

Uffe Juul Jensen

Politisk kultur og moral

Ikke alle vaner er kultur. Ikke al politisk adfærd og politisk liv er udtryk for politisk kultur. Kultur er et værdi-ladet begreb. Men det er ikke ladet med et tilfældigt subjektivt indhold. Kun livsformer, der reguleres i overensstemmelse med fundamentale moralske forbilleder, fortjener med rette betegnelsen kultur. Denne Wittgensteinske pointe søges anvendt på spørgsmålet om politisk kultur. Der argumenteres for et flerdimensionalt begreb om politisk kultur: politisk kultur måles (1) på omfanget af de samfundsmæssige bestræbelser for at forvalte et moralsk princip om støtte til svage og sårbare grupper og (2) på samfundsmedlemmernes muligheder for at øve væsentlig indflydelse på de livsformer, de indgår i.

Kulturbegreb og værdirelativisme

Kulturbegrebet har gennem dette århundrede undergået, hvad man kunne kalde en stadig demokratisering eller folkeliggørelse. Tidligere tiders tilbøjelighed til at ophøje kulturbegrebet til en hæderstitel, der kun fandt anvendelse om særligt privilegeredes handlemønstre og holdninger, er blevet kritiseret og trængt i defensiven. Mange har vendt sig mod at indsnævre kultur til finkultur. For hvad fint og ophøjet skulle der være ved finkultur bortset fra, at det netop er »de fines« kultur, de samfundsmæssigt privilegeredes livsformer og smag som disse ved selvbedragerisk selvoppustning ophøjer til en overmenneskelig målestok for kvalitet og dannelse?

I takt med den almindelige demokratisering i samfundet har vi da fået et rummeligt kulturbegreb, kultur som vaner i videste forstand, selv det som i de samfundsmæssigt og uddannelsesmæssigt privilegeredes øjne er uvaner.

Udvidelsen af kulturbegrebet er imidlertid ikke blot en konsekvens af folkelige bevægelser og demokratiske tendensers fremmarch. Udviklingen har også sin filosofiske forankring. Værdirelativismen, som har præget store dele af dette århundredes filosofi, kan blandt andet udmøntes i følgende tese: kultur er et deskriptivt begreb, som sammenfatter gruppers holdninger og handlemønstre. Det henviser ikke til en selvstændigt eksisterende værdi (som vi kan forledes til at antage selv ud fra visse helt dagligsproglige udtryksformer som »Ja, Schmidt har kultur«). Sådanne værdier, der skulle eksistere løsrevet fra individuelle holdninger og hævet over historisk bestemmelse, findes som bekendt ikke ifølge værdirelativismen.

I den nyere samfundsvidenskabelige filosofi, som i vid udstrækning har erkendt forenklingerne i den positivistiske værdirelativisme, har i særdeleshed Ludwig Wittgensteins sene filosofi givet ny næring til det udvidede kulturbegreb.

Ifølge Wittgensteins centrale sprogfilosofiske tese er mening ikke en særlig type entitet eller enhed. At kende et udtryks mening er ikke at stå i et forhold til en særlig slags mental entitet, men at tage del i en livsform eller et sprogspil, hvis

Uffe Juul Jensen

Politisk kultur og moral

Ikke alle vaner er kultur. Ikke al politisk adfærd og politisk liv er udtryk for politisk kultur. Kultur er et værdi-ladet begreb. Men det er ikke ladet med et tilfældigt subjektivt indhold. Kun livsformer, der reguleres i overensstemmelse med fundamentale moralske forbilleder, fortjener med rette betegnelsen kultur. Denne Wittgensteinske pointe søges anvendt på spørgsmålet om politisk kultur. Der argumenteres for et flerdimensionalt begreb om politisk kultur: politisk kultur måles (1) på omfanget af de samfundsmæssige bestræbelser for at forvalte et moralsk princip om støtte til svage og sårbare grupper og (2) på samfundsmedlemmernes muligheder for at øve væsentlig indflydelse på de livsformer, de indgår i.

Kulturbegreb og værdirelativisme

Kulturbegrebet har gennem dette århundrede undergået, hvad man kunne kalde en stadig demokratisering eller folkeliggørelse. Tidligere tiders tilbøjelighed til at ophøje kulturbegrebet til en hæderstitel, der kun fandt anvendelse om særligt privilegeredes handlemønstre og holdninger, er blevet kritiseret og trængt i defensiven. Mange har vendt sig mod at indsnævre kultur til finkultur. For hvad fint og ophøjet skulle der være ved finkultur bortset fra, at det netop er »de fines« kultur, de samfundsmæssigt privilegeredes livsformer og smag som disse ved selvbedragerisk selvoppustning ophøjer til en overmenneskelig målestok for kvalitet og dannelse?

I takt med den almindelige demokratisering i samfundet har vi da fået et rummeligt kulturbegreb, kultur som vaner i videste forstand, selv det som i de samfundsmæssigt og uddannelsesmæssigt privilegeredes øjne er uvaner.

Udvidelsen af kulturbegrebet er imidlertid ikke blot en konsekvens af folkelige bevægelser og demokratiske tendensers fremmarch. Udviklingen har også sin filosofiske forankring. Værdirelativismen, som har præget store dele af dette århundredes filosofi, kan blandt andet udmøntes i følgende tese: kultur er et deskriptivt begreb, som sammenfatter gruppers holdninger og handlemønstre. Det henviser ikke til en selvstændigt eksisterende værdi (som vi kan forledes til at antage selv ud fra visse helt dagligsproglige udtryksformer som »Ja, Schmidt har kultur«). Sådanne værdier, der skulle eksistere løsrevet fra individuelle holdninger og hævet over historisk bestemmelse, findes som bekendt ikke ifølge værdirelativismen.

I den nyere samfundsvidenskabelige filosofi, som i vid udstrækning har erkendt forenklingerne i den positivistiske værdirelativisme, har i særdeleshed Ludwig Wittgensteins sene filosofi givet ny næring til det udvidede kulturbegreb.

