordan det end måtte være med denne “solidaritet”, hvad dens natur og oprindelse end er, blot at fremhæve denne kendsgerning “er ikke tilstrækkeligt til at hæve den til [en] pligt”.⁵¹ Man må forklare, hvorledes solidariteten får “moralisk værdi”, hvorfor “solidariteten med vore naboer, forfædre, vores fortid” ikke blot er “et åg”, som vi bør afføre os, fordi pligten kræver “fuldstændig frigørelse”⁵², således som stoikerne ifølge Durkheim mente det.

En sådan frigørelse kan meget vel være umulig, og solidariteten således uundgåelig. Men deraf følger ikke, at solidariteten er moralsk efterstræbelsesværdig. Og selvom de solidariske bånd betyder, at “jeg tager del i alt, hvad jeg gør for andre, eftersom [...] de andre også er mig selv”, så må jeg dog stadig være mig selv i endnu højere grad. Man kan ikke på nogen måde undgå at måtte vælge mellem en selv og den anden, og hvis, som perfektionsetikken hævder det, “min første pligt er at reducere alt det i mig, der er upersonligt, til et minimum”⁵³, så reducerer jeg dermed også de moralske forpligtelser over for andre.

Durkheim ser altså to problemer i den her skitserede måde at nærme

50 Durkheim 1893b, s. 7.

51 Durkheim 1893b, s. 8.

52 Durkheim 1893b, s. 9.

53 Durkheim 1893b, s. 9.

sig det moralske på: Den kan ikke teoretisk indfange pligter over for andre, og den begrunder ikke, hvorfor menneskelige egenskaber som sympati, familiefølelse, solidaritet osv., der for Durkheim i høj grad er moralsk relevante, har moralsk værdi. Ligesom David Hume kritiserede den "gradvise og umærkelige"⁵⁴ overgang fra 'er' til 'bør' hos mange af sin samtids moralister, mener Durkheim ikke denne type aristotelisk inspirerede karakterudviklingsetik i tilstrækkelig grad begrunder sine egne moralske værdier.

Det betyder imidlertid på ingen måde, at Durkheim afviser enhver form for etisk naturalisme og forviser det erfaringsmæssige fra etikken. Det er tværtimod lige præcis en fortsat kritik af den traditionelle etiks manglende forståelse af, hvad moral faktisk er, der er udgangspunktet for Durkheims etiske projekt, et projekt, der i langt højere grad end noget andet etisk projekt betoner den videnskabelige empiris betydning, og som Wallwork netop kategoriserer metaetisk som etisk naturalisme.⁵⁵

Durkheims kritik af perfektionsetikken skal altså ikke tages som et brud med den aristoteliske tradition inden for etikken. Kritikken skal tværtimod lige præcis lede frem til en modernisering af den traditionelle aristoteliske etik. Durkheim begynder således den her behandlede Indledning med at anerkende Aristoteles' blik for arbejdsdelingens betydning.⁵⁶ Men argumentationen mod perfektionsetikken viser, at Durkheim fra begyndelsen er klar over problemet ved denne tilgang til det moralske, og at han accepterer Humes manen til forsigtighed og hans krav om en omhyggelig, uafhængig argumentation for at kunne tage skridtet fra 'er' til 'bør',⁵⁷ og det i en sådan grad, at det tilsyneladende aldrig selv lykkes ham at gennemføre "passagen fra 'er' til 'bør'"⁵⁸.

*

54 Hume: *A Treatise of Human Nature* (Selby-Bigge udgaven), Oxford: Clarendon, 1975, p. 469 f. Her jf. Engels 1993, s. 95.

55 Jf. Wallwork 1973, s. 161.

56 Jf. Durkheim 1893b, s. 1.

57 Jf. Engels 1993, s. 95.

58 Miller 1996, s. 252.

Durkheim følger, som vi skal se, Kant i hans fokusering på det forpligtende ved moralske regler, men kan ikke acceptere den måde, hvorpå han begrundet det forpligtende ved godgørenhed. Denne argumentation er for Durkheim ikke andet en "leg med ord"⁵⁹. For Kant kan egoisme ikke forsvares moralsk, fordi vi ikke kan anvende den på alle mulige situationer uden at modsige os selv. Der er situationer, hvor vi har brug for andres hjælp, og derfor må godgørenhed være en pligt for hele menneskeheden. Men, siger Durkheim, denne egoismens "såkaldte irrationalitet" kan afhjælpes, hvis blot vi giver afkald på at få hjælp af andre. Hvis vi ikke kræver noget af andre, så kan egoisme universaliseres, og hvis man indvender, "at på de betingelser ville det menneskelige samfund være umuligt", ville det betyde indførelsen af "overvejelser, der er fremmede for det Kantske imperativ". Selvfølgelig må man, tilføjer Durkheim, for at være i overensstemmelse med sig selv "vælge, en gang for alle, mellem de to opførelser; men der er ingen grund til at vælge den ene frem for den anden"⁶⁰.

Kants forsøg på at udlede pligten til at være godgørende fra kravet om at behandle mennesker som mål i sig selv overbeviser heller ikke Durkheim. Ifølge Kant betyder dette krav ikke blot, at man negativt skal respektere den anden, men også at man aktivt skal gøre godt, at man skal udvikle den anden som sig selv. Men, siger Durkheim, "den virkelige godgørenhed, den som består i at give sig selv, medfører nødvendigvis, at jeg underordner min person under et mål, som går ud over det", altså den anden. Ved "ydmygende" at reducere mig selv til den blotte "rolle som middel" fratager jeg dermed mig selv moralsk værdi og forsynder mig mod mine pligter over for mig selv. Ved denne type handlinger fanges man ifølge Durkheim i det paradoks, at man ved at følge Kants morallov samtidig kommer til at bryde den. Men uden de handlinger, hvor mennesker gensidigt giver sig selv til hinanden, ville livet være umuligt. For Kant er "den offerhandling i hvilken den ene ægtefælle samtykker til at være redskab for den anden nydelse [...] i sig selv umoralsk" og kun

59 Durkheim 1893b, s. 6.

60 Durkheim 1893b, s. 6.

gennem et “tilsvarende og gensidigt offer” kan den “moralske ligevægt”⁶¹ genetableres.

Tilsyneladende har Durkheim her imidlertid overset Kants vigtige modificering, nemlig at mennesker altid skal behandles “som mål [...] og aldrig *blot* som middel”⁶². Hvis dette tages i betragtning, har Durkheims argument ikke megen kraft. Stadig kan Durkheim imidlertid fastholde, at Kant ikke har en tilstrækkelig forståelse af menneskelige forhold, hvad end det drejer sig om ensidig eller gensidig godgørenhed: “Intet er mere sørgeligt end den måde, hvorpå Kant deducerer ægteskabets konstitutive regler”⁶³. Og det er tydeligvis mere de transcendental-filosofiske begrebsdeduktioner end Kants konklusioner, der generer Durkheim.

*

Langt kraftigere og mere entydig er kritikken af utilitarismen, der hele livet forblev Durkheims “*public enemy number one*”⁶⁴. At inddrage ‘nytte’ som et fundamentalt begreb i etikken hjælper if. Durkheim på ingen måde til at afklare, hvordan man skal handle; “intet er mere obscult end spørgsmål om nytte”⁶⁵.

Tager man udgangspunkt i egne interesser, kan man umuligt overskue alle relevante omstændigheder og betingelser i en given situation; lige meget hvor grundigt man analyserer situationen, lige meget hvilket standpunkt vælger, vil man altid være overladt til antagelser og gætterier og dermed udsætte sig for risici på lang sigt: Tankegangen forudsætter en “fuldstændig adequat begribelse”, og det “er i sådanne sager umuligt”⁶⁶. Men uanset om dette skulle være muligt, er det dog stadig for Durkheim fuldstændigt utilladeligt at forsøge at udlede moral ud af egeninteresse. En moral, der baserer sig på egeninteresse, har fuldstændigt “forladt”

61 Durkheim 1893b, s. 7.

62 Jf. f.eks. Villacañas 1992, s. 363 (min understregning).

63 Durkheim 1893b, s. 7.

64 Isambert 1992, s. 202.

65 Durkheim 1893b, s. 13.

66 Durkheim 1893b, s. 14.

det moralske: "Intet kommer ud af intet; det ville være et logisk mirakel at kunne udlede altruisme fra egoisme, kærlighed til samfundet fra kærlighed til en selv."⁶⁷

Meget bedre bliver det ikke, når man tager udgangspunkt i samfundsinteresse for at forstå det moralske. De praktiske problemer vokser, når man ikke længere kun skal forholde sig til tidsligt og rumligt "relativt nære konsekvenser", men tillige konsekvenser "i alle retninger inden for den sociale organisme". At kalkulere nytten af en handling for det samlede samfund ville kræve evner, som kun få – om overhovedet nogen – kunne forventes at have, og selv hvis det lykkedes at kalkulere præcist, selv hvis det lykkedes for nogen at holde alle elementerne sammen i "bevidsthedens opmærksomhed og viljens orden, så ville al den energi vi råder over være nødvendig, og det ville ikke efterlade os noget til at handle"⁶⁸.

Som handlingsvejledende i moralske spørgsmål finder Durkheim utilitarismen uanvendelig, idet den bygger på usandsynlige forudsætninger vedrørende vore mentale evner. Men heller ikke som teoretisk tilgang til forståelsen af det moralske har utilitarismen noget at byde på for Durkheim. For det første har vi typer af moralsk praksis, der på ingen måde kan siges at være nyttige. Durkheim nævner vores "dødekul" ⁶⁹ og minder om, hvordan Spencer har sat spørgsmålstejn ved, om godgørelse over for de fattige er nyttigt for samfundet som helhed. For det andet er der mange ting, der både er nyttige og nødvendige for et samfund, men "som ikke kan være moralske", så som f.eks. hæren og industrien; at et land har flest kanoner eller dampmaskiner gør ikke dets folk til "det mest moralske"⁷⁰. Nytte er således hverken en nødvendig eller en tilstrækkelig betingelse for det, vi forstår ved moralsk praksis.

For de moralregler, hvis nytte er bedst bekræftet, som f.eks. de regler, der konstituerer familien, må man if. Durkheim desuden notere sig, at "de

67 Durkheim 1893b, s. 11.

68 Durkheim 1893b, s. 13.

69 Durkheim 1893b, s. 13.

70 Durkheim 1893b, s. 11.

tjenester, de yder, ikke kunne være kendt på forhånd”⁷¹; således forhindrer familien selvmord og kriminalitet, men den er ikke konstitueret med henblik derpå. “Uanset om de moralske praksisser er nyttige for samfundet eller ej, er det sikkert, at det generelt ikke var med dette for øje, de blev etableret”⁷². Moralske bud er ikke bevidste svar på den samfundsmæssige interesse; de kan være født ud af “æstetiske eller religiøse aspirationer, alle typer passioner”, men altid “uden utilitaristiske mål”. Durkheim vedgår dog, at nogle af de mest irriterende og dermed unyttige moralske regler har en tendens til at forsvinde med tiden; men “denne naturlige udvælgelse [...] skaber ikke noget, lægger ikke noget til” i forhold til det moralske. Den naturlige udvælgelse kan ikke gøre en moralsk praksis nyttig, hvis den ikke allerede er nyttig. Og desuden, bemærker Durkheim, vedbliver en masse moralregler med at eksistere, selvom de er unyttige for samfundet, “opretholdt [...] af de årsager, der fremkaldte dem”⁷³.

Utilitarismen er således alt for kompliceret som praktisk vejledning for moralsk handling; som teoretisk redegørelse for det moralske er den derimod alt for forsimplet. Afvisningen af utilitarismen betyder imidlertid ikke, at Durkheim afviser relevansen af at inddrage samfundsinteresse og nytte i en teoretisk redegørelse for det moralske. Durkheim betjener sig i høj grad af funktionelle analyser, altså analyser af hvad en regel kan siges at være god eller nyttig for, blot mener han ikke, de i sidste ende kan forklare moralen. Det, Durkheim benægter, er, at moralregler er resultatet af rationelle overvejelser med nytte for øje, og at nytte er det mest afgørende og centrale begreb, når man vil forstå det moralske.

3. Kritik af moralisternes metode

Kritikken af de tre typer moralister leder frem til en mere grundlæggende kritik af den filosofiske etik. For at bedømme om en given regel for opførsel har moralsk værdi, konfronterer moralisterne den normalt med en allerede opstillet “generel formel for det moralske”: Kan reglen deduceres fra denne generelle formel, har den moralsk værdi, kan den

71 Durkheim 1893b, s. 14.

72 Durkheim 1893b, s. 13.

73 Durkheim 1893b, s. 14.

ikke, har den ingen moralsk værdi. Men, argumenterer Durkheim, hvis en sådan fremgangsmåde skal være gyldig, kræver det, at den generelle formel er "en uomtvistelig videnskabelig sandhed", der kan redegøre for "alle de kendsgerninger, hvor den moralske natur er ubestridt"⁷⁴. Alene antallet af moralister med hver deres specielle formel gør det imidlertid rimeligt at tvivle på muligheden af at finde en sådan endelig, uomtvistelig formel. Hidtil er det i hvert fald ikke lykkedes finde den, og som vi skal se, "sikrer" moralisternes fremgangsmåde, at deres formler "ikke kan være andet end subjektive og mere eller mindre tilnærmede synspunkter"⁷⁵.

Utilstrækkeligheden i den moralistiske fremgangsmåde bliver tydeligere, når vi i stedet for generelle regler for opførsel, kræver en forklaring på mere specifikke regler, som f.eks. de, der forbyder nære slægtninge at gifte sig.

Jo mere specialiserede og konkrete de moralske maksimer er, og jo mere bestemte de forhold, de styrer, er, des sværere bliver det at skimte de bånd, der knytter dem til så abstrakte begreber.⁷⁶

Moralister har ifølge Durkheim en tendens til at følge deres egen logik til ende, uden at integrere "det moralske livs detaljer, som det viser sig i erfaringen". Ofte overvejer de ikke engang anvendelsen af den abstrakte moral, idet de betragter den konkrete moral som noget lavere. De opererer således med "to etikker", den ene, ideel, sand, men umulig, den anden mulig, men kun en måde at organisere konventioner på, som de allerede betragter som "underordnede og perverterede". På denne måde undgår de at skulle gøre rede for besværlige kendsgerninger, men det betyder, at "institutioner med ubestridelig moralsk værdi"⁷⁷ såsom ægteskabet, familien og ejerskabet betragtes som underordnede. Ved således at bringe teorien mere i overensstemmelse med sig selv, har moralisterne en tendens til at bringe den mindre i overensstemmelse med de moralske kendsgerninger,

74 Durkheim 1893b, s. 5.

75 Durkheim 1893b, s. 15.

76 Durkheim 1893b, s. 9 f.

77 Durkheim 1893b, s. 10.

som de så afviser som et forfald i forhold til den ideale moral.

De begynder at ræsonnere, som var moralen til at skabe i sin helhed, som befandt de sig over for en *tabula rasa*, på hvilken de efter egen smag kunne konstruere deres system, som var det, det drejede sig om at finde, ikke en lov som resumerede og forklarede et system af kendsgerninger, men princippet for en moralsk lovgivning, der i sin helhed skulle indføres. Fra denne synsvinkel er der ingen grund til at skelne mellem skolerne. [...] De udgår fra et begreb om mennesket, deducerer det ideal, der synes passende for et værende defineret således, hvorefter de gør forpligtelsen til at realisere dette ideal til den øverste regel for opførelse, moralloven. De forskelle, der adskiller doktrinerne, kommer udelukkende fra den kendsgerning, at mennesket ikke altid opfattes på samme måde.⁷⁸

Nogle filosoffer foretrækker tilsyneladende at definere mennesket i forhold til “ren vilje”, “autonomi” eller “ensomhed”, mens andre lægger vægt på menneskets “følsomhed” eller dets “essentielt sociale” væren; nogle kan ikke leve uden en lov, “som overgår og dominerer” dem med en “imperativ autoritet”⁷⁹, andre er slået af spontane handlinger, hvilket betyder, at det kun er nødvendigt at stimulere menneskets naturlige “begær”⁸⁰.

Alle går de frem på samme abstrakte måde, idet de meget hurtigt går fra kendsgerninger til teori, og hvis de overhovedet vender tilbage for at se på virkeligheden, tager de normalt kun et hurtigt kikk på “de mest generelle pligter”. Der bliver således ikke tale om en egentlig “verifikation”, kun om “med nogle eksempler at illustrere de abstrakte propositioner, man lagde ud med at etablere”. Det er umuligt, slår Durkheim fast, med en sådan metode at nå nogen som helst “virkeligt objektive konklusioner”.

Det begreb om mennesket, fra hvilket moralisterne udgår, kan ikke være produktet af “metodologisk udført” videnskabeligt arbejde, “for videnskaben er slet ikke på et stadi, hvor den kan informere os med præci-

78 Durkheim 1893b, s. 18.

79 Durkheim 1893b, s. 18.

80 Durkheim 1893b, s. 19.

sion på dette punkt”. Vi har derfor al mulig grund til at mistænke moralisterne for at bestemme deres begreb om mennesket ud fra deres “smag for tro og personlige aspirationer”⁸¹. Uanset hvor præcist de udfører deres deduktioner, kan resultaterne aldrig blive andet end “grundet på gisninger”; en deduktion er ikke i sig selv “et tilstrækkeligt bevis”⁸².

Det mest alvorlige er imidlertid, at alle moralisternes “logiske operationer” hviler på det postulat, at “moralens eneste *raison d'être* er at sikre udviklingen af mennesket”, og det selv om “der ikke er noget bevis for, at det i virkeligheden er dens rolle”. Hvem siger, spørger Durkheim, at det moralske ikke “udelukkende” tjener “sociale mål, som individet har at underordne sig under?” For at få en idé om “moralens generelle lov” er det under alle omstændigheder nødvendigt i det mindste at vide, hvad “moralens funktion” er, og for at vide det, må vi observere “de moralske kendsgerninger, [...] denne mangfoldighed af partikulære regler, som så effektivt styrer vores opførelse”⁸³.

Durkheim vil med sin kritik af “moralisternes” metode, dvs. af deres brug af subjektiv “introspektion”⁸⁴ og logisk deduktion, forsvare etikken mod den “ræsonnerende fornuft”, der kun dialektisk vil begrunde “de moralske idéer”. Men: “Eftersom disse er meget komplekse og formerne for logisk ræsonnement er meget simple, er intet lettere end at vise, at de er absurde.”⁸⁵ For Durkheim ligger løsningen for den filosofiske etik i at modernisere, og det vil for ham sige videnskabeliggøre etikken, altså i at observere det moralske livs kendsgerninger på en langt mere systematisk måde, end det normalt gøres i den filosofiske etik.

Det er imidlertid netop i denne moderne tiltro til den videnskabelige udforskning af den moralske virkeligheds kendsgerninger, at Durkheim viser sig at være en endog meget traditionel moralfilosof. For også Aristoteles betragtede sin beskæftigelse med det moralske som videnskab,⁸⁶ idet han gennem sammenligning og systematisering af den på hans

81 Durkheim 1893b, s. 19.

82 Durkheim 1893b, s. 20.

83 Durkheim 1893b, s. 20.

84 Durkheim 1925a, s. 24.

85 Jf. Durkheim 1887c, s. 284.

86 Jf. Aristoteles *Eth.Nic.*, 1094b.

tid foreliggende viden om menneskers opførsel ville udlede det højeste gode for alle mennesker. Durkheim henviser allerede på første side i den her gennemgåede Indledning til Aristoteles som havende blik for arbejdsdelingens betydning,⁸⁷ og hele tankegangen i forelæsningerne er i selve sit væsen aristotelisk.

4. På vej til en videnskab om det moralske

Udgangspunktet for Durkheims refleksioner over det moralske var ønsket om at kunne besvare spørgsmålet: Givet at arbejdsdelingen er at betragte som en naturlov, er det så tillige en moralsk lov, som vi har pligt til at adlyde? Et sådant spørgsmål falder inden for det, man i dag i den angelsaksiske verden kalder 'normativ etik'. Durkheims diskussion af moralisternes metode bevæger sig imidlertid på det, man sammesteds kalder 'det metaetiske niveau', og som man antager er forholdsvist uafhængigt af normativt etiske spørgsmål.⁸⁸

For Durkheim er den indbyrdes afhængighed imidlertid ganske indlysende. Uden en helt klar teoretisk forståelse af det moralske som sådan, kan vi ikke skride til at besvare normativt etiske spørgsmål overhovedet, og det er ønsket om at besvare normativt etiske spørgsmål, der overhovedet gør de metaetiske overvejelser meningsfulde. Durkheim lader imidlertid sin skepsis vedrørende den filosofiske etiks præstationer inden for såvel det metaetiske som det normativt etiske munde ud i kravet om en videnskab om det moralske som grundlag for afgørelser af normativt etiske spørgsmål, og det er i den forstand man som nævnt metaetisk har kategoriseret Durkheim som naturalist.⁸⁹

*

I en fodnote under kritikken af moralisternes metode vender Durkheim tilbage til Paul Janet, som var målet for kritikken af perfektionsetikken. Janet har som "den eneste franske moralist" foreslået at "placere moralen

87 Jf. Durkheim 1893b, s. 1.

88 Jf. f.eks. Kutzschera 1982, s. 40 ff.

89 Jf. f.eks. Wallwork 1973, s. 161.

som man så upassende kalder *praktisk* før det, man kalder *teoretisk*". Denne "fornyelse" finder Durkheim "vigtig"⁹⁰, og det kommer til udtryk i hans begrundelse for overhovedet at udforske det moralske.

Durkheim håber, at han i det mindste kan "ryste" den "fordom", at studiet af kendsgerninger skulle medføre, at man kun kunne "observere det, der er" uden at være i stand til at levere "regler for fremtidig opførsel", og erklærer, at hvis udforskningen af det moralske kun var udtryk for en "spekulativ interesse", ville den simpelthen ikke være "besværet" værd. Hans adskillelse af "teoretiske problemer fra praktiske problemer" og fokuset på de førstnævnte ikke betyder en negligering af sidstnævnte; "tværtimod, det er for at sætte os i stand til bedre at løse dem."⁹¹

Det er [...] nødvendigt at begynde med at indstifte en hel videnskab, der, efter at have klassificeret de moralske fænomener, udforsker de betingelser, som hver således formet type afhænger af og deri bestemme rollen, dvs. en positiv videnskab om moralen[.]⁹²

En sådan videnskab må ikke reducere studiet af pligterne til "en rent deskriptiv og i tillæg meget generel analyse". Man må "konstituere" hver eneste pligt "i al kompleksitet", bestemme de elementer, den indeholder, de betingelser dens udvikling afhænger af og dens rolle i forhold til individ og samfund. "Det er kun gennem partikulære undersøgelser", man "lidt efter lidt kan frigøre" sig selv "fra totalopfattelser og filosofisk generalisation"⁹³.

Det er, argumenterer Durkheim, langt fra således, at "de partikulære regler" kun er "følgesætninger af mere generelle forskrifter, uden nogen egen eksistens". De får ikke deres autoritet fra "mere ophøjede maksimer", men "forpligter på ethvert tidspunkt viljen, direkte og uden mellemlid". For at vide hvad vi skal gøre, behøver vi ikke gå tilbage til anvendelsen af principper på partikulære sager. I hvert tilfælde trænger "definerede og

90 Durkheim 1893b, s. 19.

91 Durkheim 1893b, s. iii.

92 Durkheim 1893b, s. 20.

93 Durkheim 1893b, s. 19.

specielle måde at handle på” ind på os. Er det sådan, spørger Durkheim retorisk, “at når vi føler en instinktiv afsky over for incest, opdager vi derved grunde, som den vise endnu ikke har opdaget?” Nej, for at vide hvad man skal gøre i en sådan situation, er det ikke nødvendigt at “deducere fra den generelle idé om forældreskab de specielle pligter, som den implicerer”⁹⁴.

Her, som i andre tilfælde, hvad der eksisterer er det partikulære og det individuelle, og det generelle er intet andet end et skematisk udtryk[.]⁹⁵

Det moralske består i “et meget stort antal specielle forskrifter. Der er ikke én pligt, men adskillige pligter”⁹⁶, og en “generel morallov” har ingen “videnskabelig værdi”, hvis den ikke kan redegøre for denne “mangfoldighed af moralske kendsgerninger”⁹⁷. For at finde ud af hvilken “formel”, der i virkeligheden gælder for disse kendsgerninger, må man analysere dem, beskrive deres særegenheder, bestemme deres funktioner, udforske deres årsager osv. Således “opnår man lidt efter lidt at opdage i moralen de sande love, dvs. de kausale relationer mellem de moralske kendsgerninger og de betingelser, hvoraf de afhænger”⁹⁸, og kun ved at sammenligne disse specialstudier, kan man udtrække “de egenskaber, der er fælles for alle moralske regler, altså, moralens konstitutive egenskaber”⁹⁹.

Det er for Durkheim “klart umuligt at finde den lov, der dominerer en så umådelig og varieret verden, hvis man ikke begynder med at observere den i dens fulde udstrækning”¹⁰⁰. Og derfor må “videnskaben om de moralske kendsgerninger” blive “meget arbejdskrævende og meget kompleks”¹⁰¹.

Uanset hvilket væsen det moralske har, er en sådan videnskab stadig

94 Durkheim 1893b, s. 17.

95 Durkheim 1893b, s. 16.

96 Durkheim 1893b, s. 16.

97 Durkheim 1893b, s. 15.

98 Durkheim 1887c, s. 283.

99 Durkheim 1893b, s. 15.

100 Durkheim 1893b, s. 18.

101 Durkheim 1893b, s. 22.

relevant; "solidaritet [...] kan meget vel være kilden til det moralske"¹⁰², men selv hvis "det moralskes kilde består i noget givet *a priori*", giver det hidtidige besvær med at definere det os god grund til at tro, at dette "moralens oprindelige kim"¹⁰³, hvis det overhovedet eksisterer, i høj grad er "utydeligt og gemt". Uanset hvor moralens "formel" skal søges, "det være sig inden i os eller uden for os, kan man kun nå den ved at udgå fra de kendsgerninger, i hvilke den inkarnerer sig, og som alene manifesterer den"¹⁰⁴. Det kan meget vel være at moralen har et "transcendent mål, som erfaringen ikke kan nå", men dette må man hellere overlade til "metafysikere"¹⁰⁵.

Viljen til at behandle det moralske livs kendsgerninger efter de positive videnskabers metode betyder ikke, at man blot udskifter et "*a priori* princip" med "en proposition" afledt af videnskaber så som biologi, psykologi eller sociologi for derved at gøre det til garanti for deduktionens videnskabelighed. Der er altså ikke tale om at reducere etikken til naturvidenskab. Videnskaben om det moralske er en "rent spekulativ og autonom videnskab", der dog tilhører "socialvidenskabene"¹⁰⁶.

Vi vil ikke udtrække moralen fra videnskaben, men etablere en videnskab om det moralske, hvilket er noget ganske andet.¹⁰⁷

En sådan videnskab forhindrer ikke formuleringen af et ideal. Tværtimod, fremhæver Durkheim, kan den hjælpe os med "at bestemme det ideal, vi forvirret stræber hen imod. Blot hæver vi ikke os selv op til dette ideal, førend vi har observeret virkeligheden og derved gjort os frie fra den"¹⁰⁸. Selv "den mest utålmodige idealist" kan ikke gøre andet, eftersom idealet ikke hviler på noget, hvis det ikke har sine rødder i virkeligheden. Den

102 Durkheim 1893b, s. 10.

103 Durkheim 1893b, s. 15.

104 Durkheim 1893b, s. 16.

105 Durkheim 1893b, s. ii.

106 Durkheim 1893b, s. 20.

107 Durkheim 1893b, s. i.

108 Durkheim 1893b, s. iii f.

eneste forskel er, at moralister studerer virkeligheden “på en meget summarisk måde”, hvorefter de formulerer det “imperativ”, hvorunder de “underkaster deres grunde og forlanger, at vi underkaster vores”. Den moralske videnskab derimod vil kun dømme ud fra en regel, der “udtrækker sig af kendsgerningerne i sig selv”¹⁰⁹.

Durkheim vil i lighed med de moralister, han har kritiseret, lave filosofisk etik, blot vil han gøre det bedre, såvel i moralsk som i videnskabelig forstand.

Uden tvivl er der én moral for alle; der er ikke engang nogen anden. Men denne moral er genstand for en videnskab, ikke en videnskab; den forklares ikke ved sig selv.¹¹⁰

Durkheim vil finde “den formel som alle forstår”¹¹¹, og det er til dette formål han mener, vi har brug for en moralvidenskab.

Som Miller bemærker, er der på ingen måde tale om en “etikvidenskab”. Det ville for Durkheim simpelthen være en begrebslig umulighed. Durkheim kritiserede i flere skrifter sammenblandingen af det teoretiske og det praktiske i såvel etik som politik og karakteriserede det f.eks. som “halvt-teoretiske halvt-praktiske bastardspekulationer”¹¹². Moralvidenskabens skal være det empirisk-teoretiske grundlag for en etik som rationelt begrundet praksis. Det er derfor man må observere og forklare moralen, “hvis det er muligt”. Under alle omstændigheder mener Durkheim, det er “sådan, man må begynde, moralens kunst kan først komme derefter”¹¹³.

5. Fra videnskab om det moralske til videnskabelig sociologi

Som udgangspunkt for en sådan videnskab om det moralske fremhæver Durkheim, at vi “sikkert” ved, at det moralske “udvikler sig i historien”, at det afhænger af “historiske årsager”, og at det derfor har “en funktion

109 Durkheim 1893b, s. iv.

110 Durkheim 1887c, s. 281.

111 Durkheim 1887c, s. 280.

112 Durkheim 1890a, jf. Miller 1996, s. 18.

113 Durkheim 1887c, s. 277.

i vores timelige liv”¹¹⁴. Historien viser os at “hvad der var moralsk for et folk kunne være umoralsk for et andet, og ikke blot som en kendsgerning, men med rette”¹¹⁵.

Hvis [det moralske] er på en eller anden måde på en given tid, er det fordi de betingelser, under hvilke mennesker lever ikke tillader den at være anderledes, og testen for dette er, at den ændrer sig, når betingelserne ændrer sig, og kun i dette tilfælde.¹¹⁶

Når man f.eks. i tidligere tider ikke havde samme “brede opfattelse af [...] menneskeheden”, som vi har i dag, så skyldes det ikke “deres intelligens’ snæverhed”¹¹⁷; grunden er, at sådanne idéer var uforenelige med “naturen” af det samfund, de levede i. Det er derfor både en “kendsgerning” og “med rette”, at moralen er forskellig for forskellige epoker. Moralens ændringer sig med tiden, og de “nødvendige” ændringer i det moralske er præcis “de ændringer, som sker i samfundenes struktur”¹¹⁸.

Det ville dog være forkert, fastslår Durkheim, på forhånd at acceptere “et evolutionistisk princip”. Den “evolutionistiske hypotese” kan være en “styrende idé”, “tankevækkende og frugtbar”, men “hverken en metode eller et aksiom”¹¹⁹.

En videnskab har kendsgerningerne som udgangspunkt, ikke hypoteser. [...] hele verden bør ønske sig at der i sidste ende former sig en moral, der hverken er spiritualistisk, panteistisk eller evolutionistisk, men simpelthen er en videnskab om sæderne.¹²⁰

*

114 Durkheim 1893b, s. ii.

115 Durkheim 1893b, s. 21.

116 Durkheim 1893b, s. ii.

117 Durkheim 1893b, s. ii.

118 Durkheim 1893b, s. iii.

119 Durkheim 1887c, s. 279.

120 Durkheim 1887c, s. 279.

Videnskaben om det moralske betragter moralske kendsgerninger som “fænomener” på samme måde, som andre videnskaber betragter andre fænomener. At være videnskabelig er for Durkheim imidlertid det samme som at være rationalist,¹²¹ og som rationalist accepterer man det rationalistiske postulat, at der i verden intet er, der ikke er tilgængeligt for den menneskelige fornuft.¹²² Det betyder at den videnskabelige undersøgelse af det moralske livs kendsgerninger er styret af en idé om, at der er en formel, en idé, et rationale, en eller anden form for rationel orden, der gør det muligt at forstå sammenhængen mellem de forskellige sider af moralen.

Durkheim lægger sig imidlertid ikke fast på, at der kun skal være ét forklarende princip, men forsøger sig i stedet frem med forskellige forklaringsmåder. Første forsøg er i *La division du travail social*, hvor han fra begyndelsen bestemmer de moralske fænomener som “regler for opførsel”, der har visse særlige karakteristika, og som det derfor må være muligt at observere, beskrive og klassificere, ligesom det må være muligt at “søge efter de love, der forklarer dem”¹²³, altså de relevante årsagssammenhænge.

For at kunne behandle de moralske regler efter sine videnskabelige idealer, må Durkheim fra begyndelsen fastlægge et skel mellem moralske regler for opførsel og andre regler for handling, og dette kræver et “ydre og synligt tegn”¹²⁴. Det er karakteristisk for moralregler, at hvis en handling, der bør udføres i overensstemmelse med en moralregel, ikke udføres således, så intervenserer samfundet for at “lave en forhindring for afvigelsen”¹²⁵, enten gennem direkte fysisk straf eller blot gennem socialt mishag. Denne sociale reaktion sker med en “virkelig nødvendighed [...] forudbestemt ofte endog i dens modaliteter. Alle ved på forhånd, hvad der vil ske, hvis handlingen bedømmes som i modsætning til reglen”, nemlig at aktøren pålægges en “materiel eller moralsk indespærring”¹²⁶.

121 Jf. Durkheim 1925a, s. 5.

122 Jf. Durkheim 1925a, s. 4.

123 Durkheim 1893b, s. i.

124 Durkheim 1893b, s. 22.

125 Durkheim 1893b, s. 23.

126 Durkheim 1893b, s. 23.

Denne forudbestemte reaktion, som samfundet påfører den, der har brudt en moralsk regel, er en "sanktion", og det betyder for Durkheim, at "enhver moralsk kendsgerning består i en sanktioneret regel for opførsel"¹²⁷; således har vi fået et ydre tegn på det for moralregler så karakteristiske, nemlig at de er "forpligtende"; for det er umuligt, at et samfund kan anerkende en regel som forpligtende og ikke reagere på overskridelsen af den. Dermed dog ikke sagt at følelsen af forpligtelse er en følge af sanktionerne; Durkheim foretrækker blot at arbejde med sanktioner af metodologiske grunde, idet de i modsætning til pligtfølelse har "den fordel at være objektive, tilgængelige for observation og sågar måling"¹²⁸.

Bevæbnet med denne indledende definition af forpligtelse i forhold til sanktion spørger Durkheim så til forholdet mellem moralske regler og retsregler; for vil en sådan definition ikke også, foruden moral reglerne, dække alle de retslige regler? Durkheim anerkender de tætte bånd mellem ret og moral, men også den prekære balance: Gennemtrængt af moralen er retten næsten kun moral, uden moralens gennemtrængning er retten kun "død litteratur"¹²⁹, abstraktioner uden nogen effektiv tæmning af viljen. Moral og ret er for Durkheim så nært beslægtede, at han i forelæsningerne over sædernes fysik under ét betegner dem som "moraliske kendsgerninger"¹³⁰. Forskellen ligger ikke i deres intrinsiske egenskaber, men i den måde de administreres på: "den første er diffus, den anden organiseret. [...] enhver regel, til hvilken der er knyttet en diffus repressiv sanktion, [...] er moralsk"¹³¹.

Efter således at have indskrænket og præciseret sin definition, spørger Durkheim nu, om den er blevet for snæver, altså om den udelukker fænomener, som vi normalt ville henføre under det moralske. Det drejer sig her om handlinger ud af godgørelse, som normalt prises som moralsk værdifulde, men som alligevel ikke er forpligtende i en sådan grad, at undladelse medfører skyld eller sanktioner. Sådanne tegn på

127 Durkheim 1893b, s. 24.

128 Durkheim 1893b, s. 24.

129 Durkheim 1893b, s. 26.

130 Durkheim 1950a, s. 6.

131 Durkheim 1893b, s. 27.

generøsitet ud over det af reglerne foreskrevne anerkender Durkheim imidlertid slet ikke som moralske; når man klassificerer fænomener “efter deres vigtigste ydre karakteregenskab”¹³², kan man ikke klassificere så forskellige fænomener sammen.

I virkeligheden drejer det sig slet ikke om moralske handlinger, men om lysten til at lade vores energi køre lidt på friløb efter de målrettede og rationelle anstrengelser, “om nydelsen ved at forbruge sig selv for den [blotte] nydelse ved at forbruge sig selv, uden at tjene til noget som helst”¹³³. Det er den æstetiske nydelse ved det frie spil, der driver værket, ikke moralen. Ikke desto mindre anerkender Durkheim det moralske ved denne opførsel, idet man udnytter de moralske dispositioner til at “give sig selv, forlade sig selv, beskæftige sig med sin næste”¹³⁴; men disse anlæg benyttes ikke moralsk, fordi moralen “forsvinder” sammen med forpligtelsen, og man kan derfor højst kalde denne opførsel for “det moralske livs æstetik”. I forhold til moralen er den et “anomi”, og “anomiet er negationen af al moral”¹³⁵.

For Durkheim er dette et eksempel på, at et samfunds “*conscience morale*”¹³⁶ godt kan tage fejl vedrørende sig selv, og vi har derfor brug for et kriterium for, hvornår dette er tilfældet, altså hvornår samfundet er sundt, og hvornår det er sygeligt. For videnskaben om de moralske kendsgerninger skal udtrække det ideelle moralske princip fra studiet af det moralske liv selv. Videnskaben har derfor brug for at kunne bestemme et samfunds sundhedsstilstand. Det ideelle samfund er et sundt samfund, “som kun videnskaben kan bestemme på en kompetent måde, og siden det på ingen måde er realiseret, er det allerede et ideal at stræbe efter”¹³⁷. Sundheden kan forbedres, men at lave den “perfekt” betyder blot at “lave den mere i overensstemmelse med sig selv”; “Det eneste ideal, som den menneskelig fornuft kan foreslå sig selv, er at forbedre det, som er”¹³⁸.

132 Durkheim 1893b, s. 30.

133 Durkheim 1893b, s. 31.

134 Durkheim 1893b, s. 32.

135 Durkheim 1893b, s. 31 f.

136 Durkheim 1893b, s. 33.

137 Durkheim 1893b, s. iv.

138 Durkheim 1893b, s. 37.

I den forbindelse bliver klassifikation vigtig, og Durkheim indfører et begreb om "sociale typer", i forhold til hvilket et individ er normalt, hvis det tilhører en statistisk defineret middeltkategori og patologisk, hvis ikke det gør. Sociale typer udvikler sig imidlertid, og for at bestemme en bestemt socialtype må vi derfor vide på hvilket udviklingstrin et givet samfund er. Opgaven er imidlertid ikke let. Samfundet skal først til at "sammenligne sig med sig selv" og med sine forfædre etablere en normal samfundstype, hvis "intrinsiske moral" den så skal sætte i forhold til allerede etablerede socialtyper. Durkheim udtrykker hele tankegange i følgende definition:

Man definerer som en normal moralsk kendsgerning (for et givent socialt eksemplar, betragtet i en bestemt fase af dets udvikling) enhver regel for opførsel til hvilken, der er knyttet en repressiv diffus sanktion (i gennemsnittet af samfund af denne art, betragtet i den samme periode af deres udvikling). For det andet, den samme kvalifikation gælder for enhver regel, som uden klart at præsentere dette kriterium, alligevel er analog til visse af de foregående regler, dvs. tjener samme formål og afhænger af samme årsager.¹³⁹

Denne definition, insisterer Durkheim, udtrykker blot det, moralister af alle skoler i virkeligheden gør. De bliver nødt til at tage udgangspunkt i en anerkendt og ubestridt moral, som ikke kan være anden end den "generelt mest fulgte på deres tid og i deres omgivelser"; gør de ikke det, må moralisterne skabe alle sociale relationer fra bunden, eftersom moralen indgår i dem alle. Selv hvis de laver nyskabelser, kan de ikke gøre andet end at "oversætte" allerede tilstedeværende reformistiske tendenser; teorier kan klargøre, men de kan kun rette sig mod "det samme mål som denne eller hin moralske praksis, hvis moralske autoritet er ubestridt"¹⁴⁰.

139 Durkheim 1893b, s. 37 f.

140 Durkheim 1893b, s. 36.

6. Og tilbage igen...

Durkheims argumenter for at udelukke alt ikke-forpligtende fra moralen fortjener ikke gengivelse.¹⁴¹ De afspejler imidlertid, hvor vigtigt det er for Durkheim at opretholde moralen som essentiel regelmæssig; for kun derved er det overhovedet muligt at studere moralen gennem retten, således som han gør det i sin disputats; kun på den måde kan han etablere den lovmæssige sammenhæng, hvor den mekaniske solidaritet afløses af den organiske, hvor de repressive love afløses af restituerende, og hvor individet kan udfolde sig frit blandt ligemænd og som en del af et fællesskab.

Kun gennem opfattelsen af moralen som essentielt regler kan Durkheim forklare den menneskelige moral videnskabeligt i analogi med de naturlove, der gælder for fysiske ting; kun gennem at holde på moralen som essentielt sanktionerede regler for opførelse¹⁴² kan Durkheim nå den politisk vigtige pointe, at det moderne samfund ikke betyder en opløsning af al moral, men tværtimod afløsning af den gamle moralske orden med en ny, der er både stærkere og bedre. Kun på det grundlag kan Durkheim svare positivt på det oprindelige spørgsmål og konkludere, at "idealet om menneskeligt broderskab kun kan realisere sig selv i den grad arbejdsdelingen skrider frem"¹⁴³. Arbejdsdelingen er altså udover at være en naturlov også en morallov.

*

Analysen af delingen af det sociale arbejde bestemmes i høj grad af to eksterne faktorer, nemlig ønsket om at studere moral efter naturvidenskabernes eksempel, koste hvad det koste vil, og det politiske perspektiv, hvor det vigtige er demonstrationen af revolutionsidealene som indeholdt i den moral, historien er ved at udvikle. På den baggrund bliver Durkheims bemærkninger om moralen meget forsimplede. Moral kan kun dårligt defineres ved frihed; "den består snarere i en tilstand af afhængighed".

141 Sml. Durkheim 1893b, s. 30-32.

142 Jf. f.eks. også Durkheim 1950a, s. 7.

143 Durkheim 1893b, s. 456 f.

Det er langt fra sådan, at den tjener til at frigøre individet, at løsrive det fra det miljø, som lukker det inde; den har tværtimod som essentiel funktion at gøre det til en nødvendig del af et hele og, som konsekvens deraf, berøve det noget af dets bevægelsesfrihed.¹⁴⁴

Samfundet er således ikke en begivenhed, der er fremmed for moralen eller kun af sekundær betydning for den; samfundet “er tværtimod den nødvendige betingelse.” “[...] mennesket er kun et moralsk værende fordi det lever i et samfund, eftersom moraliteten består i en gruppes solidariske væren og varierer som denne solidaritet”¹⁴⁵

Langt mere nuanceret er hans behandling af moralen i de forelæsninger om moralsk opdragelse¹⁴⁶, Durkheim første gang holdt i 1898–99,¹⁴⁷ men her er der ikke tale om videnskabelighed i nogen speciel stærk forstand, ud over almindelig filosofisk argumentation. Durkheim fremdrager her tre essentielle elementer for skabelsen af den moralske bevidsthed, nemlig disciplinen, tilknytningen til en gruppe og intelligensen. Disse tre elementer er grundlaget for den verdslige moral, som Durkheim mener bør danne grundlag for moralsk opdragelse. Det naturlige for et endeligt værende er at være inden for rammer, og således er det ikke for mennesket imod dets natur at være underlagt restriktioner af sig selv, i form af selvdisciplin og af andre i form af de begrænsninger, kollektivet giver. Begge dele er imidlertid både forpligtende og efterstræbelsværdige i sig selv. Intelligensen er det, der skal til for oplyst at tilslutte sig det rationelle frivilligt. Frihed er friheden til at vælge det rigtige, ikke til at vælge det forkerte. Så intelligensen opererer inden for de givne rammer, ligesom autonomien heller ikke er frit svævende eller transcendent som hos Kant.

Denne meget smukke og harmoniske – og dybt aristoteliske – livsvision indfrier imidlertid på ingen måde Durkheims moralvidenskabelige program fra 1893, og da han i 1906 giver det oplæg, der siden er blevet kendt

144 Durkheim 1893b, s. 448.

145 Durkheim 1893b, s. 448.

146 Durkheim 1925a.

147 Jf. f.eks. Miller 1996, s. 10 og Lukes 1973, s. 618. Sml. Durkheim 1925a, s. i.

som “La détermination du fait moral”¹⁴⁸, undskylder han også at han ikke har kunnet følge sin foretrukne metode, men må nøjes med at fremføre et dialektisk begrundet synspunkt.¹⁴⁹ Indholdsmæssig er han heller ikke kommet meget længere, om end han fremstiller de to sider af moralen, pligten og det efterstræbelsesværdige, som mere klart uforenelige end tidligere.

Durkheim eneste forsøg på at komme i nærheden af at indløse sin vision om en moralvidenskab, studiet af arbejdets deling, var i virkeligheden ikke et studie i det moralske livs kendsgerninger i sig selv, men et rent “spekulativt”¹⁵⁰ studie i arbejdsdelingen for at besvare et moralsk spørgsmål, hvis svar blev givet i Indledningen allerede inden selve undersøgelsen. Durkheim nåede således aldrig i nærheden af at indfri sit program om at se på det moralske livs kendsgerninger som fænomener i sig selv; trods de indlysende rigtige argumenter over for den filosofiske etik, nåede Durkheim aldrig selv at blive andet end en traditionel moralist. Måske ikke en af de værste, men stadig en moralist fuldstændigt uden videnskabelig grund under sine moralske refleksioner.

148s Durkheim 1906.

149 Jf. Durkheim 1906b, s. 70.

150 Durkheim 1893b, s. 43.

III

UNDERSØGELSEN

III.A. INDFØRING

Tankegangen bag såvel mit projekt som det, der er kommet ud af det, er uden tvivl bestemt af, at jeg først for alvor blev konfronteret med den filosofiske etik på et forholdvist sent tidspunkt i min filosofiske dannelse. Der undervistes selvfølgelig i etik på filosofiuddannelsen, men i min generation kun som et systematisk fag; det historiske i filosofien blev udelukkende præsenteret i forhold til den teoretiske side af filosofien, og især i forhold til erkendelsesteori. Mit møde med etikken på grunduddannelsen var i begyndelsen præget af en første umiddelbar begejstring, men hurtigt fik jeg en fornemmelse af, at der var et eller andet galt. Da jeg imidlertid ikke kunne sætte fingeren på det mere præcist, lod jeg det simpelthen være, uanset at det faktisk var netop etisk-politiske spørgsmål, der førte mig ind på filosofistudiet.

I stedet foretog jeg en omgående bevægelse over videnskabsteorien og filosofihistorien, indtil jeg stødte på Kritisk Teori, der gjorde det muligt at tænke normativt på en anderledes tilfredsstillende måde end inden for den moderne anglofone filosofiske etik. Forholdet til den kritiske teori forblev dog dobbelt, for det forekom mig simpelthen umuligt, såvel teoretisk som i praksis, at acceptere Horkheimer og Adornos udlægning af forholdet mellem individ og samfund, nemlig at samfundets socialiseringspotentiale er så stærkt, at subjektet så at sige kvases under trykket fra de kulturelle og sociale processer. Igen manglede jeg imidlertid begreber til at underbygge min modstand, og det var først hen imod slutningen af min studietid, jeg opdagede en tankegang, der kunne bringe mig ud af den kritiske teoris aporier. Denne tankegang var Georges Batailles, og ham skrev jeg et konferensspeciale om, netop set i dette lys.¹

¹ Jf. Sørensen 1991.

Bataille tænker som Hegel og Frankfurterskolen dialektisk, men til forskel fra dem radikalt materialistisk, dvs. uden illusion om den store forsoning til slut. Han absolutterer heller ikke dialektikken ud over, hvad den kan bære. Han anerkender ingen naturdialektik, men fastholder at dialektik hører til den kulturelle sfære. Det er dér, den dialektiske måde at tænke på, viser sin styrke, ikke på andre områder. Bataille tænker imidlertid såvel den sociale og historiske virkelighed som den specifikke menneskelige væremåde dialektisk.

Menneskets væren er hverken blot biologisk eller blot samfundsmæssigt; den er tværtimod en negation af såvel natur som samfund og kan derfor aldrig forliges endeligt, hverken med sin naturlighed eller med sin samfundsmæssighed. Det betyder imidlertid også, at mennesket aldrig fuldstændigt kan knuses af en nok så barbarisk og totalitær civilisation. Og afgørende for denne umulige midte er netop den menneskelige moral, der på den ene side artikulerer den almenmenneskelige negation af naturen og på den anden nødvendigvis selv må overskrides af ethvert menneske som individuelt subjekt.² Etikken bliver i denne sammenhæng udtryk for menneskers evige stræben efter både at forbedre deres kår og at opnå den størst mulige menneskelige perfektion.

Da jeg så igen blev konfronteret med etikken, forekom den måde, hvorpå man behandlede etiske og moralske spørgsmål mig utrolig unuanceret, forsimplet og teoretisk primitiv,³ ikke mindst da jeg blev konfronteret med de virkelige dilemmaer, man bliver stillet over for som ansat inden for social- og sundhedssektoren.⁴ Omvendt havde jeg svært ved at gennemskue, hvad de konkrete kontroverser og diskussioner i den filosofiske etik egentlig drejede sig om, og hvordan man kunne få alle de tilsyneladende ligegyldige distinktioner til at få betydning for moralen.⁵ Vedholdenheden blandt de filosofiske etikere, den tilsyneladende konsistens i denne type filosofisk praksis og den stigende interesse for etik i det hele taget betød dog, at jeg – som filosof – ikke mente blot at

2 Sml. Sørensen 1994.

3 Sml. Sørensen 1992a, 1992b, 1992c.

4 Sml. Sørensen 1993a, 1994a & 1995 [her i bogen kapitel I.A.].

5 Sml. f.eks. Sørensen 1995 [nærværende bogs kapitel I.A.] og 1995a [oversat til I.B.].

kunne afvise det hele uden videre, og det tvang mig til at tænke videre over, hvad etik og moral egentlig er.

Set i bagklogskabens lys ville udviklingen i min forståelse af etik og moral sikkert være gået hurtigere, hvis jeg, som det oprindeligt var min tanke, var begyndt med en læsning af Aristoteles og Kant. Men forskellige omstændigheder gjorde, at jeg blev ledt på andre veje og aldrig fik den ro, der var nødvendig for et sådant klassisk studium. Mange af mine erkendelser har derfor måttet gøres indirekte og negativt gennem kritikken af den type etik, jeg anså for fejlagtig, og den samlede afhandling bærer præg af, at være skrevet op imod et bestemt paradigme, nemlig den moderne anglofone filosofiske etik. Det er først efterhånden gået op for mig, i hvor høj grad min etiske grundforståelse ligner den, Aristoteles udtrykte for mere end to tusind år siden, og mange af mine omstændigt formulerede indsigter står utvivlsomt langt mere klart og koncist hos Aristoteles.

Det har selvfølgelig givet mig en vis bekræftelse af ikke at være gået helt galt i byen, men det har samtidig gjort ønsket om at studere klassikerne så meget desto større. Omvendt har disse omveje givet mig erfaringer og erkendelser, jeg ikke ville have været foruden. Den moderne etiks provokerende reduktionisme har simpelthen tvunget mig til at tænke og formulere gamle, selvfølgelige sandheder på en ny og måske i visse tilfælde bedre måde.

1. Fra etik til sociologi

Med den beskrevne baggrund var mit møde med etikken og mere konkret med bioetikken præget af en del misforståelser. Min første grundlæggende misforståelse udspandt sig omkring spørgsmålet om etikens begrundelse. Der gik et godt stykke tid, inden jeg opdagede tvetydigheden i begrebet 'grund'.⁶ Med denne opdagelse kunne jeg pludselig se sondringen mellem moralens begrundelse og moralens grundlag, altså mellem den argumentative relation, hvor begrundelse er at give gode grunde, og den ontologiske, hvor moralens grundlag er dens

⁶ Sml. f.eks. Maurer 1974, s. 577.

værensmæssige fundament. I begyndelsen forstod jeg simpelthen ikke, at begrundelse typisk henviser til noget logisk og ikke noget ontologisk. Da jeg så var kommet over den misforståelse, gik der igen en tid, indtil jeg fandt ud af, at etikken faktisk i begyndelsen, i antikken, blev begrundet netop ved at henvise til sit ontologiske grundlag, mens det i moderne etik omvendt er sådan, at begrundelsen forventes at være selve grundlaget.

Aristoteles kunne således henvise til menneskets natur og samfundets indretning, til venskabsrelationer og naturlige sammenhænge, når han skulle begrunde, hvorfor et eller andet var godt eller i det mindste bedre end noget andet. Efter oplysningen blev det derimod typisk den logiske gyldighed af selve den teoretiske opbygning af etikken, der skulle være det, der gav gyldighed til såvel etikken som moralen.

I denne erkendelsesproces var Habermas' differentiering af begrebet gyldighed en stor hjælp,⁷ for det gjorde det tydeligt, at etikken har et andet begreb om gyldighed end almindelig teori. Etikken skal have moralsk gyldighed, den skal være rigtig i moralsk forstand; almindelig teori derimod skal have epistemologisk gyldighed, den skal være sand. Selvfølgelig skal den teori, der indgår i etikken, også i en eller anden forstand være sand, men det har strengt taget kun en underordnet betydning; det vigtigste er, at etikken er moralsk rigtig.

Etikken er derfor en underlig sag. Den skal som moralens selvrefleksion være mere moralsk end moralen selv. Hvor moralen kan byde os at gøre et eller andet og faktisk ud fra en række absolutte værdier tillade sig at være temmelig umedgørlig og firkantet i sine bud (du må ikke slå ihjel, ikke lyve, du skal elske din næste osv.), så skal etikken nuancere og mediere de forskellige absolutter ud fra de selvsamme moralske værdier, og uden at tabe sin moralske gyldighed af den grund.

Man befinder sig i etikken hele tiden inden for den moralske sfære, man stiller alle spørgsmål under den forudsætning, at man vil gøre det gode. Uden denne forudsætning ville etikken ikke have nogen mening. Man nærmer sig derfor etikkens nederste grænse, når man spørger, hvorfor man overhovedet skal være moralsk, for strengt taget har dette

⁷ Sml. f.eks. Habermas 1981, bd. 1, s. 439.

spørgsmål ingen mening, intet svar inden for etikken. At gøre det rigtige er forudsætningen, der ikke kan spørges bagom inden for etikken, en pointe som Karl-Otto Apel fik gjort klar for mig.⁸

Denne tankegang hjalp mig imidlertid også til at forstå, hvorfor jeg havde været så loren ved etikken. For etikken, som den typisk udspiller sig i den engelsktalende verden – og det er dér, den har været mest på dagsordenen i det 20. århundrede og ikke mindst blandt københavnske filosoffer – betragter ikke etikken som et så specielt felt, at den kan hævde en speciel form for gyldighed (spørgsmålet er også, om Habermas og Apel i praksis gør det, når de tænker moralsk rigtighed ud fra en analogi til erkendelsesmæssig sandhed). I moderne filosofisk etik følger man typisk den platoniske tradition, hvor det er viden, der er det afgørende, ikke praksis. Etik anses som bestående af etiske teorier, der skal være gyldige som teorier, og en teori kan kun være gyldig, hvis den er sand. En etik, der består af etiske teorier, sigter derfor kun indirekte mod at forbedre praksis i moralsk henseende; det umiddelbare sigte er erkendelse.

Etiske teorier er dog ikke desto mindre noget specielle. Man inddeler typisk i den angelsaksiske tradition etikken i metaetik, normativ etik og empirisk eller deskriptiv etik. Metaetikken antages at være neutral i forhold det normative, idet den kun beskæftiger sig med de epistemologiske og ontologiske træk ved etikken selv, og da man i den engelsktalende verden i det 20. århundrede især har anskuet dette i forhold til sproget, har tilgangen til metaetikken været meningsteoretisk. Man har således koncentreret sig om at analysere de udsagn, der typisk ville indgå i en etisk diskurs, og undersøgt under hvilke betingelser, de kunne give mening (sandhedsbetingelser), og i hvor høj grad de kunne siges at referere til en form for moralsk virkelighed (mening-reference).

Gyldighedskriteriet i metaetikken har således været sandhed, ikke moralsk rigtighed. Og sandhedskravet har været stærkt; intet mindre end den universelle sandhed bliver der krævet. Derfor kan et endeligt antal praktiske erfaringer typisk ikke accepteres som tilstrækkeligt belæg for en universel, uendelig og evig sandhed (induktionsproblemet). Samme

⁸ Sml. Sørensen 1995a [her i bogen oversat til kapitel I.B.]

sandhedsbegreb er rådende inden for den normative etik, arvtageren til etikken som sådan i Aristoteles' forstand. Den afgrænses fra metaetikken ved ikke kun at skulle være sand, men tillige moralsk rigtig. Den normativt etiske diskurs skal ved egen hjælp både nå til universelle sandheder og bidrage til at sætte dem, der deltager i en sådan diskurs, bedre i stand til at handle moralsk rigtig.

Der sker imidlertid bogstaveligt talt en kortslutning, idet man i selve det teoretiske arbejde med etikken glemmer den praktiske gyldighed og alligevel vurderer de etiske teorier snævert i forhold til sandhed; eller i det mindste i forhold til en analogi med sandhed, der er så stærk, at det ikke er til at se forskel på sandhed og rigtighed. Man glemmer det specielle ved etikken og går ud fra, at målet er viden, nemlig det, at man ved, at noget er rigtigt; om denne erkendelse kan få praktisk betydning bliver typisk udskudt, idet det betragtes som et selvstændigt problem.

Deraf følger så en etik, der modellerer sig efter den teoretiske videnskabelighed og først bagefter undrer sig over, at disse sandheder – som man dog aldrig får begrundet endeligt – ikke virker i det praktiske handlingsliv. Således angrebet distancerer etikken sig fra sin praktiske dimension, sin handlingsvejledende side, dvs. det, der siden Aristoteles har gjort etikken til noget særligt. Endelig har man så forment kategorien empirisk etik, der ligeledes er principielt adskilt fra det normative gennem forbuddet mod at slutte fra 'er' til 'bør', fra kendsgerninger til værdier. Og adskilt fra det metaetiske gennem især det såkaldte induktionsproblem.

Påvisningen i detaljer af disse begrebmæssige sammenhænge og de tankegange, der ligger bag dem, udgjorde første del af min ph.d.-afhandling, der allerede er udgivet.⁹

Nærværende undersøgelse går ud fra accepten af denne analyse og forsøger så at føre den etiske refleksion ind på et andet spor. Ud fra en tilsvarende tankegang kritiserer Durkheim nemlig sin tids filosofiske etik og minder om etikkens grundlæggende vilkår, nemlig at den ikke kan undgå at tage udgangspunkt i den til enhver tid herskende samfundsmæssige moral, eller som man udtrykker det i dag, at etikken må tage udgangspunkt i de moralske intuitioner.

⁹ Sml Sørensen 2003.

Moralske intuitioner varierer imidlertid fra sted til sted og fra tid til tid, og tankegangen bag Durkheims sociologi er netop, at når man nødvendigvis i etikken må gå ud fra moralske intuitioner, og når man samtidig stræber efter universel gyldighed, så må det være af betydning for etikken, ikke bare at vide, at noget er rigtigt for nogen – typisk en selv – men tillige at vide noget om, hvem der i øvrigt mener, det er rigtigt, hvor mange der mener det, hvornår de mener det, hvor de mener det, hvorfor de mener det, og så fremdeles. Og ikke bare i forhold til de intuitioner, man deler, men også i forhold til dem, man ikke forstår, og dem, man finder absolut forkastelige.

Den filosofiske etik kritiseres således for at tage udgangspunkt i subjektive forestillinger og på dette grundlag opbygge rent spekulative begrebslige konstruktioner, der antages at give moralen dens gyldighed. Durkheim hævder over for dette, at gyldigheden gives i den konkrete situation, og hvis man vil tænke videre i etikken om det alment moralsk gyldige, så må man først undersøge, i hvor høj grad de intuitioner, etikken bygger på, er generelle, og det kræver opbyggelsen af en videnskab om det moralske livs kendsgerninger. Kun derved kan man nå ud over de moralske intuitioners partikularitet og etikkens ditto.

Durkheim argumenterer altså for, at en sociologisk tilgang til de herskende moralske intuitioner som samfundsmæssige kendsgerninger må kunne bidrage til etikkens begrundelse. Det betyder, at man i etikken kan slutte fra 'er' til 'bør', ja, det betyder, at det er det, man nødvendigvis må gøre, hvis etikken skal have moralsk betydning. Man må simpelthen knytte an til, hvad folk allerede tror på, hvis etikken ikke bare skal være et i luften frit hængende luftkastel, udelukkende bygget op af frie spekulationer.

Dermed refererer Durkheim til, hvorledes etikken oprindeligt så på begrundelser, nemlig at man begrundede ved at henvise til noget virkeligt eksisterende, noget i vores eller samfundets natur. For Durkheim er denne natur blot historisk. Durkheim mener konkret, at man skal forbedre etikken ved at bruge empirisk videnskabelige metoder, ved at bruge en systematisk vidensindsamling, i stedet for blot at antage forskellige

tilfældige og subjektive intuitioner om ret og forkert; og her er han fuldstændigt på linie med Aristoteles, der netop tog udgangspunkt i den moralske virkelighed.

Ud fra denne tankegang er det naturligt at se lidt nærmere på, hvad sociologien kan sige os om moral og etik, altså både hvorledes man i sociologien tænker over moralen, hvad man dér har erfaret desangående, og hvordan det kan berige den etiske refleksion, og det er da også det, jeg har gjort. Imidlertid er der store forskelle inden for sociologien, og derfor har jeg først måttet afklare, hvilke typer sociologi, der overhovedet ville kunne bidrage positivt til etikken, og denne afklaring er, hvad der præsenteres i anden del.

Undersøgelsen bærer præg af, at jeg blev hængende et godt stykke tid ved studiet af Durkheim, idet jeg netop accepterede hans kritik af den filosofiske etik og derfor håbede også at kunne finde nogle ansatser, der umiddelbart kunne bringe mig videre i mine etiske refleksioner.¹⁰ Faktisk håbede jeg, som det er almindeligt blandt filosoffer, at finde det store lys, løsningen, der satte alting på plads. Det blev imidlertid ikke tilfældet, og i en vis forstand er jeg aldrig kommet længere end til begyndelsen, nemlig forsøget på at finde ud af, hvad etik og moral egentlig er; men ligesom Marx havde stor glæde af at læse Hegel, så har jeg også haft stor glæde af at læse Durkheim, uden sammenligning i øvrigt. Og jeg mener stadig, der er noget at hente for den etiske refleksion hos Durkheim, ud over den smule jeg her præsenterer, ligesom jeg også håber at kunne finde ting af interesse hos dem, der har fulgt hans projekt op med mere systematiske og detaljerede undersøgelser af den moralske virkelighed i den moderne verden, som man f.eks. ser det hos den polske filosof Maria Ossowska.¹¹

Jeg vil ikke påstå, jeg med de her i undersøgelsen præsenterede arbejder er i front i forhold til den aktuelle forskning; når man spænder så vidt, som jeg her har forsøgt, så vil der altid være områder, hvis nyeste *technicalities*, man ikke har styr på, og på visse områder når jeg ikke længere end lærebogsplanet, som det også fremgår af min nærmest paranoid-perfektionistiske henvisningspraksis. Men netop når man bevæger

10 Sml. Sørensen 1998a [eller nærværende bogs kapitel II.C.].

11 Sml. Ossowska 1971, 1980 og 1986.

sig rundt mellem disciplinerne, er det ikke altid til at vide, hvad der er almindeligt accepteret basisviden inden for det pågældende felt.¹²

Det, jeg har forsøgt, er at definere en ny front, således at jeg netop ikke kan beskyldes for at falde under en eller anden isme eller forskningstradition, hvis nyeste forskningsresultater jeg burde have taget stilling til. Som helhed forsøger jeg at forsvare et begreb om etikken som en mere eller mindre reflekteret moraliseren, og ud fra dette begreb argumenterer jeg for, at en sociologisk informeret etik absolut ville være en forbedring i forhold til den type etik, man sædvanligvis møder i den filosofiske verden.

2. Moral og etik

Inden jeg går nærmere ind i udviklingen af denne tanke, er der dog grund til at følge selve sondringen mellem moral og etik en smule videre. I sociologien følger man ofte Max Weber, der fuldstændigt ignorerer 'moral' og i stedet bruger 'etik' til at betegne både en "faktisk gældende" "orden" af "sociale handlinger" og en personligt valgt livsanskuelse. For Weber er "etiske normforestillinger" "målestokken" for en "inderligt garanteret" orden, men de deri indgående værdier kan ikke have nogen erfaringsmæssig begrundelse. Værdierne kan kritiseres filosofisk i forhold til konsistens, men hvilke man vælger er i sidste ende et spørgsmål om "vilje" og "samvittighed"¹³. For Weber er der således også tale om glidende overgang mellem etik og moral, og endda i en sådan grad, at han slet ikke sonder mellem dem. Hans tankegang betyder imidlertid, at han slet ikke har noget begreb for gyldigheden af kollektivt gældende normer og værdier. Etikken er en livsanskuelse, man vælger helt personligt, og gyldigheden afhænger udelukkende af konsistens.

Hos Luhmann, der tænker i forlængelse af den amerikanske funktionalisme, bruges den filosofiske sondring mellem etik og moral som afsæt til et forsøg på at underlægge etikken den videnskabelige sociologis

¹² Jeg henviser i øvrigt til såvel originalsproget litteratur som oversættelser, idet jeg dog har forsøgt at fremskaffe den vigtigste litteratur i så originale udgaver som muligt; alle citater fra fremmedsprogede tekster har jeg selv oversat.

¹³ Weber 1904, s. 151; 1919, s. 588 og 1921, s. 565.

fordringer. Luhmann spørger indledende, om den videnskabelige beskæftigelse med moral nødvendigvis selv må være normativ, eller om ikke det var bedre med en teoretisk distance i refleksionen over moral, og ender med at betvivle etikens mulighed i det moderne samfund overhovedet. Luhmann argumenterer systematisk og historisk rekonstruktivt for, at 'etik' i dag må betegne "moralens refleksionsteori", og kræver, at en sådan etik ikke blot solidariserer sig med moralens gode side, men forstår moralen som "en samfundsmæssigt cirkulerende kommunikationsmåde", der hviler på en blot kontingent binær "kode".¹⁴

En sådan sociologisk videnskabeliggørelse af etikbegrebet anfægtes imidlertid inden for sociologien selv i en forståelse af etik, der fastholder etikens normativitet i et principielt modsætningsforhold til den ligeledes normative moral, forstået som de samfundsmæssigt gældende normer. Zygmunt Bauman dekonstruerer ligesom Luhmann den filosofiske etik historisk, men gør det i et radikalt antiautoritært og ideologikritisk perspektiv og ender med at give en indirekte etisk begrundelse for en grundløs etisk spontanitet. Det etiske forstår han i forlængelse af især filosofen Emmanuel Lévinas som et absolut, men strengt personligt ansvar, asymmetrisk, før-socialt, hinsides enhver rationel begrundelse og universalitet, og i klar modsætning til den almindeligt gældende samfundsmæssige moral.¹⁵

Hos Bauman får det etiske karakter af simpelthen at være det ubetinget gode i sig selv, og som sådan står etikken i et modsætningsforhold til den fælles, men undertrykkende samfundsmæssige moral, der kodificeres af filosoffer og sociologer. Baumans radikale modstilling af etikken som personlig og absolut, og moralen som kollektiv, betyder imidlertid, at han på forhånd udelukker muligheden af at tænke den personlige etik og den samfundsmæssige moral som et sammenhængende hele. Men etikken kan heller ikke i Baumans forstand være principielt forskellig fra den kollektive moral, for etikken retter sig direkte mod den samfundsmæssigt gældende moral. Etikken har altid en ambition om at ændre den samfundsmæssigt gældende moral til en anden og bedre moral. Men idet

14 Luhmann 1978, s. 8–9; 1989, s. 42 og 1993, s. 434 & 447.

15 Jf. Bauman 1993b, s. 85–98.

etikken forsøger at reformere den gældende moral, viser den sig samtidig selv at være moral.

Både den personlige og den kollektive moral retter sig altså mod det samme, nemlig mod hvad der er godt at gøre, og hvordan man realiserer det gode liv i moralsk og etisk forstand. Etikken hævder godt nok sin universelle gyldighed over for den samfundsmæssige morals angiveligt blot kollektive; men det er kun fordi moralen selv implicit fordrer den samme universelle gyldighed, at etikkens kritik af moralen overhovedet tages alvorligt. Kun fordi etik selv er moral, kan den hævde sig som et alternativ til den gældende moral.

Bauman anerkender ligesom de fleste filosoffer det normative moralske perspektiv som et afgørende træk ved etikken, og hans egen undersøgelse af moralen bæres ligesom i etikken frem af en moralsk stræben; men ligesom de øvrige sociologer ender han alligevel i en modstilling af etik og moral, der bliver alt for kategorisk. Ingen af de nævnte sociologer forstår tilsyneladende rigtigt, hvad etik er, og jeg har derfor valgt at fastholde den blandt filosoffer mest almindelige brug af begreberne, dvs. forstå etikken som moralfilosofi.

Etik er moralens selvrefleksion, altså den normative systematiske refleksion over det moralske, og som sådan skal den ikke blot som i megen moderne filosofisk etik normativt korrekse den gældende moral, men må tillige reflektere over, hvad moral overhovedet er som et fænomen i verden. For uden en forståelse af det moralske i videste forstand er det svært at sige noget som helst meningsfuldt om, hvilken – om overhovedet nogen – normativ funktion etikken har i forhold til moralen. Den sociologiske undersøgelse af moralen er altså stadig i høj grad relevant for etikken, især når den som hos Luhmann og Bauman forsøger at medtænke den rolle, etikken spiller i forhold til det moralske.

En sådan filosofisk forståelse af forholdet mellem etik og moral finder man hos Durkheim. For Durkheim er ikke sociolog; han er filosof, og loyalt over for den filosofiske etik udtrykker han sin forståelse af det moralske ved inden for moralen at skelne mellem moralspekulation og moral overhovedet. Durkheim ignorerer godt nok stort set begrebet

‘etik’ og lader ‘moral’ dække både “en samling domme”, hvor mennesker “individuel eller kollektivt” giver en “meget speciel værdi” til handlinger og den “metodiske og systematiske spekulation over moralske sager”¹⁶. Men når etikken er moralfilosofi, er etikken også for Durkheim den normative selvrefleksion over det moralske inden for det moralske, dvs. moralfilosofi i allervideste, men også mest traditionelle forstand.

Etikken beskæftiger sig således for Durkheim ikke blot med, hvordan man forsvare moralske standarder, og hvilke af dem, man kan erklære for sande eller gyldige, men forsøger især at sammentænke dette med refleksioner over, hvordan man skal forstå moralsk erfaring, hvorfor der eksisterer forskellige moralske standarder i forskellige samfund, hvordan vi opdrages og udvikles moralsk, og hvorledes en sådan samlet refleksion over det moralske får praktisk moralsk betydning i forhold til personlig opførsel og det moralske felt overhovedet.¹⁷

Ved at fastholde moralspekulationen inden for moralen signalerer Durkheim, at etikken altid er moralsk; at etikkens refleksion er “værditeoretisk”, er således ikke, som Luhmann mener, en “svaghed”¹⁸ ved etikken, men tværtimod et af dens konstituerende træk. Etikken er en del af moralen, og man kan ikke være et moralsk væsen uden tentativt i sine moralske overvejelser at nærme sig etikken.

Moral er de gængse normer, mennesker mere eller mindre bevidst handler ud fra, mens etikken er den mere systematiske overvejelse over, hvad der er rigtigt, hvad der udgør et godt liv. Sondringen mellem etik og moral er som sondringen mellem to ender af et kontinuum. Etikken er altså moralsk, selv når den er mest teoretisk; og set fra den anden ende, så kan konflikter inden for moralen ikke undgå at lede et menneske hen imod etikken.

Ideelt set skulle etiske overvejelser gøre os klogere på livet. For erfaringen af uløselige moralske konflikter og erkendelsen af ikke at have gjort det rigtige skærper bevidstheden om, at vi som moralske væsner

16 Durkheim 1920a, s. 81. I det følgende vil jeg udelukkende henvise til Durkheims skrifter vha. det af Lukes (1973, s. 561–90) udarbejdede referencesystem, dvs. ved årstal og bogstav.

17 Jf. Wallwork 1972, s. 3.

18 Luhmann 1993, s. 440.

må bestræbe os på at gøre det gode i dets allermest absolutte forstand. Samtidig ved vi dog, at vi som mennesker simpelthen ikke kan gøre det, givet vores egne mangler både i moralsk og erkendelsesmæssig forstand. Midt i vores stræben efter moralsk perfektion erkender vi det umulige i forehavendet – og alligevel fortsætter vi. For i selve denne stræben ligger vores menneskelige værdighed. Den etiske refleksions opgave er simpelthen at modne mennesket hen imod erkendelsen af, at det med etik og moral fortsat skal stræbe efter moralsk sikkerhed, selvom man ved, at denne sikkerhed ikke kan gives.¹⁹

3. Læsevejledning

Denne undersøgelse udgør anden del af min ph.d.-afhandling, hvor første del som nævnt allerede er udkommet som selvstændig bog. Afhandlingens to dele var tænkt og disponeret som selvstændige bøger. De kan derfor læses selvstændigt hver for sig, men der er ikke desto mindre en progression. Nærværende undersøgelse giver mest mening, hvis man accepterer den analyse, der er foretaget i første del af afhandlingen. Denne analyse var baseret på et kritisk detailstudium af en type filosofisk etik, der især er udbredt i den engelsktalende verden, nemlig konsekventialismen. Sigtet var dog mere generelt, nemlig et opgør med den moderne anglofone filosofiske etik, som den er blevet udviklet siden oplysningstiden og især i det 20. århundrede. I nærværende undersøgelse præsenteres således nogle refleksioner, der forsøger at lægge den anglofone etik bag sig og positivt sigte på udviklingen af et alternativt koncept, benævnt den sociologisk informerede etik.

Som materiale for analysen i første del valgte jeg den etiske konsekventialisme hos den daværende Bioetisk Forskningsgruppe. Dette var i mere end én forstand udgangspunktet for hele ph.d.-studiet; for disse bioetikere repræsenterer den type moderne etik, som jeg er opdraget med filosofisk, og konkret var det den intensiverede diskussion af bioetiske problemer i slutningen af firserne, der foranledigede forskningsrådene til

¹⁹ For yderligere refleksion over forholdet mellem etik og moral i filosofisk henseende, se Sørensen 2003, s. 10 ff.

at formulere det forskningsprogram, under hvilket jeg oprindeligt fik mit stipendium.²⁰

Erkendelsen af det problematiske ved den moderne filosofiske etik har fået nogle filosoffer til at søge etikken grundlag i den førmoderne etiske tradition. Men i stedet for denne ahistoriske afflynsning af oplysningen, kan man også vælge at betragte den historiske udvikling som et vilkår og spørge, om der ikke er sket noget af relevans for etikken i de 200 år, der er gået siden den grundlæggende formulering af tankegangen i den moderne etik.

For etikken skal ikke have et nyt grundlag eller en ny begrundelse. Etikken skal styrke moralen, og det gør den bedst ved at blive klogere på sig selv gennem en bedre forståelse af den moralske virkelighed, den udspringer af og samtidig er en del af. Og i den sammenhæng må den systematiske akkumulation af erfaringer om mellemmenneskelige forhold, der siden oplysningstiden er sket i human- og samfundsvidenskaberne, være relevant for etikken.

Denne undersøgelse er følgelig en lang refleksion, der forsøger at tage stilling til, hvordan man kan skelne mellem de typer sociologi, der kan bidrage positivt til etikken, og de, der ikke kan eller kun kan bidrage negativt. Gennemgangen af de forskellige sociologiske forståelser af etik og moral udvikler imidlertid også en forståelse af moralen, som den filosofiske etik må forholde sig til, hvis dens refleksion skal kunne beriges af sociologien. Det betyder, at det faktisk bliver den etiske refleksion over forskellige sociologiers forståelse af moral og etik, der bliver grundlag for den mere teoretiske refleksion over, i hvor høj grad netop disse sociologier kan berige den etiske refleksion.

Set i dette lys kunne man udmærket have foretaget en tilsvarende etisk refleksion i forhold til antropologien eller psykologien, men da det samfundsmæssige aspekt ved moralen er det, der især er blevet forvist fra den filosofiske etik, er denne refleksion over mulighederne i sociologien et passende sted at påbegynde udviklingen af en mere reflekteret etik. I denne første refleksion sigtes der altså på udviklingen af en sociologisk informeret etik.

²⁰ Se Sørensen 2003, s. 14–23.

I indledningen tages der udgangspunkt i etikens krise, altså at der i dag ingen konsensus er inden for filosofien, hverken om hvordan moral og etik skal tænkes, eller hvad der følger af en bestemt måde at tænke dem på. Der foreslås, at den filosofiske etik gør som Aristoteles, nemlig ser lidt nærmere på den moralske virkelighed. Der lægges afstand til den filosofiske etiks platoniske orientering og til kommunitarismens tro på, at det blot drejer sig om at tænke anderledes.

Det påpeges imidlertid, at før man kan udnytte sociologiens erfaringer, må man forstå hvilken type erfaringer, sociologien gør sig, altså hvilken type viden man kan forvente sig, og derfor må man vurdere de forskellige typer sociologi, før man kan sige noget om, på hvilken måde det er muligt at inddrage sociologisk viden i forhold til den filosofiske etik. Det antages dog, at Durkheims sociologi, der netop udspringer af en moralfilosofisk tankegang, er central; og blandt de få moderne sociologer, der indgående har beskæftiget sig med moral og etik, præsenteres Niklas Luhmann og Zygmundt Bauman.

I andet kapitel kastes et blik tilbage på de to typer sociologi, Durkheim forsøger at forlige, nemlig Herbert Spencers liberalistiske samfundsopfattelse og Auguste Comtes socialt holistiske. For at tydeliggøre Comtes ansats går der imidlertid endnu et skridt bagud, til Louis de Bonalds konservative kommunitarisme. For begge typer sociologi gælder, at de tager udgangspunkt i en analogi til det organiske, ligesom de ser sig som grundlaget for en forståelse af etik og politik, der afviser oplysningsetikkens rationalistiske begrebskonstruktioner.

Spencers ansats afvises imidlertid, da hans forståelse af moral baserer sig på en opfattelse af menneskets moralske sans, der fritager mennesket for ansvar og overlader det til Gud at sikre harmonien mellem menneskenes handlinger. For Spencer er samfundet blot det ikke-intenderede resultat af individuelle handlinger, og den samfundsmæssige moral anerkendes ikke som havende en legitim moralsk fordring i sig selv.

I tredje kapitel præsenteres Durkheims moralsociologi. Inden da overvejes det dog, om ikke netop den moderne sociologis avancerede aktør- og handlingsbegreber kunne udvikle etikens. Denne tilgang afvises i

første omgang, fordi den ligesom etikken reducerer alt samfundsmæssigt i forhold til enkeltstående handlinger, og fordi man i denne tradition typisk enten afviser, at sociologisk viden positivt kan inddrages i etikken (Max Weber, Talcot Parsons), eller ikke gør det klart, at den sociologiske erfaring faktisk spiller en rolle i etikken (Jürgen Habermas).

Med Durkheims sociologiske tilgang fastlægges nogle karakteristika ved den moralske virkelighed, og frihed, lighed og broderskab identificeres som det moderne samfunds iboende værdier. Det vises, hvordan Durkheims tankegang er forenelig med en mere ideologikritisk tankegang, og at de to tankegange derfor kan berige såvel hinanden som en sociologisk informeret etik. Durkheims bestemmelse af det moralske ud fra de to irreducible aspekter, det pligtmæssige og det attråværdige præsenteres, og det vises, at en moralopfattelse som Durkheims også ligger bag Webers bestemmelse af den sociale handlings typologi. Det vises desuden, hvordan Habermas accepterer Durkheims resultater i en forkortet udgave, og Habermas' forståelse af normativitetens rødder kritiseres.

I fjerde kapitel præsenteres Luhmanns kritik af Durkheim, og det vises, at Luhmann i forlængelse af Parsons ikke forstår Durkheims moral-filosofiske ansats. Det vises desuden, at Luhmanns begreb om sociale systemer reducerer forståelsen af den sociale virkelighed, herunder politik, etik og moral på en såvel teoretisk som praktisk uacceptabel måde. Enhver relation mellem to systemer (mennesker, grupper) fastlægges af Luhmann i forhold til Parsons aktørmodel, der kun accepterer den individuelle nytteoptimering som udgangspunkt for social handlen.

Det pointeres, at Luhmanns erklærede værdifri sociologi kun kan virke som ideologisk legitimation af såvel politisk som moralsk uacceptable handlinger. En etik kan ikke lade sig positivt informere af en sociologi, der ikke anerkender det moralske ved en aktør eller en social handling. Det vises endeligt, at Weber anerkender den moralske aktør med sit begreb om værdirationalitet, og at Parsons ikke har forstået, at for Weber er værdifriheden selv en værdi. Det anerkendes dog, at Luhmann bestemmer etikken som en refleksion og ikke en begrundelsesakti-

vitet; men hans specifikke forståelse af etikken som refleksionsteori afvises.

Femte kapitel præsenterer Baumans kritik af Durkheim, og igen viser det sig, at Durkheim forstås gennem Parsons. Bauman kritiserer imidlertid netop det ved Durkheims sociologi, som Luhmann anerkender, nemlig opfattelsen af moralens funktion som social integrerende. Baumans sociologi trækker på en helt anden tradition, og der kastes derfor et blik tilbage på Hegel, Marx og Weber. Det vises, at Bauman tolker Marx individualistisk, og at han ikke anerkender Webers værdirationalitet. Denne reduktion af Marx afvises, og en fortolkning af Webers ansvarsetik præsenteres som et eksempel på en sociologisk informeret etik.

Baumans sociologiske rekonstruktion af Holocaust præsenteres, og ligeledes de moralfilosofiske konsekvenser, han drager deraf. De vises imidlertid at basere sig på ovennævnte misforståelser og reductive tolkninger. Alligevel anerkendes det, at Bauman kan bidrage til en sociologisk informeret etik. Hans konsekvente moralske solidaritet med det individ, der er underlagt en socialt fastlagt autoritet, kan korrigere for etikkens tendens til autoritær idealisme. Teoretisk derimod fastholder Bauman Parsons' instrumentelt rationelle aktør, og derfor må hans sociologiske analyser tages med forbehold af enhver etik, ikke mindst en sociologisk informeret.

Til sidst i sjette kapitel gives en afsluttende refleksion over, hvilke træk en sociologisk informeret etik ville lægge vægt på i konkrete vurderinger. Det fremhæves, at en sociologisk informeret etik ikke kan være fordømmende på samme måde som oplysningsetikker, fordi man i den etiske refleksion anerkender, at forskellige levevilkår udvikler den moralske karakter på forskellig vis, og ligesom retten må en sociologisk informeret etik acceptere formildende omstændigheder.

Det fremhæves også, at en sådan etik ikke kun reflekterer over den individuelle handlings praksis, men tillige over de kollektive handlinger, der er med til at skabe og vedligeholde et samfund, og det pointeres, at en sociologisk informeret etik anerkender pædagogisk og politisk praksis som moralske, fordi de i høj grad sigter på at bedre vilkårene for den

moralske karakterdannelse. Politik og pædagogik er altså typer af praksis, som en sociologisk informeret etisk refleksion kan bidrage til, ligesom de også kan vurderes af en sådan etik.

III.B. ETIK, SOCIOLOGI OG POLITIK¹

— HEN IMOD EN NY REFLEKTERET MORALISME

Der ser ud til
man må blive
so-cia-list²

I. INDLEDNING

Den filosofiske etik er i krise. Etikken vil sige noget alment om det moralske, men der hersker stor uenighed om, hvordan denne opgave skal gribes an. Grundlæggende forskellige etiske tankegange strides om hver for sig at være netop den etik, enhver bør lægge til grund for sine vurderinger og handlinger,³ og selv de, der er enige om, hvordan man grundlæggende skal nærme sig det moralske, er uenige om, hvad man kan slutte af de fælles præmisser.⁴

En vej ud af denne ulykkelige situation kunne være, at den filosofiske etik for alvor besinder sig på sine rødder og som Aristoteles anerkender nødvendigheden af at inddrage den foreliggende viden om den menneskelige moralske virkelighed i grundlaget for de filosofisk etiske refleksioner. For en pionér som Aristoteles betød en sådan tankegang, at han selv måtte sørge for såvel den nødvendige indsamling af viden

1 Tak til Anne-Marie Eggert Olsen for gennemlæsning, kritik og kommentarer.

2 Jomfru Ane Band: "Krisens Danse Makabre".

3 Sml. f.eks. Taureck 1992.

4 Jf. f.eks. Smith 1995.

om sæder og skikke, som den filosofiske refleksion over denne viden; der var heller ikke på hans tid enighed om, hvad dyd egentlig er. I forhold til Aristoteles har man i dag imidlertid den fordel, at human- og samfundsvidenskaber i nu snart to hundrede år har forsøgt systematisk at undersøge denne del af virkeligheden, og det må snart være på tide, at den filosofiske etik begynder at forholde sig til dette videnskorpus.

Som et bidrag til dette forhåbentligt nært forestående arbejde vil jeg her præsentere nogle foreløbige overvejelser over, hvilken type sociologi, der kan berige etikken positivt, hvilken der kun kan korrigere negativt og perspektivere, og hvilken man ikke kan forvente sig meget af; for ligesom etik ikke blot er etik, så er sociologi ikke blot sociologi og viden ikke blot viden. Man må således vide, hvilken type viden man får gennem sociologien, altså hvilke gyldighedskriterier den mener at kunne leve op til, hvis sociologisk viden skal kunne berige etikken. Som en sand filosof kunne jeg selvfølgelig blot vælge de tænkere, jeg umiddelbart føler mig mest på bølgelængde med, nemlig de tyske tænkere i den venstrehegelianske tradition;⁵ men det ville fra begyndelsen forråde selve idéen med projektet, nemlig at tage sociologien alvorligt som systematisk arbejdende videnskab og ikke blot en samling tilfældige samfundstænkere.

Udover dette forsøg på at tage stilling til, hvilken type sociologi etikken kan beriges af, har jeg sideløbende som i en almindelig filosofisk etisk refleksion forsøgt at tage stilling til, hvilke grundlæggende træk ved den moralske virkelighed, der allerede nu må betragtes som klarlagte af sociologi og etik, og som derfor må medtænkes i det, den spanske sociolog Salvador Giner kalder en "sociologisk informeret etik"⁶. Idealet for selve fremstillingen vil være en filosofisk, sociologisk og historisk informeret, men ikke desto mindre systematisk etisk refleksion, der forhåbentlig kan gøre læseren klogere på såvel samfund og sociologi som moral og etik og derigennem tillige gøre ham eller hende til et bedre menneske. Om et sådant ideal, etikens *raison d'être*, blot er en illusion, eller det faktisk kan blive til virkelighed, kan kun tiden vise.

5 Jf. f.eks. Sørensen 1994.

6 Giner 1989, s. 154.

1.1. Filosofi og sociologi

Den moderne filosofiske etik har institutionaliseret sig på grundlag af et filosofisk ideal om videnskabelighed, der først og fremmest lægger vægten på diskursiv rationalitet, og det betyder i praksis en stor vægtning af formel logik, når teoretiske overvejelser skal vurderes, også inden for etikken. Metoden i filosofisk etik er således typisk ren begrebslig ræsonneren på grundlag af moralske intuitioner efter idealer om deduktion og konsistens,⁷ og derfor har man kun lidt tilovers for det blot kontingente, altså det, der ikke med logisk nødvendighed kan udledes af noget mere sikkert.

For den filosofiske etik er det i høj grad lykkedes siden oplysningstiden og især i det 20. århundrede at fastholde et ideal om en universalitet af samme type, som man antager findes i matematik og den mere teoretiske del af naturvidenskaben som f.eks. fysikken. Man har således ladet etikken bestemme af et teoretisk filosofisk perspektiv og ladet det teoretiske perspektiv bestemme af et idealiseret billede af naturvidenskaben. Den moderne filosofiske etik har ligget under for det teoretiske erkendelsesideal om sandhed og ikke målt sin gyldighed tilstrækkeligt konsekvent i forhold til moralsk rigtighed. Man har desuden anset dette ideal for så afgørende, at det i høj grad er blevet benyttet som kriterium for, hvad der overhovedet kan tælle som en filosofisk etik, altså som et fagligt og institutionelt demarkationskriterium til udgrænsning af uacceptable tankegange.

Den moderne filosofiske etik tænker typisk ikke ud fra et deltagerperspektiv. Man betragter handlinger, man vurderer og dømmer dem; men man tænker sig ikke, at man selv gør noget, i og med man dømmer andres handlinger. Man tænker heller ikke ud fra en forestilling om aktører som deltagende i kollektive handlinger, hverken den, man dømmer, eller en selv som dommer. Man ser desuden kun på den enkelte handling isoleret, evt. i sammenhæng med andres isolerede handlinger; men man anerkender ikke de kollektive handlinger, mennesker gør som dele af et fællesskab, som f.eks. i vedligeholdelsen af en nations, en klasses, eller

⁷ Sml. f.eks. Weber 1904, s. 151 og Durkheim 1893b, s. 18.

en gruppes kulturspecifikke træk, herunder den fælles moral.⁸ Den moderne filosofiske etik afspejler på én gang en grundlæggende politisk liberalisme og en lige så grundlæggende metodisk individualisme.

Bag dette teoretiske perspektiv finder man en platonisk indstilling, der anser alt sanseligt, foranderligt og blot kontingent for mindre værdifuldt end det, der er intellektuelt, bestandigt og nødvendigt. Dette giver en forkærlighed for formel logik, der netop lever op til disse vidensidealer, og som i høj grad kommer til at bestemme den filosofiske opfattelse af kontingens og nødvendighed; typisk sidestiller man ontologisk nødvendighed og kontingens med logisk nødvendighed og kontingens, og slutter uden videre, at hvis der ikke er logisk nødvendighed, er der blot kontingens i såvel formallogisk som ontologisk forstand, hvorfor man ikke behøver at tage sagen alvorligt som viden.

Platonisk erkendelsesteori og ontologi er meget tæt forbundne, og i moderne anglo-amerikansk filosofi har man i de senere år uden større problemer oversat de erkendelses- og videnskabsteoretiske diskussioner fra det 20. århundredes første halvdel til ontologiske diskussioner, og i forlængelse heraf ser man nu den analytiske etik diskutere i termer af realisme og antirealisme i stedet for som tidligere erkendelse, følelser og rationalitet. Det betyder bl.a., at diskussioner af moralske dilemmaer primært er blevet en diskussion, om de overhovedet eksisterer, og om deres eksistens betyder en trussel for moralsk realisme.⁹

Denne opfattelse af den moralske virkelighed i analogi med den fysiske betyder, at man i den moderne filosofiske etik som et halehæng til erkendelsesteori og ontologi på forhånd må betvivle eksistensen af kollektive, historisk foranderlige mentale repræsentationer som f.eks. den samfundsmæssige moral, ligesom man med det platoniske vidensideal må betragte moralske overbevisninger som illusioner, der i sidste ende blot er udtryk for den enkeltes smag og behag og derfor blot tilfældige i såvel logisk som ontologisk forstand.

