

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 bagtalesens 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 formålrationelitet, 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. Ansvaret 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 engelsksprogede 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!