Ifølge Wittgensteins centrale sprogfilosofiske tese er mening ikke en særlig type entitet eller enhed. At kende et udtryks mening er ikke at stå i et forhold til en særlig slags mental entitet, men at tage del i en livsform eller et sprogspil, hvis

regler og handlemønstre man behersker. Set i dette perspektiv synes det umiddelbart udelukket, at livsformer skulle kunne rangordnes og klassificeres som mere eller mindre værdifulde. Dette ville netop forudsætte, at der var standarder og målestokke for værdi og betydning, som eksisterede løsrevet fra de konkrete livsformer. En forudsætning, der synes uforenelig med den Wittgensteinske sprogfilosofi.

Wittgensteins egne notater og overvejelser om kulturbegreb og værditeoretiske spørgsmål viser klart, at problemerne for ham var mere komplekse end de fremstår i den rent værdirelativistiske udlægning af kulturbegrebet, som er skitseret ovenfor.

I udkast til et forord for sine *Philosophische Bemerkungen* (et udkast, der ganske vist er skrevet før, han havde udviklet det, vi almindeligvis omtaler som hans sene filosofi, hvis hovedtanker rummes i *Philosophische Untersuchungen*) udtrykker Wittgenstein sin meget kritiske holdning til tidens kultur (Wittgenstein, 1980: 6). Wittgenstein siger blandt andet, at kulturen er som en stor organisation, der tildeler enhver af sine medlemmer en plads, hvor han kan arbejde for helheden. Og det er, siger Wittgenstein, fair at måle den enkeltes kræfter på de bidrag, han yder for helheden. I en tid *uden* kultur, siger Wittgenstein, fragmenteres kræfterne, og den enkeltes kræfter bruges til at modstå modsatrettede kræfter. Men energi er stadigvæk energi, og selvom det skuespil, som vor tidsalder byder på, ikke er frembringelsen af et stort kulturelt værk, hvor de bedste bidrager til samme store mål, men snarere et lidet seværdigt skuespil udført af en masse, hvis bedste medlemmer arbejder for deres private mål, så er det, ifølge Wittgenstein, dog ikke skuespillet, det kommer an på.

Wittgenstein tænker sig, at når en kultur forsvinder, sådan som han mener, det forholder sig nu, så betyder dette ikke en forsvinden af menneskelig værdi. Der er alene tale om en forsvinden af visse måder at udtrykke denne værdi på.

Kultur er, med andre ord, for Wittgenstein et særdeles værdiladet begreb. Men ladningen hidrører ikke fra den enkelte iagttager, sådan som en værdirelativist ville se på sagen. Kultur er et værdiladet begreb, fordi *kultur* er noget, der udtrykker menneskelig værdi. Det er altså ikke enhver form for menneskeligt samliv eller en hvilken som helst livsform, der er kultur. Vi er derfor heller ikke henvist til at forholde os distanceret, beskrivende til menneskelige vaner, men kan bedømme og vægte dem som værende udtryk for en mere eller mindre udviklet kultur.

Kultur og moral

Wittgensteins betragtninger om kulturbegrebet rummer en klar tilkendegivelse af, hvilken målestok, han mener, vi må bruge, når vi bedømmer livsformers kulturelle niveau. Det er en *moralsk* målestok: først når mennesker samordner deres bestræbelser og ikke blot søger at realisere private mål, men forenes i forsøget på at realisere fælles mål, er der tale om kultur.

Men hvor kommer nu denne *menneskelige værdi* fra? Drives vi ikke tilbage til en moralsk fundamentalisme, til forkyndelsen af bestemte absolutte moralske værdier?

Her er det vigtigt at erindre sig, hvad det er for en tidssygdom, Wittgenstein søger at diagnosticere i sine spredte overvejelser om kulturbegrebet, en tidssygdom, hvis symptomer og forløb er beskrevet med stor detailrigdom af den østrigske forfatter Robert Musil i *Manden uden egenskaber* (dansk udgave 1968-71), et værk, der sandsynligvis har været under betydelig indflydelse af Wittgensteins tænkning. Den fragmentering af menneskelige kræfter, som Wittgenstein taler om, viser sig blandt andet ved, at enhver speciel praksis eller livsform (forretningsvirksomhed, kunst, politik etc.) isoleres fra hverdagslivets praksis og de moralske forbilleder, som er forankrede i hverdagslivets praksis. Man kan nu sige »forretning er forretning«, eller »politik er politik« til den, der søger at anlægge helt almindelige moralske bedømmelser af handlinger udført inden for forretningslivets eller det politiske livs sfære. Med denne tilrettevisning belæres kritikeren om, at man på utilstedelig vis blander tingene sammen. Han tager ikke den enkelte livsform for det, den er. Han søger at overføre standarder og forbilleder fra én livsform til en anden.

Når Wittgenstein, Musil og en hel del andre (blandt andet forfatteren til denne artikel) afviser denne form for værdirelativisme, så er det ikke ensbetydende med, at man forpligter sig til en fundamentalistisk forkyndelse af absolutte værdier, der eksisterer uafhængigt af menneskelig praksis og livsformer. Man insisterer derimod på, at hverdagslivet og dets forbilleder, herunder dets forbilleder for moralsk handlen, ikke kan sidde overhørig i mere specialiserede og professionliserede livsformer og former for praksis.

Sprogfilosofisk kan dette synspunkt forklares på følgende måde. Det er oplagt, at der udvikles særlige terminologier og begrebsapparater inden for afgrænsede og specialiserede livsformer (videnskabelige, kunstneriske etc.). Dette betyder imidlertid ikke, at hverdagssprogets grundlæggende regler mister gyldighed og bærekraft for fysikeren, lægen, kunstneren eller marketingspecialisten. En hvilken som helst specialiseret begrebsramme forudsætter hverdagssproget, og specialistens mulighed for at formidle sin specialiserede erfaring forudsætter brugen af og respekten for hverdagslivets sprog.