Med et sådant vidensideal har den filosofiske etik ikke kunnet undgå at anerkende vigtigheden af den naturalistiske fejlslutning, altså

8 Jf. f.eks. Addelsson 1994.

9 Jf. f.eks. Sinnott-Armstrong 1988, s. 30 ff.

at man ikke logisk kan udlede en 'bør'-sætning af præmisser, der består af lutter 'er'-sætninger. Tanken om denne fejlslutning har derfor kunnet få større betydning i den filosofiske etik end i samfundsvidenskaberne, der selv som erklærede empiriske videnskaber aldrig endeligt har kunnet sige sig fri af deres rødder i politisk økonomi og anden politisk-moralsk anlagt samfundstænkning.

Sociologien er imidlertid som mange andre human- og samfundsvidenskaber det, man kunne kalde en "multiparadigmatisk videnskab",¹⁰ og det er meget forskelligt, hvor stor en rolle, man inden for de respektive sociologiske paradigmer tillægger beskæftigelsen med moral og etik. I den amerikansk dominerede vestlige efterkrigssociologi har den menneskelige og samfundsmæssige moral således ikke været genstand for den store interesse¹¹ – ifølge den engelske sociolog Steven Lukes er det simpelthen "det store tomrum"¹² i denne type sociologi – og kaster man et blik tilbage på sociologiens grundlæggere, så var moral og etik da også især i fokus hos de to fædre, man i denne type sociologi har lagt mest afstand til, nemlig Auguste Comte (1798–1857) og Herbert Spencer (1820–1903).¹³

Indtil for nylig har beskæftigelsen med moral og etik dog heller ikke været særligt udtalt inden for andre typer moderne sociologi,¹⁴ ligesom man heller ikke dér finder den store respekt endelige interesse for de to nævnte tænkere. Men Comte og Spencer har i høj grad været bestemmende for den grundlægende tankegang bag hhv. fransk og angelsaksisk sociologi, og derfor får man ved at vende sig mod den samfundsvidenskabelige beskæftigelse med det moralske antydet en videnskabsmodel, hvor man i det videnskabelige arbejde ikke kan undgå den naturalisme, som var selve etikens udgangspunkt hos Aristoteles.

Samfundsvidenskaberne har i større eller mindre grad måttet acceptere deres kontingens i både ontologisk, epistemologisk og formallogisk forstand som et vilkår for samfundstænkning overhovedet; partikularitet, aktørrelativitet, deltagerperspektiv, værdiladninger, paradigmer og andre

10 Jf. f.eks. Ritzer 1993a, s. 437 f.

11 Sml. f.eks. Ritzer 1993b, Giddens 1986 og Andersen & Kaspersen 1996.

12 Lukes 1973, s. 432.

13 Sml. f.eks. Ritzer 1992a, s. 92 & 124.

14 Jf. f.eks. Bauman 1991, s. 169 f.

anerkendte betingelser for vidensdannelse inden for samfundsvidenskaben skaber simpelthen tankegange, der gør slutninger fra 'er' til 'bør' et vice versa helt naturlige (!).¹⁵

Denne anerkendelse har bl.a. givet mulighed for, at den aristoteliske idé om betydningen af aktørers og teoretikers modenhed for refleksionen over den menneskelige virkelighed har kunnet overleve inden for samfundsvidenskaben, selv i den formaliserede og positivistiske del af den, således som det f.eks. ses i idéen om den økonomiske vismand, hvis kendskab til økonomien rækker ud over det blotte kendskab til økonomiens formelle modeller, og den store statsmand, der antages at inkarnere erfaring og visdom på det storpolitiske område.

Den samfundsvidenskabelige videnskabsmodel kan i modsætning til moderne filosofisk etik ikke være afvisende over for betydningen af personlig udvikling, dannelse og modenhed for gyldigheden af den dialogisk diskursive tænkning om moralske forhold. Den samfundsvidenskabelige videnskabsmodel har rod i den aristoteliske videnskabsmodel, og ud fra en sådan tankegang kan man kun blive klogere på etik og moral ved samtidig at blive et bedre menneske, og man kan kun blive et bedre menneske ved at gøre de rigtige erfaringer, hvilket både gør én klogere i moralsk forstand og i mere almen forstand. Man kan således anerkende betydningen af erfaringer med livet i den menneskelige virkelighed for etisk tænkning, altså betydningen af moralsk modenhed, visdom og viden, og dermed kan man inddrage aspekter, der først for forholdsvis nylig, gennem den kommunitaristiske kritik af oplysningsetikken, igen er blevet anerkendt som betydningsfulde inden for den filosofiske etik.

Hos både Comte og Spencer finder man en videnskabsmodel, der ligger i forlængelse af den aristoteliske opfattelse af praktisk filosofi og herunder etikken. Det naturlige omdrejningspunkt i en forståelse af den sociologiske beskæftigelse med moral og etik er imidlertid den mere systematiske videnskabelige sociologi, man finder hos Émile Durkheim (1858–1917), der netop forsøger at samtænke de to nævnte tænkere og

¹⁵ Sml. f.eks. Andersen 1995, s. 207 f.; Andersen 1996, s. 473; Ritzer 1993b, s. 602 f.; Giddens 1986, s. 156; Outhwaite 1996, s. 24.

deres grundlæggende forskellige sociologiske tankegange. De to sociologier repræsenterer sociologiens dobbelte oprindelse i hhv. en liberal individualistisk tankegang, der går tilbage til den skotske moralfilosofi og ser samfundet som det ikke-intenderede produkt af individers udvekslinger, og en kontinentaleuropæisk diskussion, der forstår samfundsmæssig orden i termer af social integration og normativ tvang.¹⁶

Det er disse to tankegange, der mødes hos Durkheim. Som uddannet filosof nærmer han sig imidlertid i første omgang sociologien fra etikken, og hans vinkel på sociologien er således fra begyndelsen erklæret moralsk. Med sociologien udvikler han en kritik af den moderne filosofiske etik og udkaster projektet om en etik på videnskabeligt grundlag, altså en sociologisk informeret filosofisk etik. Durkheim lader sig imidlertid ikke begrænse sig af den filosofiske etik til blot at diskutere, hvilke normer man skal dømme moralsk ud fra, men udstrækker med sociologien sine etiske refleksioner til et langt bredere felt. Han søger således at redegøre for det særegne ved den moralske erfaring, den moralske karakterdannelse og den moralske motivation, ligesom han undersøger det godes natur og de faktorer, der bestemmer variationen i opfattelsen af det gode, og redegør for, hvilken instans der er den moralske overdommer, og hvad der gør moralske normer gyldige.¹⁷

Disse refleksioner anfægter på den mest grundlæggende måde den moderne filosofiske etik, og Durkheims etiske projekt er da også blevet fuldstændigt ignoreret af den filosofiske etik i det 20. århundrede. Projektet er imidlertid også blevet afvist af hans sociologiske efterfølgere. Således skriver den franske sociolog Georges Gurvitch (1894–1965):

Desværre ville Durkheim, i stedet for at arbejde med det moralske livs sociologi eller med videnskaben om sæderne, af sociologien uddrage en moralfilosofi funderet på den metafysiske og dogmatiske sidestilling af det højeste gode, den kollektive bevidsthed og ånden, og det kunne han aldrig frigøre sig fra.¹⁸

¹⁶ Jf. Wallitzek 1979, s. 11 f.

¹⁷ Sml. Miller 1996, s. 10 og Wallwork 1973, s. 3.

¹⁸ Gurvitch 1963, s. 202.

Som en sand filosof har Durkheim således svært ved at blive hængende for længe ved kendsgerningerne; i stedet for de nuancerede empiriske undersøgelser, han kræver af sociologien, argumenterer han ofte selv hen over empirien ved hjælp af filosofiske generalisationer. Typisk opstiller han flere alternativer, som han dernæst eliminerer successivt, indtil der kun er én mulighed tilbage, nemlig hans eget forslag. Gyldigheden af en sådan argumentation afhænger imidlertid af, om man har inddraget alle mulige alternativer, og om de er stillet rigtigt. Det er selvfølgelig ikke altid tilfældet, heller ikke hos Durkheim, men til gengæld betyder fremgangsmåden, at man tydeligt kan lokalisere evt. fejl i hans argumentation.

Trods sin generaliserende måde at argumentere på er Durkheims forståelse af det moralske meget nuanceret – langt mere nuanceret end det er muligt at vise i denne sammenhæng – og hans tankegang anerkendes da også som bestemmende for den “specifikt sociologiske tilgang til studiet af moral”¹⁹. Han anses således stadig som den vigtigste tænker at forholde sig til af de forholdsvis få moderne sociologer, der arbejder systematisk med moral og etik. To af de vigtigste blandt disse er den tyske sociolog Niklas Luhmann (1927–1998) og den polsk uddannede, nu britiske, sociolog Zygmunt Bauman (f. 1925),²⁰ der imidlertid begge, om end ud fra vidt forskellige perspektiver, er stærkt kritiske over for Durkheim. Ingen af dem kan dog hævde at levere den endelige sociologiske afklaring i forhold til moral og etik, så som udgangspunkt for en sociologisk in-formeret etik er Durkheims moralsociologi stadig uomgængelig. Pointen med at geninddrage Durkheim i filosofien er altså ikke at vise, at han har ret i ét og alt, men netop at han er det bedste udgangspunkt for at vise, at viden om moralen som samfundsmæssigt fænomen er relevant for den filosofiske etik, om ikke andet så for at forstå og dermed kunne medreflektere, hvorfor etikken igen er blevet så interessant.

19 Bauman 1991, s. 171.

20 Pierre Bourdieu ville uden tvivl også være relevant i denne sammenhæng, men desværre har jeg opdaget dette for sent, til at kunnet nå at sætte mig tilstrækkeligt grundigt ind hans tankegang.

1.2. Etik og eticisme

Indledningsvis er det dog nødvendigt med nogle begrebslige overvejelser, for etikens krise afspejles ikke mindst i den store forskel, der er på, hvordan man overhovedet kategoriserer de to grundlæggende begreber, etik og moral. Mange filosoffer foretrækker i dag at lade etikken betegne den systematiske refleksion over moralske spørgsmål og forhold i det hele taget, mens moralen betegner de normer, man mere umiddelbart dømmer efter.²¹ Andre vil dog med etikken især betegne den personlige livsopfattelse til forskel fra den mere almene moral,²² og det betyder, at den filosofiske etik knyttes tættere til den enkeltes systematiske refleksion over egne normers gyldighed.

Går man til den fransksprogede verden er der en tendens til at bruge moral til at dække hele spektret,²³ idet man dermed dog samtidig betoner det moralskes samfundsmæssighed, mens man i den tysksprogede verden ser tendenser til omvendt kun at tale om etik,²⁴ idet man lægger vægten på den enkeltes holdning og ser samfundsmoralen i lyset deraf. Endelig er der – især i den anglo-amerikanske verden – en tendens til overhovedet ikke at skelne mellem de to begreber og nærmest bruge dem som synonyme.²⁵

En sådan begrebmæssig uafklarethed giver en høj grad af frihed, når man skal vælge, hvordan man vil nærme sig og siden tænke over etik og moral. Jeg vil ikke desto mindre fastholde den almindelige filosofiske sondring mellem etik som den systematiske refleksion over det moralske og moralen som den mere praktiske omgang med og brug af det moralske, hvad det moralske så end er. Sondringen udtrykker imidlertid ikke et grundlæggende ontologisk eller epistemologisk skel, idet den praktiske omgang med det moralske nødvendigvis fører til etiske refleksioner, ligesom etiske refleksioner kun giver mening inden for et moralsk univers. Man kan vurdere handlinger, personer, mennesker og samfund moralsk;

21 Jf. f.eks. Thomassen 1993, s. 33.

22 Sml. f.eks. Carleheden 1996, s. 222.

23 Sml. f.eks. Rendtorff 1993, s. 6.

24 Sml. f.eks. Scheler 1980.

25 Jf. f.eks. Wulff 1995, s. 16; Wyller 1996, s. 5 f.

men i det øjeblik, man begynder at vurdere de værdier og idealer, man vurderer ud fra, begynder den etiske refleksion. Etik er som moralfilosofi altid moralsk, og moral kan ikke undgå at føre i retning af etik.

Moral og etik befinder sig begge inden for det kontinuum, man kunne kalde det moralske felt, men sondringen er ikke desto mindre praktisk, fordi der markeres en forskel mellem et ekstrem, hvor man bevidstløst gør det, man umiddelbart mener er rigtigt, og et andet ekstrem, hvor man tænker så meget over, hvad der er rigtigt at gøre, at man i sidste ende slet intet gør. Etik er i dette lys både en perfektion og en negation af moralen, idet etikken negerer moralens manglende selvbevidsthed gennem en begrebsliggørelse og hævder derved at kunne perfektionere netop den moral, som den negerer i sin refleksion. De to ekstremer markerer dog ydergrænserne for hhv. moral og etik; typisk mødes moral og etik dog i etikken moraliserende diskurs, idet man i etikken med sin moral forsøger at overtale diskurspartneren til at antage ens egen synsvinkel på det moralske felt og derved forhåbentlig de moralske synspunkter, man har i forskellige konkrete situationer.

Etik moraliserer altid, enten direkte, når den udtaler sig om hvilke handlinger, der kan forventes at ville bidrage til realiseringen af det gode liv, eller indirekte, når den forsøger at overtale til at acceptere det perspektiv, der gør de anførte anbefalinger overbevisende. Etikken er som refleksion og diskurs kun meningsfuld i et moralistisk perspektiv; uden den grundlæggende moralisme ville sådanne refleksioner og diskurser kun være af interesse som strategisk hjælpemiddel i bestræbelsen på at realisere egne mål. En etik moraliserer; hvis ikke, er den slet ikke en etik.

Fastholdelsen af den almindelige filosofiske sondring mellem etik og moral udelukker ikke en forståelse af, hvorfor etikken ofte opfattes som noget mere individuelt end moralen. Når man blot gør, som man umiddelbart mener er rigtigt, vil man i høj grad gøre som alle andre, altså lade sine moralske valg følge den samfundsmæssige moral. Det er først, når man ikke i sin umiddelbare moral kan finde tilstrækkeligt gode grunde eller direkte løber ind i modstridende begrundelser, at man som

enkeltperson begynder at overveje mere grundigt, hvad man skal gøre, og ud af disse overvejelser fødes etikken.

Interessen for etik er derfor i høj grad et tegn på en moralsk krise, både i forhold til den enkelte og i forhold til et samfund. En moralsk krise er et selvfølgelighedstab, der afføder behov for en bedre begrundelse af de moralske normer, man lever efter; men som krise er denne rystelse af det moralske både tabet af traditionelle normer og skabelsen af nye. En moralsk krise er kun et moralsk forfald i forhold til fortidens eller nutidens moral; i forhold til fremtidens moral kan krisen afføde den skabende opblussen af kollektiv energi, som nye værdier ifølge Durkheim fødes ud af.

Den franske sociolog, Gilles Lipovetsky (f. 1944) betragter således i tråd med Durkheim den aktuelle etikinteresse som et tegn på en transformation af det moralske i retning af en ny demokratisk etik, der afspejler postmodernitetens tendens til individualisering, men uden at opgive idéen om moralsk ansvarlighed. Den nye moral hinsides pligt og lidelse søger at finde sin moralske legitimitet gennem offentlighed og samtale og er på en gang et opgør med totalitære idealer om absolut moralsk konsensus og med den naive tro på en harmoni mellem de enkeltes egennyttige handlinger baseret på Guds forsyn og usynlige hånd.²⁶

En sådan ny samfundsmoral vil imidlertid blive mere etisk end traditionelt moralsk, idet den i langt højere grad vil betragte moralsk rigtighed i forhold til det enkelte menneske og kun lade samfundsmoralen få betydning i det omfang, den kan begrundes over for den enkelte. Den refleksive modernisering, altså at forholdet til den moderne verden generelt bliver mere reflekteret,²⁷ betyder simpelthen, at samfundsmoralen i den rigeste del af den vestlige verden tenderer mod at blive mere etisk, idet man i højere grad end før kræver en diskursiv begrundelse af moralske normer, og ikke blot vil acceptere normerne pga. deres blotte eksistens.

Set i det lys bliver den moderne filosofiske etik modellen for senmodernitetens samfundsmoral. Etikken forstås i moderniteten typisk som spørgsmålet om personligt at begrunde sin livsholdning gennem

26 Jf. Lipovetsky 1992, s. 18 ff.

27 Sml. f.eks. Rasborg 1997, s. 14.

en filosofisk refleksion, der typisk tillægges nødvendighed og universel gyldighed; den almindelige moral derimod betragtes som relativ i forhold til samfundet og derfor som tilfældig i såvel historisk som logisk forstand. Den moderne filosofiske etik bliver på den måde det legitimerende grundlag for en ny samfundsmoral, der udtrykker sig i en ny form for moralisme, som man kunne kalde 'eticisme'²⁸.

Eticismen udtrykker ikke som den traditionelle moralisme bekymring over unge menneskers manglende dannelse eller advarer mod det moderne samfunds moralske forfald, men henfører derimod fremadskuende sin legitimitet til den filosofiske etiks universelt gyldige metodologi eller det moderne samfunds uindløste potentialer. I sin nuværende udgave ligger eticismen således direkte i forlængelse af den liberale oplysningsetik, hvis betoning af individets fornuft og rationalitet i det 19. århundrede fremprovokerede såvel konservativ moralisme som mere fremadskuende socialistisk kritik, men som ikke desto mindre i det 20. århundrede næsten har fået monopol på den filosofiske etik.²⁹

Den filosofiske etik, der leverer grundlaget for eticismen, medreflekterer imidlertid typisk ikke sin egen historiske samfundsmæssighed, hverken i forhold til sig selv som historisk institution eller i forhold til det nye etiske ideal for samfundsmoralen. En sådan refleksion ville gøre det tydeligt, at den moderne eticisme ikke er kun et moderne fænomen, men en form for moralisme, hvis historie går tilbage til antikken, og som især får opmærksomhed i perioder, hvor samfund undergår store forandringer og samfundsmoralen ikke er rustet til de nye udfordringer.

I sådanne perioder stilles de grundlæggende spørgsmål på ny, men da der i samfundet ikke længere er enighed om svarene, er der en tendens til, at den eneste acceptable målestok for moralsk rigtighed bliver, i hvor høj grad der kan argumenteres for den. Hvor man normalt vil begrunde moralsk rigtighed ved at henvise til moralens grundlag, henvises der i stedet til selve begrundelsen. Fra en moralisme, der oftest finder sit grundlag i traditionelle værdier, udvikles en eticisme, der kræver et absolut ubetvivleligt grundlag for moralen. En åbenbaring, en absolut

28 Sml. Sørensen 1993a; Lipovetsky 1992, s. 18.

29 Jf. f.eks. Montoya 1989.

intuition giver et sådant grundlag, men i sekulariserede tankegange kommer det stærke gyldighedskriterium typisk til at betyde, at man kræver logisk gyldighed i selve begrundelsen, dvs. den gyldighed, som kræves af den filosofiske diskurs, herunder etikken, og ikke mindst den moderne filosofiske etik siden oplysningstiden. Den filosofiske etiks nuværende krise giver imidlertid grund til igen at se på den moderne etiks selvfølgeligheder og vende blikket mod dem, der har forsøgt at fortsætte den aristoteliske tankegang i etikken.

1.3 Kommunitarisme og naturalisme

Et grundlæggende træk ved moderne filosofisk etik er en udstrakt grad af enighed om, at holde værdier skarpt adskilt fra kendsgerninger. I den engelsksprogede etik har man med reference til David Hume (1711–1776) anset det for en selvfølgelighed, at man ikke umiddelbart kan slutte fra kendsgerninger til værdier, altså fra hvordan verden nu engang er, til hvordan den burde være; en sådan slutning ville i logisk forstand være en fejlslutning, nemlig det man efter George Edward Moore (1873–1958) har kaldt ‘den naturalistiske fejlslutning’.³⁰ I den tysksprogede etik har man tilsvarende med henvisning til Immanuel Kant (1724–1804) anset begrebslig nødvendighed for etikkens naturlige fundament og har i forlængelse deraf bestræbt sig på at opbygge en transcendentaleetik fuldstændigt rensat for empirisk viden.³¹

Denne tankegang har imidlertid ikke altid haft den afgørende betydning for den filosofiske etik, som den har haft siden oplysningstiden og især i det 20. århundrede. Fra Aristoteles’ udskillelse af den praktiske filosofi som det særlige område af filosofien, der beskæftiger sig med moralske og politiske spørgsmål, var der tværtimod i århundreder en tradition for også at inddrage faktuel viden om den moralske virkelighed i etiske refleksioner. Imidlertid blev denne tradition forvist fra den specifikt filosofiske etik ud fra ovennævnte tankegange, og viden om den moralske virkelighed henvistes inden for etikken i høj grad til det,

30 Jf. f.eks. Engels 1993.

31 Jf. Eckensberger & Gähde 1993, s. 7.

man kalder 'deskriptiv' eller 'empirisk etik',³² og som ikke antages at spille nogen afgørende rolle for den egentlige etik.

Disse tankeganges dominans inden for etikken hænger sammen med en udvikling i etikkens fokus. Traditionelt var etikken sammen med politikken det område inden for tænkningen, hvor man beskæftigede sig med det gode liv såvel for den enkelte som for samfundet som helhed, idet man helt naturligt antog, at der måtte være en sammenhæng mellem del og helhed også inden for det moralske felt. Med renæssancehumanismen og senere oplysningen kommer det enkelte menneske i centrum, og det gode liv betragtes i stigende grad ud fra den enkeltes perspektiv for til sidst at træde i baggrunden til fordel for spørgsmålet om, hvad der er rigtigt at gøre for det enkelte menneske i den enkelte situation. Med ændringen i fokus fra det gode liv til den enkelte handlings rigtighed er det ikke længere lige så indlysende, at etikken kræver viden om den moralske virkelighed; for hvis blot man selv kan vide sig sikker på, hvad der er rigtigt at gøre, er det jo ligeegyldigt, hvad alle mulige andre nu tilfældigvis måtte mene om det gode liv.

Den historiske udvikling af etikkens fokus fra det gode til det rette er i den grad blevet naturaliseret inden for den filosofiske etik, at der indtil for nylig ikke blev sat spørgsmålstegn ved det.³³ Inden for den filosofiske etik er oplysningsetikkens fokus på spørgsmålet om den rette handling således blevet det altdominerende; uden for etikken derimod har den traditionelle tankegang levet videre i det 19. og 20. århundrede inden for politisk tænkning og human- og samfundsvidenskaber som f.eks. pædagogik, antropologi og sociologi, om end man også her i høj grad har mærket indflydelsen fra ovennævnte tankegang. Uden for etikken og især inden for de nævnte videnskaber har perspektivet blot været det modsatte, idet man nemlig med anerkendelsen af kløften mellem kendsgerninger og værdier har insisteret på videnskabernes værdifrihed i forhold til moralske og politiske spørgsmål.

En af kilderne til den moderne filosofiske etiks aktuelle krise er således den politisk teoretiske diskussion om retfærdighed, der opstod med ud-

32 Sml. f.eks. Kutschera 1982, s. 39 ff.

33 Jf. Luhmann 1993, s. 398.

givelsen af John Rawls' (f. 1921) politisk filosofiske værk, *A Theory of Justice*³⁴. Rawls blev nemlig også i høj grad læst af filosofiske etikere,³⁵ og den diskussion, der blev affødt af de såkaldte 'kommunitaristers' kritik af Rawls og den politiske liberalisme, blev gennem dette møde mellem etik og politik til den diskussion, der i etik sammenhæng ofte benævnes 'universalisme versus kommunitarisme'.³⁶

Betegnelsen 'kommunitarisme' er generelt negativt defineret i forhold til liberalismen,³⁷ men fælles for de fleste kommunitarister er dog en mere eller mindre erklæret tilknytning til den aristoteliske tradition inden for etik og politik.³⁸ For kommunitaristerne er overførslen fra det politiske til det etiske et helt naturligt skridt, idet de ikke som liberalisterne skelner skarpt mellem politik og etik, og deres kritik af den politiske liberalisme fører derfor naturligt til en anfægtelse af den moderne filosofiske etiks selvfølgeligheder.³⁹

Imidlertid er der også blandt kommunitaristiske etikere en udbredt enighed om, at den filosofiske behandling af moralske spørgsmål i sidste ende drejer sig om at vælge det etiske begrebsapparat, ud fra hvilket man bedst kan begrunde en stillingtagen til moralske spørgsmål;⁴⁰ diskussionen står så blot om, hvilken form en sådan begrundelse skal have, på hvilket grundlag, den skal foretages, og hvilken gyldighed, man kan tillægge den.⁴¹

En kommunitarist som Charles Taylor (f. 1931) har som udgangspunkt, at moralske reaktioner ofte forekommer lige så naturlige som fysiologiske reflekser. Til menneskelig moral bliver de dog først som bevidste moralske intuitioner, og det kræver et baggrundsbillede, en horisont, som man som menneske kan fortolke disse reaktioner i forhold til. Uden en sådan strukturerende ramme kan der ingen moralske intuitioner være og

34 Rawls 1971.

35 Sml. f.eks. Daniels 1975.

36 Sml. f.eks. Rasmussen 1990.

37 Jf. Benhabib 1992, s. 70.

38 Jf. Benhabib 1992, s. 24 f.

39 Sml. f.eks. Taylor 1989.

40 Jf. f.eks. Taylor 1989, s. 495 f.; sml. også Ferrara 1990, s. 25 f.

41 Sml. f.eks. Apel 1993a, s. 165 ff.

derfor heller ingen filosofisk etik, der kan begrunde en bestemt måde at forholde sig på i sit liv.

Taylor kritiserer den moderne filosofiske etik for at benægte moralens kompleksitet i dens forsøg på at reducere moralen til kun et aspekt. Den ser bort fra det gode liv og koncentrerer sig om handlinger, og prøver i sidste ende at forklare moralen gennem faktorer uden for moralen. Taylor bebrejder den moderne filosofiske etik den naturvidenskabeligt orienterede ontologi, den lægger til grund for sin fortolkningsramme, når den f.eks. betragter værdier i analogi med sekundære sanskvaliteter, altså som farver, der ikke er essentielle, men noget ekstra, subjektivt ved verden, eller når den betragter moralen som noget, hver enkelt menneske kan vælge frit.

Taylor vil i stedet fremlægge en mere nuanceret redegørelse for den moralske virkelighed, hvor det bliver det historiske og menneskets søgen efter identitet og mening, der bliver det centrale. Moralens har i dette perspektiv tre dimensioner, nemlig først og fremmest den menneskelige værdighed og derudover pligten og det gode. Taylor ser en historisk udvikling, der ændrer forholdet mellem de tre dimensioner inden for moralen, nemlig fra en arkaisk krigermoral med værdighed i centrum over den græske verdens fokus på det gode til oplysningsetikkens optagethed af enkelthandlinger og pligter; men den historiske udvikling ændrer kun proportionerne, den fjerner ikke dimensionerne fuldstændigt.

Taylor kritiserer den moderne filosofiske etik for dens naturvidenskabelig-darwinistiske scientisme og dens manglende forståelse for menneskets behov for mening og identitet. Taylor finder dog ingen grund til at belægge sine intuitioner og generaliseringer med samfundsvenskabelig dokumentation, og mens Taylor viser stor forståelse for moralens historiske og eksistentielle karakter, har han ikke megen forståelse for dens klasse- og kulturkarakter eller dens undertrykkende og legitimerende funktion. I det hele taget virker det som om, Taylor udelukkende er interesseret i at give mening til den enkeltes gode liv, idet han tilsyneladende antager, at denne selvbevidsthed med hegelsk automatik gør et menneske til et bedre menneske, og at man dermed

i tilstrækkelig grad har levet op til det moralske ansvar over for andre mennesker.⁴²

Taylor anfægter ikke grundlæggende autonomien i den moderne filosofiske etik, og i det hele taget er det stort set lykkedes filosofien at fastholde en ramme for etikken, der har muliggjort, at man har kunnet diskutere den rejste kritik af oplysningens liberalistiske etik uden at anfægte den filosofiske etiks autonomi inden for det normative felt. Som den tyske sociolog Hans Joas påpeger, lider kommunitarismediskussionen generelt af “et sociologisk deficit”⁴³, og kommunitaristerne kommer derved trods deres kritik til at bekræfte den opfattelse af etikkens autonomi, der er afgørende for den moderne filosofiske etiks afstandtagen til alt empirisk og faktuel.

Den moderne filosofiske etik er, som Giner bemærker, i den grad blevet adskilt fra human- og samfundsvidenskaberne, at etikken er blevet “sociologisk analfabetisk”⁴⁴. Alligevel finder stort set ingen etikere det som Aristoteles direkte nødvendigt at inddrage viden om det moralske i etikken, og den viden om det moralske, som human- og samfundsvidenskaber i de sidste to hundrede år mere eller mindre systematisk har akkumuleret, er fortsat fraværende i den filosofiske etiks rent begrebslige refleksioner og argumentationer, både i selve den moderne oplysningsetik og i den kommunitaristiske kritik.

Trods erklæringer om det modsatte tager kommunitarismen ikke den aristoteliske ansats alvorligt, men benytter typisk blot den aristoteliske etik som en alternativ doktrin inden for rammerne af den institution, den moderne filosofiske oplysningsetik har udviklet. Kommunitarismen betyder derfor hverken en tilbagevenden til eller en videreudvikling af den traditionelle moralisme, men bliver blot en variant af den moderne eticisme, der gerne i forhold til oplysningsetikken betoner identitet, fællesskab og tradition som relevante for etisk stillingtagen. Den kommunitaristiske kritik viser svaghederne ved den dominerende universalisme i den filosofiske etik og kan derfor danne grundlag for en mere

42 Sml. Taylor 1989, part I.

43 Joas 1993, s. 57.

44 Giner 1989, s. 121.

reflekteret eticisme; men kommunitarismen kan ikke gøre det ud for en ny reflekteret og sociologisk informeret moralisme hinsides den moderne filosofiske etik og den dermed forbundne eticisme.

Det er på tide, at den filosofiske etik igen anerkender, at etikken er naturalistisk i selve sit væsen, og at moralisme i en eller anden form derfor er etikkens naturlige udtryk. Den moralske intuitions moralske kvalitet dannes ikke gennem etikkens rent begrebslige deduktion, men netop i konfrontationen af disse begreber med virkeligheden, enten i fantasien gennem tænkte eksempler, som den filosofiske etik ofte ynder det, eller direkte i det daglige liv.

Selve den moralske erfaring, som etikken udvider som moralens selvrefleksion, opstår i mødet mellem faktisk eksisterende mennesker og den virkeligt eksisterende verden; hvor den moralske intuition er den umiddelbare naturalistiske slutning fra en situation, der 'er' på en bestemt måde, til det 'bør', der umiddelbart følger af denne opfattelse, er etikken den reflekterede, middelbare udgave af den samme proces, uanset om den moderne filosofiske etik forstår det eller ej. Om moralens ontologiske *locus* er mennesket, tingene, situationen som helhed eller relationerne mellem de mennesker, der indgår i hele komplekset, er her ikke afgørende, hvis blot man anerkender, at den moralske erfaring nødvendigvis er naturalistisk og dermed, at såvel etikkens naturalisme som dens moralisme er tilsvarende nødvendige og legitime.

2. MORALISME OG SOCIOLOGI

Hos Durkheim finder man en radikal kritik af den moderne filosofiske etiks metode og ansatsen til etik, der med respekt for Kants indsigt ligesom hos Aristoteles systematisk inddrager viden om de moralske kendsgerninger i de etiske refleksioner. Dette bevidste opgør med tendensen til selvtilstrækkelighed i den filosofiske etik var vidt udbredt i det 19. århundrede, men alligevel fik det ikke den store indflydelse på udformningen af den moderne filosofiske etik, som den fremtræder i dag.

I England lykkedes det næsten fuldstændigt den moderne filosofiske etik at forvise den mere traditionelle *moral science* fra etikken til human- og samfundsvidenskaberne. Spencer forsøgte at udvikle sin etik gennem empirisk sociologiske studier,⁴⁵ men hans religiøst funderede socialdarwinisme overlevede ikke som filosofisk etik.

I den kritik af etisk naturalisme, der fremsættes af Moore, og som er udgangspunktet for det 20. århundredes engelsksprogede filosofiske etik,⁴⁶ er Spencers etik således hovedeksemplet på den kritiserede naturalistiske etik. Spencer slutter ifølge Moore i forlængelse af sin evolutionistiske tankegang fra “mere udviklet” til “højere” og “bedre”, og trods Spencers “ekstremt løse” sprogbrug er Moore ikke i tvivl om, at Spencer har begået den naturalistiske fejlslutning.⁴⁷

I Tyskland kommer moralismen bl.a. til udtryk i Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831) kritik af Kant, idet Hegel nemlig betoner den konkrete moralske sædeligheds betydning for overhovedet at kunne opstille en formaliseret fornuftsetik.⁴⁸ Denne filosofiske kritik radikaliseres

45 Jf. Ritzer 1993a, s. 158.

46 Jf. f.eks. Sábada 1989, s. 163.

47 Jf. Moore 1993, s. 98–101; sml. Andersen 1996, s. 52 f.

48 Jf. Benhabib 1992, s. 25 ff.; sml. Habermas 1992, s. 21 f.

hos Karl Marx (1818–1883) til en ideologikritik af den borgerlige moral og etik, der for Marx' efterfølgere almindeligvis kommer til at betyde en afstandtagen fra at beskæftige sig med moral og etik i det hele taget.⁴⁹

Kritikken af Kants formalistiske etik bliver imidlertid også udviklet i en anden retning, nemlig hos Wilhelm Wundt (1832–1920) og de såkaldte 'katedersocialister', der ikke blot kritiserer den moderne filosofiske etik, men den filosofiske etik overhovedet. Man anfægter grundlæggende legitimiteten af den filosofiske måde at drive etik på og argumenterer i stedet til fordel for en empirisk videnskabelig tilgang til studiet af moralske spørgsmål. Og det centrale i en sådan moralvidenskab vil ud over psykologiske studier netop være sociologiske studier af den moralske sædelighed.⁵⁰

Denne tankegang førte Durkheim til Frankrig,⁵¹ hvor man tilbage fra 1600-tallet havde en stærk tradition for moralisme, der kobler systematiske refleksioner over det samfundsmæssige med normative etiske og politiske overvejelser. Den franske moralisme videreføres i den konservative reaktion på oplysningstid og revolution og udvikles gennem Claude Henri Saint-Simon (1760–1825) og Comte til en sociologi, der sigter på at gendanne samfundets moralske fællesskab; sociologien udvikler således en tænkning over det moralske, der ikke opfatter den filosofiske etik som autonom og bestemmende i forhold til den moralske virkelighed, men tværtimod fastholder betydningen af en forståelse af den moralske virkelighed for etikken.

Durkheim vender sig i forlængelse af denne tankegang skarpt mod den type moralisme, jeg kalder eticisme, og påpeger, at den filosofiske etik med sin deduktive metode ikke kan nå substantielle konklusioner, fordi etikken er alt for generelt anlagt, og fordi dens hypoteser og aksiomer kun hviler på ubekræftede formodninger. Den filosofiske etik kritiseres for at deducere sine konklusioner ud fra moralske intuitioner, der kun kan udtrykke, hvordan den enkelte filosof forholder sig til moralske forhold, da der ikke er nogen alment anerkendt viden, endside videnskab om det

49 Sml. f.eks. Lukes 1985, s. 3 f.

50 Jf. Lukes 1973, s. 89 ff.

51 Jf. Durkheim 1887c.

moralske. De moralske intuitioner kan altså højst have status af hypoteser, og for at kunne vurdere, i hvor høj grad disse hypoteser er passende, må man vide noget mere om den moralske virkelighed.

Durkheim konkluderer, at den nødvendige viden om det moralske kun kan tilvejebringes ved at følge naturvidenskabernes eksempel og mere systematisk empirisk studere den moralske virkeligheds fænomener i alle deres nuancer. Tanken er at udvikle en selvstændig videnskab om moralske kendsgerninger, for kun på et sådant grundlag kunne den moralske kunst virkelig udfoldes. Dette etikprojekt kommer Durkheim dog aldrig i nærheden af at fuldføre, men det bestemmer i høj grad hele hans teoretiske arbejde,⁵² der for størstedelens vedkommende forbliver centreret omkring emner, der netop relaterer sig til det moralske.

I sin disputats *De la division du travail social*⁵³ forsøger Durkheim således gennem en sociologisk analyse af rettens udvikling at besvare et moralsk spørgsmål, nemlig om man er moralsk forpligtet til at gøre en dyd ud af den samfundsmæssige arbejdsdeling og specialisering, eller om man omvendt skal modarbejde den og fastholde idealet om det hele menneske. I selvmordsstudierne er samfundsmoralen den afgørende faktor i den sociologiske forklaringsmodel,⁵⁴ og i de religionssociologiske studier bliver det moralske stort set sidestillet og forklaret med det religiøse.

Inden for den filosofiske etik tages Durkheims forsøg på at gøre op med den moderne filosofiske etik og eticisme som nævnt ikke alvorligt i systematisk sammenhæng. Som oftest ignoreres det,⁵⁵ og hvis Durkheim overhovedet huskes, henvises han til etikens historie eller til sociologien.⁵⁶ Den filosofiske etik har som videnskabelig institution med lærestole, tidsskrifter, konferencer osv. fastlagt etikken på en sådan måde, at man nemt kan få det indtryk, at der ikke er anden filosofisk etik end den, der har rødder i enten Kants transcendentalfilosofi eller Jeremy

52 Sml. f.eks. Lukes 1973, s. 411.

53 Durkheim 1893b.

54 Jf. Lukes 1973, s. 206.

55 Sml. f.eks. Fink 1985, Kemp 1985, MacIntyre 1966, McNaughton 1991, Reiner 1964, Sanabria 1980, Singer 1991, Thomassen 1995 og Wyller 1996.

56 Sml. f.eks. Rohls 1991, s. 396 og Giner 1989, s. 124 f.

Benthams (1748–1832) utilitarisme, og i denne sammenhæng ignoreres muligheden af en udvikling af den traditionelle erfaringsbaserede moralisme som regel.

Durkheim fastholdt imidlertid til det sidste sit projekt for en etik på videnskabeligt grundlag,⁵⁷ men i de analyser, han nåede at præsentere, mente han ikke selv, at de etiske refleksioner kom ud over rammerne for den filosofiske etik.⁵⁸ I moderne sprogbrug kommer Durkheim altså ikke længere end til “et kommunitaristisk forsvar for liberalismen”,⁵⁹ men i sine bestræbelser på at nå ud over den filosofiske etik, gør han ikke desto mindre vigtige erfaringer med såvel moralen som den filosofiske etik,⁶⁰ der kan bidrage til at forberede en mere reflekteret moralisme hinsides den moderne eticisme, såvel i den universalistiske som den kommunitaristiske udgave. Relevansen af Durkheims tankegang for denne debat er for øvrigt begyndt at blive bemærket,⁶¹ og Durkheim ses i denne sammenhæng som hævdede mellemposition, nemlig på én gang en liberalisme beskyttet mod egoisme og en kommunitarisme frigjort fra fatalisme.⁶²

2.1. Konservatisme

Det er almindeligt at betragte sociologien – og især den franske del af den – som født ud af den konservative reaktion på oplysningstiden og den franske revolution.⁶³ Kernen i den konservative reaktion er nemlig en bekymring over sædernes forfald og opløsningen af den traditionelle samfundsmæssige orden; bekymringen retter sig især imod det første fænomen, fordi man dér ser kimen til det andet, og kommer således til udtryk som en moralsk bekymring.

Denne konservative moralske bekymring kommer klart til udtryk hos Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald (1754–1840), hvor den udvikles til en

57 Sml. f.eks. Durkheim 1920a, s. 97.

58 Jf. Durkheim 1906b, s. 54 ff.

59 Jf. Cladis 1992.

60 Sml. Prades 1992.

61 Jf. f.eks. Miller 1996, s. 99.

62 Jf. Cladis 1992, s. 9.

63 Sml. f.eks. Ritzer 1993a, s. 6; sml. dog Harste 1995.

teoretisk og moraliserende argumentation for det traditionelle samfunds fællesskab. Bonalds værker nød stor anerkendelse hos Saint-Simon,⁶⁴ og hans moralkonception lever videre hos Frédéric Le Play (1806–82),⁶⁵ der som den første på fransk grund gennem empirisk arbejde forsøger at bringe sociologien ud over de blotte “filosofiske generalisationer”⁶⁶. Bonalds værker kan således ses som annoncerende de centrale temaer for den franske samfunds- og moralitænkning i det 19. århundrede, dvs. indtil Durkheims forsøg på at “frigøre sociologien fra nostalgien efter fortiden”⁶⁷.

Bonald finder det indlysende, at Gud ved menneskehedens begyndelse har givet menneskene “deres trosmaximer og regler for opførsel, lovene for deres tanker, lovene for deres handlinger”⁶⁸. Den moralske og politiske sandhed er oprindeligt givet ved åbenbaring, hvilket betyder, at denne sandhed ikke skal findes, men genfindes, ikke opfindes, men bevares. Samfundet, dvs. det via traditionen viderebragte sprog, de fælles meninger og institutioner er vogtere af den åbenbarede sandhed. Reglerne for menneskers opførsel skal altså ikke findes i menneskets indre men uden for: “Det er mod det ydre vi må rette vores undersøgelser, og viden om os selv er intet andet end viden om vores forhold til næsten og vores pligter over for denne.”⁶⁹

Bonald er fuldstændig afvisende over for oplysningstankegangen, som han ser som ansvarlig for “egoismens århundrede”⁷⁰ og en tilbagevenden til den førsociale naturtilstand. Revolutionen gør det tydeligt for ham, at en samling moralsk korrumpere og intellektuelt skeptiske individer gennem bestræbelsen på at tilfredsstille deres egne øns-

64 Jf. H. Gouhier: *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Paris: Vrin, 1964, vol. II (jf. Namer & Cingolani 1995, s. 21).

65 Jf. Namer & Cingolani 1995, s. 27.

66 Lukes 1973, s. 66.

67 Namer & Cingolani 1995, s. 27.

68 Bonald: *Législation primitive considérée dans les premiers temps par les seules lumières de la raison, suivie de plusieurs traités et discours politiques*, Paris: A. Le Clère, 1802, vol. I, p. 44 (jf. Namer & Cingolani 1995, s. 22).

69 Bonald: *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, Paris: A. Le Clère, 1818 (jf. Namer & Cingolani 1995, s. 22).

70 Namer & Cingolani 1995, s. 25.

ker faktisk kan ødelægge samfundsmæssige institutioner, som tid og tradition har opbygget over en lang periode, og bevirke en tilbagevenden til demokratiets "vilde tilstand", hvor "de stærkeste og mest fleksible er herrer"⁷¹.

Over for oplysningens asociale dyrkelse af menneskets fornuft og samfundets forandring fremhæver Bonald det stabile i troen: "Undertrykkelsen og underkastelsen af fornuften under troen er et meget effektivt middel til at fastholde menneskers ånd; dér hvor det passer samfundet bedre, dér er det nødvendigt."⁷² I stedet for den sociale opløsning, Bonald ser i forlængelse af oplysningstankegangen, vil han således gendanne monarkiets traditionelle samfundsmæssige orden, der for ham udtrykker en social struktur, hvor "underordningen" godt nok resulterer i ulighed, men alligevel betyder, at enhver får, hvad han eller hun fortjener. Den traditionelle samfundsstruktur er således udtryk for "gensidig hjælp og fællesskab" og til "fordel for alle".

Bonald vil genopbygge den traditionelle orden, fordi "alt deri er socialt"; ved såvel "religion, magt [som] udmærkelse" udtrykkes samfundets overlegenhed gennem "den sociale vilje" over for individet. Samfundet skal vende tilbage til den tilstand, hvor samfundet kontrollerer og inspirerer individet gennem "kirken, staten, militære og religiøse ordener, korporationer [og] familien"⁷³.

Bonald opfatter sin filosofi som en "'vi'-filosofi", hvor 'vi'et ikke blot forstås som et "'jeg' gentaget tusind gange", men en virkelig helhed i sig selv. I et samfundet styret af "den sociale vilje" vil alle være fuldstændigt integrerede i den kollektive tradition, fuldstændigt "udleverede til samfundets krav": "Eftersom alting i det politiske samfund gøres til gavn for undersætterne [sujets], har de intet at gøre dér."⁷⁴ Individene vil ikke behøve at bekymre sig om, hvordan og hvad de skal beslutte, eftersom

71 Bonald: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1796), Paris: A. Le Clère et Cie, 1843, vol. I, s. 307 (jf. Namer & Cingolani 1995, s. 23).

72 Bonald: *Théorie du pouvoir*, vol. II, s. 430 (jf. Namer & Cingolani 1995, s. 22).

73 Namer & Cingolani 1995, s. 24 f.

74 Bonald: *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société, suivie de méditations politiques tirées de l'Évangile*, Paris: A. Le Clère, 1830 (jf. Namer & Cingolani 1995, s. 24).

samfundet i ethvert udtryk, i tanke og i handling, erstatter ethvert individuelt og kollektivt subjekt, der tilhører samfundet.

I et sådant samfund vil der ikke være plads til den individuelle opfindelse af moral og etik; “intet som mennesket opfinder, er nødvendigt for samfundet, eftersom samfundet var der før opfindelsen”⁷⁵. Samfundet – “denne loyale og vedholdende vogter af det hellige lager af fundamentale sandheder”⁷⁶ – vil viderebringe den tradition, som hver generation blot skal genfremsætte, og ethvert ‘jeg’ vil være opløst af et ‘vi’. Alle individuelle forskelle, bortset fra dem, der har deres funktion i forhold til den sociale arbejdsdeling og organiseringen af samfundet, vil udviskes i forhold til den sociale enhed og identitet; og disse funktionelle forskelle har netop kun deres mening i forhold til den samfundsmæssige helhedsfunktion og vil gøre individet til samfundets funktionær.

I et sådant holistisk enhedssamfund vil det enkelte menneske blot være et “organ” i samfundets krop og dermed ophøre med at eksistere som selvstændigt individ. Menneskets “moralske kreativitet” vil blive det fremmeste tegn på, at mennesket er “skyldigt”, og denne skyld vil kun kunne soves ved menneskets underkastelse under “Guds revselsesetik”. I forhold til den moderne opfattelse af etik som noget strengt individuelt i forhold til samfundets moral, vil, som Patrick Cingolani bemærker, “menneskets møde med et andet menneske [blive] umuligt, eftersom ethvert etisk forhold i virkeligheden kun er en relation mellem roller”. Den harmoniske og ligevægtige “sociale konsensus” vil simpelthen hvile på “menneskets fravær”⁷⁷.

Ikke desto mindre ser Bonald som “anti-individualist” og utrolig indædt “modstander af demokrati”⁷⁸ alligevel ikke individernes integration som et resultat af det arbejde, der vil blive udført af samfundets religiøse funktionærer. Bonald vil underkaste fornuften troen, men ligesom vore dages kommunitarister retter han sin argumentation mod mennesker, der allerede er frigjorte fra troens herredømme, og accepterer således

75 Bonald: *Législation primitive*, vol. I, s. 54 (jf. Namer & Cingolani 1995, s. 26).

76 Bonald (jf. Namer & Cingolani 1995, s. 25).

77 Namer & Cingolani 1995, s. 26 f.

78 Namer & Cingolani 1995, s. 23.

implicit det af oplysningen frisatte fornuftsindivid som et vilkår for sin moralisme.⁷⁹

Ud af de konservatives moralske bekymring og den moraliseren, den resulterer i, udvikles altså en egentlig reflekteret og teoretisk baseret argumentation til fordel for det traditionelle samfunds dyder. I denne argumentation fremhæves det fællesskabende i den moral, der i det traditionelle samfund formidles af den katolske kirke, ligesom der peges på den gensidighed og mulighed for forskellighed, der er indeholdt i et traditionelt samfunds hierarki, og endeligt den traditionelle ordens sociale ro. Men i selve det, at man begynder at argumentere, ligger en anerkendelse af det irreversible i bruddet med den traditionelle orden.

Som Cingolani udtrykker det, går Bonald ud fra en stærk overbevisning om, at den skyld, mennesket har pådraget sig gennem "arvesynden", altså gennem at være blevet frit, kun kan sones gennem "et offer af sig selv og de andre", og hans kommunitaristiske eticisme kommer således til at bestå i "en intens fordring om at vende tilbage til ordenen, til en "frivillig tjeneste" efter "forgæves at have søgt efter et svar på den moralske lidelses meningsløshed"⁸⁰ i oplysningstankegangen, og herunder ikke mindst den moderne liberalistiske etik.

Bonald kan med sin konsekvente kommunitarisme uden nogen forsonende træk demonstrere, hvor lidt værdi man kan tillægge friheden ud fra et moralsk standpunkt. Synsvinklen er nærmest diametralt modsat den moderne filosofiske etik og må inden for den filosofiske etik i det hele taget anses for et grænsetilfælde, et ekstrem, hvor moralen uden bevidsthed og begrundelse fuldstændigt tænkes at kunne udfylde ikke blot det moralske felt, men hele det menneskelige handlerum. Her er ikke blot etikens rationalitet overflødiggjort; overhovedet det individuelle handlingsperspektiv, det være sig egoistisk eller altruistisk, er gjort begrebsligt umuligt.

79 Sml. f.eks. Bauman 1997, s. 138 f.

80 Namer & Cingolani 1995, s. 28.

2.2. Positivism

Den anti-individualistiske moralkonception videreføres hos Comte, i hvis positivisme man finder den første bestemmelse af begrebet sociologi.⁸¹ Sociologien tænkes af Comte i forlængelse af de positive naturvidenskaber som den “sociale fysik”⁸², eller som han senere formulerer det, det videnskabelige studium af den “kollektive eksistens”⁸³.

Comte ser sociologien som den øverste videnskab i hierarkiet af positive videnskaber, hvis orden er fastlagt således, at man øverst finder den mest komplette, konkrete og menneskeligt nærværende videnskab, altså sociologien, der beskæftiger sig med “det sværeste og mest vigtige emne af alle”⁸⁴, nemlig det menneskelige samfund. Dernæst følger så kemi, biologi, fysik, astronomi og til sidst matematik, som den mest generelle, abstrakte og for mennesket fjerne videnskab.⁸⁵

I Comtes positivisme præsenteres således en videnskabsmodel, der vender spørgsmålet om videnskabelig værdi helt på hovedet i forhold til den logiske positivisme, der i stor udstrækning har præget den akademiske tænkning i det 20. århundrede, herunder ikke mindst den filosofiske etik. De to positivismer kan ikke, som man ellers jævnligt ser det,⁸⁶ henregnes til samme tradition, uanset navnesammenfaldet. Comte tillægger således ikke videnskaben en værdi i sig selv, blot fordi dens teorier er logisk sammenhængende og evt. sande; videnskaben får først og fremmest status i forhold til sin relevans og værdi for menneskets sociale virkelighed.

Denne tanke om det praktiskes forrang frem for det blot teoretiske var almindeligt udbredt i Frankrig i det 19. århundrede, også blandt de nykantianere, der formede Durkheim filosofisk.⁸⁷ Men Comtes positivistiske

81 Jf. f.eks. Ritzer 1993a, s. 14.

82 Comte: *Cours de philosophie positive I-VI*, 1830–42 (Ritzer 1993a, s. 94; Ritzer refererer til engelsksprogede oversættelser af Comtes værker, hvorfor jeg ikke har angivet sidetal.).

83 Comte: *Catéchisme positive ou sommaire exposition de la religion universelle*, 1852 (jf. Ritzer 1993a, s. 100).

84 Comte: *Système de politique positive, instituant la religion de l'Humanité*, I, 1851 (jf. Ritzer 1993a, 94).

85 Jf. Comte: *Cours* (jf. Ritzer 1993a, s. 94).

86 Jf. f.eks. Reiner 1964, s. 17 f.

87 Lukes 1973, s. 54.

udgave af tankegangen blev betragtet med stor skepsis af de professionelle filosoffer.⁸⁸ Comte kom nemlig efterhånden også til at betragte den positivistiske sociologi som en integreret del af en positivistisk religion, nemlig som det sjette trin i menneskeåndens opadstigen mod højere bevidsthed, den sidste forberedelse til det syvende og sidste trin, moralen.⁸⁹

Ligesom Bonald ser Comte moralen som den naturlige modvægt mod den lige så naturlige egoisme. Comtes tanke er, at der i verden som sådan er en moral, hvis lovmæssigheder det er positivismens opgave at afdække,⁹⁰ og en sådan afdækning ville give moralen videnskabelig status. Moralens som videnskab vil imidlertid ikke dermed være underordnet naturvidenskaberne; den vil tværtimod være selve målet for de positive videnskabers bestræbelser, fordi "moralen er mere speciel, mere komplet og mere ædel end sociologien"⁹¹.

Som "endemålet for al filosofi og udgangspunkt for al politik"⁹² er moralen central for den praktiske realisering af den positivistiske filosofi i den virkelige verden. Comte kritiserer den liberalistiske politiske økonomis ligestyldighed over for den menneskelige nød og elendighed, der var et af resultaterne af industrialiseringen, og argumenterer for at "moralisere de industrielle forhold"⁹³ gennem en samfundsorganisering af produktionen og indførelsen af bl.a. en grundlæggende borgerløn, der kan hjælpe proletariatet gennem arbejdsløshedsperioder.⁹⁴

Comtes kritik af den politiske økonomi tager udgangspunkt i en opfattelse af samfundet som en "social organisme", der udvikler sig som et kontinuum gennem et samarbejdede, der ikke blot omfatter alle nulevende mennesker, men også deres forfædre og efterkommere. Den kontinuerlige fordeling af arbejdsopgaver er det afgørende grundlag for såvel "den sociale solidaritet"⁹⁵ som samfundets udstrækning og

88 Jf. Lukes 1973, s. 67 ff.

89 Jf. Ritzer 1993a, s. 94.

90 Jf. Ritzer 1993a, s. 112.

91 Comte: *Système de politique positive, instituant la religion de l'Humanité*, III, 1853 (jf. Ritzer 1993a, s. 112).

92 Comte: *Système*, I (jf. Ritzer 1993a, s. 112).

93 Comte (jf. Namer & Cingolani 1995, s. 32).

94 Jf. Namer & Cingolani 1995, s. 35.

95 Comte: *Cours*, IV, s. 425 (jf. Durkheim 1893b, s. 65).

voksende kompleksitet. I forhold til det moralske ser Comte desuden den sociale solidaritet som udtryk for almindelig menneskelig sympati og altruisme,⁹⁶ og på den baggrund vender han sig mod tanken om menneskerettigheder:

Vi fødes bebyrdet med forpligtelser over for vore forfædre, vore efterkommere og vore samtidige. Forpligtelserne vil derefter udelukkende akkumuleres, indtil vi en dag kan være til nytte. På hvilket menneskeligt fundament kan man således grunde idéen om en ret?⁹⁷

Comte vil i stedet moralisere samfundets økonomiske relationer ud fra de positivistiske idealer om “kærlighed, orden og fremskridt”⁹⁸. Den videre udvikling af den samfundsmæssige moral til en positiv videnskab betyder for Comte, at positivismen i sidste ende ville blive en ny religion, der dyrker menneskeheden og ikke som tidligere religioner en eller flere guder.⁹⁹ Historisk vil dette markere, at menneskeheden så endeligt vil have forladt historiens to første stadier, det teologiske og det metafysiske, og være indgået i det positive.¹⁰⁰

Over for Bonalds teokrati forestiller Comte sig den realiserede moralske positivismen som et sociokrati, hvis opgave ligeledes er at integrere og inkorporere individerne i samfundet,¹⁰¹ men hvor det er henvisningen til de historiske lovmæssigheder, der giver moralen sin gyldighed og ikke en guddommelig åbenbaring.¹⁰² Både Comte og Bonald anser imidlertid dogmatisme for menneskets normale bevidsthedstilstand og ser derfor ingen problemer i eksistensen af en klasse, der står for udbredelse og kontrol af moralske holdninger hos de øvrige underordnede klasser.¹⁰³

Som politisk tænkning er Comtes positivismen altså autoritær, anti-

96 Jf. Namer & Cingolani 1995, s. 37.

97 Comte: *Catéchisme positiviste* (1852), Paris: Garnier-Flammarion, 1966, s. 238 (jf. Namer & Cingolani 1995, s. 36).

98 Comte (jf. Ritzer 1993a, s. 111).

99 Jf. Ritzer 1993a, s. 113.

100 Jf. Ritzer 1993a, s. 112.

101 Jf. Namer & Cingolani 1995, s. 32.

102 Jf. Namer & Cingolani 1995, s. 36.

103 Jf. Namer & Cingolani 1995, s. 37.

demokratisk og præget af en "ikke-kritisk og ikke-dialektisk vision om moderniteten"¹⁰⁴, som Cingolani udtrykker det. For en nærmere forståelse af det moralske fremhæver Comte imidlertid nogle vigtige træk, der går videre, først til Durkheim og siden gennem ham til den sociologiske tænkning over det moralske, men som ikke spiller nogen rolle i den moderne filosofiske etik.

I forhold til etikken implicerer Comtes positivisme, at der ikke er nogen uoverstigelig modsætning mellem videnskab og moral. Moralen betragtes som et kollektivt bevidsthedssystem, der udvikles gennem menneskehedens kollektive indsats, og en mere positivt videnskabelig tilgang til beskæftigelsen med moralske forhold vil derfor som endnu en kollektiv indsats bidrage til udviklingen af den kollektive bevidsthed. Udviklingen af moralen til videnskab betyder udviklingen af en mere rationel etik, der medreflekterer det moralske livs kendsgerninger og ikke mindst moralens samfundsmæssighed; for, som Durkheim senere bemærker, at være videnskabelig er blot at være rationel, "for de to ord er synonyme"¹⁰⁵.

Etikken kan imidlertid aldrig udvikle til sig en videnskabelig beskæftigelse med det moralske, hvis den som den moderne filosofiske etik fortsætter med udelukkende at forstå moralen i forhold til en individuel aktørs sæt af individuelle vurderinger og handlinger. Den moderne filosofiske etik er rationel, idet den går ud fra, at disse vurderinger og handlingers moralske gyldighed diskursivt kan afgøres af etikken gennem en refleksion og en argumentation, som tvinger ethvert individ til at antage eller forkaste bestemte vurderinger. Men den er irrationel og uvidenskabelig i sin blindhed over for den rolle det sociale spiller i forhold til den enkeltes holdninger.

2.3. Liberalisme

Afsættet for Durkheims videnskabelige udvikling af Comtes sociologiske moralisme er imidlertid ikke blot den moderne filosofiske etik, men i endnu højere grad den radikalt liberalistiske udfordring, man finder

104 Namer & Cingolani 1995, s. 29.

105 Durkheim 1925a, s. 5.

i Spencers sociologi og etik. Her ser man en rendyrkelse af det individualistiske perspektiv på moral og etik, der netop baserer sig på menneskets naturlige rettigheder, og herunder især retten til frihed.

Ligesom Comte er Spencer udviklingsoptimist og tænker samfundet ud fra en analogi til den organiske natur. Han betegner ligeledes sit arbejde som sociologi, anser sociologien for den mest komplekse videnskab og sin tilgang for positivistisk; og han tænker ligesom Comte etikken i forlængelse af og i sammenhæng med sociologien. Men når det drejer sig om det konkrete indhold, har Comte og Spencer som antydet stort set intet til fælles.

Sociologien er for Spencer "samfundenes naturhistorie", idet genstanden for dens studier er "udviklingen i sin mest komplekse form"¹⁰⁶, nemlig det menneskelige samfund. I modsætning til Comte når Spencer faktisk til at indsamle et ganske omfattende empirisk materiale til brug for sine sociologiske studier,¹⁰⁷ men det er ikke det, der er baggrunden for hans syn på natur- og samfundsudviklingen. Spencer ser fra begyndelsen en udvikling, der sigter på fuldkommenhed og som sådan er et udtryk for "den systematiske karakter af Guds styre"¹⁰⁸; og på den baggrund er han urokkelig i sin fremskridtsoptimisme.

Fremskridt [...] er ingen tilfældighed, men en nødvendighed. Civilisationen er ikke kunstig, men en del af naturen, i ét stykke med fostrets udvikling eller udfoldelsen af en blomst. De modifikationer, menneskeheden har undergået og stadig undergår, skyldes en lov, der ligger under hele den organiske skabning; og givet at den menneskelige race fortsætter, og tingenes tilstand forbliver den samme, må disse modifikationer ende i fuldkommenhed. Så sikkert som træet bliver tykt, når det står alene, og slankt som en del af en gruppe [...], så sikkert som en grovsmeds arme vokser sig store, og huden på en arbejders hånd bliver tyk [...] så sikkert må de menneskelige egenskaber formes

106 Spencer: *The Study of Sociology* (1873), Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961, s. 350 (jf. Ritzer 1993a, s. 131).

107 Jf. Andersen 1996a, s. 47.

108 Spencer: *Social Statics*, 1850, s. 41 (jf. Peel 1971, s. 91).

til fuldstændigt at passe til den sociale tilstand; så sikkert må de ting, vi kalder onde og umoralske forsvinde; så sikkert må mennesket blive fuldkomment.¹⁰⁹

Hos både Comte og Spencer er det den organiske natur, der er modellen for forståelsen af samfundet; men hvor Comte ser den organiske model aristotelisk som et harmonisk hierarki, hvor de enkelte deles funktioner supplerer og tilpasser sig hinanden, så ser Spencer naturen i det perspektiv, der siden er blevet kaldt darwinistisk, altså tanken om, at de enkelte individer hver for sig må tilpasse sig kampen for overlevelse eller bukke under i forsøget. Hvor Comte især lader analogien med den organiske natur udmønte sig i idéen om et samfundslegeme, hvis organers sammensætning udgør en harmonisk helhed, er det for Spencer forholdet mellem eksemplar, art og naturen i sin helhed, der bliver bestemmende for brugen af analogien.

Spencer finder i naturen en udvikling fra de mere primitive, usammenfattede og almene former til de finere, mere sammensatte og differentierede, og denne tankegang overføres direkte til analysen af samfundsudviklingen, der således antages at gå fra lavere former mod højere. Spencer er således ikke helt uaristotelisk, idet udviklingen teleologisk bestemmes af sit mål; midlerne til at nå dette mål forstår han imidlertid darwinistisk.

De lave former karakteriserer Spencer, som flere før ham, som militær-samfund kendetegnet ved en begrænset social arbejdsdeling, egoisme og et autoritært styre præget af tvang; de højere former, industrisamfundene, er præget af stor social arbejdsdeling, civiliserede omgangsformer, demokrati, altruisme og frivillighed i menneskelige relationer. Den naturlige udvikling er "et fremskridt hen imod et større omfang, en større sammenhæng og en større variation og definition"¹¹⁰, dvs. større specialisering i forhold til omgivelserne.

Denne generelle tiltro til fremtiden, der har rødder i Calvins prædestinationslære,¹¹¹ er rammen for Spencers etik. Som i naturen udvælges

109 Spencer: *Social Statics*, s. 65 (jf. Peel 1971, s. 101).

110 Spencer: *The Principles of Sociology*, vol. 2, New York: Appleton, 1908, s. 597 (jf. Ritzer 1993a, s. 138).

111 Jf. Peel 1971, s. 102 ff.

i samfundet med tiden de bedst egnede individer. Dette betyder dog ikke, at individet befinder sig i en asocial vild naturtilstand, således som Bonald opfatter det; for hvor den naturlige udvælgelse i naturen betyder en udvælgelse af de stærkeste og bedst tilpassede, vil det ifølge Spencer i samfundet med tiden betyde udvælgelsen af dem, der er bedst moralsk tilpassede til målet for den historiske udvikling, altså det højtudviklede industrisamfund, og det ville netop være dem, hvis moralske sans er stærkest.

Ligesom de skotske moralister tænker Spencer sig således mennesket som forlenet med en *moral sense*, og på den baggrund kritiserer han Benthams utilitarisme, der forsøger at opbygge en etik på grundlag af psykologisk egoisme, erkendte fælles behov og rationalitet.¹¹² Spencer fremfører bl.a. over for det utilitaristiske program, at eftersom man ikke engang har nogen fuldendt forståelse af det enkelte menneske og dets lykke, vil fastlæggelsen af en kode, der kan sikre så mange som muligt den størst mulige lykke, være “hinsides enhver endelig bevidstheds kunnen”¹¹³.

Mennesket er som det højt udviklede væsen i naturen et moralsk væsen, og i modsætning til Bentham fastholder Spencer derfor, at mennesket har naturlige rettigheder, der dog kun kan komme fuldt til udtryk og blive respekteret i højt udviklede industrisamfund. Mennesket fødes med “et instinkt for personlige rettigheder”¹¹⁴, og Spencer stoler ligesom Adam Smith (1723–90) på, at Guds forsyn, ‘den usynlige hånd’, vil bringe harmoni imellem menneskers mere eller mindre egennyttige handlinger. Han finder tanken om, at moral skal kunne læres, absurd,¹¹⁵ og han ser derfor ingen grund til at rekonstruere moralen som en rationelt struktureret etisk teori af den moderne filosofis universalistiske type. Spencer mener derimod at have bevist hypotesen om eksistensen af den moralske sans og de naturlige rettigheder gennem først en deduktion ud fra intuitive førsteprincipper og siden empirisk observation.¹¹⁶

112 Sml. Peel 1971, s. 83.

113 Spencer: *Social Statics*, s. 12 (jf. Peel 1971, s. 88).

114 Spencer: *Social Statics* (1850), New York: Robert Schalkenbach Foundation, 1954, s. 86 (jf. Ritzer 1993a, s. 159).

115 Jf. Ritzer 1993a, s. 128.

116 Jf. Peel 1971, s. 88 f.

Spencer betragter moralen som et personligt anliggende, som et forhold mellem den enkelte og Gud, og har slet ikke blik for moralen som noget kollektivt, som det, der holder samfundet sammen. Moral er et spørgsmål om den enkeltes personlige overbevisning, og moralsk ansvar har man kun over for sig selv, den samlede menneskehed og Gud; derimod har man ikke direkte ansvar for de øvrige medlemmer af samfundet og slet ikke for dem, der ikke kan klare sig i det naturlige lotteri. Tilliden til og respekten for Guds forsyn betyder, at Spencer ikke kan acceptere nogen form for bevidst samfundsmæssig regulering eller forsøg på kollektiv ændring af samfundets indretning og udvikling, uanset om den er moralsk eller politisk begrundet.

Den form for omsorg for de svage, der spiller så stor en rolle i de konservatives moralske argumentation mod oplysning og liberalisme i Frankrig, mener Spencer direkte er skadelig for udviklingen af såvel samfund som den menneskelige race; godgørelse over for de svage får dem blot til at få flere børn, og derved forringes samfundets og menneskehedens arvemateriale.¹¹⁷ Ifølge Spencers etik er det mest rigtige derfor ikke at give efter for sin moralske impuls og hjælpe de nødstedte; det rigtige vil være at følge den moralske sans' imperativ og ud fra en mere almen altruisme bidrage til menneskehedens fuldkommengørelse ved kun at passe sig selv og sine. Spencers moralske sans kan således ikke sammenlignes med den moralske impuls, der er grundlaget for den franske moralisme, og for en moralist som Durkheim kan en tankegang som Spencers simpelthen slet ikke regnes for en etik i ordets normale betydning.¹¹⁸

Mens man i Frankrig var noget trætte af oplysning, krig og social forandring, havde man i England allerede for længe siden udviklet de politiske og økonomiske institutioner, resten af Europa drømte om. Her kunne det selvbevidste borgerskab udtrykke moralsk bekymring over for de reaktionære kræfter, der ikke ville lade fremskridtet gå sin gang og derfor kunne skade nationens og menneskehedens udvikling. Spencer havde stor succes i sin samtid, og det giver et indtryk af, hvor stor elasticitet, der kan være i moralens selvrefleksion.

117 Jf. Ritzer 1993a, s. 160 f.

118 Jf. Durkheim 1893b, s. 11.

Den stræben efter moralsk rigtige og velbegrundede svar, som etikken er resultatet af, kan altså tilfredsstilles af en så amoralsk tankegang som Spencers. En sådan tankegang må dog i forhold til den filosofiske etik betragtes som et grænsetilfælde, der kun er muligt under visse specielle omstændigheder. Spencer strækker således forståelsen af moral og etik så vidt, at egoistisk hensynsløshed kan antages som grundlag for en moralsk forsvarlig etisk teori, blot der samtidigt postuleres en gudsikret harmoni og en historisk udviklingslov, der garanterer, at samfundenes naturlige udvikling fra militærsamfund mod industrisamfund betyder større fred, samarbejde og gensidig hjælp.¹¹⁹

Historisk falder Spencers succes sammen med en i samme grad ekstrem situation, nemlig den periode i midten af det 19. århundrede, hvor England var den suverænt stærkeste magt i verden, såvel teknologisk og økonomisk som politisk, men hvor den engelske stat endnu ikke havde sat sig i spidsen for et egentligt imperium.¹²⁰ For denne samfundsmæssige situation var Spencers ultraliberale sociologiske etik passende som ideologi for de herskende, og set i det lys er det ikke underligt, at succesen blev mere permanent i USA, hvor han indtil trediverne var sociologiens eneste teoretiker, og den dag i dag finder man stadig amerikanske rettighedsteoretikere med en lige så grundlæggende amoralsk og religiøst funderet liberalisme som hos Spencer.

Spencers sociologi er eksempel på en type sociologi, der ikke kan bidrage med noget væsentligt til en sociologisk informeret etik. Man bliver med denne type sociologi ikke klogere på moralens samfundsmæssighed end gennem filosofernes oplysningsetik; for i modsætning til hvad han selv påstod, og hvad Moore tilsyneladende tog for givet, baserede Spencer ikke sin etik på sociologisk viden om den faktiske moral, men lod tværtimod sin empiriske indsamling af moralske kendsgerninger bestemme af en stærk politisk religiøs overbevisning. Så hvis Spencer skal kategoriseres som etisk naturalist, er han i hvert fald ikke en seriøst arbejdende naturalist, og at forkaste etisk naturalisme ud fra en kritik af Spencer er som at smide barnet ud med badevandet.

¹¹⁹ Jf. Moore 1993, s. 100.

¹²⁰ Jf. Peel 1971, s. 225.

Spencer sluttede slet ikke naturalistisk fra 'er' til 'bør', og derfor er han snarere end en etisk naturalist et ekstremt eksempel på den almindelige tendens blandt filosoffer og andre tænkere til at slutte fra 'bør' til 'er' og reducere virkelighedens mangfoldighed i forhold dertil. Filosofiens problem generelt er ikke, at man slutter fra kendsgerninger til idealer, men at man ikke gør det godt nok, netop fordi filosoffer som denne verdens virkelige idealister typisk lader deres idealer bestemme det, de anser for kendsgerninger, og således lader sig fange i deres eget mere eller mindre omfattende, men altid selvbekræftende system.

3. DURKHEIM

I Spencers sociologi betragtes etik og moral altså ikke i egentlig forstand som samfundsmæssige fænomener med en egen social dynamik, og Spencer kommer trods sin sociologiske udforskning af moral gennem en metodisk individualisme til at bekræfte den moderne filosofiske etik i forestillingen om etikkens autonomi. I forhold til udviklingen af en sociologisk informeret etik har Spencer således ikke meget at bidrage positivt med, selvom selve eksistensen af en sådan mod det hinsides rettet etik minder om den tætte forbindelse mellem moral, etik og religion, der i visse tilfælde resulterer i tankegange, der henviser den enkeltes ansvar for næsten til Gud og derved legitimerer måder at forholde sig til andre, der bedst betegnes som amoralske.

Comtes sociologi indeholder et morallbegreb, der umiddelbart virker mere lovende for udviklingen af en sociologisk informeret etik, men trods erklæringer om udvikling af moralen til videnskab gik Comte direkte fra den blotte postuleren af det positivistiske program til udviklingen af en ny fantasireligion for menneskeheden, komplet gennemtænkt med alle de dertil hørende institutioner.¹²¹ Som direkte udgangspunkt for en sociologisk informeret etik er Comtes sociologi mere et ideologisk program for en ny ordening af samfundet end en udforskning af den samfundsmæssige og moralske virkelighed som sådan.

3.1. Social handlen og ting

Til den positive udvikling af en sociologisk informeret etik byder der sig imidlertid en mulighed for at tænke sociologi, der umiddelbart virker mindre ideologisk og mere veludbygget i videnskabelig forstand.

121 Jf. Ritzer 1993a, s. 113 ff.

Etikken retter sig mod det menneskelige handlingsliv, og man kunne derfor forstille sig muligheden af at udvikle de analyser af social handlen, som først Max Weber (1864–1920) og siden bl.a. Talcot Parsons (1902–79) og Jürgen Habermas (f. 1929) har præsenteret, så de kunne berige den etiske refleksion. Den aktørforståelse, man finder i de sociologiske analyser af mening, rationalitet, intentioner, socialisering, rolleidentifikation, institutionalisering og ikke mindst i Habermas' teori om den 'kommunikative handlen',¹²² er nemlig langt mere raffineret end den aktørforståelse, der typisk opereres med i moderne filosofisk etik.

Uden derfor at afvise frugtbarheden af en sådan tilgang for etikens udvikling, er det imidlertid klart, at man ud fra de nævnte tænkere med deres fokus på netop den enkelte handling ikke kan udvikle et grundlæggende alternativ til den moderne filosofiske oplysningsetik, idet de hylder den samme metodisk individualistiske tankegang, der har formet den moderne etik. Weber afviser også selv eksplicit empirisk sociologiske erfaringers relevans for den filosofiske etiks værdidomme,¹²³ og Parsons udvikler mig bekendt slet ikke systematiske overvejelser i retning af den filosofiske etik.

Parsons strukturelle funktionalisme har imidlertid været så definerende et paradigme i den amerikansk dominerede efterkrigssociologi, at det ikke er til at komme uden om, hvis man vil forstå det nævnte tomrum i sociologien m.h.t. studiet af moral. Med Spencers tankeverden som det grundlæggende teoretiske fundament fik den amerikanske sociologi som institution fra begyndelsen en tendens til at rationalisere og legitimere "udbytningen, den nationale og internationale imperialism og den sociale ulighed". I forhold til den samfundsmæssige virkelighed i USA "fik de første sociologers politiske liberalisme således meget konservative implikationer"¹²⁴, og netop en sådan ureflekteret samfundsbekræftelse gør sociologiens iboende partiskhed og normativitet mindre tydelig og gør det lettere for den at fungere som ideologi.

Med Parsons udvider sociologien sit teoretiske grundlag og sigte, men

122 Jf. Habermas 1981.

123 Jf. Weber 1904, s. 151 f.; sml. Bauman 1978, s. 72 f.

124 Ritzer 1993b, s. 55; sml. også Sztompka 1995, s. 229 f.

dens konservative forhold til det eksisterende samfund bliver ikke mindre udtalt,¹²⁵ for Parsons supplerer netop den amerikanske sociologis teoretiske grundlag med konservative sociologer som først og fremmest Weber, men også den stærkt antidemokratiske Vilfredo Pareto (1848–1923) og en Durkheim tilpasset dette selskab. Parsons følger i sine fortolkninger af de nævnte tænkere den liberalistiske tradition for at se samfundet som det ikke-intenderede resultat af individuelle handlinger, og dette perspektiv bliver bestemmende for den amerikanske sociologis forståelse af sociologiens klassikere, ligesom man også accepterer hans fuldstændige ignorering af Marx i denne sammenhæng.¹²⁶ Det bestemmende ideal for Parsons er samfundets sociale orden, og hans sociologi anfægter derfor ikke fundamentalt det amerikanske samfundssystem. Spencers liberalisme og de deraf bestemte tematiseringer og problemstillinger har derfor kunnet leve ubemærket videre i amerikansk sociologi trods erklæringer, der tyder på det modsatte.¹²⁷

Ud over denne væsentlige indflydelse fra Spencer er det trods henvisninger til Comte og Durkheim navnlig en tolkning af Webers opfattelse af videnskabelighed og hans fokus på den social handle, der bestemmer den strukturelle funktionalismes tankegang. Som udgangspunkt for en sociologisk teori om moral og etik som samfundsmæssige fænomener er hverken Spencers sociologi eller denne udgave af Weber imidlertid særligt lovende, hvis man vil ud over de tvivlsomme *Data of Ethics*, Spencer indsamlede for at bekræfte sine grundlæggende hypoteser, og som kan lignedes med det materiale, der indsamles i dag inden for den såkaldte 'deskriptive etik'.

I opfattelsen af det moralske tilbyder den amerikanske sociologi ikke noget egentligt alternativ til den moderne filosofiske etik. Den amerikanske sociologi er positivistisk i samme forstand som den logiske positivism. Den går ud fra, at hvis der overhovedet er en moral, altså hvis mennesker ikke udelukkende handler rationelt egennyttigt, så må moralen findes i hvert enkelt menneskes *moral sense* eller, som det

125 Sml. Ritzer 1993b, s. 106 f.

126 Jf. Ritzer 1993b, s. 71.

127 Jf. Ritzer 1993a, s. 124; sml. også Wallitzek 1979, s. 13.

endnu hedder i dag, den enkeltes 'moralske intuition', da skiftet fra den erkendelsesteoretiske til den ontologiske fortolkningsramme stadig ikke er ført helt igennem. Sociologien er i samme positivistiske forstand en værdifri videnskab og overlader det derfor til etikken at rekonstruere det evt. moralske indhold af denne sans rationelt; for en værdifri sociologi drejer det sig udelukkende om at distancere sig fra såvel den moralske sans som etikken.

For sociologien er der derfor ingen grund til at beskæftige sig med moralens samfundsmæssighed, og for etikken er der ikke noget at lære fra sociologien, da sociologien ikke studerer moralen som noget kollektivt eller samfundsmæssigt, men højst samler værdiladede fakta om tilfældige menneskers moral, der pga. deres forskellighed anfægter muligheden af overhovedet at lave en moderne filosofisk etik. Både etikken og sociologien mener således, at beskæftigelsen med moral og etik bedst varetages af den filosofiske etik, og resultatet af denne tankegang er det nævnte tomrum i den amerikansk dominerede efterkrigssociologi.

I Habermas' sociologisk orienterede filosofi finder man imidlertid en anerkendelse af enhver teoris immanente normativitet og dermed indirekte en anerkendelse af den ovennævnte samfundsvidenskabelige eller aristoteliske videnskabsmodel. Habermas fremhæver således, at erkendelsesledende interesser er nødvendigt knyttede momenter til videnskaberne og deres praksis,¹²⁸ og han bestemmer direkte den kommunikative handlingsteori normativt.¹²⁹

Denne teori danner grundlag for Habermas' diskursetik, men alligevel tildeler han ikke den sociologiske erfaring nogen rolle i selve etikken; i stedet foretrækker han nu i etiske sammenhænge at diskutere med bl.a. kommunitarister og over for dem videreføre den moderne filosofiske tradition for overvejende at bestemme etikkens gyldighed i forhold til rationalitet.¹³⁰ Og da det netop er denne tilgang, jeg finder problematisk, vil jeg ikke her forfølge dette spor videre, men i stedet først koncentrere mig om en sociologisk tankegang, hvor det centrale er udforskningen

128 Jf. Habermas 1969, s. 158 f.

129 Jf. Habermas 1981, bd. 2, s. 583.

130 Sml. Habermas 1992, s. 119 ff.

af moralen som menneskeligt og især kollektivmenneskeligt, dvs. samfundsmæssigt fænomen, og som direkte anerkender viden om moral som relevant for etikken.

En sådan tankegang er netop den, man finder i Durkheims sociologi, der som nævnt simpelthen er resultat af, at Durkheim som filosof vil gennemføre en videnskabelig udforskning af det moralske. Durkheim ser ikke som etiker noget principielt problematisk ved en sådan videnskabelig udforskning af det moralske, for at være videnskabelig er for Durkheim blot at være rationel. Som rationalist accepterer man det rationalistiske postulat, at der intet er, der er “radikalt uimodtageligt for den menneskelige fornuft”¹³¹, og der er derfor ikke noget problem i at anvende filosofisk argumentation som metode i et angiveligt empirisk studie af moralen. En videnskabsmand skal ikke “skabe” rationalitet i virkeligheden, men “opdage” og “uddrage” den “objektive rationalitet”, der er “givet i tingene” og ligger “immanent i virkeligheden”¹³².

Med dette idealistiske eller nærmest hegelianske begreb om rationalitet insisterer Durkheim på det sociale virkelighed, på “de sociale forholds grundlæggende objektivitet”¹³³ og på, at man derfor skal studere samfundsmæssige fænomener, som om de var ting. De vigtigste samfundsfænomener er de fælles følelser og idéer, der kommer til udtryk i legender, religiøse traditioner, politiske overbevisninger, sprog mv., herunder især de, der vedrører praksis, og som føles forpligtende, altså moral og ret.¹³⁴

Sådanne samfundsmæssige fænomener er ganske vist ikke lige så håndfaste som almindelige ting, men de er omvendt heller ikke rene fantasmer skabt af det enkelte individ. Samfundet er der allerede, når individet kommer til. Et fænomen som moralen eksisterer godt nok kun i den enkeltes bevidsthed, men det kommer ikke kun derfra. Moral er “fællesskabets værk”¹³⁵, en “kollektiv repræsentation”, der indgår i samfundets fælles bevidsthed, og som har sine særlige træk.

131 Durkheim 1925a, s. 4.

132 Durkheim: “La Morale positive: examen de quelques difficultés”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, viii, 1908, s. 190 (jf. Miller 1996, s. 20).

133 Durkheim 1972, s. 17.

134 Jf. Bellah 1973, s. xiv.

135 Durkheim 1887c, s. 118.

Det ideelle er en del af virkeligheden og kan studeres som sådan;¹³⁶ værdier er "realiteter *sui generis*"¹³⁷. Moralen skal derfor ikke først og fremmest studeres psykologisk ud fra den enkeltes bevidsthed, men netop sociologisk som noget kollektivt, for sociologien er simpelthen "den kollektive psykologi"¹³⁸, der studerer et samfunds *conscience commune*.

Durkheim kritiserer den individualistiske sociologi, der søger at forklare det komplekse ved det simple, det høje ved det lave og helheden ved delene. I stedet skal sociologien forklare fænomenerne i "deres helhed gennem helhedens karakteristika"; "det komplekse [skal forklares] ved det komplekse, de sociale kendsgerninger gennem samfundet"¹³⁹. Durkheim kan altså hverken acceptere Spencers sociologi eller den filosofiske etiks model for moralsk tænkning over det moralske. I stedet udvikler han en sociologisk tænkning af moral og etik, der i forlængelse af Comtes moralisme udnytter Wundts krav om videnskabelighed i moral-tænkningen til at udfordre den moderne filosofiske etik, herunder Spencers sociologiske og amoralske liberalisme.¹⁴⁰

Durkheim gør således ligesom Moore op med Spencer, men han gør det ud fra såvel faktuelle og etiske som metafysiske og erkendelsesteoretiske grunde, ikke ved en urimelig reduktion af Spencers tankegang, der giver mulighed for at påvise en logisk fejlslutning.¹⁴¹ I Durkheims sociologi finder man som hos Spencer og de franske moralister en positiv accept af den nævnte aristoteliske videnskabsmodel, idet hans sociologi simpelthen er udviklet ud fra den type tænkning over moral og etik, man finder i Aristoteles' praktiske filosofi, i politikken og etikken. Durkheims erklærede rationalisme skal altså ses i forlængelse af en positivism af den type, Comte forfægtede, og hvis man vil kalde Durkheim positivist,¹⁴² er det vigtigt ikke at forveksle hans afsæt med den positivism, man finder i den tyske og anglo-amerikanske sociologi.

136 Jf. Durkheim 1911b, s. 136.

137 Durkheim 1911b, s. 119.

138 Durkheim 1898b, s. 47.

139 Durkheim 1898b, s. 41.

140 Sml. Lukes 1973, s. 140.

141 Sml. MacIntyre 1966, p. 250 f.

142 Sml. f.eks. Guneriusen 1996, s. 69 f.

Moralen er derfor fra begyndelsen i fokus i Durkheims forsøg på at udvikle sociologien fra filosofisk samfundstænkning til en videnskabelig disciplin, og studiet af moralen bliver et studium i det kollektive samfundsmæssige fænomen *par excellence*. Durkheim betragter for det første moralen som noget socialt, hvis særegenhed kræver empirisk af-dækning, og som ikke blot kan forstås gennem filosofisk etisk introspektion og rationalitet. Som filosof konfronterer han for det andet denne opfattelse direkte med den moderne filosofiske etiks måde at tænke moralsk på, men uden dermed at opgive etikens moralske fordring. Durkheims ambition er altså at udvikle det, Giner kalder en sociologisk informeret etik.

3.2. Kommunitaristisk liberalisme

Udgangspunktet for *De la division du travail social* er som nævnt et etisk spørgsmål. Durkheim betragter det som godtgjort af bl.a. Spencer, at den stigende sociale arbejdsdeling er udtryk for en generel naturlig udviklingslov, der byder organismer i det hele taget at differentiere sig i stadig højere grad. Spørgsmålet er så, om man skal betragte arbejdsdelingen som en moralsk lov, altså om man, som Kant mener, har pligt til at specialisere sig og kun perfektionere visse sider af sig selv, eller om man omvendt har pligt til at modarbejde resultaterne af arbejdsdelingen og forsøge at fastholde idealet om det hele menneske.¹⁴³

For at besvare dette spørgsmål undersøger Durkheim først den moderne filosofiske etik, der netop beskæftiger sig med moralske spørgsmål. Undersøgelsen udvikler sig imidlertid til en skarp kritik af etikens metodologi, og på det grundlag betvivler han, at den filosofiske etik kan bidrage til besvarelsen af det stillede spørgsmål. Han kritiserer således etikken for i alt for høj grad at slutte hypotetisk-deduktivt fra subjektive fordomme og ubegrundede intuitioner til moralske konklusioner, og argumenterer for nødvendigheden af at forstå moralen bedre inden man dømmer om den og ud fra den.¹⁴⁴ Det er derfor, mener Durkheim,

143 Jf. Durkheim 1893b, s. 4.

144 Jf. også Sørensen 1998a.

nødvendigt at skelne mere klart mellem etikkens teoretiske og praktiske aspekt, altså mellem forsøget på at "forstå" moralen og ambitionen om at "dømme"¹⁴⁵ over og ud fra den. Durkheim mener, det er nødvendigt at studere moralen grundigere teoretisk og anbefaler derfor grundlæggelsen af en positiv videnskab om de moralske kendsgerninger.

Der er ikke tale om at udarbejde en etikvidenskab, men om få et bedre grundlag for at vurdere moralsk. Durkheim fremhæver, at i praksis har den moralske refleksion hjulpet mennesker med at blive "bevidste om dem selv, deres behov [og] deres følelser. Moralens videnskab [...] er ikke andet end en mere metodisk brug af refleksionen med henblik på det selvsamme mål."¹⁴⁶ Derfor mener Durkheim også, at det må være muligt at lave en sådan moralvidenskab, der kan forklare moralens "majestæt"¹⁴⁷, uden at den dermed forsvinder eller formindskes.

Durkheim går ud fra, at moral er regler for opførsel, og at moralregler er noget særegent, idet de til forskel fra andre regler har en specielt forpligtende karakter. Kant forstod dette, men det gjorde Spencer ifølge Durkheim ikke.¹⁴⁸ At regler er forpligtende viser sig ved, at "man må adlyde dem udelukkende for at adlyde dem"¹⁴⁹. Denne karakter af forpligtethed mærkes direkte i bestemte situationer, hvor man intuitivt reagerer, handler eller vurderer; og forpligtetheden begrundes ikke i den filosofiske etiks rationelle kalkuler eller begrebslogiske deduktioner, men direkte i erfaringen.

De enkelte moralregler er imidlertid ikke direkte synlige, og for at etablere en positiv videnskab må man have et empirisk observerbart fænomen. Et observerbart tegn på forekomsten af moralregler i et givet samfund finder Durkheim i den sanktion, der udgår fra det øvrige samfund, hvis en person forsynder sig imod dem. Denne sanktion kan være mere eller mindre alvorlig, mere eller mindre ensartet, kodificeret og institutionaliseret. Der er således forskel på moralens forholdsvis diffuse

145 Durkheim 1906b, s. 49.

146 Durkheim 1906b, s. 93.

147 Durkheim 1925a, s. 139.

148 Jf. Durkheim 1906b, s. 63.

149 Durkheim 1975, s. 305.

sanktioner og de mere organiserede retslige sanktioner; men, mener Durkheim, et samfunds love er i høj grad udtryk for dets moral, og da retten som institution er mere tilgængelig for empiriske observationer, vælger Durkheim i første omgang at studere den samfundsmæssige moral gennem retten.¹⁵⁰

Moralen er en social kendsgerning, og en videnskab om det moralske må fra begyndelsen anerkende, at moralen varierer op gennem et samfunds historie og desuden fra samfund til samfund. Man kan dog ikke gå ud fra, at der er tale om en udvikling; idéen om en udvikling med en bestemt retning kan højst være en hypotese. Hvad man derimod kan gå ud fra er, at moralen har en funktion i forhold til samfundslivet,¹⁵¹ og med sin baggrund i den franske moralisme er Durkheim ikke i tvivl om, at denne funktion er at sikre samfundets beståen gennem integrationen af dets medlemmer. Moralens "funktion" er at "få mennesker til at leve sammen", "at gøre samfundet muligt" og "at passe de store kollektive interesser"¹⁵²

Durkheim tænker moralvidenskaben i forhold til den nævnte aristoteliske videnskabsmodel, dvs. som et videnskabsmæssigt grundlag for at udøve "den moralske kunst"¹⁵³ i etikken og politikken. Autonomien udvikles i takt med den forøgede viden om den moralske virkelighed og de menneskelige handlinger,¹⁵⁴ idet man løbende vurderer og reorganiserer den moralske og sociale verden i forhold til en idé om en "normaltilstand", man har uddraget af den selvsamme virkelighed. Målet er den fuldendte moralvidenskab, hvor refleksionen fuldstændigt har internaliseret den moralske virkelighed, hvor man ikke længere er underlagt moralen, men er "herre over den moralske verden"¹⁵⁵.

En sådan videnskab om det moralske livs kendsgerninger er imidlertid kun i sin vorden, og indtil den når på højde med den moral, der gennem historien er blevet akkumuleret i samfundets institutioner, mener Durkheim, det ville være uklogt at ændre på moralen; at tro at

150 Jf. Durkheim 1975, s. 304.

151 Jf. Sørensen 1998a.

152 Durkheim 1887c, s. 38 & 43.

153 Durkheim 1887c, s. 277.

154 Jf. Durkheim 1925a, s. 135 ff.

155 Durkheim 1925a, s. 133.

det enkelte menneskes dømmekraft ville kunne erstatte historiens ville simpelthen være barnagtigt. Dette betyder imidlertid ikke et forsvar for en konservativ moral. Durkheim forsvarer den franske revolutions idealer om frihed, lighed og broderskab, men forsvaret grundes i, at disse idealer siden oplysningstiden har været at finde blandt de faktisk eksisterende samfundsmæssige værdier.

Over for de liberale idealer står imidlertid lige så faktisk eksisterende, men modsatrettede konservative idealer om at værne om traditionerne, om værdien af nationalt fællesskab, anerkendelse af ulighed og autoritet, og spørgsmålet er så, hvorfor de moderne idealer er bedre end de traditionelle. Svaret ligger for Durkheim i en viden om den faktiske historiske udvikling, som Durkheim i lighed med Spencer mener går i retning af større differentiering. Ligesom Spencer mener Durkheim altså, at man for at kunne vurdere, hvilke idealer man bør vælge, må kende både den moralske virkelighed og den historiske udviklingslogik. Men i modsætning til Spencer mener Durkheim ikke, at udviklingen forstærker modsætningen mellem de to moralske synsvinkler.

Durkheim vil derfor begrunde sit svar på udgangsspørgsmålet – nemlig at man bør specialisere og perfektionere sig, men dog inden for visse grænser¹⁵⁶ – gennem en historisk komparativ analyse af den samfundsmæssige morals udvikling ud fra funktionsperspektivet. Her er det grundlæggende spørgsmål, hvordan det kan være, at individet på en gang er blevet mere autonomt og mere afhængigt af samfundet, “på en gang mere personligt og mere solidarisk”¹⁵⁷.

Ud fra nogle dagligdags eksempler formulerer Durkheim en foreløbig idé om to forskellige former for solidaritet, nemlig solidaritet gennem hhv. lighed og komplementaritet. Den første type solidaritet er ikke særlig stærk og skyldes egentlig blot, at man ikke kan skelne sig selv fra den anden; i den anden type derimod er der ingen tvivl om, man er adskilte og forskellige, men alligevel er solidariteten stærkere. Durkheim overtager Comtes idé om den samfundsmæssige solidaritet, der omfatter såvel nutidige som fortidige og fremtidige medborgere, men lader det

156 Jf. Durkheim 1893b, s. 451.

157 Durkheim 1893b, s. ix.

principielt stå åbent, at man moralsk bør underkaste sig den eller omvendt kæmpe imod den.¹⁵⁸

Durkheim opstiller imidlertid ligeledes ud fra Comte den hypotese, at arbejdsdelingens funktion er “at integrere det sociale legeme”, at den også i større samfund opretholder en ligevægt takket være specialisering, og at den er “om ikke den eneste så dog den vigtigste kilde til social solidaritet”. Og, fortsætter Durkheim, hvis dette virkelig er tilfældet, må arbejdsdelingen have en “moralsk karakter”, da “behov for orden, harmoni [og] social solidaritet normalt anses for at være moralske”¹⁵⁹. Ligesom Comte ender Durkheim således med at mene, at den enkelte bør være solidarisk med samfundsordenen, men det sker gennem udviklingen af et solidaritetsbegreb, der gør denne solidaritet forenelig med individets frihed og lighed.

Derefter forsøger Durkheim så gennem et studium af samfundsudviklingen, og specielt rettens udvikling, at vise, hvorledes arbejdsdelingen stadig udvikles, og at den forøgede arbejdsdeling betyder, at den samfundsmæssige moral efterhånden vil gå fra den første type solidaritet til den anden. Lighedssolidariteten, også kaldet mekanisk solidaritet, sikrer autoritært samfundets sammenhold gennem repressive sanktioner af den strafferetslige type, mens solidaritet gennem komplementaritet, “organisk solidaritet”, er kendetegnende for et moderne industrisamfund, hvor de enkelte dele i højere grad integreres funktionelt, og sammenholdet sikres gennem restituerende sanktioner, som man finder dem i civilretten.

Med en sådan udviklingsmodel er det nærliggende for en socialist som Ferdinand Tönnies (1855–1936) at konkludere, at “Durkheims sociologi i sin helhed” kun er “en modifikation af Spencers”¹⁶⁰. Durkheim overtager således Spencers argumenter mod utilitarismen,¹⁶¹ der ikke tror på det guddommelige forsyn og i stedet lader den menneskelige rationalitet skabe harmoni; ved at hævde, at det moderne samfunds harmoni vil opstå som følge af historiske lovmæssigheder og dermed gøre det mere

158 Jf. Durkheim 1893b, s. 9.

159 Durkheim 1893b, s. 64 f.

160 Tönnies: *Soziologische Studien und Kritiken*, vol. 3 Jena: 1929, s. 216 (jf. Lukes 1973, s. 143).

161 Jf. Durkheim 1893b, s. 11–13.

sandsynligt, at tvang vil afløses af fred og frivillighed, styrker Durkheim faktisk Spencers position. I stedet for at basere fremskridtsoptimismen teleologisk på en grundlæggende tillid til det guddommelige forsyn og civilisationens egen tiltrækningskraft, hævder Durkheim, at udviklingen kan forklares kausalt, dels ud fra de nødvendige faktorer, der bestemmer samfundsudviklingen mekanisk,¹⁶² dels ud fra den samfundsmæssige solidaritet, der er resultatet af menneskets sociale sider.

Udviklingen betyder for Durkheim således ikke den gradvise realisering af altruismen, for altruismen er 'altid allerede' til stede, i og med at mennesket overhovedet er moralsk. Moralen forstås imidlertid ikke ud fra en idé om en moralsk sans, der rettes opad mod det hinsides, men derimod ud fra en moralsk impuls, der rettes horisontalt mod den menneskelige virkelighed, og som nærmest "instinktivt"¹⁶³ pr. refleks får mennesker til at gøre det rigtige. Mennesker lever i samfund, og et samfund kunne slet ikke fungere, hvis ikke man over for hinanden og samfundet dagligt ydede store eller små ofre. Mennesket er moralsk, og "ethvert samfund er et moralsk samfund"¹⁶⁴.

Ligesom Spencer mener Durkheim, at det moderne samfunds moral er kendetegnet ved en større udbredelse af kontraktuelt retslige relationer,¹⁶⁵ men disse tilsyneladende udelukkende frivillige, individuelt interessebestemte og private forhold må netop ses som del af en mere generel udvikling af den samfundsmæssige moral hen imod "gensidighed mellem rettigheder og forpligtelser"¹⁶⁶. En kontraktlig forpligtelse forudsætter "gensidigt bifald" og er desuden underkastet samfundets "regulering"; de kontraherendes "rettigheder er i den forstand ikke ubegrænsede"¹⁶⁷, idet det er muligt for samfundets retslige instans at se bort fra dem.

Indgåelsen af en kontrakt er udtryk for et "kompromis" mellem menneskers "konkurrerende interesser" og deres "solidaritet". Den sociale

162 Jf. Durkheim 1893b, s. 376.

163 Durkheim 1893b, s. 17.

164 Durkheim 1893b, s. 249.

165 Jf. Durkheim 1893b, s. 225.

166 Durkheim 1893b, s. 225 f.

167 Durkheim 1893b, s. 230.

arbejdsdeling gør menneskers interesser solidariske, men “den blander dem ikke”. Arbejdsdelingen betyder, at mennesker i stigende grad har “behov for hinanden”; men var de sociale relationer kun bestemt af egeninteresse og momentant relateret til kontraktindgåelsen, ville et samfund ikke kunne opnå vedvarende stabilitet, men kun en “prekær solidaritet”¹⁶⁸. Over for konservative moralister kan Durkheim derfor fremføre, at det moderne samfund ikke kun holdes sammen af funktionelt samarbejde og økonomiske grupperingers fælles interesser, men at “samarbejdet også har sin intrinsiske moral”¹⁶⁹, om end denne moral er forskellig fra den traditionelle moral, der holder sammen på samfundet gennem tro.

Det samfundsmæssige liv kan ikke, som Spencer går ud fra, forstås ud fra individernes liv; det individuelle liv må tværtimod forstås ud fra det kollektive, og derfor er der “intet asocialt” i “den personlige individualitet”, “fordi den er et produkt af samfundet”. Der er ikke tale om “monadens absolutte personlighed”, men om et “organ”, der har sin bestemte “funktion”, som ikke kan skilles fra resten af “organismen” uden at dø; “samarbejde” er således “ikke blot muligt, men nødvendigt”¹⁷⁰.

Samfundet udgøres kun af individer [...]; men eftersom individerne skaber et samfund, produceres der gennem sammenslutningen nye fænomener, der, idet de reagerer på de individuelle bevidstheder, i høj grad former dem. [...S]elvom samfundet ikke ville være noget uden individerne, er hver af dem mere et produkt af samfundet end dets op-havsmand.¹⁷¹

Det moderne samfunds “personkult”¹⁷² er således ikke blot udtryk for et moralsk forfald; det, der ses som et forfald, er en krise, der indvarsler en transformation fra én samfundsmæssig moral til en anden. Udviklingen går mod større frihed, lighed og broderskab, fordi den funktionelle specialisering på én gang individualiserer det enkelte menneske gennem

168 Durkheim 1893b, s. 232 f.

169 Durkheim 1893a, s. 250.

170 Durkheim 1893b, s. 310.

171 Durkheim 1893b, s. 391.

172 Durkheim 1893b, s. 450.

personlig perfektionering, frisætter individerne socialt fra det, der er naturgivent og nedarvet,¹⁷³ og gør mennesker indbyrdes afhængige af hinanden. Det er, konkluderer Durkheim, vores "pligt" "at lave os en ny moral". Udviklingen af en sådan ny moral vil godt nok ske lidt efter lidt, kausalt fremtunget af de samfundsmæssige faktorer, der gør den nødvendig; men man bør allerede nu indstille sig på udviklingen, idet man lader "refleksionen [...] markere det mål, den nødvendigvis vil nå til"¹⁷⁴.

Durkheim forsøger altså at forlige den liberalistiske og den konservative moralske bekymring. Han accepterer den konservative bekymring over sædernes forfald i det moderne samfund som en reel moralsk bekymring, dvs. ikke blot en mere eller mindre bevidst, strategisk rationalisering af traditionelle klasseinteresser. Tilsvarende tager han også den ultraliberalistiske bekymring for den traditionelle samfundsmorals indflydelse på menneskehedens udvikling alvorligt som en moralsk bekymring,¹⁷⁵ og ikke blot som ideologi, der legitimerer den liberale kapitalismes udbytning af arbejderne.

Den antiautoritære og ideologikritiske tankegang, der udlægger sådanne typer moralsk bekymring som ideologisk legitimering af to indbyrdes konkurrerende, men ikke desto mindre herskende klassers specifikke klasseinteresser, anerkender Durkheim derimod ikke som udtryk for en moralsk bekymring. Durkheim diskuterer således ikke i etisk sammenhæng den radikale ideologikritik, uanset at tankegangen er et karakteristisk udtryk for de værdier, der er indlejret i det moderne samfund, og som Durkheim ellers er fortalere for; som en samfundsmæssig udfordring i praksis er det imidlertid i høj grad de radikale dele af arbejderbevægelsen og den ideologikritiske socialisme, der motiverer Durkheim og bestemmer hans intellektuelle bestræbelser.¹⁷⁶

173 Jf. Durkheim 1893b, s. 433.

174 Durkheim 1893b, s. 460.

175 Jf. Durkheim 1893b, s. 12 f.

176 Sml. f.eks. Durkheim 1893b, s. 434

3.3. Socialistisk naturalisme

Over for en arbejderbevægelse, der støtter sig til Marx' tanker, er allerede det etiske spørgsmål, Durkheim formulerer som udgangspunkt, politisk, idet kritikken af kapitalismen netop tager udgangspunkt i en kritik af den fremmed- og tingsliggørelse, arbejderen udsættes for under den kapitalistiske produktionsmåde.¹⁷⁷ Marx hylder netop det moralske ideal om det hele menneske og betragter arbejdsdelingen som et samfundsmæssigt træk, som det historisk er muligt at komme ud over. Grundlæggende i marxismen er bestræbelsen på at overvinde den tingsliggørelse af arbejderen, der ligger i at arbejderen er tvunget til at sælge sin arbejdskraft og dermed en del af sig selv som vare på arbejdsmarkedet, og som for marxismen er et resultat af det frie marked og arbejdsdelingen i det kapitalistiske samfund.

Durkheim anerkender problematikken,¹⁷⁸ men afviser, at problemerne med nødvendighed følger af arbejdsdelingen,¹⁷⁹ idet han hverken accepterer Marx' økonomiske materialisme, værditeorien, "jernloven" for lønninger, eller mere generelt klassekampens betydning for samfundsudviklingen.¹⁸⁰ For Durkheim vil de mest avancerede samfund virkeliggøre retfærdigheden, da social retfærdighed er en forudsætning for virkelig organisk solidaritet; hvor man tidligere for at leve havde behov for en fælles tro, så "har vi [nu] behov for retfærdighed". Men klassekampen er ifølge Durkheim ikke nødvendig for den historiske samfundsudvikling hen imod retfærdighed og organisk solidaritet; "krigen mellem klasserne" er ikke en "foregribelse" af noget normalt, men må snarere anses for en "afvigelse fra normaltstanden"¹⁸¹.

Durkheim erkender dog, at det normale aldrig har vist sig i "ren tilstand", altså i en tilstand, hvor "individet er i harmoni med de funktioner, der tildeles ham", hvor "samfundet er konstitueret på en sådan måde, at det, som de sociale uligheder udtrykker, præcis er de naturlige uligheder",

177 Jf. f.eks. Marx 1962, s. 32 ff.

178 Jf. Lukes 1973, s. 173 f.

179 Jf. Durkheim 1893b, s. 421

180 Jf. Lukes 1973, s. 323

181 Durkheim 1893b, s. 434

og hvor arbejdsdelingen følgelig kan udvikle sig "spontan". En sådan spontanitet kan aldrig blive en "virkeliggjort kendsgerning" i klasse- og stændersamfund; her finder man kun mere eller mindre "tvungen arbejdsdeling"¹⁸², dvs. arbejdsdeling bestemt af "ydre ulighed"¹⁸³.

Arbejdsdelingen producerer imidlertid kun solidaritet "i den grad, den er spontan", altså i den grad enhver finder, at den tildelte opgave lige netop "passer ham"¹⁸⁴, og derfor bringer den ydre ulighed "den organiske solidaritet i fare". Durkheim mener imidlertid, at stændernes forsvinden er udtryk for en "historisk lov", der skaber større lighed i takt med arbejdsdelingen, og finder flere "tendenser" i retning af større lighed i bl.a. den udbredte "tro" på, at ligheden faktisk er blevet større, og at det er "retfærdigt at den bliver endnu større"; en så udbredt "følelse" kan ikke bare være en "illusion", men "må på en forvirret måde udtrykke et aspekt af virkeligheden"¹⁸⁵.

Da arbejdsdelingen ikke desto mindre producerer "en voksende ulighed", må den lighed, der er voksende, være en "lighed i de ydre betingelser"¹⁸⁶, dvs. en reel lighed i forhold til de samfundsmæssige muligheder. Samfundet er i stigende grad kontraktuelt forbundet, og "konventioner, hvor de kontraherende finder sig i alt for ulige situationer", vil miste "værdi". Den stigende frekvens i kontraktindgåelse vil gøre det tydeligt, at ulige vilkår "forfalsker de moralske betingelser for udvekslingen". Hvis nogle i samfundet "for at leve" er tvunget til at "acceptere enhver pris for deres tjeneste", mens andre "takket være deres ressourcer" ikke behøver det, altså hvis der er "rige og fattige fra fødslen", så bliver "kontrakter uretfærdige"¹⁸⁷.

En sådan "udjævning af de ydre betingelser" bliver samfundet nødt til at realisere, hvis man vil sikre "harmonien mellem funktionerne"; ellers vil arbejdsdelingen ikke kunne producere den organiske solidaritet, der er nødvendig for det moderne samfunds videre "eksistens"¹⁸⁸. For de ydre

182 Durkheim 1893b, s. 422 ff.

183 Durkheim 1893b, s. 425.

184 Durkheim 1893b, s. 420.

185 Durkheim 1893b, s. 424 f.

186 Durkheim 1893b, s. 425.

187 Durkheim 1893b, s. 430 f.

188 Durkheim 1893b, s. 434.

uligheder vil sættes som “indre uligheder”¹⁸⁹, altså værdier, der afspejler den samfundsmæssige ulighed, og det vil umuliggøre udviklingen hen imod organisk solidaritet. Samfundet har behov for retfærdighed, og tilfredsstillelsen af dette behov bliver stadig mere “krævende”¹⁹⁰.

Durkheim mener altså ligesom Max Horkheimer (1895–1973), at det for realiseringen af retfærdighed i verden er nødvendigt at ændre såvel klassesamfundets materielle strukturer som dets kollektive bevidsthedsstrukturer; det klasseløse samfunds materielle struktur vil kræve en ny bevidsthedsstruktur, men den kan pga. den tætte sammenhæng mellem bevidstheden og den materielle virkelighed ikke dannes endeligt i det aktuelle klassesamfund.¹⁹¹ For marxismen er det imidlertid indlysende, at den moral, der legitimerer de herskendes privilegier og den kapitalistiske udbytning, ikke bare vil forsvinde af sig selv. Den udtrykker de herskendes interesser og er en integreret del af de herskendes bevidsthed. Som sådan vil den legitimere en kamp mod udjævningen af klasseforskellene, og en realisering af social retfærdighed vil derfor kræve en voldelig omvæltning af det eksisterende samfund.¹⁹²

For Durkheim derimod er det lige så indlysende, at når retfærdighed er en ”ufravigelig”¹⁹³ betingelse for spontan arbejdsdeling og organisk solidaritet, så kan man også “forudse at dette retfærdighedens værk bliver stadig mere fuldendt”¹⁹⁴. Som Luhmann udtrykker det, så er “arbejdsdelingens begreb på forhånd koordineret med begreberne solidaritet og moral”¹⁹⁵; men denne koordinering er underforstået, så det forbliver i første omgang ubestemt, hvordan retfærdigheden faktisk skal realiseres, og på den måde kommer Durkheim til at give legitimitet til en fortsættelse af den frihedsorienterede liberalisme, om end det med de mere sekulariserede og kollektivistiske tankegange sker på en langt mere sofistikeret og gennemtænkt måde end hos Spencer.

189 Durkheim 1893b, s. 430.

190 Durkheim 1893b, s. 434.

191 Jf. Horkheimer 1937.

192 Jf. f.eks. Marx 1962, s. 529 f.

193 Durkheim 1893b, s. 426, 434.

194 Durkheim 1893b, s. 426.

195 Luhmann 1977, s. 21.

Durkheims tankegang udvikler sig imidlertid i retning af en mere socialliberal, socialdemokratisk eller, i hans egen opfattelse, socialistisk tankegang.¹⁹⁶ For Durkheim er “socialisme [...] i sit væsen [...] en bevægelse for organisering”¹⁹⁷, og Durkheims stigende sympati for samfundsmæssig organisering og regulering ser man f.eks. i den nye indledning til andenudgaven af *De la division travail social* fra 1902, hvor troen på, at udviklingen af arbejdsdelingen i sig selv vil gøre samfundet mere moralsk og sammenhængende, er langt mindre udtalt end i første udgave; i stedet argumenterer Durkheim for nødvendigheden af at etablere nogle *corps intermediaire*, nogle faglige organisationer, der kan få det stadigt mere differentierede samfund til at hænge bedre sammen med sig selv og med staten.¹⁹⁸

Durkheim betragter ikke primært socialismen som vejen til at ændre de forhold, arbejderklassen er underlagt i det kapitalistiske samfund. Socialismen er heller ikke den blotte fordelingsmæssige udjævning af materielle uligheder. Socialismen er for Durkheim idealet om den rationelle regulering af hele samfundsøkonomien, altså en omorganisering og socialisering af økonomien; men dette er netop for Durkheim den introduktion af moralen i den økonomiske sfære, som også Comte tænkte sig. Socialismen bliver altså kravet om en moralsk transformation af samfundet på grundlag af en økonomisk transformation,¹⁹⁹ en idé om at gendanne “samfundets moralske konstitution”²⁰⁰. På samme måde som moralvidenskaben var tænkt som en forberedelse til og et grundlag for etikken, kan man sige, at Durkheim med sociologien vil levere det videnskabelige grundlag for indførelsen af socialismen.

Realiseringen af en sådan durkheimiansk socialisme forudsætter en vis grad af industrialisering og et vist niveau af statslig indflydelse i samfundslivet, samt en fortsat vækst af begge. Socialismen er “væsentligt en økonomisk koncentrations- og centraliseringsproces”²⁰¹, idet socialismen

196 Jf. Lukes 1973, s. 321.

197 Durkheim: *Le socialisme*, Paris: Alcan, 1928, s. 30 (jf. Lukes 1973, s. 249).

198 Jf. f.eks. Lukes 1973, s. 246.

199 Jf. Lukes 1973, s. 246.

200 Durkheim: “Merlino (Savario), *Formes et essence du socialisme*, avec une préface du G. Sorel”, *Revue Philosophique*, xlviii, 1899, s. 437–38 (jf. Lukes 1973, s. 323).

201 Durkheim: *Le socialisme*, s. 74 (jf. Lukes 1973, s. 250)

vil forbinde om ikke alle så dog de vigtigste økonomiske funktioner i samfundet med “samfundets styrende og bevidste centre”²⁰², hvilket i praksis betyder at bringe økonomien i nær kontakt med staten. Denne socialistiske positivisme opfatter Durkheim som et ideologisk værn mod en alt for radikal mistæneliggørelse af moralen; ved at bibringe folk en stærk moralsk overbevisning gennem sin intellektuelle praksis håber han at kunne afværge de samfundsmæssige konsekvenser af den tanke, at moralen blot er opfundet af herskerne for at holde folket i ro.²⁰³

Durkheim forsøger således stadig at imødekomme de herskende klassers moralske bekymring, selvom det nu sker gennem en tankegang, han selv forstår som socialistisk, men som stadig betyder en afvisning af Marx’ kommunisme. Durkheim skelner nøje mellem kommunismen og socialismen. Han betragter kommunismen som fjendtlig over for industrisamfundet og baseret på en idealisering af små førindustrielle fællesskaber, mens socialismen ligesom liberalismen er positiv over for industrialiseringen, men modsat denne afviser at overlade økonomien til markedskræfterne.

For Durkheim er kommunismen og socialismen imidlertid fælles om at være afvisende over for lovprisningen af individualismen, ligesom begge lægger stor vægt på social retfærdighed;²⁰⁴ men i modsætning til kommunismen er socialismen ligesom liberalismen en moderne bevægelse, en bevægelse, der i sin anerkendelse af den sociale arbejdsdelings nødvendighed er på højde med historien. Durkheims socialisme medgiver kommunismen, at realiseringen af universel retfærdighed forudsætter skabelsen af et globalt klasse- og statsløst samfund; men den afviser ligesom liberalismen, at vejen dertil med historisk nødvendighed går gennem successive revolutionære omvæltninger af de eksisterende klassesamfund.

Durkheim anerkender, at en ny moral kræver et nyt samfund, lige såvel som et nyt samfund kræver en ny moral. Men han anerkender ikke det moralsk legitime i Marx’ perspektiv; en tankegang, der så radikalt

202 Durkheim: *Le socialisme*, s. 25 (jf. Lukes 1973, s. 249)

203 Jf. Durkheim: “L’efficacité des doctrines morales”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, ix année, 1909, s. 56–60 (jf. Adorno 1967, s. 249).

204 Jf. Lukes 1973, s. 250 f.

vil forandre det bestående, kan simpelthen ikke gælde som en etik. Enhver etik må for Durkheim tage udgangspunkt i den i samfundet fremherskende moral,²⁰⁵ altså i det man i dag forstår som almindelige moralske intuitioner. Kun på det grundlag kan en etik evt. bestræbe sig på at reformere den samfundsmæssige moral. Dette er imidlertid netop, hvad den radikaliserede socialistiske ideologikritik af den herskende moral gør, når den ud fra de universelle oplysningsidealer, Durkheim selv anerkender som indlejrede i det moderne samfunds værdigrundlag, forsøger at vise den begrænsede gyldighed af den faktisk eksisterende samfundsmoral for derved at bevidstgøre folk i sådan en retning, at de indser det nødvendige i en revolutionær omvæltning.²⁰⁶ Som Durkheim senere bemærker, er det centrale en idé om "samfundets sande natur"²⁰⁷, for hvor revolutionære gør oprør mod den traditionelle moral ud fra en idé om det sande samfund, finder konservative omvendt deri en grund til at hylde den traditionelle moral.

For Marx er det sande samfund en negation af det aktuelle klasse-samfund begrundet i værdier, der er iboende i det selv samme samfund. Den radikale ideologikritik lever således op til det etikbegreb og de etiske metodeforskrifter, Durkheim skitserer, idet den netop uddrager idealerne af den moralske virkelighed i det moderne samfund for dernæst at arbejde for perfektioneringen af dem,²⁰⁸ altså for realisering af frihed, lighed og broderskab i den virkelige verden. Forskellen er, at Marx mener, at idealerne ikke kan virkeliggøres i et klassesamfund, og at et afgørende brud er nødvendigt; men det er netop fordi, han ligesom Durkheim anerkender den tætte forbindelse mellem materielle strukturer og bevidsthedsstrukturer.

Ideologikritiske socialister adskiller sig altså ikke så meget fra Durkheim i den grundlæggende tilgang til beskæftigelsen med det moralske eller i de moralske idealer; forskellen ligger i opfattelsen af de samfundsmæssige og menneskelige vilkår, der byder sig for en realisering og perfektionering af idealerne. Set i dette lys kan ideologikritik karakterise-

205 Jf. Durkheim 1893b, s. 38.

206 Sml. Horkheimer 1937, s. 50.

207 Durkheim 1906b, s. 95.

208 Jf. Sørensen 1998a.

res som negerende naturalistisk etik. Både etik og ideologikritik anerkender, at man for at kunne pege på de idealer, der er værd at stræbe efter, må medtænke viden om den faktisk eksisterende samfundsmæssige moral, og de når i det væsentlige til samme resultat, nemlig frihed, lighed og broderskab. Både Durkheims etik og ideologikritikken accepterer således den aristoteliske videnskabsmodel og slutter naturalistisk fra 'er' til 'bør'; men Durkheim har mere grundigt udforsket selve det moralske som et positivt samfundsfænomen end ideologikritikken, der har fulgt Marx i at lægge det moralske valg bag sig og i stedet forsøgt at kritisere sig ud af usandhed, falsk bevidsthed, undertrykkelse og udbytning.

Durkheims positive fortolkning af samfund, mennesker og moral, og hans udforskning af det moralske ud fra det etiske aktørperspektiv – altså en, der vil det gode – er derfor et godt korrektiv til ideologikritikkens mistænkeliggjorte aktør. Ideologikritikken har en tendens til kun at anerkende sig selv og sine som legitime moralske aktører, mens resten af menneskeheden antages kun at handle strategisk interessebestemt eller ideologisk og med falsk bevidsthed. Men ideologikritikkens mistænkeliggørelse er omvendt et vigtigt korrektiv til den etik, der ligesom Durkheims har en tendens til at indskrænke sig til produktionen af legitimerende ideologi for de herskende i klassesamfundet. For en sociologisk informeret etik er det nødvendigt at tænke moralens gyldighed kritisk i forhold til klassesamfund, moralen både udspringer af og skal realiseres i.

For de værdier, man uddrager af den moralske virkelighed, er absolutte værdier. Lighed er en absolut fordring, og at fortolke lighed, som Durkheim i første omgang gør det, er ikke at tage dette aspekt ved den moralske virkelighed alvorligt. Lighedsfordringen kan af et moralsk væsen ikke underordnes hverken den eksisterende samfundsmæssige ulighed eller den naturlige ulighed.²⁰⁹ Ligheden efterstræbes som et ultimativt krav og bliver derfor en negation af den virkelige ulighed, en umulig, men ikke desto mindre moralsk nødvendig negation af den til enhver tid eksisterende ulighed, såvel den sociale som den naturlige.²¹⁰

209 Sml. Horkheimer 1937, s. 49.

210 Sml. også Sørensen 1998b.

Durkheim når dog senere til erkendelsen af denne “moralske egalitarisme”, altså af at lighed handler om lighed i moralsk forstand, idet der er en tendens til at “anerkende den samme moralske værdi”²¹¹ i alle mennesker; og det er netop i denne forstand, at lighedsidealet udtrykker en negation, en benægtelse af virkelighedens ulighed. Det er denne negation, der viser, at mennesket er et moralsk væsen, der ikke blot tager virkeligheden for givet. Mennesket har evnen til at transcendere den givne virkelighed, til at “sætte idealer”²¹², og det gøres bevidst ud fra forestillingen om, at tingene kunne være anderledes, og at mennesket gør en forskel.

Lighedsforordningen er imidlertid kun én af de tre forordninger, man kan udtrække af det moderne samfund, men det er typisk den, der er blevet taget mindst alvorligt af de samfundstænkere, der har tænkt over moralen ud fra den aristoteliske model. For Bonald og Comte er det fortidens fællesskab, der er det afgørende moralske hensyn, mens det for Spencer er nutidens frihed; ligheden derimod kan ingen af de nævnte se i den sociale virkelighed, de begrunder etikken ud fra, og derfor er der en tendens til at underordne ligheden de øvrige værdier. For Durkheim hører de tre forordninger uløseligt sammen,²¹³ men det afgørende moralske bliver i første omgang forsøget på at vise, hvordan fællesskabets udvikling er betingelsen for udviklingen af frihed. Derved viser det sig imidlertid for ham, at lighed er en betingelse for det moderne fællesskab; for uden erfaringen af lighed, uden oplevelsen af retfærdighed, vil hverken fællesskab eller frihed kunne realiseres. Ligheden får således i anden omgang en afgørende betydning for udviklingen af den moderne solidaritet.

Bonald, Comte og Spencer viser svagheden ved en ureflekteret naturalisme, der udleder absolutte værdier direkte fra de realiserede værdier i den eksisterende samfundsmæssige virkelighed og derved legitimerer bestående uligheder gennem hhv. kommunitaristisk og universalistisk eticisme. Durkheim tænker det moralsk gode ud fra empiriske studier i den moralske virkelighed og en filosofisk rekonstruktion af rationalet bag

211 Durkheim 1911b, s. 127.

212 Durkheim 1911b, s. 128.

213 Jf. Miller 1996, s. 96.

dens udvikling,²¹⁴ og viser derved endnu ikke realiserede idealer, der ikke desto mindre efterstræbes, og som derfor bliver materielt bestemmende faktorer for udviklingen.

Durkheim tager dog på sin side ikke den absolutisme, der ligger i den moralske erfaring alvorligt nok. Bonald, Comte og Spencer indløser ved deres ureflekterede moralisme den fordring om absolutisme, der ligger i den moralske erfaring. Den moralske erfaring er netop erfaringen af at sætte sig ud over det givne, erfaringen af med absolut ret ikke at acceptere samfundsmæssige betingelser og ikke at følge naturlige tilbøjeligheder. Ideologikritikkens negative moralske erfaring kommer ligesom etikens positive af den moralske bestræbelse på at transcendere det givne, idet begge forsøger at hævde det absolut rigtige i en virkelighed, hvor relativiteten tilsyneladende hersker, og selvom Durkheim bliver opmærksom på dette moment, så gives det ikke tilstrækkelig vægt i hans moralforståelse.

3.4. Den moralske virkelighed

I forhold til den moderne filosofiske etik er Durkheims tankegang typisk blevet katagoriseret som naturalistisk,²¹⁵ og de fleste Durkheimlæsere er vejet tilbage for at forsvare den.²¹⁶ Durkheims moralske stræben fører ham imidlertid til en forståelse af den moralske virkelighed, der går langt ud over den legitimerende ideologi, han selv forsøger at sætte igennem. Hans vilje til at se den samfundsmæssige virkelighed, som den er,²¹⁷ er udtryk for samme stærke moralske engagement som selve etikprojektet, og det er den, der fører ham hinsides liberalistisk og socialistisk ideologi. Den sociologiske videnskab er et moralsk projekt i sig selv, og derfor stopper Durkheim hverken ved det blot tilsyneladende eller det ideologisk bekvemme, men lader sig, som Adorno udtrykker det, “presse af sagen selv til dialektik”²¹⁸.

Idet Durkheim går ud over forsøget på at bestemme den moralske

214 Jf. Miller 1996, s. 174 ff.

215 Jf. f.eks. Wallwork 1972, s. 190.

216 Jf. Miller 1996, s. 21.

217 Sml. Durkheim 1972.

218 Adorno 1972, s. 275.

virkelighed udelukkende gennem den institutionaliserede rets udvikling og i stedet retter blikket mod den religiøse virkelighed, bliver det mere tydeligt, at de moralske forskrifter ikke blot er kendetegnet ved at være forpligtende; de opleves også samtidig som efterstræbelsesværdige, som gode i sig selv.²¹⁹ Hvor Taylor regner med tre dimensioner i moralen, nemlig værdier, der centrerer sig omkring værdighed, pligt og det gode liv, så regner Durkheim kun med de to sidste og betoner, at det ikke blot er forskellige dimensioner, men karaktertræk, der er til stede samtidigt. For at gøre en handling “af pligt” er det nødvendigt, at den fremtræder som “god på en eller anden måde”, og omvendt er en moralsk handling ikke blot “ønskværdig”, men kræver en “indsats”²²⁰.

Disse to aspekter optræder i den grad samlet og samtidigt i den moralske virkelighed, at de “ikke kan isoleres”²²¹. Det gør imidlertid ikke undersøgelsen af moralen ud fra sanktioner ugyldig. Den har gjort det muligt empirisk at påvise et begreb om pligt, der ligner Kants;²²² men det deraf opståede billede af moralen er ufuldstændigt og fortegnet, fordi det kun lægger vægt på dette ene aspekt. Durkheim vender således ikke tilbage til sondringen mellem mekanisk og organisk solidaritet,²²³ ligesom han heller ikke siden eksplicit forfægter den dermed forbundne teori om den historiske udvikling.

Moralen har mange karakteristika, men at den er forpligtende og ønskværdig, er de to “vigtigste, de mest konstante [og] de mest universelle” kendetegn, om end de optræder i forskellige forhold. I handlinger ud af “entusiasme” og ud af “moralisk heltmod” dominerer idéen om “det suverænt gode”²²⁴, og pligten spiller kun en lille rolle; i andre handlinger er det omvendt. Og på samme måde er der forskel på samfundsmoralen i forskellige epoker, enkelte menneskers moral og – som en følge deraf – filosofiske etikker. I den antikke etik er det gode således mere fremtrædende end pligten, og den moralske “krise”, som det moderne samfund

219 Jf. Durkheim 1975, s. 306.

220 Durkheim 1906b, s. 64 f.

221 Durkheim 1906b, s. 64.

222 Jf. Durkheim 1906b, s. 50.

223 Jf. Luhmann 1977, s. 18.

224 Durkheim 1906b, s. 65 f.

afføder, er også for Durkheim kendetegnet ved en faldende pligtfølelse og en tendens til at sætte det gode i centrum for moralen. Når moralen ikke er ubestridt, kan man ikke handle af pligt over for den, og i stedet får moralen karakter af “en aspiration mod et ophøjet men upræcist mål”²²⁵

Som Taylor mener Durkheim således også, at moralen ændrer sig historisk, men i modsætning til Taylor ser han ikke en entydig historisk udvikling i en bestemt retning. Det er således ikke for Durkheim sådan, at der er én generel dimension ved moralen, der er mere arkaisk end en anden. De to aspekter er netop aspekter ved handlinger, og proportionerne i de to aspekters forhold kan variere, men de vil altid begge være til stede i enhver handling. Det ene aspekt kan ikke reduceres til det andet *et vice versa*. “Eudaimonisme er altid i det moralske liv ligesom som dens modsætning.”²²⁶ Bestemmelsen af moralen munder altså ud i en model, Durkheim selv anerkender som “kontradiktorisk”, men som han fastholder “ikke desto mindre eksisterer i virkeligheden”.

Den samme “dobbelte følelse”, som Durkheim finder i moralen, finder han nemlig også i religionen, hvor det hellige “indgyder os om ikke frygt så i det mindste respekt” og “på samme tid er genstand for kærlighed og begær”. Et nutidigt eksempel er “den menneskelige person”, der netop præsenterer sig som på én gang en “næste”, som man respektfuldt holder en vis distance til, fordi en indtrængen på dennes domæne har karakter af “helligbrøde”, og samtidig er “genstanden for vores sympati”, den man med sine “bestræbelser” søger at “udvikle”²²⁷.

Enhver menneskelig gruppe har på ethvert tidspunkt i sin historie en given følelse af respekt for den menneskelige værdighed. Det er denne følelse, der varierer efter folkene og epokerne, der er roden til de nutidige samfunds moralske ideal.²²⁸

Strukturligheden mellem det moralske og det hellige er ikke tilfældig.

225 Durkheim 1906b, s. 100 f.

226 Durkheim 1906b, s. 64.

227 Durkheim 1906b, s. 68.

228 Durkheim 1911b, s. 130 f.

Moralen er religiøs i sin oprindelse, og det betyder for Durkheim, at den aldrig fuldstændig kan miste den religiøse karakter uden at ophøre med at være moral.²²⁹ Mellem religion og moral er der kun en “gradsforskel”, og “moralens hellige karakter” fremgår for Durkheim tydeligt af den reaktion, han møder i sine forsøg på at applicere almindelig videnskabelig metode i besvarelsen af moralske spørgsmål, nemlig den “afsky”, man udtrykker over for en sådan profanisering af moralen.

Den aktuelle moral er således også “fyldt af religion”²³⁰, og det moderne samfunds hellige dimension kan karakteriseres som en personkult, hvis “fælles tro” bliver til en “slags religion”²³¹, og som først og fremmest reproduceres rituelt og ceremonielt gennem den rationelle diskurs.²³² Durkheim karakteriserer imidlertid også det moderne samfunds hellige dimension som en “oplysningskult”, hvis “første dogme” er den menneskelige autonomi, og hvis “første ritus” er frie undersøgelser og diskussioner.²³³

Det hellige har en speciel kraft, der både tiltrækker og frastøder. En hellig ting repræsenteres i bevidstheden “ladet med en stor mental energi”, og det er denne kraft, der forklarer hellige tings “smitomhed”²³⁴. Derfor er det hellige netop det, der er adskilt fra det profane gennem “forbud”²³⁵, det radikalt “heterogene”, hvis værdier er “inkommensurable” i forhold til de profane værdier. F.eks. accepterer “den offentlige bevidsthed” ikke, at man kan “tilsidesætte sin pligt af rent utilitaristiske grunde”. Og når det alligevel sker, så tilsløres “modsigelsen” som regel gennem en udviklet “kasuistik”²³⁶.

Moralske værdier er altså hellige i den forstand, at de på én gang forpligter og er genstand for menneskelig stræben og begær. Disse to karakteristika genfindes i Webers bestemmelse af moral (som han kalder etik) i forhold til analysen af social handlen. Sæder, moral, ret og etik karakteriseres således som “legitime ordner” af social handlen,

229 Jf. Durkheim 1906b, s. 101.

230 Durkheim 1906b, s. 69 f.

231 Durkheim (jf. Miller 1996, s. 105).

232 Jf. Durkheim 1912a, s. 306.

233 Jf. Miller 1996, s. 222.

234 Durkheim 1912a, s. 453 ff.

235 Durkheim 1912a, s. 457.

236 Durkheim 1906b, s. 103 f.

og en sådan ordens “maximer” er gyldige, hvis man følger dem, netop fordi de gælder for den sociale handlen. En ordens “gyldighed” skyldes altså udelukkende, at man anser den for gyldig, og det gør man kun, hvis den foreskrevne handling anses for “forbindtlig eller forbilledlig”. Det er denne “forbilledligheds eller forbindtligheds prestige”, der gør en orden stabil og gør det muligt for den at udvise “legitimitet”, og en sådan orden udviser “ulige mere” stabilitet end en orden udelukkende baseret på “målrationalle motiver”²³⁷.

Weber gør det imidlertid ikke tilstrækkeligt tydeligt, om der er tale om to karakteristika, der kan optræde og er tilstrækkelige hver for sig, eller om de nødvendigvis må optræde samlet, for at man kan tale om en legitim ordens gyldighed. I stedet fastlægger Weber en moralsk orden som “en målestok”, der er “inderlig garanteret” derved, at den sætter en “bestemt type værdirationel tro” som “norm for menneskelig handlen”, nemlig troen på “det gode”. Sådanne “normforestillinger” kan have “dybdegående” indflydelse på handlinger og er “ofte religiøst garanteret”; men enhver “faktisk gældende” moral garanteres tillige “konventionelt” af “risikoen for misbilligelse ved dens krænkelse”; om en faktisk gældende orden kan hævde sin gyldighed som moral eller blot er en konvention, kan “den empiriske sociologi” kun afgøre i forhold til det begreb om moral, der faktisk gælder for den berørte “menneskeskreds”²³⁸.

Igen karakteriserer Weber moralen dobbelt, ud fra troen på det gode og risikoen for misbilligelse, og det må altså efter Webers opfattelse være det moralbegreb, der gælder i det moderne vestlige samfunds ‘menneskekreds’, og derfor det moralbegreb, sociologien må gå ud fra. Og det er netop, hvad Durkheim gør i de sociologiske studier af moral, der tydeliggør moralens hellige dobbeltkarakter. Moralens er religiøs i sin oprindelse og kan aldrig helt miste sin hellighed, og det er i dette moment, man finder baggrunden for den ”moraliske autoritet”²³⁹, der først sætter værdierne igennem og siden vedligeholder deres legitimitet.

Den øverste moraliske autoritet er for mange Gud; men det “gud-

237 Weber 1921, s. 560.

238 Weber 1921, s. 565.

239 Durkheim 1906b, s. 107.

dommelige” opfatter Durkheim som “samfundet transfigureret og tænkt symbolsk”²⁴⁰, og derfor forestiller han sig, at “al autoritet” har sit grundlag i “den offentlige mening”²⁴¹. Samfundet er selv den moralske autoritet, elsket som et mål i sig selv og frygtet, idet det tildeler visse regler for opførsel af forpligtende karakter.²⁴² “De religiøse kræfter er altså menneskelige kræfter, moralske kræfter.”²⁴³

Moral og religion er symbolske repræsentationer af den samfundsmæssige kollektivitet, som individet er både en del af og fremmed for.²⁴⁴ Samfundet selv har denne hellige karakter for individet; det er attråværdigt, fordi individet “ikke kan negere det uden at negere sig selv”, men individet kan omvendt ikke begære samfundet uden at gøre vold på sig selv, da samfundet altid “går ud over individet”²⁴⁵.

Rødderne til den samfundsmæssige moral finder Durkheim i menneskets moralske natur, i evnen til at transcendere den givne virkelighed og sætte idealer. Den konkrete værdisættelse sker imidlertid socialt. Værdier, såvel økonomiske som moralske, kan ikke forklares med henvisning til tingenes nytte, hverken for individer eller for grupper; det ville gøre æstetiske værdier og overflødige luksusværdier uforståelige.²⁴⁶ Værdi tilskrives af en bevidsthed, men værdier er alligevel ikke blot udtryk for subjektive interesser. Værdier er kollektive, har en eksistens uden for det enkelte individ, og derfor kan de fremtræde for den enkelte både som ydre og objektive og som indre og subjektive.²⁴⁷

Det enkelte menneske er underlagt samfundets “kollektive kraft”, men denne kraft er ikke blot ydre; den er “delvis integreret i vores væren”, der højnes og forstørres af den. Værdisættelse sker kollektivt i den “fælles følelse”²⁴⁸, der udvikles i en gruppe. De enkeltes “psykiske liv” skaber gennem en “syntese” en ny “genre”, der ikke blot adskiller sig fra den

240 Durkheim 1906b, s. 75.

241 Durkheim 1912a, s. 298.

242 Jf. Durkheim 1906b, s. 53.

243 Durkheim 1912a, s. 599.

244 Jf. Durkheim 1912a, s. 299.

245 Durkheim 1906b, s. 53.

246 Jf. Durkheim 1911b, s. 124 f.

247 Jf. Durkheim 1911b, s. 122.

248 Durkheim 1912a, s. 299.

enkeltets “private” psykiske liv ved sin “intensitet”, men er “en anden verden”, “kvalitativt forskellig”²⁴⁹ fra den enkeltes. Denne “kemiske” syntese “forener og transformerer elementerne” og er “alles værk”²⁵⁰.

Ført med af kollektiviteten interesserer individet sig ikke for sig selv; det forglemmer sig og giver sig helt til fælles mål.²⁵¹

De private følelser kan kun blive “sociale”, idet de “kombineres” af de “kræfter”, der udvikler “sammenslutningen”²⁵² af mennesker til en gruppe. “Moralen begynder dér, hvor tilknytningen til en gruppe begynder”²⁵³, og derfor har individet ofte følelsen af at være underlagt en “moralsk kraft, der overgår det”, og det kan resultere i taler, hvor “det ikke længere er et simpelt individ, der taler; det er en gruppe, inkarneret og personificeret”²⁵⁴. Alle individuelle karakteregenskaber “neutraliseres og udviskes” og kun “den menneskelige naturs mest generelle egenskaber” består. Pga. af denne ekstreme generalitet kan den kollektive bevidsthed ikke umiddelbart appliceres på de specifikke og komplekse “kollektive kendsgerninger”²⁵⁵, men det betyder også, at den kollektive bevidstheds værdier ikke er bundet af lokale og tilfældige omstændigheder, hvorunder de er opstået.²⁵⁶

Det føles af individet som en “unormal overflod af kræfter”²⁵⁷, og frigjort i kollektiviteten bliver denne “overophidselse” af de “vitale energier”²⁵⁸ til kollektive kræfter, der ikke lader sig kanalisere og justere i forhold til “snævert bestemte mål”²⁵⁹;

249 Jf. Durkheim 1911b, s. 133.

250 Durkheim 1898b, s. 36.

251 Jf. Durkheim 1911b, s. 133.

252 Durkheim 1906b, s. 36.

253 Durkheim 1906b, s. 53.

254 Durkheim 1912a, s. 300 f.

255 Durkheim 1898b, s. 36 f.

256 Jf. Miller 1996, s. 19.

257 Durkheim 1912a, s. 300.

258 Durkheim 1912a, s. 603.

259 Durkheim 1911b, s. 133.

de mærker et behov for at øse ud blot for at øse ud, ved leg, uden mål, uden form, snart som stupidt ødelæggende vold, snart som heroiske tåbeligheder.²⁶⁰

Sådanne "luksusaktiviteter" står i modsætning til dagliglivets gøremål som "den overlegne over for den inferiøre, som idealet over for virkeligheden", og det er øjeblikke af denne type "opbrusen", der "konstituerer"²⁶¹ de idealer, som civilisationen hviler på. En sådan opbrusende "overaktivitet"²⁶² er karakteristisk for store historiske epoker og begivenheder som f.eks. reformationen, renæssancen og forskellige revolutioner, hvor idealet dominerer over virkeligheden i sådan en grad, at mange tror, det kun varer kort, før idealet bliver virkelighed.

Men, fastslår Durkheim, denne "illusion" kan ikke vare ved, fordi en sådan "begejstring" er for "udmattende". Livet vender tilbage til sin vante gænge, og tilbage er kun "minder", der sætter sig som en "samling idéer", og som fejres ved "fester" og "offentlige ceremonier"²⁶³ for ikke helt at miste deres kraft. Ved disse lejligheder sker der en "genfødsel" af de "kreative epoker"²⁶⁴. Idealet nærmer sig igen virkeligheden, men kun for en tid; for idealet kan ikke længere forveksles med virkeligheden. Hvert enkelt menneske har altså hver for sig evnen til at sætte idealer, men denne evne kan kun komme til udtryk i situationer, hvor en opbrusen af den kollektive energi skaber betingelserne for en fælles bevidsthed.

Begge former for kollektive aktiviteter, de revolutionære og de ceremonielle, er imidlertid en form for luksus, som mennesket ikke kan være foruden.

For et samfund er ikke blot konstitueret af massen af individer, som det består af, af jorden, som det besætter, af tingene, der tjener det, men først og fremmest af den idé, som det skaber om sig selv.²⁶⁵

260 Durkheim 1911b, s. 133.

261 Durkheim 1911b, s. 133 f.

262 Durkheim 1912a, s. 301.

263 Durkheim 1911b, s. 134 f.

264 Durkheim 1911b, s. 135.

265 Durkheim 1912a, s. 604.

Evnen til at idealisere og sætte værdier er forudsætningen for menneskets eksistens som socialt væsen, og det vil for Durkheim sige menneskets eksistens som menneske. Denne evne kommer imidlertid kun til udfoldelse i disse kollektive handlinger, og derfor er selve samfundet konstitueret i den revolutionære værdisættelse og den ceremonielle vedligeholdelse af den oprindelige kollektive intensitet.

3.5. Habermas og Durkheim

Denne forståelse af moralens hellighed bruger Habermas, når han skal redegøre for de normative rødder til den kommunikative handlens gyldighed;²⁶⁶ imidlertid undlader Habermas at referere netop det moment, der for Durkheim spiller en afgørende rolle, nemlig at normativiteten udspringer af disse undtagelser i det samfundsmæssige liv, hvor den kollektive energi i de revolutionære massers fælles begejstring skaber moralske værdier, der kan begrunde uegennyttighed og selvopofrelse.

Ceremonier er, som Habermas skriver, en “gentagen fuldendelse” af en “dermed fornyet konsensus”, hvis indhold refererer til sig selv. Men for Durkheim skabes den fornyede konsensus gennem henvisningen til de perioder, hvor samfundets kollektive kraft satte værdierne igennem; det er denne fælles kraft, der forsøges genskabt i ceremonier og mindes gennem ritualer, ikke blot “det helliges nærvær”²⁶⁷.

Med denne undladelse kan Habermas imidlertid fortolke det hellige i retning af en “symbolsk formidlet interaktion” og se denne som baggrunden for den “normgyldighed”, der udtrykkes gennem kommunikativ handlen. Det “helliges autoritet” kan således uden kvalitative spring udvikle sig gennem rationalisering og afmytologisering til det moderne samfunds kommunikative handlen, hvis autoritet er grundet i den kommunikative “konsensus”, der “til enhver given tid anses for begrundet”.²⁶⁸ Dette bliver grundlaget for det, Habermas i denne sammenhæng kalder en “kommunikationsetik”, hvis “teoretiske grundbegreb” er “den universelle diskurs”, altså “et ideal om et ubegrænset og ufordrejet kommuni-

266 Jf. Habermas 1981, bd. 2, s. 74.

267 Habermas 1981, bd. 2, s. 85.

268 Habermas 1981, bd. 2, s. 118.

kationsfællesskab”²⁶⁹, i dag kendt som diskursetikken.

For Habermas skal henvisningen til Durkheim altså give empirisk belæg for begrundelsen af den etiske og politiske normativitet ud fra et begreb om sproglig interaktion; men Durkheim går faktisk i sine empirisk sociologiske studier et skridt dybere og finder normativitetens grundlag hinsides enhver mulig diskursiv begrundelse, nemlig i festen, i den kollektive rus’ ikke-sproglige kommunikation. Moralens normative gyldighed har sit grundlag i individets oplevelse af at tabe sig selv og smelte sammen med kollektiviteten, og det er denne oplevelse, Georges Bataille (1897-1962) siden forsøger at beskrive ud fra begrebet om den indre erfaring som på én gang “ekstase” og “kommunikation”²⁷⁰.

Dette ignoreres imidlertid af Habermas, der i stedet indfører en ahistorisk målestok for den normative gyldighed i ethvert samfund, hvorved han absoluterer det hellige og de moralske værdier i deres kendte moderne former. Habermas anerkender ikke de historiske samfunds kreative funktion i forhold til skabelsen af værdier, men vælger at lægge vægt på de egenskaber ved sproglig kommunikation, der kan sandsynliggøre, at moralsk rigtighed kan finde sit grundlag i en diskursivitet af den filosofiske type. Ud fra en tankegang som Durkheims er det imidlertid et håbløst projekt, for moralske værdier bygger på tro, ikke på diskursiv rationalitet, og:

En filosofi kan godt udarbejdes i den indre meditations stilhed, men ikke en tro. For en tro er frem for alt varme, liv, entusiasme, ophøjelse af al mental aktivitet, befordringen af individet hinsides det selv.²⁷¹

Durkheim giver den hidtil mest omfattende og bedste redegørelse for, hvorledes moral og normativitet hænger sammen med samfundets kollektive bevidsthed og kollektive handlen. Det afspejles i Webers bestemmelse af social handlen og legitimiteten af en moralsk orden, og anerkendes direkte af Habermas, hvilket imidlertid ikke forhindrer ham

²⁶⁹ Habermas 1981, bd. 2, s. 147.

²⁷⁰ Bataille 1943/54, s. 24; sml. Sørensen 1991, s. 97 ff.

²⁷¹ Durkheim 1912a, s. 607.

i at tilskære tankegangen på en sådan måde, at den kan underordnes hans egne formål. Med sin moderne dyrkelse af rationalitetens absolutte gyldighed kan Habermas tilsyneladende slet ikke acceptere, at værdier og idealer kun har gyldighed som samfundsmæssigt nødvendige illusioner af en vis varighed.

Durkheim derimod føler med sin aristoteliske tankegang ikke dette problem, selvom han er solidarisk med de samme moderne værdier som Habermas. For Durkheim behøver med sin forankring af det moralske i selve den menneskelige fornufts natur ikke frygte systemets endelige kolonialisering af livsverdenen. Han forsvarer en “moralsk individualisme”,²⁷² der er bevidst om sig selv som socialt produkt, som finder sit grundlag i den moderne personkult,²⁷³ og som ifølge hans udviklingsmodel for historien vil komme til udtryk i fremtidens organiske solidaritets moral. Durkheims moralske individualisme er således langt fra en individualisme som f.eks. Spencers.

Durkheim forsvarer ligesom Habermas det moderne samfunds liberale pluralisme, idet han forsøger at forstå de værdier, der kan begrunde et samfunds “sammenhold” uden at kræve “substantiel konsensus”²⁷⁴. Hvis man imidlertid fortsætter Durkheims tankegang og så at sige tænker mere durkheimiansk end Durkheim selv, så åbnes der mulighed for, at der i fremtiden, under en ny stor epoke kan udvikles nye samfundsformer og sættes nye værdier, der hinsides kapitalisme og totalitære styreform i højere grad kan danne grundlag for et harmonisk forhold mellem individ og samfund, men hvis normative kraft og indholdsmæssige gyldighed man pga. af bundetheden til det nuværende samfund endnu ikke kan forestille sig.

For Durkheim er de kategorier, man tænker i, nemlig selv sociale,²⁷⁵ og selvom han grundlæggende fastholder, at samfundsmæssige “fænomeners interne struktur forbliver den samme, uanset om den er bevidst eller ej”, så anerkender han alligevel i samme forbindelse, at den individuelle

272 Jf. Cladis 1992, s. 20 ff.

273 Jf. Miller 1996, s. 30.

274 Miller 1996, s. 6.

275 Jf. Durkheim 1912a, s. 26 f.

bevidsthed ikke er uden indflydelse på “den virkelighed, den oplyser”²⁷⁶. Og det er lige præcis denne anerkendelse, der gør det muligt for en sociologisk informeret etik at have indflydelse på samfundsmorale, og for en ideologikritik at have indflydelse på den kollektive bevidsthed. Durkheims tankegang er derfor åben over for, at menneskets og samfundets moralske kreativitet kan skabe værdier, der kan udgøre det fælles normative grundlag for en radikalt ny og bedre samfundsorden, uanset at han selv er tilfreds med blot at videreudvikle det moderne samfund.

Habermas’ tankegang derimod hypotaserer og absoluterer en enkelt epokes, ja blot en enkelt generations erfaringer, kategorier og værdier, nemlig den epoke, hvor venstrefløjens måtte erkende, at man ikke kan tilskrive alle samfundets onder den kapitalistiske produktionsform, og at socialismen bestemt ikke er immun over for politisk magtfordrejning, kulturelt bestemte blinde punkter og problematiske personlige egenskaber. Sådanne erfaringer fører nemt til desillusionering, en følelse af ‘selvfølgelighedstab’ og tankegange, der ikke giver den store grund til optimisme, men i stedet bærer præg af en melankoli over den stadig mere fremskredne umenneskelighed i samfundet.

Teoretisk kommer denne stemning til udtryk i Habermas’ erklærede normative teoridannelse, der forvandler det begrundede håb om en radikalt anderledes og bedre verden til et stædigt forsvar for erhvervede borgerrettigheder og en kritik af det moderne samfund for ikke at have udfoldet sine potentialer tilstrækkeligt.²⁷⁷ Med denne defensive holdning kommer Habermas imidlertid til at legitimere det bestående samfunds egne præmisser i stedet for at anfægte deres legitimitet ved at pege på, hvorledes det moderne samfund forhindrer indløsningen af grundlæggende menneskelige fordringer og således bidrager til skabelsen af den kollektive moralske kraft i de folkelige bevægelser, Habermas selv anerkender som bærere af den normative målestok, der vil kendetegne en ny og bedre verden, nemlig den kommunikative rationalitet.²⁷⁸

276 Durkheim 1893b, s. 93.

277 Jf. Habermas 1986, s. 37.

278 Jf. Habermas 1986, s. 36.

I de sidste tre århundreder har der således været et utal af historiske begivenheder, der gennem deres energi har sat den moralske og politiske dagsorden for resten af verden og ofte resulteret i moderne begrundelsesmyter; og hver gang filosoffer og andre har fastslået, at nu er historien altså slut og ideologier noget bras, ja, så dukker der en ny folkelig bevægelse op. Bare i det 20. århundrede har man set en lang række kommunistiske, fascistiske, nationalistiske og liberalistiske revolutioner, ja, sågar nogle få anarkistiske revolutioner; man har set bondeoprør, fattigdomsmarcher, studenteroprør, og religiøs fundamentalisme i både øst og vest; og som bærere af idealer og værdier uden for det etablerede samfund har der været bevægelser med udspring i arbejdere, kvinder og eugenikere, fredsbevægelser, miljøbevægelser, menneskerettighedsbevægelser og meget, meget andet.

Alle sammen kollektive reaktioner på den moralske og politiske virkelighed, alle sammen sluttende negativt naturalistisk fra en analyse eller en oplevelse af en samfundsmæssig situation til nogle absolutte moralske eller politiske imperativer for handling. Disse kollektive handlinger er det, der skaber historien, både de store fremskridt og de forfærdelige tilbageskridt. Historiske forandringer får legitimitet ved at slutte naturalistisk, og det er ud af dem, den moderne vestlige civilisation er opstået. Politik og etik moraliserer altid naturalistisk, idet de giver legitimitet til en handling frem for en anden, og etik, der ikke har forstået dette, kan ikke gøre bidrage med væsentlige erkendelser om moralen. Som udgangspunkt for en sociologisk informeret etik er Durkheim altså uomgængelig.

4. LUHMANN

Durkheims sociologi set i lyset af den socialistiske ideologikritik er således et naturligt udgangspunkt for en sociologisk informeret etik. Imidlertid lykkedes det som nævnt ikke for Durkheim selv at fuldføre projektet, ligesom det heller ikke senere blev taget op af hverken den institutionaliserede filosofiske etik eller den videnskab, han selv var med til at institutionalisere, nemlig sociologien. Det rejser det rimelige spørgsmål, om ikke det faktisk er fordi projektet i sig selv er en principiel umulighed eller i det mindste forbundet med så store iboende problemer, at man hellere skulle opgive det. Dette er i hvert fald holdningen hos Luhmann, der finder, "at hvis der overhovedet var nogen chancer for at udvikle en sociologisk informeret etisk teori" ville den henlede opmærksomheden på moralens krigeriske natur og "advare os mod igen og igen at spise denne forbudte frugt"²⁷⁹.

Luhmann har som sociolog i flere omgange beskæftiget sig med moral og etik, første gang midt i 70'erne og sidst her i 90'erne; men i modsætning til Durkheim og hans forgængere er moral og etik hverken udgangspunktet eller målet for hans sociologi. En generel sociologisk teoridannelse kan imidlertid ikke komme uden om en sociologiske redegørelse for moral og etik,²⁸⁰ og Luhmanns moralsociologi finder således blot sin plads ved siden af sociologiske redegørelser for ret, forvaltning, organisationer, uddannelse, religion, kunst mv.

Baggrunden for Luhmanns sociologi er ligesom hos Weber juraen, og hovedparten af hans produktion indtil det første forsøg på at udarbejde en moralsociologi drejer sig dels om jura og offentlig forvaltning, dels

279 Luhmann 1996, s. 34.

280 Jf. Luhmann 1996, s. 32.

om organisationssociologi i den amerikanske tradition og generel systemteori.²⁸¹ Hvor Durkheim som filosof nærmer sig retten for at lære moralen bedre at kende, så kommer juristen Luhmann til moralen og etikken med en tankegang forment af rettens og magtens logik, og det er derfor ikke underligt, at Luhmann i første omgang overser etikken i Durkheims sociologi om moralen.

Udgangspunktet for Luhmanns moralsociologi er spørgsmålet, om det er muligt at udvikle en værdifri teori om moralen,²⁸² og hans svar er, at det ikke bare er muligt, men også ønskeligt.²⁸³ I anden fase udvikler Luhmann så sin forståelse af det moralske således, at etikken ikke skal gøre sig håb om at kunne begrunde moralen, men blot må stille sig tilfreds med at være dens refleksionsteori.²⁸⁴ Som refleksionsteori må etikken desuden lade sig "belære af sociologien"²⁸⁵, men med Luhmanns opfattelse af sociologien bliver det tvivlsomt, om etikken overhovedet er mulig i det moderne samfund.²⁸⁶

Fra et forholdsvist beskedent forsøg på at anfægte det etiske monopol i beskæftigelsen med moral når Luhmann således til med sin moralsociologi at anfægte etikken mulighed overhovedet. På det seneste er Luhmann dog igen blevet mere tilbageholdende med som sociolog at stille krav til etikken. Nu fremhæver han især moral og etik som samfundsmæssige fænomener, som en generel sociologisk teori nødvendigvis må beskæftige sig med, hvis den skal gøre rede for hele den samfundsmæssige virkelighed, og han afholder sig eksplicit fra en vurdering af den moderne filosofiske etiks gyldighed.²⁸⁷

4.1. Kritik af Durkheim

Luhmann læser i første omgang Durkheim med Parsons briller og kommer derved til at tydeliggøre, hvorfor Durkheims sociologi udøver en så

281 Jf. Jacobsen 1992, s. 169 ff.

282 Luhmann 1978, s. 8 f.; 1989, s. 17.

283 Sml. Luhmann 1989, s. 41 f.

284 Luhmann 1993, s. 360.

285 Luhmann 1993, s. 438.

286 Jf. Luhmann 1993, s. 493.

287 Jf. Luhmann 1996, s. 32 & 35.

“begrænset tiltrækning”²⁸⁸ på moderne amerikanske sociologer, og hvor svært amerikansk sociologi i det hele taget har det med moral og etik. Luhmann rekonstruerer problemstillingen i *De la division du travail social* som først og fremmest spørgsmålet om, hvordan social orden er mulig,²⁸⁹ altså hvordan “selvstændigt handlende, beslutningsdygtige personer” konstituerer et “socialt system”²⁹⁰, og under dette, hvordan man skal forstå sammenhængen mellem arbejdsdeling og moral.²⁹¹

Luhmann opfatter altså det sociologiske problem som selve problemet for Durkheim og den sociologiske teoridannelse som midlet til at løse dette problem, og ud fra denne fortolkning udtrykker Luhmann sin anerkendelse af “teorianlæggets raffinement”. Durkheim formår i vid udstrækning at forklare “styrkelsen” af såvel individ som samfund ud fra arbejdsdelingen forstået som en bestemt “social struktur”, ligesom han også viser, hvordan arbejdsdelingen selv styrkes af individer og samfund. De centrale udsagn i teorien er ikke “*a priori*-serede”, men forklaret gennem variabler, der “empirisk ko-varierer” under “angivne omstændigheder”²⁹², og set i det lys har Durkheim vist vejen for sociologien som videnskab.

Luhmann bebrejder imidlertid Durkheim, at hans kategorier er dagligsprogets og dagligdagsbevidsthedens, og at hans teori derfor ikke er tilstrækkelig differentieret til at forklare den sociale orden.²⁹³ Durkheims bestemmelse af sociale forhold som ting skulle give sociologien samme status som naturvidenskaben i forhold til bestemte fakta i et bestemt “verdensudsnit”; men ser man på naturvidenskabens udvikling, har der været tale om en tiltagende differentiering af begreber væk fra de dagligsproglige, og dette er også tilfældet inden for sociologiens forskellige retninger i det 20. århundrede. Denne udvikling er betingelsen for formuleringen af en problemstilling som Durkheims, men indebærer også kimen til dens opløsning.²⁹⁴

288 Jones 1986, s. 57 ff.

289 Jf. Luhmann 1977, s. 19.

290 Luhmann 1977, s. 25 f.

291 Luhmann 1977, s. 32.

292 Luhmann 1977, s. 28.

293 Jf. Luhmann 1977, s. 34.

294 Luhmann 1977, s. 33 ff.

Tager man således Durkheims måde at analysere på alvorligt, implicerer det ifølge Luhmann en videnskabsteori, der vil bremse den videre udvikling af sociologien som videnskab gennem en binding til dagligsproget. Luhmann påpeger således det problematiske i, at Durkheim netop i en teori om arbejdsdeling og moral undlader mere detaljerede analyser af, hvilken betydning den kapitalistiske pengeøkonomi og den minutiøse opsplitning af arbejdsprocesser har for solidaritetsudviklingen, især når Durkheim netop bemærker uoverensstemmelsen mellem den faktiske samfundsmæssige arbejdsdeling og fordelingen af naturlige talenter, og, kunne man tilføje, når han ligeledes er opmærksom på betydningen af de ulige omstændigheder for kontraktindgåelsens moralske status.

Luhmann mener således, at det er de “uanalyserede abstraktioner” og “højaggregerede” “kompaktbegreber”, der fører Durkheim til “begrebskæden samfund-kollektivbevidsthed-solidaritet-moral-ret” og dermed gør det muligt for ham at udnytte rettens mere “tilgængelige objektive fakta” som belæg for udsagn om “kollektivbevidsthed og solidaritet”²⁹⁵. Ifølge Luhmann er Durkheims sociologiske teori simpelthen ikke “komplekst nok anlagt”.

Luhmann betragter det ligeledes som en “teoridefekt”, når Durkheim opstiller sit grundbegreb for samfundsmæssig solidaritet ud fra et aristotelisk begreb om venskab som et “interpersonelt forhold” og en idé om altruisme “uafhængig af al socialitet” med rødder i den “engelsk-skotske moralfilosofi”. Derved falder afvigende adfærd uden for samfundet, ligesom det udelukkes at der mellem personer kan opstå “moralstridig” eller “fuldstændig normfri socialitet”²⁹⁶. For Luhmann kan en sociologisk teori kun tages “alvorligt”, hvis den er åben for en tanke om, at social orden kan forklares sociologisk uden henvisning til “moralens eller kollektivbevidsthedens fakticitet”²⁹⁷, og det er Durkheims teori ikke.

I denne reformulering af Durkheims ærinde og den videre rekonstruktion ser man, at Luhmann tænker sociologisk på en helt anden måde end Durkheim. Luhmann tænker ud fra social handlen, og derfor spores

295 Luhmann 1977, s. 32 f.

296 Luhmann 1977, s. 24 ff.

297 Luhmann 1977, s. 27 f.

han i højere grad ind på mening og kommunikation. Begge tænker således funktionelt, men hvor Durkheim tænker i kausale kategorier og derfor beskæftiger sig med arbejdsdelingens direkte indflydelse på såvel den kollektive som den individuelle bevidsthedsdannelse, så tænker Luhmann den samme proces som en uddifferentiering af mening og kommunikationsfelter, og hvor Durkheim tager sanktionen som et observerbart tegn på eksistensen af noget moralsk, så vil Luhmann tilsvarende benytte sig af kommunikation af agtelse til at fremhæve det samme, nemlig at der må være noget moralsk på færde.

Den vigtigste grund til, at Luhmann går fuldstændigt fejl af Durkheims tankegang, er imidlertid, at han slet ikke opdager det etiske i Durkheims sociologi. Durkheim vil ikke "hæve sig op over" moralisternes moraliseren, men blot gøre det bedre; og derfor bliver Durkheim ikke "til slut selv moralist"²⁹⁸, for det er han simpelthen fra begyndelsen. Durkheim opstiller ikke først og fremmest en sociologisk teori om social orden, men forsøger gennem en sociologisk informeret etisk diskurs at forlige to tilsyneladende uforenelige, men på samme måde sociologisk informerede etiske tankegange, nemlig de konservatives moralske bekymring over den samfundsmæssige morals forfald og Spencers amoralske liberalisme, der betragter den menneskelige altruisme som udviklingens telos. Durkheims etik udviser selv solidaritet, idet han forsøger at forlige forskellige stridende grupper i samfundet og derved undgå flere samfundsomvæltninger.

Luhmann ser klart, at Durkheims retssociologi ikke er udarbejdet som et mål i sig selv, men for indirekte at verificere den påståede sammenhæng mellem udviklingen i solidaritet og den øgede arbejdsdeling i det moderne samfund.²⁹⁹ Luhmann ser derimod ikke, at hele det sociologiske teoriarbejde udelukkende tjener til at begrunde svaret på det moralske spørgsmål, om hvordan man som moralsk væsen skal forholde sig til denne arbejdsdeling. Luhmann forstår tilsyneladende slet ikke Durkheims grundlæggende etiske perspektiv og konkluderer, at når moralen overhovedet kommer til at spille så stor en rolle for Durkheim, så skyldes

²⁹⁸ Luhmann 1977, s. 25.

²⁹⁹ Jf. Luhmann 1977, s. 33.

det, at han formulerer sit “centralproblem” “uskarpt”³⁰⁰.

Durkheim lever efter Luhmanns opfattelse ikke op til sine egne metodeidealer om at forklare kompleksitet med en kompleks teori, men det er fordi Luhmann ikke forstår, at Durkheim i denne sammenhæng først og fremmest laver etik og kun i anden omgang sociologi, nemlig moralsociologi. Durkheims centrale problem er ikke den sociale orden, men et moralsk spørgsmål, og derfor er det moralen, der er den primære genstand for undersøgelsen, ikke arbejdsdelingen. I forhold til den gængse udlægning i den filosofiske etik bliver moralen faktisk af Durkheim udlagt som et forholdsvis komplekst fænomen; i forståelsen af arbejdsdelingen derimod foretager Durkheim primært en systematisering af den for ham foreliggende viden, dvs. den han forefandt i Comtes og Spencers sociologi.

Durkheim forsøger at udarbejde en sociologisk informeret etik, og den filosofiske etik er netop en sådan refleksion, der med udgangspunkt i dagligdagsbevidstheden og med anvendelsen af den af filosofien forefundne viden forsøger at give svar på moralske spørgsmål. Den viden, den filosofiske refleksion går ud fra, er altid begrænset og kan derfor være fejlagtig. Det kan selvfølgelig rokke ved refleksionernes gyldighed, men ikke ved selve den etiske refleksions form. Etikken er ikke en videnskab; hvis videnskaben udvikler sig således, at den ikke længere selv kan formulere sine indsigter dagligsprogligt, så skal etikken ikke blot følge trop, men må tværtimod bremse den og oversætte dens udsagn til dagligsproget.

Når jeg i dette skrift forsøger at medtænke sociologien i etikken, er det således heller ikke et forsøg på at udvikle sociologien. Jeg tager moralsociologien som foreliggende og forsøger gennem den at udvikle den filosofisk etiske refleksion i en retning, så det bliver muligt for etikken også at modsætte sig de tendenser til videnskabeliggørelse af etikken, man finder inden for moderne filosofi. Det betyder konkret, at man i etikken må gøre op med den moderne filosofiske etiks rationalistiske reduktionisme og de deraf afledede teorikonstruktioner, og i stedet

300 Luhmann 1977, s. 25.

for at acceptere dens begrebslige uddifferentieringer fastholde etikken som den generelle moralske selvrefleksion for fornuftige mennesker. Selv med en kompleks forståelse af moralen må en etik altså i sidste ende forklare det komplekse med det enkle, for etikken udgangspunkt og mål er simpelthen det, Luhmann foragtligt benævner "*Allerweltwissen*"³⁰¹, men som inden for etikken er bedre kendt som *common sense*.

Etikken er moralens moralske selvrefleksion, og den begynder først, når man vil gøre det moralsk rigtige, men ikke kan finde ud af, hvad det moralsk rigtige egentlig er, enten i en konkret situation eller mere generelt; umoralske hensyn falder simpelthen uden for etikken diskussionsramme. Moralens er pr. definition god; hvis ikke, kræver de sproglige konventioner, at man direkte gør opmærksom på, at "moralen er dårlig". Moralens er god, og etikken begynder først, når der er taget stilling for det moralske. Derfor er "umoral" for Durkheim et "mangelfænomen", derfor er der "ingen plads i teorien" til "lysten til det onde"³⁰², og derfor mangler der et "overbegreb", der kan samle godt og ondt, solidarisk og usolidarisk, moralsk og umoralsk under ét.

4.2. Sociale systemer

For at forstå og forklare fænomener i den samfundsmæssige virkelighed skal man ifølge Luhmann ikke betragte dem som ting, men som systemer. Systemteorien giver som teori en kompleksitet passende for beskrivelsen af den sociale virkelighed, og det er i forhold til den, Luhmann vil forstå moral og etik. Luhmann konfronterer sin systemteoretiske ansats med "den humanistiske tradition", som han bl.a. ser den inkarneret i Habermas' tænkning,³⁰³ og går ud fra, at forskellene på de to tilgange skal findes på det, han kalder "superteoriniveau". Og netop derfor er det så svært at afgøre kontroversen.

Superteorier er nemlig teorier, der gør fordring på at være universelt gyldige for enhver genstand inden for deres genstandsområde,³⁰⁴ og

301 Luhmann 1977, s. 34.

302 Luhmann 1977, s. 24.

303 Jf. Luhmann 1978, s. 100.

304 Luhmann 1978, s. 17.

som derfor dels vil forsøge at undgå indre modsigelser,³⁰⁵ dels vil skride “totaliserende” frem over for andre konkurrerende teorier.³⁰⁶ Genstandene for superteorier er typisk hele den menneskelige virkelighed, og derfor kræves det, at de “konciperer deres genstand således, at de selv må fremtræde som del af deres genstande”.

Superteorier er generelt kendetegnet ved en sådan selvreference, som man ifølge Luhmann f.eks. ser det i Habermas’ teori om “praktisk-moralske diskurser”, hvor kun selve diskursen kan “begrunde, at praktiske sandheder kan begrundes i diskurs og kun i diskurs”³⁰⁷. Det specielle ved Habermas’ teori er imidlertid ifølge Luhmann, at det er en “moraliserende superteori”, der i høj grad er konstrueret, bestemt og negerbar i forhold til “reklamebegreber” såsom “emancipation” og “udbytning”, altså “appellative begreber” af samme type som de etiske grundbegreber ‘lighed’ og ‘uretfærdighed’.

Ifølge Luhmann bør en teori kunne udvikles gennem “fremmederfaringer”, dvs. erkendelser, der ikke direkte er forudset i teoriens oprindelige form, og derfor konstrueres systemteorien af elementer, der er “værdineutrale”, og som det er muligt at omarrangere. Derved kan teorien udvikles løbende, og det betyder, at teorien kan udvise “læredygtighed”, da den gennem korrektioner bliver stadig bedre til at redegøre for det stykke virkelighed, den retter sig imod. Problemet med en moraliserende superteori er ifølge Luhmann netop, at den pga. de appellative begreber ikke er åben over for fremmederfaringer og således har svært ved at udvikle, modificere og korrigere sin forståelse af et fænomen. Moraliserende superteorier er således for Luhmann kendetegnet ved deres uforanderlighed og deres “uigendrivelighed”³⁰⁸.

Sociale systemer er for Luhmann kommunikationssammenhænge, dvs. samfund, organisationer og andre kollektive interaktioner;³⁰⁹ sociale systemer “består ikke af individer, men af kommunikation”³¹⁰.

305 Jf. Luhmann 1978, s. 12.

306 Jf. Luhmann 1978, s. 19 f.

307 Luhmann 1978, s. 11.

308 Luhmann 1978, s. 25.

309 Jf. Thyssen 1992, s. 22.

310 Luhmann 1978, s. 31; sml. Thyssen 1992, s. 25.

Betragtet i det systemteoretiske perspektiv er individuelle mennesker "personlige systemer" eller psykiske systemer, der har andre "system-referencer" end "sociale systemer"³¹¹; selvom begge systemer forholder sig til meningssammenhænge, så gør det psykiske system det gennem bevidsthed, mens det sociale system gør det gennem kommunikation.³¹²

Generelt kan to systemer kun "selektivt" integrere hinanden, men de kan stadig påvirke hinanden gensidigt. Mennesket som psykisk system hviler f.eks. på et levende system, ligesom kommunikationssystemer igen hviler på psykiske systemer; det psykiske systems "bestandigt vekslende" "tilstande" viser således, at mennesket "så at sige bærer sin livlighed med", og omvendt er "ikke alt, hvad der afhænger af et system, [...] selv en del af systemet"³¹³. Sådanne systemer er for Luhmann selvreferentielle, idet de hele tiden forholder sig til sig selv og reproducerer sig selv over tid. Pga. selvreferencen har systemer en tendens til at uddifferentieres internt, og de bliver således stadig mere komplekse og lukker sig selvtilstrækkeligt om sig selv.

Selvreference implicerer, at der er noget uden for systemet, en "omverden"³¹⁴, og i forholdet mellem to systemer bliver begge en del af hinandens respektive omverden. Et systems evne til at forholde sig til nye erfaringer afhænger af dets indre kompleksitet, og derfor kan man sige, at et systems "omverdendfølsomhed" afhænger af graden af "indre kompleksitet". Et system bliver altså "i bestemte henseender" bedre til at forholde sig til sin omverden i den grad, det uddifferentieres internt, altså i den grad det lukker sig selvreferentielt om sig selv. "Et selvreferentielt system reagerer altid på sig selv, under visse omstændigheder dog også på andre."³¹⁵

På trods af denne systemtankegang er samfundet for Luhmann basalt et "aggregat af individer", altså et ikke-intenderet resultat af individers sociale handlinger og ikke en integreret helhed, endsige en normativt integreret helhed. Her refererer Luhmann til Parsons' teori om det almene

311 Luhmann 1978, s.30.

312 Jf. Thyssen 1992, s. 21 f.

313 Luhmann 1978, s. 31 f.

314 Luhmann 1992, s. 14.

315 Luhmann 1978, s. 40.

“handlingssystem”³¹⁶, hvor samfundet kun betragtes som den nødvendige strukturelle baggrund for enkeltindivers rationelle handlinger. Samfundet er den orden, som gør det muligt for individer at forudse resultaterne af deres sociale handling og dermed at handle rationelt i forhold til de forventede konsekvenser. For Parsons er samfundet, som Bauman udtrykker det, “et krav fra den tekniske fornuft”³¹⁷.

I læsningen af Durkheim har Parsons derfor kun blik for det aspekt af samfundsmoralen, Durkheim fremhævede gennem undersøgelsen af sanktioner, nemlig moralens regelmæssighed og sanktionernes forudsigelighed. Normativiteten derimod er uden interesse, hvis man i stedet kan forklare den samfundsmæssige orden ud fra en normfri socialitet. I denne læsning forlader Parsons de “abstrakte” begreber om individ og samfund til fordel for den eneste “umiddelbart givne” størrelse, nemlig den enkelte handling. Ud fra handlingsbegrebet kan individet forstås som mange handlinger udført af samme aktør, mens samfundet bliver gentagne mønstre for interaktion mellem aktører. Samfund og individ opløses således reduktivt i handlinger, og genopstår så som de måder, en aktør kan organisere elementerne i en enkelt social handling på, kaldet personlighed, kulturelt og socialt system.³¹⁸

Parsons fører dog ifølge Luhmann ikke denne reduktion til ende. I så fald ville det nemlig blive klart, at de “konkrete individer” blot er “omverden” ikke blot i forhold til hinanden, men også i forhold til “samfundssystemet og alle andre sociale systemer”. Samfundet er i systemteoretisk perspektiv ikke en “menneskehed”, men et “kommunikationssystem”, ligesom mennesket ikke er et moralsk væsen eller et “*zōon politikón*”³¹⁹, men som bevidsthed et psykisk system.

Paradigmet for Luhmanns systemteori er ligesom for flere af hans forgængere i den sociologiske teoriehistorie den organiske natur. Som for Spencer er det den darwinistiske forståelse af den naturlige evolution mod stadig mere uddifferentierede, specialiserede og komplekse livsformer,

316 Luhmann 1978, s. 30.

317 Bauman 1978, s. 145.

318 Jf. Bauman 1978, s. 145.

319 Luhmann 1978. s. 29 f.

der bliver den bærende analogi, og ambitionen med systemteorien er at kunne give en dækkende beskrivelse af ikke blot psykiske og sociale systemer, men også af livet i det hele taget, hvorved man kan integrere den menneskelige historie i en generel teori om den naturlige udvikling.³²⁰ I dette forhold viser Luhmann sig således langt mere ideologisk end f.eks. Durkheim, der bevidst sætter evolutionen og den historiske finalitet som hypotese i stedet for at bruge den som stiltiende, men bærende analogi.

Systemteorien antager ikke, at der i verden er et "rationalitetskontinuum"³²¹, men tænker ud fra det grundlæggende funktionsperspektiv, hvilken mening, dvs. hvilket formål, et socialt system kan have, dels for sig selv, dels som element i et større og mere omfattende system. Psykiske og sociale systemer udtrykker mere eller mindre direkte deres egen mening og funktion, mens man for levende systemer bliver nødt til at rekonstruere funktionen.

På den baggrund distancerer Luhmann sig fra traditionen for at formulere en samfundsteori ud fra en antropologisk model, der tilskriver samfundet den funktion at realisere det gode liv for det enkelte menneske. Luhmann afviser både den traditionelle "positive" udgave, der aristotelisk henviser realiseringen af menneskets mål til samfundet med dets "orden og herredømme", og den moderne "negative" udgave, hvor menneskets naturlige "begærlighed" og "frihed" betyder en "negation" af det bestående samfund med henblik på "opbyggelsen" af et "humant" samfund. Den negative udgave af modellen er konkret karakteriseret ud fra Habermas, men mere generelt er billedet også dækkende for tænkere som bl.a. Marx og Durkheim.

Den negative udgave af modellen udmønter sig ifølge Luhmann i en bevidsthed om historien som "historien om ufuldendte friheder"; "menneskelighed" bliver et "fremtidsprospekt", og alle "de funktionelt uddifferentierede delsystemer" – og især det dominerende erhvervsliv – opfattes som "deficiente", som udtryk for fremmedgørelse og udbytning af mennesket. I denne negative "nyhumanisme" bliver "mennesket som sådan" altid bekræftet; men bekræftelsen mister forbindelsen til "det,

320 Sml. f.eks. Thyssen 1992, s. 28 f.

321 Luhmann 1992, s. 12.

der er”, og fremsættes kun “kontrafaktisk”, og historien skrives som den “kommunikative gennemprøvning” af den kontrafaktiske idé.

I det systemteoretiske perspektiv vil man her over for konsekvent give afkald på “den antropologiske hypotasing af enkelte funktionsprimater”. Samfundet som selvreferentielt socialt system uddifferentieres med tiden, og der opstår “autonome” delsystemer så som “politik, erhvervsliv, ret, religion, uddannelse, familieliv, videnskab, sundhedsvæsen” mv., hver med deres “enkeltfunktion”. For Luhmann er enhver forestilling om at opstille en “rangorden” af disse delsystemer ved at tildele et af dem funktionsprimat “ubegrundet”; “kun for samfundets politiske system gælder, at politikken er vigtigere end alt andet.”³²²

Luhmann hævder altså, at politikken ingen forrang har frem for f.eks. sundhedsvæsenet eller videnskaben i det samlede sociale system. I forlængelse af Weber og Parsons ser Luhmann således et socialt system som en orden af enkelte sociale handlinger og mere specifikt af kommunikative interaktioner. Politikken bliver defineret i forhold til dens professionelle aktører og til politikeres interaktion, ikke i forhold til den generelle indflydelse, politikken har på såvel andre sociale systemer som det samlede samfundsmæssige system. Handlinger kræver mening, og for Luhmann får politiske handlinger og politisk kommunikation mening gennem politikken. Politikken refererer som selvreferentielt system kun til sig selv, og handlinger i det politiske system får således kun deres betydning af det selvsamme politiske system.

Den systemteoretiske tilgang til sociale systemer betoner, at sociale systemer er kommunikationssystemer, der formidler mening, og når man udelukkende anskuer f.eks. det politiske system som selvreferentielt, selvreproducerende og lukket, bliver det frataget enhver mening uden for sig selv. Denne beskrivelse stemmer imidlertid dårligt overens med, ikke blot i hvert fald en del af de direkte aktørers selvforståelse, men også med den måde, omverdenen i flere sammenhænge forholder sig til det politiske system. For begges vedkommende ligger meningen med det politiske system både inden for og uden for systemet, nemlig i det samlede sociale systems interaktioner.

³²² Luhmann 1978, s. 33 ff.

Når politikken udviser de træk, Luhmann hæfter sig ved, så lever politikken ikke op til sin egen selvforståelse og det politiske ideal, men er netop deficient, som man ser det i politiske systemer uden omverdensfølsomhed, som f.eks. i USAs forbundsstatslige og EUs overstatslige institutioner. Luhmanns sociologi er således som videnskabelig teori og beskrivelse så ensidig, at den bliver faktisk forkert på dette punkt.

Politikken er ikke et system som alle andre, og hvis man som Luhmann beskriver det som sådant, bidrager man til at legitimere to tendenser, der begge er farlige for et demokratisk samfund. For de professionelle politikere bliver det legitimt at søge magten for magtens skyld, at lukke sig af for omverdenen og betragte den som et irritationsmoment;³²³ for de forskellige dele af omverdenen bliver det tilsvarende helt legitimt ikke at bekymre sig om helhedsbetragtninger i forhold til samfundet, men udelukkende at koncentrere sig om deres eget lille sociale delsystem. Derved kan ikke blot det samlede sociale system, men alle andre delsystemer opleves som uvedkommende, irriterende eller sågar truende.

Luhmann er som superteoretiker klar over, at hans egen tænkning spiller en rolle i den virkelighed, han beskriver. Han er altså klar over, at systemteorien med dens redegørelse for den samfundsmæssige virkelighed kan få bestemte politiske og dermed samfundsmæssige konsekvenser. En angiveligt videnskabelig samfundsteori, der anerkendes som objektivt beskrivende, vil således medreflekteres som grundlag for handlinger af fornuftige moralsk ansvarlige mennesker, der forsøger at gøre det rigtige. Derfor er der netop "nogen sandhed" i, at hans teori bidrager til at transformere "fundamentaler til kontingente relationer"³²⁴, dvs. altså til undergravelsen af moralske absolutter. Luhmann anerkender problematikken, men afviser alligevel, at den skulle have nogen betydning.

Problemet er imidlertid, at Luhmanns værdifri beskrivende systemteori giver videnskabelig legitimitet og opbakning til en 'systemegoisme', og dermed til hvert systems kamp for egen overlevelse, uanset helhedens og de andre systemers interesse. Luhmanns sociologi kommer ligesom

323 Sml. Luhmann 1992, s. 15.

324 Luhmann 1996, s. 33.

den amerikanske sociologi, den udspringer af, til at fungere som en ideologi, der legitimerer såvel omverdenens ligegyldighed, brokkeri og ressentiment over for det politiske system som de tendenser til magtfordrejning, korrupktion og magtfuldkommenhed, man finder inden for ethvert politisk system. I et funktionsperspektiv er Luhmanns sociologi således for et moderne demokratisk velfærdssamfund en systemcementerende og dermed en potentielt samfundsnedbrydende ideologi.

Luhmann giver et billede af et samfund, hvor systemer kører af sig selv uden nogen overordnet styring, uden nogen fælles værdier, uden samlet moral, politik og religion. Der levnes ikke i teorien plads til nogen form for villet eller bevidst styring af hele det sociale system. Det sociale system er opløst i autonome og lukkede delsystemer,³²⁵ der kun har mening og gyldighed i forhold til sig selv, og en evt. harmoni mellem delsystemerne overlades til systemernes lejlighedsvis omverdensfølsomhed og læredygtighed over den omverden, der grundlæggende for et system er et irritationsmoment. Luhmanns sociologi er således ikke bare positivistisk i den tysk-engelske forstand,³²⁶ men ultraliberalitisk i både sin ansats og sit samlede verdensbillede.

Som faktisk beskrivelse af sociale systemer er det uden tvivl rigtigt, at der i ethvert system er en tendens til selvreference og -tilstrækkelighed, altså at en levende organisme altid fortsat vil leve, og at der f.eks. i institutioner altid er en vis inertie og afgrænsning over for såvel omverdenens enkeltindivider som andre institutioner; men det er i ethvert samfunds interesse at få disse delsystemer til at fungere nogenlunde gnidningsfrit med hinanden og ikke mod hinanden, og politikken er netop det system, der traditionelt har varetaget denne opgave. At der er tendenser til også at skabe autonome delsystemer for systemsamarbejde i det stadig mere komplekse samfundssystem, er også rigtigt, men det er dog stadig i politikken, budgetterne vedtages ud fra et forsøg på at afbalancere delsystemerne over for hinanden.

Luhmann har imidlertid kun foragt tilovers for en sådan moraliserende

325 Jf. Thyssen 1992, s. 45.

326 Sml. Thyssen 1992, s. 54.

kritik af systemteorien,³²⁷ og han er dermed et af de klareste eksempler på en sociolog, der begår det, Giner har kaldt “den amoralske objektivitets fejlslutning”³²⁸, nemlig at man pga. et metodologisk ideal om værdifrihed tror, at man ikke behøver at interessere sig for menneskelige intentioner i forskningsprocessen, og at man intet ansvar har for erkendte eller sandsynlige moralske implikationer af sine teorier eller konsekvenserne af sine ‘opdagelser’. Selv Spencer og Adam Smith var ikke så naive eller kyniske. De udviste i det mindste den anstændighed at tro på Guds forsyn; Luhmann derimod ser tilsyneladende slet ingen problemer, hverken hvis virkeligheden er, som han beskriver den, eller hvis nogen skulle prøve at få den til at blive det. Luhmann er helt fremmed over for det “humanitetsanliggende”³²⁹, man finder hos f.eks. Habermas og Durkheim, og man må derfor forvente sig det værste af hans etik.

4.3. Værdifri moralsociologi

Luhmanns refleksioner over etik og moral indledes med spørgsmålet, om den videnskabelige beskæftigelse med moral nødvendigvis selv må være normativ, eller om ikke det var bedre med en teoretisk distance i refleksionen over moral.³³⁰ Luhmanns grundtanke er, at moralen som socialt system i takt med den øgede uddifferentiering i det samlede sociale system naturligt er blevet stadig mere kompleks og specialiseret, og da komplekse systemer ifølge Luhmann ikke selv kan “aktivere processer”, der “kan sammenfatte deres egen systemkompleksitet”³³¹, kan man ikke forvente sig noget af etikken, der jo er en del af moralen som dens refleksion. I stedet for etikkens “hermeneutik af normer og handlinger”³³² vil Luhmann derfor udarbejde en “morfri videnskab om moralen på en for genstanden passende måde”³³³.