Mange vil sikkert kunne acceptere dette synspunkt, så længe talen blot er om helt generelle træk ved vort hverdagssprog. Ligegyldigt hvilket videnskabeligt eller ekspertmæssigt speciale, man udøver, må man for eksempel respektere det fundamentale begrebslogiske forhold, at egenskaber og tilstande ikke er noget, der eksisterer selvstændigt, men altid er egenskaber ved ting (eller andre subjekter). Ingen videnskabelig indsigt eller ekspertmæssig erfaring kan tilsidesætte det grundlæggende begrebslogiske træk, der kommer til udtryk i vor skelnen mellem subjekt og prædikat. Her er regler eller forbilleder, som er alment forpligtende, skønt de er forankrede i en *bestemt* praksis, hverdagslivets.

Men forholder det sig på samme måde med moralske forbilleder? Er disse ikke på en helt anden måde farvet af skiftende tiders vilkår og interesser? Der er naturligvis en mangfoldighed af sædvaner og skikke, som er bundet til bestemte kulturer og historisk og geografisk afgrænsede livsformer. Antropologernes vidnesbyrd herom var med til at stimulere værdirelativismens udbredelse i vort århundrede. Variabiliteten af sædvaner og skikke er imidlertid ikke ensbetydende med,

at der ikke findes forbilleder for moralsk handlen som rækker ud over historisk og geografisk afgrænsede livsformer. Det er sådanne mere generelt forpligtende forbilleder, Wittgenstein må have haft i tankerne med talen om en menneskelig værdi, der var ved at blive fortrængt i den moderne vestlige civilisation.

Moral i politik

Et eksempel, som kan bringe overvejelserne helt ind på livet af spørgsmålet om *politisk kultur*, kan illustrere forholdet mellem handlemønstre, der accepteres i en bestemt praksis (her den politiske), og generelle moralske forbilleder forankret i hverdagslivets praksis.

I politiske diskussioner (og her tænkes i første række på diskussioner med politikere som aktører) er det ganske almindeligt, at der stilles spørgsmål, som ikke besvares. Spørgsmålene kan blive gentaget gang på gang (alle kender dette fra politiske debatter i tv) uden at den adspurgte på mindste måde forsøger at besvare dem. Denne adfærd kan naturligvis under visse omstændigheder være begrundet i tidnød. Hvis en bestemt politiker bliver bombarderet med spørgsmål og kun har begrænset tid til at svare, *må* han nødvendigvis vælge ud og dermed frasortere spørgsmål. Men det synes alligevel at være en etableret og af aktørerne fastslået praksis, at politikerne kan ignorere et spørgsmål, der direkte er stillet til ham, dvs. ikke blot fastslå, at han ikke vil besvare det, men simpelthen lade, som om spørgsmålet aldrig er blevet stillet.

I andre situationer afviser politikere stillede spørgsmål med en ganske bestemt begrundelse, nemlig at der er tale om et hypotetisk spørgsmål, og det vil man ikke svare på. Strategien i denne adfærd er enkel: hvis politikerne bliver spurgt om, hvad han for eksempel vil stille op, hvis underskuddet på betalingsbalancen fortsat øges, så kan han svare, at spørgsmålet henviser til en hypotetisk situation, og da han tror, at de aktuelt gennemførte bestræbelser vil vende den uheldige udvikling, ser han ingen mening i at inddrage sig på hypotetiske spekulationer. Hvis spørgeren holder fast for at få en stillingtagen til, hvad man vil gøre, *hvis* udviklingen alligevel ikke vendes til det bedre, vil politikerne, der følger det beskrevne handlemønster, afslutte diskussionen, der aldrig kom igang, med at fastslå, at han ikke vil besvare hypotetiske spørgsmål.

Kan man nu begrunde disse handlemønstre ved blot at fastslå, at de foregår i overensstemmelse med procedurer, der nu engang er accepterede i politisk praksis. Politik er en livsform for sig. Udvalgte mennesker søger at varetage afgrænsede gruppeinteresser. Hertil må de betjene sig af forskellige adækvate midler. Praksis med at undgå visse nærgående spørgsmål er netop et af de midler, som er særegen for denne livsform. Set i dette perspektiv kan det slet ikke gøre indtryk, hvis man siger til en politiker: jamen, tænk dig om vi fulgte de samme regler i for eksempel videnskabelig praksis. Her er det netop en grundlæggende regel, styret af et ufravigeligt forbillede, at spørgsmål og tvivl, der rejses over for fremførte antagelser og teorier, *må* tages alvorligt. Her vil den enkelte forsker fra starten have diskvalificeret sig selv, hvis man systematisk afviser at tage hypotetiske spørgsmål alvorligt (hvis han for eksempel fastholdt ikke at ville tage stilling til konsekvenserne for hans teori af resultater, der var i modstrid med den).

Dette forsøg på at relativere etikken ved at påstå, at der findes en særlig videnskabelig etik, en særlig, måske helt anderledes, politisk etik og atter en tredje herfra forskellig forretningsetik falder til jorden, hvis det kan begrundes, at for eksempel forbilledet om at tage stillede spørgsmål alvorligt (herunder naturligvis også hypotetiske spørgsmål) ikke er et forbillede, som blot er forankret i en afgrænset specialiseret og professionaliseret livsform som den videnskabelige, men at det tværtimod også er et moralsk forbillede i den hverdagspraksis, som er forudsætning for enhver specialiseret praksis, og som ethvert menneske også er en del af, ligegyldigt hvor stor en del af sin tid, det end måtte bruge i en specialiseret eller professionaliseret praksis.

Det er naturligvis ikke nogen tilfældighed, at det eksempel, som ovenfor er anvendt til illustration, netop omhandler det forbilledlige i at tage stillede spørgsmål alvorligt og at søge at besvare dem efter bedste evne. Selv filosoffer med meget forskellige moralfilosofiske grundholdninger har kunnet enes om, at der her foreligger en grundlæggende moralsk regel. At man handler uetisk ved at tilside-sætte den, ligegyldigt hvilke områdespecifikke etiske principper, man end måtte forsøge at dække sig ind bag.