Et sådant projekt vil imidlertid anfægte etikken på superteoriniveau,

327 Sml. Luhmann 1978. s. 28 f.; 1996, s. 33.

328 Jf. Giner 1989, s. 120.

329 Thyssen 1992, s. 44.

330 Jf. Luhmann 1978, s. 8–9.

331 Luhmann 1978, s. 91.

332 Luhmann 1978, s. 42.

333 Luhmann 1978, s. 27.

og det betyder, at der hverken vil være enighed om begreber eller problemstilling.³³⁴ For Luhmann vil realiseringen af projektet i det mindste forudsætte, at man kan udarbejde begreber for både system og moral, der i sidste ende kan bekræftes empirisk. Man kan ikke afgøre gyldigheden direkte på superteoriniveau, da superteoriniveauet er tæt forbundet med de øvrige teoriniveauer, idet begreber fra det høje niveau forudsætter begreber fra de lavere og omvendt, og det gælder ikke mindst selve begrebet 'moral'; "et sådant teoriprogram viser sig først i gennemførelsen som gennemførligt".

I stedet for at postulere muligheden af en sådan værdifri moralvidenskab fremhæver Luhmann en række analysemuligheder ved den systemteoretiske tilgang, som må formodes at vise frugtbarheden ved den i forhold til den humanistiske traditions forståelse af moralen. For at kunne gøre det, må han imidlertid udvikle et passende begrebsapparat, og da han er i færd med at etablere en forklaringsmodel, der forstår sig som et værdifrit alternativ til de moraliserende superteorier, kan han ikke direkte tage udgangspunkt i de begreber, hvis betydning er fastlagt i forhold til netop sådanne superteorier. Luhmann begynder således sin systematiske bestemmelse af moralen uden at gøre direkte brug af den filosofiske etik eller af den humanistiske tradition repræsenteret ved f.eks. Habermas og Durkheim.

Friheden til at gøre dette finder Luhmann i det forhold, at selvreferentielle systemer er "uigennemsigtige" for hinanden. Som "uigennemskueligt" kan et system ikke erfares af et andet system som system, "som kompleksitet", men højst som omverdenens "kontingens"³³⁵. Det betyder imidlertid også at moralen som et kommunikationssystem og dermed et socialt system er uigennemskueligt for såvel en enkelt bevidsthed som alle andre sociale systemer, som f.eks. sociologien.

Indledningsvis må Luhmann derfor som sociolog foretage de samme træk som Durkheim, om end han begrundet dem på en lidt anden måde. Luhmann fastlægger først moral som et socialt system og spørger dernæst efter et empirisk observerbart tegn på moralen. Han vælger så

334 Jf. Luhmann 1978, s. 9 f.

335 Luhmann 1978, s. 43 f.

en bestemt type kommunikation, nemlig kommunikationen af "agtelse" og "misagtelse"³³⁶, altså to tegn, der minder meget om Durkheims sanktioner, men blot forskyder vægten fra negativt sanktionerede til det positivt sanktionerede, ligesom han med kommunikation af agtelse ser fænomenet i et mere metodisk individuelt og forståelsesorienteret perspektiv end Durkheim; hvor man skal opfatte og forstå den tildelte agtelse, så behøver man ikke forstå en sanktion for at føle den.

Stillet over for et andet systems uigennemskuelige kompleksitet må et system opfatte det som noget blot kontingent. "Kontingens er så at sige kompleksitetens reduktionsform." Denne reduktion medfører imidlertid en "orienteringsgevinst", idet systemet over for det andet system kan vælge de "måder at forholde sig på", der gør det "ønskede sandsynligt og det uønskede usandsynligt". Ethvert system kan altså ifølge Luhmann frit vælge måder at forholde sig til sin omverden på ud fra en fortolkning af denne omverden som kontingent, uanset om der faktisk er tale om et komplekst system eller ej, og ved at betragte moral som kommunikation af agtelse håber Luhmann så at vise, at det er muligt at udarbejde en moralfri videnskab om moralen.

Et socialt system består som minimum af to "personale" systemer, Ego og Alter, der kommunikerer og derfor udgør en "social forbindelse". For Luhmann betyder det, at de altid vil stå i et forhold til hinanden, der for begge antager form af en "dobbelt kontingens"; begge må de forholde sig til den anden som noget kontingent, og fordi deres bevidstheder som systemer ikke har tilstrækkelig "processuel kapacitet" til "selvanalyse"³³⁷, gælder kontingensen også i selvforholdet. Derudover ved begge, at det er sådan, ligesom de begge ved, at den anden ved det. De erfarer dette direkte i det sociale forhold, hvor de hver for sig oplever at være omverden for den anden og må forholde sig til dette forhold som præmis for deres egen måde at forholde sig på.

For Parsons betyder den dobbelte kontingens, at Egos valg af handling er kontingent i forhold til de foreliggende alternativer, samtidig med at Alters reaktioner vil være kontingente i forhold til de valg, Ego

336 Luhmann 1989, s. 17 f.

337 Luhmann 1978, s. 44 f.

foretager. Problemet er altså, hvordan man opnår en koordinering af forventninger i en situation, der er usikker for begge, eller mere generelt det centrale problem om, hvordan samfundsmæssig orden opstår ud af individers frie handlinger. Parsons vil ligesom Luhmann fastholde en grundlæggende voluntarisme, og derfor forstås den nødvendige normative handlingskoordinering i termer af generaliserede symbolsystemer, der skabes gennem et socialt systems kommunikative interaktion, og som gør det muligt for de handlende at udvikle komplementære forventninger.³³⁸

Luhmann betragter dette skridt fra moralens "moralitet" til dens "fakticitet" som afgørende for, at sociologien kan lægge afstand til såvel "moralisterne" fra den humanistiske tradition som til dem, der hylder "individualistiske rationalitetsmodeller" af f.eks. den utilitaristiske type. Luhmann vil imidlertid gå videre med analysen af "moralens funktion" for at se, "hvordan moralens form opfylder denne funktion", og om moralen selv kan betragtes som "kontingent" i forhold til "funktionelle ækvivalenter"³³⁹. Luhmann vil altså nå dertil, at han kan være åben over for, om den sociale orden og integration nødvendigvis må tilskrives moralske normer, eller om den ikke lige så vel kan tilskrives en normfri socialitet, der har samme funktion.

For Luhmann er ethvert konkret forhold mellem Ego og Alter altså bestemt af en dobbelt kontingens, hvor man for sig selv er Ego, vel vidende at man for den anden er Alter, og at den anden desuden betragter en som alter Ego. Denne "Ego-og-Alter-og-alter-Ego-væren" integreres i bevidstheden gennem en kompleks proces, hvor personlighedssystemet forholder sig til omverdens kontingens, dobbeltkontingensen i sociale forhold og systemet af generaliserede symboler, dvs. kultur- og socialsystemerne.³⁴⁰ Denne kommunikationsproces er imidlertid alt for kompliceret for en bevidsthed at orientere sig efter, og bevidstheden foretager derfor en selektiv "forkortelse":

338 Jf. Fauske 1996a, s. 239; Habermas 1981, bd. 2, s. 320 f.

339 Luhmann 1978, s. 45.

340 Jf. Fauske 1996a, s. 239.

Som en indikator for en acceptabel indbygning af Ego'et som Alter og alter Ego i sin Alters synsmåde og selvidentifikation tjener udtrykkelsen af agtelse og kommunikationen om betingelserne for agtelse.³⁴¹

Ifølge Luhmann sker der det, at Ego agter Alter og viser ham agtelse, når netop han genfinder, generkender og mener at kunne acceptere sig selv som Alter i Alter. "Agtelse fungerer altså i kommunikationsprocessen som en forkortelse for et meget komplekst tilgrundliggende sagforhold, der overhovedet kun bliver kommunikerbart gennem denne symbolske substitution." Selvom den kommunikation af agtelse, som Luhmann tager som indikator for moral, bestemmes af meget komplekse processer, kan man lægge disse bag sig, fordi de kun kan kommunikeres som agtelse. Gennem den dermed "forenklede kommunikation af agtelse" kan man dernæst ifølge Luhmann nå nye højder af "subtilitet"³⁴² med hensyn til, hvordan man viderekommunikerer social accept, idet man siger det direkte, antyder det eller på anden måde betyder det.

Dette er altså baggrunden for, at Luhmann bruger tildeling af agtelse som et observerbart tegn for moral. Moral er "en bestemt slags kommunikation"³⁴³ og som sådan et socialt system; moral er hverken den menneskelige karakters forfatning, et bestemt indre sindelag eller et system af normer og regler for menneskelige relationer. Moralen kan derfor som socialt system beskrives og forklares videnskabeligt af sociologien, og det samme gælder etikken.³⁴⁴

Luhmann kan med dette udgangspunkt og ved hjælp af sine begreber faktisk i høj grad beskrive og systematisere moralske fænomener på en måde, så de synes forklarede. Han har således redegjort for, hvordan etikken er en refleksion over moralen, ligesom han har tydeliggjort de paradokser og problemer, der følger af, at etikken samtidig er "en moralsk bedømmelse af moralen"³⁴⁵, og endelig hvorfor etikken ikke kan

341 Luhmann 1978, s. 46.

342 Luhmann 1978, s. 46 f.

343 Luhmann 1993, s. 361.

344 Jf. Luhmann 1996, s. 32.

345 Luhmann 1993, s. 366.

anerkende, at man ikke vælger det gode.³⁴⁶

I forhold til moralen kan Luhmann bl.a. redegøre for, hvordan moralen med sin “dybe”³⁴⁷ funktion ikke som andre dele af det samlede sociale system lader sig uddifferentiere som et delsystem, idet han fremhæver dens integrerende funktion, selvgtelsens betydning og tolker frihed i forlængelse af dobbeltkontingensen som “kontingensformel for moral”³⁴⁸, ligesom han også kan redegøre for både moralsk udelukkelse og den respekt, man alligevel kan have for dem, man ikke er enige med.

Luhmann vinder desuden indsigter, der normalt udelades af etikken og den humanistiske tradition, især idet han betoner moralens tendens til at forstærke strid,³⁴⁹ ligesom han kan forklare bagtalelsens funktion i denne sammenhæng,³⁵⁰ og endelig kan han sammenligne moralen med tre “funktionsækvivalenter”, nemlig “tilslutningsrationalitet, ret og kærlighed”³⁵¹, der kan aflaste moralen, men ikke erstatte den som løsning på den af den dobbelte kontingens skabte usikkerhed.³⁵² I sidste ende når Luhmann altså alligevel til, at moralen er nødvendig for den sociale integration.

4.4. Parsons og Weber

Den systemteoretiske tilgang til moralen tilbyder således en rekonstruktion af moralen, der i højere grad, end det er normalt i etikken og inden for den humanistiske tradition, kan tilskrive moralen kompleksitet og foranderlighed. For Luhmann betyder analysen imidlertid, at man må tvivle på muligheden af en sociologisk orienteret etik,³⁵³ og han betragter i det hele taget al moraliseren, og især etikken, med foragt og afsky.³⁵⁴

En sociologisk informeret etik kan dog ikke ignorere den viden

346 Luhmann 1993, s. 422.

347 Luhmann 1978, s. 89.

348 Luhmann 1978, s. 61.

349 Jf. Luhmann 1978, s. 54 f.

350 Jf. Luhmann 1978, s. 56.

351 Luhmann 1978, s. 65.

352 Jf. Luhmann 1978, s. 91.

353 Jf. Luhmann 1993, s. 446 f. & 1996, s. 34.

354 Jf. Thyssen 1997, s. 9 f.

om den moralske virkelighed, som Luhmann har leveret; men den må anfægte, at det er en viden, der er empirisk-teoretisk og værdifri, og at denne viden er uanvendelig for udviklingen af en moralsk etik. For at bevare sig selv som mulighed må en sociologisk informeret etik altså vise, at systemteorien ikke holder som generel teori uden dermed at afvise alle Luhmanns indsigter. Luhmann har måske nok ret i mange ting, men med sit perspektiv har han ikke ret til at have ret.

Luhmann konstruerer sin sociologi ud fra samme perspektiv som Weber og Parsons, nemlig ud fra et fokus på den sociale handling og den af handlinger producerede orden, det sociale system. Luhmann hylder desuden det teoretisk videnskabelige erkendelsesideal, man i tysksproget filosofi betegner som positivistisk, nemlig værdifriheden. Luhmann lægger dog en distance til Parsons sociologi ved at karakterisere sin egen tankegang som "funktionsstrukturel systemteori" over for Parsons' "strukturfunktionalisme", idet han hævder, at han i højere grad end Parsons rekonstruerer de samfundsmæssige strukturer ud fra de samfundsmæssige systemers og subsystemers specifikke funktionsmåder.³⁵⁵

Ikke desto mindre læser Luhmann som nævnt Parsons' sociologiske grundproblem, hvordan den sociale orden overhovedet er mulig, ind i Durkheims sociologi, og i selve formuleringen af dette problem går han ud fra, at Parsons' fastlæggelse af den sociale handlings universelle karakteristika er grundlæggende korrekt, at der altså i enhver "interaktion" nødvendigvis er en iboende "dobbelt kontingens"³⁵⁶. For Luhmann gælder ligesom for Parsons "teoremet om den dobbelte kontingens"³⁵⁷ altid for alle sociale forbindelser.

Trods sin distancering i forhold til Parsons opererer Luhmann altså med den samme grundlæggende strukturmodel, når han analyserer sociale systemers funktionsmåde, og da enhver faktisk samfundsmæssig moral allerede af Weber er bestemt definatorisk som en legitim orden af individuelle sociale handlinger, analyserer Luhmann moralen som enhver anden orden af sociale handlinger ud fra dobbeltkontingensforudsæt-

355 Jf. Fauske 1996b, s. 255; sml. Ritzer 1993b, s. 71 f.

356 Luhmann 1977, s. 27.

357 Luhmann 1992, s. 11.

ningen. Han undlader således, trods erklæringer om det modsatte, at analysere moral og etik som særlige sociale systemer, der har deres egen helt specifikke funktionsmåde, hvilket ellers ville være rimeligt, fordi de, som netop Weber påpeger, er specielt stabile i forhold til andre ordener, derved at de får deres legitimitet gennem såvel en ydre som en indre garanti.

Kernen i systemteorien er altså den dobbelte kontingens, som Luhmann ligesom Parsons anser for et vilkår for enhver social forbindelse. Enhver social forbindelse hævdes således at være resultatet af to eksistentielt fuldstændigt adskilte individer, der grundlæggende kun kan vælge i usikkerhed om den andens valg. Det specielle ved den moralske forbindelse mellem mennesker er imidlertid en høj grad af indforståethed allerede inden, man skal vælge. I moralsk relevante sociale forhold går man oftest ud fra, at den anden tænker som en selv, indtil der er tegn på det modsatte. Sådanne tegn kan selvfølgelig være mange og kan have forskellig betydning alt efter, hvem man er. For nogle viser forskellen sig allerede i køn, hudfarve, alder eller påklædning, mens andres indforståethed først brydes med sprog, ordforråd eller udsagn direkte i modstrid med ens egen moral. Ikke desto mindre går man normalt ud fra indforståetheden.

Den generelt antagne usikkerhed holder altså ikke som empirisk faktum i alle sociale systemer. Den fælles moral, som de franske moralister fremhæver, betyder, at man umiddelbart viser hinanden tillid, som også fænomenologen Knud Ejler Løgstrup (1905–81) har fremhævet.³⁵⁸ Dobbelt kontingens bliver således kun en logisk konsekvens af mødet mellem to aktører, hvis man allerede har antaget den systemteoretiske og eksistentielle individualisme; hvis man går ud fra, at aktørerne normalt på forhånd er bundet af en fælles indforståethed, så bliver dobbelt kontingens ikke et idealtypisk træk ved enhver social forbindelse, men et grænsetilfælde, der kun kan blive virkeligt under helt ekstreme forhold.

Luhmann mener, at den systemteoretiske ansats overvinder den individualistiske rationalitetsmodel, men som Habermas gør opmærksom

358 Jf. Løgstrup 1991, s. 17.

på, så holder Parsons fast i “kernen af det utilitaristiske handlingsbegreb”³⁵⁹, og det samme er tilfældet med Luhmann. Den enkelte aktør, det enkelte Ego, det enkelte psykiske system er selvrefererende, selvreproducerende og finder mening udelukkende inden for sit eget system. Luhmann erstatter aktør-begrebet med et systembegreb, men systemer vælger ikke desto mindre med deres systemrationalitet fuldstændigt som individuelle aktører bør gøre det ifølge rational beslutningsteori, altså rationelt optimerende deres egne interesser.

Systemer kan i Luhmanns perspektiv kun have sig selv som formål og ikke andre systemer. Det enkelte menneske kan således ikke lægge formålet uden for sig selv, hverken i et socialt system eller i et andet psykisk system, ligesom samfundet heller ikke kan få sin mening i realiseringen af det enkelte menneske. Alle systemer er selvreferentielle, selvreproducerende og giver kun sig selv mening. Meningen med livet, det gode liv, ligger for Luhmann ikke uden for, men inden for systemet, og det gode liv for det psykiske system kan ikke integreres med det gode liv for noget andet system.

Men individer handler ikke altid udelukkende med sig selv som formål. Som allerede Durkheim fastslog over for Spencer, så kræver det samfundsmæssige liv, at man hele tiden renoncerer på sine egne interesser, og specielt i handlinger, der gøres af kærlighed, ligger formålet uden for en selv. Man kan selvfølgelig vælge at tolke det ud fra individets egne mål eller interesser, men det viser blot en stædig vilje til ikke at ville se virkeligheden i øjnene og betyder en lige så skæv og ensidig tolkning som den rent etiske, der kun kan anerkende den gode vilje som motivation. I stedet for etikkens blåøjede idealisme får man blot den form for kynisk skepticisme, man undertiden betegner ‘realisme’.

At udvikle en forståelse af moralen på dette grundlag bliver en unødigt mystifikation, der kun kan tjene til at skjule den kendsgerning, at moral, som de franske moralister og Durkheim rigtigt ser, er noget fælles, som er der før enhver virkelig persons enkelte handling. Dobbelt kontingens er et træk ved kontraktindgåelse mellem to aktører, der hver for sig har deres individuelle nytteoptimering som udgangspunkt. At gøre denne specielle

359 Habermas 1981, bd. 2, s. 321.

situation til model for enhver social handling og dermed for moralsk handling er ikke i overensstemmelse med den sociale virkelighed, og for en sociologi må den sociale virkelighed være udgangspunktet, ikke en logisk konstrueret model, der bygger på forudsætninger, der benægter fakta.

Sociale handlinger kan desuden være kollektive, således som Durkheim beskriver det, og fuldstændig uden en mening, der forholder sig til konkrete individer, men udelukkende til abstrakter så som Gud, menneskeheden, arbejderklassen eller nationen. En sociologisk informeret etik må anerkende, at mennesker ofte har sig selv som formål, at moral har mange kedelige træk, og at politik ofte blot drejer sig om magt; men den gør det ud fra et moralsk perspektiv, i bevidsthed om at dette heldigvis ikke er hele sandheden, og at det drejer sig om at lave om på det. En sociologisk informeret etik anerkender såvel den nytteoptimerende aktør som den etiske aktør som lige virkelige aspekter ved alle mennesker; men den lader den etiske aktør vurdere, hvor langt den nytteoptimerende kan gå.

Her er den sociologisk informerede etik i øvrigt på linie med Weber, der ved siden af den instrumentelt rationelle handling tillige anerkender den værdirationelle.³⁶⁰ Den værdirationelle tænkning lader han vurdere i hvor høj grad de midler, der foreslås af den instrumentelle rationalitet, lever op til de moralske værdier.³⁶¹ Dette aspekt af Webers overvejelser over rationalisering spiller imidlertid ikke nogen rolle for Luhmann, og i det hele taget er der en tendens til at underspille betydningen af værdirationalitet i sociologien,³⁶² også i Baumans ellers meget moralske sociologi.³⁶³

Man kan endelig spørge, hvordan man skulle kunne etablere en moralfri videnskab om moralen, hvis ikke moralen allerede havde fastlagt den del af virkeligheden, der er moralsk, og inden for hvilken alle aspekter har moralsk betydning. Ligesom i Luhmanns redegørelse for det politiske kommer værdifriheden til at skjule en moralsk holdning, nemlig at sandheden er det vigtigste for det gode liv, og resultatet er en form for metamoraliseren, der moraliserer mod moralisme uden at ville vedkende

360 Jf. Weber 1921, s. 551 ff.

361 Jf. Månson 1996, s. 103 f.

362 Sml. f.eks. Larsen 1996, s. 37 f.

363 Jf. Bauman 1978, s. 81.

sig sin egen moraliseren. Som Friedrich Nietzsche (1844–1900) påpeger, så er sandheden også selv værdi.³⁶⁴

Weber anerkender i øvrigt selv, at valget af videnskaben hviler på en værdidom,³⁶⁵ og der er derfor grund til at tro, at Luhmann også har overtaget sin forståelse af værdifrihed fra Parsons. Bauman påpeger, at Parsons fuldstændigt misforstår Webers ide om værdifrihed, fordi han ikke forstår værdifriheden som et moderne ideal for videnskaben i et moderne samfund, men som en faktisk mulighed for videnskaben som sådan. Parsons skriver således: "Værdifrihed ... implicerer, at en videnskab ikke behøver at være bundet til nogen specifik historisk kulturs værdier."³⁶⁶ Parsons ser ikke, at for Weber er værdifriheden en moralsk fordring for det moderne samfunds videnskabsmænd,³⁶⁷ og med sin ahistoriske forståelse af videnskab ignorerer han tilsyneladende, at Weber eksplicit knytter den videnskabelige rationalitets tilblivelse til udviklingen af det kapitalistiske samfund.³⁶⁸

Hos Luhmann kommer det historiske aspekt af værdifriheden til at ligge inden for den generelle evolutionsteori, idet det moderne uddifferentierede og rationaliserede samfund har medført en tilsvarende uddifferentieret og kompleks moral, og en sådan moral umuliggør en samlende moralsk etik; det moderne samfund vil derfor være bedre tjent med en moralfri teori om moral af Luhmanns type og med at opgive enhver moraliseren, inkl. etikens. En sådan fortolkning af værdifrihedens historiske tilknytning til det moderne samfund ville imidlertid også ligge Weber fjernt, da han ikke blot ville frigøre videnskaben fra værdidomme, men i lige så høj grad frigøre værdierne fra videnskabelige erfaringsdomme.³⁶⁹

Af såvel videnskabelige grunde som af moralske må Luhmanns teori forkastes som alt for reduktionistisk og uddifferentieret i sine grundbegreber. Hans modeltænkning bliver trods den begrebslige kompleksitet

364 Jf. f.eks. Nietzsche 1984, s. 46

365 Jf. Crone 1996, s. 76.

366 Parsons: *The Structure of Social Action*, Glencoe: Free Press, 1949, p. 59 (jf. Bauman 1978, s. 74).

367 Jf. Bauman 1978, s. 72 f.

368 Jf. Bauman 1978, s. 76.

369 Jf. Bruun 1996, s. 39 f.

for snæver og ensidig, og ikke bare som grundlag for en sociologisk informeret etik, men også som grundlag for politiske beslutninger. Luhmanns sociologi bliver et eksempel på den type sociologi, der ikke kan bidrage positivt til en sociologisk informeret etik, men kun negativt korrigerer for de fejl og fordomme, etikkens og politikens iboende idealisme altid vil medføre, men som de hele tiden må og skal korrigerer. I modsætning til ideologikritikken vil Luhmanns sociologi dog altid være et ydre korrektiv; den kan ikke ligesom ideologikritikken bidrage til at afbalancere en sociologisk informeret etik moralsk.

Luhmanns sociologi demonstrerer, hvor svært den amerikansk dominerede efterkrigssociologi i det hele taget har det med moral og etik. Men Luhmann er samtidig et godt eksempel på, at man uanset udgangspunkt faktisk kan blive klogere på etik og moral, hvis man – tilstrækkeligt længe og med tilstrækkeligt moralsk engagement – beskæftiger sig med moralen systematisk. Hans udgangspunkt i den individualistiske handlingsmodel og den dermed forbundne antagelse af dobbeltkontingens forhindrer ham dog i at anerkende den etiske aktør som virkelig, og han har derfor svært ved at tro på ikke blot en sociologisk informeret etiks mulighed, men etikkens mulighed overhovedet.

Moralen er imidlertid allerede sociologisk informeret i det moderne samfund, og etikken er netop moralens moralske selvrefleksion. Indbygget i den almindelige *common sense* er i dag erkendelsen af de moralske holdningers samfundsmæssige karakter. Det betyder ikke, at de bliver forkastet; erkendelsen af moralens samfundsmæssighed betyder blot, at risikoen formindskes for, at den moralske fordring om absolut sikkerhed udvikler sig til fanatisme, og det er denne grundlæggende erkendelse en sociologisk informeret etik bygger på og vil udvikle. Set i det lys spiller den moderne amerikanske menneskerettighedsfanatisme således samme rolle som Spencers asociale liberalisme, nemlig som en ideologi, der giver en moralsk ret til dem, der har ressourcer til at hævde deres interesser, og som med en grotesk blindhed over for de indre anliggender aggressivt rettes mod alt ydre, der blot antydningvis anfægter den selvfølgelige rettighedsfundamentalisme.

En sociologisk informeret etik skal således, som Ole Thyssen (f. 1944) siger, være en ”stor etik” idet den ud over moralen medreflekterer erkendelsesteori og samfundsteori, men den skal dog stadig være en etik, og som etik må den først og fremmest være solidarisk med den moralske fordring. Man kan derfor ikke, som Thyssen erklærer at ville, opstille en filosofisk etik, der ikke siger noget om det gode liv, eller hvordan man bør leve, men kun om hvordan etikken fungerer, og ”hvorfør den ikke er til at slippe af med”³⁷⁰. En etik er ikke længere en etik, når den på forhånd renoncerer på ”at måle verden i lyset af det perfekte” til blot at vælge mellem ”alternativer”; den kan – uanset om den vil det eller ej – slet ikke undgå den moralisme, der udgår fra den i det moralske vokabularium iboende normativitet. En værdifri etik er en værdiløs etik, og at idealisere noget sådant som en etik kan kun være udtryk for uforstand, selvbedrag eller ideologi.

For en sociologisk informeret etik er det først og fremmest af vigtighed, at Luhmann betoner etikken karakter af refleksion og viser, hvorledes den moderne filosofiske etiks begrundelsesproblem som resultat af en historisk proces ikke har den universelle karakter, som det ofte tillægges. Ud fra et etisk perspektiv må man imidlertid afvise, at etikken skal forstås og i fremtiden udvikles som en moralfri refleksionsteori. At etikken som den moralske praksis’ selvrefleksion byder på paradokser og andre problemer, betyder ikke, at man blot kan opgive den; dertil er det moralske, som Luhmann selv anerkender, alt for dybt indlejret i den menneskelige verden.

Forståelsen af etikken som selvrefleksion betyder imidlertid, at en sociologisk informeret etik som en ny reflekteret moralisme ikke grundlæggende anfægtes af Durkheims fiasko. For Durkheim tænkte nemlig i første omgang etikken i det nævnte begrundelsesperspektiv og ville blot have et bedre grundlag end det, den moderne filosofiske etik typisk leverer. Med tiden udvikledes hans forståelse af etikken sig dog i en retning, så han blot opfattede moralvidenskaben som en mere stringent og rationel udgave af netop den moralske selvrefleksion, og det er i dette begreb om moralvidenskab, at en sociologisk informeret etik må tage afsæt.

370 Thyssen 1995, s. 11 f.

5. BAUMAN

Med Bauman får man en helt anden vinkel, ikke blot på spørgsmålet om etik og moral, men også på sociologien som videnskab. For Bauman er sociologien nemlig ikke videnskab i positivistisk forstand, som man ser det hos Durkheim, Weber eller Luhmann. Baumans sociologi er bevidst moralistisk, men adskiller sig fra en moraliserende superteori af Habermas' type, idet den ikke præsenterer sig gennem en færdig teoribygning, men vil udvikle evnen til at tænke sociologisk gennem en kontinuerlig refleksion, der drives af viljen til at udvide forståelsen af sig selv som menneske og af sin rolle som medlem af et samfund i forhold til dette samfund som helhed.³⁷¹

Bauman tænker altså sin sociologi i forhold til den enkelte aktørs handlinger ligesom Weber, Parsons og Habermas. Men modsat tendensen i filosofi og videnskab i øvrigt bliver strategien ikke at reducere og strukturere mangfoldigheden af dagligdagserfaringer, men derimod at udvide forståelsen af dem gennem en begrebslig belysning ud fra flere forskellige synsvinkler, så man i den samfundsmæssige kompleksitet ikke blot ser kontingens, men erfarer sammenhænge, der både gør tilsyneladende tilfældige handlinger meningsfulde og tydeliggør andre mulige meninger end dem, aktørerne selv præsenterer som de afgørende for deres sociale handlen. Bauman viser, hvordan de samfundsmæssige fænomener ikke kun er, hvad de giver sig ud for at være, men tillige ofte har en mindre præsentabel bagside, og i sine vurderinger er han altid solidarisk med den individuelle moralske aktørs perspektiv.

Baumans direkte beskæftigelse med moral ligger i forlængelse af hans undersøgelse af, hvordan man som sociolog kan forstå og forklare Holocaust, altså nazisternes systematiske jødeudryddelse, ud fra aktørernes

371 Jf. Bauman 1990.

sociale handlen.³⁷² Den grundlæggende antagelse er, at Holocaust som praktisk projekt blev gennemført af almindelige mennesker, der levede i et moderne samfund, og det sociologiske spørgsmål om, 'hvordan det kunne ske', bliver derfor for Bauman til det moralske spørgsmål om, 'hvordan de dog kunne gøre det'. Denne undersøgelse leder Bauman videre til spørgsmålet om, hvad moral egentlig er, og til en kritik af først den almindelige sociologiske forståelse af moral og siden den moderne filosofiske etik.³⁷³

Bauman anerkender det moralske som et afgørende træk ved etikken,³⁷⁴ og hans egen sociologiske undersøgelse af moralen bæres ligesom en filosofisk etik frem af en moralsk stræben. Som sociologisk informeret moralist vælger Bauman af moralske grunde i sidste ende en filosofisk etik, der ikke blot afviser at tildele samfundet en positiv rolle i moralen, men i Baumans fortolkning bliver direkte antisociologisk. Med Bauman vender sociologien altså tilbage til etikken, og i forhold til det gennemførlige i at udvikle en sociologisk informeret etik er det derfor af stor betydning at forstå, hvorfor Bauman ender i denne position.

5.1. Kritik af Durkheim

Bauman anerkender således Durkheims påvisning af, at de normer, der anses for bindende i et samfund, ikke kan få deres "forpligtende kraft" gennem en bevidst analyse og valgproces³⁷⁵, altså Durkheims påvisning af "kontraktens non-kontraktuelle betingelser"³⁷⁶, og Durkheim finder netop ifølge Bauman "moralens essens" i den forpligtende kraft, moralen har. En norm er gældende i et samfund, fordi samfundets medlemmer gennem "læring eller gennem de bitre konsekvenser af overskridelse" bliver overbevist om normernes "kraftfulde nærvær". Moralens lægger gennem "socialisering og straffende sanktioner" "begrænsninger på naturlige (a-sociale, før-sociale) forkærligheder hos samfundets medlemmer" og

372 Jf. Bauman 1991, s. 169.

373 Jf. Bauman 1991, s. 170 ff.; 1993b, s. 6 ff.

374 Jf. Bauman 1993b, s. 6.

375 Bauman 1991, s. 171.

376 Bauman 1993b, s. 57.

sikrer derved “samfundets enhed”. Moralen skal således forstås i forhold til samfundets “behov for integration”.

For Bauman betyder det imidlertid, at “sociologisk ræsonneren bliver mere cirkulær end nogen sinde før”, fordi den om moralen kun kan sige, at samfundet har en moral for at fortsætte med at være samfund, altså at “der må være en moral i ethvert samfund”. Fra den “objektivt videnskabelige” sociologiske synsvinkel er “alle moralsystemer lige”, hvis de lever op til deres socialintegrative formål, og “der er ingen måde, hvorpå forskelligartede moralsystemer kan sammenlignes og vurderes forskelligt”³⁷⁷.

Samfundet er for Durkheim “essentielt en aktivt moraliserende kraft”, som individet “underkaster sig [...] på betingelse af sin frigørelse [...] fra blinde, utænkende fysiske kræfter”. De “før-sociale drifter hos det menneskelige dyr er selviske, grusomme og truende”, og “de må tæmmes og undertvinges, hvis det samfundsmæssige liv skal opretholdes”. Derfor er “alternativet til det moralske greb om samfundet ikke menneskelig autonomi, men de dyriske lidenskabers styre”³⁷⁸; “hænger der ikke over hvert eneste menneskeligt individ” en “respektindgydende og ubestridt autoritet”, fører det til “bortgælsen af al moralsk, og dermed social, orden”, hvilket åbner op for “anarki og universelt blodbad”³⁷⁹.

For Durkheim kommer al moral således fra samfundet, og “der er intet moralsk liv uden for samfundet”. Denne tankegang implicerer ifølge Bauman, at “handling er onde, fordi de er socialt forbudte”. Samtidig er samfundet imidlertid for Durkheim som “socialt arrangement” i sig selv “adlende, ophøjende, humaniserende”, og det betyder, at nogle handlinger er “socialt forbudte, fordi de er onde”. Overhovedet eksistensen af et moralsk system er derfor for Durkheim moralsk bedre end fraværet af et moralsk system, for uden moral intet samfund. Som “varm patriot” og overbevist om “det civiliserede livs overlegenhed” er Durkheims model for samfundets “moraliserende mission” dog ikke blot ethvert samfund,

377 Bauman 1991, s. 172.

378 Bauman 1991, s. 172 f.; jf. også Bauman 1993b, s. 86.

379 Bauman 1993a, s. 251 f.

men netop det “moderne vestlige samfund”³⁸⁰.

Durkheim erkender dog, at det moderne samfund har et moralsk problem. I sine religionssociologiske studier noterer han sig, at adskillelsen mellem det profane og det hellige ofte er såvel tidsligt som rumligt organiseret, og at denne organisering betyder, at de to dertil svarende former for samfundsmæssighed – som Bauman kalder hhv. “socialisation” og “socialitet”³⁸¹ – ikke kommer i konflikt, men tværtimod kan virke positivt sammen i forhold til hele samfundets liv.

I en stammes daglige “ensformige, sløve og kedelige liv” er stamme-medlemmer hver for sig beskæftiget med hver deres gøremål, men ved bestemte lejligheder samles stammen, og denne koncentration af samfundets medlemmer frembringer “en slags elektricitet”, der hensætter mænd og kvinder i en tilstand af “ophidselse”, hvor de udstøder “skrig, veritable hyl og støjende lyde af enhver slags”, besat af “lidenskaber” i en sådan grad, at de “ikke kan holdes tilbage af noget”. De to “heterogene og gensidigt udelukkende verdener” lever i de “primitive” samfund fredeligt sammen i gensidig isolation, men med en regelmæssig vekslen mellem den ene og den anden, altså mellem hverdag og fest, og det viser tydeligt “de bånd, der forener dem med hinanden”³⁸².

Problemet med det moderne samfund er ifølge Durkheim, at der ikke er dette fredelige samspil mellem det profane og det hellige. Det moderne samfund er trods den udbredte rationalitet og sunde fornuft præget af “moralisk middelmådighed”, fordi “den moralske gendannelse” kun kan opnås gennem begivenheder, “hvor individerne, idet de er tæt forbundet med hinanden, i fællesskab bekræfter deres fælles følelser”. I det moderne samfund er der hverken tilstrækkeligt med følelser bag de gamle principper eller blevet “født” andre, der kan vække vore lidenskaber. Denne tilstand kan ikke, konkluderer Durkheim, “vare evigt. En dag vil komme, hvor vore samfund igen vil kende disse timer af skabende opbrusen”³⁸³.

380 Bauman 1991, s. 173.

381 Bauman 1993b, s. 119.

382 Durkheim: *The Elementary Forms of Religious Life*, London: Allen & Unwin, 1968, s. 209-20 (jf. Bauman 1993b, s. 133 f.).

383 Durkheim: *The Elementary Forms*, s. 427-28 (jf. Bauman 1993b, s. 134 f.).

For Bauman var det lige præcis det, der skete med opkomsten af de totalitære regimer i mellemkrigstiden, hvor der var en udbredt utilfredshed med “politikken legalt-rationelle, følelseskolde, business-agtige opførelse i en liberal-demokratisk stat”³⁸⁴. Baumans pointe er imidlertid, at en ny religion ikke længere kan opstå spontant, fordi den moderne nationalstat ødelægger den varierende mangfoldighed af fælles måder at leve på til fordel for en “statsstyret og statsovervåget” orden, der fastlægger “et ensartet, civiliseret, oplyst, lovbaseret livsmønster”.

Den “nye religion”, den moderne nationalisme er således for Bauman et nationalstatsligt svar på den tiltagende opløsning af lokale fællesskaber. Nationalismen får styrke med undermineringen af lokale traditioner og den “moderne elites selvhævdelsesproces”, og denne proces når sit højdepunkt i nazismen, der giver det nationale en forstærket hellighed gennem massefællesskabets “omhyggeligt konstruerede [...] spontanitet”³⁸⁵. Staten opleves nu ikke blot som “den fælles begrænsning, men tillige det fælles hensyn”³⁸⁶.

Conscience collective, den (i Durkheims øjne) eneste kilde og garanti for moralske følelser og moralsk opførelse blev kondenseret, institutionaliseret og forenet med den politiske stats legale magt. Moralsk kapacitet blev næsten fuldstændigt eksproprieret, og hvad der end modstod statsliggørelsen blev forfulgt med hele lovens magt.³⁸⁷

Det, Bauman bebrejder Durkheim, er først og fremmest, at inden for hans perspektiv må enhver moralsk bindende norm have social oprindelse. Når så Durkheim tillige tildeler samfundet den øverste moralske værdi og autoritet, betyder det ifølge Bauman, at en social virkelighed kun kan anfægtes moralsk ud fra et andet samfund,³⁸⁸ og at enhver non-konform handling inden for samfundet i sig selv bliver umoralsk, altså at “umoral

384 Bauman 1993b, s. 137.

385 Bauman 1993b, s. 135 f.

386 Bauman 1993b, s. 138.

387 Bauman 1993b, s. 138.

388 Jf. Bauman 1978, s. 190.

altid pr. definition er anti-social” og “omvendt, at asocialitet pr. definition er amoralsk”³⁸⁹.

I en sådan forståelse af moral levnes der ikke mulighed for en moralsk begrundet afstandtagen til det aktuelle samfund og slet ikke til en moralsk legitim modstand over for den samfundsmæssige moral, og i forhold til Holocausterfaringen vil Bauman gerne have et moralbegreb, der kan vise, at de moralske var de få, der gjorde modstand, og ikke de mange, der blot fulgte med. Det er det, Bauman mener, Durkheims sociologiske redegørelse for moralen udelukker. Et fællesskab bestående af individer med ensartede tankegange er, mener Bauman, ikke et udtryk for social solidaritet; det er tværtimod, med Horkheimer og Adornos ord, et “bevis på den uransagelige enhed af samfund og dominans”, der gør, at dominansen for individet fremtræder som “det universelle: fornuften virkeliggjort”³⁹⁰.

Den af Bauman fremstillede Durkheim minder imidlertid ikke meget om den virkelige, og trods Baumans oprindelige uddannelse inden for den kommunistiske verden, minder hans forståelse af Durkheim til forveksling den, som Luhmann fremlægger med baggrund i den amerikanske sociologi. Bauman demonstrerer f.eks. tydeligt sin manglende fortrolighed med Durkheims tankegang, når han anfører, at Durkheims bestemmelse af sociale fænomener som ting betyder, at man studerer de samfundsmæssige fænomener “uden nødvendigvis at se på deres sociale skabelsesproces”, og at man ikke behøver at udvise nogen “bekymring” for “faren ved relativitet i studiet af det sociale”³⁹¹; eller når han anfører, at Durkheims fremhævelse af sanktioners tingskarakter er udtryk for en videnskabsmodel, der kun anerkender kausalmechaniske forklaringer af den naturvidenskabelige type og hverken anerkender individers følelser, intentioner eller enkelthandlinger som sociologisk relevante.³⁹²

Den specifikke kritik af Durkheims moralsociologi er imidlertid lige så forfejlet. Bauman mener, Durkheim fastlægger moralens ‘essens’ ud

389 Bauman 1991, s. 235; sml. også Bauman 1993b, s. 60 f.

390 Adorno and Horkheimer: *Dialectic of Enlightenment*, London: Verso, 1979, s. 6–22 (jf. Bauman 1992, s. 101).

391 Bauman 1978, s. 15.

392 Sml. Bauman 1990, s. 220 f.

fra 'straffende' sanktioner, mens Durkheim som positivist ikke vil tale om moralens essens og kun opfatter sanktioner som observerbare tegn, og da både behagelige og ubehagelige;³⁹³ og Durkheim anerkender netop kun en samfunds- og moralkritik ud fra samfundets egne iboende idealer og blandt disse kun dem, hvis aktuelle gyldighed kan bekræftes af en rationel rekonstruktion af historien, dvs. frihed, lighed og broderskab. Inden for en amerikansk positivistisk fortolkningsramme er det imidlertid nærliggende at fortolke Durkheim, som Bauman gør det. Bauman kommer således ikke til at gøre op med Durkheim som sådan, men med det dominerende sociologiske billede af Durkheims moralsociologi, altså ligesom for Luhmanns vedkommende Parsons' fortolkning af Durkheim.

I Parsons' udlægning af Durkheim står moralen netop som garant for den sociale orden, ikke som en samfundsmæssig og moralsk nødvendighed, men som et kontingent udtryk for nødvendigheden af social integration. Denne integration skal den værdifri sociologi videnskabeligt kunne rekonstruere i normfrie termer, og når man så ligesom Luhmann alligevel ender med at anerkende moralens nødvendighed, så er det ikke en moralsk nødvendighed, men en teoretisk nødvendighed for den samfundsmæssige forklaring. At Bauman faktisk ligesom Luhmann ser Durkheim med Parsons' briller antydes også af, at Baumans moralske hovedindvending over for Durkheim første gang dukker op i forbindelse med en gennemgang af en amerikansk sociologisk problemstilling,³⁹⁴ flere år før Holocauststudiet.

Det, Bauman i virkeligheden kritiserer, er "den specifikke sociologiske tilgang til studiet af moral", altså den amerikanske sociologis typiske tilgang, og dér – må man antage ud fra den kollegiale anseelse han nyder³⁹⁵ – rammer hans kritik præcist. Selv om Bauman går fejl af Durkheim med sin kritik af den sociologiske moralforståelse, er den ikke desto mindre vigtig, for, som Bauman fremhæver, denne tankegangs selvfølghed inden for sociologien forhindrer formuleringer af alternative moralforstå-

393 Jf. Durkheim 1893b, s. 15 f.; Durkheim 1906b, s. 62.

394 Sml. Bauman 1978, s. 190.

395 Sml. Bauman 1991, s. 209 & Bauman 1993b, *backcover*

elser, ikke blot i selve den sociologiske diskurs, men også mere generelt, fordi sociologien i høj grad leverer den sproglige fortolkningsramme for et samfunds forståelse af sig.³⁹⁶

Baumans kritik af Durkheim tjener til at bekræfte og uddybe det problematiske i den amerikanske sociologis tilgang til studiet af moral. Bauman tydeliggør den amoralske kynisme, som gennem Spencers liberalisme blev karakteristisk for amerikansk sociologi lige fra begyndelsen. Spencer var ikke relativist, for han troede på såvel Gud som liberalismen. Parsons derimod åbner op for den moralske relativisme med sin forståelse af videnskabelig værdifrihed generelt og mere specifikt med sin forståelse af social orden værdifrit som blot samfundets nødvendige sociale integration.

Når den amerikanske sociologi ikke længere kan tro på Spencers liberalistiske illusioner, behøver de enkelte sociologer således ikke skifte holdning personligt og politisk; for sociologien er nu, jf. Parsons, en værdifri videnskab, der kun udtaler sig om moralens samfundsmæssige funktion, og ikke om værdien eller gyldigheden af de moralske normer. En sådan sociologi kan simpelthen ikke integreres i en sociologisk in-formeret etik, men højst, som Luhmanns eksempel viste, bidrage med korrektioner.

5.2. Parsons, Hegel og Marx

Bauman tager imidlertid ligesom Parsons især udgangspunkt i Weber, og fælles for dem alle er påpegnen af, at samfundsvidenskaben ikke kan forstå sin genstand, som naturvidenskaben forstår sin, nemlig som noget objektivt foreliggende, hvis kausale relationer kan blotlægges uden tilskrivelse af formål og mening. Eftersom et samfundsmæssigt fænomen i sidste ende består af menneskers sociale handlinger, må en forståelse af fænomenet gå ud fra en begribelse af de formål og meninger, aktørerne selv lægger i handlingerne.³⁹⁷

Med dette udgangspunkt bliver det tydeligt, at Durkheims forståelse af samfundet som en "supra-individuel" størrelse, altså som en helhed,

³⁹⁶ Jf. Bauman 1991, s. 213.

³⁹⁷ Jf. Bauman 1978, s. 12.

der er mere end summen af sine dele og ikke kan reduceres til dem, i sig selv bliver problematisk. Ifølge Bauman betyder denne således, at Durkheim fanges i “metafysiske fælder”, og resultatet er den “notoriske vanskelighed”, der er forbundet med at “definere den præcise mening”³⁹⁸ af centrale begreber som f.eks. den fælles bevidsthed.

Parsons sociologi er et forsøg på at undgå disse problemer ved at mediere mellem på den ene side Spencers overdrevne voluntarisme, der ligesom etikens aktørmodel umuliggør enhver videnskabelig behandling af sociale fænomener, og på den anden side Durkheims positivisme, hvis handlingsbegreb gør videnskaben om social handlen mulig, men som reducerer handlingens viljeskarakter til en ubetydelighed.³⁹⁹ Dette forsøg udvikler sig imidlertid til en generel teori om social handlen, der ikke ser på aktørens subjektive motivation, men i stedet vil opstille de transcendentale betingelser for enhver mulig social handling på grundlag af en analyse af rationelle handlinger.⁴⁰⁰

Kernen i denne teori er Parsons' idé om den dobbelte kontingens, der er involveret i forholdet mellem Egos og Alters forventninger, når de står for at skulle handle rationelt i forhold til hinanden. En koordinering af forventninger kan kun ske, når begge parter accepterer de samme “konventioner” som meningsgivende for deres respektive handlinger, og når begge generaliserer “fra den specifikke situations partikularitet” til typiske handlingsmønstre. Samfundet forstået som generaliserede handlingsmønstre og det kulturelle system forstået som meningsstabilitet er for Parsons nødvendigvis indeholdt i selve “mål-middel modellen for handling”, og dermed bliver samfundet en “logisk nødvendighed”⁴⁰¹. Ud fra disse grundelementer kan en generel teori om betingelserne for rationel social handlen gøre det muligt at gennemskue strukturen i det samfundsmæssige og kulturelle system og derved i sidste ende fjerne al kontingens ved rationel social handlen. Bauman opsummerer det sådan:

398 Bauman 1978, s. 145.

399 Jf. Bauman 1978, s. 132 f.

400 Jf. Bauman 1978, s. 138.

401 Jf. Bauman 1978, s. 141.

Forståelsen bliver derfor identisk med strukturel analyse; den behøver ikke længere subjektet. Tværtimod opfylder den sin opgave, når det lykkes den at opløse subjektet i tre sammenkædede systemstrukturer: personlighed, kultur og det sociale system.⁴⁰²

Også for Bauman er udgangspunktet for samfundsvidenskaben den enkelte meningsfulde sociale handling. Men Parsons forsøg på ud fra en fortolkning af Weber at opstille en generel teori om meningsfuld social handlen går ifølge Bauman fejl af det historiske og subjektive ved såvel enhver handling som enhver tillæggelse af mening til en handling og dermed også enhver forståelse af den.⁴⁰³

Handlingsrationaliteten er for Bauman ikke, som Parsons antager, en generalisering af betingelserne for menneskelig handlen, der som en nødvendig antagelse er indeholdt i selve begrebet om social handling; rationaliteten er et idealtypisk træk ved bestemte typer social handlen, der i stigende grad vinder udbredelse gennem udviklingen af det moderne samfund,⁴⁰⁴ og som derfor af Weber forstås som en "historisk generalisering".⁴⁰⁵ Det gør det imidlertid samtidig klart, at både Weber, Parsons og Bauman lægger noget helt andet i rationalitet end Durkheim. Hvor rationalitet for Durkheim var noget i verden objektivt forekommende, som videnskaben kunne afdække, altså nærmest en hegelsk fornuft, så er rationalitet i den weberske tradition et træk ved menneskelige handlinger, der ikke nødvendigvis er aktualiseret, men som kan blive det.

Bauman fortolker Weber ud fra den tradition, der fører frem til Weber, nemlig Hegel, Marx og den tyske humanvidenskab, der udvikler begrebet om hermeneutik og forståelse. Den Weber, der får betydning for Bauman, er således ikke helt den samme, som udvikles af Parsons. For Bauman er det netop tematiseringen af det historiske ved den menneskelige virkelighed, der står i centrum, og ikke udviklingen af en universel, atidslig teori om social handlen. Det afgørende for denne tradition er den hegelske opfattelse af sand viden som den sandhed, som den udviklede

402 Bauman 1978, s. 144.

403 Jf. Bauman 1978, s. 137 & 144.

404 Jf. Bauman 1978, s. 86.

405 Jf. Bauman 1978, s. 142 f.

fælles selvforståelse med tiden kan nå. Det er i historien, subjekt og objekt mødes, og objektet er altid noget historisk, der viser sig for et lige så historisk subjekt; men historien er for Hegel den proces, der gør den ubevidste impuls bevidst, og hvor fornuften til sidst fuldender sig selv i en helhed, der forstår sig selv.⁴⁰⁶

Baggrunden for tankegangen er Kants påvisning af subjektivitetens aktive indflydelse på erkendelsen, der betyder, at subjektiviteten fra at være en “forstyrrende og uønsket faktor” bliver selve betingelsen for al viden. Subjektivitet er uadskillelig fra erkendelsen, og objektiv viden kan derfor kun, “om overhovedet”⁴⁰⁷, nåes gennem subjektiviteten. For Kant betyder det imidlertid stadig, at det principielt er umuligt for erkendelsen at hævde sig som den sande erkendelse af virkeligheden, og det er, fordi han tænker såvel subjekt som erkendelse og virkelighed efter den atidslige teoretisk platoniske erkendelsesmodel.

Hegel derimod tænker ud fra den aristoteliske model, hvor der i erfaringen allerede er et tidsligt element, nemlig tanken om at mennesket modnes af erfaringer og i alderdommen kan udvikle visdom. Hegel tænker imidlertid denne model kollektivt og når derved en historisk aristotelisk videnskabsmodel, der gør det muligt at tænke sand viden som målet for den fælles erfaring, der i historien udvikles om virkeligheden. Det bliver altså historien, der til sidst endeligt ophæver adskillelsen mellem subjekt og objekt og gør sand viden mulig.

Denne tankegang oversætter Marx ifølge Bauman til sociologien. Sand viden om et samfund er altså ikke noget, man får tilgang til gennem den rigtige teori eller den rigtige metode, men noget, der med historien vil give sig. Forståelsen af et samfund er immanent i forhold til både samfund og historie, eftersom der ikke gives noget transcendent punkt uden for det historiske samfund, hvorfra mennesket kan forstå den historiske og samfundsmæssige virkelighed, det lever i. Marx kritiserer imidlertid Hegel for at fremstille historien som en “tankens bevægelse”, som en overvindelse af modsætningen mellem abstrakt tænkning og sansemæssig virkelighed, der påbegyndes og afsluttes “inden i tanken selv”.

406 Jf. Bauman 1978, s. 17.

407 Bauman 1978, s. 48.

Hegel følger bevidstheden op gennem historien og ser, hvordan den i stigende grad kommer ud over sin fremmedgjorthed og sine indre modsigelser, altså hvordan den i stigende grad overvinder objektivering af sin genstand og erfarer sin subjektivitet deri. Men derved tager Hegel ifølge Marx de fordrejede tilsynekomster for pålydende og fremstiller teoretisk verdens ufuldendthed i forhold til "intellektets mangler", idet han indbygger verdens "genuine og uløselige modsigelser" som teoriantagelser i stedet for at bringe dem frem i lyset som samfundsmæssige betingelser for netop bevidsthedens fremmedgjorthed og indre modsigelser.

Ifølge Marx er Hegels kritik en "kritik, der ikke har opnået klarhed over sig selv", en blot "tilsyneladende" kritik, der i virkeligheden efterlader verden som den var. Problemet er ikke for bevidstheden at komme ud over sin genstands objektivitet; et værende kan kun blive sig selv gennem at have et objekt uden for sig selv og gennem at være objekt for et andet værende. Mennesker kan altså kun blive selvbevidste i samvær med andre mennesker. Problemet er, at objektiviteten som en naturlig betingelse for menneskelig eksistens er historisk, og at den i sin historiske form er objektiv på en "umoden, umenneskelig (eller rettere før-menneskelig) måde"⁴⁰⁸.

Verden er og vil forblive virkelig og objektiv; i øjeblikket er den imidlertid objektiv som 'noget ydre' i forhold til den menneskelige eksistens, noget, der ikke tilhører dets væren 'og som overvælder det'. Derfor denne følelse af en afgrund mellem subjekt og objekt, som kun er en nødvendigvis perverteret refleksion af det faktum, at mennesket ingen kontrol har over sin verden, at verden for det er en fremmed, nådesløs, umenneskelig kraft. Før denne verdens fremmedhed kan transcenderes intellektuelt, må den overvindes i praksis. Igen at få kontrol er en nødvendig indledning og betingelse for denne verdens gennemsigtighed, denne 'objektivitetens subjektivitet', som gør klar og sand forståelse og selvforståelse af subjektet mulig.⁴⁰⁹

408 Bauman 1978, s. 50 ff.

409 Bauman 1978, s. 52.

En sociologi, der vil have en sand forståelse af samfundet, må altså afklare de historiske betingelser, hvorunder en sand forståelse kan blive mulig. I det kapitalistiske samfund fremtræder det blot tilsyneladende imidlertid så forvrænget på grund af de samfundsmæssige betingelser for erkendelse og erfaringsdannelse, at sociologien må blive ideologikritik, idet den gennem “kritik af viden” kan bidrage til “kritikken af virkeligheden”, fordi de “tankemodsigelser”, en intellektuel analyse kan afdække, kan give en “uvurderlig indsigt” i de “virkelighedsmodsigelser, som de reflekterer”.

En sådan sociologi kan ifølge Marx ikke vige bort fra at uddrage praktiske konklusioner af dens opdagelser og at gøre sin “intellektuelle analyse til social praksis”. Uden den praktiske omformning af virkeligheden er kritikken af dens teoretiske refleksion “ufuldendt”⁴¹⁰, hvilket betyder, at “vejen til sand forståelse snarere fører gennem en social revolution end gennem en metodologisk”⁴¹¹. Idet en sådan revolution ophæver den fremmedgørelse, der adskiller resultatet af en aktørs handlinger fra aktørens intention, vil forståelsen ophøre med at være “et specielt problem forskelligt fra den generelle menneskelige erkendelse”⁴¹², og sociologien vil være overflødig som videnskab.

For Bauman har dette imidlertid den umiddelbare konsekvens, at modsætningen mellem individ og samfund blot er tilsyneladende og illusorisk, fordi samfundets “fælles interesse” afsløres som kun et produkt af menneskelige handlinger, af “individets samfundsgenererende handlinger”. Denne afdækning ændrer imidlertid intet i den virkelige modsætning mellem individ og samfund, imellem individets ønsker og de begrænsninger, der lægges på deres opfyldelse, mellem “private behov og samfundsbestemte nødvendigheder”. Modsætningen kan kun overvindes i praksis, gennem “omgørelsen af virkeligheden”⁴¹³.

Med støtte i denne tolkning af Marx har Bauman således fået et endnu solidere grundlag for sin afvisning af Durkheims holistiske tilgang til studiet af samfundsfænomener. Tanken om samfundet og samfundets

410 Bauman 1978, s. 58 f.

411 Bauman 1978, s. 50.

412 Bauman 1978, s. 68.

413 Bauman 1978, s. 59 f.

fælles interesser er blot ideologi, dvs. forvrængede fremstillinger, der legitimerer en række individers mere eller mindre diffuse handlingsmønstre. Ligesom Parsons anerkender Marx ifølge Bauman kun enkelt-individer, der handler socialt i forhold til hinanden, og hvis handlinger danner mønstre, og ligesom Parsons' sociologi rummer Marx' muligheden for at nå til en situation, hvor aktøren ikke er underkastet disse handlingsmønstre som noget ydre, men kan kontrollere dem.

Forskellen er for Bauman, at hvor Parsons tænker sig individets frigørelse fra de givne strukturelle betingelser som den enkelte aktørs individuelle teoretiske forståelsesprojekt, så ser Marx det i forlængelse af Hegel som et fælles historisk projekt for hele menneskeheden, et projekt, der dog, i modsætning til hvad Hegel og Parsons tænker sig, ikke er et rent intellektuelt projekt, men kun kan realiseres via en social revolution. Forskellen er imidlertid også, at man i traditionen efter Marx ikke foregiver at drive værdifri videnskab, men åbent erklærer sig for denne sociale revolution, der vil frigøre individerne fra den materielle og ideologiske undertrykkelse, der muliggøres af den aktuelle samfundsorden. Der er altså ikke blot tale om at forudsætte værdidommen gennem en metodisk individualisme; der bliver bevidst taget parti for individet og dets frigørelse.

5.3. Weber: Rationalitet og etik

I sidste ende går Marx altså ligesom Hegel ud fra, at kun historiens gang kan "tilintetgøre skellet mellem tilsynkomst og essens" og således gøre det muligt for enhver at gennemskue den samfundsmæssige sandhed. Det betyder imidlertid for Bauman, at indtil historien realiserer samfundets sande selvbevidsthed om sig selv, vil forståelsen "gå i cirkler" og bestå af "endeløse rekapitulationer og genfremsættelser af kollektive minder", der altid vil være "selektive", og som derfor kun vanskeligt kan hævde at være "endelige og konkluderende"⁴¹⁴. Denne "hermeneutiske cirkel"⁴¹⁵ er en udfordring for enhver samfundsvidenskab, der tror det muligt at udvikle en færdig viden eller en generel teori om den samfundsmæssige

414 Bauman 1978, s. 17; sml. også samme, s. 66.

415 Bauman 1978, s. 17.

virkelighed. Det gælder imidlertid ikke blot den forståelse af samfund, bevidsthed og historie, Hegel og Marx selv præsenterer, men i endnu højere grad ahistoriske teorier af den type, som Parsons udvikler, ligesom det også gælder en generel evolutionsteori som Luhmanns.

Det er i forhold til denne hermeneutiske udfordring Weber ifølge Bauman udvikler sin sociologi. I human- og samfundsvidenskaber drejer det sig om at redegøre for menneskelig adfærd, og en sådan redegørelse er ikke fuldstændig, hvis ikke den kan redegøre for, hvorfor de givne aktører gør, som de gør. Disse videnskaber må derfor prøve at forstå de givne handlinger som netop handlinger ved at fortolke adfærden. For Weber er dette imidlertid ikke tilstrækkeligt for sociologien; hvor historien kun skal forklare partikulære handlingsforløb, så skal sociologien generalisere over handlingsmønstre, og sociologien må derfor sigte mod objektiv viden af lige så pålidelig karakter som naturvidenskaben.⁴¹⁶ Med dette udgangspunkt tænker Weber således naturligt ud fra forestillingen om konkrete processer og sammenhænge, mens Durkheim typisk tænker gennem filosofiske argumenter og udnytter det empiriske som eksemplariske belysninger af de fremførte teser.

I modsætning til Durkheim er det for Weber klart, at sociologien ikke kan gøre som naturvidenskaben; for sociologen er selv som videnskabsmand historisk på samme måde som den genstand, han studerer.⁴¹⁷ Såvel sociologien som dens genstandsområde er "uigenkaldeligt subjektive", og derfor er sociologien henvist til bestandigt at fortolke og forstå. Det fører sociologien bort fra naturvidenskabelige observationer og kausale forklaringer; men det betyder ikke for Weber, at sociologien er afskåret fra at erkende "objektivt". Sociologien som videnskab må udvikle lige så strenge kriterier for præcision og acceptabilitet som naturvidenskaben for at udvikle, hvad Bauman kalder "en objektiv videnskab om det subjektive"⁴¹⁸.

Fremkomsten af den moderne videnskab er for Weber historisk knyttet til opkomsten af kapitalismen, og det grundlæggende fælles træk

416 Jf. Bauman 1978, s. 69 f.

417 Jf. Bauman 1978, s. 74 f.

418 Bauman 1978, s. 72

for de to historiske produkter er den instrumentelle rationalitet, der er karakteristisk for både det moderne forhold til økonomiske transaktioner, den statslige administration, den moderne ret og netop den moderne videnskab. Netop videnskaben er for Weber et historisk produkt af universel betydning, for det er kun videnskaben, der giver mulighed for at opnå universel gyldig viden. For Weber er det altså ligesom for Hegel og Marx historien, der gør den fulde forståelse mulig.⁴¹⁹

For sociologien betyder det imidlertid ifølge Bauman, at objektiv gyldig viden om samfundet er mulig, men kun hvis den udvikles instrumentelt rationelt og dermed gør sig uafhængig af enhver fastlæggelse af mål og enhver værdidom. Kun derved kan samfundsvidenskab blive praktisk anvendelig uden at opgive princippet om værdifrihed og upartiskhed.

[D]et eneste slag videnskaben legitimt [...] kan udkæmpe er det, der retter sig mod at lette og fremme tendensen i vores civilisation hen imod fornuft, effektivitet, instrumentel perfektion og rationalitet.⁴²⁰

Værdifriheden er altså en moralsk fordring til videnskaben, fordi det kun er gennem den rationalitet, videnskaben som historisk produkt udtrykker, at den vestlige civilisation har mulighed for at opnå universel gyldig viden om sig selv. I modsætning til sine fortolkere, Parsons og Luhmann, finder Weber altså selv, at værdifriheden er en værdi, der netop er knyttet til den specifikt moderne vestlige kultur som et historisk produkt, og at det kun er gennem værdifrihed og instrumentel rationalitet, at det moderne samfund kan få et grundlag for "universel enighed og derved objektiv gyldighed"⁴²¹.

Som en rationel aktivitet er videnskaben en model for den type social handlen, som det moderne samfund tenderer imod, og sociologien som videnskab bidrager gennem sin fortolkning til bevidstheden om, hvornår man ikke handler rationelt. Det er ud fra ønsket om med sociologien at fremme denne historiske tendens, at Weber finder det naturligt at

419 Jf. Bauman 1978, s. 74 ff.

420 Bauman 1978, s. 77.

421 Bauman 1978, s. 77.

fortolke den virkelige sociale handlen i forhold til, hvad den ideelt kunne blive, nemlig en fuldt ud rationel social handling; for derved klargør man under hvilke betingelser, mennesket overhovedet kan handle rationelt, og hvad der virker ind som fordrejende faktorer.

Mere grundlæggende kan man imidlertid for Weber kun forstå en handling, hvis man forstår den som en rationel handling, dvs. som en handling, der får mening i forhold til et mål, man ønsker at opnå. Man kan ikke i sociologien forstå en meningsløs handling som en handling. Kan man ikke tilskrive en menneskelig adfærd mening, er man henvist til at forsøge en kausal forklaring af denne adfærd, og dermed har man ifølge Weber forladt sociologien. Man kan således kun forstå en handling sociologisk, hvis man fremstiller den som en handling af den rationelle type, men det betyder ikke, at aktøren nødvendigvis er klar over hensigtsmæssigheden af sin handling. Den sociologiske forståelse indebærer kun, at man kan gøre rede for et formål, som aktøren i princippet kunne være klar over.⁴²²

Den sociologiske forståelse af social handlen går altså ud fra en ideal-type om social handlen som bestående af fuldt ud rationelle handlinger, når den skal forstå den virkelige sociale handlen. Sociale handlinger adskiller sig fra adfærd, der betinges kausalt af f.eks. følelser, vane eller traditioner, og for Weber er der to typer social handlen, der specifikt benævnes rationelle, nemlig de instrumentelt rationelle, der kaldes formålsrationelle, og de værdirationelle.⁴²³

Bauman mener imidlertid ikke, at værdirationel handlen kan være forskellig fra formålsrationel handlen. Begge er rationelle, fordi de er udtryk for en “bevidst forfølgelse af et valgt mål”, og Weber kan ifølge Bauman ikke skelne mellem de to typer rationel handlen ud fra den type formål, de retter sig imod, fordi formålsrationaliteten netop er bestemt af “orienteringen mod et mål som sådan, snarere end orienteringen mod et specifikt mål”. At udskille værdirationalitet fra formålsrationalitet er derfor ifølge Bauman “inkonsistent” og “illegitimt i forhold til Webers

422 Jf. Bauman 1978, s. 79 ff.

423 Jf. Weber 1921, s. 551 f.

egne metodologiske regler”⁴²⁴. For Bauman bliver den instrumentelle rationalitet derfor det eneste, en objektiv sociologisk forståelse af social handlen kan bygge på.

Weber udvikler ifølge Bauman denne ansats til en opfattelse af sociologien som sigtende på at opnå en “forklarende forståelse” af den sociale virkelighed, der er kendetegnet ved selv at være rationel i forhold til “observatørens bevidst valgte formål”. Sociologien kan altså tillægge det observerede en mening, det ikke er bevidst om. Weber kommer således til at skelne skarpt mellem “subjektivt tilsigtet og objektiv gyldig mening”⁴²⁵ og fremhæver især sidstnævnte som det, sociologien sigter på at bestemme i forhold til den sociale handlen. For Weber skal sociologien derfor udvikle sig bort fra historievidenskabens metodologi, der har fokus på de virkelige formål, til økonomisk teori, der netop forklarer forstående ud fra en handlens objektivt gyldige mening.

De fastslår, hvilken retning en given type menneskelig handlen ville tage, hvis den var strengt rationel, upåvirket af fejl eller emotionelle faktorer, og hvis den ydermere var fuldstændigt og utvetydigt rettet mod et enkelt mål, maksimeringen af økonomisk fordel.⁴²⁶

Weber fremhæver, at “konstruktionen af et rent rationelt handlingsforløb i sådanne tilfælde tjener sociologen som [ideal]type, der har den fortjeneste at være klart forståelig og ikke tvetydig”⁴²⁷, og dermed er forståelse blevet til den “intellektuelle, analytiske og predikative forklaring af handling”. Weber tager altså selv det afgørende skridt i den retning, der siden får Parsons og Luhmann til at udvikle generelle teorier om den sociale handling.

For Weber selv får denne udvikling af sociologien stadig gyldighed ikke bare fordi den metodologisk er andre tilgange overlegen, men tillige fordi den er i overensstemmelse med den vestlige civilisations udviklingstendens,

424 Bauman 1978, s. 81 f.

425 Bauman 1978, s. 83 f.

426 Weber: *The Theory of Social and Economic Organization* (red. af Parsons), New York: Free Press, 1969, s. 96 (jf. Bauman 1978, s. 84)

427 Weber: *The Theory*, s. 92 (jf. Bauman 1978, s. 86)

der vil føre til en stadig større indsnævring af “gabet mellem teoretiske begreber og empiriske beskrivelser”. For den amerikanske sociologi bliver det imidlertid en legitimering af “strukturelle begreber og kategorier af en generel natur, fuldstændigt kontrolleret af professionelle sociologer”.

I sin stræben efter objektiv gyldig viden udvikler Weber således sociologien i en retning, der gør det muligt for den institutionaliserede sociologi at lade værdifrihed og rationel modelbygning være det legitimerende grundlag for en “autonom profession med fuld suveræniteten inden for sit eget felt”⁴²⁸. Det betyder imidlertid for Bauman, at sociologien kun kan vælge det moderne samfunds egne værdier som mål for sin rationelle aktivitet, idet det netop er den videre udvikling af det moderne samfunds rationaliseringstendenser, der legitimerer sociologiens videnskabelighed; vælger sociologien med denne selvforståelse at bestride den moderne kapitalismes værdier, kan den ikke længere få videnskabelig legitimitet gennem dette samfund.⁴²⁹

Valget af værdi er ikke frit for sociologien som videnskab; den stærke tilknytning til kapitalismen, som man finder i den amerikanske udgave af sociologien, er et udtryk for noget generelt ved videnskaben i det hele taget, og især sociologien. For Weber er der imidlertid ikke noget valg som videnskabsmand, for, som Bauman udtrykker det:

Man har ret til at føle sig ulykkelig over den åndløse, afmystificerede, umenneskelige verden. Men hvis man ønsker at deltage i den aktivitet, der kaldes videnskab, kan man lige så godt gribe den chance, som denne verden, og kun denne verden, må tilbyde.⁴³⁰

Med denne udlægning af Weber får Bauman forklaret, hvordan den amerikanske sociologi finder legitimitet i Webers begreber, men med sin udlægning af Webers begreb om rationaliteten i social handlen antyder han, at Weber selv ikke skulle kunne tillægge værdirationaliteten nogen betydning for analysen af den sociale handlen. Bauman anerkender, at

⁴²⁸ Bauman 1978, s. 86 f.

⁴²⁹ Jf. Bauman 1978, s. 87 f.

⁴³⁰ Bauman 1978, s. 88.

værdirationelle handlinger kan være i modsætning til instrumentelt rationelle handlinger, men ser det blot som et spørgsmål om modstridende, men i forhold til rationaliteten lige gyldige mål.⁴³¹ Dette er imidlertid ikke Webers tanke, for som Bauman selv har påvist, så er værdidommen til fordel for det moderne samfund og værdifriheden for Weber grundlæggende for sociologien, og et valg af mål er altid værdirationelt.

Weber anser moralske overbevisninger for noget i sidste ende individuelt, noget man selv har ansvar for. Det er derfor, man kan vælge at være værdifri som videnskabsmand. Et moralsk valg er dog ikke en enkeltstående social handling. I et givet samfund forholder de enkeltstående værdirationelle handlinger sig til en handlingsorden, og man kan derfor både tale om en moralsk (for Weber etisk) og en retslig orden. Metodisk skal man selvfølgelig betragte hver handling isoleret og rekonstruere den mening, den kan give for det enkelte individ, ud fra en metodisk antagelse om individuel handlingsrationalitet; men et moralsk valg giver netop kun mening i forhold til en allerede eksisterende moralsk handlingsorden.

Ifølge Weber kan man vælge at følge sit moralske sindelag og handle værdirationelt i forhold til dette; men det vil i mange tilfælde være uansvarligt for politikere og embedsmænd, fordi det kan få følger, man ikke har tænkt igennem.⁴³² For mennesker i sådanne positioner er en ansvarlig moral en realistisk moral, der medtænker det, der kan forventes at ske i den menneskelige verden som følge af ens handlinger. Hvad der kan forventes at ske, kan sociologien forklare gennem først en forstående analyse af det idealtypiske rationale bag den enkelte handling og sammenhængen mellem dem, og siden en kausal redegørelse for, hvad der faktisk normalt foregår.

Ligesom hos f.eks. Spencer og Durkheim er det den enkeltes moralske pligt ikke at følge sine umiddelbare moralske tilbøjeligheder, modsat f.eks. Bentham, der fandt, at hvis mennesker blot fulgte deres naturlige moral, gik det som regel godt; var der en enkelt gang konflikt, så kunne den utilitaristiske kalkule afgøre rigtigheden. Men også modsat Kant, der

431 Jf. Bauman 1978, s. 81 f.

432 Jf. Bruun 1996, s. 38 f.

havde stor tiltro til den almindelige moral. Både for Bentham og Kant var det blot den rationelle kalkulation hhv. den fornuftige deduktion, der gav den endelige moralske gyldighed af en handling; i praksis var mennesket potentielt fornuftigt og i reglen tillige moralsk handlende.

Hos nykantianeren Weber er det dog tydeligt, at han ser en konflikt, ikke blot mellem menneskets naturlige moralske tilbøjeligheder og etikken, men mellem to etikker, sindelagsetikken og ansvarsetikken, hvor sidstnævnte især er den, der er rigtig for de samfundsmæssigt ansvarlige. Men det er også klart, at det, der adskiller de to etikker, er viden og erfaring med livet i den menneskelige verden. Ansvarsetikken må altså kunne basere sine moralske valg på en viden af den type, som Webers sociologi kan levere.

For Weber selv er det realistiske virkelighedsperspektiv dog i høj grad bestemt af en desillusioneret magttænkning, der bærer vidnesbyrd om hans Nietzsche-læsning:⁴³³ opfattes den menneskelige virkelighed derimod således, som f.eks. Durkheim eller Spencer gør det, så må ansvarsetikken også blive anderledes, hvad angår dens konkrete anbefalinger. En ansvarsetik kræver, at man medtænker de evt. moralsk relevante følger, ens handling måtte have i lyset af netop de sindelagsetiske værdier, man selv har, og vurderingen af såvel hvilke virkninger, man kan forvente af sine handlinger, som hvilke der er moralsk relevante, kan i høj grad variere, ligesom selve de værdier, der ligger en på sinde, også kan det.

I almen forstand vil en sociologisk informeret etik således være en ansvarsetik, blot vil den ikke nødvendigvis dele Webers elitært-pessimistiske perspektiv. En sociologisk orienteret etik vil således ikke kun være ansvarlig ud fra det perspektiv, der anlægges af samfundets eksisterende magthierarki. En etik kræver altid almen gyldighed, og derfor kan en virkelig ansvarlig etik ikke nøjes med at anskue samfundet ud fra samfundets top og lade magtens perspektiv bestemme de nødvendige samfundsmæssige hensyn for en ansvarlig handle.

Webers sociologi er i høj grad ligesom Marx' et forsøg på at redegøre for kapitalismens og det moderne samfunds tilblivelse, og hans ra-

433 Sml. f.eks. Ritzer 1993a, s. 27.

tionaliseringstese ses ofte som et svar på Marx' historiske materialisme.⁴³⁴ Marx koncentrerer sig som filosof om det essentielle i de store historiske processer og vælger ligesom Durkheim at se på de samfundsmæssige fænomener som virkelige ting, altså som varer, kapital, klassekamp osv. Marx tager imidlertid ifølge Bauman parti for det enkelte menneske og kan derfor kun bestemme den herskende moral som de herskendes moral, altså som en ideologi, der udtrykker en bestemt klasses interesser, nemlig den herskendes, og som derfor ved at foregive universel gyldighed legitimerer de bestående uligheder.⁴³⁵

I Marx' ideologikritik og Webers kynisk-pessimistiske magtanalyser ser man grundlaget for den systematiske mistænksomhed, som er blevet mange sociologers varemærke, og som typisk retter sig mod erklærede gode viljer af den type, man f.eks. ser hos Spencer og Durkheim, der begge tænker ud fra etikens moralske aktør. Men hvor man hos Marx er henvist til at rekonstruere en moralsk aktør ud af den selvbevidste proletar, der kun har sine lænker at miste, så forudsætter Weber, at politikeren og embedsmanden er etiske aktører, idet han anbefaler dem at vælge den etik, der er bedst efter en moralsk målestok, altså den etik, der er bedst, hvis man vil gøre det moralsk rigtige, således som netop den moralske aktør vil det.

Den moralske aktør handler rationelt i forhold til givne værdier, og man kan derfor ikke bare som Bauman reducere værdiorienterede handlinger, der bliver rationelle i forhold til en given orden, til instrumentelt rationelle handlinger, der tjener til at realisere et mål. Værdirationelitet forholder sig ikke til midler og følger, men til handlingens "egenværdi [...] uafhængig af et godt udfald"⁴³⁶. Reduktionen af rationalitet til kun instrumentel rationalitet betyder, at forståelsen af den vestlige civilisation som en rationaliseringsproces for Bauman bliver endnu mere skræmmende end for Weber.

En sociologisk informeret etik må tænke begge Webers rationalitetskategorier videre, uanset om Weber selv gjorde det eller ej. På samme

434 Jf. Ritzer 1993a, s. 27.

435 Sml. Lukes 1985, s. 3.

436 Weber 1921, s. 551.

måde som ideologikritikken kan finde ansatser til dialektik hos Durkheim, kan man tænke sig rationaliseringsprocessen som den samlede historiske udvikling af såvel værdirationalitet som formålsrationalitet, altså udviklingen af et samspil mellem de to rationalitetsformer med værdirationaliteten som i sidste ende udslagsgivende. En sådan tankegang giver et rationalitetsbegreb, der gør det muligt for en sociologisk informeret etik at fastholde den moralske handlings rationalitet i forhold til de moralske værdier. En moralsk handling er rationel i forhold til moralske værdier, selvom handlingen ikke er rationel i forhold til det formål at realisere værdierne; i den værdirationelle handling realiseres værdierne direkte i handlingen. Det er forskellen på værdi- og formålsrationalitet.

5.4. Holocaust: Afstand og overlevelse

At tænke sociologisk betyder for Weber i første omgang at rekonstruere den sociale virkelighed, som om der er tale om meningsfuld handling. Ud fra en idealtypisk rekonstruktion af et givet hændelsesforløb som kæder af individuelle rationelle handlinger, bliver det mere tydeligt, hvordan det virkelige hændelsesforløb afviger fra den rationelle rekonstruktion, og som metode vil den rationelle rekonstruktion derfor bidrage til at afdække de virkelige kausale faktorer. Uden denne afdækning er den sociologiske forklaring ikke fuldstændig.⁴³⁷ Det er dette sidste skridt, Bauman udelader i sin fortolkning af Weber, selvom det netop er det skridt, der for Weber er afgørende for, at sociologien kan levere en videnskabelig forklaring, og ikke blot en forklarende forståelse.

Ud fra den forståelse af sociologien, Bauman fastlægger med sin tolkning af Weber, vil han imidlertid vise, at man kan forstå og forklare Holocaust som et unikt historisk hændelsesforløb ud fra en sociologisk rekonstruktion af det som en kæde af meningsfulde handlinger, altså i Baumans forståelse en kæde af instrumentelt rationelle sociale handlinger, og at Holocaust derfor i forhold til Webers forståelse af de historiske tendenser i den vestlige verden er et fænomen, der hører til det moderne samfund.

437 Jf. Weber 1921, s. 545 ff.

I forhold til andre afskyelige hændelser i den menneskelige historie har Holocaust som eksempel på den rene og skære umoral nogle klare fordele. For det første er der nærmest universel enighed om at fordømme det; udover neonazistiske nobrains er det kun virkeligt radikale arabere, og især palæstinensere, der ikke tager del i fordømmelsen, og for sidstnævntes vedkommende må man udtrykke en vis forståelse for deres holdning. For det andet foregik Holocaust i et moderne samfund, mens det ikke på samme utvetydige måde er tilfældet med f.eks. Stalins tvangskollektiviseringer, den amerikanske terror i Indokina – der sandsynligvis var lige så grusom som den nazistiske⁴³⁸ – Pol Pots blodige styre, eller de aktuelle massakrer i Afrika. For det tredje forgik Holocaust på den tabende side i en krig, og derfor kunne det fordømmes meget nemmere og hurtigere end de folkemord, der sker inden for samfund, der ikke er i krig eller er på den vindende side. For indianere, kurdere, armenere, palæstinensere osv. har det således været langt sværere at få forfølgelsen af deres folk udstillet til offentlig fordømmelse.

Disse tre forhold betyder, at der er et righoldigt kildemateriale, der har gjort det muligt at studere og klarlægge Holocaust i en grad som kun få andre af de uhyrligheder, mennesker har været skyld i op gennem historien. Bauman kan således gøre brug af en righoldig dokumentation, når han vil demonstrere, at denne sociologiske forklaring faktisk er den bedste forklaring på forløbet, idet handlingsforløbet fremviser næsten idealtypiske træk, og at der derfor ikke er nogen grund til at se efter kausale faktorer for at forklare det yderligere. Kausale forklaringer skal ifølge Baumans Weberfortolkning kun bruges til at forklare det skete, hvis det ikke kan forstås som meningsfuld handlen. En kausal forklaring på Holocaust vil derfor tendere mod at gøre det til en afvigelse eller undtagelse i forhold til udviklingen af det moderne samfund, og dette er ifølge Bauman på ingen måde tilfældet.

Holocaust skete i et moderne rationelt samfund, i et civiliseret land, der har ydet store bidrag til kunst og kultur, og det er netop derfor, Bauman mener, man må se en ekstra gang på, hvad der skete.⁴³⁹ For hvis det viser

438 Sml. f.eks. Chomsky 1971, s. 216 ff.

439 Jf. Bauman 1991, s. x.

sig, at den moderne civilisation faktisk ikke er i stand til at garantere den “moralske brug”⁴⁴⁰ af de kræfter, den råder over, rykker det for alvor ved den fremskridtsoptimistiske oprindelsesmyte, som er en del af det vestlige samfunds selvbevidsthed og ekspertkultur, nemlig historien om, hvordan menneskeheden opstår ud af naturtilstandens “førsociale barbari”⁴⁴¹ gennem den sideløbende udvikling af alle menneskets potentialer, såvel de æstetiske og moralske som de teknisk-videnskabelige.

Denne legitimationsmyte er en integreret del af sociologien fra begyndelsen, men i undersøgelsen af Holocaust er det specielt Webers udgave, som Bauman har i tankerne, nemlig idéen om den vestlige civilisations historie som en rationaliseringsproces, altså det som Bauman opfatter som en stadig tættere tilnærmelse til idealtypen om instrumentel rationel social handlen.

I en sociologisk rekonstruktion af Holocaust kan man skelne mellem flere typer af aktører, der hver deltager i forløbet med deres respektive perspektiver. Først og fremmest er der ofrene for Holocaust, jøderne, og dernæst selvfølgelig de øverste ansvarlige for jødeudryddelsesprojektet, nazisterne. Men for en forstående forklaring er det vigtigst at se på dem, der direkte og indirekte medvirkede til at føre projektet ud i livet, og dem, der hverken var ofre eller aktive medvirkende, dvs. det store flertal af almindelige tyskere, der blot passede deres egne sager.

Tager man de sidstnævnte først, så gør Bauman opmærksom på, at Tyskland under nazismen i dagligdagen fungerede som et helt almindeligt samfund for de fleste borgere. Den berømte Krystalnat i 1938 var den eneste større organiserede *pogrom* i de tyske byer under hele Holocaust.⁴⁴² Den tyske antisemitisme var af den “milde”, “latente” og “passive”⁴⁴³ type, og den kom næsten aldrig til udtryk i den form for voldsomheder, man så i andre europæiske lande.⁴⁴⁴ De forsøg, nazisterne gjorde på at fremelske en mere voldelig form for anti-semitisme, vurderede de selv

440 Bauman 1991, s. 111.

441 Bauman 1991, s. 12.

442 Jf. Bauman 1991, s. 89.

443 Bauman 1991, s. 76.

444 Jf. Bauman 1991, s. 31.

som fejlslagne og virkende mod hensigten,⁴⁴⁵ fordi folk generelt ikke brød sig om vold i gaderne.⁴⁴⁶

For den tyske offentlighed var der i de nazistiske myndigheders almindelige behandling af jøderne ikke mange direkte tegn på den voldelighed og død, der blev det endelige resultat af politikken. Bauman mener imidlertid heller ikke, at nazisternes politik fra begyndelsen havde dette sigte. Nazisterne ville først gøre Tyskland "jødefrit", men med krigens erobringer blev der langt flere jøder på tyskkontrolleret jord og ambitionerne voksede til et "jødefrit Europa". Men krigen betød samtidigt, at det blev svært at sende jøderne væk, fordi der nu var krig ved alle grænser. Krigen betød således, at det efterhånden blev næsten umuligt at foretage en udrensning af jøderne uden direkte at udrydde dem, og det besluttede man så at gøre i efteråret 1941.⁴⁴⁷

Processen begyndte dog allerede i 1933 umiddelbart efter magtovertagelsen, hvor nazisterne satte det statslige bureaukrati til at udarbejde en præcis definatorisk bestemmelse af jøder, så den nye politik ikke kom til at ramme de forkerte.⁴⁴⁸ Dette arbejde var i sig selv kompliceret pga. den jødiske assimilation gennem næsten to århundreder i det tyske samfund,⁴⁴⁹ men det var nødvendigt for at kunne udstede nye personlige dokumenter til jøder, oprette nye arkiver og lave nye statistiske kategorier for netop denne del af befolkningen.⁴⁵⁰

Med defineringen af jøderne blev det muligt at lovgive om forholdet mellem jøder og den øvrige befolkning, og ved at begrænse jøders muligheder for at handle og arbejde sammen med ikke-jøder blev den definatoriske afstand til en samfundsmæssig afstand mellem de to befolkningsgrupper, hvor ikke-jøder gradvist overtog jødernes samfundsmæssige funktioner og positioner. Denne tiltagende fysiske afstand gjorde den nazistiske propaganda mere effektiv, og "den begrebslige jøde", "stereotypen" om "den metafysiske jøde", "jøden som sådan" kunne

445 Jf. Bauman 1991, s. 186.

446 Jf. Bauman 1991, s. 75.

447 Jf. Bauman 1991, s. 15 f.

448 Jf. Bauman 1991, s. 125.

449 Sml. Bauman 1993a.

450 Jf. Bauman 1991, s. 105.

gradvist erstatte virkelige indtryk af “jøden inde ved siden af”⁴⁵¹. Den pålagte samfundsmæssige afstand kunne således udvikle sig til en social afstand, da man ikke i samme grad som tidligere mødte virkelige, levende jøder, der ved deres blotte tilstedeværelse kunne modbevise, at jøder som sådan er beskidte, luseinficerede, syge, grådige, egoistiske, stornæsedede, platfodede osv.

Med jødernes gradvise udelukkelse fra den almindelige offentlighed i samfundet og med den stigende identifikation af jøder med de nævnte stereotyper, foregik den gradvise fysiske fjernelse af dem stort set ubemærket.⁴⁵² Den samfundsmæssige og sociale afstand betød, at der var opstået en stigende accept af at udelukke jøder fra samfundsmæssig “magt, velstand og indflydelse”⁴⁵³, og de personlige kontakter, folk havde haft, blev pga. den tidlige afstand efterhånden uden betydning. I sin helhed skabte udskillelsen af jøderne således en psykologisk afstand mellem jøder og ikke-jøder, og denne afstand gjorde det muligt at “de-personalisere” jøderne som en “abstrakt og fremmed entitet hinsides menneskelig indlevelse”⁴⁵⁴, dvs. hinsides ethvert moralsk hensyn.

Nazisternes propaganda bestemte ikke blot Jøden som en parasit, men som en virkelig fare, en trussel, der kunne sprede sygdom og smitte samfundet med “den jødiske virus”. Fra blot at være grådig og egoistisk samfundsfjende, eller omvendt en samfundstruende bolsjevik, bliver Jøden således af nazisterne fremstillet som en truende sygdom, der enten skulle undgås eller udslettes. Hvor en fjende dog er genstand for moralske hensyn, når han er uskadeliggjort, gælder det ikke for en sygdom. ”Pga. deres ondskabs væsen, blev man nødt til at udrydde dem.”⁴⁵⁵

Den afstandsskabende proces gjorde det muligt for nazisterne at undgå nogen offentlig reaktion på Holocaust. Processen var imidlertid gradvis og nåede aldrig fuldstændigt at forvise jøderne fra den moralske sfære. Det fremgår tydeligt af denne moralske opsang fra 1943, hvor udryddelsen i gaskamrene allerede er i fuld gang, men hvor Heinrich

451 Bauman 1991, s. 75 & 189.

452 Jf. Bauman 1991, s. 124.

453 Bauman 1991, s. 76.

454 Bauman 1991, s. 76.

455 Bauman 1991, s. 71 f.

Himmler ikke desto mindre føler sig kaldet til at håne sine underordnede og belære dem om det rette sindelag for en god nazist:

“Det jødiske folk skal udslettes”, siger alle partimedlemmer. “Det er klart, det er en del af vores program, udryddelse af jøderne, udslettelse, o.k., den klarer vi”. Og så kommer de alle sammen, de 80 millioner gode tyskere, og hver eneste en har sin anstændige jøde. “Selvfølgelig er de andre nogle svin, men ham her er en første klasses jøde.”⁴⁵⁶

Det gradvise i selve processen og den manglende konsekvens fra de udøvende nazistiske myndigheders side ser Bauman imidlertid som stærkt medvirkende til, at projektet overhovedet lykkedes. Det var nemlig i høj grad eksistensen af smuthuller, der kom til at bestemme jødernes endelige skæbne. På “alle stadier af Holocaust [...] blev ofrene stillet over for et valg” mellem et “større og [et] mindre onde”, så de fik indtrykket af, “at de havde noget at redde”. Den nazistiske politik medvirkede til at få ofrene til at handle i “den rationelle *modus*”, og det gjorde deres adfærd “forudsigelig og derved manipulerbar og kontrolbar”⁴⁵⁷.

Jøderne ledtes ifølge Bauman nemt til at handle på denne måde, da ingen af dem kunne forestille sig, hvad processen i sidste ende ville føre til, i begyndelsen fordi heller ikke nazisterne vidste det, og siden fordi det simpelthen var hinsides ethvert normalt menneskes fatteevne,⁴⁵⁸ og fordi nazisterne til det sidste gjorde meget ud af at hemmeligholde Holocaustprojektet. “Transporten af ofrene til gaskamrene kaldtes ‘forflytning’, og udryddelseslejrenes identitet opløstes i den vage ide om ‘østpå’.” Og når “ghettotalsmænd opsøgte SS-kommandanter for at høre, hvorvidt de stædige rygter om de forestående drab var sande, ville tyskerne direkte benægte sandheden”⁴⁵⁹.

I den tidlige fase befordredes jødernes valg af individuelt rationelle løsninger af muligheden for at søge om undtagelse fra jødelovene, hvis

456 Bauman 1991, s. 187.

457 Bauman 1991, s. 130.

458 Jf. Bauman 1991, s. 85.

459 Bauman 1991, s. 129.

man f.eks. havde tjent Tyskland under Første Verdenskrig. I kategorien *Mischling* havde man således en person, der hverken var jøde eller del af det tyske folk, og i 1935 institutionaliserede man muligheden for *Befreiung*, dvs. den fuldstændige fritagelse fra de almindelige begrænsninger for jøder. Denne nazisternes ”mesterplan” betød ifølge Bauman, at jøder koncentrerede sig om at undvige undertrykkelsen ved at fremhæve deres individuelle kvaliteter, hvorved de implicit accepterede de af den nazistiske politik stillede præmisser og samtidig skabte afstand mellem hinanden, såvel inden for som mellem de individuelle jødiske samfund.⁴⁶⁰

Denne nazistiske strategi og den modsvarende jødiske reaktion er ifølge Bauman også karakteristisk for resten af Holocaustforløbet. Da først jøderne var placeret i ghettoer påtog de jødiske ældreråd sig ”på eget initiativ”⁴⁶¹ at repræsentere de jødiske interesser og udarbejde en form for *modus vivendi* med magthaverne. Tyskerne anerkendte ældrerådene som deres eneste forbindelse til ghettoerne og gjorde alt for at ”opretholde og øge de udpegede jødiske ledes autoritet”⁴⁶², mens de jødiske ældreråd på deres side sørgede for at opretholde lov og orden og i det hele taget organisere livet inden for ghettoen,⁴⁶³ hvor den stigende elendighed i sig selv bevirkede ”at hvad der end var tilbage af den moralske forpligtelses autoritet over for den rationelle egeninteresse blev ’udfaset’ på vejen gennem successive helvedescirkler”⁴⁶⁴.

Med opbyggelsen af et selvstyrende samfund i ghettoen samarbejdede jøderne ”objektivt”⁴⁶⁵ med tyskerne, og efterhånden bidrog de også aktivt i selve den proces, der førte til udryddelsen. Det blev således overladt til de jødiske råd at organisere ’forflytningen til øst’, og i de fleste tilfælde gjorde de det. I begyndelsen var det fuldt rationelt givet levevilkårene i ghettoerne, og efterfølgende var det rationelt i forhold til de gentagne tyske forsikringer om, at denne transport ville blive den sidste. Og hvis det ikke var nok, så havde nazisterne i 1942 indført kategorien ”promi-

460 Jf. Bauman 1991, s. 130 ff.

461 Bauman 1991, s. 136.

462 Bauman 1991, s. 121.

463 Jf. Bauman 1991, s. 136.

464 Bauman 1991, s. 144.

465 Bauman 1991, s. 136.

nente jøder⁴⁶⁶ for bl.a. medlemmer af de jødiske råd, og det betød, at de selv kunne undgå 'forflyttelsen østpå', i hvert fald i første omgang. Jøderne kom længere og længere ud i "red hvad reddes kan' spillet"⁴⁶⁷, enten overbeviste om nødvendigheden af at "ofre nogle for at redde mange"⁴⁶⁸ eller simpelthen for at redde sig selv, og resultatet blev et generelt moralsk forfald, en kamp for overlevelse, hvor "alle midler syntes retfærdiggjorte"⁴⁶⁹.

I hver fase ledtes jøderne til at vælge den instrumentelt rationelle løsning i forhold til de af nazisterne opstillede valgmuligheder, og det bringer Bauman til følgende generelle konklusion:

Med skarpt asymmetriske magtbetingelser er de beherskedes rationalitet uden underdrivelse en tvivlsom velsignelse. Den kan arbejde for dem. Men den kan lige så vel ødelægge dem.⁴⁷⁰

Ved at udnytte de beherskedes individuelle rationalitet kunne tyskerne således indtage "rollen som upartiske observatører"⁴⁷¹, mens det jødiske politi sørgede for at ingen undsløg sig befalingerne fra det jødiske råd om forflyttelse, og siden i udryddelseslejre kunne de så betragte, hvordan jøderne i *Sonderkommando* viste andre jøder ind i det "baderum"⁴⁷², hvor gassen kort tid efter ville gøre en ende på deres lidelser; de overlevende måtte derimod leve med deres. Bauman opsummerer processen således:

Det lykkedes faktisk den undertrykkelse, som højnede selvopholdelsens rationalitet og systematisk devaluerede moralske overvejelser, at dehumanisere sine ofre. Det skete som en slags selvopfyldende profeti. Jøderne blev først erklæret umoralske og skrupelløse, selviske og grådige bagvaskere, som udnyttede deres angivelige humanistiske kult som et

466 Bauman 1991, s. 140.

467 Bauman 1991, s. 129.

468 Bauman 1991, s. 140.

469 Bauman 1991, s. 147.

470 Bauman 1991, s. 149.

471 Bauman 1991, s. 139.

472 Bauman 1991, s. 203.

bekvemst dække for rå egeninteresse; de blev dernæst tvunget ind i en umenneskelig situation, hvor den fremførte definition kunne blive til sandhed.⁴⁷³

På ofrenes side blev rationaliteten således i stigende grad modellen for social handlen, men rationaliteten var ikke mindre udtalt i hele det apparat, der var nødvendigt for at virkeliggøre Holocaust. Generelt betragter Bauman hele Holocaust som en kontinuerlig “problemløsningsproces”, der opstod som konkrete “svar på stedse nye kriser”⁴⁷⁴. Med formuleringen af det politiske mål om at skabe et “jødefrit Tyskland” udvikledes forskellige løsningsmodeller, indtil man med “gasteknologien” kunne præsentere “den endelige løsning” på “det jødiske problem”. Gasteknologien var udviklet på de “euthanasiinstitutter”, der under dække af at være centre for “Institutionel Omsorg” fra 1939 forestod udrensningen af sigøjnere, kriminelle, homoseksuelle, åndsvage og andet “uværdigt liv”⁴⁷⁵, og først med denne teknologi blev Holocaust en realistisk mulighed.

For overhovedet at komme dertil var det imidlertid nødvendigt med et bureaukrati, der kunne organisere den afstandsskabende proces, der først fjernede jøderne fra den øvrige befolknings bevidsthed og derefter flyttede dem fysisk. Og det samme bureaukrati stod også for organiseringen af selve dødslejrene. Udover bureaukrater og teknikere krævede Holocaust desuden arkitekter og ingeniører til projekteringen af lejre og udryddelsesfaciliteter, tømrere, elektrikere, blikkenslagere osv. til den konkrete virkeliggørelse af planerne og endelig en hær af fabriksarbejdere til at producere bl.a. de nødvendige kemikalier.

Hele det moderne tyske samfund var på en eller anden måde involveret i den “rationelle, planlagte, videnskabeligt informerede, ekspertiserede, effektivt ledede, koordinerede”⁴⁷⁶ gennemførelse af Holocaust. Uden det effektive tyske bureaukrati, der i høj grad levede op til Webers idealtipe for en sådan organisation,⁴⁷⁷ ville Holocaust ifølge Bauman være utænk-

473 Bauman 1991, s. 147 f.

474 Bauman 1991, s. 15.

475 Bauman 1991, s. 67.

476 Bauman 1991, s. 89.

477 Sml. Månson 1996, s. 93 ff.

eligt.⁴⁷⁸ Det tyske samfund var præget af en høj grad af arbejdsdeling, hvor hver del af samfundet havde sin specialiserede funktion. Inden for det civile samfund koordineredes disse funktioner af markedets logik, mens det inden for den offentlige sektor skete gennem et bureaukrati, hvis funktion selv var højt specialiseret.

Den moderne arbejdsdeling er for Bauman i sig selv en afgørende forudsætning for Holocaust. I en funktionel deling af arbejdet er hver funktion i princippet "multifinal", dvs. den kan i princippet kombineres og integreres i mere end en sammenhæng. I sig selv er funktionen uden formål, "blottet for mening"⁴⁷⁹. Den mere eller mindre hierarkiske arbejdsdeling gør det vanskeligt at gennemskue nøjagtigt, hvilken rolle man spiller i den samlede proces, og det er derfor svært at føle ansvar for det, der i sidste ende kommer ud af processen. Der vil derfor være en tendens til at ansvaret flyder:

Et 'udflydende' ansvar hører ikke til nogen specielt, eftersom hver enkelts bidrag til den endelige virkning er for minimal eller partiel til at den fornuftigt kan tilskrives en kausal funktion, for ikke at tale om rollen som den udslagsgivende årsag.⁴⁸⁰

Den moralske afstand til dem, der mærkede de samlede konsekvenser af den opsplittede arbejdsproces, altså jøderne, forstærkedes desuden af den moral, der var impliceret i forholdet mellem dem, der arbejdede sammen om enkelte funktioner, og som kom til udtryk som en "dedikation over for den foreliggende opgave", "disciplin og villighed til at samarbejde"⁴⁸¹.

Afstanden forstærkes af selve den moderne teknologi, der gør det muligt at fremkalde virkninger langt væk fra den handlende. Teknikken er netop multifinal og kan derfor fremtræde som neutral i moralsk forstand for dem, der arbejder med tekniske spørgsmål. Det relevante i arbejdet med tekniske spørgsmål er at udvikle den rigtige løsning på

478 Jf. Bauman 1991, s. 17.

479 Bauman 1991, s. 100.

480 Bauman 1993b, s. 126.

481 Bauman 1993b, s. 127.

et konkret givet problem, uanset hvad den udviklede teknologi i sin helhed kan bruges til. Den menneskelige ansvarlighed kan derfor i denne sammenhæng udvikles til en teknisk ansvarlighed, der for Bauman adskiller sig fra moralsk ansvarlighed ved “at glemme at handlingen er et middel til noget andet end sig selv”.

Noget tilsvarende gør sig gældende i det administrative arbejde, hvor man kan udvikle en høj grad af teknisk ansvarlighed i arbejdet med figurer, planer, statistikker og tal, der kan opstilles kvantitativt i “rent tekniske, etisk neutrale termer”⁴⁸². I de “kedelige bureaukratiske rutiner”⁴⁸³ bliver mennesker reduceret til neutrale størrelser, og et menneskes “modstand eller mangel på samarbejde” opfattes som et “irritationsmoment”, en “forhindring”, som bureaukraten af loyalitet og “stolthed” forsøger at overkomme. Samlet bidrager disse moderne samfundsprocesser altså til den “dehumanisering”⁴⁸⁴ af jøderne, der også var impliceret i den nazistiske politik og propaganda.

Med til billedet hører endelig, hvordan kirke og videnskab bidrog til at legitimere den nazistiske politik, og hvordan videnskaben udviklede den traditionelle anti-semitisme til den moderne racisme. Traditionel antisemitisme tilskrev jøder en række egenskaber, der især var forbundet med deres religions status i forhold til kristendommen. Jødedommen blev – som en stædig minoritet, der ved sin blotte eksistens anfægtede kristendommens legitimitet – billedet på enhver form for “nonkonformitet, heterodoksi, anomali og vildfarelse”⁴⁸⁵. Den succesfulde assimilering af jøderne efter oplysningstiden var mulig, fordi disse træk især var forbundet med religionen og derfor i princippet forsvandt ved konvertering eller assimilering, og den moderne assimilering fjernede desuden de synlige kendetegn på jødisk herkomst.

For igen at kunne udskille jøderne var det altså nødvendigt at konstruere en ny jødisk “naturlighed”, der fandt sit grundlag i noget andet end umiddelbare sanseindtryk, og det var netop, hvad den moderne

482 Bauman 1991, s. 101 f.

483 Bauman 1991, s. 17.

484 Bauman 1991, s. 102 ff.

485 Bauman 1991, s. 39.

videnskab leverede, idet den tilskrev alle mulige træk ved personligheden arvelige forskelle, der hverken kunne ændres med god vilje, uddannelse eller ræsonneren. Det jødiske overgik på den måde fra at være noget ydre til at være noget indre. Videnskaben opfattede sig selv som det moderne samfunds selvbevidsthed og deltog derfor i offentlige debatter og samfundslivet i øvrigt, og resultatet blev, at “hele det kulturelle liv” i årevis var “mere eller mindre under indflydelse af biologisk tænkning”⁴⁸⁶, og det åbnede ifølge Bauman for skabelsen af den moderne racisme: “Mennesket er før det handler; hvad han gør kan på ingen måde ændre det, han er.”⁴⁸⁷

Hitler så faktisk sin nationalsocialisme som “en hyldest til fornuften”, der måtte få succes, fordi “videnskaben er bestemt til at vinde”⁴⁸⁸, og nazisterne støttede moderne videnskabelig forskning under hele deres styre. Videnskaben på sin side gjorde sig “moralsk blind og stum” og leverede sine forskningsresultater som modydelse til “stadig mere kostbare laboratorier [og] stadig større lønregnskab”. Videnskaben hverken modsatte sig eller forsinkede udviklingen af Holocaust; tværtimod bidrog “anerkendte videnskabsmænd med ulastelige akkreditiver”⁴⁸⁹ til den praktiske udformning af racepolitikken.

Det sociobiologiske paradigme, som legitimerede den nazistiske racehygiejne, var videnskabeligt udviklet og almindeligt anerkendt, ikke bare i Tyskland, men i hele den vestlige verden, og selve racehygiejnen nærmest “videnskabelig ortodoksi”⁴⁹⁰ blandt tyske læger. Nazisternes overtagelse af magten betød således ingen større ændringer på de videnskabelige institutioner, bortset fra udelukkelsen af jøderne,⁴⁹¹ og efter krigen kunne tyske videnskabsmænd uden større gnidninger indoptages i “det vestlige liberalt-demokratiske *establishment*”⁴⁹².

Hele Holocaust var så velplanlagt, velorganiseret og velgennemført,

486 Bauman 1991, s. 70.

487 Bauman 1991, s. 60.

488 Bauman 1993a, s. 31.

489 Bauman 1991, s. 108 ff.

490 Bauman 1993a, s. 41.

491 Jf. Bauman 1991, s. 110.

492 Bauman 1993a, s. 42.

at der i sidste ende kun var brug for en enkelt tysk officer til at overvåge “ti tusinder af jøder”⁴⁹³ på vej mod deres endeligt. Det meste arbejde i forbindelse med selve affivningen og den videre forarbejdning af ligene blev således gjort af jøder, og for de få ikke-jøder, der måtte se processen ført til ende, var dehumaniseringen af ofrene så fremskreden i både subjektiv og objektiv forstand, at det var svært at se dem som mennesker.

Stående ved Auschwitzs hegn, kiggende på disse udtærede skeletter med krympet skind og hule øjne – hvem kunne tro, at de virkelig var mennesker?⁴⁹⁴

5.5. Asociologisk moralisme

Bauman mener med sin rekonstruktion af Holocaust at have vist, hvordan Holocaust forudsatte den moderne arbejdsdeling, det moderne bureaukrati, videnskaben og en avanceret teknologi. Ligeledes mener han at have vist, hvordan alle de involverede aktører handlede yderst rationelt, og hvordan hele processen var rationelt planlagt, rationelt organiseret og blev rationelt udført af “normale mennesker”⁴⁹⁵ under fredelige omstændigheder i et civiliseret samfund. For Bauman må Holocaust derfor ud fra Webers karakteristik af det moderne samfund være et moderne fænomen, idet det i endog meget høj grad lever op til Webers idealtypiske model for social handlen.

Holocaust demonstrerer, at “civiliserede manérer udviser en forbløffende evne til at leve fredeligt sammen med masse mord”⁴⁹⁶. Det er for Bauman “en sjælden, men dog signifikant og pålidelig prøve på de skjulte muligheder i det moderne samfund”⁴⁹⁷, en fremvisning af en “ualmindelig og sjælden” “kombination af faktorer”, der imidlertid hver for sig er ganske “almindelige og normale”⁴⁹⁸ for et moderne samfund.

Specielt for Webers opfattelse af sociologien som den videnskab, der

493 Bauman 1991, s. 136.

494 Peter March (jf. Bauman 1991).

495 Bauman 1991, s. 19.

496 Bauman 1991, s. 110.

497 Bauman 1991, s. 12.

498 Bauman 1991, s. 94.

ved sin rationalitet nærmest inkarnerer moderniteten, er Baumans analyse således en udfordring: Hvis den vestlige civilisation er karakteristisk ved, at den sociale handlen i stadig højere grad nærmer sig idealtypen for instrumentel rationel social handlen, og der intet er i den instrumentelle rationalitet, der kunne forhindre Holocaust i at ske, så mener Bauman, at man må opgive troen på, at højere grad af rationalitet også betyder et mere civiliseret samfund. Men mere generelt har alle sociologiens fædre haft deres version af det moderne samfunds legitimeringsmyte, og derfor kan en etik, der hævder at ville lade sig informere af sociologien, ikke sidde Baumans udfordring overhørig.

Holocaust blev født og udført i vores moderne rationelle samfund, på et højt stadium af vores civilisation og på højdepunktet af menneskelig kulturel perfektion, og af denne grund er det et problem for dette samfund, civilisation og kultur.⁴⁹⁹

For Bauman har det moderne samfund altså et moralsk problem, idet der tilsyneladende ikke er noget i det, der forhindrer en gentagelse af Holocaust. Ligeledes har sociologien ifølge Bauman et moralsk problem, fordi dens tilgang til moralen tilsyneladende betyder, at man hverken som sociolog eller som et almindeligt moderne menneske i et moderne samfund kan fordømme det skete. Sociologiens moralfri begreb om social handlen må derfor opgives, og der må udarbejdes en "moralteori"⁵⁰⁰, der fuldt ud er i stand til at gøre rede for den viden, Holocaustanalysen har genereret.

Den vigtigste erfaring fra Holocaust bliver for Bauman, at der faktisk var nogle, der alligevel stod imod presset og ydede modstand mod den nazistiske racepolitik. Bauman mener imidlertid ikke, man kan pege på noget fælles træk ved disse "enere", hverken i deres baggrund, deres klassetilhørsforhold eller deres religion. De stod op imod "grusomheden" uden støtte i "normer eller sociale sanktioner", og som retfærdiggørelse

499 Bauman 1991, s. x.

500 Bauman 1991, s. 169.

for deres “kamp” kunne de kun citere Luthers “Jeg kan ikke andet”⁵⁰¹.

I forhold til den almindelige parsonianske moralsociologi er det afgørende for Bauman, at sociologien efter Holocaust må regne med den mulighed, at “moralen manifesterer sig i ulydigheden over for socialt opretholdte principper og i en handling, der åbent anfægter social solidaritet og konsensus”. Sociologien må altså anerkende muligheden af, at der er “før-soziale rødder til moralsk adfærd”⁵⁰².

Selv fordømt af gruppen – af alle grupper, hvis det skal være – kan individuel opførsel stadig være moralsk; en handling anbefalet af samfundet – selv af hele samfundet i samdrægtighed – kan stadig være umoralsk.⁵⁰³

For Bauman er dette imidlertid ikke blot en tilfældighed eller en anomali. Hvis det faktisk er tilfældet, så er mennesket autonomt i moralsk henseende, og derfor kan man også stille moralske krav til det enkelte menneske om en ansvarlig handlen. Det er disse moralske krav, Hannah Arendt (1906–75) finder som præmisser for retssagen mod en af de hovedansvarlige for udryddelsen af jøderne, Adolf Eichmann:

[M]ennesker [er] i stand til at skelne mellem rigtigt og forkert, selv når de til at vejlede sig kun har deres egen dømmekraft, der ydermere faktisk er fuldstændigt modsat det, de må anse for at være den enstemmige mening af alle omkring dem⁵⁰⁴.

Det, retssagen mod Eichmann har krævet, er ifølge Arendt, at ethvert individuelt menneske skal være “arrogant nok” til at afvise “hele det respektable samfunds” vurderinger og regler. For Bauman er det lige netop, hvad de få, der kæmpede imod jødeudryddelsen, gjorde; de stolede på deres egen “dømmekraft” og gjorde det “i frihed” eftersom “der ikke var nogen regler at underkaste sig”.

501 Bauman 1991, s. 111.

502 Bauman 1991, s. 177.

503 Bauman 1991, s. 178.

504 Arendt: *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, New York: Viking Press, 1964, s. 294–95 (jf. Bauman 1991, s. 177).

Den sociologiske tilgang til moralen kan for Bauman ikke inkorporere denne erfaring, da den opfatter samfundet som alene producerende moralen. Holocaust viser imidlertid, at socialisering, uddannelse og civilisering ikke er tilstrækkeligt for at anerkendes som moralsk menneske; i visse tilfælde kan man tværtimod være forpligtet til at modsætte sig samfundsmæssig socialisering. Det betyder for Bauman, at mennesket må have en "moralisk evne", og at socialiseringsprocessen snarere end at producere moral "består i manipulationen af den moralske evne". I stedet for at søge moralens oprindelse i "den samfundsmæssige sfære" søger Bauman den i "den sociale sfære"⁵⁰⁵.

Moralisk adfærd er kun begribelig i en kontekst af sameksistens, af 'væren med andre', dvs. en social kontekst; men den skylder ikke sin tilsynkomst nærværet af overindividuelle trænings- og håndhævelsesinstitutioner, dvs. en samfundsmæssig kontekst.⁵⁰⁶

I sociologien har man imidlertid ifølge Bauman ikke nogen fælles forståelse af 'væren med andre' som et grundlæggende eksistensvilkår, idet man traditionelt har overladt sådanne spekulationer til "filosofisk antropologi". I sociologien har andre som regel ikke været regnet for subjekter, men for en omverden i forhold til den individuelle aktør, og det vil for Bauman sige en faktor, der i "handlingsfeltet udgør en teknologisk udfordring"⁵⁰⁷. Bauman vender sig altså moralsk mod den type sociologi, der opløser subjekter i handlinger og systemer, fordi man med sådan en sociologisk tænkning ikke er i stand til at betragte andre subjekter som subjekter på linie med en selv.

For at finde begreber, der kan udtrykke denne erkendelse, vender Bauman sig fra moralsociologien til filosofien. Hos Jean-Paul Sartre (1905–1980) finder man ligesom hos Parsons en analyse af Egos forhold til Alter, og for Bauman ligger det afgørende i, at den anden for en selv også bliver et subjekt, et alter Ego. Den anden ser på en, ligesom man ser

⁵⁰⁵ Bauman 1991, s. 177 f.

⁵⁰⁶ Bauman 1991, s. 178 f.

⁵⁰⁷ Bauman 1991, s. 179 f.

på den anden. Men i selve blikket “bliver den anden min friheds grænse”⁵⁰⁸, og derfor bliver den anden ikke desto mindre alligevel en trussel. Sartres bestemmelse af subjektets væren med andre bliver negativ, og som Jacob Dahl Rendtorff udtrykker det, så betyder “bestemmelsen af væren-for-den-anden som en kamp og en konflikt”, “at etik er aporetisk”⁵⁰⁹.

Hos Emmanuel Lévinas (1905–1995) finder Bauman imidlertid en bestemmelse af væren med de andre, der betoner at forholdet mellem to mennesker ikke er som det intentionelle forhold til en genstand, men først og fremmest et forhold, hvor “min ansvarlighed er ubetinget”. Forholdet til den anden analyseres ud fra den andens ansigt, der “beordrer og ordinerer mig”. Ansvarligheden for den anden er “subjektivitetens essentielle, primære og fundamentale struktur”, og fordi dette ansvar ubetinget ligger på den ene side, så er en “intersubjektiv relation [...] en asymmetrisk relation”. Forholdet er ikke lige, kan ikke universaliseres og har intet at gøre med en kontraktlig relation. Og, hvad vigtigt er for Bauman, “moralen er ikke et produkt af samfundet”⁵¹⁰, men opstår i mødet med den anden, i det sociale.

For at give denne bestemmelse af det moralske videre, ser Bauman dernæst på moralfilosofien, der netop anerkender hvert enkelt menneske som moralsk aktør. Med sit ideologikritiske perspektiv bliver Bauman imidlertid lige så kritisk over for den moderne filosofiske etik som over for moralsociologien. For Bauman fremtræder den først og fremmest som “en moralkode, der ønsker at være moralkoden”⁵¹¹. Den vil reducere moralens pluralitet og tvetydigheden i moralske valg, idet den lægger vægt på “behovet og muligheden for at lægge et fast og urokkeligt grundlag for moralen, der er bindende for alle mennesker”. Dette grundlag skal den moderne filosofiske etik ifølge Bauman finde i “et universelt menneskeligt potentiale” og ikke i Guds åbenbaring, og da potentialet ikke er aktualiseret, har mennesker derfor brug for “lærere” og “lovgivere”, dvs. netop de oplyste filosofiske etikere.

508 Bauman 1991, s. 181.

509 Rendtorff 1993, s. 135.

510 Bauman 1991, s. 182 f.

511 Jf. Bauman 1993b, s. 21

Den moderne filosofiske etiks grundlæggende antagelse er ifølge Bauman, at alle søger behag og skyer ubehag. At gøre det gode skal derfor retfærdiggøres i forhold til dette, således at valget af det moralsk gode også implicerer et godt og behageligt liv. Alle er således motiverede af kærlighed til sig selv og egeninteresse, men kun som oplyst kærlighed og interesse vil det også medføre et bedre liv. Skellet mellem interesser og sande interesser, behov og sande behov betyder imidlertid, at man behøver vejledning, at man således har brug for at få at vide, hvad ens sande interesser er, hvad ens "virkelige interesser kræver"⁵¹².

For Bauman er denne autoritære struktur allerede i sig selv mistænkelig, idet den implicerer, at realiseringen af menneskers moralske potentiale bedst sikres ved først at underlægge mennesker etikkens heteronome regler i stedet for straks at tillade menneskelig autonomi.

Alle sociale institutioner, der bakkes op af tvingende sanktioner, er grundlagt på den antagelse, at individer ikke kan tiltros at gøre gode valg (uanset om 'god' forstås som 'godt for individet' eller 'godt for samfundet' eller begge dele på samme tid).⁵¹³

Ifølge Bauman kan denne etik kun se friheden som moralsk produktiv, hvis den praktiseres i forhold til "heteronomt satte standarder"; man udformer altså etikken efter rettens model, idet man erstatter moral med etiske regler, der bør følges af et menneske styret af fornuft. Den moderne filosofiske etik fraskriver dermed mennesket det moralske ansvar, Lévinas fandt var subjektets grundlag. "Individuelt ansvar oversættes [...] til ansvarlighed for at følge eller bryde socialt godkendte, etisk-legale regler". Med denne løsning lykkes det den moderne filosofiske etik at fastholde både idéen om universel menneskelig frihed og den samfundsmæssige virkelighed, hvor graden af heteronomi og autonomi "er ulige fordelt", hvor altså "nogle individer er friere end andre"⁵¹⁴.

For Bauman er frihed snarere end at være en iboende menneskelig

512 Bauman 1993b, s. 25 ff.

513 Bauman 1993b, s. 28 f.

514 Bauman 1993b, s. 29.

kvalitet et samfundsprivilegium, og det er derfor genstand for efterstræbelse. For dem, der besidder dette privilegium, er det følgelig af stor vigtighed at formulere det som noget, der ikke er inden for hvem-somhelsts rækkevidde. Selve definitionen af, hvad man skal forstå ved frihed, må imidlertid også blive genstand for diskussion, fordi den dækker over en virkelig konflikt. Den moderne filosofiske etiks forsøg på at komme ud over denne konflikt ved at formulere universelt gyldige principper er ifølge Bauman slået fejl, og den moderne filosofiske etik i dag er karakteristisk ved at præsentere

enten en liste af trivielle opskrifter på universelt erfarede, men i forhold til livet ubetydelige eller imaginære dilemmaer, eller [...] abstrakte modeller, der med deres logiske elegance behager filosoffer, men er stort set irrelevante for praktisk moral og daglig beslutningstagen i samfundet, som det er.⁵¹⁵

Bauman henleder således opmærksomheden på en magtlogik bag den moderne filosofiske etik, der fratager det enkelte menneske frihed og moralsk ansvar og legitimerer traditionelle normative magtstrukturer i samfundet. Filosofien udvikler den oprindelige idé om universel menneskelig frihed til en retfærdiggørelse af fremkomsten af nye, såkaldt oplyste og etiske vejledere, men disse vejledere har ikke vist sig i stand til at opfylde deres opgave, og derfor er mennesker i dag efterladt uden vejledning overhovedet. Denne erkendelse og den situation, der følger deraf, er for Bauman det karakteristiske ved postmoderniteten, som han betragter som “modernitet uden illusioner”⁵¹⁶.

Den moderne filosofiske etiks idé om universalitet, altså at etiske reglers gyldighed afhænger af, om de kan siges at gælde for alle mennesker, tilskriver Bauman filosofierne, hvis “professionelle kendetegn” netop er, at de i højere grad end andre er optagede af kohærens og konsistens. Da sandheden ydermere pr. definition er én og fejlene utallige, betyder det, at hvis et filosofisk etisk regelsystem er formuleret konsistent, så følger

⁵¹⁵ Bauman 1993b, s. 30 f.

⁵¹⁶ Bauman 1993b, s. 32.

det, at alle andre regler er enten “fejlagtige eller onde” og kun kan være acceptable af “uvidenhed”, “umodenhed” eller direkte “ond vilje”⁵¹⁷.

Den moderne filosofiske etik giver dermed for Bauman mening til den vestlige verdens moralske korstog mod underudviklede, tilbagestående og onde mennesker, til den vestlige civilisations missionerende imperialismen over for resten af verden. Som Bauman gør opmærksom på, opstår enhver norm i et samfund, uanset hvor universelle de foregiver at være, og de begrundes altid, at ‘vi’ er bedre end ‘dem’, dog selvfølgelig med den antagelse, at dette skel i sidste ende vil kunne ophæves. Forskellenes vedvarende og substantielle karakter tvinger dog den universalistiske etik til at udvikle et “processuelt begreb om universalisering”⁵¹⁸, i det håb at tiden eller historien vil ophæve forskellen. Dette håb kan imidlertid ifølge Bauman ikke længere tilskrives nogen troværdighed.

For Bauman betyder logikken i idéen om universalitet imidlertid, at den “bragt til sine logiske grænser” vil anfægte “ethvert selv-begrænsende politisk fællesskab”, være i opposition til “ethvert moralsk diktat” og udvikle “et radikalt individualistisk standpunkt”⁵¹⁹. En konsistent liberal må ifølge Bauman anerkende, at moralen har sine rødder i “kvaliteter og evner, der besiddes af individer qua menneskelige personer”⁵²⁰. For Bauman må moralen derfor betragtes som “medfødte, før-sociale impulser fælles for menneskeheden” eller “fælles elementære strukturer i menneskets-væren-i-verden” forud for enhver “samfundsmæssig indblanding”, dvs. den forståelse af moralen, han fandt hos Lévinas.

Alternativet vil for Bauman være kommunitarismens “postulerede” fællesskab, der, som det allerede var tilfældet hos Bonald, må vælges som “program”⁵²¹ og skabes af netop sådanne frisatte individer, som man benægter eksistensen af. Og kommunitarismen adskiller sig i sin implicite magtstruktur ikke fra den øvrige filosofiske etik, idet den også vil “erstatte autonom moralsk ansvarlighed med heteronom etisk pligt”⁵²².

517 Bauman 1993b, s. 38.

518 Bauman 1993b, s. 42.

519 Bauman 1993b, s. 40 f.

520 Bauman 1993b, s. 41.

521 Bauman 1993b, s. 43 f.

522 Bauman 1993b, s. 46.

Hermed er Bauman imidlertid kommet i en position, der minder meget om Spencers, og en del af hans kritik af det andet væsentlige karaktertræk ved den moderne filosofiske etik, nemlig forsøget på gennem etikken rationelt at begrunde moralen, er da også helt i Spencers og Durkheims ånd. Bauman ser således klart, at for den moderne filosofiske etik er begrundelse at give grunde “som en person ved sine fulde fem ikke kan undlade at acceptere”⁵²³, og at moralen derfor tænkes at få sit grundlag i “fornuftsdikterede regler og regelstyret fornuft”⁵²⁴, og ikke i “subjektive, flygtige, fejlagtige”⁵²⁵ tilbøjeligheder, følelser, impulser eller sanser. Med Bauman får man altså endnu en variation af den sociologisk moralistiske kritik af den filosofiske etik, og denne gang fra det ideologi- og magtkritiske perspektiv, der netop mangler hos Durkheim.

For Bauman udtrykker den moderne filosofiske etik “ønsket om at tæmme [...] de ellers ureglerlige moralske følelser ved at anbringe dem i en spændetrøje af formaliserede (eller formaliserbare) regler”, hvorefter man for at vide, hvad der er rigtigt at gøre, blot behøver at vide, hvilken regel der passer til den pågældende situation eller handling. Det betyder at kriteriet for rigtigt og forkert baseres på “procedure” snarere end “virkninger og motiver”, og “spørgsmålet om at gøre det gode” erstattes med “spørgsmålet om disciplin”⁵²⁶. Og denne desubstantialisering af etikken fører for Bauman direkte til Holocaust, fordi der ikke gives moralske muligheder for det menneske, der ønsker at modsætte sig umoralske regler af moralske grunde.

Det betyder, at det moralske menneske i det moderne samfund bliver nødt til at erkende, at moralske valg er “intrinsisk og uopretteligt ambivalente”. Det moderne samfund tilbyder en valgfrihed som aldrig før, men “kaster os også ud i en tilstand af hidtil ukendt grad af pinefuld usikkerhed”⁵²⁷. Denne postmoderne situation tilbyder imidlertid netop derved muligheden for at “repersonalisere” etikken, for at genopdage den “menneskelige moralske evne [...] som den i sandhed er”, som det

523 Bauman 1993b, s. 65.

524 Bauman 1993b, s. 67.

525 Bauman 1993b, s. 62.

526 Bauman 1993b, s. 68.

527 Bauman 1993b, s. 21.

fundament, samfund er bygget på og opretholdes af, det, der “gør etiske forhandlinger og konsensus muligt”⁵²⁸. Bauman vender sig altså ligesom Durkheim imod den moderne filosofiske oplysningsetik, men hans billede af Durkheim gør det umuligt at drage nytte af de opnåede indsigter, og derfor er han henvist til i stedet at videreudvikle den forståelse af moral og etik, han finder hos Lévinas, suppleret med indsigter fra bl.a. Løgstrup.

Her sker der imidlertid for Bauman en kortslutning, idet han slutter fra, at den moderne filosofiske etik ikke anerkender den almindelige menneskelige moral som begrundet, til at der ikke kan gives moralske grunde til at handle moralsk. Bauman forveksler den filosofiske etik med den samfundsmæssige moral, og en sociologisk informeret etik må derfor bestride nødvendigheden i Baumans erkendelse, ligesom den heller ikke kan acceptere Baumans videre udredninger ud fra det selvskabte paradoks mellem, at “ontologi er territoriet uden moral”⁵²⁹, og at moralen alligevel er givet “fra begyndelsen’, på en eller anden måde rodfæstet i selve den måde, vi mennesker er”⁵³⁰.

Kun Baumans egne reduktive tolkninger og kortslutninger giver belæg for at konkludere, at moralen “har ambivalens som sit eneste grundlag”, at den “hverken [er] ordentlig eller logisk”⁵³¹, og at det moralske primært består i at afstå fra at gøre noget, i den passive, stille “venten”⁵³². Disse udredninger bidrager ikke til at informere etikken sociologisk, men udvikler sig i stedet nærmest til filosofisk misinformation af sociologien.

5.6. Sociologisk informeret kritik

I modsætning til Luhmann fastholder Bauman altså etikens normativitet, men derved kommer etikken i et principielt modsætningsforhold til den samfundsmæssige moral, som han sociologisk kun kan forstå som de samfundsmæssigt gældende normer, der gennem deres straffende sanktioner overbeviser det enkelte menneske om deres faktiske gyldig-

528 Bauman 1993b, s. 34.

529 Bauman 1993b, s. 71.

530 Bauman 1993b, s. 34.

531 Bauman 1993b, s. 78.

532 Bauman 1993b, s. 87.

hed.⁵³³ Baumans sociologiske begreb om moral er bestemt ud fra idéen om ikke-normativ social integration, og den virkelige morals manglende normativitet bekræftes for Bauman af den sociologiske undersøgelse af Holocaust, der viser, at den moderne samfundsmæssige moral ikke var i stand til at forhindre det.⁵³⁴ Derfor vender Bauman sig fra den sociologiske forståelse af moralen til den filosofiske etik for at finde en forståelse af moralen, der ikke kun kan betragte samfundet som moralens grund.⁵³⁵

Bauman accepterer således den amerikanske sociologis udlægning af ikke blot Durkheims moralsociologi, men også Webers begreb om social handlen. Han reducerer som Parsons den værdirationelle sociale handlen til blot en form for instrumentel rationel social handlen, og dermed kan han indentificere rationalitet med instrumentel rationalitet og rationel social handlen med instrumentelt rationel social handlen og, da dette er den eneste type rationalitet, med social handlen overhovedet.

Bauman tager altså ligesom den amerikanske sociologi for givet, at social handlen er lig instrumentelt rationel handlen, men kan så i anden omgang ikke acceptere de moralske implikationer af dette handlingsbegreb. Det er det, der ligger i Baumans kritik af sociologiens værdifri begreb om social handlen. For han udstikker med sin moralske kritik ikke noget alternativ til det handlingsbegreb, han finder moralsk uacceptabelt. Han fortsætter således som sociolog med kun at anerkende og arbejde med det parsonske handlingsbegreb og vedbliver at forstå rationaliseringen af samfundet i forhold til dette handlingsbegreb.

Ligesom for Parsons bliver samfundet en logisk nødvendighed, og ligesom for Weber bliver rationaliseringen en historisk nødvendighed; men for Bauman er begge disse nødvendigheder moralsk uacceptable. Han tager som sin Marxfigur parti for individet og fastholder den subjektive forståelse som sociologiens udgangspunkt. Ud fra et sådant subjektivt perspektiv på samfundet kan han gennem sine sociologiske grundbegreber kun se rationalitet, social handlen og rationalisering som noget nødvendigt, men alligevel grundlæggende umoralsk. For Bauman

533 Jf. Bauman 1991, s. 171.

534 Jf. Bauman 1991, s. 177.

535 Jf. Bauman 1991, s. 183.

er der altså stadig en retning i historien; det går blot den forkerte vej.

Indtrykket af at være fanget forstærkes af, at Bauman identificerer nazisternes statslige ideologi og praktiske politik med det tyske samfunds normer og sociale sanktioner i det hele taget. Den manglende sondring mellem stat og samfund betyder for Bauman, at statens erklærede politik er samfundets eneste normer. Det betyder videre, at hvis ens moral byder en at gå imod den statslige politik, så har man dermed fraskrevet sig muligheden for at begrunde sin handle i forhold til samfundets normer. Og det betyder endelig, at man så slet ikke kan begrunde sin modstand mod statens ideologi overhovedet, men er henvist til blot at være imod uden grund; og når man handler moralsk ud fra denne grundløse modstand, er man derfor irrationel i sin sociale handle, ja, man handler slet ikke socialt.

For Bauman bliver den moralske handling irrationel, grundløs og asocial, fordi social handle er instrumentelt rationel handle, instrumentel rationalitet overhovedet, rationaliseringen ansvarlig for dehumaniseringen, og fordi der overhovedet ikke gives noget samfund, der kan yde tilstrækkelig moralsk legitimitet til de samfundsmæssige normer. Samfundet er staten, og den er pr. definition ud fra det moralske subjektive perspektiv et undertrykkende magtinstrument for de herskende klasser.

Det er disse kortslutninger, der sammen med Baumans fortolkning af Durkheim og Weber, munder ud i en kritik af sociologien for ikke at kunne levere de normer, der giver det nødvendige grundlag for en moralsk kritik af en umoralsk statslig ideologi. I og med Bauman kritiserer sociologien for ikke at give den enkelte mulighed for at begrunde sin handle moralsk, tildeler han imidlertid sociologien en urealistisk stor rolle i dannelsen af samfundets og det enkelte menneskes moralske bevidsthed, en rolle, der kun er realistisk med selve den sociologiske selvforståelse, Bauman er kritisk overfor.

Bauman ser ikke, at han selv accepterer sociologiens selvforståelse ved i sin kritik af sociologien nærmest at identificere stat, samfund og sociologi, ved altså at overføre sin kritik af sociologien og den totalitære

stat til forståelsen af et almindeligt individs forhold til det moderne samfund. Bauman forstår samfundets selvforståelse ud fra sociologiens, og dermed accepterer han Webers og den amerikanske sociologis opfattelse af sociologien som den videnskab, der udvikler det moderne samfunds bevidsthed, den opfattelse af sociologiens avantgardestatus, der også deles af Comte, Marx og Durkheim, om end på hver deres måde.

Ligesom Hegel kommer Bauman til at efterlade verden, som den er, fordi han gennem sine reduktive tolkninger har indbygget de virkelige samfundsmæssige modsætninger som antagelser i teorien. Baumans kritik bliver altså en kritik, der ikke opnår klarhed over sig selv. Hans modernitetskritik implicerer, at der er en retning i historien, og at det er muligt at afdække denne retning ved at se på verdens udvikling. I post-moderniteten kan man uden illusioner genopdage det moralske menneske. Historien har afsløret modernitetens selvbedrag, og i den forstand er der altså kognitive fremskridt i historien, hvis ikke Bauman skal opfattes som en enkeltstående sandsiger.

Men i modsætning til Hegel tror Bauman alligevel ikke på, at det hele løser sig ved bevidsthedens bliven til selvbevidsthed, ligesom han heller ikke accepterer de øvrige historiekonstruktioner som moralsk attråværdige løsninger. Ligesom Marx finder Bauman i sidste ende, at problemet ikke ligger i tankens mangler, men i den sociale virkeligheds objektive umenneskelighed; i modsætning til Marx kan Bauman med de ahistoriske begreber, han overtager fra Parsons Weberfortolkning, imidlertid ikke se, hvordan det kunne være anderledes, selvom det først er nu, at selvbedraget afsløres.

Bauman anerkender Marx' kritik af Hegel og Marx' grundlæggende perspektiv, men har ingen illusioner om, at mennesket nogensinde kan få kontrol over den objektive virkelighed og dermed komme ud over den følelse af fremmedgjorthed, der er eksistensvilkår i det moderne kapitalistiske samfund. I modsætning til Marx' ideologikritik kan Baumans således ikke støtte en bestemt social praksis, og bliver i sin moralske ideologikritik i stedet så radikal, at han kritiserer alt, inkl. ideologikritikkens eget legitimerende grundlag.

Baumans eneste mulighed for fortsat at tænke sociologisk bliver altså den subjektivistiske hermeneutik, hvis radikale værdifrihed er valgt moralsk i solidaritet med subjektets forståelse af sig selv som historisk subjekt. Med dette perspektiv kaster Bauman et nihilistisk blik på enhver samfundsmæssig hændelse, og hans analyser af dem forstærker hans opfattelse af den ahistoriske og instrumentelt rationelle samfundsmæssige objektivitet som for evigt ydre og undertrykkende.

Disse glidninger og reduktioner forvandler Baumans kritik fra blot en immanent kritik af den amerikanske sociologi til en modernitetsdiagnose, han selv tror på. At Bauman faktisk selv tager rationalitetskritikken alvorligt, og ikke blot foretager en udadrettet og immanent kritik af den amerikanske sociologi, viser den videre udvikling af hans refleksioner over moral og etik. Når han således forlader sociologiens amoralske historisme og relativisme til fordel for den moralske, men atidslige og absolutistiske filosofiske etik, kan han heller ikke dér acceptere nogen form for rationalitet eller almen begrundelse, fordi enhver almen begrundelse kræver rationalitet og en reference til noget almengyldigt, og begge dele er for Bauman moralsk uacceptabelt.

Bauman bliver endnu et eksempel på en moralist, der i for høj grad slutter fra 'bør' til 'er'. Hans ideologikritik er radikal, men med sit sociologiske begrebsapparat bliver han blind over for den moralske virkelighed, han som sociolog skal undersøge. Dette er imidlertid ikke blot en personlig tragedie: Baumans kritik får nemlig mening af det faktum, at den faktisk accepteres som relevant blandt sociologer, som altså må tænkes at tumle med tilsvarende problemer, og Baumans sociologiske tænkning demonstrerer således til fulde, hvor umuligt det er for den amerikansk dominerede sociologi at udvikle en moralsk acceptabelt forståelse af moralen.

Bauman slutter som sociologisk moralist naturalistisk i sin etik, men han slutter negativt naturalistisk; hans radikale anfægtelse af den aktuelle samfundsmæssige virkelighed betyder en anfægtelse af samfundet overhovedet, og hans forståelse af den instrumentelle rationelle sociale handlen bliver til en anfægtelse af rationalitet og social handlen over-

hovedet, hvilket betyder, at der for Bauman i sidste ende slet ikke kan tænkes nogen moralsk forsvarlig, endsige moralsk og rationel handling. Moralen kan derfor kun komme til udtryk i den passive afholden sig fra at gøre noget overhovedet, for så gør man i hvert fald ikke noget forkert!

Bauman ville på enhver måde med sin moralisme afvise sådanne synspunkter, som i dag tillægges Spencer, men betragter man hans tankegang med samme moralske mistænksomhed, som han anlægger over for sociologien og den filosofiske etik, så bliver parallellen klar. Fælles for Bauman og Spencer er således den manglende tiltro til enhver form for kollektivitet og styring i politisk og moralsk henseende. Ingen af dem anerkender noget moralsk grundlag for at gribe ind over for et andet menneske. Baumans analyse af Holocaust forhindrer ham i at tro på, at det moderne samfund på nogen måde nogen sinde kan komme til at inkarnere moralen. Som stat vil samfundet for både Spencer og Bauman altid være undertrykkende for individet, ikke mindst i den moderne udgave som en mere eller mindre imperialistisk, totalitær og altid potentielt krigerisk nationalstat.

Spencers liberalisme er ligesom Baumans meget moralsk betonet, og Spencer var med i sin tids fredsbevægelser og vendte sig aktivt mod kolonialisme og imperialism.⁵³⁶ Spencer udtrykker imidlertid en "aggressiv optimisme"⁵³⁷ i forhold til løsningen af de sociale problemer, mens Baumans individualistiske moralisme er passiv, defensiv og på ingen måde fyldt af tro på fremtiden. Hvis Spencers moralske individualisme udviser aggressiv optimisme, så udtrykker Baumans aggressiv pessimisme, og politisk kommer det til at implicere samme ekstreme liberalisme som Spencers, blot "uden illusioner"⁵³⁸.

Forskellen er, at Bauman ikke tænker det moralske menneske ud fra den skotske Gudsgaranterede *moral sense*, men derimod ud fra den samme moralske impuls, som i den franske moralisme er det, der binder mennesker sammen. Bauman deler i det hele taget ikke den tro på Gud, der for Spencer og andre garanterer fremskridtet, og Holocaustanalysen

536 Jf. Peel 1971, s. 232 ff.

537 Peel 1971, s. 78.

538 Bauman 1993b, s. 32.

forhindrer ham også i at tro på mennesket eller historien som moralske garanter. For Bauman er der således intet at håbe på, og tilbage står kun det, Habermas har kaldt den grundløse "*Nein-sagen-Können*"⁵³⁹.

Baumans sociologiske kritik får imidlertid værdi ved i modsætning til Luhmanns bevidst at vedkende sig sin iboende moralisme. Modsat Luhmann munder kritikken af Durkheims moralsociologi og den moderne filosofiske etik for Bauman derfor ikke ud i endnu et forsøg på at begynde forfra med en empirisk-sociologisk undersøgelse af moralen. Ud fra Webers forståelse af værdifrihed er Bauman med sin stærke ideologikritiske moralisme mindst lige så afvisende over for legitimiteten af den såkaldt værdifri og rationelle videnskab som over for oplysningsetikken.

Bauman dekonstruerer ligesom Luhmann den moderne filosofiske etik historisk, men hvor Luhmann som positivistisk videnskabsmand ikke endeligt vil afvise legitimiteten af den rationalistiske oplysningsetik,⁵⁴⁰ så er Bauman ligesom sin Marxfigur solidarisk med ethvert menneskes oplevelse af fremmedgørelse, undertrykkelse og lidelse og kan med sin udlægning af Webers metodologi rekonstruere ikke-åbenbare autoritære formål med etikens sociale handlen. Og for Bauman er denne funktionelle rekonstruktion af den hensigtsmæssighed, der mere eller mindre bevidst styrer etikken, tilstrækkelig til at anfægte den moderne filosofiske etiks moralske legitimitet.

I forhold til Webers ansvarsetik vender Bauman perspektivet på hovedet og vurderer enhver handling i forhold til den subjektive oplevelse af at være udsat for den samfundsmæssige elites mere eller mindre ansvarlige magtudøvelse. Og for en sociologisk informeret etik, der anerkender Durkheims moralsociologiske og etiske erkendelser, men savner en bedre forståelse af den samfundsmæssige ulighedens logik, leverer Bauman derfor et perspektiv, der korrigerer og afbalancerer Durkheims og Webers tendenser til samfunds- og magtlegitimering. Netop pga. sin insisteren på den enkeltes moralske værdi og ansvar må Bauman tages alvorligt på en helt anden måde end amoralske liberale rettighedsteoretikere; godt

539 Habermas 1981, bd. 2, s. 114.

540 Jf. Luhmann 1996, s. 35.

nok udvikler Bauman en i teoretisk henseende uholdbar position, men hans kritik bliver aldrig irrelevant, fordi den altid tager parti for den, den sociale handling kan gå ud over, og derved afdækker han i flere tilfælde uheldige sider ved såvel den filosofiske etik som den samfundsmæssige moral.

En sociologisk informeret etik kan dog ikke acceptere, at Bauman i forlængelse af sin Marxfortolkning vælger at anse enhver tale om samfundets fælles interesser for ideologi. En sociologisk orienteret etik afviser ligesom Bauman troen på fremskridtsoptimistiske historiekonstruktioner, der postulerer den fremtidige forsoning af individuel frihed og fælles interesser. Da en etik retter sig mod praksis i det virkelige liv, kan den ikke bygge på, at historien engang i fremtiden vil opløse denne modsætning. Dette er den postmoderne erkendelse. Men en sociologisk orienteret etik fastholder alligevel, at der kan være legitime fælles interesser i et samfund, også i det nuværende.

Den ny reflekterede moralisme, der kommer til udtryk i den sociologisk informerede etik, tror ikke længere på idealistiske historiekonstruktioner, som man ser dem hos Comte, Marx, Hegel, Durkheim og Weber, ligesom den heller ikke tror på en ahistorisk socialdarwinistisk evolutionsteori, som man ser den hos Spencer og Luhmann. Det betyder imidlertid ikke, at etikken skal forkaste alle sociologiske indsigter, blot fordi de er vundet ud fra sådanne perspektiver. Den sociologisk informerede etik må vise sin modenhed ved at prøve at vurdere sociologiens erfaringer med den samfundsmæssige virkelighed, herunder den moralske, og ikke blot som Bauman falde tilbage i en moralsk individualistisk etik, der er så betinget af et sociologisk udgangspunkt, at den kun kan ses som en ureflekteret negation deraf, og ikke et positivt bud på en almen etisk refleksion. For en sociologisk informeret etik må en moralsk individualisme tænkes ud fra Durkheims individualisme, ikke Baumans.

Bauman tenderer med sine konklusioner mod at legitimere den totale ubegrænsede handlefrihed; for hvis man slet ikke kan handle moralsk overhovedet, så er det ikke muligt at skelne mellem moralske og umoralske handlinger, og det er uacceptabelt for enhver etik, der har til hensigt at

være handlingsvejledende. Uanset at Bauman selv har påvist, hvad en sådan moralsk frisættelse kan føre til, ender hans egen etik altså som endnu en liberalistisk frihedsideologi. Den radikaliserede ideologikritik af enhver form for social handlen fører, trods den moralske solidaritet med de svage, Bauman ud i en anarkisme hinsides socialismen. En anarkistisk socialisme vil ligesom Bauman kritisere enhver form for statsmagt, men den vil hverken identificere samfundet med staten, afvise tanken om fælles samfundsmæssige interesser eller benægte nødvendigheden af en samfundsmæssig organisering.

Ved ikke blot at kritisere den aktuelle tale om samfundets fælles interesser som ideologi for et bestemt historisk samfund, men ahistorisk at benægte kategorien overhovedet, viser Bauman nemlig, at han ikke har fattet det afgørende skel mellem værdi og interesse, ligesom han heller ikke kan skelne mellem værdirationelitet og instrumentel rationalitet. Værdier er almene, mens interesser er partikulære, og derfor er der til værdier knyttet en legitimitet af en anden type end til interesser. Man kan ikke forstå en værdi uden at anerkende dens legitimitet, men man kan udmærket forstå en interesse uden at anerkende den som en legitim interesse; og vurderingen af interessens legitimitet sker netop ud fra en værdi.

Webers rene værdirationelle, sindelagsetiske handlinger er hverken forkerte, fordi de er rationelle, eller fordi de ikke er det; hvis de er forkerte, så er de det i forhold til de samme værdier, som de selv er bestemt af, nemlig moralske værdier. Social handlen ud fra ren sindelagsetik vil ifølge Weber blive umoralsk, fordi den ikke tager hensyn til det, der kommer ud af handlinger, altså de virkninger, den sociale handlen har i den sociale virkelighed. Som moralsk ansvarligt menneske har man derfor en moralsk pligt til ikke blot at handle sindelagsetisk.

Sociale handlinger kan for Bauman derimod kun udtrykke interesser; værdier viser sig i passiv venten og afståen fra handling, håbende på det bedste. En passiv, ren sindelagsetik som Baumans gør det umuligt at handle; en aktiv, ren sindelagsetik som Webers gør det muligt at handle, men er, som Weber ser det, naiv, fanatisk og uansvarlig i sin simpelhed.

Der må derfor en ansvarsetik til, nemlig en sociologisk informeret etik, der tillader et begreb om moralsk handlen, men har medreflekteret Baumans magtkritiske pointer.

6. EN SOCIOLOGISK INFORMERET ETISK REFLEKSION

Filosofisk etik slutter typisk både fra 'bør' til 'er' og fra 'er' til 'bør'. Sådan må det nødvendigvis være. Når man tager de moralske briller på, ser man moralske kendsgerninger, og sådanne moralske kendsgerninger er netop kendetegnet ved, at man ikke kan lade være med at forholde sig til dem moralsk; det blotte kendskab til eksistensen af ondskab eller uretfærdighed vækker et ubehag, som man helst var foruden. Moralske kendsgerninger er altid allerede vurderet moralsk, inden man f.eks. som Luhmann identificerer dem i forhold til moralens binære koder, og derfor kan man ikke lave etik uden bestandigt at overskride kløften mellem værdier og kendsgerninger, uden bestandigt at begå den naturalistiske fejlslutning.

Når man således i sine etiske overvejelser vender sig til sociologien, er det ikke udtryk for, at en værdifri sociologi kan eller skal erstatte etikken, således som f.eks. Luhmann har været tæt på at sige.⁵⁴¹ Det er udtryk for en anerkendelse af Durkheims grundlæggende intuition, nemlig at den filosofiske etiks studie af og refleksion over moralen altid må tage udgangspunkt i moralske intuitioner, altså i moralsk reflekterede reaktioner og overbevisninger, der er faktisk til stede i et givet samfund. Hvis ikke, så kan etikken hverken forstå eller kommunikere med den moralske virkelighed, den har som genstandsområde, altså med de mennesker, hvis praksis etikken gennem sin diskurs forsøger at gøre både klogere og bedre.

Den moderne filosofiske etik har imidlertid stadig ikke udforsket den moralske virkelighed mere systematisk, og det er derfor den etiske

541 Sml. f.eks. Luhmann 1993, s. 446.

refleksion kan blive beriget af den sociologiske. Udgangspunktet er dermed en forståelse af moralen som samfundsfænomen, således som Durkheim forsøgte at bestemme den. Men også den anden måde at tænke sociologisk på, den handlingsorienterede, er vigtig; for hvor filosofisk etik typisk blæøjet går ud fra en moralsk aktør, der udviser individuel værdirationalitet og god vilje i forhold til enhver handling, så er sociologien dels vant til at tænke de enkelte handlinger som dele af længere handlingskæder og omfattende rationalitetsmønstre, dels vænnet til at se handlinger som instrumentelt rationelle, som udtryk for snævre interesser eller strategisk tænkning.

Vanskeligheden består i at syntetisere de indsigter, der er høstet ud fra de forskellige tilgange, eller blot at gøre dem sammenlignelige. For ikke blot er der forskellige sociologiske paradigmer, men der er også forskellige moralske og politiske holdninger, der spiller mere eller mindre direkte ind på det erfarede. Det gør f.eks. en stor forskel, om man som i tysk sociologi definerer samfundet i forhold til konflikt og klassekamp, eller man som i den franske sociologi går ud fra samfundets sammenhold.⁵⁴²

Den store diversitet i tænkningen gør det svært at være en sand aristoteliker, og hegelianske synteser bliver sværere og sværere at gennemføre på forsvarlig vis, når de foreliggende dikotomier udvikles med stadig større teoretisk raffinement. Men det behøver ikke at betyde, at projektet må opgives fuldstændigt; blot at det indtil videre må udsættes, indtil der kommer en større ånd, der fluks kan overskue hele feltet, eller indtil jeg igen får mulighed for at arbejde videre med det.

I denne foreløbige refleksion over muligheden for at tænke en sociologisk informeret etik er der blevet foretaget nogle valg af såvel teoretisk art som af praktisk. En sociologisk informeret etik hævder det praktiskes forrang frem for det teoretiske og kan ikke acceptere en tænkning over moral, der foregiver værdifrihed. En sådan tænkning kan kun levere marginale, negative og korrigerende indsigter. En tænkning over moralen må erkende sin egen normativitet; ellers er den ikke et fortrin i nogen forstand, hverken som teoretisk eller praktisk refleksion. For en sociologisk informeret etik er der således ingen grund til at arbejde videre inden for Parsons eller Luhmanns paradigmer.

⁵⁴² Sml. f.eks. Hollier 1988, s. 406.

Luhmann har dog forstået, at etikken er moralens selvrefleksion, og at den moderne filosofiske etiks fokus på handling og universel begrundelse af moralen i historisk forstand er en fejludvikling af etikken. Men Luhmann vil, at etikken skal blive moralens refleksionsteori og hæve sig op over moralen for ikke at forblive fangen i det paradoks, at etikken er moralens moralske selvrefleksion, altså at etikken selv er en del af det, den reflekterer over. Dette snævre refleksionsbegreb kan en sociologisk informeret filosofisk etik imidlertid ikke acceptere. Den fastholder etikkens moralisme som det eneste, der giver mening til etik-kens begrebslige udledninger.

Et andet resultat af den her gennemførte undersøgelse er opgivelsen af det skotske begreb om en moralsk sans, der er rettet mod det hinsides, til fordel for det franske om en moralsk impuls, der retter sig mod de virkelige mennesker, man møder i et samfund. En sociologisk informeret etik kan ikke acceptere, at man deponerer sin moralske ansvarlighed i hænderne på Gud eller for den sags skyld i udviklingen eller historien. Etikken kræver, at man forholder sig til den virkelige verdens mennesker og den virkelige verdens moralske hensyn, ikke til diverse idealistiske og ideologiske tankekonstruktioner. En sociologisk informeret etik kan derfor ikke dele den diskursetiske tillid til, at den historiske udvikling ikke igen kan annullere rettighedstankegangens legitimitet.⁵⁴³

En sociologisk informeret etik må være realistisk, og derfor forkaster den ikke Baumans indsigter. Etikken anerkender det praktiskes forrang frem for det teoretiske: så selvom Baumans etik ikke kan stå for filosofisk prøvning, og hans perspektiv bliver for radikalt subjektivt, så må man alligevel tage hans sociologiske Holocaustanalyse alvorligt, ligesom man heller ikke kan ignorere resultaterne af Stanley Milgrams eksperimenter med lydighed.⁵⁴⁴ En sociologisk orienteret etik anerkender Baumans moralisme som autentisk, altså at hans moralsociologi ligesom Durkheims er udtryk for en vilje til det moralsk gode. Derfor er hans forsøg på at skitsere grundlaget for en "sociologisk teori om moral"⁵⁴⁵

543 Sml. Cortina 1989, s. 571.

544 Jf. Bauman 1991, s. 149 ff.

545 Bauman 1991, s. 169.

et udmærket udgangspunkt for en afsluttende moralsk refleksion, der kan give et indtryk af, i hvilken retning en sociologisk informeret etik vil kunne bevæge sig.

Grundlæggende for den menneskelige moral er for Bauman ligesom for de franske moralister den moralske impuls, der opstår ved mødet med et andet menneske. Ligesom Arendt taler Bauman om den “dyriske medynk”⁵⁴⁶, nazisterne forsøgte at neutralisere med deres afstandsskabende tiltag. Den moralske impuls viser sig i den nærmest universelle afsky, mennesker føler konfronteret med menneskelig lidelse eller gensidig skadevolden.⁵⁴⁷ Fra Milgrams eksperimenter slutter Bauman, at det, at man faktisk ser lidelsen, har større betydning for den moralske reaktion, end at man blot kan høre den,⁵⁴⁸ og det bekræfter, at “nærhed” er afgørende for moralen. Holocaustanalysen viste jo netop, hvordan forskellige grader af afstand efterhånden kan dæmpe den moralske impuls over for ofrene og i stedet få den rettet mod de nærmeste som loyalitet.

Idet Bauman således lægger vægten på det direkte sansemæssigt-æstetiske grundlag for en moralske reaktion, glemmer han imidlertid det erkendelsesmæssige aspekt, han selv har fremhævet, nemlig at den blotte viden om menneskelig lidelse også spiller en stor rolle; det var netop derfor propagandaen og eufemismerne var så vigtige for nazisterne. Baumans analyse efterlader ingen tvivl om, at næsten alle involverede vidste, at hele projektet var moralsk forkert; og hos de få, der mente det var rigtigt, var der ingen tvivl om, hvad flertallet mente om sådanne sager. Derfor den store vægt på hemmeligholdelsen.

Baumans analyse demonstrerer også, hvorledes den moralske impuls kan neutraliseres gennem forskellige former for afstandssætten, der samlet kan udskille et menneske erkendelsesmæssigt fra dem, man behøver at tage moralske hensyn til. Det, der er kommet frem i offentligheden om uddannelsen af torturbøddler, bekræfter dette, dvs. at det kræver en vel tilrettelagt indsats at afmoralisere almindelige mennesker, men at det ikke desto mindre kan lade sig gøre i næsten alle tilfælde, givet at presset

546 Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, s. 106 (jf. Bauman 1991, s. 20).

547 Jf. Bauman 1991, s. 185.

548 Jf. Bauman 1991, s. 192.

er tilstrækkeligt stort. Den moralske impuls garanterer altså ikke, at der handles moralsk, hverken i hvad man må anse for almindelige situationer eller i pressede situationer.

Udover denne direkte fjernelse af sansemæssige og videnskæssige indtryk, der kunne vække den moralske impuls, har også respekt for autoritet og direkte frygt indflydelse på, hvorvidt den moralske impuls leder til en moralsk handling. Med støtte i Milgrams eksperimenter finder Bauman generelt, at asymmetri i forhold til magt og viden dæmper den moralske impuls, og den afgørende forudsætning for, at Holocaust kunne udvikle sig som det gjorde, var derfor det fravær af modmagt, der blev resultatet af nazisternes afskaffelse af demokratiet.⁵⁴⁹ Hvad angår ofrene er det for Bauman tydeligt, at ønsket om at overleve og den instrumentelt rationelle sociale handlen efterhånden nedbrød al menneskelig værdighed. Det var netop, fordi de valg, der foretoges, skete i en ekstrem asymmetrisk magtsituation, hvor der udelukkende afkrævedes valg i forhold til givne muligheder, og der ikke var nogen frihed til at forme de valgmuligheder, der skulle vælges mellem.

I den moderne filosofiske etik antager man som aksiom, at 'bør' implicerer 'kan', og for en sociologisk informeret etik henleder Baumans analyse opmærksomheden på, hvilke forhold der har indflydelse på, hvorvidt man kan handle som moralsk aktør. Moralsk ansvarlighed implicerer valgfrihed, og som Bauman bemærker, så er frihed ulige fordelt. Det gælder imidlertid også de andre faktorer, der er relevante for, om den moralske impuls kommer til udtryk i handling, nemlig autoritet, magt og frygt. Alle disse forhold er subjektive udtryk for en samfundsmæssig ulighed, der forhindrer mennesker i at gøre det, de egentlig synes, de burde gøre.

Moralsk ansvar forudsætter, at man kan handle frit, men at handle frit kræver, at man er i stand til at handle overhovedet, og dette er både et spørgsmål om personlige egenskaber og om materielle ressourcer. De personlige egenskaber dannes imidlertid i høj grad gennem de erfaringer, man gør sig med handlinger, altså om de lykkes eller ej. Og dette afhænger af de muligheder, man har som et virkeligt menneske i den virkelige

549 Jf. Bauman 1991, s. 111.

verden, hvor uligheden i fordelingen af materielle ressourcer betyder, at nogle objektivt har flere muligheder end andre.

Moralsk mod og svaghed er således i høj grad bestemt af de sociale og kulturelle betingelser for den dannelse af personligheden, der sker i opvæksten. Som de franske moralister gør opmærksom på, fødes man ind i et samfund, men som postmarxisten Bauman henleder opmærksomheden på, så er det som regel et samfund præget af social og kulturel ulighed. Man fødes i en bestemt social klasse, og det har betydning for, i hvor høj grad den moralske impuls kan lede til den rette handling. Man kan således ikke stille samme krav om moralsk mod til en person fra en klasse eller en kulturel minoritet, der som jøderne altid har levet på magtens nåde, som man kan til dem, der er opvokset uden denne asymmetri.

Alle fødes ind i et samfund, der allerede er der, og derfor er ingen fri i den radikale forstand, den moderne filosofiske etik ofte antager. Det var allerede tydeligt for Bonald og Comte. Men i et moderne samfund interagerer det enkelte menneske med andre mennesker i mange sammenhænge og møder mennesker fra andre grupper og klasser, og gennem disse møder kan der dannes mere generelle erfaringer om såvel mennesket som samfundets moralske lag. Bauman mener, at man kan stille krav om omsorg og ansvarlighed i forhold til den anden, men det kræver, at man ved, hvad det er. Alle levende mennesker har selvfølgelig modtaget et minimum af omsorg – ellers ville de have været døde – men ikke alle har fået tilstrækkeligt til at danne erfaringer på en måde, så de kan give omsorgen videre og være ansvarlige over for andre mennesker.

Dette vilkår er heller ikke blot et spørgsmål om personlige valg eller egenskaber, men har et tilsvarende forhold til social ulighed. Ethvert menneske, der støder på et barn, der skrider, vil hjælpe det; og intet menneske vil uden videre slå et andet menneske ihjel. Men den sociale ulighed gør det sværere for dem i den nederste ende af hierarkiet at have overskud og kærlighed nok til at give videre, ikke mindst fordi de bestandigt konfronteres med, at de faktisk ikke har samme muligheder som andre, og at det ifølge det moderne samfunds liberalistiske ideologi i det væsentlige er deres egen skyld, hvorfor de heller ikke har samme

værdi som mennesker. I det moderne samfund hedder det, at man kan, hvis man vil, og derfor har man alene ansvaret for sin egen elendighed og lever man ikke op til det, så bliver ens moralske værd derefter.

En sociologisk informeret etik må imidlertid medreflektere den sociale arv, alle trækker rundt på i et klassesamfund. Som bemærket af den engelske sociolog, Anthony Giddens (f. 1938), er verden stadig fundamentalt som beskrevet af Marx, dvs. et kapitalistisk klassesamfund, hvor det mindretal, der kontrollerer produktionsmidlerne, altså de forholdsvis få ejere og ledere, har retten til at udelukke flertallet fra netop de reproduktionsmidler, der er nødvendige for at overleve i et kapitalistisk samfund, dvs. fra jobs, der giver en anstændig løn. Denne strukturelle ulighed bestemmer i dag ligesom på Marx' tid, hvordan mennesker kan leve, og dermed hvilke muligheder, de har for at handle og for at gøre det gode, de gerne ville.⁵⁵⁰

Tendensen er klar nok. Fattigdom og social invaliditet betyder mere arbejde, mere frygt og færre muligheder, både for en selv og for de generationer, der følger efter. Den asymmetri i magt, der for Bauman spiller afgørende ind i forhold til det moralske valg, er ikke bare til stede i enkelte situationer, men er et levevilkår i den menneskelige virkelighed. Det får indflydelse på, hvordan den moralske impuls kan udtrykkes i handling og hvordan den formes karaktermæssigt. Ud fra den alment menneskelige moralske impuls vil de sociale forhold således danne forskellige moralske karakterer i samfundets forskellige klasser og subkulturer.

I den forstand kan man som Nietzsche tale om en herremoral og en slavemoral,⁵⁵¹ vel vidende at man har at gøre med ekstremer eller idealtyper i Webers forstand, altså med overdrevne figurer, der netop fordi de er så ekstreme kan bidrage til at sætte begreb på aspekter ved den moralske virkelighed i det moderne samfund. Alle menneskers moral udviser træk af såvel herre- som slavemoralen; proportionerne mellem de to moralformer vil imidlertid indikere, hvilke opvækstvilkår vedkommende har været underlagt, og her handler det ikke blot om de materielle vilkår,

⁵⁵⁰ Sml. Giddens 1986.

⁵⁵¹ Sml. f.eks. Sørensen 1997.

men også om den fortolkning, de har været genstand for. Herremoral kan således findes hos såvel de aktuelle herrer i samfundet, som hos dem, der er stolte over at vide, at de bærer fremtidens samfund i sig.⁵⁵²

En sociologisk informeret etik forfægter derfor ikke universelle pligter, fordi det vil være umoralsk at stille samme moralske krav til alle mennesker uanset de opvækstvilkår, der danner hvert enkelt menneskes karakter. Ligesom retten må etikken fortolke sig frem til, hvilket menneske der er tale om, og ligesom retten må etikken medtænke formildende omstændigheder i sine vurderinger. En sociologisk informeret etik må imidlertid også medtænke, at offerrollen ikke er befordrende for udviklingen af den selvrespekt og selvfølelse, der er nødvendig for aktiv social handlen, og at medfølelse derfor ikke skal udvikle sig til nedværdigende omsorg, der minder de dårligst stillede om, at de netop ikke har mulighed for at blive betragtet på lige fod som dem, der er på toppen.

En sociologisk informeret etik kan derfor anerkende det selvbedrag og den ideologi, der er nødvendig for at skabe f.eks. en arbejderbevægelse, fordi det netop er ved at bilde sig ind, at man er historiens subjekt, bærer af fremskridtet, den moralsk overlegne klasse osv., at man kan øge den selvfølelse, der er nødvendig, hvis den kollektive sociale handlen skal kunne udligne den sociale ulighed. Derfor kan det også for en sociologisk informeret etik være legitimt at udtrykke sig ud fra et begreb om natur- eller Gudsgivne rettigheder, da alle mennesker ud fra denne tankegang betragtes som ligeværdige i moralsk forstand. Rettighedstankegangen kan være virkningsfuld som ideologi i forhold til at minde de bedre stillede om deres ansvar eller mere radikalt i forhold til kampen for social udligning i det hele taget.

Den sociologisk informerede etik betragter sig selv som ideologi, nemlig som den ideologi, der er nødvendig for at kunne orientere den gode handlen. I den forstand er enhver etik ideologi, idet den idealistisk og ensidigt fremhæver den moralske aktør på bekostning af den egennyttige og i det hele taget det altruistiske ved menneskelige handlinger i stedet for det egoistiske. Etikken er et idealistisk og ideologisk fortolkningskema,

⁵⁵² Sml. f.eks. Marx 1962, s. 69 f.

der giver mening, fordi alle mennesker som moralske væsner har et umådeligt behov for at opfatte sig selv som gode. Mennesket orienterer sig som moralsk væsen i forhold til værdier og idealer, der kan lindre bevidstheden ved at gøre mennesket blindt over for virkeligheden, og derfor kan ideologier få den samfundsmæssige betydning, de har.

Som menneske gør man altid det moralsk rigtige; hvis ikke, gør man noget andet, eller finder en evt. (bort-) forklaring, der gennem en (over-) fortolkning kan (efter-) rationalisere det, man gør eller har gjort som 'alt taget i betragtning', 'under de foreliggende omstændigheder' alligevel 'i orden'. Enhver har som moralsk væsen denne evne til altid at vende fortolkningen af sig selv og sine handlinger på en sådan måde, at man ikke segner under den dårlige samvittigheds byrde. Og i den sammenhæng vil en sociologisk informeret etik huske på Baumans fremhævelse af videnskabens bidrag til Holocaust, fordi en øget beherskelse af rationalitet og fortolkningskunst hos den moralske aktør betyder udviklingen af denne evne til at smyge sig uden om det moralske ansvar. Intelligens og akademisk uddannelse er derfor ikke på nogen måde en garanti for en persons moralske habitus, ofte tværtimod.

Dermed er det imidlertid også klart, at den *common sense*, som den moderne filosofiske etik som oftest tænker ud fra, ikke kan være alment dækkende. Hvad der er moralsk *common sense* i en klasse, er det ikke nødvendigvis i en anden, og en sociologisk informeret etik vil derfor være kritisk over for enhver type etik, der i sine argumentationer udnytter det retorisk overtalende 'vi' og taler om 'vores moralske intuitioner'. Disse intuitioner kan, som allerede Durkheim var opmærksom på, kun dække over deres egne subjektive intuitioner, og en del af disse udtrykker desuden klasse- og kulturspecifikke interesser. Da etikere desuden som oftest er samfundsbekræftende i deres holdninger, bliver en således udarbejdet etik nemt til en ideologi, der legitimerer bestående uligheder, således som også Bauman viser det.

En given etiks acceptabilitet varierer altid i forhold til såvel den generelle samfundstilstand som samfundets klasse-mæssige og kulturelle karakter, ja, selve udviklingen og anerkendelsen af etikken som en legitim

måde at tænke det alment normative på forudsætter en bestemt type samfundsformation.⁵⁵³ I visse perioder er der relativ moralsk og etisk konsensus, men der er også perioder, hvor det ikke er tilfældet, som f.eks. i skrivende stund. Strengt taget er der selvfølgelig aldrig fuldstændig enighed, givet moralens afhængighed af klasser, kulturer og opdragelse, men i visse perioder er uenighederne dybere end i andre. Hvis man betragter den filosofiske etik i sin helhed som en mere dybdegående moralsk diskurs, så vil den nuværende uenighed og diversitet i moraltænkningen – hvis den altså tages alvorligt af moralsk handlende mennesker – tendentielt bidrage til at lamme den enkelte i forhold til den del af handlingslivet, der har større moralske og politiske perspektiver.

Den moralske og etiske krise vil således gennem dens individualisering af den normative krise berøve samfundsborgere det eneste våben, de har over for politisk undertrykkelse og økonomisk udbytning, nemlig den kollektive sociale mobilisering, da den kun kan ske ud fra en fælles overbevisning om at have retten på sin side. Den moralske krise og den etiske forvirring kan altså i sig selv bidrage til en konsolidering og udbygning af de eksisterende økonomiske og politiske magtstrukturer. Selve den filosofiske etiks diskurs virker således i sin helhed som et ideologisk *cover up* for den videre udvikling af den ideologiske liberalisme og den kapitalistiske verdensorden. Dette er betydningen af den moderne eticisme, og det er derfor en sociologisk informeret etik vil erstatte den moderne eticisme med en ny reflekteret moralisme.

En sociologisk informeret etik kan derfor ikke acceptere, at Bauman bestemmer etikens grundlag som det ansigt, der afholder et menneske fra at slå et andet ihjel. For det første er ønsket om at slå en anden ihjel ikke så generelt et fænomen, at moralen kan forstås udelukkende ud fra det. Og for det andet gør mennesker ting af moralske grunde, dvs. de gør noget aktivt; det moralske består ikke blot i at afholde sig fra at gøre noget, i den passivt reaktive venten på den andens ordre. Det er netop en generalisering af den måde, jøderne forholdt sig på over for Holocaust, og at generalisere den slavemoral, der må tilskrives jødernes specielle

553 Sml. f.eks. Larsen 1986.

levetilstand i Europa,⁵⁵⁴ til *den* menneskelige moral overhovedet, er såvel teoretisk som moralsk uacceptabelt for en sociologisk informeret etik.

Jøderne døde netop af denne passive venten på, at deres ansigter skulle gøre deres virkning, og groft taget viser det menneskelige ansigt sig ikke ved de stille bedende øjne – dem finder man f.eks. også hos en hund – men ved dets aktive kommunikation med et andet menneske, den være sig direkte sproglig eller ej.⁵⁵⁵ Skal man tage ved lære af Holocaust, så bliver det den zionistiske lære, nemlig at gøre aktivt, væbnet modstand mod undertrykkelsen og aldrig igen bringe sig i en situation, hvor det samme kunne ske. At zionismen så siden har udviklet sig til en stærkt undertrykkende ideologi i Israel, gør ikke den umiddelbare slutning forkert. Det betyder blot, at nu kan zionismen bekæmpes med samme legitimitet som tidligere nazismen.⁵⁵⁶ For en sociologisk informeret etik er dette, at de undertrykte bliver de nye undertrykkere, imidlertid så udbredt et fænomen, at der generelt er grund til at frygte herskere, der er opvoksede som slaver; men det gør ikke slaveoprøret mindre legitimt, for det er netop påtvingelsen af fornedrende levevilkår, der er baggrunden for slavemoralen.

En sociologisk informeret etik kan heller ikke acceptere udelukkelsen af rationalitet og fornuft fra moral og etik, hverken teoretisk eller praktisk. Den moralske diskurs accepterer argumentation som gyldig erkendelsesform, og som allerede Aristoteles havde øje for, så sker der en moralsk modning gennem fornuftens kultivering af følelserne. Det er først gennem kultiveringen af den moralske disposition, af den moralske impuls, at den moralske karakter dannes. Og i opgøret med den passive, reaktive slavemoral er netop accepten af, at moralske værdier og normer skal kunne begrundes, vigtig for opbyggelsen af den moralske selvfølelse, en ny moral skal bygge på.⁵⁵⁷ En sociologisk informeret etik kan hverken acceptere en tilbagevenden til den type moralsk autoritet, der blot er grundet i samfundsmæssig autoritet, eller den blot følelsesmæssige

554 Jf. Bauman 1993a, s. 120–55.

555 Sml. også Lévinas 1995, s. 83 f.

556 Sml. f.eks. Chomsky 1982, s. 230 ff.

557 Sml. Chomsky 1971, s. 165 f.

anfægtelse af denne autoritet. Anfægtelsen af vilkårlig autoritet skal ske ud fra en anerkendelse af, at alle mennesker er fornuftsvæsner og dermed i stand til at blive klogere, både på sig selv og på andre. Etikken som praktisk diskurs er overhovedet kun meningsfuld under denne forudsætning.

Baumans forståelse af moralen gør det ikke muligt at redegøre for, hvorfor man har mere respekt for de få, der aktivt modarbejdede Holocaust end for dem, der undveg ved at snyde og derved blot reddede sig selv. Man kan have forståelse for disse reaktioner, netop ud fra en sociologisk informeret moral, men man har stadig mere respekt for dem, der handlede aktivt moralsk. Baumans moralteori får ikke fat i de to sider af moralen, som Durkheim fremhæver, nemlig at en moralsk handling er kendetegnet ved både at være bestemt af forpligtelse og attråværdighed, og at det sidste aspekt netop bibringer moralen den salighed og frelsthed, som motiverer til uegennyttige handlinger; som Durkheim fremhæver, er pligten, dvs. afholdenheden og selvdisciplinen, ikke nok.

En sociologisk informeret etik kan i det hele taget ikke holde sig til at reflektere over og vurdere enkelte menneskers handlinger og deres konsekvenser, men må også, som Kathryn Pyne Addelson har betonet, regne med de kollektive handlinger, der skaber og reproducerer den sociale orden.⁵⁵⁸ Det, der kommer ud af kollektive handlinger, bliver de forskellige klasse- og kulturspecifikke kollektivbevidstheder, som findes i ethvert samfund; men deres "udkomme" er ikke til at forudse på samme måde, som man tror at kunne kalkulere handlingers konsekvenser.⁵⁵⁹ Addelson sætter, ligesom f.eks. Durkheim og Marx gjorde det, sin lid til, at kollektive handlinger kan blive frigørende. Bauman derimod kan kun se dem som undertrykkende i forhold til andre mennesker, kulturer og klasser.

De kollektive handlinger i et samfund medvirker under alle omstændigheder til at danne det enkelte menneskes moralske karakter, og derfor falder kollektive handlinger ikke uden for etikken. En sociologisk informeret etik reflekterer over såvel individuelle som kollektive handlinger, og

⁵⁵⁸ Sml. Addelson 1994, s. 185.

⁵⁵⁹ Sml. Addelson 1994, s. 154.

kan forholde sig til såvel traditionel moralsk handlen som politisk og pædagogisk praksis. Den politiske praksis retter sig mod indretningen af samfundet på en bestemt måde, og da såvel samfundsindretningen som et samfunds pædagogiske praksis har betydning for den moralske karakterdannelse, så vil en sociologisk informeret etik have implikationer for politisk og pædagogisk praksis. En sociologisk informeret etik kan endog direkte komme til udtryk i en politisk og pædagogisk praksis, der sigter på at udvikle den kollektive og individuelle karakterdannelse med henblik på en realisering af det kollektivt gode liv, således som socialister og andre idealister har gjort det gennem årtier og fortsat gør det.

En sociologisk informeret etik kan dermed ikke anerkende Webers begreb om social handlen, hverken i Parsons eller Baumans udgave, fordi det udelukker kollektive handlinger, og for de to sidstnævntes vedkommende også individuelle moralske aktører og moralske sociale handlinger. En sociologisk informeret etik må have et aktørbegreb, der anerkender både individuelle og kollektive sociale handlinger, og disse skal kunne være enten moralske eller umoralske. Amoralske sociale handlinger, dvs. sociale handlinger i Webers forstand uden moralsk betydning, findes ikke.

En sociologisk orienteret etik anerkender, at mennesker handler ud fra idealer og ikke blot i egeninteresse. Det moderne samfund skylder sin eksistens, at der har været og stadig er mennesker, der kæmper for frihed, lighed og broderskab. En sociologisk informeret etik kan ikke acceptere, hverken teoretisk eller moralsk, at man bortfortolker menneskers idealer fra virkeligheden og kun vil anerkende egennyttige sociale handlinger. Skabelsen af et moderne samfund har for mange været et moralsk imperativ, og som projekt har det givet mening til moralske impulser og moralsk handlen. Det moderne projekts universalitetsfordring taler så at sige til det absolutistiske i den moralske impuls og kan derfor ikke, som Baumans kritik implicerer, være fremmed for den menneskelige moral eller generelt undertrykkende.

En sociologisk informeret etik vil som Durkheim fastholde, at idealer og værdier er lige så virkelige som andre ting i verden, og at dette også

gælder et samfunds fælles bevidsthed, den samfundsmæssige moral, ja, selve samfundet i det hele taget. Samfundet er virkeligt og kan ikke reduceres til generaliserede forudsætninger for individuel handle.

Moralen er virkelig, såvel i samfundet som inden i hvert enkelt menneske. Og moralen er stærk i den forstand, at den har overlevet tusinder af års grusomheder uden at bukke under. For hver overskridelse synes den tværtimod at være blevet stærkere. Men moralen er også svag, fordi den ikke kan garantere, at der faktisk bliver handlet moralsk. Om en moralsk impuls bliver til en moralsk handling afhænger af, om en moralsk karakter har fået tilstrækkeligt med ressourcer gennem opvæksten. Det kommer dog også an på den horisont, som det enkelte menneske kan fortolke moralsk ud fra, og som også er påvirket af ressourcerne, såvel de opvækstmæssige som de aktuelle.

Fortolkningen er afgørende for, hvilken handling den moralske impuls vil anbefale, uanset om den så kommer til udførelse eller ej, og klasse- og kulturtilhørsforhold spiller altså ikke blot ind i forhold til moralsk mod, men også i forhold til den strukturerende ramme, der for Taylor er afgørende for, at den moralske impuls kan blive til en moral og i sidste ende en reflekteret etik. Det betyder imidlertid, at mennesker med meget forskellige moralske karakterer kan have svært ved at genkende hinandens handlinger som moralsk motiverede, og det bidrager yderligere til indtrykket af, at moral er så svag, når det kommer til at motivere handlinger. Om der virkelig er større moralsk uenighed i dag end tidligere, er derfor svært at afgøre.

Det moderne samfund anerkender generelt idealerne fra den franske revolution, nemlig frihed, lighed og broderskab som universelle værdier. De er, som Durkheim fastslog, ikke blot tilfældige idéer, men sociale kendsgerninger indlejrede i den vestlige kultur og civilisation, og man kan ikke tænke moralsk eller etisk uden at forholde sig til dem. Som en enhed er de tre idealer imidlertid fulde af spænding, og forskellene på menneskers moralske og politiske orienteringer viser sig, når værdierne skal fortolkes, altså når det skal fastlægges, hvad de betyder mere konkret og i praksis, når de skal samtænkes eller vægtes over for hinanden.

I denne fortolkning spiller den sociale, kulturelle og naturlige ulighed ind, for de forskellige udgangspunkter for forståelse vil betone forskellige aspekter ved den hellige treenighed. Som uddannelsesmæssigt og klasse-mæssigt privilegeret betoner Bauman f.eks. især friheden, idet han dog med erfaringerne fra social og kulturel marginalisering også har forståelse for ulighed og betydningen af broderskabet. Som assimileret jøde og karriereintellektuel opvokset under den østeuropæiske såkaldt realiserede socialisme bliver den individuelle frihed imidlertid den primære værdi for Bauman, hvor ulighed fortolkes som ulige fordelt frihed og broderskabet som det nære forhold til et andet menneske, ikke som noget samfundsmæssigt eller i bredere forstand socialt.

En akademisk livsførelse har en naturlig tendens til at individualisere dem, der underlægger sig dens krav, og det bærer den teoretiske tænkning over moral og etik generelt præg af. Bauman betoner det aspekt ved moralen, som den filosofiske etik altid har kunnet anføre som retfærdiggørelse for sin praksis, nemlig at blot fordi alle mulige andre mener, at noget er rigtigt eller forkert, så behøver det ikke være tilfældet. Den filosofiske etiks individualisme er dog især et metodisk element i en i øvrigt samfundslegitimerende ideologi, og dens påpegning af det principielt fejlagtige i at slutte naturalistisk tjener primært til at legitimere dens autonomi og status.

Anarkisten Bauman derimod er individualist af moralsk-eksistentielle grunde, altså fordi han i den tyske udryddelse af jøder kan påvise et historisk tilfælde, hvor der i dag er almindelig enighed om, at det ikke var de pæne lovlydige samfundsborgere, der havde moralsk ret, men de få samfundsundergravende elementer. Og den pointe vil en sociologisk informeret etik selvfølgelig tage til sig, vel vidende, at det modsatte imidlertid også kan være tilfældet. At være uden illusioner og realistisk i sit forhold til verden behøver ikke at betyde, at alting skal males i sort.

Som menneske bestræber man sig uvilkårligt på at indrette sig bedst muligt ved at ændre på de forhold, man er i stand til, nogle gange i overensstemmelse med sine intentioner, andre gange ikke. Man kan aldrig være sikker på, at resultatet nu bliver acceptabelt, men sandsynligheden

er ganske god, når man handler moralsk i lille skala; større moralske og politiske projekter derimod inkluderer så mange variabler og faktorer, som man ikke fuldt ud har indflydelse på, endsige kontrol over, ikke mindst det store antal mennesker, der hver for sig har deres drømme, og som derfor kun i større eller mindre grad er i stand til at identificere sig med andres kollektive projekter. For at overkomme dette problem har flere lande udviklet en demokratisk kultur, men det garanterer selvfølgelig heller intet, når man taler om et samfund så opdelt i forskellige delfunktioner og subkulturer som det moderne vestlige samfund.

En postmoderne sociologisk informeret etik accepterer dette, ligesom den også accepterer, at man en dag skal dø, men at man netop derfor hellere må nyde livet, mens det er her, og forsøge at gøre det bedste, man nu kan for sig selv og andre, uden at genere andre alt for meget. En sociologisk informeret etik handler med bevidstheden om, at alt, hvad man gør, har betydning for en anden og for andre i det hele taget, men at der ofte kommer noget helt andet end det forventede ud af en stor samling individuelle handlinger. Men som etik fastholder den det gode livs mulighed; for når intet sikkert kan forventes af denne verden, er der jo ingen grund til kun at forvente sig det værste. Det er vel lige så realistisk at håbe på et *surprise party!*

IV

UDDYBNING

IV.A. MORAL OG ETIK – ENDNU EN GANG

I. INDLEDENDE BEMÆRKNINGER

Etik er ikke en given sag. Hidtil har man været forholdsvis enige om, at etik og moral primært handlede om nære forhold mellem få mennesker og om forholdet til sig selv; men det er ikke længere selvfølgeligt. Den moderne bioetik og utilitarisme er netop kendetegnede ved at kritisere denne forudsætning som utilstrækkelig eller måske ligefrem etisk ufor-svarlig. Så ikke engang etikens genstands- og praxisfelt ligger længere fast.

Målet for mine bestræbelser er som nævnt det, den spanske sociolog Salvador Giner de San Julián (f. 1934) kalder en “sociologisk informeret etik”¹, altså en etik, der bringer sig i dialog med sociologiens undersøgelser af den samfundsmæssige moral. Den egentlige opgave, udviklingen af en sociologisk informeret etik kræver imidlertid først en undersøgelse, der overvejer hvilken eller hvilke typer sociologisk viden, der kan bringes i dialog med etikken. En sådan undersøgelse må indeholde en overvejelse over, hvad etik, er og hvilken form for viden – om overhovedet nogen – der er central for etikken. En sådan undersøgelse er netop det, jeg forsøger at levere med nærværende bog.

En gennemgang af forskellige sociologiske forståelser af etik og moral vil imidlertid i sig selv bidrage til udviklingen af den etiske refleksion over moralen, og denne udvikling må en filosofisk etik være sig bevidst, hvis dens refleksion skal kunne beriges af sociologiens empiriske undersøgelser. En undersøgelse, der vil lægge grunden for udviklingen af en filosofisk etik, kan ikke undgå at forholde sig til sagen selv, altså til moral og etik.

¹ Giner 1989, s. 154.

Det betyder, at den etiske refleksion over forskellige sociologiers forståelse af moral og etik bliver grundlaget for den mere teoretiske refleksion over, i hvor høj grad netop disse sociologier kan berige den etiske refleksion. Forsøget på at afklare hvilke typer sociologi, etikken kan beriges af, bliver selv en filosofisk etisk refleksion, der er kendetegnet ved at inddrage de grundlæggende træk ved den moralske virkelighed, ikke blot som den betragtes af forskellige former for filosofiske etik, men også af sociologien som videnskab.

En undersøgelse af mulighederne for at udvikle en sociologisk informerede etik bliver i sig selv en etisk refleksion over den moralske virkelighed, vi lever i, og dermed en egentlig indledning til en sociologisk informeret etik. Erkendelsesidealet for nærørende undersøgelse er derfor ikke at levere en videnskabelig sociologisk undersøgelse, men at bidrage til udviklingen af etikken gennem en sociologisk og historisk informeret, men ikke desto mindre systematisk filosofisk etisk refleksion. Idealet for denne fremstilling er altså en etisk refleksion, der med sin moraliserende opbyggelighed forhåbentlig vil gøre læseren klogere på såvel moral og etik som sociologi, samfund og politik og dermed ruste ham eller hende bedre til livets tilskikkelser, altså en etik, der forsøger at forholde sig til hele den moralske virkelighed og ikke blot de mere eller mindre velbegrundede intuitioner, vi hver især bærer rundt på.

Nærværende skrift gør derfor intet for at leve op til samfundsvidenskabelige idealer om værdifrihed i teori og metodevalg, tværtimod. Filosofisk etik moraliserer altid, og dens *raison d'être* er, at den, der reflekterer etisk, bliver et både lykkeligere og bedre menneske i almen forstand. Man kan godt nok ind i mellem tvivle på, om etikken rent faktisk kan bevirke noget sådant; men hvis det er en illusion, så er den i hvert fald meget udbredt, i hvert fald inden for etikken! Ikke desto mindre vil jeg i det følgende på traditionel videnskabelig vis præsentere det teoretiske grundlag, der uddybes i de efterfølgende kapitler, altså nogle grundlæggende træk ved måden etik og moral betragtes af filosofi og sociologi (1.1.). Dernæst beskrives nogle træk ved den vej, mine studier i etikken har fulgt, nemlig nogle frugtbare vildfarelser, og som

følge af dem, et møde med sociologien i en for etikken meget frugtbar udgave (1.2.). Endelig giver jeg til sidst en kort læsevejledning til resten af bogen (1.3.), som dog forudsætter, at man har læst de foregående afsnit i disse indledende bemærkninger.