Kan der opnås konsensus om bestemte moralske forbilleder?

Moralfilosofien har i første række været præget af en dybtgående uenighed om, hvordan bestemte moralske regler og forbilleder (for eksempel det netop omtalte) kan *begrundes*, eller deres *gyldighed bevises*. Utilitarister, pligt-etikere og mange andre positioner har præsenteret deres forskellige svar på dette spørgsmål. Netop uenigheden mellem de forskellige grundholdninger i den filosofiske etik har bestyrket mange udenforstående i den opfattelse, at der ikke er noget klart og entydigt svar på moralfilosofiske spørgsmål, og at moralfilosofien derfor måtte forblive en slagmark for uforenelige grundholdninger, hvad angår menneskesyn og samfundsopfattelsen. Man kan sige, at til syvende og sidst var den vedvarende moralfilosofiske uenighed således medvirkende til at berede vejen for værdirelativismen.

Den Wittgenstein-inspirerede holdning til spørgsmålet om menneskelige værdier kan imidlertid føre os uskade mellem den moralske fundamentalismes Scylla og værdirelativismens Charybdis. Det er en del af vor hverdagspraksis og vort hverdagssprog at bedømme handlinger moralsk. Vore bedømmelser (for eksempel vor kritik af dem, der ikke tager stillede spørgsmål alvorligt) støtter sig på forbilleder, som vi tilegner os i og med, at vi bliver medlem af en social praksis. De traditionelle moralfilosofiske spørgsmål om, hvordan man nu også kan begrunde eller bevise sådanne praksis-regulerende forbilleder, har i det Wittgensteinske perspektiv ingen pointe og intet svar. Vore muligheder for at foretage moralske bedømmelser og for at begrunde vore handlinger moralsk er imidlertid heller ikke afhængig af, om der kan gives en filosofisk dokumentation for de i praksis fungerende forbilleder. Afblæsningsen af de fundamentalistiske skyttegravskrige fører os derfor heller ikke ud i værdirelativistisk kaos. Værdier er ikke privat, subjektiv ejendom, men forbilleder, der regulerer menneskelige fællesskaber (se nærmere i Jensen, 1986 og 1987a).

Disse filosofiske pointer vil sandsynligvis finde megen støtte i praksis. For de fleste mennesker vil det hverken gøre fra eller til, om filosofierne er enige eller uenige om den filosofiske *begrundelse* for forbilledet om at tage stillede spørgsmål alvorligt og om at søge dem besvaret ærligt og oprigtigt. Dette forbillede er med til at forme vort begreb om en *moralsk karakter*, om menneskelig hæderlighed og anstændighed. Og det er, som Wittgenstein kunne finde på at sige, udtryk for vor civilisations krise, at mennesker kan blive drevet til at antage, at dette forbillede og disse begreber ikke finder anvendelse inden for en så central praksis som den politiske.

I de senere år har der, ikke mindst i USA efter Watergate, tegnet sig et andet billede af forholdet mellem moral og politik. Selv forestillingen om, at politikerne skulle have ret til at lyve, en ret de har delt med lægerne, er blevet antastet. Traditionelle paternalistiske eller utilitaristiske begrundelser for at omgå sandheden letfærdigt (at dette kunne retfærdiggøres, dersom det gavnede dem, hvis liv man var sat til at forvalte) bliver ikke længere taget for gode varer.

Der synes altså nu at være en tendens stik modsat den, Wittgenstein så bekymret og kritisk beskrev og karakteriserede som en sygdom i den moderne civilisation. Moral og værdier er ikke længere en privatsag eller noget, der blot hører privatlivet til. For privatliv og subjektive holdninger er altid en uløselig del af livsformer, der udfolder sig i fællesskab med andre, og som derfor er styret af kollektivt bindende forbilleder.

Hermed er der dog langt fra opnået nogen enighed om, *hvilke* forbilleder, der er de grundlæggende moralske forbilleder, eller som – med Wittgenstein – legemliggør *den menneskelige værdi*. Der er således heller ikke uden videre et svar på, hvilke moralske forbilleder, der må efterleves i et samfunds politiske praksis, før denne kan siges også at være udtryk for en politisk kultur.

De eksisterende uenigheder om disse spørgsmål viser sig snart, hvis man sammenligner hovedlinier i den amerikanske debat om sammenhængen mellem moral og politik med dele af den europæiske debat.

I USA har man i vid udstrækning fremhævet moralske forbilleder, der knytter sig til det, der ovenfor er omtalt som personlig hæderlighed og anstændighed. Man har af forståelige grunde fremhævet nødvendigheden af en høj personlig moral, der kommer til udtryk i ubestikkelighed, ærlighed og troværdighed.

Disse krav kan begrundes ud fra forbilleder, som er en del af hverdagslivets praksis, men de udtømmer slet ikke det begreb om menneskelig værdi, som ifølge Wittgenstein er en forudsætning for, at en civilisation eller praksis udviser *kultur*. Wittgenstein taler lidt kryptisk om at virke i helhedens ånd, men meningen er næppe til at tage fejl af: de moralske forbilleder, der binder mennesker sammen i en kultur, er ikke blot forbilleder for personlig perfektion (den hæderlige, sandhedssøgende ener), men for bidrag til fællesskabets organisering og beståen.

Men er det så overhovedet rimeligt at antage, at der på dette område foreligger entydige forbilleder, dvs. handleanvisninger, som af aktørerne i fællesskabet kan indses at være grundlaget for at foretage moralske bedømmelser af individers og grupperes behandling af andre individer og grupper i den sociale praksis? Må vor viden om grundlæggende interesse modsætninger i samfundet ikke nødvendigvis

gøre enhver forhåbning om konsensus om moralske forbilleder i den nu omtalte forstand illusorisk?

Jeg har i forskellige sammenhænge søgt at argumentere for, at der faktisk er et sådant forbillede i vor hverdagspraksis, og at dette forbillede accepteres af mennesker med vidt forskellig ideologisk, politisk eller filosofisk grundholdning. Der kan her ikke redegøres for alle detaljer i dette synspunkt, men hovedlinierne skal sammenfattes (jfr. blandt andet Jensen, 1985).

Det moralske forbillede om ansvaret for den svage

Det er ikke korrekt, som mange har hævdet, at vore helt almindelige moralske begreber er tømt for indhold, eller at de har det indhold, som vi hver for sig putter i dem. Det kan umiddelbart tage sig sådan ud. Et ord som »ansvarlighed« anvendes tilsyneladende i flæng. Undertiden kan det fremtræde som en tom politisk floskel (»vi ansvarlige politikere«). Men begrebet ansvar er ikke tomt, og ordet »ansvar« ville næppe være så hyppigt anvendt, hvis det ikke appellerede til bestemte forestillinger og vakte bestemte forventninger hos den, der hører ordet.

I stedet for at indlede spekulationer om ansvarlighedens væsen og fundere over, hvorvidt det moderne menneske måske har tabt dette væsen af syne, kan vi, efter helt Wittgensteinske anvisninger, søge svar på spørgsmålet: hvordan lærer vi faktisk at anvende ordet »ansvar«? For det er en kendsgerning, at det aldeles ikke er forbeholdt politikere og andre ansvarlige mennesker at vende og dreje ordet ansvar. Det er en del af vort almindelige sprog og vor hverdagskommunikation. Endog på et forholdsvis tidligt tidspunkt i udviklingsforløbet lærer børn at tale om ansvar og at bruge en lang række hermed forbundne udtryk.

Moralske udtryk læres lige som et hvilket som helst andet udtryk eller del af vort sprog i konkrete, praktiske sammenhænge og ved, at vi bliver gjort fortrolige med forbilledlige situationer for anvendelse af udtrykket.

Vi tilegner os således også et begreb om ansvar i praksis gennem fortrolighed med bestemte forbilledlige eksempler på ansvarlig handlen.

Det er ikke spor ejendommeligt, at ordet ansvar tidligt bliver del af barnets sprog og forståelse. Den psykologiske symbiose, hvor barnet tildeles evner og færdigheder af voksne, med henblik på at kunne klare opgaver i samvirke med andre, er en af de grundlæggende mekanismer i socialiseringen. En af vore tidligste erfaringer er med andre ord erfaringer med at være svagere end andre og at være afhængige af andres magt og støtte (jfr. Jensen, 1987b).

Gennem hele vort liv vil vi i vekslende situationer komme ud for at være svage og afhængige i forhold til andre. Det er dette træk ved vore vilkår som mennesker, der forklarer, at vi overhovedet har et forbillede for moralsk ansvarlig handlen. Hvis vi var absolut frie og autonome aktører, som det postuleres i en stor del af den borgerlige filosofiske tradition, så ville vi ikke have det begreb om moralsk ansvarlighed, som ifølge det foregående er integreret i vor hverdagspraksis.

Er det moralske forbillede begrænset til personlige relationer?

Det er ikke hensigten i denne sammenhæng mere indgående at diskutere forbilledet om støtte til den svage part eller de spørgsmål og modargumenter, som kan

rejses over for dette moralfilosofiske synspunkt. For argumentationens skyld vil det i det følgende blive forudsat, at der er et sådant forbillede i hverdagslivets praksis, og at dette forbillede spiller en afgørende rolle for vore moralske bedømmelser i *personlige* relationer.

Men herefter rejser der sig et spørgsmål af den største betydning for diskussionen om sammenhængen mellem politisk kultur (og kultur i almindelighed) og moral.

Vi lærer forbilledet for moralsk handlen i konkrete personlige relationer (for eksempel i forholdet mellem børn og forældre). Forbilledet foreskriver en bestemt person, der i bestemte henseender er stærkere end, eller som har magt i forhold til, en anden, at støtte denne anden med henblik på at gøre ham selvforvaltende.

Men er der så ikke en uoverstigelig kløft mellem de hverdagslivets livsformer, hvor dette forbillede er adækvat, og politisk praksis? Politiske handlinger udfoldes i det samfundsmæssige rum. De rettes mod grupper og grupperes vilkår. Politikeren, der deltager i gennemførelsen af de politiske handlinger, handler ikke som privatperson, men som *repræsentant* for grupper og interesser.

Der er en lang tradition for at opfatte det moralske som en dimension ved vore personlige relationer. Derfor vil det heller ikke være overraskende, hvis en skeptiker vil føle sig foranlediget til at afvise overførsel af hverdagslivets moralske forbillede til det politiske og samfundsmæssige niveau. Men hvad er de præcise begrundelser for en sådan afvisning?

Det går ikke an blot at anføre, at når det moralske forbillede *læres* i personlige forhold, så kan det ansvarsbegreb, som forbilledet udtrykker, ikke anvendes på forholdet mellem grupper (eller på forholdet mellem samfundet og grupper). Det er et udbredt træk ved begrebstilegnelse og begrebsudvidelse, at vi gennem generaliserings- eller analogiprocedurer overfører begreber, som er udviklet i én kontekst, til en anden kontekst.

Vi må naturligvis kunne forklare *pointen* med en sådan begrebsudvidelse. Men det er heller ikke svært i den konkrete sammenhæng. Enhver moralsk stillingtagen og bedømmelse forudsætter, at der foreligger flere handlemuligheder i den bedømte situation. Hvis vi tilskriver en person et ansvar i forhold til en anden, tilkendegiver vi samtidig, at den ansvarlige har mulighed for at udføre de handlinger, som ansvaret tilsiger. Han kan handle ansvarligt eller afstå fra det. Men den moralske anvisning er på sin plads (vi er i vor gode ret til at sige, hvad han bør gøre), eftersom han *kan* udføre den ansvarlige handling. *Bør* forudsætter *kan*.