1.1. Teori: Fra filosofisk etik til moralsociologi

Etik har sammen med politik siden Aristoteles været betragtet som praktisk filosofi, altså filosofi, der sigter på ikke blot at anskue virkeligheden, men også at ændre den. I det 20. århundrede har man imidlertid i høj grad ladet etikken bestemme af et teoretisk filosofisk perspektiv og ladet dette teoretiske perspektiv bestemme af et idealiseret billede af naturvidenskaben. Den filosofiske etik har især været dyrket på universiteter, og måske derfor har den ligget under for det teoretiske erkendelsesideal om sandhed, der hyldes af naturvidenskab, og ikke målt sin egen gyldighed tilstrækkeligt konsekvent i forhold til, hvad etikken egentlig bør sigte efter, nemlig erkendelsen af moralsk rigtighed og den praktiske vejledning af mennesker omgangen med andre mennesker.

I den moderne videnskabelige sociologi har man tilsvarende haft en tanke om det problematiske i at udlede værdier af kendsgerninger, og når filosofien som historisk institution er genstand for en sociologisk undersøgelse, så bliver etikken kun berørt sporadisk.² Luhmann tvivler derfor på, at en sociologisk informeret etik overhovedet er mulig, og hvis den er, så bør den advare mod etik som sådan.³ Bauman drager dog den omvendte slutning: Han finder det nødvendigt i beskæftigelsen med moral at lægge den videnskabelige sociologi bag sig og i stedet vende sig mod den filosofiske etik.

Alligevel har kløften mellem værdier og kendsgerninger aldrig opnået helt samme status som den naturalistiske fejlslutning. Logisk set er der selvfølgelig tale om en fejlslutning, men sociologien har som empirisk videnskab aldrig kunnet tillægge formallogik samme betydning som den filosofiske etik. Samfundsvidenskaberne har ikke endeligt kunnet sige sig helt fri af deres rødder i praktisk filosofi, altså i bevidst normative

² Sml. Collins 1998.

³ Jf. Luhmann 1996, s. 34.

discipliner som etik, politisk økonomi og anden politisk-moralsk anlagt samfundstænkning.

Fra den filosofiske etik er der omvendt heller ikke megen interesse for sociologi. Sociologiens rolle i forhold til etikken diskuteres godt nok af en i forhold til *mainstream*-etikken marginal figur, nemlig den spanske filosof, professor i etik og sociologi ved Madrids universitet José Luis Lopez-Aranguren (1909–96); men også han er afvisende over for Durkheim og hvad han opfatter som den “sociologistiske” reduktion af etikken. Hans refleksioner vedrørende etikkens begyndelse er dog værd at se nærmere på, og det gør jeg i det følgende kapitel.

1.2. Metode: Misforståelser og omveje – sociologien som tilfældighed

Filosofi tager for givet, at man i diskussioner af historie, sprog, moral, videnskab mm. kan anlægge et alment perspektiv, der kan få universel gyldighed. Det er ikke tilfældet i den moderne videnskabelige sociologi. I såvel projektformuleringer, problemformuleringer og de endelige afrapporteringer forlanges der typisk en redegørelse for perspektiv, anvendt teori, metode og andre kontingente aspekter ved det udførte videnskabelige arbejde. Det græske ord ‘*metodos*’ betyder oprindeligt ‘vej’, og selvom jeg ikke kan siges at have fulgt en bestemt videnskabelig metode i gængs forstand, så kan jeg dog i bagklogskabens klare lys rekonstruere den vej, jeg har bevæget mig ud ad i mine studier, og det er den, jeg forsøger at beskrive i det følgende.

I et filosofisk perspektiv betragtes sådanne redegørelser ofte som ydre forhold, der ikke i sig selv har betydning for de opnåede indsigters gyldighed, og der er da også i sociologien diskussioner om, hvor vanskeligt det kan være at få f.eks. teori, empiri og metode til at hænge sammen.⁴ For en filosof kan sådanne redegørelser højst bidrage til at relativere og dermed mindske betydningen af det opnåede resultat, idet de godt nok antyder mulige indvendinger og modargumenter, men i sig selv er ligegyldige. Som uddannet filosof kan jeg derfor ikke lade være med at betragte den slags indledende fortællinger som lidt pinlige, ja, allerede

4 Sml. f.eks. Carleheden 1999.

tanken om at skulle skrive dette afsnit fylder mig faktisk med en smule ubehag; men en undersøgelse mhp. udviklingen af en erklæret refleksiv etik, der vil i dialog med humanvidenskaberne, må gøre det muligt for andre at reflektere over i det mindste den filosofiske udvikling hos den, der aktuelt forsøger at udvikle den sociologisk informerede etik, altså undertegnede.

En afgørende erkendelse var for mig det simple faktum, at den filosofiske etik forudsætter, at man vil det gode. Denne forudsætning kan imidlertid også formuleres ontologisk, idet man kan sige, at etikken kræver et moralsk menneske, og forståelsen af et sådant menneske kunne jeg med min baggrund i Hegel, Kritisk Teori og Batailles tænkning gøre langt mere nuanceret end såvel den reduktive antropologi, der forudsættes i megen moderne filosofisk etik, som den opfattelse af mennesket, jeg hidtil har kunnet læse ud af de gamle grækeres overvejelser. Batailles antropologi giver godt nok god grund til at bedømme mennesker forskelligt i moralsk henseende; men det er netop i modsætningen mellem den faktiske ulighed og den moralske fordring om ligeværd, etikken udfordring består. Den samfundsmæssige virkelighed udviser som regel uretfærdigheder, der står i modsætning til kravet om frihed, lighed og broderskab, og den etiske modenhed vokser i den grad, man er i stand til at håndtere denne konflikt i tanke og handling.⁵

Erkendelsen af den reduktive antropologi og det primitive handlingsbegreb, der er udgangspunktet for megen moderne etik, førte mig i retning af humanvidenskaberne, i første omgang hen imod psykologien på grund af mit arbejde med diskursetikken.⁶ Den kognitive udviklingspsykologi, som Habermas har forsøgt at bruge som grundlag for diskursetikken, er dog fuldstændig rensat for tanker om det ubevidste, historien og samfundsmæssige faktorer, og jeg var derfor på forhånd noget skeptisk over for dette psykologiske spor. Med min baggrund var den mest indlysende mangel i den moderne filosofiske etik stadig den manglende tematisering af det sociale og samfundsmæssige ved moralen, og det var psykologien ikke nogen løsning på. At jeg overhovedet kunne blive

⁵ Sml. Sørensen 1999a.

⁶ Se f.eks. Sørensen 1995a [her i bogen I.B].

trukket i retning af humanvidenskaben skyldtes imidlertid, at jeg stadig ikke rigtigt havde forstået den strukturerende logik bag den filosofiske etik. Jeg havde simpelthen ikke forstået, at man i etikken går ud fra et indre handlingsperspektiv, altså at jeg gerne vil gøre det gode, men ikke kan finde ud, hvad det skulle være, eller er blevet i tvivl om, hvorfor det egentlig er, at det, jeg synes er det gode, faktisk også er godt i moralsk henseende.

Som filosof var jeg således ude på dybt vand, og for at give et indtryk af, hvordan forskning ofte udvikler sig gennem en kæde af tilfældigheder, der først siden kan rekonstrueres som en bevidst planlagt rejse hen imod et mål, vil jeg lidt nærmere beskrive, hvordan det i sidste ende blev sociologien, der fik så stor indflydelse på mine studier udi etikken. Som ph.d.-studerende i Valencia var jeg indskrevet på Institut for etik, politik og retsfilosofi, og i lektionskatalogen for humaniora havde jeg set, at psykologerne afholdt et kursus i moralpsykologi. Mit første mål blev derfor psykologerne, og den vej jeg valgte at følge blev det stykke af *Avenida Blasco Ibañez*, som lå mellem deres institut og mit eget. En kort snak med instituttets sekretær endte dog med, at hun frarådede mig at følge kurset. Hun forstod udmærket, hvad jeg ville, og kurset ville på ingen måde kunne bringe mig videre, da det især bestod af diverse empiriske øvelser og ikke tematiserede den grundlæggende teori. Som en sand filosof kunne jeg selvfølgelig i den situation have valgt blot at fortsætte med at læse de tænkere, som jeg umiddelbart følte mig mest på bølgelængde med, nemlig de tyske tænkere i den venstrehegelianske tradition;⁷ men det ville forråde selve idéen med mit projekt, nemlig at tage humanvidenskaberne alvorligt som systematisk arbejdende videnskaber og ikke blot at inddrage dem som en samling tilfældige tænkere.

Da psykologien således ikke var så nemt tilgængelig, var jeg henvist til at se lidt nærmere på det samfundsvidenskabelige fakultet. Det betød bogstaveligt talt at jeg måtte krydse vejen, dvs. gå over på den anden side af *Blasco Ibañez*, og der viste det sig, at der både var et institut for antropologi og et for sociologi, sågar i samme bygning og opgang. Hos antropologerne var der imidlertid lukket den pågældende dag, mens der ovenpå hos sociologerne var åbent og dermed mulighed for, at jeg kunne

7 Jf. f.eks. Sørensen 1994.

forhøre mig lidt nærmere. Det viste sig, at der i det kommende semester var to *doctorando*-kurser i sociologisk teori, først den klassiske og siden den samtidige, og at der var et informationsmøde kort tid efter, et par dage før jeg skulle hjem til Danmark på juleferie. Dette informationsmøde lå imidlertid samtidigt med en prøve i spansk, som jeg havde tilmeldt mig, og jeg mødte derfor op lidt før mødet og fik fat i den ansvarlige lærer, professor Torcuato Guzman. Jeg forklarede ham hurtigt, hvorfor jeg ikke kunne deltage i mødet, og hvad det var, jeg ville have ud af kurset, altså noget med sociologi og moral. Han stod for den klassiske afdeling af den sociologiske teori og sagde, at så var der ingen tvivl: Jeg skulle læse Durkheim, især Den sociale arbejdsdeling, og jo, jeg kunne godt skrive den krævede opgave på engelsk.

Med den besked tog jeg hen til sprogprøven, og et par dage efter stod jeg så på biblioteket på det daværende Institut for filosofi, pædagogik og retorik på Københavns Universitet og kiggede under 'D'. At det skulle være et problem, at vores samling var filosofisk og ikke sociologisk faldt mig ikke ind, og jeg havde da også heldet med mig. Der stod faktisk nogle gamle, støvede bøger af Durkheim, deriblandt en førsteudgave af *De la division sociale du travail* fra 1893, dedikeret af Durkheim selv med en "hyldest fra forfatteren" til den danske filosofiprofessor Harald Høffding. Med den og bl.a. den posthumt udgivne artikelsamling *Sociologie et philosophie*⁸ i bagagen drog jeg så efter nytår tilbage til Valencia og begyndte at læse.

Og det blev et vendepunkt. For Forord og Indledning til førsteudgaven af *Den sociale arbejdsdeling* – der desværre ikke er medtaget i den danske oversættelse – er en lang kritik af datidens filosofiske etik, der minder om etikens grundlæggende vilkår, nemlig at den ikke kan undgå at tage udgangspunkt i den til enhver tid herskende samfundsmæssige moral, eller som man ofte udtrykker det i dag, at den filosofiske etik må tage udgangspunkt i de moralske intuitioner. Durkheim kritik munder ud i en argumentation for netop at se lidt nærmere på det sociale aspekt ved den moralske virkelighed, før man dømmer om, hvad der er rigtigt og forkert, og det var simpelthen grunden til, at han udviklede sociologien. For mere

8 Durkheim 1924.

end 100 år siden havde Durkheim således langt mere klart, end jeg selv kunne gøre det formuleret et program for det, jeg sidenhen kom til at kalde en 'sociologisk informeret etik'.

1.3. Læsevejledning

Andet kapitel handler om selve definitionen af etik og moral, og den er noget mere grundig, end man almindeligvis finder det i filosofisk etik. Centralt er spørgsmålet om etikkens begyndelse, altså definitionen af etik og moral, og det er kun lykkedes mig at finde en enkelt filosof, der eksplicit diskuterer spørgsmålet, nemlig den tidligere nævnte Aranguren.

Tredje kapitel tager udgangspunkt i etikkens krise, altså at der i dag ingen konsensus er inden for filosofien, hverken om hvordan moral og etik skal tænkes, eller hvad der følger af en bestemt måde af tænke dem på. Der foreslås, at den filosofiske etik gør som Aristoteles, nemlig ser lidt nærmere på den moralske virkelighed. Der lægges afstand til den filosofiske etiks platoniske orientering og til kommunitarismens tro på, at det blot drejer sig om at tænke anderledes.

2. MORAL OG ETIK

Indledningsvis er det nødvendigt at træde et skridt tilbage i forhold til den filosofiske etik, som den almindeligvis praktiseres, og gøre sig nogle grundlæggende begrebslige overvejelser over, hvad etik egentlig er. Mange filosofiske etikker begynder godt nok med at definere, hvad man vil forstå ved begreberne 'moral' og 'etik'; men etikens krise afspejles ikke mindst i den store forskel, der er på, hvordan man forstår netop de to ord, 'etik' og 'moral', både hver for sig og i forhold til hinanden. Dette er ikke et nyt fænomen, og tager man et hurtigt *vue* tilbage på de tekstmæssige spor af fortidens diskussioner om etik og moral, bliver det hurtigt klart, at der nok aldrig har været generel enighed om præcise definitioner på dette område. Jeg har gennem årene diskuteret spørgsmålet i flere omgange,⁹ men i forbindelse med generelle filosofiske refleksioner over moral og etik er spørgsmålet simpelthen ikke til at komme uden om.

I første omgang indkredsede feltet gennem en skitsering af den almindelige sprogbrug (2.1.). Enhver etik tager udgangspunkt i såvel en sprogbrug som en moralsk praksis og begynder således *in media res* (2.2.); men stadig må man spørge som den spanske filosof Aranguren, hvordan man så konkret begynder på etikken? Ofte indledes etikken med en etymologisk skitse, der sporer ordet 'etik's sproglige oprindelse; men en moderne etik kan ikke lade sig bestemme indholdsmæssigt af usikre idéer om udledningen af et ord fra et andet (2.3.). Man kan vælge i stedet at gå direkte fra ordene til sagen selv, men moderne filosofi er generelt skeptisk indstillet, og det har ledt til udviklingen af erkendelsesteori og sprogfilosofi, der begge anfægter tanken om en direkte adgang til virkeligheden (2.4.). Sociologi er en bevidst anti-metafysisk videnskab. Etikens forhold til

⁹ Se f.eks Sørensen 1994a, 1995 [her i bogen I.A.], 1999a og 2003.

metafysikken er derimod stadig et åbent spørgsmål, og det er derfor værd at se på Arangurens diskussion af etikens begyndelser, selvom den i sidste ende leder frem til en metafysisk begyndelse (2.5.). Hans forståelse af før-filosofiske moralske overbevisninger giver anledning til at præcisere baggrunden for nærværende bog, nemlig tankegangen i den moderne engelsksprogede filosofiske etik (2.6.), og i forhold til tanken om en sociologisk informeret etik er det interessant, at begyndelsen i etikens historie klart viser et socialt aspekt ved etikken, men at Aranguren alligevel afviser sociologiens relevans og i stedet vælger psykologien som en mulig begyndelse for etikken. Begrundelse for dette er dels en snæver opfattelse af sociologi (2.7.), dels karakteren af Arangurens metafysik, der netop er en filosofisk antropologi (2.8.); med en mere nuanceret opfattelse af sociologien ville man uden vanskeligheder kunne betragte den som relevant for etikken, og tanken om en sociologisk orienteret etik kommer derfor alligevel styrket ud af denne diskussion (2.9.).

2. 1. Sprogbrug

Ser man indledningsvist på sprogbrugen i den filosofiske litteratur om etik og moral, så bemærker man snart, filosofferne tilsyneladende ikke er helt enige om, hvordan man skal bruge ordene. Mange foretrækker i dag at lade 'etik' betegne den systematiske refleksion over moralske spørgsmål og forhold i det hele taget, mens 'moral' betegner de normer, man mere umiddelbart dømmes efter.¹⁰ Andre vil imidlertid med 'etik' betegne den personlige livsopfattelse til forskel fra den mere almene moral,¹¹ og hvis disse to opfattelser af etik skal tænkes sammen, så betyder det, at etik knyttes tættere til hin enkelte, uanset om han eller hun systematisk har reflekteret over egne normers gyldighed.

Betragter man den filosofiske etik i forhold til det sprog, den oprindeligt er formuleret på, så er der visse tendenser, som er værd at bemærke. I den fransksprogede verden har der således traditionelt været en tendens til at bruge 'moral' til at dække hele det moralsk-etiske spektrum,¹² idet

10 Jf. f.eks. Thomassen 1993, s. 33

11 Sml. f.eks. Carleheden 1996, s. 222.

12 Sml. f.eks. Rendtorff 1993, s. 6.

man ofte samtidigt har betonet det moralskes samfundsmæssighed og tilknytningen til tradition og religion. I den tysksprogede verden har der omvendt været tendenser til kun at tale om etik,¹³ idet man lægger vægten på den enkeltes mere eller mindre gennemtænkte livsholdning og ser samfundsmoralen i lyset – ja, sågar som en funktion – deraf. Endelig har der – især i den engelsksprogede verden – været en tendens til overhovedet ikke at sondre mellem de to ord og nærmest bruge dem som synonyme, og da det desuden er blandt engelsksprogede, man har ført de mest intensive systematiske filosofiske diskussioner om moral og etik i det 20. århundrede, så har denne sprogbrug haft stor indflydelse.

Går man endnu længere tilbage, støder man på ordenes oprindelse i den antikke verden. Ordet 'etik' kan føres tilbage det græske '*ethos*', mens 'moral' tilsvarende har rødder i det latinske '*mos*'. Både '*ethos*' og '*mos*' oversættes imidlertid oftest til det samme, nemlig 'sæd' eller 'skik'. Det kan derfor synes meget naturligt ikke at gøre så meget ud af at sondre mellem ordene 'etik' og 'moral', og det er da også en ganske almindelig sprogbrug både blandt læg og lærde, både som nævnt i den engelsksprogede verden og i de nordiske lande.¹⁴

Det oprindelige sproglige tilhørsforhold er imidlertid ikke den eneste variabel, der bestemmer brugen af 'etik' og 'moral'. Generelt varierer forståelsen af 'etik' og 'moral' over tid og sted, fra den ene kultur til den anden, fra fag til fag (filosofi, teologi, pædagogik, sociologi osv.), fra sprog til sprog og alt efter hvilken samfundsklasse, man tilhører. Variationen i kombinationen 'moral'-'etik' er som vist så stor, at den udtømmer alle de logiske muligheder, også i Danmark. Nogle foretrækker generelt det ene ord frem for det andet, mens andre gør det omvendte; og mens nogle skelner skarpt, så betragter andre dem som synonyme. En af grundene til dette er uden tvivl, at hvad angår ordene 'etik' og 'moral', så er dansk sprogbrug tæt knyttet til de vesteuropæiske hovedsprog. Ordene 'etik' og 'moral' findes i nogenlunde genkendelig form på de fleste europæiske sprog, og i oversættelser af skrifter om etik og moral vil man derfor normalt blot oversætte ordene direkte og dermed lade andre landes

13 Sml. f.eks. Scheler 1980.

14 Sml. f.eks. Thomassen 1993, s. 37, Wulff 1995, s. 16 og Wyller 1996, s. 5-6.

almindelige sprogbrug blive en del af almindelig dansk tale. Derudover har filosofiske skrifter noget tids- og stedsløst over sig, således at det i alle lande til alle tider har været anset for relevant at genudgive og oversætte gamle skrifter om etik og moral som klassikere. Da det moderne samfund endelig er kendetegnet ved stadig større muligheder for at søge intellektuel inspiration på tværs af tids- og rummæssige grænser, så kan der også – ikke mindst i dag – være store forskelle på opfattelsen af ‘etik’ og ‘moral’ blandt mennesker, der ellers efter de ovennævnte kriterier skulle have en masse til fælles.

Når det er sagt, så er der selvfølgelig et eller andet – essens, net af relationer, betydninger, koder eller familielighed – der gør, at vi som almindelige sprogbrugere har en idé om, hvad der menes med ord som ‘etik’ og ‘moral’. Den begrebsmæssige uafklarethed giver godt nok en vis frihed, når man skal vælge, hvordan man vil afgrænse og siden tænke over etik og moral. Men den giver også et problem, da filosofien sigter på almene indsigter og derfor ikke umiddelbart kan lade sig begrænse af sproglige og kulturelle tilfældigheder. Hvis man derfor forsøger at hæve sig lidt op over de præcise definitioner og forene de forskellige tendenser i ét samlet billede, så kan man i hvert fald sige, at betydningen af ‘moral’ har en tydelig kollektiv dimension, der mangler i de fleste udlægninger af ‘etik’, og at ‘etik’ ofte betegner den enkeltes – mere eller mindre systematiske – udlægning af sin egen morals sammenhæng og almene gyldighed. Og denne tendens til at opfatte moral mere kollektivt og etik mere individuelt antydes også i den måde, de antikke ord ‘*mos*’ og ‘*ethos*’ er overleveret på; ‘*mos*’ er nemlig mere kendt i sin flertalsform, ‘*mores*’, altså som ‘sæder og skikke’ – *O tempora, o mores!* – mens ‘*ethos*’ i ental fra tid til anden bruges til at betegne det generelle livssyn – holdningen til det gode liv – hos den enkelte, evt. betragtet som del af en klasse eller en epoke.

Dette billede bekræftes, hvis man sætter fokus på den almindelige brug af ‘etik’ og ‘moral’ i dagens Danmark. Begge ord har en nogenlunde velafgrænset betydning, og mellem de respektive betydninger er der en forskel, der gør en forskel. ‘Moral’ er et almindeligt brugt, men noget flertydigt ord. Det kan både forbindes med noget upersonligt

som i 'umoralsk' eller 'moralsk forkasteligt', noget kollektivt som i 'samfundsmorale', og noget individuelt, som 'at have moralsk rygrad', 'moralske kvababelser' eller 'en høj moral'. Moral har oftest at gøre med, hvad der er rigtigt og forkert at gøre – i universel, kollektiv eller personlig forstand – men det kan også betyde noget i retning af åndelig eller psykisk styrke, som når man taler om, at 'moralen er god' f.eks. på et fodboldhold, eller at spillerne er 'demoraliserede'. Eller man kan tale om en histories 'morale', dvs. dens pointe, dens opbyggelige indhold, det, vi kan lære af historien. I mange af de forbindelser, 'moral' optræder, forbindes det ofte med noget gammeldags, relativt, kulturafhængigt og potentielt undertrykkende, med 'moralisme' og 'moraliseren'; og man kan derfor i et moderne samfund som det danske udmærket argumentere for, at det i visse tilfælde er moralsk helt i orden at forbryde sig imod 'den herskende moral', ja, man kan ligefrem finde etikere, der argumenterer for, at man kan være forpligtet til at handle imod den herskende moral. Moral er altså ikke blot et flertydigt ord; som begreb dækker det tilsyneladende over potentielt selvmodstridende forhold.

'Etik' indgår ikke i samme omfang som 'moral' i dagligsproglige vendinger og har traditionelt en noget mere afgrænset betydning. Taler man f.eks. om 'Løgstrups etik', så er etik noget individuelt og personligt, men samtidigt også noget systematisk og velovervejnet. 'Etik' betegner her en personlig, men reflekteret og sammenhængende livsholdning. I dette tilfælde er livsholdningen samtidig udtryk for en 'kristen etik', dvs. at den er underordnet et mere overordnet livssyn, nemlig kristendommen. Som religion har den dogmatisk karakter, men disse dogmer kan udlægges og systematiseres på meget forskellig vis. Det giver anledning til diskussioner og refleksioner over, hvad der er 'etisk forsvarligt' inden for den religiøse ramme, og i denne sidste forstand er 'etik og religionsfilosofi' en del af det teologiske studium og ofte direkte et universitetsfag.

'Etik' betegner imidlertid også en bestemt del af filosofien, nemlig moralfilosofien, og i forlængelse heraf kan 'etik' også betegne et universitetsfag. Ud over en rimelig sammenhængende personlig livsholdning kan ordet 'etik' altså betegne en videnskabelig disciplin, og i denne sidste

forstand er det systematiske og teoretiske selvfølgelig endnu mere i fokus end i en personlig etik. Både i teologi og filosofi er det således almindeligt at underopdele etikken ved hjælp af systematiske kategorier. Teologer taler f.eks. ofte om 'principiell etik', 'material-etik', 'individual-etik' og 'social-etik',¹⁵ mens mange filosoffer bruger udtryk som 'metaetik', 'normativ etik' og 'deskriptiv etik'.¹⁶ Ud over disse forholdsvis almindelige systematiske kategorier er der desuden de senere år udviklet udtryk som f.eks. 'nærheds-etik', 'makro-etik', 'diskurs-etik', 'frigørelses-etik', 'omsorgs-etik', 'bio-etik', 'miljø-etik', 'fag-etik', 'professions-etik', 'forretnings-etik' og mange andre bindestregs-etikker, der i dag er blevet almindeligt accepterede som en del af den faglige beskæftigelse med etik.

Denne udlægning af den almindelige danske brug af 'etik' og 'moral' viser, at man ikke kan tale om entydighed og konsistens i streng forstand, og man finder også stadig rester af de ovenfor skitserede brudflader blandt filosoffer, teologer, sociologer, pædagoger og alle mulige andre fagfolk, alt efter deres sproglige udgangspunkt, faglige traditioner osv. I en mere overordnet forstand kan denne udlægning dog i dag genfindes i mange internationale diskussioner i den filosofiske etik, og det er da også denne sprogbrug, jeg i det følgende vil fastholde og uddybe. 'Moral' betegner således de mere ubevidste, intuitive normer og værdier, der kan være styrende for moralske reaktioner, handlinger og holdninger for den enkelte og i samfundet som helhed, ofte dog med vægten lagt på det kollektive aspekt. Moralen retter sig direkte mod at gøre det rigtige gennem en samling af konkrete og generelle normer, der kommer til udtryk i reaktioner, forbud og anbefalinger, både verbalt og uden ord. 'Etik' betegner heroverfor ofte den mere sammenhængende, bevidste, begrundede og velovervejede livsholdning og livsanskuelse, både hos den enkelte og som en del af den systematiske kollektive refleksion i filosofien og teologien. Etikken er en del af moralen og opstår, når man mere systematisk overvejer eller diskuterer, hvad der nu er det rigtige, og hvordan vi kan være sikre på det. Etikken er resultatet af et forsøg på – alene eller i fællesskab – at få bragt orden og sammenhæng i de

15 Sml. f.eks. Andersen 1998, s. 17–18.

16 Se f.eks. Sundström 1968, s. 167–71.

moralske forbud og anbefalinger, og derfor ligger vægten ofte på den logiske sammenhæng mellem det enkelte individs holdninger og det, der må gælde universelt, altså for alle mennesker.

2.2 *In media res*

Selvom der således er opstået en forholdsvis generelt udbredt sprogbrug vedr. sondringen mellem ordene 'etik' og 'moral' i den filosofiske diskussion, så er det store problem ved etikens krise, at man netop strides om, hvordan *begreberne* moral og etik nærmere skal karakteriseres, altså hvad etik og moral er, og hvordan man skal bestemme dem. Umiddelbart kunne man finde det rimeligt først at kræve en definition på etik og moral, så man så kunne bruge til at afgrænse det felt, man vil se nærmere på; men i den nuværende situation vil enhver præcis definition antage karakter af en vilkårlig stipulation, et rent postulat. Det betyder, at man som fagligt uddannet filosof ikke kan tillade sig blot at tænke videre i de vante baner og begreber, men må udforske feltet på ny. Spørgsmålet er imidlertid, hvordan man kommer i gang.

Det mest almindelige er simpelthen at ignorere dette begyndelsesproblem, dvs. overhovedet ikke at stille spørgsmålet om, hvordan man begynder, og bare give sig i kast med at udarbejde sin etik i detaljer. Dette udbredte hastværk i etikken antyder, hvordan man ofte forstår etikken som praktisk filosofi, nemlig som en refleksion, der ikke sigter efter viden og teoretisk indsigt, men udelukkende skal tjene til at muliggøre handling. Dette anti-teoretiske, anti-intellektualistiske element i etikken vender jeg tilbage til nedenfor. Her er pointen blot, at en uigennemtænkt begyndelse kan give den etiske refleksion en drejning, som måske bliver vanskelig at rette op på senere, og at de mange ureflekterede begyndelser uden tvivl er grunden til megen af den forvirring, der præger etikken i dag. Det er derfor værd at dvæle en smule ved udgangspunktet, inden man giver sig kast med selve værket.

Antager man en radikal metodisk skepsis, kan man indledningsvis spørge, om etikken overhovedet er mulig. Spørgsmålet om etikens mulighed kan man dog hurtigt besvare, i hvert fald foreløbigt; for da etikken

i sine mange former tilsyneladende lever i bedste velgående og har gjort det i århundreder, ja, sikkert siden skabelsen af de første menneskelige samfund, så må den også være mulig. Uanset vores problemer med at forstå, hvad etik og moral mere præcist er, så er der ingen tvivl om, at de eksisterer som noget virkeligt, og er noget virkeligt, så er det ifølge den klassiske logik også muligt.

En forudsætning er desuden fælles for alle begyndelser på at lave etik, nemlig at man allerede inden den etiske refleksion og det systematiske tankearbejde har en førfilosofisk forforståelse af moral og etik formidlet gennem den betydning, som ordene 'etik' og 'moral' har i almindelig sprogbrug. Man begynder således aldrig fra et absolut nulpunkt, men så at sige *in media res*, altså midt i suppedasen. En systematisk etisk refleksion må nødvendigvis skride frem ved at udkaste forskellige begrebslige afgrænsninger og definitioner, som bygger på det, den tyske filosof, Hans-Georg Gadamer (1900–2002) kalder "forforståelsen"¹⁷, altså den forståelse af en sag, der udspringer af den umiddelbare omgang med sagen, inden man gør den til genstand for en nærmere undersøgelse. En sådan forforståelse af både etikken selv og af moralske spørgsmål indeholder selvfølgelig, hvad man normalt ville betegne som "fordomme", men Gadamers pointe er, at det kun er gennem disse fordomme, at vi overhovedet kan afgrænse den sag, der skal undersøges: Fordomme er "betingelserne for forståelsen"¹⁸. Selvfølgelig vil nogle af dem vise sig som forkerte, men det betyder blot, at de erstattes af andre fordomme, der giver betingelserne for den videre erkendelse af sagens rette sammenhæng.

Enhver undersøgelse – f.eks. en tekstfortolkning eller en retssag – skrider frem gennem en række udkast til en meningsfuld forståelse af den foreliggende sag. Der er ifølge Gadamer ikke primært tale om foreløbige og partielle hypoteser, men om udkast, hvis forståelse har karakter af en "foregribelse af fuldkommenhed"¹⁹, dvs. udkast, der sigter på en forståelse af hele sagens mening og ikke blot specielle dele af den. Det er denne antagelse af mening, der overhovedet gør det muligt at undersøge sagen

¹⁷ Gadamer 1960, s. 299 ff.

¹⁸ Gadamer 1960, s. 281.

¹⁹ Gadamer 1960, s. 299.

som netop én sag. En sag bliver imidlertid først en sag på baggrund af noget andet, og dette “synsfelt, der omfatter og omslutter alt det, som er synligt fra et punkt” kalder Gadamer “horisont”²⁰.

Når man nærmere undersøger forskellige delaspekter, vil det første udkast til en helhedsforståelse som oftest vise sig mangelfuldt. Det afløses så af en anden helhedsforståelse af sagen, der giver mening til den videre undersøgelse. En sådan fremadskridende undersøgelse får et skær af cirkularitet, idet man på ethvert trin forstår delene i en sag i forhold til hele sagens mening, og samtidigt lader den forståelse, man tilegner sig af sagens delaspekter, bidrage til den samlede mening. Denne “cirkel af helhed og del” kaldes den “hermeneutiske cirkel”. Der er ikke tale om en metode; forståelsen viser sig som en “hændelse”²¹, altså noget virkeligt værende, og “forståelsens cirkel” beskriver “et ontologisk strukturmoment ved forståelsen”²², hvilket betyder, at denne cirkelstruktur er grundlæggende i enhver forståelse overhovedet. Denne cirkelstruktur betyder dog ikke, at man i den filosofiske erkendelse blot kører i ring. En systematisk etisk refleksion kan ikke undgå at få karakter af en række gentagelser, idet man successivt gør sig antagelser vedr. etikken og dens genstandsfelt, der imidlertid, trods stadig flere erfaringer og erkendelser, på et givet tidspunkt kan vise sig at være utilstrækkelige. Men erfaringerne med de utilstrækkelige definitioner giver en erkendelse, der i sig selv giver en yderligere afgrænsning af sagen, og dermed forandres udgangspunktet for den videre undersøgelse, hver gang man når et resultat, uanset om det fremstår som negativt eller positivt.

Ideelt sker der altså fremskridt i erkendelsen, således at fejlagtige fordomme faktisk afløses af mere rigtige fordomme, uden at det selvfølgelig betyder, at man kan blive fri for fordomme som sådan. Forståelse er en proces, der strækker sig over tid, og Gadamer fremhæver tiden som “en positiv og produktiv mulighed for forståelsen”²³. Tidsafstanden og mere generelt afstanden til en given sag sætter sagen i perspektiv og bidrager

20 Gadamer 1960, s. 307 ff.

21 Gadamer 1960, s. 314.

22 Gadamer 1960, s. 299.

23 Gadamer 1960, s. 303.

til, at man kan skelne de “sande fordomme, under hvilke vi forstår, fra de falske, under hvilke vi misforstår”²⁴. I den fremadskridende undersøgelse gøres der erfaringer, idet en ophævelse af en falsk fordom som nævnt er et resultatet, der bliver det sande udgangspunkt for den videre fremfærd. Forståelsen bliver således skridt for skridt, i takt med de gjorte erfaringer, mere og mere sand, således som man f.eks. erfarer det i læsning af en tekst eller forløbet af en retssag. Man er stadig midt i suppedasen, men har i højere grad fået sat sagen på begreb; man er m.a.o. tættere på ikke blot hver gang at foregribe sagen i sin helhed, men også at begribe den.

I et sådant hermeneutisk perspektiv er ethvert udkast til en definition af etikken en foregribelse af fuldkommenhed, dvs. en definition, der antages at dække hele det felt, som man i forhold til sin egen forståelseshorisont opfatter som etikkens. På grund af hastværk viser denne foregribelse sig dog ofte simpelthen at forgribe sig på sagen, dvs. at den i al hast opstillede definition er så ringe, at den gør vold mod sagen, enten fordi definitionen er for bred eller for snæver i forhold til velbegrundede fordomme og den givne horisont i den pågældende kultur, eller fordi den har en helt skæv vinkel i forhold til den sag, der undersøges, altså etikken. Hastværk er lastværk, også i etikken; men uanset hvor meget man indledningsvis tænker sig om, vil man dog alligevel ikke fra begyndelsen kunne give en endelig og præcis definition, hverken af etikken som sådan eller af de begreber, etikken arbejder med, altså retfærdighed, pligt, lykke, dyd osv.

Inden man overhovedet begynder på etikken, kan man altså gå ud fra, at man har en forforståelse af etik og moral – det er simpelthen den, der gør, at vi overhovedet kan udpege undersøgelsens genstand – og derfor må enhver filosofisk etik have et hermeneutisk element i sig. Dette udelukker dog hverken, at der kan indgå andre tankegange i etikken, eller at den endelige fremstilling af etikken kan ske ud fra metodeidealer, der er helt fremmede for hermeneutikken – for etikkens opgave er jo ikke bare forstå sig selv – men helt uden en hermeneutisk refleksion er det vanskeligt at nå til en passende forståelse både af etikken som sådan og af de forskellige begreber, man typisk forbinder med etik. For det er jo ikke blot begrebet ‘etik’, vi har en forforståelse af, men også de enkelte

24 Gadamer 1960, s. 304.

begreber, som etikken undersøger, dvs. ud over de allerede nævnte også f.eks. frihed, lighed og solidaritet, og i et hermeneutisk perspektiv er udlægning og anvendelse af sådanne begreber en “konkretisering”²⁵ og dermed en integreret del af forståelsen: “At forstå en befaling betyder at applicere den på den konkrete situation, hvori man træffer den”²⁶, et princip, der uden videre kan overføres til moralske og etiske forhold. Uanset hvordan man begynder på etikken, så kræves der et vist mål af hermeneutisk bevidsthed for ikke at ende i naivitet eller banaliteter.

2.3 Begyndelse og etymologi

En hermeneutisk bevidsthed om forståelsens tidlige grundstruktur giver en åbenhed over for dannelse gennem såvel overleverede som nye erfaringer. Denne åbenhed er ikke altid til stede i moderne filosofisk etik, der typisk forstår erkendelse og begrundelse i termer af atidlig rationalitet. Det betyder dog ikke, at begrundelser ikke hører hjemme i etikken; som det vil blive tydeligt, både gennem betoningen af fornuftens rolle i etikken og i den måde, jeg skrider frem på – altså gennem argumenter – spiller fornuftige begrundelser en overordentlig stor rolle i den filosofiske etik. Men det er allerede fra begyndelsen nødvendigt at slå fast, at fornuft ikke bare er et spørgsmål om rationelle kalkuler og logiske deduktioner.

Man kunne derfor mene, at man nu uden videre kunne gå i gang med etikken, ja, faktisk ville mange mene, at jeg med nærværende refleksioner allerede er godt i gang med etikken og bare skal fortsætte. Refleksioner over den før-filosofiske sprogbrug er nemlig en af de typiske begyndelser på en filosofisk etik, og når man oven i købet ud fra hermeneutikken erklærer sig åben for, at man efter al sandsynlighed vil begå fejltagelser i den videre forståelsesproces, så skulle alt være i orden. Hvis man imidlertid begrænser sig til dette udgangspunkt, så hjælper den erklærede åbenhed ikke meget, for så har man fra begyndelsen afskåret sig fra de andre kilder til erkendelse, der kunne anfægte de selvfølgeligheder, der er indeholdt i aktuel sprogbrug. I stedet for at give efter for den handlingsrettede utålmodighed og følge megen etik i straks at gå over handlingsvejledning, vil jeg derfor i det

²⁵ Gadamer 1960, s. 335.

²⁶ Gadamer 1960, s. 339.

følgende se lidt nærmere på andre mulige begyndelser. For at definere etikken betyder at afgrænse den i forhold til alt muligt andet, og for en filosofisk etik, der sigter på mere end blot lokal gyldighed, vil det være forhastet blot at lade sig nøje med et udgangspunkt i den aktuelle i sprogbrug i en tilfældig national, kulturel og social sammenhæng.

Et lovende udgangspunkt finder man i Arangurens *Ética* fra 1958, som er den første moderne spanske filosofiske etik, der både fastholder etikken autonomi som filosofi i forhold til teologi og systematisk diskuterer de vigtigste filosofiske etikker i første halvdel af det 20. århundrede. Specielt for en sociologisk informeret etik er det værd at bemærke, at denne etik er den vel nok mest indflydelsesrige filosofiske etik i den spansksprogede verden i det 20. århundrede, idet Arangurens elever – mange af dem kvinder – i dag dominerer den filosofiske etik som professorer ved spanske universiteter. Man kan dog ikke tale om en videreførelse af Arangurens lære. Aranguren var først og fremmest professionel filosof, og i god hermeneutisk ånd bemærker han, at begrebet 'etik' ikke er udgangspunktet for etikken som filosofisk refleksion, men er det, man når frem til gennem etikken.²⁷ Som en af få moderne filosoffer har han imidlertid taget konsekvensen af denne etikken åbenhed og uafklarethed og spurgt, hvordan man så skal begynde på etikken. Aranguren identificerer fem typiske begyndelser på den filosofiske etik, nemlig ud over den før-filosofiske, som minder om mit udgangspunkt ovenfor, desuden den etymologiske, den historiske, den psykologisk-antropologiske og den metafysiske begyndelse.²⁸ Aranguren gennemgår dem efter tur, og anser dem alle for frugtbar i den fremadskridende afgrænsning og indholdsmæssige forståelse af etikken genstandsfelt. De fem begyndelser skal dog ikke forstås som sidestillede; i sidste ende er de to første blot "foregribelser"²⁹ og først den fjerde, den psykologisk-antropologiske er Arangurens "autentiske udgangspunkt"³⁰, der meget hurtigt leder frem til den begyndelse, Aranguren selv regner for den

27 Se Aranguren 1958, s. 181.

28 Jf. Aranguren 1958, s. 168–69.

29 Aranguren 1958, s. 297.

30 Aranguren 1958, s. 225.

afgørende, nemlig den metafysiske,³¹ idet den både kan betragtes som udgangspunkt for at filosofere over etikken og som den ultimative retfærdiggørelse af denne filosofien.³²

Denne vurdering af forholdet mellem etik og metafysik er naturlig for Aranguren med hans baggrund i spansk skolastik og studier af klassiske filosoffer som Platon, Aristoteles og Thomas Aquinas,³³ hvor etikken udspringer af en altid allerede moralsk virkelighed; men relevansen af traditionelle metafysiske spørgsmål vedr. virkelighedens grundlæggende principper og elementer har i det 20. århundredes vestlige filosofi været genstand for vedholdende kritik fra flere sider, og trods en vending i de senere år mod ontologiske spørgsmål, er negativt ladede fordomme over for metafysik stadig et almindelig udbredt udgangspunkt, både i filosofi og videnskab. Det ville selvfølgelig være naivt at tro, at man i etikken eller filosofisk tænkning i øvrigt fuldstændigt kan undgå at forholde sig til metafysiske forhold. Etik og moral er virkeligt eksisterende, og man kan derfor ikke undgå at diskutere deres ontologiske træk; men det metafysiske udgangspunkt forekommer ikke i dag som det mest indlysende for en etik, der netop som sociologisk informeret vil medreflektere udviklingen i et moderne samfund, hvor den traditionelle metafysiks relevans i den grad er blevet anfægtet, ikke mindst af sociologien som videnskab. Vil man i dialog med det moderne samfunds empiriske videnskaber, herunder den sociologiske behandling af etik og moral, så begynder man ikke med at definere etikken i forhold til metafysikken. De tre øvrige begyndelser, altså etymologien, det psykologisk-antropologiske grundlag og etikken historie virker i dette perspektiv mere tilforladelige og er desuden almindeligt udbredte i den moderne filosofiske etik, og da Aranguren ikke blot tager den metafysiske begyndelse for givet, men diskuterer den i forhold til moderne anti-metafysisk etik, så vil jeg diskutere alle de resterende begyndelser i det følgende.

31 Jf. Aranguren 1958, s. 253.

32 Jf. Aranguren 1958, s. 225.

33 Sml. Aranguren 1994, s. 22.

2.3.1 Det etiske

Etymologisk, altså ifølge videnskaben om ordenes oprindelse og historie, har ordet 'etik' som nævnt rødder i det antikke Grækenland og mere specifikt i navneordet '*éthos*' og tillægsordet '*éthike*'. Det græske '*éthos*' tillægges som oftest en række af betydninger gående fra 'det vante bosted' og 'hjemstavn' over 'vane', 'sæd' og 'brug' til 'personlighed' og 'karakter'.³⁴ I Homers fortællinger om krigen mod Troja, *Illiaden* og *Odyséen* betyder *éthos* 'bolig', 'bosted', 'det vante sæde' eller 'det vante opholdssted'. Hos Platon har '*éthos*' imidlertid fået udvidet sin betydningsramme og er i dialogen *Staten* blevet til den 'vante måde', hvorpå man handler, taler eller benævner, dvs. den 'vante måde' at udtrykke sig på. Denne 'måde' udtrykker 'sindelaget' og 'sindet', og det gør det muligt at strække '*éthos*' betydning til også at omfatte 'personlighed' eller 'karakter', således som Platon gør det i sin sidste dialog *Lovene*.³⁵

I samme dialog har Platon imidlertid forbundet den menneskelige karakter direkte med vaner,³⁶ og det komplicerer sagen noget. Denne forbindelse betyder således indførslen af endnu et '*ethos*', nemlig ud over det allerede nævnte '*éthos*' med langt 'e' – *eta* – nu også et '*éthos*' med kort 'e' – *epsilon*³⁷ – hvor sidstnævnte '*éthos*' betegner den 'tilvænnning' eller 'vane', som er forbundet med dannelsen af 'karakteren', altså førstnævnte '*éthos*'. Forbindelse mellem de to typer *ethos* bekræftes tilsyneladende af Aristoteles i *Den nikomacheiske etik*, hvor det hævdes, at '*éthos*' – og dermed '*éthike*' – let lader sig udlede af '*éthos*', altså 'vane'³⁸; det eneste, man behøver, er blot at udstrække udtalen af første stavelse en smule.³⁹

Spørgsmålet er imidlertid, hvilken betydning man skal tillægge dette ræsonnement. Nogle vælger tilsyneladende at ignorere det,⁴⁰ mens andre fremhæver forskellen på '*éthos*' og '*éthos*', således at de to ord opfattes

34 Sml. Ritter 1972, s. 759, Dirlmeyer 1956, s. 296 og Kirkeby 2001, s. 38.

35 Sml. Funke 1972, s. 813, Platon *Rep.* 400d og *Leg.* 968d.

36 Sml. Dirlmeyer 1956, s. 296 og Platon *Leg.* 792e.

37 Sml. Kirkeby 2001, s. 38.

38 Sml. Aristoteles *Eth.Nic.* 1103a.

39 Sml. Dirlmeyer 1956, s. 296.

40 Sml. f.eks. Johansen 1998 og Lledo 1988.

som det etiske og dermed etikken dobbelte rod.⁴¹ Aranguren skriver, at karakteren nås gennem vanen, altså *êthos* gennem *êthos*, og at *êthos* som karakter kan betragtes som kilde til handling. Det giver den kendte cirkularitet i etikken, idet det resulterende fælles *ethos* både vedrører handlingens grund og dens resultat, altså karakteren. Den spænding, uden kontraktion mellem tilstræbt karakter og påtvunget vane, definerer begrebsmæssigt etikken centrale felt.⁴² For Aristoteles selv tjener udledningen tydeligvis som indledning til en nærmere undersøgelse af, hvilken rolle vaner spiller i forhold til det etiske, og som sådan er det i det mindste stilistisk et meget elegant træk, ikke mindst hvis det skrevne fremføres mundtligt, så selve udtalen af ordene gør forbindelsen indlysende.

Der er imidlertid på de fleste sprog mange eksempler på ord, hvis udtale får dem til at forekomme beslægtede, men som alligevel ikke har nogen meningsmæssig forbindelse. Hvis derfor udledningen af *'êthos'* fra *'êthos'* skal have mere end blot stilistisk betydning, så kræver det en sprogteori, der fastholder en tæt forbindelse mellem enkelte ords lyd og deres respektive mening, altså en sprogteori af den type Platon diskuterer i *Kratylos*;⁴³ men for Aristoteles var et ords lyd fuldstændigt tilfældigt i forhold til det tilsvarende begrebs meningsindhold.⁴⁴ Selvom man på oldgræsk kan finde en udtalemæssig forbindelse mellem ordene *'etisk'* og *'vane'*, så kan man ikke med udgangspunkt i Aristoteles tillægge dette en særlig indholdsmæssig betydning i forhold til definitionen af *'det etiske'* og *'etikken'*. Vaner spiller en vigtig rolle såvel i den enkeltes dannelse af sin karakter som i samfundets sæder og skikke; men det etiske kan ikke reduceres til det vanemæssige.

Etymologisk kan *'etik'* ikke føres længere tilbage end til *'êthos'* og *'êthike'*. Det er kun disse ord, Aristoteles bruger; et græsk ord for *'etik'* findes ikke i Aristoteles skrifter.⁴⁵ Tillægsordet *'etisk'* bruges i udtryk som

41 Sml. f.eks. Rohls 1991, s. 1 og Kirkeby 2001, s. 29.

42 Jf. Aranguren 1958, s. 175.

43 Sml. Platon Crat. 398 ff.

44 Jf. Johansen 1998, s. 280.

45 Jf. Dirlmeyer 1956, s. 269.

“etisk handling”, “etiske bøger” og “etisk teori”,⁴⁶ dvs. tilsyneladende både til at karakterisere dyder, handlinger mv. som værende etiske og til at karakterisere videnskaben om det, der er etisk,⁴⁷ en dobbelthed, der som ovenfor vist genfindes i moderne sprogbrug. Men ud fra etymologien kan man altså ikke sige, at etikken som intellektuel praksis, faglig disciplin og institution begynder hos Aristoteles. Hans mest berømte bog, *Den nikomacheiske etik*, betragtes ofte som det definerende udgangspunkt for etikken som filosofisk disciplin; men titlen er eftertidens, og skriftet var ikke fra Aristoteles side tænkt som en etik, men som en del af hans lære om “statskunst”⁴⁸, altså om politik. En selvstændiggørelse af etikken som filosofisk disciplin sker først med Xenokrates’ (395–14 f.v.t.) akademiske tredeling af filosofien i logik, fysik og etik, der overtages af stoikerne og derigennem af romeren Cicero (106–43 f.v.t.).

2.3.2 Moral og moralfilosofi

Ordet ‘moral’ har etymologien mindre at sige om. Tilsyneladende kan man ikke spore det meget længere tilbage end til Ciceros oversættelser af græsk filosofi, hvor det latinske navneord ‘*mos*’ – i flertal ‘*mores*’ – og tillægsordet ‘*moralis*’ bruges til at oversætte henholdsvis ‘*êthos*’ og ‘*êthike*’. De sparsomme vidnesbyrd om brugen af ‘*mos*’ i tidligere skrifter tyder på, at ‘*mos*’ som vore dages ‘moral’ betegner helheden af de accepterede normer for opførelse i et samfund, altså ‘sæd’ eller ‘skik’, og at det også besidder den karakteristiske dobbelthed både at kunne fungere beskrivende og foreskrivende, dvs. både værdineutralt og vurderende og både positivt og negativt ladet. I Ciceros ‘*mos*’ smelter ‘*êthos*’ og ‘*êthos*’ sammen, og udover som ‘*êthos*’ at kunne betyde ‘sæd’, ‘skik’ og ‘karakter’, så kan ‘*mos*’ ifølge Aranguren hos Cicero også betyde noget i retning af ‘følelse’.⁴⁹ Betydningskernen i ‘*mos*’ lever videre i det afledede tillægsord, og for Cicero bliver ‘etik’ herefter synonymt med ‘*philosophia moralis*’, ligesom der også er eksempler på, at man simpelthen latiniserer den græske rod

46 Sml. f.eks. Ritter 1972, s. 759.

47 Jf. Reiner 1972, s. 809.

48 Aristoteles *Eth.Nic.*, s. 1094a.

49 Jf. Aranguren 1958, s. 177 f.

og taler om *'etica'* i samme betydning.⁵⁰

Etymologisk er det altså først med opsplittning af filosofien i tre navngivne dele og latiniseringen af de græske betegnelser for disse dele, at vi kan tale om den filosofiske etiks begyndelse; før da har vi kun filosofiske refleksioner over de etiske og moralske sider af virkeligheden. På den baggrund er det meget forståeligt, at *'ethos'* og *'mos'* i den filosofiske etik som nævnt ofte oversættes til det samme, nemlig 'sæd' eller 'skik', evt. med den præcisering at de tilvænnede måder at forholde sig på i sociale sammenhænge kan anskues objektivt som sæder og subjektivt som personlig karakter.⁵¹ Der er dog stadig et par forskelle, der er værd at bemærke. Hvor det på græsk var tillægsordet 'etisk', der kunne bruges både om videnskaben og dens genstand, så konstruerer man på latin et flertalsord, *'moralia'*, der både kan betegne moralfilosofien og dens genstand; og selvom etik i senantikken har fået karakter af 'sjælefrelselse', så taler man interessant nok ikke på latin om 'moraliske dyder' i samme forstand som f.eks. Aristoteles taler om 'etiske dyder'; i stedet taler man med navneordet *'moralitas'* om 'moralisk integritet' og senere – hos kirkefædrene – om 'moralisk sans' eller 'moralisk sind' som det højeste stadium i eksegese, hvor forståelsen af Biblen bliver idealet for det menneskelige liv.⁵² Endeligt gør Aranguren opmærksom på, at entalsordet *'ethos'* normalt i middelalderens skolastik oversættes til flertalsformen *'mores'*. Han mener, at *'mos'* i flertalsformen mister sin fulde betydning og kommer til at ligge mellem *'éthos'* og *'ethos'*, altså mellem den fuldendte 'karakter' og den blotte 'vane'.⁵³

Etymologisk er roden til ordet 'etik' selvfølgelig græsk, og der har derfor været en tendens i nogle dele af filosofien til at hævde de oprindelige græske hverdagsbegrebers forrang frem for de senere skolemæssige udledninger blandt akademikere, stoikere og epikuræere og ikke mindst de latinske oversættelser. Filsoffers måde at drive etymologi har imidlertid sjældent noget at gøre med historisk sprogvidenskab eller

50 Jf. Jüssen 1984, s. 149.

51 Sml. Rohls 1991, s. 1.

52 Sml. Jüssen 1984, s. 150.

53 Jf. Aranguren 1958, s. 178.

filologi, idet man ligesom i alle mulige andre forhold ikke bygger på systematisk bearbejdet empiri, men som regel blot opstiller etymologiske ræsonnementer på umiddelbart genkendelige fællestræk ved forskellige ords udtryk. Men selvom man i filosofien baserer sig på systematisk etymologisk forskning, så er selve gyldigheden af den historisk orienterede sprogvidenskab blevet grundlæggende anfægtet i det 20. århundrede, ikke mindst af strukturalismen, ja, faktisk udformede den schweiziske sprogforsker Ferdinand de Saussure sin distinktion mellem diakron og synkron sprogforståelse i direkte opposition til den etymologiske sprogvidenskab. Et udtryks mening fastlægges ikke kun af oprindelse, tradition og historisk udvikling, men primært af det sprogsystem, der er gældende på et bestemt tidspunkt.

Og her er den moderne sprogvidenskab helt på linie med Aristoteles: Man kan normalt ikke forudsætte en sammenhæng mellem ords udtryk og mening, mellem *signifiant* og *signifié*. Specielt hvad angår 'etik' i de betydninger, vi kender i dag, altså forstået som moralfilosofi og livsanskuelse, så har de ikke deres meningsmæssige rødder i græske ord, men i oversættelser og indførelser af ord fra græsk til latin. Desuden er oldgræsk i dag et dødt sprog; og latin er kun blevet videreført i ganske specielle katolske sammenhænge. Vidnesbyrd om brugen af ordene er skriftlige, og der er ingen almindelige sprogbrugere, som man kan teste udlægningerne på. Betydningen af de udtryksmæssige ordspil, man mener at kunne læse ud af de antikke skrifter, kan derfor kun betragtes som rekonstruktioner, som bygger på overlevering gennem flere led og en eller anden form for sprogvidenskab; vi har ingen direkte adgang til ordenes oprindelige betydning. Betragter man f.eks. '*éthos*', skal man for at fastlægge dets præcise oldgræske betydning trænge gennem forskellige lag af kristne Aristoteles kommentatorer, hvis fortolkninger har bidraget til eftertidens forståelse af de centrale oldgræske begreber, og så skal man tage med i betragtning, at ordet '*éthos*' blev genindført i det 19. århundredes filosofi, nemlig som fremmedord i tysk filosofi, og her blev det i forlængelse af den tyske idealisme tilføjet langt mere åndelighed, end man må antage, det havde på Aristoteles' tid.

Spørgsmålet er generelt, hvor stor vægt man skal tillægge etymologien i den indholdsmæssige påbegyndelse af etikken. If. Aranguren vil etymologien give os ordene tilbage i deres originale fylde,⁵⁴ i deres essens; men det forekommer ikke at være en realistisk ambition. Gadamer har gjort meget ud af at vise, at enhver forståelse af en sag altid sker ud fra den overleverede tradition og sagens “virkningshistorie”⁵⁵, altså den historie beskæftigelsen med sagen har haft, inkl. forskningshistorien; og med en så levende tradition og en så imponerende virkningshistorie, som den antikke diskussion af ‘*éthos*’ har affødt, virker etymologiens ambition nærmest dødsdømt på forhånd. Etymologien er udtryk for det, Gadamer kalder “historicisme”⁵⁶, altså en tro på at man med en kritisk metode kan overvinde den historiske tidsafstand og nå til sagen selv, “som den virkelig var givet”. Etymologien ignorerer forståelsens ontologiske grundstruktur, og i moderne filosofi bruges etymologien da også efterhånden mest som erstatning for en bedre begrundelse, ja, man kan sågar i visse tilfælde betragte det som en nærmest poetisk genvej.

Som ovenfor antydet, så tyder noget imidlertid også på, at denne opfattelse af etymologi allerede var almindelig på Aristoteles’ tid. Aristoteles brugte efter al sandsynlighed kun sammenstillingen af ‘*éthos*’ og ‘*éthos*’ som en retorisk indledning, ikke som et argument for en egentlig indholdsmæssig karakteristik af etikken. I hans teoretiske anskuelse udtrykker begreber tingenes form, og derfor vil en begrebslig præcisering samtidigt bidrage til en skærpelse af vores erkendelse af de virkelig eksisterende ting. Som Aranguren udtrykker det med middelalderlatinske udtryk, så vil en klargørelse af ‘hvad navn’ betyde, at man dermed har nærmet sig ‘hvad ting’, altså virkeligheden.⁵⁷ For en traditionel metafysiker som Aristoteles skal ordenes essens ikke findes via endnu ældre græske ords sproglige udtryk, men direkte i tingene. Min indledende opfordring til at besinde sig på etikens rødder og se lidt nærmere på Aristoteles er derfor ikke en opfordring til at bedrive etymologi, og Aranguren afslutter da

54 Jf. Aranguren 1958, s. 172.

55 Gadamer 1960, s. 305 ff.

56 Gadamer 1960, s. 304.

57 Sml. Aranguren 1958, s. 171.

også diskussionen af etymologien med at opfordre til, at filosofien skifter fokus fra sproget til virkeligheden,⁵⁸ altså i denne sammenhæng til den moralske virkelighed.

2.4. Erkendelse og ideologikritik

Med denne stærke virkelighedsforbindelse mellem begreber og ting vil strukturen af vores erkendelse imidlertid i høj grad afspejle den umiddelbart erfarede diversitet, og Aristoteles er da også kendt for ikke unødigt at reducere virkelighedens kompleksitet, men netop at bruge forskellige begrebsapparater alt efter hvilken del af virkeligheden, han analyserer. Hans samlede filosofiske værk retter sig mod det værende i sin helhed, virkeligheden som sådan, og derfor er logik og epistemologi underordnet ontologi; det er erkendelsen, der må tilpasse sig det stykke virkelighed, der erkendes, ikke omvendt.

I moderne teoretisk filosofi har man som nævnt – efter de britiske empirister, Kant og det 20. århundredes forskellige nykantianere, fænomenologer og positivister – ikke længere samme uproblematisk forhold til erkendelsen af virkeligheden som Aristoteles. Hvor Aristoteles ville gå fra ordene over begreberne til virkeligheden, så er man i den moderne filosofi efter Kant nærmest gået i den modsatte retning, bort fra virkeligheden og ind i selve den menneskelige erkendelse. Som et svar på den skotske filosof David Hume (1711–76) og hans skepsis vedrørende muligheden af at erfare bl.a. nødvendige årsagssammenhænge i virkeligheden udarbejdede Kant en erkendelsesteori, der godt nok reddede muligheden for at erkende logisk nødvendige sammenhænge, men samtidigt måtte opgive erkendelsens direkte adgang til “tingen i sig selv”. Kant var sikker på, at videnskaber som den euklidiske geometri leverede sand viden; spørgsmålet var blot, hvordan man – jf. Platons krav til viden – skulle begrunde det. Løsningen blev den berømte kopernikanske vending i filosofien, hvor man vendte blikket mod subjektet i stedet for objektet.

Allerede anskuelsen af virkeligheden bliver nødvendigvis ifølge Kant formet af tid og rum, og forstanden bliver tilsvarende nødt til at forudsætte

58 Sml. Aranguren 1958, s. 180.

en række kategorier for at kunne tænke videre over de syntetiserede anskuelser, først og fremmest kausalitet. Kant vil imidlertid ikke bare begrunde, hvordan og hvorfor videnskaben på grundlag af sådanne anskuelser og den forstandsmæssig bearbejdelse af disse kan levere sand viden; han vil også gøre det muligt at se fornuften i metafysiske overvejelser over virkelighedens beskaffenhed. Kant finder, at man nødvendigvis må postulere visse indlysende sandheder så som viljens frihed, sjælens udødelighed og Guds eksistens, men at sådanne idéer kun kan bruges regulativt af fornuften. Fornuftidéerne er altså ikke udtryk for viden i videnskabelig forstand, men er nødvendige for fornuften.

Hvis man imidlertid er en smule skeptisk over for Humes erkendelseskepsis, så kan man spørge, ikke blot hvilken rolle anskuelserformer, forstandskategorier og fornuftidéer spiller i erkendelsen, men også hvilken ontologisk status de har, dvs. hvordan de skal forstås som en del af virkeligheden. Mange har godt nok fulgt den anti-metafysiske ansats og anset det for tilstrækkeligt at holde fast ved former, kategorier og idéer som logiske og transcendentale betingelser for erkendelsen; men der har hele tiden været nogle, der har taget spørgsmålet om ontologi alvorligt og forstået disse betingelser som antropologiske, biologiske eller psykologiske konstanter i det menneskelige erkendeapparat. Dermed er der imidlertid åbnet op for, at man også kan betragte disse konstanter som relative i forhold til historie og kultur, således at former, kategorier og idéer kunne være anderledes i en anden samfundsmæssig sammenhæng. Det vil således altid være sådan, at den menneskelige erkendelse er forstruktureret, men selve strukturen vil ikke altid være den samme. Det kan godt nok være svært at forestille sig anskuelser, der ikke er struktureret af tidsfølge og tredimensionelt rum, som det opfattes i Euklids klassiske geometri, men faktisk er det, hvad Einsteins relativitetsteori lægger op til. Noget nemmere er det at forestille sig processer, der ikke struktureres af kausalitet; logiske ræsonnementer og meningsfuld kommunikation i det hele taget er eksempler herpå. Og fornuftsidéerne er der ingen problemer i at forestille sig anderledes; Guds eksistens, sjælens udødelighed og viljens frihed kan ikke i dag betragtes som selvindlysende fornuftsidéer.

Med en sådan tankegang kan man som Gadamer vælge at betragte tradition og autoritet som de væsentligste kilder til sandhed, således at man som moralsk menneske må bestræbe sig på et tilegne sig dyder, som anerkendes af samfundets ledende skikkelser. Man kan imidlertid også vælge et kritisk ærinde og kritisere de herskende idéer som de herskendes idéer, altså som ideologisk legitimering af de bestående uretfærdigheder. Det er den vej, man tog i oplysningstiden, og som gav ideologisk opbakning til den borgerlige franske revolution. Tankegangen radikaliseredes siden hos Marx og endelig i Kritisk Teori, hvor ideologikritik udvikledes til ikke blot at rette sig mod almindelige forestillinger om religion, etik, politik og økonomi, men også mod de grundlæggende strukturer for erkendelsen. Det kapitalistiske samfund kommer ikke blot til udtryk i vores forestillinger om samfund og økonomi, men også i de anskuelserformer, forstandskategorier og fornuftsidéer, som går forud for videnskab og erkendelse mere generelt. Den almindelige nykantianske og logisk positivistiske forestilling om videnskaben som blot objektivt beskrivende og værdifrit forklarende de erfaringer, vi har af 'tingen i sig selv', altså virkeligheden som den nu engang er, bidrager til at fastholde forestillingen om, at intet kan være anderledes, heller ikke på det samfundsmæssige område. I positivistisk samfundsvidenskab søger man med inspiration fra naturvidenskaben efter samfundsmæssige, historiske og økonomiske lovmæssigheder, der gælder uanset tid og sted. Den idealtypiske aktør er stort set altid den rationelle fuldt bevidste egoist, som kun optimerer sin egen nytte, og samfundets struktur konstrueres på grundlag af den liberalistiske forståelse af magtens og pengenes logik.

Det siger sig selv, at den løser kobling til virkeligheden i empiristisk erkendelsesteori øger betydningen af at kunne give erkendelsen en struktur, der er selvberørende, og i forsøget på at skabe overblik over den oplevede mangfoldighed får traditionel logik øget betydning i form af et almindeligt udbredt krav om sammenhæng eller konsistens. Det giver imidlertid også begrebspræcisering en anden betydning, nemlig at klargøre den erfaring, man har, uanset hvordan virkeligheden i øvrigt er beskaffen.⁵⁹ Det drejer sig stadig i filosofi og videnskab om at opnå

59 Sml. f.eks. Weber 1905.

viden; men kriteriet for sandhed kan ikke længere findes i et umiddelbart forhold mellem begreb og ting. Når man i dag bestræber sig på at præcisere sine begreber, kan man altså ikke gå ud fra, at det giver en mere præcis begribelse af virkeligheden, men det kan bidrage til, at man forstår hinanden bedre, at man mener det samme med de ord, man bruger, at der er konsistens i ens egen sprogbrug, og at der kan opnås konsensus med andre om denne brug.

Vi erkender altså ikke blot gennem de enkelte begreber eller kategorier, men gennem et mere omfattende og komplekst filter, en struktur, hvis logiske sammenhænge styrer tanken. Her har fokus især været på sproget som sådan. Denne optagethed af sproget er kommet til udtryk på forskellig måde i forskellige sammenhænge, men tendensen har været den samme i størstedelen af den moderne vestlige filosofi: Bort fra begreber i den klassiske betydning som en adgang til erkendelsen af tingen og hen imod et fokus på selve ordene og deres sproglige egenskaber, primært deres evne til at formidle kommunikation. Sproget opfattes ikke længere blot som en samling af navneord, hvis begrebslige mening og reference kan ordnes logisk, men primært som en kommunikativ helhed, der gør nogle ytringer meningsfulde og andre helt uforståelige. Ord kan ikke være meningsfulde i sig selv; de navneord, man oprindeligt i filosofien og etymologien fokuserede på, skal sættes sammen med andre typer af ord, hvis de skal være forståelige, altså stedord, artikler, udsagnord, tillægsord osv. Ord er kun kommunikativt meningsfulde, hvis de indgår i forståelige udsagn og sætninger og mere generelt i en meningsfuld forståelseshorisont, hvad end man kalder det ideologi, sprogsystem, livsverden, sprogspil, tradition, paradigme, diskurs eller noget helt ottende.

2.5. Metafysik og sprogbrug

Denne udvikling i anden halvdel af det 20. århundredes filosofi kaldes ofte "den sproglige vending". Hvor Aristoteles med sin teoretiske anskuelse ville begribe virkeligheden uden for os, så tydeliggør den sproglige vending, at denne begribelse forudsætter en forståelse af sprogets rolle i erkendelsen. Meningsfuld tale er som udgangspunkt del af en samtale,

der i første omgang fremstår som en meningsfuld konversation og først dernæst kan være en diskussion om sandheden af en given sag. For at identificere de sætninger, som kan udsige noget sandt, er det ikke nok blot at forstå de pågældende sætninger; man må også have en forståelse af deres forhold til andre typer kommunikation. Da både kommunikation og sproget i sin helhed er sociale fænomener, betyder denne udvikling også en åbning over for det sociale og dermed over for sociologisk viden om social praksis, sociale systemer, strukturer m.m. Hvis man et øjeblik sætter kritikken af metafysikken i parentes, så kan både den ideologikritiske ansats og den sproglige vending siges at genindføre det sociale som en del af virkeligheden. Virkeligheden består nu ligesom for Aristoteles ikke blot af uforanderlige ting og nødvendige bevægelser, men også af forhold, der kunne være anderledes, af menneskers forhold til hinanden, der hele tiden forandres, af samfundsmæssig dynamik og historisk udvikling. Og til denne del af virkeligheden hører netop moral og etik.

Selvom sociologien er en moderne og i sine rødder anti-metafysisk videnskab, så behøver en sociologisk informeret etik dog ikke betragte spørgsmålet om metafysikkens og ontologiens rolle i etikken som endeligt afklaret. En sociologisk informeret etik er først og fremmest en etik, og i den filosofiske etik er forholdet til metafysik stadig et åbent spørgsmål. Som Aranguren tydeliggør, så er det kun den moderne engelsksprogede etik efter udgivelsen af George Edward Moores (1873–1958) *Principia Ethica*⁶⁰, der for alvor har lagt distance til metafysikken: "Sandsynligvis er der aldrig blevet konstrueret et etisk system så fint og aseptisk rent for metafysik som Moores."⁶¹ Arangurens diskussion af etikken begyndelser er altså ikke irrelevante for en erklæret moderne etik, blot fordi de for ham alle leder frem til metafysikken som etikken sande begyndelse. Moores tilgang til etik har været dagsordensættende for den etablerede filosofiske etik i Skandinavien; men i modsætning til Moore og hans analytiske efterfølgere bestræber de fleste etikere sig på at sige mere i etikken end blot, hvordan de centrale moralske ord forholder sig

60 Moore 1903.

61 Aranguren 1958, s. 242.

logisk til hinanden i moralske vurderinger,⁶² og det er da også tilfældet med nærværende analyse af moral og etik.

Den etymologiske begyndelse har altså ikke for Aranguren selvstændig betydning som indholdsmæssig bestemmelse af etikken, men den fører ham til en forståelse af *'éthos'* og *'mos'* "i deres fulde betydning" som "væremåde eller karakter"⁶³. Aranguren bemærker, at der i etikken allerede hos Aristoteles er en tendens til at nedbryde dette helhedsperspektiv og fokusere på de enkelte vaner, altså *étbe*, som enten gode eller slette, som enten dyder eller laster, en tendens, man i dag ser videreført i den såkaldte 'dydsetik', som jeg vil komme ind på i næste kapitel. At etikken handler om hele karakterens dannelse, altså om det hele menneske, finder Aranguren imidlertid bekræftet af den anden begyndelse, den før-filosofiske. Aranguren tager med henvisning til Aristoteles og Kant udgangspunkt i "den almindelige bevidsthed"⁶⁴ og opregner så almindelige træk ved moral og etik, der minder om dem, jeg nævnte i første afsnit. Det afgørende, Aranguren mener at kunne uddrage af denne begyndelse, er imidlertid, at "handlingerne taget isoleret har en underordnet betydning"⁶⁵. Også dette er kontroversielt i forhold til det almindeligt accepterede udgangspunkt for megen moderne etik, hvor man fokuserer på den enkelte – fortidige, nutidige eller hypotetiske – situation og forlanger et absolut sikkert svar på, hvad der er moralsk rigtigt at gøre, altså hvilken handling, der er den absolut rigtige.

For Aranguren handler etik altså om at tilegne sig en karakter gennem vaner, ikke om enkelte dyder og laster og ikke om hvorvidt enkelte handlinger er rigtige eller forkerte. Det betyder dog ikke, at den moralske karakter til sidst bliver helt fast og urokelig; den moralske vurdering er altid åben, altid et "udestående". I den almindelige før-filosofiske opfattelse af moral og etik, kan man udmærket have levet et langt agtværdigt liv med gode vaner, for så til sidst med et enkelt fejltrin at falde dybt, ligesom man kan rette op på sit elendige levned ved slutteligt

62 Sml. Aranguren 1958, s. 203.

63 Aranguren 1958, s. 177.

64 Aranguren 1958, s. 182.

65 Aranguren 1958, s. 182.

at gøre noget helt igennem godt. En enkelt afgørende handling kan altså tilsidesætte den samlede vurdering af de erhvervede vaner, men pointen er, at handlingen derved i den almindelige bevidsthed “har afsløret den autentiske og definitive væremåde”⁶⁶, altså et menneskes sande karakter.

Fra den etymologiske diskussion får Aranguren også den tætte forbindelse mellem karakteren og fornuften. Allerede Aristoteles taler om at handle ud fra “den rette fornuft”⁶⁷, og Aranguren fremhæver stoikerne for deres bestemmelse af “karakteren som fastholdelsen af fornuften over for affekterne”⁶⁸. Dette resultat sætter Aranguren sammen med Ciceros før-filosofisk bestemmelse af moral som “måden at styre livet på”⁶⁹. En fornuftig styring forudsætter altid en bevidsthed om den retning, man bevæger sig i, og Aranguren mener, at det er i denne sammenhæng, man skal forstå forskellen på, om et menneske betragtes som ‘umoralsk’ eller ‘amoralsk’. Umoralsk er den, der har “moralsk retning og indsigt, men savner moralsk kraft”, mens det amoralske menneske helt mangler denne forståelse for det moralske. Viljessvaghed, der i den filosofiske etik er kendt under den græske betegnelse ‘*akrasía*’, er således umoralsk, idet viljessvaghed netop betyder, at man udmærket forstår, hvad der er det moralsk rigtige at gøre, men alligevel giver efter for sine affekter, f.eks. frygten for konsekvenserne af at gøre det rette. En betingelse for moral og etik er altså, at man kan styre sit liv fornuftigt, og det forudsætter, at man i en eller anden forstand er fri. Dette er dog ikke en frihed, som blot kan vælge fra; friheden er så at sige ikke frivillig. Mennesket “er konstitutivt moralsk, fordi det konstitutivt er frit”, og derfor bliver mennesket “nødt til at være moralsk, dvs. nødt til at styre sit liv” – i frihed. Aranguren kan på dette grundlag konkludere, at livet altid har en “retning”, og “denne livets retning er præcist det, vi kalder moral”⁷⁰.

66 Aranguren 1958, s. 183.

67 Aristoteles *Eth.Nic.*

68 Aranguren 1958, s. 178.

69 Aranguren 1958, s. 184.

70 Aranguren 1958, s. 184. Aranguren udnytter i denne argumentation flertydigheden i det spanske ord ‘*sentido*’, hvis betydningsindhold bl.a. omfatter sans, forstand, dømmekraft, mening og retning; jeg har primært oversat det ved ‘retning’, idet jeg antager, at Aranguren her følger Aristoteles og dermed i det mindste indirekte tanken om et *telos*, altså et mål i moral og etik.

Selvom stort set alle filosofiske etikere indledningsvist forsøger at definere ‘moral’ og ‘etik’, så kan det have meget forskellig rækkevidde alt efter udgangspunktet, og at tro, at man uden videre kan indlede etikken med en præcis definitionen af ‘etik’ og ‘moral’ er i et filosofisk perspektiv udtryk for en utilladelig naivitet. Det betyder dog ikke, at man skal opgive den almindelige videnskabelige praksis med at tilstræbe præcision i brugen af de ord, der er de mest centrale for det pågældende område. Pointen er her, at man skal tage vanskeligheden alvorligt og gøre sig klart, at når man i filosofiske refleksioner vælger at begynde på etikken ved definere de centrale begreber, så spiller definitioner forskellige roller og kan begrundes på forskellige måder alt efter filosofisk udgangspunkt. Det filosofiske udgangspunkt viser sig ikke bare i selve definitionens indhold, men i valget af definition som begyndelse, i den betydning, man tillægger det at definere, og i den måde, man definerer på. Når Aranguren bruger mere end en 1/3 af sin *Eticas* ca. 500 sider på spørgsmålet om etikken begyndelse, så er det udtryk for en anerkendelse af, at etik kan praktiseres i forhold til meget forskellige filosofiske perspektiver, uden at det dermed falder uden for den filosofiske etik som disciplin eller etikken i det hel taget. Men det betyder også, at når Aranguren forstår etikken som et fag, så er det som i den traditionelle, før-moderne skolastik en “spekulativt praktisk videnskab”⁷¹, altså et stykke systematisk tænkning, der sigter på at vejlede mennesker i den fornuftige tilrettelægning af livet, men kun i kraft af generelle principper, som den enkelte selv må tilegne sig betydningen af, ikke ved at vurdere det menneskelige liv i detaljer, altså ned i hver enkelt situation, hver enkelt handling. Og disse opfattelser af etikken som filosofisk disciplin ligger også til grund for mine etiske refleksioner, så imødekommelsen af den førnævnte utålmodighed anerkendes ikke som en nødvendig betingelse for at drive etik; tålmodigheden vil tværtimod fortsat blive sat på en hård prøve!

Aranguren går dog trods sin bevidsthed om etikken, dens begyndelsesproblem og den generelle metafysikkritik temmelig hurtigt frem, nærmest direkte fra ordene til tingene. I stedet for de etymologiske bestræbelser på at finde ordenes essens foretrækker Aranguren at nærme sig den

71 Aranguren 1958, s. 214.

moralske virkelighed på en mere direkte måde, og det begynder han på i diskussion af det før-filosofiske. Aranguren fokuserer i modsætning til min behandling ovenfor på før-filosofiske overbevisninger om den virkelige moral og etik og ikke på den før-filosofiske sprogbrug. Han afviser også blot at undersøge moral og etik, som de gives i bevidsthedens erfaring. Fænomenologiens opfordring til at gå til "tingene selv" vælger han at forstå som en opfordring til at se nærmere på virkeligheden "i stedet for at gå spekulativt frem i tomrummet"⁷², og Arangurens fænomenologiske inspiration er da også – ligesom Gadamer – hentet hos Martin Heidegger og ikke Edmund Husserl.⁷³ Når Aranguren ser på den før-filosofiske begyndelse, så er det altså ikke blot ord, sprogbrug eller erfaringer, det drejer sig om, men den almindeligt udbredte viden om den moralske virkelighed.

2.6. Viden og handlingsvejledning

Som filosof i det 21. århundrede forventes man – jf. ovenstående bemærkninger om den seneste filosofiske udvikling – at være forsigtig. Den moderne for forståelse vedrørende metafysik betyder, at man ikke uden videre kan ræsonnere som Aristoteles og antage, at man kan få adgang til tingenes essens gennem ordenes betydning; men selvom man er skeptisk over for betydningen af før-filosofiske begreber om virkeligheden og før-filosofiske holdninger til livet, så er der altid en før-filosofisk sprogbrug, som man også kunne benævne 'almindelig' eller 'dagligdags'. Både 'etik' og 'moral' er almindeligt brugte ord i dagligdags samtaler, og for forståelsen i denne sprogbrug må enhver definition af disse ord forholde sig til; ellers bliver de i den mest bogstavelige forstand totalt uforståelige. I forhold til spørgsmålet om metafysik, så er det altså forholdsvist neutralt i første omgang at lade den før-filosofiske begyndelse tage udgangspunkt i den almindelige sprogbrug, vi møder som en del af vores eget samfund, således som jeg gjorde indledningsvist. En sådan indledende analyse er da også en almindelig og acceptabel praksis i etiske værker uanset udgangspunkt.

De af Aranguren nævnte begyndelser kan alle anlægge meget for-

⁷² Aranguren 1958, s. 181.

⁷³ Sml. f.eks. Gadamer 1960, s. 270 ff. og Aranguren 1994, s. 161.

skellige perspektiver, og dette får afgørende betydning for den resulterende etik. I selve idéen om at begynde på etikken ligger imidlertid allerede en forforståelse, der kan lede i meget forskellige retninger. Man kan f.eks. opfatte begyndelse som 'oprindelse', altså f.eks. som moralens psykiske eller sociale årsager. Man kan imidlertid også forstå begyndelsen som det 'udgangspunkt', der gør etikken meningsfuld, enten som den moralsk ladede situation eller som de moralske intuitioner, etikken arbejder ud fra; eller man kan endeligt forstå etikken begyndelse som det, man allerede ved om moral og etik, inden den filosofiske etik rigtigt tager fat. Denne sidste forforståelse er den mest tydelige i Arangurens før-filosofiske begyndelse, idet han især fremhæver de før-filosofiske begreber og overbevisninger. Som han dog bemærker, så har mennesket ikke blot før-filosofiske begreber om den moralske virkelighed, men tillige før-filosofiske overbevisninger af etisk og moralsk art, som han beskriver som en "etisk holdning over for livet"⁷⁴, og dermed forstår han begyndelse mere i retning af det moralske udgangspunkt, som enhver etisk refleksion skal være meningsfuld og relevant for.

Aranguren bestemmer moralske og etiske overbevisninger som før-filosofiske holdninger til livet, men overbevisninger bliver faktisk det begrebslige knudepunkt, der holder hans idé om det før-filosofiske sammen, og som samtidigt udelukker begyndelse i den første forstand, altså som årsager. Sammenholdt med begreber bliver overbevisninger udtryk for viden, mens de sammen med holdninger bliver udtryk for en vurdering. Hvor det før-filosofiske i den ene betydning handler om den viden, vi almindeligvis har om moral og etik – herunder f.eks. årsagerne til eksistensen af moral overhovedet – så handler det i den anden betydning om, hvad der gør det moralske og etiske meningsfuldt i et subjektivt perspektiv, altså hvorfor man begynder en moralsk henholdsvis en etisk praksis, hvilke gode grunde der kan være til dette. Det er ikke det samme som viden om henholdsvis moral og etik. Hvis 'overbevisninger' skal holdes sammen i én samlet betydning, ja, så kan godt tænke sig udelukkelse af det aspekt af viden, der vil komme mest i konflikt med det meningsfulde ved en vurdering, nemlig de kausale forklaringer, og

⁷⁴ Aranguren 1958, s. 168.

det er da også denne type viden, Aranguren har sværest ved at integrere i etikken.

Kendetegnende for moralske og etiske spørgsmål er, at de optager hvert enkelt menneske på en anden – og ofte mere påtrængende – måde end såvel almindelig videnskabelig empiri som de i erfaringen givne fænomener. For overhovedet at kunne gøre fyldest som etik skal en given filosofisk etik både i form og indhold give mening på en ganske speciel måde, nemlig ikke blot således at den indeholder almindelige meningsfulde sproglige ytringer, men således at den kan forstås som relevant og meningsfuld ud fra det, man i den moderne engelsksprogede etik kalder vores ‘moralske intuitioner’, altså set inde fra i et handlings- eller vurderingsperspektiv. Den moderne engelsksprogede filosofiske etik er generelt meget bevidst om dette specielle træk ved etikken, idet man betragter gyldigheden af etik – især den såkaldt ‘normative’ etik – i forhold til dens succes som moralsk handlingsvejledning. Aranguren bemærker – for øvrigt ligesom Aristoteles – at filosofisk erkendelse altid har en cirkulær struktur,⁷⁵ og det bekræftes også i denne sammenhæng, idet man både tager udgangspunkt og ender i de eksisterende moralske intuitioner om, hvad der er rigtigt eller forkert at gøre.

Forskellen mellem moralske henholdsvis etiske vurderinger og viden om moral og etik bliver imidlertid sløret af det erkendelsesteoretiske perspektiv, der dominerer i den moderne filosofiske etik. At *vurdere* noget moralsk bliver således forstået som, at man blot intuitivt *mener* noget; men at *mene* er ikke tilstrækkeligt, hvis etikken skal kunne *hævde* universel gyldighed i vurderingen af, at noget er henholdsvis rigtigt eller forkert. Hvis etikken skal opnå den form for gyldighed, så skal man også kunne *vide*, at det hævdede faktisk er tilfældet. Og da viden jf. Platon som nævnt forudsætter, at man kan redegøre for, hvorfor noget er tilfældet, så har etikkens handlingsvejledning i høj grad taget form af en bestræbelse på at finde passende begrundelser og diskutere disse begrundelsers gyldighed.

Det er denne tankegang, man ser udfoldet i den engelsksprogede etiks bestræbelser på at udvikle den såkaldte ‘reflekterede ligevægt’ som metode

75 Sml. Aranguren 1958, s. 169.

for etikken. Hvis man i sine etiske refleksioner kan opnå en sammenhæng mellem sine moralske intuitioner og såkaldte 'etiske teorier', så har man en begrundelse for at mene, at noget er rigtigt henholdsvis forkert og dermed viden om, at det er tilfældet. I den etiske diskussion af denne tankegang, som oprindeligt blev introduceret i politisk filosofi af den amerikanske filosof John Rawls (1921–2003), har man argumenteret for at udvide denne forholdsvis snævre cirkularitet gennem at inddrage såkaldte 'baggrundteorier' og 'baggrundfakta' af videnskabelig art i den etiske refleksion med henblik på at opnå en 'bred reflekteret ligevægt'. Man kan se denne bestræbelse som udtryk for samme grundidé, som ligger til grund for en sociologisk informeret etik. I sin udførelse er den, som jeg har påvist andetsteds,⁷⁶ dog dybt problematisk, idet den hviler på nogle reduktive anti-metafysiske antagelser om etik og videnskab, som både gør den inkonsistent på sine egne præmisser, og som strider mod almindeligt udbredte forforståelser af etik og moral.

Disse antagelser har betydet, at det bevidste fokus på handlingsvejledning som nævnt er blevet til et spørgsmål om begrundelsernes holdbarhed, mens alt andet er blevet udliciteret til forskellige videnskaber, der dog alle opfattes positivistisk, altså blot empirisk beskrivende og kausalt forklarende. Derfor har man i denne type etik trods den erklærede intention i den brede reflekterede ligevægt ikke interesseret sig for moralens oprindelse som sådan, hverken psykologisk, socialt eller historisk; det er jo netop de videnskaber, som positivistiske regner mindst med. I modsætning til Aranguren har man dog heller ikke interesseret sig for moralens oprindelse forstået som fremkomsten af meningsfulde moralske intuitioner. Ligesom det har været almindeligt i megen moderne filosofi – igen jf. ovenstående bemærkninger – så har man afholdt sig fra spekulationer om den virkelige virkelighed og blot taget det erfaringsmæssigt givne, altså de moralske intuitioner for givet. Man har så diskuteret, om disse intuitioner var rationelt velbegrundede eller ej, men da man typisk kun anerkender de stærke platoniske krav til viden, så har det været lettere at udvikle skepsis og relativisme end at nå til

76 Sml. Sørensen 2003.

et passende bud på, hvad der bør gøres i en given situation. Trods det bevidste fokus på handlingsvejledning i denne type filosofisk etik, så har det snævre perspektiv betydet, at den faktisk ikke haft meget held med at give praktisk handlingsvejledning, ikke engang på sine egne præmisser.⁷⁷ Og det er faktisk den direkte baggrund for, at jeg med denne bog prøver at udvide perspektivet i den filosofiske etik.⁷⁸

2.7. Historie, psykologi og sociologi

Man kan dog som nævnt forstå begyndelsesproblematikken i retning af et spørgsmål om moralens henholdsvis etikkens oprindelse. I den etymologiske begyndelse er det ordenes oprindelse, der fokuseres på, og tilsvarende kan man tale om begyndelser i den filosofiske etiks historiske oprindelse som disciplin med et bestemt genstandsfelt, og i moralens oprindelse i mennesket, altså i beskrivelsen af hvordan moralen fremkommer i mennesket. Fra etikkens historie fremhæver Aranguren, at etikken i sin oprindelse både hos Platon og Aristoteles var en del af politikken. Etikens vejledning i karakterdannelse sigter på at opdrage borgere til en passende opførsel i en selvstyrende, demokratisk *polis*, altså i en antik græsk bystat. "Det er *polis* og ikke individet, der er moralens subjekt"⁷⁹. Målene for etik og politik er derfor identiske. Platon opdeler sjælen og staten efter samme principper, og de har samme dyder,⁸⁰ og retfærdighed bliver for Aristoteles til dyden over alle dyder.⁸¹

Den politiske orden opfattes dog som en del af en større orden *kosmos*, og med demokratiets forsvinden på græsk grund efter Alexander den Store splittes enheden mellem etik og politik i en forestilling om etikken som en del af den kosmiske orden uden politikken som formidlende mellemlid. Aranguren mener dog, at grænserne mellem det politiske og det sociale er uklare, og derfor kan han sige, at politikens rolle som formidlende led overlever som etikkens sociale dimension. Af denne oprindelse mener Aranguren derfor at kunne sige, at etikken altid har såvel

77 Sml. f.eks. Sørensen 1995 [her i bogen I.A.].

78 Sml. også Sørensen 2003.

79 Aranguren 1958, s. 187.

80 Sml. Platon *Rep.*

81 Jf. Aristoteles *Eth.Nic.*

et individuelt som et socialt aspekt. “Individaletikken og socialetikken konstituerer sig som to lige nødvendige dimensioner”⁸². Det er denne dobbelthed i etikken, der ifølge Aranguren er på spil i konflikten mellem den kantianske etiks “radikale individualisme”⁸³ og Hegels forestilling om, at den subjektive ånd må realisere sin frihed gennem den objektive ånd i tre momenter, retten, moraliteten og sædeligheden, og at det etiske på sin side må realisere sig gennem familie, samfund og stat.

Trods denne fremhævelse af etikkens sociale aspekt vælger Aranguren ikke desto mindre at afvise sociologiens betydning i spørgsmålet om begyndelsen og i stedet fremhæve psykologien. Aranguren sonder mellem dem, der betragter moralen som noget udefrakommende som f.eks. sociologien, og dem, der betragter moralen som noget indre og fundamentalt menneskeligt, som konstitutivt for mennesket som sådan. Sidstnævnte er dem, der vælger det psykologiske eller antropologiske grundlag som begyndelse på etikken,⁸⁴ og Aranguren betragter psykologiens “positivt empiriske udgangspunkt” som “gyldigt”⁸⁵; førstnævnte betragter han slet ikke som rigtige etikere, men som sociologiske reduktionister. Etikken er “uafhængig af og kan ikke reduceres til”⁸⁶ sociologi, altså til “videnskaben om sæderne”⁸⁷. Hvad det betyder for en sociologisk informeret etik vender jeg tilbage til i sidste afsnit; her fortstætter jeg det psykologiske spor, fordi nogle af Arangurens argumenter for psykologiens relevans for etikken med ganske få ændringer kan bringes til at begrunde sociologiens tilsvarende relevans.

Den psykologi, Aranguren vil fremhæve som mulig begyndelse for etikken, er ikke den “forklarende eller kausale psykologi”, men den “beskrivende og forstående”⁸⁸, som han dog ikke bestemmer nærmere, f.eks. gennem litteraturhenvisninger. Mere tydelig er han i forhold til den førstnævnte type psykologi, som han kalder “psykologisme”⁸⁹, og som

82 Aranguren 1958, s. 191.

83 Aranguren 1958, s. 192.

84 Jf. Aranguren 1958, s. 168.

85 Aranguren 1958, s. 203.

86 Aranguren 1958, s. 200.

87 Aranguren 1958, s. 215.

88 Aranguren 1958, s. 223.

89 Aranguren 1958, s. 203.

– helt parallelt med sociologisme – forstås som reduktionen af etik og moral til blot en teori for de kausale relationer mellem modsatrettede følelser eller affekter. Denne form for psykologisme mener Aranguren er kendetegnende for megen britisk moralfilosofi. Et eksempel er Hume og hans ven, den liberale filosof og politiske økonom Adam Smith (1723-90), der rationelt rekonstruerer den menneskelige psyke og forklarer menneskelig adfærd ud fra to oprindelige og irreducible følelser, egoisme og sympati, og ud af sidstnævnte “udspringer”⁹⁰ moralen.