I det borgerlige samfunds filosofiske og ideologiske tradition har en række fundamentale sider ved det samfundsmæssige liv (for eksempel eksistensen af fattige og rige) været opfattet som naturgivne betingelser, dvs. forhold, der ligger uden for menneskelig manipulations rækkevidde. Sygdomme og sociale ulykker har været opfattet som en slags naturkatastrofer, som resultater af ubetvingelige kræfters spil. I dette lys giver det naturligvis ingen mening at begynde at tale om ansvar for sådanne forhold. Det ville være et misbrug af de moralske begreber, hvis man tillagde politiske og samfundsmæssige instanser ansvar for sådanne forhold.

Idag *ved* vi, at dette ikke er holdbart. Vi ved, blandt andet i kraft af hundrede års socialmedicinsk forskning en masse om sammenhængen mellem samfunds-

mæssige vilkår og sygelighed og dødelighed i en befolkning. Det er et udslag af alvorlig ideologisk tilsløring, hvis man søger at give det udseende af, at sygdommes fremkomst og udbredelse er uafhængig af den samfundsmæssige organisering og den politiske forvaltning af samfundet.

I et vist omfang er der tale om forhold, som det enkelte menneske kan indvirke på og ændre gennem sine personlige beslutninger (for eksempel gennem valg af livsstil). Men denne personlige frihed i forhold til sygdom og sundhed har sine klare begrænsninger. Derfor kan det ikke blot gøres til et personligt moralsk anliggende for den enkelte. Omvendt er de vilkår, der har at gøre med arbejdsmiljø og livsstil, generelt påvirkelige gennem samfundsmæssig intervention. Kun magt udøvet på det samfundsmæssige plan kan medføre radikale ændringer af de betingelser, der bringer den enkelte i afmagt og afhængighed ved sygdom og sociale ulykker. Dette forhold mellem samfundsmæssig magt og svage og sårbare grupperes afmagt berettiger anvendelsen af det moralske forbillede på det samfundsmæssige niveau.

Den offentlige sektor og politisk kultur

Er konklusionen af de gennemførte overvejelser om sammenhængen mellem kultur og moral da i al sin enkelthed, at man kan måle et samfunds politiske kultur på omfanget af offentlige serviceinstitutioner, der varetager det samfundsmæssige ansvar for støtten til svage og sårbare grupper? Hvis vi uden videre besvarer dette spørgsmål bekræftende, begynder konturerne af en modsigelsesfuld udvikling at vise sig.

I forlængelse af den offentlige sektors ekspansion og udbygningen af velfærdsstatens institutioner rejste der sig allerede fra slutningen af 1960'erne en moralsk kritik af denne udvikling. Det blev fra både venstreorienteret og borgerligt hold indvendt, at velfærdssamfundet i bund og grund var formynderisk, og at den massive offentlige indsats skete hen over hovederne på borgerne, uden at bygge på disses aktive medvirken. Der er ikke grund til at beskæftige sig med de mere ekstreme ideologiske udfald mod velfærdssamfundet (som blandt andet erindres fra et af partiet De Uafhængiges valgudsendelser i tv, hvori udviklingen blev søgt illustreret i en filmsekvens med børnehavebørn ført i snor af pædagogerne og således frataget al selvstændighed). Derimod er der en række velunderbyggede erfaringer, blandt andet fra sundhedssektoren, der bærer vidnesbyrd om, at udviklingen kun i meget begrænset omfang inddrog de implicerede grupperes egne ønsker og bedømmelser. Først psykiatri-debatten og senere hele debatten om det ønskelige af en styrket primærsektor (som det eksempelvis kommer til udtryk i WHO's program for sundhed for alle år 2000) viser tydeligt, at udbygningen af sundhedssektoren ikke aktivt inddrog og ej heller stimulerede brugen af de menneskelige ressourcer i forsøget på at forbedre helbredstilstanden i befolkningen.

Disse tendenser må imidlertid tages ganske alvorligt i en analyse af den politiske kultur i samfundet. I det foregående har diskussionen herom alene beskæftiget sig med politikerne, deres personlige moral og deres moralske ansvarlighed som repræsentanter for den samfundsmæssige magt. Men skal man tegne et fuldt dækkende billede af den politiske kultur, kommer man ikke uden om også at ind-

drage borgernes aktive medvirken (eller manglen på samme) i forvaltningen af de grundlæggende moralske forbilleder i samfundet. Dette kom blandt andet også klart til udtryk i de diskuterede Wittgenstein betragtninger om en civilisations kulturelle niveau. Hos Wittgenstein blev hovedvægten netop lagt på samfundsmedlemmernes aktive medvirken i realiseringen af helhedens mål.

Frembyder velfærdssamfundets udvikling så i virkeligheden følgende modsigelsesfyldte tendens: gennem politiske og samfundsmæssige bestræbelser for at virkeliggøre en grundlæggende menneskelig værdi søger man at overvinde den kulturkrise, som Wittgenstein lokaliserede i den moderne vestlige civilisation; men det der således i én sammenhæng tegner sig som en højnelse af den politiske kultur, ytrer sig i en anden sammenhæng som en svækkelse af den politiske kultur. Den offentlige, gennem eksperter planlagte og forvaltede omsorg og støtte, reducerer en bred, aktiv medvirken i realiseringen af den grundlæggende værdi.

Er det denne modsigelsesfulde udvikling, der er det rationelle grundlag for de senere års privatiseringsideologi? For hvis den politiske kultur ikke kan stimuleres og højnes gennem samfundsmæssige initiativer, er det da ikke forståeligt, at vi nu oplever en tilbagevenden til gammeldags moralisme, appellerer til borgerne om at være deres ansvar for sig selv og de nærmeste bevidst og støtte svage og nødlidende gennem privat iværksatte foranstaltninger? Er dette ikke et sidste desperat forsøg på at overvinde den af Wittgenstein beskrevne civilisationskrise? Gennem formaninger at søge at bøje enkeltviljerne sammen i håbet om herved atter at kunne skabe helhed og samling om fælles værdier?