Selvom Aranguren afviser, at denne form for moralpsykologi kan være en begyndelse for etikken, så er han ikke desto mindre åben over for, hvorledes psykologien på mange måde kan berige etikken. Han fremhæver således, at psykologiens empiriske undersøgelser af karakterdannelsen, af moralske vaner og handlinger er værdifulde for etikken,⁹¹ ja, han mener ligefrem, at etikken som *ethica docens*, altså som “udviklet moralfilosofi” i højere grad skal forholde sig til *ethica utens*, “levet moral”⁹², både som den beskrives videnskabeligt af psykologien, og som den fremstilles af moralister i litteratur og dramatik. Aranguren fremhæver specielt de franske moralister fra 16-1700’tallet og det 19. århundredes psykologiske roman for deres indsigt i den moralske karakters, altså *ethos*’ dannelse. “Enhver moral, også den sande moral har manifesteret sig i livet, i erfaringen, i historien, i religionen, i åbenbaringen.”⁹³ Endelig argumenterer han for, at etikken i sin mest konkrete applikation, i den direkte vejledning, ikke kan undvære psykologien, hvis den vil have den ønskede virkning.⁹⁴

Fuldstændigt parallelt hermed kunne man argumentere for sociologiens bidrag til etikken, for dens empiriske undersøgelser af f.eks. kollektive moralske forestillinger, af moralens funktion i forhold til bestemte samfundsstrukturer og værdirationelle handlinger. Man kunne fremhæve en 1700-talstænkter som Montesquieu og hans tanker om de moralske normers afhængighed af samfund og natur, eller man kunne prise det

90 Aranguren 1958, s. 202.

91 Sml. Aranguren 1958, s. 219.

92 Aranguren 1958, s. 168.

93 Aranguren 1958, s. 219.

94 Jf. Aranguren 1958, s. 223.

19. århundredes store sociale romaner, Balzac, Dickens, Zola, for blot at nævne nogle af dem, der havde blik for, hvorledes fattigdom virker ødelæggende på karakteren, hvordan moral er klasseafhængig og for de lavere klasser en luksus, en renhed, der opnås *against all odds*. Endelig kunne man argumentere for, at en vis forståelse af sociale strukturer og samfundsmæssige dynamikker – af f.eks. magtens og pengenes logik – ville gøre etikken bedre i stand til virkeligt at vejlede i en konkret social situation i praksis.

Aranguren drager ikke denne parallel, og det er, fordi han faktisk ikke tillægger det empiriske fokus så stor betydning. Den filosofiske etik er i sin psykologisk-antropologiske begyndelse godt nok som filosofisk etik principielt spekulativ-praktisk, men på dette stadium i refleksionen, i “etikken som antropologi, eller ifølge skolatisk terminologi, etikken som underordnet psykologien”, er den nærmest “rent teoretisk“, nemlig et studium i “humane strukturer”⁹⁵. Sådanne strukturer analyseres metafysisk af Arangurens to spanske læremestre udi filosofien, Xavier Zubri og José Ortegas y Gasset (1883–1955), ligesom Aranguren også læser Heideggers fundamentalontologi i dette lys. Det er derfor, Aranguren betragter den psykologisk-antropologiske begyndelse som ledende til den metafysiske begyndelse.

Selvom det faktisk ikke er nødvendig for min videre argumentation, vil jeg alligevel kort skitsere, hvordan Aranguren diskuterer etikken i forhold til metafysikken. Det vil dels give yderligere introduktion til, hvordan etik og moral kan opfattes, dels mildne min følelse af blot instrumentelt at have udnyttet Arangurens skematik, de fem begyndelser, uden at give hans egne indholdsmæssige diskussioner en chance for at danne et meningsfuldt hele. En filosofisk etiker må bidrage til at sikre eftermælet hos sine forgængerne, især når jeg som i dette tilfælde er stødt på én, der både synes klogere på etikken og i besiddelse af mere moralsk rygrad end jeg selv. Som professor engagerede han sig i begyndelsen af 1960’erne – under Francos fascistiske styre – i en reformbevægelse til modernisering af de spanske universiteter. Da han stod fast på sin trods alt meget

⁹⁵ Aranguren 1958, s. 215.

moderate reformindstilling, blev han frataget sin lærestol i 1965 og måtte tilbringe de følgende år i eksil, først som gæsteforsker i forskellige lande, siden med et fast professorat i Santa Barbara i Kalifornien. Efter Francos død og demokratiets genindførelse blev han i 1976 genindsat i sit gamle professorat på universitetet i Madrid. Inden jeg vender mig mod sociologien for alvor, vil jeg derfor med respekt præsentere Arangurens diskussioner omkring den femte og sidste begyndelse, den metafysiske.

2.8. Etik og metafysik

Arangurens etik er et eksempel på en næsten klassisk perfektionsetik, som ud fra en idé om naturlige talenter betragter hvert enkelt menneskeligt liv som en opgave, altså den bevidste bestræbelse på at tilegne sig gode vaner og perfektionere dem til dyder, der samlet skaber den gode karakter.⁹⁶ Grundlæggende for Arangurens tankegang er klassiske skolastiske sondringer som form-materie og *act-potens*, altså virkelighedsmulighed. Fra Ortega har han en bestemmelse af menneskelivet som opgave, som en skabelse af sig selv, altså sin karakter ud fra de givne talenter. Fra Zubri får han ideen om moralen som struktur, altså som form, der fyldes med indhold, moralens materie. I et kollektivt perspektiv opdages dyderne i en "langsom historisk-moralsk proces"⁹⁷, og denne fremskridtstro bygger på opfattelsen af de strukturelle betingelser for etikken. I et individuelt perspektiv kan livets opgave ses som udfyldning af moralen som struktur. Man kan sige at det virkelige kun er én, mens det mulige er en mangfoldighed. Den konkrete situation er, som den er, mens mulighederne for at handle er utallige. Situationens virkelighed indeholder altså potentielt noget endnu ikke virkeliggjort, ja, faktisk noget uvirkeligt.⁹⁸ Disse betingelser for det menneskelige handlingsliv giver det en speciel karakter af frihed, for hvis man tager den virkelige situation alvorligt, kan man ikke ignorere de muligheder, som den implicerer. Man er som menneske tvunget til at vælge, tvunget til at være fri, og naturligvis citerer Aranguren i denne forbindelse Jean-Paul Sartres

⁹⁶ Sml. Aranguren 1958, s. 185.

⁹⁷ Aranguren 1958, s. 298.

⁹⁸ Jf. Aranguren 1958, s. 208.

berømte vending, at “vi er fordømte til at være frie”⁹⁹.

Friheden er altså en nødvendighed, som ifølge Aranguren i forlængelse af Zubri er betinget af menneskets “psyko-biologiske strukturer”¹⁰⁰. Gøren består for dyreriget i at tilpasse sig virkeligheden, men hos mennesket er der desuden det nævnte aspekt af uvirkelighed, og derfor må man vælge, hvad der er passende, og begrunde dette valg. Begrundelse er en “intern struktur i menneskelig handling”¹⁰¹, så når man vælger at udfylde det strukturelle indholdsmæssigt, så kommer fornuften i spil. Livets opgave bliver altså ikke blot mekanisk tilpasning til de givne strukturer eller frit valg på alle hylder; livets indholdsmæssige udfyldning af moralen som struktur, skabelsen af karakteren på grundlag af talenter kræver en bestemt ikke-dyrisk tilpasning, nemlig en række af fornuftigt begrundede og retfærdiggjorte valg. Denne udlægning af tilpasningens rolle i etikken ser Aranguren afspejlet hos en af datidens vigtigste engelske moralfilosoffer C.D. Broad og hans begreb om “*fittingness*”¹⁰².

Det er i denne forstand, Aranguren mener, at “etikken kræver et metafysisk fundament”¹⁰³, og han betragter tilsyneladende med god ret Zubris metafysik som “strukturel og mindre metafysisk end alle de kendte metafysikker”¹⁰⁴. Arangurens begreb om metafysik er meget omfattende, idet det både som vanligt kan omfatte en normativ filosofisk antropologi som Zubris, men også en erklæret kritisk moralfilosofi som Kants. Kant udvikler i denne forstand i stedet for “værensmetafysik” en moralistisk *Metafysik om sæderne*¹⁰⁵, der også kan betegnes som en “pligtens metafysik”, og det åbner for udviklingen af det, Aranguren kalder “ikke-ontologiske metafysikker”¹⁰⁶, hvor det substantialiserede element kan være viden, handling, værdi, valg, vilje, intuition, livet eller alt muligt andet. Faktisk mener Aranguren som nævnt, at det kun er i den analytiske filosofi, som den udvikledes af bl.a. Moore og Broad, at etikken

99 Aranguren 1958, s. 209.

100 Aranguren 1958, s. 209.

101 Aranguren 1958, s. 207.

102 Aranguren 1958, s. 211.

103 Aranguren 1958, s. 253.

104 Aranguren 1958, s. 252.

105 Jf. Kant 1798.

106 Aranguren 1958, s. 228.

rigtigt undslipper metafysikken. Moore analyserer det gode, og normalt ville Aranguren henregne teorier om det gode til metafysikken. Moore analyserer imidlertid ikke “substantivet godhed”, men “adjektivet god”¹⁰⁷, og derved bliver hans etik ikke-metafysisk. For Aranguren er metafysik altså det, man i dag ville kalde substanstænkning, og Moores egentlige bedrift er derfor denne desubstantialisering af det godes idé.

Som tidligere nævnt så betyder denne løsere kobling til virkeligheden, at man i stedet må skærpe logikken, og denne sammenhæng bemærker Aranguren da også. I Moores perspektiv baserer metafysik sig på den allerede dengang berømte “naturalistiske fejlslutning”. Denne logiske fejlslutning fra ‘er’-udsagn til ‘bør’-udsagn forudsætter, at “det gode er noget virkeligt” og som fejlslutning kan den for Moore føre til to typer fejlagtig etik: Enten kan det gode være genstand for erfaring, og så bliver etikken naturalistisk; eller også er det gode utilgængelig for direkte erfaring og så bliver etikken metafysisk. Moore kan ikke acceptere nogen af disse måder at gribe etikken an på, og da han i sidste ende må opfatte ‘god’ som et simpelt, irreducibelt udtryk som f.eks. ‘gul’, der kun kan erkendes “umiddelbart og intuitivt”¹⁰⁸, så må han nøjes med at basere sin etik og filosofi i øvrigt på sådanne partikulære intuitioner og logik. Det er baggrunden for den megen tale i moderne engelsksproget filosofisk etik om ‘moralske intuitioner’.

Aranguren ser dog ingen tvingende grund til at lade sin etik gå i denne retning, og selvom han ikke giver nogen særlig begrundelse, så ville han sikkert acceptere f.eks. at inddrage Aristoteles og hans sondring mellem teori og praksis, hvor pointen er, at det er en fejl at ville kræve teoretisk sikkerhed i form af formellogisk følgerigtighed på et område som etikken, hvor virkeligheden ikke har karakter af noget evigt og uforanderligt, men netop – jf. også Ortega og Zubri – er foranderlig. Det betyder imidlertid, at mennesket også skaber sin virkelighed, dvs. laver sin egen virkelighed i den begrundede tilpasning til den virkelighed, det møder.¹⁰⁹ Handling giver forvandling, dvs. skaber en ny virkelighed i bearbejdelsen af den

107 Aranguren 1958, s. 242.

108 Aranguren 1958, s. 243.

109 Sml. Aranguren 1958, s. 210.

eksisterende i rent fysisk forstand og i den forstand, at hvis jeg f.eks. dræber et andet menneske, så er jeg dermed morder resten af livet og for eftertiden.¹¹⁰ Derved kan man både sige, at den menneskelige praksis skaber “en anden natur”¹¹¹, en anden virkelighed, og at den “moralske virkelighed er konstitutivt menneskelig”¹¹². Aranguren taler ligesom jeg om den moralske virkelighed, men det afgørende for ham er, at den er menneskeskabt som en anden natur, og først i anden omgang mødes som foreliggende. Min betoning er omvendt, at den moralske virkelighed i første omgang er den helhed af moralske forestillinger, som man møder og tilegner sig som meningsfulde som medlem af et samfund; selvfølgelig er disse kollektive forestillinger menneskeskabte, men det rører ikke ved, at de allerede forefindes som eksisterende, når et menneske fødes, opdrages og socialiseres.

Som en klassisk etiker betragter Aranguren først og fremmest det individuelle menneske, og afgørende er for ham, at “mennesket er konstitutivt moralsk”¹¹³, inkl. moralfilosoffen. Etikens mål er siden Aristoteles bestemt som *praxis*, altså handling. Ikke desto mindre regner Aristoteles tydeligvis *teoría*, anskuelsen for det fineste, idet hans etik munder ud i målet over alle mål, *bios theoretikos*, det teoretiske liv.¹¹⁴ Men en teoris oprindelse er altid *praxis*. “Enhver teori udvikler en stillingtagen og er understøttet af en *éthos*”¹¹⁵, og *teoría* er både *praxis* og *poiesis*, både en mellemmenneskelig handling og en skabelse af noget nyt. Og selvom Aranguren ikke tydeliggør dette, så vil han med Ortega kunne sige, at *praxis* også er *poiesis*, idet enhver handling aktualiserer noget potentielt i virkeligheden og altså skaber noget nyt, der så må inkorporeres som faktum, som anden natur eller ligefrem som fysisk virkelighed,¹¹⁶ altså som det virkelige grundlag for de følgende handlinger. Når karakterdannelse er en opgave, så vil hele det menneskelige liv have etisk betydning, og

110 Sml. Aranguren 1958, s. 216.

111 Aranguren 1958, s. 217.

112 Aranguren 1958, s. 206.

113 Aranguren 1958, s. 209.

114 Sml. Aranguren 1958, s. 215.

115 Aranguren 1958, s. 216.

116 Jf. Aranguren 1958, s. 217.

videnskab bliver derfor også en etisk opgave.¹¹⁷ Filosoffen dedikerer sit liv til teori og danner dermed sin *étbos* gennem en begrundet tilpasning til den virkelighed, han gives, herunder sine egne talenter, der for Aranguren må indbefatte, at man ikke er snæversynet eller servil, men tværtimod kan tænke stort, ja, faktisk ville jeg for egen regning tilføje, at et snært af storhedsvanvid ikke er af vejen!

Dette sidste er dog ikke nødvendigt for Aranguren, da han som erklæret katolik har et noget mere ydmygt forhold til verden. Godt nok vil og skal moralens indhold og etikkens mål bestemmes gennem en begrundet tilpasning til de herskende idéer i forskellige epoker,¹¹⁸ men han betragter både metafysisk begrundelse, åbenbaring og guddommelig nåde som nødvendige for den rigtige indholdsudfyldning af moralen som struktur.¹¹⁹ Her slår min forforståelse imidlertid ikke til længere. Uden noget personligt forhold til hverken religiøse institutioner eller traditioner kan jeg simpelthen ikke inden for min horisont se, hvad dette vil betyde; men for Aranguren må det betyde, at det i sidste ende er det kristne budskab, der giver moralen indhold.

Her kommer Arangurens brede begreb om metafysik imidlertid til sin ret. Sartre krediteres således for sin udvikling af en konsekvent ateistisk metafysik, der ydermere gennem sin konsekvente adskillelse af væren og værdi undergraver enhver mulighed for at erfare eller opstille gældende "værdier, normer og åndelig orden"¹²⁰. Livet har ingen "*a priori* mening", men får kun mening gennem vores frie valg. Sartre tydeliggør derved det afgørende valg mellem "mysteriet og det absurde"¹²¹, altså mellem at hengive sig til den kristne tro og at acceptere meningsløsheden, at der ingen endelig retning gives i virkeligheden. For Aranguren, der som troende allerede har accepteret mysteriet, er dilemmaet ikke så påtrængende, men for de af os, der ikke har denne religiøse mulighed, har han fundet nogle filosofiske sprækker i Sartres ellers så kompakte væren. For det første er den menneskelige væren ikke blot en *i-sig* væren,

117 Sml. Aranguren 1958, s. 254.

118 Sml. Aranguren 1958, s. 215.

119 Jf. Aranguren 1958, s. 299.

120 Aranguren 1958, s. 258.

121 Aranguren 1958, s. 246.

ja, faktisk bliver den først til en sådan *i-sig* væren, når den bliver genstand for bevidstheden, for *før-sig* væren. Væren er altså ikke en helt så massiv og uigennemtrængelig enhed, som man måske i et erkendelsesteoretisk perspektiv kunne tro. For det andet kan man betragte Sartres oprindelige intuition som moralsk, ligesom han i sin beskrivelse af den enkelte som “fri og ansvarlig” skaber en “etisk fordring”, der er “forfærdeligt forstærket”¹²². For det tredje kritiserer Sartre godt nok tanken om den menneskelige natur og prioriterer eksistens frem for essens, men når vi er ansvarlige for vores frie valg, så åbnes der for en tidsdimension i væren, idet man også er ansvarlig for de valg, man har truffet. I den resulterende udvikling kan man imidlertid sige, at der skabes en ny væren, en anden natur og altså i sidste ende en moralsk karakter, *éthos*, der “tvinger sig tværs igennem eksistensen”¹²³. Også hos Sartre er det muligt at finde plads til og begrunde en etik i en ellers konsekvent ateistisk metafysik.

Aranguren diskuterer også indsigtsfuldt forskellige former for værdi-metafysik, der på hans tid var en meget udbredt form for filosofisk etik, men som i dag – trods den megen snak om værdier – næsten er gået i glemmebogen. Jeg vil derfor afslutte denne ekskurs, idet jeg dog håber med den ikke blot at have ydet Aranguren retfærdighed, men tillige uddybet forståelsen af, hvor rummelig den filosofiske etik kan være.

2.9. Social forståelse – og forklaring

Hvis vi vender tilbage til den psykologiske begyndelse, så kan man vælge at betragte Arangurens diskussion af psykologien og den vej, der leder frem til den metafysiske begyndelse som enten noget uklar eller overordentlig nuanceret. Da Aranguren i visse sammenhænge lader psykologien spille den rolle, som jeg vil tillægge sociologien, og da han samtidigt afviser sociologiens relevans for etikken, vil jeg afslutningsvist klargøre, hvordan jeg mener, man skal forstå den psykologiske begyndelse, og hvorfor det ikke giver tilstrækkelig grund til at afvise tanken om en sociologisk informeret etik.

For at tydeliggøre Arangurens pointer kan man i første omgang be-

¹²² Aranguren 1958, s. 258.

¹²³ Aranguren 1958, s. 258.

tone sondringen mellem at forklare og at forstå henholdsvis begrunde og nedtone Aranguren forskel mellem ydre og indre. Så vidt jeg kan bedømme, så er det lige præcist den kritik, Husserl sætter ind over for sin læremester, den tyske filosof og psykolog Franz Brentano (1838–1917), der netop sonder mellem rettedheden mod indre psykologiske objekter og ydre materiale, sansemæssig givne genstande. Over for denne sondring indvender Husserl, at bevidstheden retter sig mod et genstandsmæssigt indhold, en meningshelhed, uanset hvor den intenderede genstand aktuelt befinder sig, altså uanset hvordan den er givet for bevidstheden.¹²⁴ Med denne præcisering af Arangurens tankegang, så kan sociologisme og psykologisme siges at have det til fælles, at moralen og dens oprindelse betragtes objektiverende som noget genstandsmæssigt, der skal forklares kausalt, og ikke forstås som noget, der skal kunne give mening ud fra et menneskes handlingsperspektiv, altså betragtet inde fra som givet for den enkelte bevidsthed, og i dette perspektiv desuden skal kunne begrundes som rigtigt.

Når Aranguren taler om den psykologiske begyndelse som handlende om moralens oprindelse i mennesket som indre, så skal det ikke forstås som en kausal psyko-somatisk relation, men som et logisk forhold, idet oprindelse her betyder, at moralske spørgsmål bliver “givet i mennesket selv”¹²⁵ som meningsfulde for en moralsk bevidsthed. Tilsvarende når han fremhæver etikken “konstitutive sociale dimension”¹²⁶, så tænker han ikke på ydre oprindelse i den forstand, at moral og etik som samfundsmæssige fænomener har social oprindelse, der kan forklares kausalt. At etikken har en social dimension betyder, at etik – i et individuelt handlings- og vurderingsperspektiv, altså set inde fra – nødvendigvis indeholder “transpersonale fordringer”¹²⁷. Det er i den enkeltes perspektiv, at etikken har et socialt aspekt, idet det moralske giver sig som meningsfuldt for et moralsk menneske i en konkret situation, “først og fremmest i en social situation”¹²⁸, hvor der går noget socialt forud, og som ligeledes har sociale

124 Sml. Husserl 1913/1921, s. 751–75.

125 Aranguren 1958, s. 201.

126 Aranguren 1958, s. 225.

127 Aranguren 1958, s. 191.

128 Aranguren 1958, s. 297.

konsekvenser. Den sociale dimension ligger imidlertid også i muligheden af et fælles perspektiv inde fra, fra et jeg-perspektiv til et vi-perspektiv. Vi bliver “medansvarlige” for hinanden, når vi samarbejder med andre for fælles mål: “Med dem skaber vi altså en enhed, indlemmet i en etisk solidaritet.”¹²⁹

Dermed bliver det imidlertid tydeligt, at Aranguren afvisning af sociologiens relevans for etikken hviler på et noget tyndt grundlag. For en professor i etik og sociologi har Aranguren godt nok et misundelsesværdigt overblik over såvel den før-moderne som den moderne etik og en imponerende forståelse af den filosofiske etiks mange perspektiver og muligheder, men hans opfattelse af sociologi som videnskab virker noget forsimplet. Hvis han havde betragtet sociologien lige så nuanceret som psykologien, så ville han ikke blot parallelt kunne afvise reduktionismen i sociologisme og psykologisme,¹³⁰ men også positivt kunne se sociologiens frugtbarhed i forbindelse med ikke blot etikkens begyndelse, men også dens videre udvikling. Han kunne have argumenteret helt parallelt for gyldigheden af sociologiens empiriske udgangspunkt, og i stedet for at blot at reducere Durkheims sociologi til reduktiv sociologisme, kunne han umiddelbart have inddraget Webers såkaldt forstående sociologi og diskuteret dens handlings- og meningsperspektiv, der uden de store vanskeligheder kan bringes i dialog med det subjektive handlingsperspektiv i etikken.

Denne dialogmulighed mellem etik og forstående sociologi vil jeg dog heller ikke gøre så meget ud af i min videre diskussion af den sociologisk informerede etik. Sociologisk informeret etik skal ikke forstås som blot en fremhævelse af etikkens sociale dimension, som en sociaetik. Idéen er at lade etikken informere af sociologien, at lade den etiske refleksion blive beriget af genstandsmæssigt forklarende viden om den samfundsmæssige moralske virkeligheds kausale sammenhænge. Dvs. jeg fastholder den positivistiske durkheimianske sociologi som en berigelse både for etikkens almene refleksioner over moral og for etikkens fordring om at skulle være praktisk meningsfuld, og meningsfuld både for den

¹²⁹ Aranguren 1958, s. 298.

¹³⁰ Sml. Aranguren 1958, s. 203.

enkelte og i et kollektivt perspektiv som *consicience commune*, som fælles social bevidsthed og samvittighed. Med en mere nuanceret forståelse af Durkheims refleksioner over etik og moral vil en sociologisk informeret etik på én gang kunne sige noget om moralens oprindelse i kausal forstand og være meningsfuld som givet for den enkeltes bevidsthed i hans eller hendes moralske stræben efter det gode liv og den rigtige politiske praksis.

Hvis det accepteres, at den etiske refleksion altid begynder *in media res*, så er der både tale om noget sprogligt og noget socialt. Etikken som refleksion udspringer af den moralske praksis, og denne praksis afspejles kommunikativt i den dagligdags brug af såvel 'moral' og 'etik' som alle de ord, man bruger som en del af denne praksis, altså de kendte ord som 'retfærdighed', 'dyd' 'frihed' osv. Den moralske praksis går ud fra moralske intuitioner. Disse intuitioner anses for meningsfulde i ens eget helt individuelle og subjektive handlingsperspektiv, men det betyder ikke, at man er alene om at anse dem for meningsfulde. Moralske intuitioner skal anerkendes som moralske – og som f.eks. æstetiske – og en sådan anerkendelse er en kollektiv proces. Såvel de moralske intuitioner som etikken begrebslige refleksioner drejer sig om praksis, altså handlinger, som foregår i et samfund, og som vedrører andre mennesker. Etikken er selv en social praksis og må som sådan ses i sammenhæng med andre praksisser. Dermed bliver det relevant for etikken at vide noget om det sociale struktur og dynamik, altså den type viden, som sociologien kan levere. En sociologisk informeret etik skal kunne forstå det meningsfulde i etikken, og selv kunne argumentere for hvad der er rigtig og forkert, så det giver mening som etik; i denne argumentation skal den imidlertid også kunne medtænke de samfundsmæssige strukturer og dynamikker, der giver etikken en bestemt funktion i bestemte samfundsmæssige sammenhænge.

En sociologisk informeret etik går ud fra, at den viden om moral og etik, som sociologien rummer som videnskab, kan gøres meningsfuld for en etisk refleksion, der positivt kan få indflydelse på det praktiske handlingsliv. Etikken kan ikke – og skal ikke – reduceres til sociologi; men

da etik og moral også er sociale fænomener, så kan den etiske refleksion blive klogere på sig selv gennem sociologiske indsigter, og det vil gøre den etiske handlingsvejledning mere kvalificeret. Det er den grundidé, der ligger bag begrebet om en sociologisk informeret etik. I det følgende kapitel vil jeg derfor forfølge forståelsen af 'etik' og 'moral' lidt videre og skitsere, hvordan allerede den traditionelle filosofiske begrebsafklaring kan blive beriget ved at inddrage sociologisk viden om de kollektive forestillinger, der er karakteristiske for det samfund, som begreberne bruges i.

3. DEN ETISKE BØLGE OG ETICISMEN

Med kapitel 2 er der givet en indledende bestemmelse af forholdet mellem etik og moral og en præsentation af de teoretiske betingelser for udvikling af den filosofiske etik, altså de filosofiske diskussioner om forståelse, metafysik, sprog og erkendelse. Via diskussionen af etikens begyndelsesproblemer og en præsentation af forskellige former for filosofisk etik fik bestemmelsen af etik som moralfilosofi mere indholdsmæssig fylde og sidst, men ikke mindst, så blev der argumenteret for muligheden af og det ønskelige i at lade sociologien informere den filosofiske etik. I dette kapitel vil jeg udvikle forståelsen af moral og etik, ikke kun gennem yderligere filosofiske begrebsafklaringer og præciserende sontringer, men ved at medreflektere historiske, samfundsmæssige og politiske forhold, således som man må forvente det i en undersøgelse, der skal lede frem til en sociologisk informeret etik.

Det diskuteres først i hvilken forstand etikken henholdsvis moralen er i krise (3.1.), hvorefter der gives en indledende sociologisk skitsering af 'etik-bølgen' og udviklingen af 'eticismen' i 1980'erne og '90'erne (3.2.), hvor især bioetikken bidrog til at udvide grænserne for etikken (3.3.). Med til denne udvikling hører utilitarismens genopblomstring, og nogle af dens grundlæggende tankegang præsenteres (3.4.), hvorefter det vises, at den rene utilitarisme er i konflikt med almindelige demokratiske selvfølgeligheder (3.5.). Den dobbelthed, der allerede i analysen af den almindelige sprogbrug blev fundet i 'etik'-begrebet, viser sig at kunne bidrage til forståelsen af den filosofiske etiks storhed og fald siden '80'erne, og det giver grund til at revidere den indledende sociologiske skitse (3.6.). Det vedholdende ønske om etik sættes i forhold til udviklingen af det moderne samfund, nemlig som ideologisk opbakning til neo-

liberalismen (3.7.), og det skitseres hvordan den radikaliserede eticisme ligger bag både opblomstringen af filosofisk etik og skiftet i retning af religion og åndelighed (3.8.). Den moderne filosofiske etiks semantiske selvfølgeligheder er imidlertid et historisk resultat (3.9.). Etikens seneste opblomstring har givet anledning til kritik af dette resultat inden for den filosofiske etik selv, idet såkaldte ‘kommunitarister’ har anfægtet såvel de antimetafysiske antagelser som den stærke liberalisme (3.10.), og dydsetikken har anfægtet den moderne etiks fokus på handlingens rigtighed frem for holdninger, dyder og det gode liv (3.11.). Trods etikens nyere historie er den derfor værd at kæmpe for, især hvis den kan komme ud over den kristne ydmyghed og i stedet lade sig berige af sociologien (3.12.).

3.1. Krise og postmoralistisk etik

Moral er det, man mere umiddelbart mener er rigtigt og forkert, mens etik er den systematiske refleksion over moralske spørgsmål. Dette er den mest almindelige måde at sondre på i den filosofiske etik, om end der som nævnt er en tendens til at betragte etik som den enkeltes livsanskuelse uanset hvor reflekteret den er, og derfor opfattes etikken almindeligvis som noget mere individuelt end moralen. Disse to opfattelse af etik kan imidlertid sagtens samtænkes. Når man blot gør, som man umiddelbart mener er rigtigt, vil man i høj grad gøre som alle andre, altså lade sine moralske valg følge den samfundsmæssige moral. Det er først, når man ikke i sin umiddelbare moral kan finde tilstrækkeligt gode grunde eller direkte løber ind i modstridende begrundelser, at man som enkeltperson begynder at overveje mere grundigt, hvad man skal gøre, og ud af disse personlige overvejelser fødes etikken. I et individuelt handlingsperspektiv opstår etiske refleksioner altså, når man bliver i tvivl om, hvad der er rigtigt at gøre. Hvis man som Aranguren forstår moral som beskæftiget med styring af livet og valg af retning, så opstår etikken ved rådvildhed mht. hvilken retning, man skal vælge i sin videre færden, hvordan man skal klare livets opgave. Man kan sige, at det sker, når en situation ikke kan indfanges af ens mere eller mindre bevidste, mere eller mindre selv-

følgelige moralske intuitioner.

Historisk set er det tydeligt, at etik og moral især diskuteres i bestemte perioder, hvilket må betyde, at der i visse perioder i et samfunds udvikling opstår flere situationer end normalt, der gør etiske refleksioner meningsfulde og relevante, altså situationer, hvor moralen ikke umiddelbart giver tilfredsstillende svar. En større hyppighed i oplevelsen af situationer, hvor man ikke er sikker på, hvilken retning, man skal gå, kan passende betegnes som en krise. En moralsk krise er for den enkelte et selvfølgelighedstab, en fremmedgørelse over for den overleverede tradition, der afføder behov for en bedre begrundelse af de moralske normer, man bestræber sig på at leve efter og møder hos andre. Det kan imidlertid være svært umiddelbart at afgøre, hvornår man befinder sig i en sådan kriseperiode, for det er ikke svært finde udsagn i den filosofiske etik om kriser i moral og etik. Blot blandt de hidtil nævnte, så taler Durkheim om moralsk krise i 1893, Aranguren ligeså i 1954 og så om en blindgyde for etikken i 1967. Og i etiske skrifter fra de sidste to årtier kan man også læse med rimelighed hyppighed, at moralen eller etikken er i krise.

Det gør det rimeligt at spørge, hvad en krise egentlig er, og hvordan man kan vide, at man er i en. Blot fordi man læser et sted, at moralen eller etikken er i krise betyder det altså ikke, at denne krisebevidsthed når ud over skribentens eget perspektiv. Selvfølgelig er den første betingelse for en moralsk krise, at der faktisk er nogen, der opfatter den som sådan, og det er i første omgang en individuel oplevelse. Men i et sociologisk perspektiv må man kræve en statistisk signifikant stigning i nogle indikatorer, og dér viser danske værdiundersøgelser over de sidste tyve år, at værdierne har været "relativt stabile"¹³¹. Der er selvfølgelig alle mulige former for usikkerheder, men den overordnede tendens er klar. Der er stort set intet sket og altså tilsyneladende ingen pågående "værdiopløsning"¹³², ingen krise. Der er imidlertid et signifikant resultat, og det er, at ubetinget lydighed på arbejdspladsen er faldet drastisk, idet kun 34 % vil adlyde ordre i 1999 mens 26 % vil være overbevist om, at det er det rigtige man skal gøre, og 37 % vælger "Det kommer an på..."

¹³¹ Gundelach 2002a, s. 23.

¹³² Gundelach 2002b, s. 74.

De tilsvarende tal i 1981 var henholdsvis 58, 20 og 12,133 og denne udvikling er faktisk værdiundersøgelsens eneste markante tendens.¹³⁴ Den øgede værdsættelse af selvstændighed er desuden et udpræget nationalt særpræg, idet udviklingen godt nok har samme retning i Europa, men niveauet er markant lavere.¹³⁵

Kravet om en begrundelse kaldes af Gundelach for “refleksivitet”, og det må være rimeligt ikke blot at betragte dette som et isoleret fænomen, men at kunne generalisere den anti-autoritære udviklingstendens til også at gælde andre forhold, hvor der traditionelt kræves ubetinget lydighed. Den seneste udvikling i den rigeste del af den vestlige verden er i sociologisk perspektiv faktisk blevet kaldt ‘den refleksive modernisering’, idet man netop hæfter sig ved, at den enkeltes forhold til den moderne verden generelt bliver mere reflekteret,¹³⁶ og med en sådan forståelse af udviklingen, kan vi faktisk få en idé om moralens krise. Moralen består nemlig af selvfølgeligheder, som kommer til udtryk i handlinger og umiddelbare vurderinger, dvs. at forskellen på moral og etik netop ligger i refleksiviteten, i begrundelsen. Hvis man kræver en begrundelse og ikke underkaster sig den herskende moral, så er moralen i krise.

Etikken som den enkeltes systematiske refleksion over moralske spørgsmål kan derfor altid med en vis ret indledes med at erklære, at moralen, etikken eller begge er i krise, således som også jeg har gjort det. For etikken er altid i krise, ja, man kan sige, at en krise er konstitutiv for etikken som sådan. Hvis der ikke i en eller forstand opleves en krise, så er der ingen grund til at give sig i kast med etikken; hvor man kan tale om en moralsk oplevelse af en krise, så er den filosofiske etik den egentlige krisetænkning *par excellence*, og derfor har den filosofiske etik selvfølgelig svært ved – som spekulativ praktisk videnskab – at give de klare og velbegrundede moralske svar, man netop ønsker i en krise.

I det meste af det 20. århundrede var diskussionen af etik og moral dog kun på dagsordenen blandt et lille mindretal. Ligesom ordet ‘moral’ har

133 Jf. Gundelach 2002b, s. 58.

134 Jf. Gundelach 2002b, s. 73 f.

135 Jf. Riis og Gundelach 1992, s. 216.

136 Sml. Rasborg 1997:14.

noget gammeldags over sig, blev etik i årtier af progressive intellektuelle og akademikere anset for et noget støvet fag, også inden for filosofien og teologien selv. Når man skulle formulere eller diskutere, hvad der burde gøres, hvorfor og hvordan, så foregik det oftest inden for rammerne af politik både i teori og i praksis. I løbet af 1980'ernes kom etikken imidlertid øverst på dagordenen igen i Danmark, ikke blot inden for filosofien og teologien, men også mere generelt i forhold til teknologi, natur-, sundheds- og samfundsvidenskab.¹³⁷ Denne interesse holdt sig op gennem 90'erne, både blandt læg og lærde, om end man måske i dag kan spore en vis afmatning, i hvert fald blandt de danske forskere, hvis forskningsbevillinger til at udvikle den filosofiske etik nu er opbrugt.

Den genopståede danske interesse for etik og moral afspejlede en international udvikling, som man har kaldt 'etikbølgen'. Under denne etikbølges første optimistiske fase sporede den franske sociolog Gilles Lipovetsky (f. 1944) i interessen for etik en transformation af det moralske i retning af en ny demokratisk og "intelligent" etik. Som krise er en rystelse af det moralske ikke blot tabet af traditionelle normer og selvfølgeligheder; en af Durkheims grundindsigter er, at en krise også betyder skabelsen af nye værdier, og denne tankegang er Lipovetsky tro mod. En moralsk krise er kun et moralsk forfald i forhold til fortidens eller nutidens moral; i forhold til fremtidens moral kan en krise afføde den skabende "opblussen af kollektiv energi"¹³⁸, som nye værdier fødes ud af.

Den nye etik afspejler ifølge Lipovetsky postmodernitetens tendens til individualisering, men uden at opgive idéen om det moralske: "individualisme er ikke synonymt med egoisme". I det "postmoralistiske samfund" kommer det moralske således til udtryk gennem idéen om "ansvarlighed" som et fornuftigt "kompromis" mellem "værdier og interesser", "en moral uden pligt og sanktion". Den nye moral søger hinsides den "heroiske" lidelse at finde sin moralske legitimitet gennem offentlighed og samtale hen imod "en verden, der ikke er ideel, men mindre blind, og måske en

137 Sml. f.eks. Rant og Wenneberg 1998, s. 92-95, Andersen, Mabeck og Riis 1985, s. 3 og Crone 2000, s. 10.

138 Durkheim 1911b; sml. Sørensen 2002a.

smule mere retfærdig”. Denne genkomst af den “menneskelige aktør”, “åbningen over for fremtiden” er på en gang ifølge Lipovetsky et opgør med troen på “mekaniske eller dialektiske love” for historien, totalitære idealer om absolut moralsk konsensus og harmonien mellem de enkeltes “*self-interest*”, uanset om den naivt udtrykkes som en tro på Guds forsyn, den “usynlige hånd” eller mere raffineret som ligevægt i “det neoklassiske paradigme”¹³⁹ i økonomien.

3.2 Eticisme og filosofisk etik

Som Lipovetsky beskriver den ny samfundsmoral, så tenderer den mod at blive mere etisk i begge de ovenfor nævnte betydninger, idet den både bliver mere individuel i sit perspektiv, og man i højere grad end før kræver en diskursiv begrundelse af de moralske normer i stedet for blot at acceptere dem, som de er. Det er derfor forståeligt, at der i denne fase af etikbølgen var en stor efterspørgsel på filosofisk etik, ikke mindst fordi den stillede i udsigt, at etik kunne give en mulighed for personligt eller i fællesskab at begrunde sin livsholdning gennem en filosofisk refleksion, der med sin logiske argumentstruktur kunne tillægges nødvendighed og universel gyldighed. Den almindelige moral blev derimod af den samme filosofiske etik blot anset for relativ i forhold til et givet samfund, tilfældig i såvel historisk som logisk forstand og derfor ikke i stand til at vejlede i nye situationer. I det lys kan den moderne filosofiske etik betragtes som det legitimerende grundlag for den postmoralistiske samfundsmoral, og man kan se det komme til udtryk i en ny form for moralisme, som man kunne kalde “eticisme”¹⁴⁰.

Eticismen udtrykker ifølge Lipovetsky ikke som den traditionelle moralisme bekymring over unge menneskers manglende dannelse eller advarer mod det moderne samfunds moralske forfald, men henfører fremadskuende sin legitimitet til den filosofiske etiks universelt gyldige deduktioner eller det moderne samfunds uindløste potentialer. Lipovetskys fortolkning af denne moderne eticisme går ud fra den forståelse af moralisme og filosofisk etik, som kommer til udtryk i Kants

139 Lipovetsky 1992, s. 15, 22, 48, 60, 65, 137, 215-6, 220 og 254.

140 Lipovetsky 1992, s. 18 og Sørensen 1993a.

så kaldte "pligtetik"¹⁴¹. Den post-moralistiske etik opfatter Lipovetsky som overvindelsen af den pligtmæssige selvundertrykkelse i kantiansk etik gennem et fokus på retten til på fornuftig og ansvarlig vis at dyrke individuel nydelse, selvudvikling og lykke. I det postmoderne samfund er "den fundamentale og absolutte moralske kendsgerning en ret og ikke en pligt", en ret til "postmoderne hedonisme", dvs. normaliseret nydelse, "stimulation" og "adspredelse"¹⁴².

Hvis man anerkender, at den filosofiske etik kan have en sådan ideologisk betydning, så er det vigtigt at være opmærksom på, at filosofisk etik som nævnt i første kapitel kan dække over meget forskellige tankegange, og at de har meget forskellig institutionel udbredelse. Som nævnt blev den filosofiske etik kun dyrket af forholdsvis få filosoffer før den aktuelle etikbølge, og det stærkeste forskningsmiljø i filosofisk etik var og er stadig den moderne engelsksprogede filosofiske etik. Der har man diskuteret etik systematisk i videnskabelige tidsskrifter, på møder i filosofiske selskaber, på konferencer og i utallige monografier uden afbrydelse siden det 19. århundrede. Det er i denne tradition, Moores ikke-metafysiske etik har været dagsordensættende, men i denne sammenhæng er det afgørende hans ven Broads distinktion mellem 'deontologi' og 'teleologi'. I forhold til denne distinktion hører Kants etik under kategorien 'deontologi', læren om pligterne, som ifølge Broad er modpol til 'teleologi', læren om målene.¹⁴³ I dag taler man i denne type etik dog ikke så meget om teleologi, men snarere om etisk konsekventialisme, hvor en handlingens moralske værdi vurderes i forhold til dens følger,¹⁴⁴ men i den ene eller anden form har Broads distinktion været en selvfølgelighed i filosofiske lære- og opslagsbøger siden 60'erne.¹⁴⁵

Det klassiske eksempel på en teleologisk eller konsekventialistisk etik er utilitarismen, der på dansk ofte kaldes 'nytteetik', fordi den vurderer handlingers moralske værdi ud fra deres relative nytte i forhold til ét overordnet mål, den størst mulige lykke for det størst mulige antal.

141 Lipovetsky 1992, s. 84-5.

142 Lipovetsky 1992, s. 26, 58.

143 Jf. Broad 1944, s. 206 ff.

144 Sml. f.eks. Davis 1991.

145 Se f.eks. Frankena 1963, Sundström 1968, s. 171-73 og Føllesdal, Walløe og Elster 1999.

Moore og Broad var begge utilitarister, og utilitarismen har ligesom Kants etik sin oprindelse i oplysningstiden, nemlig hos den engelske advokat og samfundsreformator Jeremy Bentham (1748-1832). Broads oprindelige distinktion var en modstilling af to idealtypiske træk ved forskellige former for etik, og ingen af disse træk kunne forventes at forekomme i ren form; det var snarere sådan, at en given filosofisk etik som regel udviste begge træk i forskellig grad. Logikkens stigende betydning i den engelsksprogede filosofiske etik efter Moore kan imidlertid ses afspejlet i den videre udvikling af distinktionen, idet man i dag typisk definerer forholdet mellem deontologi og konsekventialisme som en logisk modsætning mellem to kategorier af etiske teorier, således at deontologi kan defineres som non-konsekventialisme,¹⁴⁶ og der altså ingen tredje mulighed er. Det kan derfor ikke undre, at filosofisk etik i disse to former i løbet af det 20. århundrede næsten fik monopol på etikken som filosofisk fag.¹⁴⁷

Det er derfor meget forståeligt, at etikbølgen også har betydet en genopblomstring af utilitarismen. Faktisk er den positive værdisætning af individets sanselige nydelse, som Lipovetsky mente at kunne spore i den post-moralistiske etiks overvindelse af selvundertrykkelse og pligt, også udgangspunktet for Benthams traditionelle utilitarisme, idet lykke netop defineres hedonistisk som den størst mulige sum af sansemæssigt nydelse. Utilitarismens betydning bliver imidlertid specielt tydeligt, hvis man betragter udviklingen af den såkaldte 'bioetik'. Lipovetsky forstår netop bioetikken ud fra denne modsætning i den filosofiske etik, idet han opfatter bioetik som en søgen efter en "ligevægt" mellem videnskabelig realisme og idealisme, mellem "hypotetisk imperativ og kategorisk imperativ", et "ideal" mellem "utilitarisme og kantianisme"¹⁴⁸. Det er tydeligt, at Lipovetsky ikke som i den engelsksprogede filosofiske etik opfatter denne modsætning i bioetikken som en logisk modsigelse, hvor den ene type filosofisk etik vil udelukke den anden og umuliggøre den tilstræbte ligevægt. Derved kommer han imidlertid også til at afvige

146 Jf. f.eks. Davis 1991.

147 Sml. f.eks. Montoya 1989.

148 Lipovetsky 1992, s. 232.

fra Durkheims moralsociologi, der godt nok gik ud fra modsætning mellem pligt og lykke som en faktisk forekommende dobbelthed i den samfundsmæssige moral, men som netop tog deres logiske uforenelighed som udgangspunktet for den videre sociologiske analyse af moralen. Uanset hvordan man opfatter denne distinktion, så er der altid tale om et modsætningsforhold eller i det mindste en spænding mellem de to typer etik, givet deres meget forskellige foci.

3.3. Bioetik og økologi

I overensstemmelse med Lipovetskys forståelse af den etiske bølge skete der i første omgang en opblomstring af etikken som fag. Med den filosofiske etik som både legitimerende grundlag og model for samfundets ny post-moralistiske etik blev såvel filosoffer som teologer nu pludselig spurgt til råds på samme måde, som man tidligere havde spurgt andre mere traditionelle videnskabelige eksperter,¹⁴⁹ og i Danmark afsatte de statslige forskningsråd i forening midler til en grundig udforskning af etiske spørgsmål, især hvad angik den bioteknologiske udvikling, dvs. udviklingen af nye teknikker til at fremstille reagensglasbørn, forlænge livet og manipulere med gener og DNA-molekyler.

Dette fokus på teknik og biologi havde imidlertid flere konsekvenser for etikken. Det betød først og fremmest en udvidelse af den filosofiske etiks genstandsområde. Hvor traditionelle moralske og etiske bud primært havde været rettet mod de nære relationer i menneskers liv og handlinger,¹⁵⁰ så begyndte man at udvikle etikken, dels i retning af ansvarsetik og teknologietik, der også medreflekterede langsigtede risici og fjerne konsekvenser af menneskelig handlen,¹⁵¹ dels i retning af at betragte det levende og sanseligt følede som etisk værdifuldt i sig selv. Det er især denne sidstnævnte udvikling, der er baggrunden for udviklingen af begrebet 'bioetik'.

For nogle betyder bioetikens fokus på det levende en tematisering af

149 Sml. f.eks. Rachels 1991, s. 573.

150 Sml. f.eks. Løgstrup 1956, Lévinas 1982 og Hare 1981.

151 Sml. f.eks. Kemp 1991 og Bauman 1993b.

det menneskelige i forhold til kroppen,¹⁵² for andre at man skal fokusere på behandlingen af småbørn, menneskelige fostre,¹⁵³ forsøgsdyr eller dyr i det hele taget,¹⁵⁴ og for atter andre at man skal tage hensyn til hele naturen som sådan.¹⁵⁵ Fælles for alle former for bioetik er dette brede fokus på det levende og ikke blot det menneskelige. I opfattelse af forholdet mellem etik og bioetik er der imidlertid store forskelle. Mange betragter bioetik som blot en blandt mange af de tidligere nævnte bindestregs-etikker. Bioetikken hører i denne sammenhæng under den såkaldt 'anvendte etik',¹⁵⁶ der antages at kunne "belyse konkrete problemstillinger ud fra fundamentale etiske antagelser og synspunkter".¹⁵⁷

Man kan imidlertid også betragte bioetikken fokus på dyr og miljø som aspekter af en samlet udvikling af den økologiske bevidsthed,¹⁵⁸ men det betyder at forholdet mellem etik og bioetik nærmest bliver omvendt. Etikken bliver ikke det generelle og principielle over for bioetikken begrænsede anvendelsesperspektiv; etikken bliver derimod med dens traditionelle fokus på det enkelte menneske noget begrænset og utilstrækkeligt, der trænger til nyudvikling. Det er ikke nok blot at tage hensyn til andre mennesker; hele bio-sfæren har etisk værdi, og etikken bør derfor udvikle sig i retning af den mere omfattende bioetik.¹⁵⁹ I det lys er bioetikken simpelthen det moderne samfunds etik, og denne udlægning kan man faktisk finde etymologisk belæg for, hvis man leger lidt med etikken oldgræske ord, for *bios êthikos* kan direkte oversættes til 'det etiske liv'.

152 Sml. Kemp, Lebech og Rendtorff 1997, s. 9.

153 Sml. Tooley 1972, s. 21.

154 Sml. f.eks. Singer 1974, s. 466, 2000, s. 141 og Sandøe 1993.

155 Sml. Kemp 2000, s. 67–8.

156 Jf. f.eks. Kuhse og Singer 1999.

157 Holtug og Kappel 1993, s. 8. Anvendt etik kan imidlertid også forstås således, at der åbnes op for *bottom-up* tilgang til anvendt etiske problemstillinger i stedet for den nævnte *top-down* tankegang. En sådan opfattelse har f.eks. den spanske diskursetiker, Adela Cortina (f. 1947) i erkendelse af, at der ikke er den nødvendige enighed, hvad angår det principielt etiske. Man kan hverken deduktivt eller induktivt nå frem til almene etiske principper, og derfor bliver man nødt til at indgå i en fortolkende og kritisk diskurs inden for hvert felt. Det vil betyde, at den anvendte etik bliver meget forskellig, alt efter om man er blandt f.eks. forretningsfolk, læger eller forskere (Cortina 1993, s. 165–6, 174).

158 Sml. f.eks. Singer 2000, s. 133 og Lipovetsky 1992, s. 235.

159 Jf. Kemp 2000, s. 68.

Uanset hvordan man forstår bioetikken, betyder den en udvidelse af etikkens genstandsfelt og en tættere tilknytning til naturvidenskab og teknik, og det betyder i sig selv, at den relative betydning af det menneskelige bliver mindre inden for etikken. Hvor filosofisk etik som nævnt især har beskæftiget sig med nære mellem-menneskelige forhold, så er menneskelig handlen i bioetikken nu også i moralsk forstand kun en del af noget større, der skal tages hensyn til i sin helhed. Og denne helhed er ikke blot kroppen, det gode liv, de svage, samfundet eller menneskeheden inkl. de endnu ikke fødte, men for mange også alle de dyr, der kan føle smerte, dyreriget som sådan, naturen, livet i sig selv. Bioetikken går således i sit helhedssyn langt ud over det, man traditionelt har kaldt socialetik, der kun har taget hensyn til den samfundsmæssige helhed.

Denne udvikling af etikken er af nogle bioetikere blevet opfattet som et stort moralsk fremskridt for etikken, en "udvidelse af cirklen" i retning af en yderligere universalisering af etikkens bud. En af bioetikkenes *grand old men* Warren T. Reich har dog bemærket, at megen bioetik dækker over en dehumanisering i medicinsk sammenhæng, og det tilskriver han – udover det begrænsende i den positivistiske forståelse af videnskab – optagetheden af principper, regler og algoritmiske vurderinger af akutte problemer. Bioetikkenes fremtid ser han i et skift i retning af en refleksion over meningen i moralsk erfaring og praksis og de værdier, der er indlejret deri,¹⁶⁰ og dermed gør han sig til talsmand for en udvikling af bioetikken i en retning, der i sidste ende vil lade bioetik og etik som sådan smelte sammen.

Bioetikkenes anti-humanisme stikker imidlertid langt dybere, end Reich giver indtryk af. Man kan betragte udvikling af bioetikken som en styrkelse af det, man i medicinsk videnskabsteori traditionelt kalder "biologisk reduktionisme", altså at man betragter alle menneskelige fænomener som biologiske eller sågar organisk-kemiske fænomener, der udelukkende skal forklares naturvidenskabeligt. Som den nu afgåede professor i etik og medicinsk videnskabsteori, Henrik R. Wulff gør op-

160 Jf. Reich 2000, s. 41–2, 61.

mærksom på, så “trækker det tæppet væk under den medicinske etik”¹⁶¹. Problemet er, at selve bioetikken udvidelse af etikken genstandsfelt til at gælde alt levende i sig selv betyder en relativ dehumanisering af ikke blot den medicinske etik, men etikken som sådan. Mest ekstremt kommer det til udtryk, når man ser traditionel etik direkte mistænkeliggjort, fordi den tager parti for den menneskelige art, således som den australske filosof og dyreværnsaktivist Peter Singer gør det.¹⁶² På engelsk har man således via denne tankegang fået udtrykket ‘*speciesism*’, der kan oversættes direkte til ‘artisme’, og som bliver tillagt samme nedsættende betydning som f.eks. ‘racisme’ og ‘sexisme’,¹⁶³ og i Singers bioetiske perspektiv bliver alle mennesker simpelthen nazister i forhold til dyr.¹⁶⁴

For et traditionelt område for etiske refleksioner som den medicinske etik betyder bioetikken dehumanisering af etikken en splittelse. Nogle centrale problemfelter som f.eks. medlidenhedsdrab og abort bliver nydefineret og spiller fortsat en stor rolle, nu blot i en form, så de kan indgå som en del af bioetikken.¹⁶⁵ Andre dele som f.eks. diskussionen om informeret samtykke¹⁶⁶ og lægens pligter¹⁶⁷ er derimod nu blevet marginaliseret¹⁶⁸ eller næsten helt forsvundet.¹⁶⁹ Disse områder har traditionelt spillet en stor rolle i den medicinske etik,¹⁷⁰ men de har ikke i samme grad kunnet omdefinere i forhold til bioetikken fokus på mennesket som biologisk væsen. Bioetikken har altså i sig selv bidraget til at mindske etikken fokus på det menneskelige, og denne tendens bliver endnu mere markant, når bioetikken tænkes på utilitaristisk grundlag.

3.4. Den umenneskelige utilitarisme

I udviklingen af bioetikken har utilitarismen spillet en stor rolle, så stor,

161 Wulff 1985, s. 198.

162 Sml. Singer 1995, s. 4.

163 Sml. Singer 1974, s. 463–66.

164 Jf. Singer 1992, s. 417.

165 Sml. Kappel 1996 og Rendtorff 1999.

166 Sml. Scocozza 1994.

167 Sml. Wulff 1995.

168 Sml. f.eks. Kappel 1996 og Kuhse og Singer 1999.

169 Sml. f.eks. Kemp, Lebeck og Rendtorff 1997

170 Sml. Andersen, Mabeck og Riis 1985.

at det i nogle sammenhænge – ikke mindst i den engelsksprogede verden – næsten er blevet to sider af samme sag.¹⁷¹ I Danmark var bioetikken anledningen til den nævnte forskningsmæssige satsning på etik og dermed til, hvad der udviklede sig til uddannelsen af en ny generation af filosofiske utilitarister. Det er derfor værd at opsummere nogle af utilitarismens basale træk, selvom jeg snart i ganske mange sammenhænge har analyseret og kritiseret denne type moderne etik.¹⁷² Utilitarismen stammer som nævnt fra oplysningstiden og har således mere end to hundrede år på bagen. I løbet af den tid er der sket en del reformuleringer, og i dag betragter de fleste utilitarister sig først og fremmest som etiske konsekventialister, dvs. etikere, der finder, at en handling skal vurderes moralsk i forhold til dens konsekvenser. Kun hvis de vurderer disse konsekvenser i forhold til ét bestemt mål, nemlig den størst mulige lykke til det størst mulige antal, betragter de sig tillige som utilitarister.

Hvad der egentlig ligger i dette mål, er blevet forsøgt udlagt på mange forskellige måder. Bentham selv var hedonist, dvs. at han som nævnt udelukkende lagde vægt den sanselige nydelse, på *pleasures and pains*, behag og ubehag. En handling skal – uanset om det er regeringens eller en privatpersons¹⁷³ – udelukkende vurderes efter nytteprincippet, altså om handlingen er nyttig i forhold til det angivne mål, ikke fordi mennesker nu engang lader sig styre af stræben efter lykke, men fordi kun dette princip lader sig begrunde i praksis. Om de moralske følelser i deres oprindelse kan henføres til nytte i denne forstand, eller om nytteprincippet i sidste ende kan begrundes yderligere, betragter Bentham som blot spekulation. Det afgørende er, at hvis man henvender sig til en forsamling af mennesker i et virkeligt samfund, så er dette princip det eneste, der kan være berettiget.¹⁷⁴

Utilitarismen skal kunne gælde på både individniveau og på samfundsniveau. Samfundet er blot en fiktiv størrelse, hvis interesser er summen af dets medlemmers interesser,¹⁷⁵ og derfor er statens og regeringens tiltag

171 Sml. Maclean 1993, s. 1.

172 Se f.eks. Sørensen 1992a, 1995 [her i bogen I.A.], 2002b og 2003.

173 Sml. Bentham 1824, s. 66.

174 Jf. Bentham 1824, s. 82.

175 Jf. Bentham 1824, s. 66.

handlinger i samme forstand som borgernes handlinger. Bentham sonderer dog alligevel mellem det politiske og det moralske niveau, og det er tydeligt, at hans synsvinkel især er den politiske, lovgiverens.¹⁷⁶ Utilitarismen er ikke primært en etik, men en overordnet livsanskuelse, der især for Bentham skal tjene som et grundlag for en mere sammenhængende lovgivning. Tanken er, at ingen lovgiver vil kunne begrunde en lov, hvis ikke dens konsekvenser som helhed bidrager til størst muligt behag og mindst muligt ubehag for størstedelen af samfundets medlemmer; over for dem, der hylder pligter og moralsk askese indvender Bentham således, at det kan være i orden at gøre sit eget liv ulideligt ved at være asket, men at det ikke er berettiget at tvinge det samme igennem over for andre.¹⁷⁷ Ingen lovgiver vil kunne retfærdiggøre at gøre samfundets medlemmer mere ulykkelige; derfor hævdes utilitarismen som det eneste mulige grundlag for både moral og politik.

Benthams aktør er en oplyst monark – eller en valgt lovgiver – der vil begrunde sin lovgivning fornuftmæssigt.¹⁷⁸ Dette blik fra oven giver sammen med nytteprincippet imidlertid nogle konsekvenser, som etikere fra begyndelsen har bebrejdet utilitarismen. Klassisk er det eksempel, som i dansk sammenhæng er kendt gennem Johan Herman Wessels (1742–1785) digt “Smeden og bageren”. En lille bys eneste smed har i fuldskab slået en mand ihjel, og mange er opfyldt af berettiget harme. Hensynet til den størst mulige lykke for det størst mulige antal gør det dog umuligt at henrette byens eneste smed; men omvendt kræver samme princip også, at man ikke bare ignorerer den udbredte harme. Da der imidlertid er flere bagere i byen, vælger byens klogeste efter denne utilitaristisk kalkule at henrette den ældste af byens bagere, altså “for smed at rette bager”.

Denne strenge og umenneskelige helhedstænkning har været en del af utilitarismens særkende fra begyndelsen, og den har derfor haft svært ved at gøre sig gældende i forhold til etikken, der som nævnt traditionelt er optaget af det enkelte menneskes karakterudvikling eller nære menneskelige relationer. Bioetikens dehumanisering af den filo-

176 Sml. Bentham 1824, s. 68, 72, 74, 83, 86.

177 Sml. Bentham 1824, s. 72-73.

178 Jf. Ryan 1987, s. 9.

sofiske etik har imidlertid bidraget til at gøre konsekvenserne af den utilitaristiske tankegang mindre moralsk anstødelige, og på den måde har bioetikken og utilitarismen gensidigt kunne legitimere hinanden som moralsk forsvarlige etiske tankegange. Ud over denne fælles interesse i at omdefinere etikken har bioetikken og utilitarismen imidlertid også mere direkte kunnet støtte hinanden. Benthams hedonistiske nytteprincip har nemlig implikationer, der direkte bidrager til bioetikkenes udvidelse af etikkenes genstandsfelt.

Bentham vil kun vurdere handlinger moralsk og politisk i forhold til behag og ubehag, og derfor er der ingen grund til at udelukke dyr fra den moralske sfære, da de ligesom mennesker kan føle smerte og finde nydelse. Og det er da også netop med henvisning til Bentham, at utilitarister som Peter Singer har følt sig kaldet til at arbejde for "dyrenes befrielse"¹⁷⁹. Utilitarismen i denne udformning bidrager således i sig selv til at mindske den relative betydning af mennesket i etikken; men netop fordi vægten ligger på behag og ubehag, så afholder man sig ofte fra at gå videre end til dyr, altså "følede væsner"¹⁸⁰, og derfor har den utilitaristiske bioetik sjældent udviklet sig til bioetik i den mere omfattende betydning nævnt ovenfor. På dansk grund kan man se resultaterne af denne dehumanisering i, at bioetiske konsekventialister på den ene side har følt sig kaldet til aktivt at arbejde for forbedring af dyrevelfærden, mens man på den anden side har argumenteret etisk for det moralsk forsvarlige i aktiv dødshjælp til nødlidende spædbørn og systematisk racehygiejne.¹⁸¹

3.5. Velfærd og demokrati

Trods utilitarismens helhedsperspektiv i kalkulen forstår Bentham med sin hedonisme helt klart lykke som et individuelt fænomen. Som nævnt betragtes samfundet som blot en fiktiv størrelse, og derfor er samfundets samlede lykke simpelthen summen af de enkelte individers lykke. Er en handling nyttig for individet, så er den pr. definition også nyttig for samfundet; er individerne lykkelige, så er samfundet det også. Begrebet lykke

¹⁷⁹ Singer 1974, s. 464.

¹⁸⁰ Singer 2000, s. 141.

¹⁸¹ Sml. Sørensen 1992a og 1992c.

har imidlertid siden da i den utilitaristiske bevægelse været gennem en omdefineringsproces, så man nu snarere end ‘lykke’ taler om ‘livskvalitet’¹⁸² eller mere almindeligt ‘velfærd’¹⁸³, og især brugen af det sidste udtryk betyder, at den umiddelbare forståelse af utilitarismens mål ændres fra det individuelle niveau til det samfundsmæssige.

Utilitarismen har fra begyndelsen været tæt forbundet med den politiske økonomi,¹⁸⁴ ja, faktisk udviklede Bentham sin økonomiske tænkning før sin etiske og argumenterede f.eks. direkte over for Smith, at hans økonomiske doktrin måtte medføre, at man så mere mildt på “projektmagere” og hvad der almindeligvis blev anset for “åger”¹⁸⁵. I den politiske økonomi har man således også denne umærkelige overgang fra det individuelle niveau til det samfundsmæssige, som er blevet kaldt den “atomistiske fejlslutning”¹⁸⁶. Ud fra Smiths oprindelige idé om det frie marked har man udviklet idealtypen om markedet som et samspil af rationelle, fuldt oplyste aktører, der alle hver for sig søger at maksimere deres præferencer, dvs. opnå størst tilfredsstillelse af deres behov, størst indfrielse af deres ønsker.¹⁸⁷ Tilgodeses præferencer, så er der velfærd, uanset om det drejer sig om et individ eller et samfund, for samfundets samlede velfærd er direkte en funktion af summen af individuel velfærd. Den mest indflydelsesrige variant af utilitarismen i det 20. århundrede forstår netop lykke eller velfærd som en funktion ikke af behag og ubehag, men af opfyldelsen af ønsker eller præferencer.¹⁸⁸ Hvis man forstår det tilstrækkeligt minimalt, så er der for utilitarister ingen tvivl om, at også dyr kan foretrække noget frem for noget andet, altså at også dyr søger at få opfyldt deres præferencer, selvom man selvfølgelig ikke kan kalde dem rationelle aktører i streng forstand. Denne variant af utilitarismen forhindrer altså heller ikke dehumaniseringen af etikken ved at inddrage dyr, og fokuset på præferencer betyder, at bioetikken stadig bliver be-

182 Jf. Sandøe 1992; sml. også Sørensen 1992b.

183 Sml. f.eks. Føllesdal, Walløe og Elster 1999, s. 243.

184 Jf. Halévy 1901–04.

185 Halévy 1901–04, s. 113.

186 Jespersen 2001, s. 147.

187 Jf. f.eks. Hargreaves Heap m.fl. 1992, s. 186.

188 Jf. f.eks. Maclean 1993, s. 10 og Føllesdal, Walløe og Elster 1999, s. 242.

grænset til den højere del af dyreriget og ikke kan udvikles til at gælde hele bio-sfæren.

Benthams utilitarisme var som nævnt tænkt som gældende både moral og politik, og man ser ofte en glidende overgang mellem det etiske mål at maksimere den samlede lykke og det økonomiske mål at maksimere summen af individuelle goder. Men også i en politisk kontekst er det svært at acceptere utilitarismens enkle principper. For i de ovennævnte typer utilitarisme er målet udelukkende at maksimere lykke, velfærd eller summen af goder; man kan ikke i moralsk henseende sondre mellem en lige og en ulige fordeling af den samlede mængde. Lighed optræder kun i den forstand, at hvert enkelt følelse væsens behag eller præferencer – dyr som menneske, høj som lav – indgår med samme vægt i den rationelle kalkulation af en handlingens konsekvenser. De eneste helheder, som utilitarismen tager i betragtning ved vurderingen af en handlingens moralske værdi, er samfundet eller menneskeheden. Man regner ikke med andre grupperinger, og derfor kan hensyn til mindretal eller positiv særbehandling af specielle grupper ikke begrundes i sig selv ud fra nytteprincippet, men kun hvis det bidrager til forøgelsen af den samlede mængde lykke i de anerkendte helheder. Utilitarismen ser ikke, at defineringen af den gruppe mennesker, som man kan betragte som 'samfundet', i sig selv er politisk; der er f.eks. stor forskel på at lave en utilitaristisk kalkule af den samlede resulterende velfærd af en handling i forhold til en familie eller et lokalsamfund og så f.eks. hele det danske samfund, EU eller verdenssamfundet. Selv hvis man fastholder, at den samlede velfærd altid blot er den adderede sum af de enkeltes velfærd, så kan billedet se meget forskelligt ud, alt efter hvem man inddrager i en sådan kalkule.

I sin rene form er utilitarismen både etisk og politisk uacceptabel for folk, der er opdraget i moderne vestlige demokratier, og de fleste utilitarister er da også i dag "urene"¹⁸⁹, dvs. at de inddrager andre hensyn end den blotte maksimering af lykke, velfærd osv. Denne åbning skete allerede hos utilitarismens anden store skikkelse, den engelske filosof og økonom John Stuart Mill (1806-73). Han gjorde op med Benthams forsimplede hedonisme ved at sondre mellem højere specifikt menneskelige former

¹⁸⁹ Maclean 1993, s. 10.

for behag og lavere, dyriske former, som blev tydeliggjort ved at tillægge Sokrates' ulykkelige liv større værdi end den glade gris'.¹⁹⁰ Derved blev det muligt for utilitarismen for alvor at gøre sig gældende som en filosofisk etik og ikke blot som princip for en rationel administration. Politisk var det også Mill, der åbnede utilitarismen over for diskussioner om frihed og lighed, og uden hans reformulering er det svært at forestille sig, hvordan utilitarismen kunne være blevet en integreret del af den demokratiske social-liberalisme, sådan som det er sket i det 20. århundrede.

Problemet med den urene utilitarisme er imidlertid, at man tilsyneladende ikke er kommet videre end Mill. Man fastholder det ideal om enkelthed i teorier om etik og politik, som ligger bag den rene utilitarisme, samtidig med at man hverken etisk eller politisk kan acceptere følgerne af denne reduktive forsimpning. Ligesom Bentham betragtede samfundet som en fiktion, så betragtede han også tanken om umistelige menneskerettigheder som det pure opspind.¹⁹¹ Retfærdighed var kun forståelig som middel til den samlede lykke, ikke som mål i sig selv,¹⁹² og demokrati var ikke en integreret del af den rene utilitarisme,¹⁹³ ja faktisk udviste Bentham "en systematisk fjendtlighed over for det egalitaristiske og demokratiske princip"¹⁹⁴. Det er derfor moderne utilitarister i den vestlige verden bliver urene. De bliver simpelthen splittede mellem deres metodisk-videnskabelige idealer for etikken og deres almindelige moralsk-politiske holdninger som borgere i demokratiske velfærdssamfund. Den oprindelige utilitarismes simpelthed betyder, at jo mere konsistent og klart, man tænker, des mere udemokratiske og umenneskelige bliver ens vurderinger i etisk og politisk henseende *et vice versa*. Og da stringent logisk følgerigtighed i den filosofiske etik som nævnt er blevet tillagt stigende betydning i den engelsksprogede filosofi siden Moores opgør med metafysikken, så bidrager utilitarismens øgede indflydelse på etikken derfor tendentielt til at undergrave demokratiets moralske legitimitet.

I bagklogskabens lys – og specielt i et dansk perspektiv – må Lipo-

190 Jf. f.eks. Sandøe 1992a, s. 17.

191 Jf. Guisán 1992, s. 472.

192 Jf. Bentham, s. *Constitutional Code* (jf. Spencer 1897, s. I, 195).

193 Jf. Ryan 1987, s. 9.

194 Halévy 1901–04, s. 153

veskys analyse af den etiske bølge og eticismen derfor korrigeres. Længe var det selvfølgelig, at etikken forpligtede sig på en respekt for menneskeheden,¹⁹⁵ men det er ikke nødvendigt længere. Bioetikens forskellige former for dehumanisering har gjort det muligt for utilitarismen igen at gøre sig gældende som etik, og med omdefineringen af utilitarismen i termer af konsekventialisme står den stærkere end nogensinde. En konsekventialist vurderer ligesom den klassiske utilitarist handlingers moralske værdi i forhold til konsekvenserne; men i modsætning til utilitaristerne lades det ubestemt, hvilken målestok der skal anvendes i vurderingen. Konsekventialismen kan derfor principielt være åben over for, om det, der skal fremmes, altså det, der i sidste ende er værdifuldt, er lykke, frihed, lighed eller noget helt fjerde, og på den måde kan man komme i dialog med andre etikere. Men det betyder også, at man kan fastholde den strukturerende tankegang, nytteprincippet og den instrumentelle kalkulerende fornuft uden at forpligte sig på noget givet mål, og derved bliver det frit for hver enkelt at vælge sit mål, sit projekt i livet. Udviklingen fra ren utilitarisme til uren utilitarisme og konsekventialisme er derfor i politisk perspektiv en liberalisering og privatisering af etikken, dvs. en ideologiske opbakning til liberalisme.

De fleste konsekventialister fastholder dog velfærd som det mest værdifulde, og på den måde ender de alligevel med at blive utilitarister, om end oftest urene, da mange f.eks. inddrager fordelingen af velfærd i deres etik. Konsekventialisten fastholder typisk også Benthams oprindelige synsvinkel, den oplyste lovgivers, dvs. at konsekventialisten ser det hele fra oven: Velfærd er noget, der i etisk forstand kan fordeles på samme måde, som man politisk kan fordele samfundets goder. Og både etisk eller politisk er det noget, der antages at kunne regnes ud rationelt. Den bedste fordeling er ikke noget man stemmer eller forhandler om; det er noget man slutter sig til via logik, naturvidenskab og økonomiske *cost-benefit* analyser. Pligter, rettigheder, autonomi, retfærdighed og solidaritet spiller ingen rolle i sig selv, hverken etisk eller politisk. I den grad den moderne eticisme forstås ud fra utilitaristisk etik er der altså ikke, som Lipovetsky mente det, tale om udviklingen af en intelligent, moderat og

195 Lipovetsky 1992, s. 82.

demokratisk etik, men om et skridt i retning af en administrativ logik for oplyst enevælde, evt. i form af en demokratisk valgt regering, der samtidigt som konsekventialisme strukturelt åbner etikken for et frit valg af mål og idealer.

3.6. Fag og livsanskuelse

Fælles for ikke blot disse varianter af utilitarismen, men også den ovennævnte deontologiske etik er, at man ikke som traditionelt forstår etikken som en vejledning i udviklingen af den menneskelige karakter, men at man fokuserer på den enkelte handling. I den moderne filosofiske etik går man ud fra en model, hvor en aktør står for at skulle handle – eller netop har gjort det – og man vil så i den forbindelse vurdere og begrunde handlingens moralske værdi.¹⁹⁶ I standardudlægningen af denne etik vurderer utilitarister handlinger ud fra summen af konsekvenser, mens deontologer typisk antages at vurdere ud fra selve handlingen eller handlemåden.¹⁹⁷ Sagen kompliceres imidlertid af, at det faktisk er Bentham, der har opfundet begrebet deontologi, og at han bruger det positivt, dvs. ikke som utilitarismens modsætning, og at det i dag gængse begreb om deontologi, som stammer fra Broad, også er udviklet i et utilitaristisk perspektiv. Hvad det betyder for forståelsen af deontologi, har jeg skitseret andetsteds.¹⁹⁸

I denne sammenhæng er det tilstrækkeligt at slå fast, at hvor utilitarister taler om lykke eller velfærd, så tilskrives deontologer principper som autonomi, frihed eller lighed. Etik – som i den engelsksprogede tradition typisk kaldes ‘normativ etik’, dvs. etik, der forsøger at besvare moralske spørgsmål¹⁹⁹ – skal vurdere de enkelte handlingers moralske værdi ud fra visse kriterier, og det er så de kriterier, man diskuterer og forsøger at ordne i forhold til hinanden.

I filosofisk etisk sammenhæng er det, man kalder deontologisk etik, dog ikke ene om at lægge vægt på frihed og demokrati. Går man tilbage til den klassiske liberalisme, så var den ikke bare optaget af økonomisk

196 Jf. f.eks. Luckner 2002, s. 780.

197 Sml. Kutschera 1982, s. 66.

198 Se Sørensen 2003, s. 42–49 [For en uddybning, se Sørensen 2008.].

199 Jf. f.eks. Sundström 1968, s. 171.

handlefrihed på markedet, men som bekendt også af politisk frihed og menneskerettigheder, altså nogle af de afgørende forudsætninger for det moderne demokrati. Som Lipovetsky bemærker, så er den moderne eticisme også karakteriseret ved at flytte vægten fra pligter til rettigheder, fra puritansk selvfornægtelse til kravet om en ret til selvrealisering, og man kan derfor også i dette perspektiv betragte udviklingen af den postmoralistiske etik som et skridt i retning af den klassiske liberalisme. De tendenser i udviklingen af samfundsmoralen, som Lipovetsky fremdrager i sin sociologiske analyse, indeholder imidlertid som nævnt, når de betragtes i et filosofisk perspektiv, flere potentielt modstridende elementer. Med forståelsen af etikken som personlig krisetænkning kan det ikke undre, at det ikke er lykkedes den filosofiske etik som institution at forene alle elementerne i ét sammenhængende sæt anbefalinger.

Set i bagklogskabens lys – og ihukommende dobbeltheden i forståelsen af ‘etik’ – kan man imidlertid stille spørgsmålstegn ved, om det man søgte i etikbølgen faktisk var etikken, som den aktuelt bedrives som fag, eller om det ikke snarere var en bekræftelse af det vigtige i at have en overordnet livsanskuelse, hvor menneske og samfund ikke blot forklares gennem naturvidenskab, økonomi og teknik. Det er f.eks. en sådan opfattelse af etik, der kommer til udtryk i ‘Etisk Råd’, hvor man ikke argumenterer sig frem til en samlet afgørelse med hjælp fra fagfolk, men i stedet kommer med udtalelser, der udtrykker deltagerens holdninger på specifikke områder; for, som det flot er blevet udtrykt: “Ligesom krig er for vigtigt til at overlade til generaler, så er etik for vigtigt til at overlade til filosoffer!” Etik opfattes her som noget på én gang personligt og absolut, som enhver med god ret kan tage stilling til og udtale sig om. Mest ekstremt er denne forståelse af etik kommet til udtryk i udviklingen af tillægsordet ‘etisk’. At kategorisere noget som ‘uetisk’ er således i dag blevet til den mest absolutte fordømmelse, man kan fremkomme med; og omvendt er ‘etisk’ nærmest kommet til at betyde godt i sig selv, f.eks. i udtryk som ‘etisk forsvarligt’ eller ‘etiske retningslinjer’.

Brugen af ‘etik’ og ‘etisk’ i etikbølgen lægger op til en forståelse af etik, der er forskellig fra den dominerende moderne etik, der typisk

kun diskuterer enkelte handlingers moralske berettigelse i forhold til enten et konsekventalistisk eller et deontologisk perspektiv. Forståelsen af denne tvetydighed bidrager til at forklare, hvorfor de forventninger til etikken, som blev skabt under etikbølgen, ikke blev indfriet. Som moderne fagfilosof kan man sige, at disse forventninger til etikken var naive, givet hvad etikken som et moderne universitetsfag overhovedet kan levere; men forventningerne var ikke specielt rettet mod etikken som fag, men mod etikken som sådan, forstået som et overordnet moralsk samfunds- og menneskesyn. Det, man forventede af etikken, var en bedre moral hos hvert enkelt menneske, og i denne forståelse af etikken var man derfor tættere på en forståelse af den filosofiske etik som vejledning i karakterdannelse, således som jeg diskuterede den i første kapitel. Men selv i denne forstand er den filosofiske etik kun spekulativt praktisk, og som krisetænkning kan den filosofiske etiks systematiske refleksioner som nævnt ikke forventes at give entydig opbakning til bestemte moralske holdninger eller handlinger. I forhold til den nævnte brug af 'etik' og 'etisk' så er etikken derfor som fag i manges øjne simpelthen ikke etisk nok, og det er derfor i dag ikke selvmodsiggende at karakterisere filosofisk eller sågar teologisk etik som uetisk. Det kan derfor ikke undre, at etikken som fag har tabt megen af sin moralske og etiske autoritet og dermed også megen af den institutionelle – økonomiske – anerkendelse og opbakning, den havde i begyndelsen af etikbølgen.

Etik blev med etikbølgen moderne, og som sådan måtte man forvente, at moden på et tidspunkt ville skifte; men selvom der i dag hersker en vis udbrændthed vedrørende diskussioner om etik i den akademiske verden, så lever det almindelige ønske om mere etik faktisk stadig videre såvel i den offentlige²⁰⁰ og den private sektor²⁰¹ som i den offentlige debat.²⁰² Man kan altså sige, at det almindelige ønske om etik – den etiske stræben efter en bedre moral, efter det gode liv – har overlevet etikkens nederlag. Men i løbet af den proces har den almindelige brug af ordet 'etisk' efterhånden nærmet sig den traditionelle betydning af 'moralsk', nemlig at

200 Sml. Undervisningsministeriet 2000.

201 Jf. f.eks. Christensen 2001 og Larsen 2001.

202 Jf. f.eks. Andersen 2002.

noget er godt eller rigtigt i en mere almen forstand end blot, at jeg har en fordel af det, eller at det virker, som det skal. I løbet af den sidste fase af den etiske bølge har etikken således lagt mere afstand til det fagligt filosofiske, og derved kommer 'eticisme' til at antage en anden betydning, end Lipovetsky lægger i den.

Lipovetsky så eticismen som et udtryk for den postmoderne individualisering af samfundsmoralen, der gjorde filosofisk etik til model for den enkeltes etik. Hvor eticister derfor i begyndelsen af etikbølgen satte deres lid til den faglige etik som begrundelse for den enkeltes etik, så opfører de sig i dag mere som traditionelle moralister,²⁰³ om end den samfundsmæssige moral i løbet af den etiske bølge har ændret sig. Hvor traditionel moralisme betoner fællesskab og tradition, så er den nyeste eticisme ligesom utilitarismen splittet mellem den selvcentrerede idealisering af det enkelte menneskes ret til nydelse, som Lipovetsky fremhæver, og værdsættelsen af en helhed, der går ud over det blot menneskelige og det sociale, som i bioetikens værdsættelse af den ikke-menneskelige natur. Den radikaliserede eticisme er altså ikke forsvundet med etikens deroute, den har blot skiftet karakter.

3.7. Etik og globalisering

Ser man på dette vedholdende ønske om etik i et sociologisk perspektiv, så er det nærliggende at tolke det som et udtryk for, at etikken som overordnet moralsk livsanskuelse har en vigtig funktion i den type moderne samfund, der har udviklet sig de sidste par årtier. Denne tolkning støttes af det faktum, at den etiske bølge tidsmæssigt faldt sammen med en politisk kursændring i den vestlige verden, nemlig valget af den liberale samfundsmode som ideal og den efterfølgende udvikling af samfundets indre dynamik gennem dereguleringer, privatiseringer og udliciteringer. Tiltag som disse samles ofte under overskriften liberaliseringer, der ideologisk bakkes op ved at sætte det enkelte menneskes individuelle frihed i centrum for politikken.

Det traditionelle argument for liberaliseringers velsignelser bygger

203 Jf. Rachels 1991, s. 573.

på tilliden til ‘den usynlige hånd’ eller ‘fornuftens list’, dvs. til at der i samfundsudviklingen er en generel tendens mod en ligevægt mellem udbud og efterspørgsel. Økonomisk vil denne ligevægt betyde stabile og rimelige priser, der afspejler den mængde besvær, som er forbundet med tilvejebringelsen af en given vare. Med hører imidlertid også traditionelt en tillid til hvert enkelt menneskes psykiske konstitution, altså at man har det, den tredje jarl af Shaftesbury kaldte en “moralsk sans”²⁰⁴, og som Smith og Hume opfattede som den moralske følelse “sympati”²⁰⁵, en tanke, som levede videre hos bl.a. Spencer.²⁰⁶ Opfattelsen af mennesket som i besiddelse af en moralsk sans betyder, at man i almindelighed kan forvente, at folk opfører sig ordentligt over for hinanden; og samme moralske sans forlener desuden hver enkelt menneske med moralsk værdi, hvilket kommer til udtryk i tanken om menneskerettigheder. Disse to faktorer, Guds forsyn og den moralske sans gør, at en fornuftig og ansvarlig lovgiver kan tillade sig at give hver enkelt borger en udstrakt grad af frihed. Hvis man imidlertid har tillid til, at en sådan oplyst lovgiver kan findes, evt. i form af et kollektiv som f.eks. adlen, så er der ingen grund til at kræve frihed, lighed og yderligere demokrati, blot fordi man er liberalist i økonomisk henseende, og både Hume, Smith og Bentham var da også konservative i politisk henseende.²⁰⁷

Den klassiske liberalisme tilskrives som regel Adam Smith og hans *Wealth of Nations*; mindre kendt er den mere rendyrkede religiøse liberalisme, man træffer hos Spencer. I denne sammenhæng er pointen, at mens Bentham i økonomisk henseende var helt på linie med den klassiske liberalisme, så var han en af de stærkeste kritikere af de religiøse sider af den liberale tankegang. Som radikal hedonist og ateist betragtede han både idéen om den moralske sans og Guds forsyn som rene fiktioner, og man citerer ham ofte for hans karakteristisk af menneskerettigheder som “nonsens på stylvler”²⁰⁸. For Bentham søger mennesker udelukkende

204 Kropotkin 1975 172 f. og Collins 1998, s. 602.

205 Kropotkin 1975, s. 202 ff.

206 Se f.eks. Kropotkin 1975, s. 290 f.

207 Jf. Halévy 1901–04, s. 139.

208 Bentham efter Blegvad 1969, s. 12.

behag på en rationel måde, og Guds vilje har vi ikke adgang til.²⁰⁹

I Arangurens metafysiske perspektiv tilbyder idéen om en moralsk sans som vist i foregående kapitel heller ikke en acceptabel begyndelse på etikken, da den truer med at reducere etikken til en kausalt forklarende psykologi. Man kunne tolke Bentham derhen, at han med sin simple hedonistiske psykologi slet ikke har nogen begyndelse på etikken; men det er ikke tilfældet. Etik er for Bentham generelt den del af en mere overordnet livsanskuelse, som han opfatter som den private pligt lære, og som han betegner med sit eget hjemmelavede ord 'deontologi'.²¹⁰ Den overordnede livsanskuelse giver de grundlæggende gyldighedskriterier for deontologien, og Bentham kan derfor siges at begynde etikken på samme måde som Aranguren blot med et andet metafysisk udgangspunkt, som etikken skal give mening i forhold til. Aranguren anerkender denne forskel på psykologisk og etisk hedonisme, og at utilitarismen således kan gøre sig gældende som en, om end subjektivistisk etik.²¹¹ Mens Aranguren i sidste ende begrundet sin etik i en tro på åbenbaringen og Guds nåde, så er Benthams ateistiske metafysik en idealisering af sanssemæssig nydelse og kalkulerende rationalitet, og helt konsekvent får hans posthumt udgivne etik derfor undertitlen "*— or morality made easy*".²¹²

Den franske idéhistoriker, Elie Halévy (1879–1937) har vist, hvordan Benthams radikalt ateistiske og anti-religiøse empirisme blev udgangspunktet for David Ricardo (1772–1823), da han videreudviklede den politiske økonomi,²¹³ og skrev hvad der i dag betragtes som dens andet hovedværk, *Principles of Political Economy and Taxation* (1817). Smiths politiske økonomi var praktisk filosofi i traditionel forstand, altså vejledning til politikere og lovgivere om moral, ret og økonomi.²¹⁴ Teoretisk kunne den imidlertid allerede i samtiden beskrives som "et kaos af sunde idéer" forbundet af en uigennemskuelig blanding af induktive og deduktive slutninger. Smith var interesseret i velstandens årsager

209 Jf. Bentham 1824, s. 77.

210 Jf. Bentham 1983 [sml. også Sørensen 2008, s. 73 ff.]

211 Jf. Aranguren 1958, s. 201.

212 Bentham 1983.

213 Jf. Halévy 1901–04, s. 269.

214 Jf. Halévy 1901–04, s. 267.

og natur, men disse metafysiske spekulationer lægger Ricardo bag sig til fordel for en mere stringent videnskabelig undersøgelse af, hvordan velstanden fordeles, altså hvilke love man kan opstille for økonomiens struktur og udvikling.²¹⁵

Ricardo tydeliggør de logiske betingelser for en velfungerende kapitalistisk økonomi, som siden er blevet forsøgt realiseret historisk, og i det lys bliver globaliseringen blot endnu et skridt, om end et temmelig stort et, i denne samfundsmæssige udvikling. Det afgørende for Ricardo er bevægelighed. Et marked giver altid svingninger i priserne over tid, og hvis disse svingninger ikke skal udvikle sig til kriser, så er det nødvendigt, både at varerne kan flyttes, og at individerne, “den økonomiske verdens atomer”, er “absolut mobile” og i stand til umiddelbart at erkende deres interesser og handle prompte derudfra.²¹⁶ Ricardo viser, at den alvorligste hindring for optimeringen af det fri marked i retning af en ligevægtssituation dels er faste investeringer, som er bekostelige at ændre, altså varer, der kun vanskeligt kan flyttes,²¹⁷ dels den “naturlige modvilje” mod at forlade sit land og sine forbindelser, altså følelser over for ens eget land.²¹⁸ De nævnte betingelser for den kapitalistiske økonomi bringer den i alvorlig konflikt med en traditionel økonomi, der er baseret på fast ejendom; for det fri markeds økonomi er, sagt med Elie Halévys over 100 år gamle, men stadig meget præcise formulering, “uendelig mobil, uden lokal tilknytning og altid rede til at overføre sin kapital, med et øjeblikks varsel, fra en del af verden til en anden”²¹⁹.

Den type økonomi, som i dag forsøges realiseret under globaliseringen, deducerer Ricardo som betingelserne for opnåelsen af en ligevægtssituation på det fri marked, og for den videre udvikling af den politiske økonomi betød Ricardos værk en afmystificering og dermed en begyndende videnskabeliggørelse af økonomien; hvor den klassiske politiske økonomi med filosofiske argumenter kunne begrunde tendensen til samfundsmæssig ligevægt metafysisk i Guds forsyn og den

215 Jf. Halévy 1901–04, s. 319.

216 Jf. Halévy 1901–04, s. 323.

217 Jf. Halévy 1901–04, s. 324.

218 Jf. Halévy 1901–04, s. 327.

219 Halévy 1901–04, s. 337.

nævnte moralpsykologi, så gik Ricardo og siden neo-klassikerne mere videnskabeligt til værks og så tendensen til ligevægt som en konsekvens af økonomiens evne til som et system af markeds kræfter at virke mekanisk bag om ryggen på de enkelte privatøkonomiske aktører.²²⁰

En sådan økonomisk tankegang overflødig gør imidlertid også den moralske sans, og derfor er det etisk forsvarligt ikke blot at frisætte kapital- og varestrømme, men direkte at udvikle den enkeltes legitime ønske om behag til hensynsløs grådighed, fordi det samlede resultat af den økonomiske konkurrence er, at alle – på et eller andet tidspunkt – får det bedre i den fremtidige ligevægtssituation. Den neo-klassiske økonomi samtænker klassisk liberalisme og utilitarisme, og ud fra denne tankegang er det i almenhedens interesse, når man med politiske beslutninger fremelsker en apolitisk og amoralsk aktør, det klassiske økonomiske menneske *homo economicus*, der udelukkende tænker på rationelt at optimere sit eget økonomiske udbytte uden at skele til andre hensyn.²²¹ Som nævnt mente Bentham ikke, Smith på sine egne præmisser kunne fordømme pengeudlån som åger, og i dag kan man i et moralistisk tilbageblik se, hvordan den middelalderlige dødssynd “gerrighed” har ændret betydning i retning af sparsommelighed og er tæt forbundet med moderne dyder som “flid, foretagsomhed, driftighed, profit osv.”²²²

Denne politiske opdragelse til kun at adlyde jungleloven gør det imidlertid vanskeligt for politikere at styre et samfund, og i dette styringsmæssige tomrum bliver etikken igen relevant, nemlig som et bud på en regulering, der ikke anfægter individets grundlæggende frihed, ja, det er faktisk sådan, at etik i almindelig forstand forbindes med den enkeltes ansvar for egne handlinger, og et sådant ansvar forudsætter frihed: Uden handlefrihed intet moralsk ansvar. Derudover udtrykker etikken både som fag og som overordnet livsanskuelse tillid til, at ethvert menneske ikke blot handler økonomisk, men først og fremmest etisk. I et sådant etisk perspektiv kan enhver derfor forventes at ville kontrollere og moderere sig egen profithunger uanset det politiske og økonomiske

220 Sml. Brodbeck 2000, s. 53 ff.

221 Jf. Halévy 1901–04, s. 337.

222 Lindhardt 2001, s. 61.

systems opmuntring til det modsatte. Men netop derfor er der heller ikke ud fra en sådan opfattelse af etikken nogen grund til at ønske en politisk styring af økonomien.

I denne forståelse af etikken nærmer vi os imidlertid igen den klassiske liberalisme med dens tillid til den enkeltes moralske sans. Etikken har i denne udgave tillid til den enkeltes moralske ansvarlighed, og derfor er det stadig i almenhedens interesse at skabe de bedste muligheder for privat foretagsomhed. For i dette etiske perspektiv er det klart, at lederne af private virksomheder – evt. med passende overtalelse – vil trodse markedskræfterne og udvise det nødvendige sociale ansvar. For de liberalister, der måtte finde det fri markeds ideologi lidt for brutal, naiv eller metafysisk, tilbyder etikken således en mulighed for regulering, der ikke grundlæggende anfægter den liberale frihedsideologi, og derfor ikke vil lægge hindringer i vejen for den fri foretagsomhed. Og skulle forsigtige virksomhedsledere udtrykke bekymring for etikkens umiddelbare rentabilitet, kan den klassiske tro på en moralsk verdensorden og historiens *happy ending* bruges som ideologisk opbakning; man kan således altid som moralist slippe af sted med at hævde, at selv om etikken måske koster på kort sigt, så vil den på lang sigt kunne betale sig.²²³

3.8. Filosofi og teologi

Etikbølgen og udviklingen af eticismen kan altså i et sociologisk perspektiv betragtes som en vigtig faktor i liberalismens ideologiske offensiv og dermed i den udvikling, der har ført frem til det, man i dag kalder 'globaliseringen'. Den politisk vedtagne demontering af politikken efterlod et styringsmæssigt tomrum, som etikken forventedes at kunne udfylde. Den første bølge af eticisme, hvor etikken som fag nød tillid, kunne imidlertid ikke levere varen, ja, faktisk kan man sige, at den virkede direkte modsat. Når etiske debatter mellem folk, der angiveligt skulle have forstand på disse sager, klart demonstrerer, hvor svært det er at få enighed om etikken, så er der to typiske følger: De etiske bliver utålmodige og trætte af etikken, mens de profitorienterede mener sig berettigede til at

223 Sml. Cortina 1997, s. 16.

gøre, som de har lyst, når nu etikken – i ental – ikke kan give klare svar.