Der er sandsynligvis mange, der vil søge at begrunde den aktuelle moraliseren over for befolkningen på denne måde. Statsministerens nytårstale ved indgangen til 1987 var blot ét eksempel herpå. Vi har imidlertid ikke mange grunde til at tro, at man skaber samling om værdier gennem moralske formaninger. Værdier er forbilledlige handlemønstre i konkrete livsformer. Eksisterende forbilleder (og herunder hører ifølge argumentationen ovenfor forbilledet om støtte til svage og sårbare) vil i større eller mindre grad bestemme aktørernes adfærd *afhængig af de vilkår*, der er til stede i den pågældende livsform. Hvis der er mange og relativt store grupper, der føler sig ramte og svækkede under givne samfundsmæssige vilkår, vil sådanne grupper let geråde i indbyrdes fjendskab. Nogle vil mistænke andre for uretmæssigt at tilegne sig fordele og goder. Vi har blandt andet set dette i situationer, hvor unge, arbejdsløse og mange andre har rettet deres aggressivitet mod flygtningegrupper («Hvorfor kan de bare gå hen og få en ny cykel», som en forurettet ung dansker sagde til en tv-interviewer efter urolighederne i Kalundborg). Denne splittelse grupper imellem (grupper hvis medlemmer sandsynligvis accepterer forbilledet om støtte til den svage, og som princippet anviser støtte til) kan ikke overvindes ved moralsk belæring om næstekærlighed, men kun ved ændringer af de pågældende gruppers objektive livsvilkår, og ved, fra politisk side, at søge at imødegå (snarere end ved gennem tavshed at støtte) mistænkeliggørelsen af svage grupper for at ville lukrere på samfundet og for blot at søge personlig fordel bag svaghedens maske.

Den modsigelse, som er beskrevet ovenfor, og som blev oplevet konkret af mange under velfærdssamfundets udvikling i 1960'erne, fremkom, fordi den of-

fentlige støtte typisk var en ekspertmæssig styret fordeling af hjælpeydelse i stedet for systematiske bestræbelser for at udvikle befolkningsmæssige ressourcer, hvorigennem svaghed og sårbarhed kunne overvindes. Udviklingen af sundhedssektoren er atter et godt eksempel. Ekspertter udviklede og fordelte nye behandlingsformer primært gennem udbygning af sygehussektoren. Først henimod slutningen af 1960'erne blev de afgørende svagheder ved denne udvikling draget frem i lyset. Det mål om lighed i tildeling af ydelser, som var indbygget i systemet, viste sig utilstrækkeligt i forhold til den moralske værdi om menneskelig lighed.

Det er ikke alle grupper, der har lige stor risiko for at blive ramt af en bestemt sygdom. Denne ulighed (blandt andet bestemt af arbejdsmæssige vilkår) reduceres eller elimineres ikke ved at behandle en én gang opstået sygdom. Kun gennem øget viden om og indsats over for sygdomsforvoldende vilkår kan billedet ændres. Sådanne ændringer kræver mobilisering af grupperes ressourcer (eftersom grupperes modstridende økonomiske interesser er på spil), og det kræver mobilisering af individuelle ressourcer eftersom nok så mange samfundsmæssigt gennemførte foranstaltninger (for eksempel i form af forbedrede arbejdsmiljøbetingelser) kan vise sig frugtesløse, hvis foreskrevne sikkerhedsforanstaltninger negligeres.

Velfærdssamfundets ensidigt ekspertmæssigt forvaltede fordeling af hjælpeydelse er i virkeligheden en offentlig forvaltet videreførelse af den *sociale forståelse*, som var grundlaget for hjælpearbejde gennem det liberale samfunds udvikling. Man overtager et menneske- og samfundssyn herfra. Samfundet består af en mangfoldighed af i princippet lige og dermed ligeberettigede aktører. Under normale omstændigheder kan den rationelle aktør forvalte sit liv uden intervention udefra. Men sommetider rammes den enkelte af ulykke og katastrofe (typisk i form af sygdom). Katastrofen er typisk uforudsigelig og hver mands herre. Social forståelse tilsiger den enkelte samfundsborger, der går fri for katastrofen, at medvirke ved afhjælpning af næstens ulykke, ved afbødning af dens konsekvenser. Når en sådan social forståelse forvaltes i offentligt regi, forvaltes hjælpeydelse som omtalt ud fra det princip, at alle, der rammes af samme ulykke, har krav på samme hjælp.

Hermed står det også klart, at en sådan offentligt forvaltet støtte ikke er i overensstemmelse med det moralske princip om ansvar for den svage. Når dette forbillede regulerer samfundsmæssig handlen, må det, som påpeget ovenfor, være ud fra en antagelse om, at det individuelle hjælpebehov, den enkeltes afmagt og afhængighed blandt andet er et resultat af samfundsmæssige vilkår, og dermed vilkår, der i princippet kan ændres gennem samfundsmæssig intervention.

Heraf følger det også, at en offentlig service i overensstemmelse med det moralske princip ikke blot kan bestå i en forvaltning af ekspertmæssigt normerede hjælpeydelse. Kun gennem de implicerede grupperes egen aktive medvirken vil det være muligt at fastlægge karakteren af de vilkår, der skal søges ændret, og kun ved de impliceredes egen medvirken vil der være realistiske muligheder for at gennemføre de ændringer, der skønnes nødvendige.

Vi er ikke henvist til at fantasere om forskellen mellem et servicesystem, der fungerer efter disse principper og det typiske velfærdsstats system. Forskellen il-

lustreres konkret, hvis man iagttager WHO's program for sundhed for alle år 2000 (som Danmark som bekendt har tilsluttet sig og således i princippet har som grundlag for sundhedspolitik nu) og det danske sundhedssystem, som det har udviklet sig fra 1960'erne til idag.