Debatten om bioetik i begyndelsen af etikbølgen fik derfor kun få følger i retning af regulering, fordi deltagerne var så uenige, at der ikke kunne gives entydige moralske grunde til at forbyde noget som helst. Man kan betragte selve debatten som legitimerende yderligere frihed i forskning og økonomi, for mens man fortsatte med sit arbejde, kunne man altid henvise til, at der var nogle andre, altså filosofterne, der diskuterede disse forhold, men at det ikke i sig selv behøvede at have opsættende virkning. Selve etikdebatten betød altså, at man i forskning og industri kunne fortsætte uhindret med udviklingen af bio-teknologi, ja, faktisk kunne man med den liberalistiske ideologi bogstaveligt talt tillade sig hvad som helst, og i det lys var de involverede debattører – inkl. filosoffer som undertegnede – trods ædle motiver og en behjertet indsats desværre kun 'nyttige idioter'. I forhold til yderligere frisætning af kapitalen kan man faktisk betragte ikke blot etikken, men selve tanken om, at den almindelige moral ikke slår til, som ideologisk opbakning. At moralen er i krise gør det muligt at anfægte en hvilken som helst begrænsning med henvisning til, at intet længere er sikkert, og på den måde spiller usikkerhed, tvivl og yderligere frigørelse af økonomisk foretagsomhed fint sammen.

Den faglige etiks fallit som almindeligt anerkendt normativ kraft betød imidlertid som nævnt ikke, at det almindelige ønske om etik forsvandt; tværtimod kan man spore en styrkelse af kravet om etik, hvilket kan tages som et tegn på, at den almindelige samfundsmoral egentlig har det udmærket, hvilket også bekræftes af de ovennævnte værdiundersøgelser. Men formuleringen af de normative fordringer som etiske og ikke politiske krav passer som nævnt fint til den herskende liberale ideologi, og derfor har det ikke haft den store indflydelse på indretningen af økonomien. Efter mere end to årtiers liberaliseringer og privatiseringer er etiske investeringer, etiske regnskaber o.l. stadig blot sjældne kuriosa og ornamentik, samtidigt med at den frie kapital Spekulation uafsladeligt uddyber kløften mellem rig og fattig såvel globalt som lokalt.²²⁴ På

224 Se f.eks. Montes 1999.

den baggrund må det være klart, at etikken hverken som fag eller som personlig livsholdning har kunnet magte at udfylde tomrummet efter nedbrydningen af den politiske regulering af markedsökonomien, ja, det forholder sig nærmest omvendt: Selve tiltroen til etikkens magt til at udvirke social retfærdighed har fungeret som et af de stærkeste ideologiske argumenter for at frisætte markedskræfterne; ligesom troen på den moralske sans fungerer den moderne eticisme som en retfærdiggørelse af det stadig mere globaliserede og uregulerede marked.

Den type filosofisk etik, der leverer grundlaget for eticismen i Lipovetskys udgave, er måske nok reflekteret, idet den kræver begrundelser, men den medreflekterer typisk ikke sådanne historiske og samfundsmæssige sammenhænge, hverken i forhold til sig selv som historisk institution eller i forhold til fremkomsten af nye etiske idealer for samfundsmoralen – og det er grunden til, at jeg har forfulgt tanken om en sociologisk informeret etik. En sociologisk informeret etisk refleksion kræver dog en vis historisk viden, som allerede Weber gjorde opmærksom på, og med en sådan viden bliver det tydeligt, at eticisme ikke kun er et moderne fænomen, men en form for individualistisk moralisme, hvis historie går tilbage til antikken, og som især får opmærksomhed i perioder, hvor samfund undergår store forandringer, og den almindelige samfundsmoral tilsyneladende ikke er rustet til de nye udfordringer. Sokrates' irriterende vane med aldrig at ville tage noget for pålydende og altid kræve en bedre begrundelse kan således tages om udtryk for eticisme.

Eticismen stiller grundlæggende moralske spørgsmål på ny, men da der i den givne periode i et samfund ikke er tilstrækkelig enighed om svarene, er der en tendens til, at den eneste acceptable målestok for moralsk rigtighed bliver, i hvor høj grad der kan argumenteres for den. Hvor man i mere fredelige historiske perioder typisk vil kunne begrunde moralsk rigtighed ved at henvise til alment accepterede moralske intuitioner eller om nødvendigt moralens grundlag i tradition eller natur, så stilles der i krisetider spørgsmål ikke blot ved de moralske konklusioner, men også ved både grundlag og begrundelser. Fra en moralisme, der oftest kan finde tilstrækkeligt grundlag for sine vurderinger i traditionelle moralske

værdier, udvikles en eticisme, der med moralsk pondus kræver en absolut ubetvivlelig begrundelse for overhovedet at kunne være moralsk.

Den filosofiske etik er imidlertid ikke den eneste institution i det moderne samfund, der foregiver at kunne levere ubetvivlelige erkendelser om moralske spørgsmål; faktisk har teologien – globalt set – på dette område en langt stærkere samfundsmæssig position. En åbenbaring, en absolut ubetvivlelig intuition eller et helligt skrift anerkendes stadig som tilstrækkeligt fundament for sand erkendelse af teologien, og kommer i ekstrem form til udtryk hos f.eks. amerikanske abortmodstandere, muslimske selvmordsbombere, den danske Tidehvervs-bevægelse og andre religiøse fundamentalister. I den moderne filosofiske etiks sekulariserede tankegang kommer den radikaliserede eticisms krav om et stærkt gyldighedskriterium typisk til at betyde, at man ofte overdriver betydningen af den logiske gyldighed af selve begrundelsen, således som man f.eks. ser det i diskursetikken.²²⁵ I religiøse sammenhænge må den radikale eticisms krav først forvandles til en ydmyg tro, men genopstår så som en kompromisløs tro på åbenbaringer eller andre tegn på guddommelig nåde. Som vej til faste overbevisninger er tro hurtigere end begrundet erkendelse, og med det i første kapitel nævnte element af hastværk i enhver etik som praktisk filosofi, så har nogle af de mest etiske vendt sig bort fra filosofien og hen imod religion og åndelighed. Trods denne anti-teoretiske reaktion er det stadig den samme eticisme, der er på spil, som i begyndelsen af etikbølgen; men i erkendelse af den tilspidsede globale situation og efter års tålmodighed med filosofien, så har man nu hverken tid eller tillid til den fornuftmæssig begrundelse og refleksion, som den filosofiske etik vil levere. Den filosofiske etik lever imidlertid af almindelig samfundsmæssig anerkendelse, og når dens dominerende begrundelsestankegang ikke betragtes som en løsning på den radikaliserede eticisms etiske fordringer, så udvikler den moralske krise sig til en krise for hele den filosofiske etik.

225 Sml. f.eks. Bordum 2001.

3.9. Naturalisme og naturalisering

I et sociologisk perspektiv viser den moderne engelsksprogede filosofiske etik sig at spille en vigtig rolle som ideologisk opbakning og vedligeholdelse af de samfundsmæssige forandringer, som går under navnet 'globaliseringen'. Som nævnt spiller sociologi som regel ikke den store rolle i etiske debatter, men etikere er selvfølgelig almindelig samfundsborgere og endda ofte mere engagerede end vanligt. Så parallelt med liberalismens og etikens tilbagekomst har der udviklet sig en række filosofiske debatter, som sætter spørgsmålstegn ved etikken, som den bliver overleveret af den ikke-metafysiske engelsksprogede etik. I denne filosofiske debat er mange af den moderne etiks grundantagelser blevet anfægtet, og det er en del af disse ofte meget forskellige etiske tankegange, der af den stadig dominerende etik kategoriseres som 'dydsetik' og 'kommunitarisme'.

Man kan sige, at filosoffer som andre idealister tog konsekvensen af det politiskes deroute under globaliseringen og accepterede etikken som den ideologiske og normative kampplads, og også den engelsksprogede filosofiske etik er i dag – selvom man ikke ser mange spor af det i de nyeste danske publikationer²²⁶ – langt mere pluralistisk i sine teoretiske tilgange end for 20 år siden.²²⁷ At etikken skulle have brug for at blive informeret af sociologien er der dog stadig ikke megen åbenhed overfor, men jeg håber analysen i dette kapitel har kunnet vise, at det allerede i den indledende begrebsafklaring af, hvad etik er, kan være frugtbart at inddrage sociologisk viden om, hvordan ordene faktisk bliver brugt i forhold til udviklingen af kollektive forestillinger og samfundsmæssige institutioner.

Et grundlæggende træk ved moderne filosofisk etik er den almindelige enighed om at holde det normative skarpt adskilt fra det deskriptive. I den engelsksprogede etik har man med reference til Hume anset det for en selvfølge, at man ikke umiddelbart kan slutte fra er til bør, altså fra hvordan verden nu engang er til, hvordan den burde være; en sådan slutning ville i logisk forstand være det, man efter Moore har

226 Sml. f.eks. Føllesdal, Walløe og Elster 1999 og Lübbcke 2003.

227 Sml. f.eks. Singer 1991.

kaldt en 'naturalistisk fejlslutning'. I den tysksprogede etik har man tilsvarende med henvisning til Kant anset begrebslig nødvendighed for etikens naturlige fundament og har i forlængelse deraf bestræbt sig på at opbygge en transcendentaleetik fuldstændigt rensat for empirisk viden.²²⁸ Og efter Webers nykantianske bestemmelse af sit arbejde som først socialvidenskab og senere sociologi, hvor han argumenterede for skellet mellem værdier og kendsgerninger,²²⁹ så har denne enighed også været udbredt til sociologien, om end det som nævnt stadig er et emne, der kan diskuteres.

Denne tankegang har imidlertid ikke altid været af afgørende betydning for den filosofiske etik, som det har været tilfældet siden oplysningstiden og især i det 20. århundrede. Fra Aristoteles' udskillelse af den praktiske filosofi som det særlige område af filosofien, der beskæftiger sig med moralske og politiske spørgsmål, var der tværtimod i århundreder en tradition for også at inddrage faktuel viden om den moralske virkelighed i etiske refleksioner, og Hume selv lod heller ikke påpegelsen af en almindelig glidning fra 'er'-udsagn til 'bør'-udsagn have konstitutiv betydning for den filosofiske etik. Humes forhold til den skepsis, som han i eftertiden er blevet så berømt for, var ikke udtryk for en dyrkelse af logisk stringens, men det man også i dag betegner som 'sund skepsis', dvs. at man ikke skal tro på hvad som helst. Hume vendte sig direkte mod overdreven skepsis og mente, at akademisk skepsis altid skulle være "i livets tjeneste". I forhold til overgangen fra 'er' til 'bør', mente han, at det logiske problem ville kræve en ekstra argumentation, ikke at det forhindrede overgangen som sådan.²³⁰ Med den nævnte teori om moralske følelser endte Hume i sin etik selv med at blive temmelig naturalistisk. Smiths tilsvarende teori om moralske følelser er således blevet beskrevet som en redegørelse for, hvordan vi fælder moralske domme "baseret på empiriske vidnesbyrd"²³¹. Spencer fortsatte i samme spor blot endnu mere systematisk, idet han mente, at den indsamlede empiri om den moralske

228 Jf. Eckensberger og Gähde 1993, s. 7.

229 Jf. Weber 1905.

230 Jf. Engels 1993.

231 Otteson 2002, s. 190.

virkelighed, hans *Data of Ethics*, måtte blive grundlaget for en fremtidig filosofisk etik. Det var imidlertid netop Spencer, som Moores kritik primært rettede sig imod, og efter denne kritik blev den traditionelle naturalistiske etiske tankegang efterhånden helt forvist fra den specifikke filosofiske etik. Viden om den moralske virkelighed henvises i dag typisk inden for den moderne engelsksprogede etik til det, man kalder ‘deskriptiv’ eller ‘empirisk etik’,²³² og som ikke antages at spille nogen afgørende rolle for den egentlige såkaldte ‘normative’ etik.

Den Mooreske tankegangs dominans inden for etikken kan ses som et resultat af en lang historisk udvikling af etikens fokus og semantik. Som Luhmann har beskrevet det,²³³ og som jeg har gengivet mere indgående andetsteds,²³⁴ så udgjorde etikken i middelalderen sammen med politikken den praktiske filosofi, altså det område inden for tænkningen, hvor man beskæftigede sig med det gode liv såvel for den enkelte som for samfundet som helhed, idet man helt naturligt antog, at der måtte være en sammenhæng mellem del og helhed, også inden for det moralske felt. Med renaissancehumanismen og senere oplysningen, altså i udviklingen af modernitet og kapitalisme, kommer det enkelte menneske, eller borgeren, i centrum, og det fælles gode liv betragtes i stigende grad ud fra denne enkeltes perspektiv, for til sidst helt at træde i baggrunden til fordel for spørgsmålet om, hvad der rigtigt at gøre for det enkelte menneske i den enkelte situation.

Den historiske udvikling af etikens fokus fra det individuelt og socialt gode liv til den rette handling er i den grad, som Luhmann udtrykker det, blevet “naturaliseret”²³⁵ inden for den filosofiske etik, at der indtil for relativt nylig sjældent blev sat spørgsmålstegn ved det. Inden for den moderne filosofiske etik er oplysningsetikkens fokus på spørgsmålet om den rette handling således blevet det altdominerende. I de sidste to århundreder har den traditionelle tankegang kun levet videre uden for etikken, altså inden for politisk tænkning og human- og sam-

232 Jf. f.eks. Kutschera 1982, s. 39 ff.

233 Sml. Luhmann 1993.

234 Se Sørensen 2003, s. 74–80.

235 Luhmann 1993, s. 398.

fundsvidenskaber som f.eks. pædagogik, antropologi og sociologi, om end man også her i høj grad har mærket indflydelsen fra ovennævnte tankegang. Uden for etikken og inden for de nævnte videnskaber har perspektivet blot været det modsatte, idet mange ud fra anerkendelsen af kløften mellem kendsgerninger og værdier har insisteret på videnskabernes værdifrihed i forhold til moralske og politiske spørgsmål.

Med ændringen i fokus fra det samfundsmæssigt gode liv til den enkelte handlings absolutte rigtighed er det ikke længere lige så indlysende, at etikken kræver viden om den moralske virkelighed; for hvis blot man selv kan vide sig sikker på, hvad der er det moralsk rigtige at gøre, er det jo ligegyldigt, hvad alle mulige andre nu tilfældigvis måtte mene om det gode liv. Ud fra denne tankegang er idéen om en sociologisk informeret etik simpelthen umulig, idet sociologien er værdifri videnskab, mens etikken udelukkende tager moralsk stilling til handlinger; men den kommunitaristiske kritik af disse naturaliserede selvfølgeligheder har medvirket til at gøre andre dagsordner i den filosofiske etik mulige. Jeg vil derfor kort behandle nogle af de kommunitaristiske og dydsetiske tankegange for at vise, at den filosofiske etik kan være anderledes, men at de alligevel ikke kan levere det, som jeg ønsker mig af en sociologisk informeret etik.

3.10. Kommunitarisme og ontologi

Begyndelsen til den moderne engelsksprogede filosofis diskussion om kommunitarisme er den teoretiske diskussion om retfærdighed, der opstod efter udgivelsen af Rawls politisk filosofiske værk *A Theory of Justice*²³⁶. Rawls blev kritiseret for sine liberalistiske forudsætninger, især den spilteoretiske rekonstruktionen af retfærdighed som en kontrakt mellem rationelle, men udelukkende egenyttige deltagere,²³⁷ og en del af denne kritik blev kategoriseret som kommunitaristisk. Betegnelsen 'kommunitarisme' er således generelt negativt defineret i forhold til liberalismen,²³⁸ men fælles for de fleste kommunitarister er dog en mere

236 Rawls 1971.

237 Sml. f.eks. Rawls 1958.

238 Jf. Benhabib 1992, s. 70.

eller mindre erklæret tilknytning til den aristoteliske tradition inden for etik og politik.²³⁹

Filosoffen Michael Walzer (f. 1937) betragter den kommunitaristiske kritik som liberalismens nødvendige Anden, altså en korrektion til liberalismen, fordi den fra tid til anden følger sin egen logik og går fra en socialdemokratisk – i amerikansk forstand ‘liberal’ udgave,²⁴⁰ hvor man i Rawls’ ånd søger en reflekteret ligevægt mellem de forskellige interesser i en pluralisme af grupper, der deler idealer om ”tolerance og demokrati”²⁴¹ – til en ren “superliberalisme”²⁴², hvor enkelte fantasier – som f.eks. vores tidligere statsminister Anders Fogh Rasmussen i sine unge dage – drømmer om minimalstat og fuldstændig frihed fra samfundsmæssigt ansvar. I den forstand er liberalisme en doktrin, der hele tiden truer med at undergrave ikke bare samfundet, men sig selv, og Walzer mener den liberale tradition hele tiden har måttet kæmpe med denne “den liberale frigørelses endeløshed”²⁴³.

Problemet er imidlertid if. Walzer, at de forskellige former for kommunitaristisk kritik undergraver hinanden. Nogle argumenterer således for, at den liberale teori faktisk beskriver det moderne samfunds opløsning i isolerede næsten abstrakte aktører uden fælles tilhørsforhold, altså altid på vej, altid mobile, ikke blot geografisk, men også i forhold til politik, social status og ægteskabelig status.²⁴⁴ Problemet er så, at vi er frie til at vælge, men ingen værdier har til at styre vores valg;²⁴⁵ for kan det rene liberale menneske, *homo economicus* overhovedet tænkes at have værdier ud over, hvad det er interesseret i, altså egen vinding?²⁴⁶ Andre indvender omvendt, at liberalismen er fejlagtig som teori om det moderne samfund, og at der faktisk findes fællesskaber, som skaber identitet, men at skabelsen af identitet og fællesskab trues af den libe-

239 Jf. Benhabib 1992, s. 24 f.

240 Sml. Walzer 1990, s. 19.

241 Walzer 1990, s. 16.

242 Walzer 1990, s. 14.

243 Walzer 1990, s. 14.

244 Jf. Walzer 1990, s. 11 f.

245 Jf. Walzer 1990, s. 9.

246 Sml. Walzer 1990, s. 8.

realistiske retorik.²⁴⁷ Walzer mener for så vidt, at der er noget sandt i begge de kommunitaristiske argumentationsstrategier, blot de opfattes som tendentielle. For Walzer er det centrale i liberalismen som politisk teori tanken om “frivillige sammenslutninger”²⁴⁸, der imidlertid, netop fordi de er frivillige, hele tiden trues af opløsning. Det politiske svar på det liberale samfunds opløsningstendenser er derfor for Walzer en “ikke-neutral stat”²⁴⁹, der støtter skabelsen af frivillige sammenslutninger, hvis mål er forenelige med det liberale samfunds værdier.

Denne diskussion mellem liberalismen og den kritikere er også kendt under betegnelsen ‘universalisme versus kommunitarisme’,²⁵⁰ og trods det liberalistiske skel mellem individ og stat, mellem etik og politik, er diskussionen vandret over i den som vist stærkt liberalistiske filosofiske etik, bl.a. via den tidligere nævnte idé om bred reflekteret ligevægt, der netop er en filosofisk etisk udvikling af Rawls såkaldte ‘reflekterede ligevægt’.²⁵¹ For kommunitaristerne er overgangen fra det politiske til det etiske et helt naturligt skridt, og deres kritik af den politiske liberalisme fører derfor naturligt til en anfægtelse af den moderne filosofiske etiks selvfølgeligheder.

Walzers udlægning af forholdet mellem kommunitarisme og liberalisme er nærmest ahistorisk, strukturelt, men som nævnt har en del af den kommunitaristiske kritik været tilbageskuende i netop historisk forstand. F.eks. har den canadiske moralfilosof Alisdair MacIntyre argumenteret for, at oplysningen i forhold til den filosofiske etik simpelthen var en fejltagelse,²⁵² og at man derfor skal vende tilbage til situationen før oplysningstiden, hvor Aristoteles’ og Thomas Aquinas var bestemmende for den filosofiske etiks diskussioner af dyder og laster. Historien kan imidlertid ikke sådan aflyses. Det moderne samfund er et historisk resultat, som både foreligger i form af materielle spor og af de erfaringer, der er gjort, og som giver grundlaget for den aktuelle forståelse

247 Jf. Walzer 1990, s. 10.

248 Walzer 1990, s. 21.

249 Walzer 1990, s. 16.

250 Sml. f.eks. Rasmussen 1990.

251 Sml. Daniels 1975.

252 Sml. MacIntyre 1981.

og den videre praksis. Trods sin kritik af oplysningen forudsætter MacIntyre faktisk den liberalisme, han kritiserer, idet han forudsætter, at man ligesom den liberale aktør helt frit – blot efter at have hørt nogle argumenter – kan vælge en førmoderne bevidsthed og forforståelse uden at være påvirket af de mellemliggende 200 år. Denne tankegang er typisk for den konservative reaktion på oplysningsfilosofien, som er en af de væsentligste kilder til sociologiens opståen i Frankrig.

Dette træk gælder imidlertid ikke en anden canadisk filosof, Charles Taylor (f. 1931), der også har kritiseret den dominerende engelsksprogede etik og ikke mindst konsekventismen.²⁵³ Taylor accepterer moderniteten som et vilkår, om end han er kritisk over for den anti-metafysiske tendens i moderne filosofi i almindelighed og etikken i særdeleshed. Hans udgangspunkt er, at moralske reaktioner ofte forekommer lige så naturlige som fysiologiske reflekser. Til menneskelig moral bliver de dog først som bevidste moralske intuitioner, og det kræver et baggrundsbillede, en horisont, som man som menneske kan fortolke disse reaktioner i forhold til. Uden en sådan strukturerende ramme kan der ingen moralske intuitioner være og derfor heller ingen filosofisk etik, der kan begrunde en bestemt måde at forholde sig på i sit liv. Taylor kritiserer den moderne filosofiske etik for at benægte moralens kompleksitet i dens forsøg på at reducere moralen til kun ét aspekt. Den ser bort fra det gode liv og koncentrerer sig om handlinger, og prøver i sidste ende at forklare moralen gennem faktorer uden for moralen. Taylor bebrejder den moderne filosofiske etik den naturvidenskabeligt orienterede ontologi, den lægger til grund for sin fortolkningsramme, når den f.eks. betragter værdier i analogi med sekundære sanskvaliteter, altså som farver, der ikke er essentielle, men noget ekstra subjektivt ved verden, eller når den betragter moralen som noget, hver enkelt menneske kan vælge frit.²⁵⁴

I stedet vil Taylor fremlægge en mere nuanceret redegørelse for den moralske virkelighed, hvor det bliver det historiske og menneskets søgen efter identitet og mening, der bliver det centrale. Moralens har i dette

253 Sml. f.eks. Taylor 1982.

254 Sml. Taylor 1989.

perspektiv tre dimensioner, nemlig først og fremmest den menneskelige værdighed og derudover pligten og det gode. Taylor ser en historisk udvikling, der ændrer forholdet mellem de tre dimensioner inden for moralen, nemlig fra en arkaisk krigermoral med værdighed i centrum over den græske verdens fokus på det gode til oplysningsetikkens optagethed af enkelthandlinger og pligter; men den historiske udvikling ændrer kun proportionerne, den fjerner ikke dimensionerne fuldstændigt.

Taylor kritiserer den moderne filosofiske etik for dens naturvidenskabelig-darwinistiske scientisme og dens manglende forståelse for menneskets behov for mening og identitet. Taylor finder dog ingen grund til at belægge sine egne intuitioner og generaliseringer med samfundsvidenskabelig dokumentation, og mens Taylor viser stor forståelse for moralens historiske og eksistentielle karakter, har han ikke megen forståelse for dens klasse- og kulturkarakter eller dens undertrykkende og legitimerende funktion. I det hele taget virker det som om, Taylor udelukkende er interesseret i at give mening til den enkeltes gode liv, idet han tilsyneladende antager, at denne selvbevidsthed med hegelsk automatisk gør et menneske til et bedre menneske, og at man dermed i tilstrækkelig grad har levet op til det moralske ansvar over for andre mennesker. Mere generelt viser der sig imidlertid også blandt kommunitaristiske etikere en udbredt enighed om, at den filosofiske behandling af moralske spørgsmål i sidste ende drejer sig om at vælge det etiske begrebsapparat, ud fra hvilket man bedst kan begrunde en stillingtagen til moralske spørgsmål;²⁵⁵ diskussionen med den dominerende type etik står så blot om, hvilken form en sådan begrundelse skal have, på hvilket grundlag den skal foretages, og hvilken gyldighed man kan tillægge den.²⁵⁶ I Taylors analyse af den franske historiker Michel Foucault (1926-84) er hovedtanken således, at Foucault underspiller sine normative budskaber i de historiske arbejder og ikke åbent forsøger at gøre sin magtkritik gældende.²⁵⁷

Taylor og de andre kommunitarister anfægter ikke for alvor autonomien

255 Sml. f.eks. Taylor 1989, s. 495 f. og Ferrara 1990, s. 25 f.

256 Jf. Apel 1993a, s. 165 ff.

257 Sml. Taylor 1984.

i den moderne filosofiske etik, og i det hele taget er det stort set lykkedes filosofien at fastholde en ramme for etikken, der har muliggjort, at man har kunnet diskutere den rejste kritik af oplysningens liberalistiske etik uden at anfægte den filosofiske etiks autonomi inden for det normative felt. Som den tyske sociolog Hans Joas påpeger, lider kommunitarismediskussionen generelt af ”et sociologisk deficit”²⁵⁸, og selv når en sociolog som Robert N. Bellah (f. 1927), der i USA har stået som udgiver af Durkheims skrifter om moral, deltager i diskussionen som kritiker af individualismen, så er det med fremhævelsen af, hvorledes fortællinger skaber fællesskab og en sammenhængende identitet, der anfægter den liberale aktørmodel.²⁵⁹ Det er tydeligt, at det er etikkens indre handlings- og meningsperspektiv, der også er gældende for kommunitarister, og de kommer derved trods deres kritik til at bekræfte den opfattelse af etikkens autonomi, der er afgørende for den moderne filosofiske etiks afstandtagen til alt empirisk og faktisk.

Det kommunitaristiske perspektiv kan genudvikle den sociale dimension, som Aranguren fremhæver som en del af den før-moderne filosofiske etik, men der er intet, der tyder på, at kommunitarismen kan lade sig berige af humanvidenskabelig viden, som den findes i sociologien. Walzer kalder godt nok en del af den kommunitaristiske kritik ”sociologisk”²⁶⁰; men hans skitsering af samfundsmæssige tendenser sker uden henvisning til videnskabelig litteratur. Selvom moral er noget socialt, så er den moderne filosofiske etik, som Giner bemærker, i den grad blevet adskilt fra human- og samfundsvidenskaberne, at etikken er blevet ”sociologisk analfabetisk”²⁶¹, og jeg er ikke stødt på moderne filosofiske etikere, der finder det direkte nødvendigt systematisk at inddrage viden om det moralske i etikken. Den viden om det moralske, som human- og samfundsvidenskaber i de sidste to hundrede år mere eller mindre systematisk har akkumuleret, er fortsat fraværende i den filosofiske etiks rent begrebslige refleksioner og argumentationer både

258 Joas 1993, s. 57.

259 Sml. Bellah 1973.

260 Walzer 1990.

261 Giner 1989, s. 121.

i selve den moderne oplysningsetik og i den kommunitaristiske kritik.

Trods erklæringer om det modsatte tager kommunitarismen ikke den aristoteliske ansats alvorligt, men benytter typisk blot den aristoteliske etik som en alternativ doktrin inden for rammerne af de akademiske institutioner, den moderne filosofiske oplysningsetik har udviklet. Kommunitarismen betyder derfor hverken en tilbagevenden til eller en videreudvikling af den traditionelle moralisme, men bliver blot en variant af den moderne eticisme, der gerne i forhold til oplysningsetikken betoner identitet, fællesskab og tradition som relevante for etisk stillingtagen. Den kommunitaristiske kritik viser svaghederne ved den dominerende universalisme i den filosofiske etik og kan derfor danne grundlag for en mere reflekteret eticisme; men kommunitarismen kan ikke gøre det ud for en ny reflekteret og sociologisk informeret moralisme hinsides den moderne filosofiske etik og den dermed forbundne eticisme.

Det er på tide, at den filosofiske etik igen anerkender, at etikken er naturalistisk i selve sit væsen, og at moralisme i en eller anden form derfor er etikkens naturlige udtryk. Den moralske intuitions moralske kvalitet dannes ikke gennem etikkens rent begrebslige deduktion, men netop i konfrontationen af disse begreber med virkeligheden, enten i fantasien gennem tænkte eksempler, som den filosofiske etik ofte ynder det, eller direkte i det daglige liv. Selve den moralske erfaring, som etikken udvider som moralens selvrefleksion, opstår i mødet mellem faktisk eksisterende mennesker og den virkeligt eksisterende verden. Den moralske intuition udtrykker sig i den umiddelbare naturalistiske slutning fra en situation, der 'er' på en bestemt måde, til det 'bør', der umiddelbart følger af denne opfattelse, og etikken er den reflekterede, middelbare udgave af den samme proces, uanset om den moderne engelsksprogede filosofiske etik forstår det eller ej. Om moralens ontologiske *locus* er mennesket, tingene, situationen som helhed eller relationerne mellem de mennesker, der indgår i hele komplekset, er ikke afgørende i første omgang, hvis blot man anerkender, at den moralske erfaring nødvendigvis er naturalistisk og dermed, at etikkens naturalisme såvel som dens moralisme er tilsvarende nødvendig og legitim.

3.11. Dydsetik og eksistens

Dydsetikken er tæt knyttet til kommunitarismen, og ligesom det er tilfældet med kommunitarismen, så er dydsetikken også hovedsageligt negativt defineret og dækker forskellige kritiske ansatser i forhold til den dominerende filosofiske etik,²⁶² der dog i endnu højere grad end kommunitaristerne har fælles rødder i Aristoteles tænkning. Den tyske filosof Andreas Luckner (f. 1962) har forsøgt at samle trådene og udtrykker den fælles kontrast til den dominerende oplysningsetik som et fokus på holdninger i stedet for handlinger, altså at det moralske, “den moralske kvalitet”, knytter sig til en aktørs egenskaber og karakter snarere end til hans eller hendes handlinger.²⁶³ Der er ikke tale om sindelagsetik i Webers forstand, idet dyder ikke alene er overbevisninger, ligesom man over for deontologiens fokus på handlemåder må fremhæve, at det snarere handler om “dyd *qua* væremåde eller aktørens væsenstype”: “Handlingerne udspringer af personens væren.”²⁶⁴ Fra et moderne etisk perspektiv er der tale om en “radikal omvending”²⁶⁵ i forhold til begrundelsesperspektivet, men efter introduktionen af etikken via Aranguren, er dette billede af etikken allerede relativiseret.

Det er en almindelig opfattelse, at dydsetikken ikke er en moralteori. Det er ikke en forklarende teori, der henfører moralske dyder via psykologien til følelser og vaner. Dydsetikken er praktisk filosofi, dvs. det drejer sig om handlingslivet, *praxis*; men det betyder dog ikke, at man som i den moderne filosofiske etik har fokus på den enkelte situation i form af en “praktisk-konkret handlingsorientering”²⁶⁶. Selv hvis dydsetikken udelukkende var et praktisk foretagende og ikke en filosofisk etik, så ville det praktiske mål være udvikling af dyderne, selvom det selvfølgelig er dem, der gør det muligt i situationen at vælge den rigtige retning. Nu er dydsetikken imidlertid netop en filosofisk etik, og som sådan vil den forbedre *praxis*, men netop gennem at oplyse om *praxis*’ “strukturelle be-

262 Jf. f.eks. Luckner 2002, s. 779.

263 Jf. Luckner 2002, s. 780.

264 Luckner 2002, s. 781.

265 Luckner 2002, s. 782.

266 Luckner 2002, s. 782.

tingelser²⁶⁷, ikke ved først at opstille en kohærent og fuldstændig teori-bygning, som så i anden omgang skal anvendes på *praxis*.

Det er ligeledes almindeligt at anse den moralske normativitet, som dydsetikken leverer, for svagere end den moderne filosofiske etiks, idet dydsetikken kun udvikler en "pålidelig fornemmelse"²⁶⁸ for den moralske situation og kommer med indtrængende gode råd, mens den dominerende filosofiske etik dyrker en "etik forpligtet på et ideal om en afsluttet og fuldstændig teori" og derfor antages at kunne levere den stærke normativitet forbundet med "på- og forbud"²⁶⁹. Dette forhold bliver dog først betydningsfuldt, hvis man mener, det er etikkens centrale opgave at levere sådanne bud i en form, så de ligner love blot uden tydelig håndhævende instans, altså hvis man har en "lovopfattelse af etikken"²⁷⁰; og det er præcis det, dydsetikken afviser med henvisning til bl.a. Aristoteles' *Nikomacheiske etik*.

Luckner mener imidlertid, at dydsetikken kræver en form for "værdifællesskab", som man ikke finder i det moderne samfund, og ligesom Bauman bemærker Luckner, at det ikke nytter bare at postulere et sådant fællesskab. Den "konkrete sædelighed" er i opløsning, og i interkulturelle konflikter viser den moderne filosofiske etiks begrundelseskrav sig mere passende end dydsetikkens "begrundesskepsis"²⁷¹. I stedet for at vælge mellem en dydsetik og hvad han opfatter som en "regeletik", så vil han fremhæve, at de bevæger sig på forskellige niveauer. Hvor den dominerende moderne etik sigter på at bestemme de objektive grunde til at handle på en bestemt måde i en konkret situation, så vil dydsetikken opbygge holdninger, som udvikler den "praktiske intelligens"²⁷², Aristoteles' *phronesis*, så man kan vejlede i situationer ved at pege på, hvad der er rigtigt og forkert. Vi orienterer os efter sådanne kloge forbilleder, ikke efter regler; vi orienterer os kun *ved hjælp af* regler.

De to typer etik skal derfor snarere end i konflikt opfattes som supp-

267 Luckner 2002, s. 784.

268 Luckner 2002, s. 783.

269 Luckner 2002, s. 784.

270 Luckner 2002, s. 785.

271 Luckner 2002, s. 786.

272 Luckner 2002, s. 792.

lerende hinanden, og som vi skal se, så er det præcist denne dobbelthed mellem lovmorale og det gode liv, som bliver central for udviklingen af Durkheims moralsociologi. Også her kan man dog bemærke, at der udelukkende tales inde fra i et meningsgivende handlingsperspektiv; det nævnes ikke som et faktum, en social kendsgerning, at der er denne dobbelthed i etikken som filosofi og i den almindelige moral. Man kan også notere sig den individualistiske og relativistiske tendens i udlægningen af dydsetikken, idet Luckner lægger vægt på et eksempel fra den engelske filosof John McDowell, hvor den pålidelige sensibilitet sammenlignes med smag for vin, og han accepterer dydsetikken som vag i sine råd og kun i stand til at pege. Luckner fortolker desuden dyder i retning af “overlagte valg” af holdninger og nærmer sig dermed eksistentialismen, accepterende situationens åbenhed og den “moralske usikkerhed”²⁷³ som vilkår. Og endelig fremhæver han med den ligeledes engelske filosof Bernard Williams, at det er et godt tegn, hvis en etik ikke har svar på alle spørgsmål.²⁷⁴

Dydsetikken kommer i Luckners udlægning nærmest til at være intelligent og velovervejet valg af livsstil, der suppleret med et gran af lovetik kommer til at afspejle den postmoralistiske etik, som Lipovetsky anså for typisk i denne epoke. Som Aranguren gjorde opmærksom på, så er der en tendens i etikken til at fokusere på de enkelte dyder og ikke karakteren, *étbos*, og det ser man i den udgave af dydsetikken, som Luckner beskriver. Aristoteles’ bestemmelse af *phronesis* som en vej til sandhed,²⁷⁵ altså som viden, er helt forsvundet ud af hans fortolkning. Det er tydeligvis en meget moderne fortolkning af dydsetikken, der gives her, men den er ikke atypisk, snarere tværtimod, og det bekræfter rigtigheden af at fastholde en hermeneutisk bevidsthed i etikken. Man kan ikke bare aflyse århundreders filosofisk socialisation og opdragelse. Dydsetikken findes selvfølgelig i langt bedre udgaver, således som det f.eks. blev demonstreret med analysen af Aranguren ovenfor; her skulle blot gives et indtryk af, hvorfor den sociologisk informerede etik heller

273 Luckner 2002, s. 793.

274 Jf. Luckner 2002, s. 783.

275 Jf. Aristoteles *Eth.Nic.*

ikke bare kan tage udgangspunkt i den nyere dydsetik.

Visse steder er den middelalderlige måde at diskutere etik imidlertid overlevet helt til vores tid, som f.eks. i den spanske skolastik, hvor Aranguren som en af de første bevidst moderne filosoffer træder ud af en ubrudt tradition, der går tilbage til den tid, hvor de kristne lærte af maurernes højkultur og netop i Spanien oversatte næsten halvdelen af Aristoteles' skrifter fra arabisk til latin. At vælge Aranguren som indledende diskussionspartner giver således et noget specielt perspektiv på den filosofiske etik, idet man ignorerer oplysningstiden og med største selvfølgelighed tager den før-moderne etiske tradition som udgangspunkt for en diskussion med det 20. århundredes filosofiske etik. I Arangurens tilfælde er der ikke tale om at genopfinde noget fortidigt, at postulere et traditionelt fællesskab eller at vende tilbage til noget glemt, som så skal rekonstrueres gennem generationers lag af fortolkninger. Det er simpelthen en gammel og måske forstenet, men stadig levende tradition, hvis forforståelser og fordomme bliver bragt i dialog med en bevidst moderne horisont, der ofte slet ikke vil forstå sig selv som tradition, men som universelt gyldig; selve det at betegne den moderne engelsksprogede etik som en speciel type etik er for mange af dens udøvere simpelthen en provokation. Aranguren er derfor ikke dydsetiker i moderne forstand, men middelalderlig skolastiker, der pludselig dukker op i den moderne diskussion, og derfor får et skarpt blik for nogle grundlæggende træk ved den moderne etik, således om jeg forhåbentlig fik vist i sidste kapitel.

3.12. Etikens enhed – og fremtid

Den filosofiske etiks begrundelsestankegang kunne som beskrevet ovenfor ikke indløse den radikaliserede eticisms etiske fordringer. Eticismen, som Lipovestsky beskrev den, mundede ud i en systematisk faglig beskæftigelse med etik og moral, men da man ikke kunne finde en tilstrækkelig entydig og sikker begrundelse for en bedre moral dér, vendte mange sig bort fra filosofiens sekulariserede dyrkelse af fornuften. Ønsket om sikre etiske svar forsvandt imidlertid ikke, ja, faktisk opleves de etiske spørgsmål som endnu mere akutte med den tilspidsede verdenssituation.

Og for de mest etiske – de mest utålmodige – er der derefter kun én mulig vej til sikkerhed, nemlig den man får gennem en fasthed i troen, forankret i en åbenbaring, en absolut ubetvivlelig intuition eller et helligt skrift.

I denne situation er det vigtigt at holde fast i, at ønsket om sikkerhed i sig selv hænger sammen med en udbredt usikkerhed, som er en del af den kriseerfaring, der nærmest er blevet et eksistensvilkår i det moderne samfund, ikke mindst under globaliseringen. Samfundsforandringer er ikke begrænset til afgrænsede perioder, for et samfund er hele tiden i bevægelse; men det moderne samfund betragtes normalt som kendetegnet ved, både at den generelle udviklingshastighed er accelereret, og at de økonomiske, sociale og dermed moralske kriser er blevet hyppigere. Stadig hyppigere kriser skaber en trang til sikkerhed og absolut gyldige begrundelser, men denne trang er ikke en nødvendig del af etikken som sådan. Etikken har andet at byde på end den aktuelle eticisme, hvis angstfyldte håb om sikkerhed i etik og politik kan resultere i en umenneskelig streng indstilling, der ikke forstår eller tør tro på den moralske værdi af undtagelser, tilgivelser og nåde. Giver man først efter for trangen til at opnå sikre svar, så kommer man nemt ud på den glidebane, der fører til fanatisme. En af de vigtigste pointer, man kan lære af etikkens fader Aristoteles, er, at etik og politik handler om den del af virkeligheden, der kunne være anderledes,²⁷⁶ altså den del af det værende, som ændres gennem menneskelig praksis. Med en sådan metafysisk grundforståelse af virkeligheden giver det ingen mening at kræve absolut sikkerhed for etikkens svar, hverken som logiske deduktioner ud fra nytteprincippet eller som åbenbaret sandhed, ja, det er faktisk direkte uetisk.

Den filosofiske etik er fra begyndelsen udtryk for en tillid til menneskets muligheder, og denne tillid er grundstenen i ethvert demokrati. Etikken blev født i det selvbevidste græske demokrati, og det bærer den stadig præg af. Kristendommens indadvendthed og underdanighed, dens tvivl og ønske om sikkerhed har godt nok i perioder gjort sit til at gøre dette

276 Jf. Aristoteles *Eth.Nic.* 1140a.

aspekt næsten usynligt. Men det har altid været der, og det er der stadig. Derfor er etikken, trods bioetik, utilitarisme og den idelogiske legitimering af det frie markeds uhyrligheder, værd at holde fast i. Etikken har fra begyndelsen været et forsøg på ad tankens vej – alene og i fælleskab – at nå frem til, hvordan man lever et godt liv sammen med andre, hvordan man realiserer det gode liv i det gode samfund. Etikken er grundlaget for en politik, der tror på sig selv, og dermed for troen på, at vi i praksis kan indrette verden på en mere human måde. Og en sådan tro er der i dag mere end nogen sinde brug for.

Bibliografiske henvisninger

I.A. Dilemmaer, etik og moral

Oprindeligt trykt som "Dilemmaer, Etik og Moral", *Social Kritik*, nr. 39, 1995, s. 76–85.

I.B. Fire breve til Apel

Ikke tidligere trykt. Oversat af Mogens Chrom Jacobsen til nærværende udgivelse fra "Four letters to Apel", manus, 1995–96. Sidstnævnte har været trykt som *Four letters to Apel, Workingpaper 5–2002*, Institut for Ledelse, Politik og Filosofi, Handelshøjskolen i København (CBS), 2002, 26 s.

II.A. Festen i kollektivet

Oprindeligt trykt som "Festen i kollektivet", *Interpol, Politiken*, 13/5–96.

II.B. At læse Bauman

Ikke tidligere trykt. Oversat til nærværende udgivelse af forfatteren fra "Reading Bauman. Touring Sociology in Search of Morality and Ethics, Part One", indleveret som paper til ph.d.-kursus, sociologi, Valencias universitet, juni 1996.

II.C. Durkheims moralvidenskab

Ikke tidligere trykt. Forarbejde til "Durkheims ansats til en etik for det moderne samfund – og en metodologisk kritik af den filosofiske etik" i A. Greve (red.): *Sociologien om velfærd – gensyn med Émile Durkheim*, Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag, 1998, s. 62–83.

III.A. Indføring

Ikke tidligere trykt. Uddrag af den generelle "Indledning" til *Sandheden er rød – og gid etikken var ligesål*, 2. udg., ph.d.-afhandling, Københavns Universitet, 1999, nemlig s. 11–13, 13–18, 21–25 og 27–30.

III.B. Etik, sociologi og politik

Ikke tidligere trykt. Med titlen "Etik, sociologi og politik" oprindeligt

Tredie del af *Sandheden er rød – og gid etikken var ligeså. Om moral og etik i menneske og samfund*, afvist ph.d.-afhandling, Københavns Universitet, 1997, s. 295-446. Stort set uændret som Anden del i 2. udg., 1999, s. 250-400.

IV.A. Moral og etik – endnu en gang

Ikke tidligere trykt. Første kapitler til udvidelse og bearbejdning af III.B. Forarbejde til kapitel 3 trykt som “Den etiske bølge af umenneskelighed – om bio-etik, utilitarisme og liberalisme”, *Handikaphistorisk tidskrift*, nr. 7, 2002, s. 13-37.

Litteratur

Addelson, Kathryn Pyne: *Moral Passages. Toward a Collectivist Moral Theory*, New York: Routledge, 1994, xiv + 232 s.

Adorno, Theodor W.: "Einleitung zu Emile Durkheim *Soziologie und Philosophie*" (1967) i Adorno: *Gesammelte Schriften*, bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, s. 243–79.

Andersen, Niels Åkerstrøm: "Rådskritik eller rådmassakre", *Information*, 12-13/1-02

Andersen, Daniel, Carl Erik Mabeck og Poul Riis (red.): *Medicinsk etik*, København: FADL, [1985], 613 s.

Andersen, Heine:

- "Egoisme og moral. Normativ moraldiskurs i sociologisk og økonomisk teori – nogle nyere eksempler" i Carleheden og Bertilsson 1995, s. 192–209
- "Herbert Spencer" i Andersen og Kaspersen 1996, s. 43–54 (1996a)
- "Samfundsteori, moral og det civile samfund" i Andersen og Kaspersen 1996, s. 456–473 (1996b)

Andersen, Heine og Lars Bo Kaspersen (red.): *Klassisk og moderne samfundsteori*, København: Hans Reitzel, 1996, 646 s.

Andersen, Svend: *Som dig selv. En indføring i etik*, Århus Universitetsforlag, 21998, 256 s.

Apel, Karl-Otto:

- "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik" (1967/72) i Apel 1973.
- "Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subject der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus" (1971) i Apel 1973.
- *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
- "Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung" (1975) i Apel 1990.
- "La question d'une fondation ultime de la raison" (1976), *Critique*, no. 413, 1981.
- "Die Situation des Menschen als ethisches Problem" (1983) i Apel 1990.
- "Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?" (1986a) i Apel 1990.
- "Die Transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins" (1986b) i Apel 1990.
- "Konfliktlösung im Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungsethik" (1987a) i Apel 1990.
- "Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität" (1987b) i Apel 1990
- "Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Missverständnisse" (1987c) i Apel 1990

- "Zurück zur Normalität? - Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonders gelernt Haben? Das Problem des (Welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus spezifisch deutscher Sicht" (1988) i Apel 1990
 - *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (1988), Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1990.
 - "Meaning-Constitution and Justification of Validity. Has Heidegger overcome Transcendental Philosophy by History of Being?" (1990) i E. Agazzi (red.): *Entretiens sur Philosophie et Histoire. Actes de Congrès de Santa Margherita Ligure et Gênes (17. - 21. Sept. 1989)*, Genova: Accademia Liguredi Scienze e Lettere, ms. (1990a)
 - "Wittgenstein and Heidegger: Language Games and Life Forms" (1992) i C. Macann (red.): *Martin Heidegger: Critical Assesments*, vol. III, London: Routledge, ms.
 - "Das Anliegen des anglo-amerikanischen "Kommunitarismus" in der Sicht der Diskursethik" i Brumlik and Brunkhorst 1993, s. 149-72 (1993a)
 - "Husserl, Tarski, oder Pierce? Für eine transzendentalsemiotische Konsenstheorie der Wahrheit" (translation of "Trancendental Semiotics and Truth: The relevance of a Piercian Consensus-Theory of Truth in the Present Debate about Truth-Theories" i M.A. Bonfantini og A. Martone (red.): *Pierce in Italia*, Napoli: Liguori, 1993, ms. (1993b)
 - "The Self-catching-up Principle (Selbsteinholungsprinzip) of a Hermeneutic Reconstruction of History", draft (translation of "Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaftlichen" i Académie International de Philosophie de l'Art (red.): *L'Art, la Science et la Métaphysique. Festschrift für A. Mercier*, Bern: Peter Lang, 1993) (1994a)
 - "Ethnoethik und universalistische Makroethik: Gegensatz oder Komplementarität", ms., lecture, the conference "Kultur und Ethnoethik", Kiev, June 1994 (1994b)
 - "Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy", ms., i Liubava Moreva (red.): *Paradigms of philosophizing : Second Intenational [sic] Conference on Philosophy and Culture : August 10-15, 1995, St. Petersburg, Russia*, Sankt-Peterburg (1995)
 - "The Impact of Analytical Philosophy on my Intellectual Biography" i Sergio Cremaschi (red.): *Filosofia analitica e filosofia continentale*, Firenze: La Nuova Italia, 1997, ms.
- Aranguren, José Luis L.: *Ética* (1958) i Aranguren: *Obras completas*, vol. 2, Madrid: Trotta, 1994, s. 159-502.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag, 1991 (1956; *Eth.Nic.*).
- Bataille, Georges:
- *Experience intérieure* (1943/54) i Bataille 1970-88, vol. V, s. 7-234
 - *La part maudite* (1949) i Bataille 1970-88, vol. VII
 - *L'Histoire de l'érotisme* (1951) i Bataille 1970-88, vol. VIII
 - *La Souveraineté* (1954) i Bataille 1970-88, vol. VIII
 - *L'Érotisme* (1957) i Bataille 1970-88, vol. X
 - *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1970-88
- Bauman, Zygmunt:
- *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding*, London: Hutchinson, 1978, 263 s.

- *Modernity and the Holocaust* (1989), Cambridge: Polity, 21991, xiv + 238 s. (1991)
- *Thinking sociologically*, Oxford: Blackwell, 1990, vi + 241 s.
- *Modernity and Ambivalence* (1991), Cambridge: Polity, 1993, ix + 285 s. (1993a)
- *Mortality, Immortality & Other Life Strategies*, Cambridge: Polity, 1992, 215 s.
- *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell, 1993, vi + 255 s. (1993b)
- *Alone Again: Ethics after Certainty*, London: Demos, 1994, 46 s.
- “Om kommunarister og personlig frihed”, *Social Kritik*, nr. 52/53, 9. årg., 1997, s. 136-45
- Bellah, Robert N.: ”Introduction” i Durkheim: *On Morality and Society. Selected Writings*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1973, s. vii–lv
- Benhabib, Seyla: *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992, viii + 266 s..
- Bentham, Jeremy:
- ”From An Introduction to the Principles of Morals and Legislation” (1824) i Mill og Bentham 1987, s. 65–111
 - *Deontology together with A table of the springs of action and the article on Utilitarianism* i Bentham, *The collected works of...*, ed. by A. Goldworth, Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Bernstein, J. M.: *Recovering Ethical Life. Jürgen Habermas and the future of Critical Theory*, London: Routledge 1995
- Bertilsson, Margareta: ”Jonas Lieberkind: *Det edukative – Émile Durkheim og den moderne pædagogiseringsstendens*”, nr. 2, 22. årg., 2011, Dansk Sociologi, s. 91–94.
- Blegvad, Mogens: ”Indledning” i Blegvad (red.): *Stuart Mill (De store tænkere)*, København: Berlingske Forlag, 1969, s. 7–49.
- Bordum, Anders: *Diskursetik og den positive selvreference*, Frederiksberg: Samfundslitteratur, 2001, 378 s.
- Broad, C.D.: *Five Types of Ethical Theory* (1930), London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1944.
- Brodbeck, Karl-Heinz: *Die fragwürdigen Grundlage der Ökonomie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.
- Brumlik, Micha og Hauke Brunkhorst (1993b): ”Vorwort” i Brumlik og Brunkhorst 1993a
- Brumlik, Micha og Hauke Brunkhorst (red.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1993, 384 s. (1993a)
- Bruun, Hans Henrik: ”Værdi og værdifrihed i Max Webers sociologi”, *Dansk Sociologi*, nr. 4, 7. årg., 1996, s. 31–40.
- Camps, Victoria (red.): *Historia de la ética*, vol. I-III, Barcelona: Critica, 1988-92, 592 + 616 + 652 s.
- Carleheden, Mikael:
- *Det andra moderna. Om Jürgen Habermas och den samhällsteoretiske diskursen om det moderna*, Göteborg: Daidalos, 1996, 318 s.
 - *Reconstructing epistemology: toward a post-positivist conception of social science* (Sociologisk arbejdsrapport, Nr. 3, 1999), Aalborg Universitet: Sociologisk Laboratorium, 1999.

Carracedo, José Rubio: "La psicología moral (de Piaget a Kohlberg)" i 1988-1992, vol. III (1989)

Chomsky, Noam:

– *Amerikas krig mod Asien* (1970), København: Gyldendal, 1971, 275 s.

– *Towards a New Cold War*, London: Sinclair Browne, 1982, 499 s.

Christensen, Erling: "Når kopifælden klapper", *Papirhandleren*, nr. 5, 2001, s. 4–9

Cladis, Mark S.: *A Communitarian Defense of Liberalism. Émile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford, Cal.: Stanford U.P., 1992, xii + 339 s.

Collins, Randall: *The Sociology of Philosophies*, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1998, xxi+1098 s.

Cortina (Orts), Adela:

– "La ética discursiva" i Camps 1988-1992, vol. III, s. 533–76 (1989)

– *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos, 1993, 287 s.

– "Presupuestos éticos del quehacer empresarial" i Cortina (red.): *Rentabilidad de la ética para la empresa* (Colección "Economía Española", vol. VI), Fundación Argentaria, 1997, s. 13–36

Crone, Manni:

– "Max Weber mellem etik og nihilisme - Leo Strauss om Webers dobbelte værdibegreb", *Dansk Sociologi*, 4, 7. årgang, 1996, s. 71–78

– *Etikkens genkomst - en udfordring for sociologien?*, ph.d.-afhandling, Københavns Universitet: Sociologisk Institut, 2000, 252 s.

Dahlin, Ulrik mfl. (red.): *Etikkens Ansigter*, København: SL, 1994

Daniels, Norman (red.): *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Oxford: Blackwell, 1975, xxiv + 352 s.

Davis, Nancy (Ann): "Contemporary deontology" i Singer 1991, s. 205–218

Dirlmeyer, Franz: "Erläuterungen" i Aristoteles 1956, s. 243–606.

Durkheim, Émile:¹

– "La science positive de la morale en Allemagne", *Revue philosophique*, xii annee, tome xxiv, 1887, s. 33–58, 113–42 & 275–84 (1887c)

– "Les principes de 1789 et la sociologie". *Revue internationale de l'enseignement*, xix année, 450–56. (1890a)

– *De la division du travail social*, Paris: Félix Alcan, 1893, xi + 471 s. (1893b)

– *Suicide: a Study in Sociology* (Routledge Classics), London: Routledge, 2002. (1897a).

– "Représentations individuelles et représentations collectives" i Durkheim 1924a, s. 1–48 (1898b)

– "L'individualisme et les intellectuels". *Revue bleue*, 4^e série, tome x, 7–13. (1898c)

– "Détermination du fait moral" og "Réponses aux objections" (1906) i Durkheim 1924a, s. 49–116 (1906b)

– "Jugements de valeur et jugements de réalité" (1911) i Durkheim 1924a, s. 117–41 (1911b)

1 Henvisninger til Durkheims skrifter følger Lukes' bibliografiske notation (jf. Lukes 1973, s. 561–90).

- *Les formes élémentaire de la vie religieuse*, Paris: Alcan, 1912, 647 s. (1912a)
 - "Introduction à la morale", *Revue philosophique*, n° 1-2, xlv année, tome lxxxix, 1920, s. 79–97 (1920a)
 - *Sociologie et philosophie*, Paris: Felix Alcan, ²1951, xv + 143 s. (1924a)
 - *L'éducation morale*, Paris: Alcan, 1925, 326 s. (1925a)
 - *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*. Paris: s.U.F., 1950 (1950a)
 - *Den sociologiske metode* (1895/1901), København: Fremad, 1972, xiv + 144 s.
 - *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris: Minuit, 1975, 507 s.
- Eckensberger, Lutz H. og Ulrich Gähde:
- "Einleitung der Herausgeber" i Eckensberger og Gähde 1993a, s. 7–19
 - (red.): *Ethische Norm und empirische Hypothese*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, 396 s. (1993a)
- Engels, Eva-Marie: "George Edward Moores Argument der 'naturalistic fallacy' in seiner relevanz für das Verhältnis von philosophischer Ethik und empirischen Wissenschaften" i Eckensberger og Gähde 1993a, s. 92–132
- Fauske, Halvor:
- "Funktionalisme" i Andersen og Kaspersen 1996, s. 229–53 (1996a)
 - "Neofunktionalisme" i Andersen og Kaspersen 1996, s. 254–69 (1996b)
- Fenger-Grøn, Carsten og J. E. Kristensen (red.): *Kritik af den økonomiske fornuft*, København: Hans Reitzel, 2001, 294 s.
- Ferrara, Alessandro: "Universalisms: Procedural, Contextualist and Prudential" i Rasmussen 1990, s. 11–37
- Feyerabend, Paul K.: *Against Method*, London: Verso, 1975.
- Fink, Hans:
- "De etiske holdningers historie" i Andersen, Mabeck og Riis 1985, s. 74–112
 - "Modet i midten", *Philosophia*, 24. årg., nr. 3–4, 1995, s. 7–25. zxx
- Frankena, W.K.: *Ethics*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963.
- Funke, G. "Ethos" i Ritter 1971–2004, bd. 2, sp. 812–15 (1972)
- Føllesdal, Dagfinn, Lars Walløe og Jon Elster: *Politikens bog om moderne videnskabsteori*, København: Politikens forlag, 1999, 296 s.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, ³1990 (1960)
- Giddens, Anthony: *Sociology. A brief but critical introduction*, Houndsmills, Basingstoke: Macmillan, ²1986, viii + 179 s.
- Giner, Salvador: "Sociología y filosofía moral" i Camps 1988–92, vol. III, s. 118–62 (1989)
- Greve, Anni (red.): *Sociologien om velfærd*, København: Samfundslitteratur, 1998, 326 s.
- Grøn, Arne: "Fransk filosofi i det 20. århundrede" i Poul Lübcke (red.): *Vor tids filosofi. Engagement og forståelse*, København: Politikens forlag, 1982, s. 280–395.
- Guisán, Esperanza: "El utilitarismo" i Camps 1988–92, vol. II, s. 457–499 (1992)

Gundelach, Peter:

- "Værdier på dagsordenen" i Gundelach 2002c, s. 11–43 (2002a).
- "Værdiopløsning eller værdiforandring" i Gundelach 2002c, s. 44–75 (2002b).
- (red.): *Danskernes værdier 1981–1999*, København: Hans Reitzel, 2002, 307 s. (2002c)

Gundelach, Peter og Ole Riis: *Danskernes værdier*, København: Forlaget Sociologi, 1992, 283 s.

Guneriusen, Willy: "Emile Durkheim" i Andersen og Kaspersen 1996, s. 67–85

Gurvitch, Georges:

- *Morale théorique et science des mœurs*. Paris: P.U.F. (1961)
- *La vocation actuelle de la sociologie*, tome I-II, Paris: P.U.F., 1957–63, 507 + 500 s. (1963)

Habermas, Jürgen:

- *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, 168 s.
- *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), bd. 1–2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, 534 + 641 s. (1981)
- "Zwischen Erotismus und Allgemeiner Ökonomie: Bataille" i Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.
- "Det moderne – et fuldendt projekt" (1983) i Jørn Erslev Andersen et. al. (red.): *Det moderne – en bog om Jürgen Habermas*, Aarhus: Modtryk, 1986, s. 30–46
- *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, 229 s.

Halévy, Elie: *The Growth of Philosophic Radicalism* (1901–04), Boston: Beacon Press, 1955, xix + 554 s.

Hare, Richard M.: *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Oxford: Clarendon, 1981, viii + 242 s.

Hargreaves Heap, Shaun et.al: *The Theory of Choice. A critical guide*, Oxford: Blackwell, 1992, 398 s.

Harrison, Ross: *Bentham*, London: Routledge & Kegan Paul, 1983, xxv + 286 s.

Harste, Gorm: "Det sociologiske oplysningsprojekt: Sociologiens progressive arv", *Dansk Sociologi*, nr. 2, 6. årg., 1995, s. 46–65

Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes* (1807), Hamburg: Felix Meiner, 1952

Hollier, Denis (red.): *The College of Sociology 1937–39*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 458 s.

Holtug, Nils og Klemens Kappel (red.): *Anvendt etik*, København: Nyt nordisk, 1993, 171 s.

Horkheimer, Max: "Tradisjonell og kritisk teori" og "Etterord" (1937) i Kalleberg 1970, s. 1–51

Horkheimer, Max og Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung* (1944), Frankfurt a.M.: Fischer, 1971.

Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen* (1913/1921) i Husserl: *Husserliana*, Bd. XIX/2, The Hague: Nijhoff/Kluwer, 1984, s. 751–75.

Isambert, François-Andre: "Durkheim's Sociology of Moral Facts" i Stephen S. Turner (red.): *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*, London and New York: Routledge, 1992 s. 193–210.

Jacobsen, Jens Christian (red.): *Autopoiesis*, København: Politisk Revy, 1992, 228 s.

- Jespersen, Jesper: "Den atomistiske fejlslutning" i Fenger-Grøn og Kristensen 2001, s. 139–60.
- Joas, Hans: "Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion" i Brumlik og Brunkhorst 1993a, s. 49–62
- Johansen, Karsten Friis: *A History of Ancient Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998.
- Jones, Robert Alun: *Emile Durkheim. An Introduction to Four Major Works*, Newbury Park, Ca.: Sage, 1986.
- Jüssen, G.: "Moral, moralisch, Moralphilosophie" i Ritter 1971-2004, bd. 6, sp. 149–153 (1984).
- Kalleberg, Ragnvald (red.): *Horkheimer, Marcuse, Adorno, Habermas. Kritisk teori*, Oslo: Gyldendal Norsk, 1970, xxviii + 130 s.
- Kant, Immanuel:
 – *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Hamburg: Felix Meiner, 1990.
 – *Metaphysik der Sitten* (1798), Leipzig: Felix Meiner, 1945.
- Kappel, Klemens: *Medicinsk etik. En filosofisk diskussion af bioetiske grundproblemer*, København: Gyldendal, 1996, 327 s.
- Kemp, Peter:
 – "Etisk livssyn og moralsk praksis" i Andersen, Mabeck og Riis 1985, s. 11–73
 – *Det Uerstattelige. En teknologietik*, København: Spektrum, 1991.
 – "Bioethics in Law and Biolaw in Ethics" i Kemp, Rendtorff og Johansen 2000, vol. I, s. 63–77
- Kemp, Peter, Mette Lebeck og Jacob Rendtorff: *Den bioetiske vending. En grundbog i bioetik*, København: Spektrum, 1997, 207 s.
- Kemp, Peter, Jacob Rendtorff og Niels Mattsson Johansen (red.): *Bioethics and Bioethics. Vol. I-II*, København: Center for etik og ret/Rhodos, 2000, 313 + 178 s.
- Kirkeby, Ole Fogh: "Ledelse og loyalitet", *Vera*, nr. 7, 2001, s. 7–17.
- Kropotkin, Prince: *Ethics* (1921/1924), Chalmington: Prism Press, [1975].
- Kuhse, Helga og Peter Singer (red.): *Bioethics: an Anthology*, Oxford: Blackwell, 1999, ix + 600 s.
- Kutschera, Franz von: *Grundlagen der Ethik*, Berlin & New York, Walter de Gruyter, 1982, xiii + 371 s.
- Larsen, Bjarke: "Det etiske ansvar", *Papirhandleren*, nr. 5, 2001, s. 2
- Larsen, Øjvind:
 – *Den etiske tænkemådes tilblivelse i den demokratiske bystat Athen*, Roskilde Universitets Center, 1986, 166 s.
 – "Den lydige forvalter", *Social Kritik*, nr. 38, 1995.
 – *Forvaltning, etik og demokrati*, København: Hans Reitzel, 1996, 157 s.
- Lemmon, E. J.: "Moral Dilemmas", *Philosophical Review*, vol. 71, no. 2, 1962.
- Levinas, Emmanuel: *Etik og uendelighed* (1982), København: Hans Reitzel, 1995, 118 s.
- Lieberkind, Jonas: *Det edukative – Émile Durkheim og den moderne pædagogiseringstendens*, ph.d.-afhandling, Aarhus Universitet, 2010.

Lindhardt, Jan: "Gerrighed eller økonomisk fornuft" i Fenger-Grøn og Kristensen 2001, s. 51–67.

Frank Lindvig: *Moralitet efter Holocaust: Konstitutionen af det moralske selv i en grusom verden*, Københavns Universitet: Institut for Filosofi, Retorik og Pædagogik, 2003.

Lipovetsky, Gilles: *Le crépuscule du devoir*, Paris: Gallimard, 1992, 296 s.

Lledó, Emilio: "Aristóteles y la ética de la 'polis'" i Camps 1988-92, vol. I, s. 136–207 (1988)

Luckner, Andreas: "Handlungen und Haltungen. Zur Renaissance der Tugendethik", *Deutsche Zeitschrift der Philosophie*, Jhrg. 50, no. 5, 2002, s. 779–96.

Lübcke, Poul (red.): *Engelsk og amerikansk filosofi – Videnskab og sprog*, København: Politikens forlag, 2003.

Luhmann, Niklas:

– "Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie" i Durkheim: *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, s. 17–35

– "Soziologie der Moral" i N. Luhmann og Stephan H. Pfürtnner (red.): *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978, s. 8–116

– "Paradigm lost" i Luhmann og Robert Spaemann: *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, s. 7–48

– "Hvorfor systemteori?" i Jacobsen 1992, s. 10–20

– "Ethik als Reflexionstheorie der Moral" i Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, bd. 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, s. 358–447

– "The Sociology of Moral and Ethics", *International Sociology*, no. 1, vol. 11, 1996, s. 27–36

– *Iagttagelse og paradoks*, København: Gyldendal, 1997, 262 s.

Lukes, Steven:

– *Émile Durkheim. His Life and Work*, Harmondsworth: Penguin, 1975, xi + 676 s. (1973)

– *Émile Durkheim. Su Vida y su obra* (1973), Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI de España, 1984.

– *Marxism and Morality*, Oxford: Clarendon, 1985, xiv + 163 s.

Løgstrup, Knud Ejler: *Den etiske fordring* (1956), København: Gyldendal, 21991, 298 s.

Maclean, Anne: *The Elimination of Morality*, London: Routledge, 1993, x + 219 s.

MacIntyre, Alasdair:

– *A Short Story of Ethics*, New York: Macmillan, 1966, viii + 280 s.

– *After Virtue – a study in moral theory*, Notre Dame, Indiana: Notre Dame Press, 1981.

– "Intelligibility, Goods, and Rules", *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 11, 1982, s. 663–665.

Marx, Karl: *Die deutsche Ideologie* (1845–46) i Karl Marx og Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 3, Berlin: Dietz Verlag, 1962, s. 9–530

Maurer, Reinhardt: "Idealismus als Reflexion der Praxis" i Manfred Riedel (red.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. 2: Rezeption, Argumentation, Diskussion* (Sammlung Rombach. Neue Folge ; bd. 23), Rombach, 1974, s. 563–92

- McNaughton, David: *Moral Vision: an Introduction to Ethics*, Oxford: Blackwell, 1991, viii + 214 s.
- Mill, John Stuart: *Auguste Comte and Positivism* (1865), Bristol: Thoemmes, 1993, 220 s.
- Mill, John Stuart og Jeremy Bentham: *Utilitarianism and Other essays*, Harmondsworth: Penguin, 1987, 344 s.
- Miller, W. Watts: *Durkheim, Morals, and Modernity*, London: UCL (University College London) Press, 1996, viii + 288 s.
- Montes, Pedro: *El desorden neoliberal*, Madrid: Trotta, 1999, 206 s.
- Montoya Sáenz, José: "El marco de la reflexión: utilitarismo y deontologismo", *Anthropos* (Spa.), n.º 96, 1989, s. 36–39
- Moore, G.E.: *Principia Ethica* (1903), Cambridge: Cambridge U.P., ²1993, 313 s.
- Mosès, Stéphane: "Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Levinas" i Brumlik og Brunkhorst 1993.
- Muguerza, Javier: *Desde la perplejidad*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Månson, Per: "Max Weber" i Andersen og Kaspersen 1996, s. 86–119
- Namer, Gérard og Patrick Cingolani: *Morale et société*, Paris: Meridiens Klincksieck, 1995, 175 s.
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Mit der Streitschrift Zur Genealogie der Moral*, Frankfurt a.M.: Insel, 1984, 393 s.
- Nussbaum, Martha C.:
 - "Aristotle on human nature and the foundations of ethics" i J.E.J. Altham og Ross Harrison (red.): *World, Mind, and Ethics*, Cambridge: University Press, 1995, s. 86–131.
 - "Virtueethics: A Misleading Category?", *The Journal of Ethics*, vol. 3, 1999, s. 163–201.
- Ossowska, Maria:
 - *Social Determinants of Moral Ideas*, London: Routledge & Kegan Paul, 1971, xiv + 190 s.
 - *Moral Norms. A Tentative Systematization* (1970), Warszawa: PWN-Polish Scientific Publishers, 1980, viii + 264 s.
 - *Bourgeois Morality* (1956), London: Routledge & Kegan Paul, 1986, ix + 397 s.
- Outhwaite, William: "Klassisk og moderne samfundsteori" i Andersen og Kaspersen 1996, s. 11–24
- Otteson, James: "Adam Smith's Marketplace of Morals", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 84, No. 2, s. 190–211.
- Peel, J.D.Y.: *Herbert Spencer. The Evolution of a Sociologist*, London: Heinemann, 1971, xiii + 338 s.
- Plato: *Collected Dialogues*, Princeton University Press, 1973.
- Platon:
 - *Cratylus* i Plato 1973, s. 421–74 (*Crat.*)
 - *Republic* i Plato 1973, s. 575–844 (*Rep.*)
 - *Laws* i Plato 1973, s. 1225–1513 (*Leg.*)
- Prades, José A.: "L'expérience éthique chez Durkheim", *Reseaux*, 64-65-66, année 28, 1992, s. 155–66

Rachels, James: "When Philosophers Shoot from the Hip" (1991) i Kuhse og Singer 1999, s. 573–74

Rant, Henrik Nerup og Søren Barlebo Wenneberg: *Info-Samfundet. Mellem teknik og etik*, Åbenrå: Forlaget Øknom, 1998, 257 s.

Rasborg, Klaus: "Refleksiv modernisering i risikosamfundet", *Dansk Sociologi*, nr. 2, 8. årg., 1997, s. 7–20

Rasmussen, David M. (red.): *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990, 299 s.

Rasmussen, René: *Tidens og dødens scene. Om fantasmet i Sades fiktion*, København: Basilisk, 1988, 206 s.

Rasmussen, René og Asger Sørensen (red.): *Excesser - af og om Georges Bataille*, Aarhus: Modtryk, 1994, 238 s.

Rawls, John:

– "Justice as Fairness" (1958) i Rawls: *Collected Papers*, Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1999, s. 47–72.

– *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1971, xv + 607 s.

Reiner, Hans:

– *Die philosophische Ethik: Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1964, 228 s.

– "Ethisch" i Ritter 1971–2004, bd. 2, sp. 809 (1972).

Rendtorff, Jacob Dahl:

– *Frihed og etik i Jean-Paul Sartres filosofi*, Aalborg: Nordisk Sommeruniversitet, 1993, 142 s.

– *Bioetik og ret. Kroppen mellem person og ting*, København: Gyldendal, 1999, 284 s.

Reich, Warren Thomas: "The Search for Moral meaning: A New Era for Bioethics" i Kemp, Rendtorff og Johansen 2000, vol. I, s. 41–62

Ritter, Joachim: "Ethik" i Ritter 1971–2004, bd. 2, sp. 759–95 (1972).

Ritter, Joachim (red.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, bd. 1–12, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971–2004.

Ritzer, George:

– *Teoría Sociológica Clásica* (1992), Madrid: McGraw-Hill, 1993, xx + 520 s. (1993a)

– *Teoría Sociológica Contemporánea* (1992), Madrid: McGraw-Hill, 1993, xxiii + 680 s. (1993b)

Rohls, Jan: *Geschichte der Ethik*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, 553 s.

Ryan, Alan: "Introduction" i Mill og Bentham 1987, s. 7–63

Sádaba, Javier: "Ética analítica" i Camps 1988–92, vol. III, s. 163–220 (1989)

Sanabria, José Ruben: *Ética*, Mexico: Porrúa, 1980, 256 s.

Sandøe, Peter:

– "Hvad er livskvalitet?" i Sandøe (red.) *Livskvalitet og etisk prioritering*, København: Nyt nordisk, 1992, s. 9–38.

– "Dyreforsøg" i Holtug og Kappel 1993, s. 94–112.

Scheffler, Samuel: *Human Morality*. Oxford: Oxford U.P., 1992.

Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* (1926), Bern: Francke, 1980, 659 s.

Schneewind, J. B.: "Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality", *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 11, 1982, s. 653–663.

Scocozza, Lone: *Forskning for livet*, København: Akademisk Forlag, 1994, 301 s.

Singer, Peter:

- "All Animals are Equal" (1974) i Kuhse og Singer 1999, s. 461–70 (1974)
- (red.) *A Companion to Ethics* (1991), Oxford: Blackwell, 1993, xxii + 565 s. (1991)
- "Xenotransplantation and Speciesism" (1992) i Kuhse og Singer 1999, s. 412–17 (1992)
- *Rethinking Life & Death*, Oxford University Press, 1995, 256 s.
- "Extending Ethics Beyond Our Own Species" i Kemp, Rendtorff og Johansen 2000, vol. I, s. 133–142

Sinnott-Armstrong, Walter: *Moral Dilemmas*, Oxford: Blackwell, 1988, viii + 264 s.

Smith, Michael: *The Moral Problem*, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1995, xiii + 226 s.

Spencer, Herbert: *The principles of Ethics* (1897), vol. I–II, Indianapolis: Liberty, 1978, 613 + 521 s.

Sundström, Erland: *Filosofi för gymnasiet*, Stockholm: Magn. Bergvall, 1968, 244 s.

Sztompka, Pjotr: *Sociología del cambio social*, Madrid: Alianza, 1995

Sørensen, Asger:

- *Suveræniteten. Bataille set i lyset af Hegel, Marx & Co.*, konferensspeciale, København: Filosofisk Institut, KU, 1991, 225 s.
- "Medlidenhedsdrab – et moralsk problem, ikke et logisk!", *Ugeskrift for læger*, nr. 11, 154. årg., 1992, s. 743–45 (1992a)
- "Er det gode liv et godt liv?", *Social Kritik*, nr. 21, 4. årg., 1992, s. 16–29 (1992b)
- "Der må være en bagtanke", *Social Kritik*, nr. 22/23, 4. årg., 1992, s. 180–82 (1992c)
- "Eticisme for social- og sundhedsarbejdere", anmeldelse, *Social Kritik*, nr. 28, 1993, s. 36–38 (1993a)
- "At tage fat om ondets rod. Batailles radikale civilisationskritik" i Rasmussen og Sørensen 1994, s. 179–201
- "At kalde tingene ved deres rette navn" i Ulrik Dahlin et.al. 1994, s. 52–54 (1994a)
- "Dilemmaer, etik og moral", *Social Kritik*, nr. 39, 7. årg., 1995, s. 76–85.
- "Four letters to Apel" (1995) i Sørensen 1997a, s. 222–253 (1995a)
- "Den stoiske sprogfilosofi – en filosofihistorisk gåde", *Almen Semiotik*, nr. 9/10, 1995 (1995b).
- "Uden grusomhed ingen fest", *Vera*, nr. 1, 1997, s. 78–81
- *Sandheden er rød – og gid etikken var ligeså. Om moral og etik i menneske og samfund*, Ph.d.-afhandling (afvist), Københavns Universitet: Institut for filosofi, pædagogik & retorik, 1997, 466 s. (1997a)

- ”Durkheims ansats til en etik for det moderne samfund – og en metodologisk kritik af den filosofiske etik” i Greve 1998, s. 62–83 (1998a)
 - ”Praktisk filosofi i lyset af Georges Bataille – om lighed, etik og menneskelighed” i Anders Berg-Sørensen og Carsten Bagge Lausten (red.): *Det ene, det andet, det tredje – politisk identitet, andethed og fællesskab i moderne fransk tænkning*, København: Politisk Revy, 1999, s. 189–214 (1999a)
 - *Sandbeden er rød – og gid etikken var ligesål*, Københavns Universitet: Institut for filosofi, pædagogik og retorik, 21999, 416 s. (1999b)
 - ”Value, Business and Globalisation - Sketching a critical conceptual framework”, *Journal of Business Ethics* (Kluwer), Vol. 39, 2002, s. 161–67 (2002a).
 - ”Den etiske bølge af umenneskelighed – om bio-etik, utilitarisme og liberalisme”, *Handikaphistorisk tidsskrift*, nr. 7, 2002, s. 13–37 (2002b).
 - *Forskning etik konsekvens – et filosofisk stridsskrift*, København: Politisk Revy, 2003
 - ”Deontology – born and kept in servitude by utilitarianism”, *Danish Yearbook of Philosophy*, no. 43, 2008, s. 69–96.
 - ”Durkheim: The goal of education in a democratic state is autonomy” i Peter Kemp og Asger Sørensen (red.): *Politics in Education*, Berlin: Lit Verlag, 2012, s. 183–98.
- Taureck, Bernhard H.F.: *Ethikkriser – Krisenethik. Analysen, Texte, Modelle*, Hamburg: Rowohlt, 1992, 337 s.
- Taylor, Charles:
- ”The Diversity of goods” i Amartya Sen & Bernard Williams (red.): *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge U.P., 1982, s. 129–44
 - ”Foucault on Freedom and Truth”, *Political Theory*, Vol. 12, No. 2. (May, 1984), s. 152–183.
 - *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge U.P., 1989, xii + 601 s.
- Thomassen, Niels: *Etik. En introduktion*, København: Gyldendal, 1993, 181 s.
- Thyssen, Ole:
- ”Forhold som forholder sig til sig selv. Niklas Luhmanns teori om selvrefererende systemer” i Jacobsen 1992, s. 21–58
 - *I binandens øjne. Bidrag til en kynisk etik*, København: Gyldendal, 1995, 314 s.
 - ”Hjørnesten i Niklas Luhmanns systemteori” i Luhmann 1997, s. 7–41
- Tooley, Michael: ”Abortion and Infanticide” (1972) i Kuhse og Singer 1999, s. 21–35
- Undervisningsministeriet (udg.): *Værdier i virkeligheden*, København, 2000, 46 s.
- Villacañas, José Luis: ”Kant” i Camps 1988-1992, vol. II, s. 315–404 (1992)
- Vorländer, Karl (1990): ”Zur Entstehung der Schrift” i Kant 1788.
- Wallitzek, Edgar: *Die Einheit der Gesellschaft: ein Vergleich von Durkheim und Spencer zum Problem der Solidarität*, Universität Hamburg, diss., 1979, 207 s.
- Wallwork, Ernest: *Durkheim. Morality and Milieu*, Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1972, xii + 224 s.
- Walzer, Michael: ”The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, Vol. 18, No. 1., 1990, s. 6–23.

Weber, Max:

- ”Die ”Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis” (1904) i Weber 1951, s. 146-214 (1904)
- Wissenschaft als Beruf (1919) i Weber 1951, s. 566–97. (1919)
- ”Soziologische Grundbegriffe” (1921) i Weber 1951, s. 527–65 (1921)
- *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1951, 688 s.
- *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*, København: Nansensgade Antikvariat, 1995, xxiii + 176 s.

Wulff, Henrik:

- ”Sygdom, sundhed og patientrolle” i Andersen, Mabeck og Riis 1985, s. 189–204
- *Den samaritanske pligt. Det etiske grundlag for det danske sundbedsvæsen*, København: Munksgaard, 1995, 216 s.

Wyller, Truls: *Etikkens historie*, Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 1996, 210 s.

Navneindeks

Addelson, Kathryn Pyne 349

Adorno, Theodor W. 68, 70, 94, 114, 131, 169, 245, 290

Alexander den Store 396

Apel, Karl-Otto 11-12, 66, 71, 78, 82, 115, 173

Aquinas, Thomas 72, 377, 446

Aranguren, José Luis Lopez- 37, 39-41, 47, 360, 364, 365-66, 376-77, 379-81, 383, 388-407, 411-12. 434, 449, 454

Arendt, Hannah 33, 321, 341

Aristoteles 18, 20, 40, 47, 91, 106, 109, 138, 146, 154, 171-72, 174, 176, 183, 187-88, 191, 199, 203, 205, 348, 359, 364, 377, 378-80, 382-84, 387-90, 392, 394, 396, 403, 442, 446, 451-53, 455

Balzac, Honoré de 399

Bataille, Georges 67-70, 87-88, 169-70, 254, 361

Bauman, Zygmundt 15-17, 20, 22, 30-36, 108, 112—36, 142, 178-79, 183, 185, 194, 267, 281-82, 285-304, 306-37, 340-43, 346-47, 349-50, 352, 359

Bellah, Robert 139, 449

Benhabib, Seyla 93

Bentham, Jeremy 44-45, 208, 219, 304-05, 417, 422-29, 433-34, 436

Bernstein, Richard 93-94

Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de 183, 209-12, 214-15, 219, 244-45, 326, 343

Brentano, Franz 406

Broad, C.D. 43, 401-02, 416-17, 429

Calvin 219

Casas, Bartolomé de las 96

Cicero 39, 380, 390

Cingolani, Patrick 211-12, 216

Comte, Auguste 13, 22-24, 183, 191-92, 206, 213-18, 223, 225, 232-33, 240, 244-45, 263, 331, 335, 343

Cortina, Adela 92

Descartes, René 132

Dickens, Charles 399

Durkheim, Émile 13-15, 17-38, 42, 103-106, 111-12, 136-66, 174-76, 179-80, 183-85, 192-94, 205-08, 213, 216-17, 220, 225, 227-64, 267-68, 273-74, 280-81, 284-94, 297, 299, 304-07, 327-29, 331, 334-35, 338-40, 346, 349-51, 363-64, 407-08, 412, 414, 418, 453

Dussel, Enrique 95

Eichmann, Adolf 75, 321

Einstein, Alfred 385

Euklid 385

Euripides 96

Feyerabend, Paul K. 78

Foucault, Michel 448

Franco, Francisco 400

Fromm, Erich 116

Gadamer, Hans-Georg 38, 47, 70, 78, 372-74, 383, 386, 392

Giddens, Anthony 344

Giner, Salvador 19, 110, 188, 203, 229, 272, 357, 449

Gud 72, 135, 217, 219-20, 223, 250, 281, 292, 323, 333, 340, 385-86, 433-35

Gundelach, Peter 413

Gurvitch, George 136, 193

Guzman, Torcuato 363

Habermas, Jürgen 21-22, 24, 27-28, 68-69, 73, 77, 87-88, 93, 111, 172-73, 184, 224, 226, 253-56, 264-65, 268, 272-73, 279, 285, 334, 361

Halévy, Elie 434-35

Hegel, G.W.F. 21, 31, 41, 78, 87, 170, 185, 205, 294-96, 298-99, 331, 335, 361

Heidegger, Martin 70, 78, 93, 130, 392, 399

Himmler, Heinrich 312

- Hitler, Adolf 74, 80, 318
 Homer 378
 Horkheimer, Max 68, 70, 114, 169, 239, 290
 Hume, David 39, 146, 199, 384-85, 398, 433, 441-42
 Husserl, Edmund 71, 78, 392, 406
 Høffding, Harald 363
 Janet, Paul 154-55
 Joas, Hans 203, 449
 Jonas, Hans 89, 94-95, 115
 Kant, Immanuel 21, 39, 78, 86, 90, 121, 147-48, 171, 199, 205-06, 208, 229-30, 246, 295, 304-05, 384-85, 389, 401, 416-17, 442
 Kohlberg, Lawrence 87
 Konfucius 96
 Kulmann, Wolfgang 92
 Le Play, Frédéric 209
 Lévinas, Emmanuel 15-16, 21, 34, 36, 84, 95, 115, 128, 130, 132, 142, 178, 323-24, 326, 328
 Lipovetsky, Gilles 43-45, 197, 414-18, 428, 430, 432, 439, 454
 Luckner, Andreas 451, 453
 Luhmann, Niklas 20, 22, 27-29, 31, 35, 177-80, 183-85, 194, 239, 258-85, 290-92, 299-300, 302, 328, 334, 338-40, 359, 443
 Lukes, Steven 191
 Luther 96, 321
 Lyotard, Jean-François 94
 Løgstrup, Knud Ejler 15, 21, 29, 92, 115, 142, 279, 328, 369
 MacIntyre, Alisdair 446-47
 Marx, Karl 25, 28, 31, 34, 36, 114, 185, 206, 225, 236-37, 241-43, 268, 294-300, 305-06, 329, 331, 334-35, 344, 349, 386
 McDowell, John 453
 Milgram, Stanley 75, 340-42
 Mill, John Stuart 44, 426-27
 Miller, Willie Watts 139-40, 158
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat 399
 Moore, G.E. 43, 108, 199, 205, 221, 228, 388, 402, 416-17, 427, 441, 443
 Nietzsche, Friedrich 77, 281, 305, 344
 Ortega y Gasset, José 399-400, 402-03
 Ossowska, Maria 176
 Pareto, Vilfredo 225
 Parsons, Talcot 24, 29, 34, 184-85, 224-25, 259, 266-67, 269, 274-75, 278-79, 282, 285, 291-94, 298-300, 302, 322, 329, 331, 339, 350
 Piaget, Jean 87
 Platon 377-79, 384, 394, 396
 Pol Pot 308
 Rasmussen, Anders Fogh 445
 Rawls, John 201, 395, 444-46
 Reich, Warren T. 420
 Rendtorff, Jacob Dahl 323
 Ricardo, David 45, 434-36
 Rorty, Richard 75, 79, 94
 Royce, Josiah 85
 Saint-Simon, Claude Henri 206, 209
 Sartre, Jean-Paul 322-23, 401, 404-05
 Schiller, Friedrich 84
 Shaftesbury, tredje jarl af (Anthony Ashley Cooper) 433
 Singer, Peter 421
 Smith, Adam 46, 219, 272, 398, 425, 433-34, 436, 442
 Sokrates 427
 Spencer, Herbert 22-24, 34-35, 149, 183, 191-92, 205, 217-22-25, 228-30, 232-35, 239, 244-45, 255, 262-63, 272, 280, 292-93, 304-06, 333, 433, 442-43
 Stalin 308
 Taylor, Charles 23, 35, 93-94, 110, 201-03, 246-47, 351, 447-48
 Thyssen, Ole 29, 284
 Tönnies, Ferdinand 233
 Wallwork, Ernest 146

Walzer, Michael 445-46, 449

Weber, Max 20, 22, 24, 30-35, 41-42, 88, 113-114, 141, 177, 184-85, 224-25, 248-49, 254, 259, 269, 278-79, 281-82, 285, 292, 294, 299-309, 315, 319, 329, 331, 334-36, 350, 407, 439, 442, 451

Wessel, Johan Herman 423

Williams, Bernard 69, 453

Wulff, Henrik R. 420

Wundt, Wilhelm 206, 228-30

Xenokrates 380

Zola, Émile 399

Zubri, Xavier 399-402

Detaljeret indholdsfortegnelse

Indhold	5
Forord	7
Indledning	10
I	10
II	13
III	19
IV	36

I. Problemet

I.A. Dilemmaer, etik og moral

Etik og moral	51
Mål og midler	52
Ressourcer og svære valg	53
Situationens krav	55
Tvungen i viden	57
Værdikrisen	58
Moral	59
Entydighed og ansvarlighed	60
Følelser og fornuft.	62
Liv og handling	63
Etikken i dag	64

I.B. Fire breve til Apel

Første brev	66
Andet brev	71
Tredje brev	78
Fjerde brev	82

II. Forundersøgelser

<i>II.A. Festen i kollektivet</i>	103
Samfundsmorale	104
Mellem pligt og lyst	104
Moralisme og videnskab	105
Krisetider	106

II.B. At læse Bauman. På tur i sociologien i en søgen efter moral og etik

1. Etik – bortset fra viden om moral	108
2. Vendingen mod sociologi	110
3. Præsentation af Zygmunt Bauman	112
4. At placere ham teoretisk	113
5. Etik betragtet i et sociologisk perspektiv	115
5.1. Situationen for det moralske selv	116
5.2. En rekonstruktion af etikens historie	117
5.3. Dekonstruktion af moderne etik	119
6. Etik som erstatning af autonomi med heteronomi	121
6.1. Universalitet og kommunitarister	122
6.2. Søgen efter fundament	124
7. Umuligheden i at grundlægge etik ontologisk	126
8. Afsluttende evaluering	131

II.C. Durkheims moralvidenskab – kritikken der aldrig blev taget til følge

1. Durkheim og det moralske	138
2. Indledende kritik af moralisterne	143
3. Kritik af moralisternes metode	150
4. På vej til en videnskab om det moralske	154
5. Fra videnskab om det moralske til videnskabelig sociologi	158
6. Og tilbage igen...	164

III. Undersøgelsen

<i>III.A. Indføring</i>	169
1. Fra etik til sociologi	171
2. Moral og etik	177
3. Læsevejledning	181

III.B. Etik, sociologi og politik- hen imod en ny reflekteret moralisme

1. Indledning	187
1.1. Filosofi og sociologi	189
1.2. Etik og eticisme	195
1.3. Kommunitarisme og naturalisme	199
2. Moralisme og sociologi	205
2.1. Konservatisme	208
2.2. Positivism	213
2.3. Liberalisme	216
3. Durkheim	223
3.1. Social handlen og ting	223
3.2. Kommunitaristisk liberalisme	229
3.3. Socialistisk naturalisme	237
3.4. Den moralske virkelighed	245
3.5. Habermas og Durkheim	253
4. Luhmann	258
4.1. Kritik af Durkheim	259
4.2. Sociale systemer	264
4.3. Værdifri moralsociologi	272
4.4. Parsons og Weber	277
5. Bauman	285
5.1. Kritik af Durkheim	286
5.2. Parsons, Hegel og Marx	292
5.3. Weber: Rationalitet og etik	298
5.4. Holocaust: Afstand og overlevelse	307

5.5. Asociologisk moralisme	319
5.6. Sociologisk informeret kritik	328
6. En sociologisk informeret etisk refleksion	338

IV. Uddybning

IV.A. Moral og etik – endnu en gang

1. Indledende bemærkninger	357
1.1. Teori: Fra filosofisk etik til moralsociologi	359
1.2. Metode: Misforståelser og omveje – sociologien som tilfældighed	360
1.3. Læsevejledning	364
2. Moral og etik	365
2.1. Sprogbrug	366
2.2. <i>In media res</i>	371
2.3. Begyndelse og etymologi	375
2.3.1 Det etiske	378
2.3.2 Moral og moralfilosofi	380
2.4. Erkendelse og ideologikritik	384
2.5. Metafysik og sprogbrug	387
2.6. Viden og handlingsvejledning	392
2.7. Historie, psykologi og sociologi	396
2.8. Etik og metafysik	400
2.9. Social forståelse – og forklaring	405
3. Den etiske bølge og eticismen	410
3.1. Krise og postmoralistisk etik	411
3.2. Eticisme og filosofisk etik	415
3.3. Bio-etik og økologi	418
3.4. Den umenneskelige utilitarisme	421
3.5. Velfærd og demokrati	424
3.6. Fag og livsanskuelse	429
3.7. Etik og globalisering	432
3.8. Filosofi og teologi	437

3.9. Naturalisme og naturalisering	441
3.10. Kommunitarisme og ontologi	444
3.11. Dydsetik og eksistens	451
3.12. Etikens enhed – og fremtid	454
<i>Bibliografiske henvisninger</i>	457
<i>Litteraturliste</i>	459
<i>Navneindeks</i>	472
<i>Detaljeret indholdsfortegnelse</i>	475