En af hovedhjørnestenene i dette program er netop institutionaliseringen af en *differentieret* støtte (størst støtte til de svageste og mest sårbare grupper) gennem en decentralisering og demokratisering af sundhedssystemet. Gennem decentralisering tilvejebringes bedre muligheder for at tilvejebringe intervention på grundlag af konkrete bedømmelser af gruppespecifikke behov. Gennem demokratisering og et stærkt element af brugerdeltagelse i planlægning og effektivering af interventionerne sikres den optimale udnyttelse af systemets ressourcer (herunder den mangfoldighed af erfaringer, der er indsamlet af de forskellige professionelle grupper) og af de ressourcer, der skønnes at være til stede selv i den mest udsatte eller ramte gruppe.

Et sundhedssystem udviklet efter WHO's retningslinier og principper illustrerer således en samfundsmæssig indsats, der understøtter og forbinder de to dimensioner ved politisk kultur, som er fremdraget i denne artikel. Bestræbelser for en reel gennemførelse af programmet (som kræver helt andre initiativer end de spredte om end vigtige forsøg, der nu gennemføres lokalt) er udtryk for politisk kultur i den forstand, at der fra samfundsmagtens side søges gennemført institutionelle reformer i overensstemmelse med et grundlæggende moralsk forbillede. Realiseringen af programmet vil imidlertid også betyde en styrkelse af en politisk kultur i den anden nævnte betydning, dvs. en systematisk styrkelse af grupper (professionelles og borgeres) aktive indflydelse på arbejds- og livsvilkår.

Det er et åbent spørgsmål, i hvilket omfang den flerdimensionale politiske kultur, som er søgt karakteriseret i det foregående, lader sig realisere i et samfund med de økonomiske interesser og andre magtforhold, som kendetegner vort samfund. Kan den »menneskelige værdi«, som Wittgenstein så fortrængt fra den moderne civilisation finde udtryk i dette samfund? Reelle bestræbelser for at virkeliggøre WHO-programmet vil være et interessant eksperiment af betydning langt uden for sundhedssektoren og dens specielle problemer.

Litteratur

- Jensen, Uffe Juul (1985). *Moralsk ansvar og menneskesyn. Holdninger i social- og sundhedssektoren*, København: Munksgaards forlag, 2. oplag.
- Jensen, Uffe Juul (1986). *Sygdomsbegreber i praksis. Det kliniske arbejdes filosofi og videnskabsteori*, København: Munksgaards forlag, 2. udgave.
- Jensen, Uffe Juul (1987a). *Practice and Progress. A theory for the modern health care system*, Oxford: Blackwell Scientific Publications.
- Jensen, Uffe Juul (1987b). *Selvbedrag og selverkendelse*, København: Reitzels forlag.
- Wittgenstein, Ludwig (1980). *Culture and value*, Oxford: Blackwell, oversat af Peter Winch fra *Ver-mischte Bemerkungen*.

lustreres konkret, hvis man iagttager WHO's program for sundhed for alle år 2000 (som Danmark som bekendt har tilsluttet sig og således i princippet har som grundlag for sundhedspolitik nu) og det danske sundhedssystem, som det har udviklet sig fra 1960'erne til idag.

En af hovedhjørnestenene i dette program er netop institutionaliseringen af en *differentieret* støtte (størst støtte til de svageste og mest sårbare grupper) gennem en decentralisering og demokratisering af sundhedssystemet. Gennem decentralisering tilvejebringes bedre muligheder for at tilvejebringe intervention på grundlag af konkrete bedømmelser af gruppespecifikke behov. Gennem demokratisering og et stærkt element af brugerdeltagelse i planlægning og effektivering af interventionerne sikres den optimale udnyttelse af systemets ressourcer (herunder den mangfoldighed af erfaringer, der er indsamlet af de forskellige professionelle grupper) og af de ressourcer, der skønnes at være til stede selv i den mest udsatte eller ramte gruppe.

Et sundhedssystem udviklet efter WHO's retningslinier og principper illustrerer således en samfundsmæssig indsats, der understøtter og forbinder de to dimensioner ved politisk kultur, som er fremdraget i denne artikel. Bestræbelser for en reel gennemførelse af programmet (som kræver helt andre initiativer end de spredte om end vigtige forsøg, der nu gennemføres lokalt) er udtryk for politisk kultur i den forstand, at der fra samfundsmagtens side søges gennemført institutionelle reformer i overensstemmelse med et grundlæggende moralsk forbillende. Realiseringen af programmet vil imidlertid også betyde en styrkelse af en politisk kultur i den anden nævnte betydning, dvs. en systematisk styrkelse af grupper (professionelles og borgeres) aktive indflydelse på arbejds- og livsvilkår.

Det er et åbent spørgsmål, i hvilket omfang den flerdimensionale politiske kultur, som er søgt karakteriseret i det foregående, lader sig realisere i et samfund med de økonomiske interesser og andre magtforhold, som kendetegner vort samfund. Kan den »menneskelige værdi«, som Wittgenstein så fortrængt fra den moderne civilisation finde udtryk i dette samfund? Reelle bestræbelser for at virkeliggøre WHO-programmet vil være et interessant eksperiment af betydning langt uden for sundhedssektoren og dens specielle problemer.

Litteratur

- Jensen, Uffe Juul (1985). *Moralsk ansvar og menneskesyn. Holdninger i social- og sundhedssektoren*, København: Munksgaards forlag, 2. oplag.
- Jensen, Uffe Juul (1986). *Sygdomsbegreber i praksis. Det kliniske arbejdes filosofi og videnskabsteori*, København: Munksgaards forlag, 2. udgave.
- Jensen, Uffe Juul (1987a). *Practice and Progress. A theory for the modern health care system*, Oxford: Blackwell Scientific Publications.
- Jensen, Uffe Juul (1987b). *Selvbedrag og selverkendelse*, København: Reitzels forlag.
- Wittgenstein, Ludwig (1980). *Culture and value*, Oxford: Blackwell, oversat af Peter Winch fra *Ver-mischte Bemerkungen*.