

Hans Fink

Moralens metafortællinger

En af de nutidige forfattere, der mest eksplicit forener dette nummers dobbelttema Antik og Etik, er Alasdair MacIntyre. I sine tre store bøger *After Virtue*, 1981, *Whose Justice? Which Rationality?*, 1988, og *Three Rival Versions of Moral Theory*, 1990, giver han en elegant og punktvis meget indtrængende sammenfatning af den vestlige moralfilosofis historie. Det er imidlertid idéhistorie med det utilsørede filosofiske formål at reaktualisere en bestemt udgave af en aristotelisk moralforståelse, som han anser for det bedste håb i tidens almindelige, men almindeligvis uerkendte, moralske og intellektuelle elendighed. Jeg vil begynde med kort at opridse denne sammenfatning, som den kommer til udtryk i hans seneste bog, men som i øvrigt ikke i sin substans afviger fra den, han gav allerede i *After Virtue*. (1) Der er tale om en bestemt fortælling om de filosofiske fortællinger om moralen. Heraf min overskrifts metafortællinger. Hvis det ikke var for søgt, kunne jeg også have talt om moralens megametafortællinger, for der er tale om én blandt flere mulige ganske gigantiske fortællinger om de store fortællingers storhed og fald og mulige genkomst. MacIntyre bevæger sig her inden for et historiefilosofisk mønster, som har været umådelig udbredt i de seneste år, og som har sin kerne i det, man kan kalde modernitetskonstruktionen. Den skal jeg lægge kritisk distance til i artiklens anden del som indledning til en kort moralfilosofisk diskussion af forholdet mellem moral, moralfilosofi og de filosofihistoriske metafortællinger om moralen.

I

Three Rival Versions of Moral Theory er baseret på en række forelæsninger MacIntyre holdt på University of Edinburgh i 1988 som de årlige Gifford Lectures. Disse forelæsninger blev indstiftet af juristen Adam, Lord Gifford, der døde i 1887, og som i sit testamente afsatte en sum til at finansiere indbydelsen af fremragende filosoffer og videnskabsmænd, der skulle tale om "natural theology comprehending enquiry into the foundations of ethics", altså: de yderste spørgsmål, sådan som de stiller sig for den naturlige menneskeforstand, herunder spørgsmål vedrørende moralens grundlag. I årenes løb er det blevet til en imponerende række højst forskelligartede forelæsere omfattende blandt mange andre

William James, John Dewey, A.E. Taylor, W.D. Ross, Niels Bohr, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Etienne Gilson, Gabriel Marcel, G.H. von Wright og nu i hundredåret for den første forelæsningsrække Alasdair MacIntyre.

Han begynder sine Gifford-forelæsninger med at spørge, om det overhovedet er muligt for ham eller for nogen anden i dag at afholde Gifford-forelæsninger, hvis man herved ikke bare forstår forelæsninger afholdt for en bestemt sum penge, men forelæsninger afholdt i overensstemmelse med de krav og intentioner, som Adam Gifford gav udtryk for i sit testamente. Det hedder her: "I wish the lecturers to treat their subject as a strictly natural science ... I wish it to be considered just as astronomy or chemistry is." Er der nogen, der i dag i fuld alvor kunne tage det på sig at forelæse over naturlig teologi og etikens grundlag med nutidige astronomi- eller kemiforelæsninger som model? Det er der næppe. Det kulturelle klima er et ganske andet i 1988, end det var i 1888, da forelæsningerne begyndte. Det er denne forskel MacIntyre begynder med at indkredse, da den også kan bruges til at indkredse etikens situation i dag.

Adam Gifford tilhørte en kreds af rationalistiske og fremskridtsoptimistiske victorianere, hvis livssyn på en måde kan ses sammenfattet i niende udgave af *Encyclopedia Britannica* fra 1875, som mange af dem bidrog til. De havde en fælles tro på enhed og fremgang i videnskaben, der efterhånden ville overvinde al overtro og afskaffe al social elendighed. Det var en levende, selvsikker og socialt engageret udgave af oplysningsprojektet. Det var for at fuldende dette projekt, at Gifford ønskede teologiske og etiske grundlagsspørgsmål drøftet i en naturvidenskabelig og rationel ånd. En drivende kraft i dette arbejde var Cambridge-filosoffen Henry Sidgwick, som skrev artiklen om 'Ethics' i *E.B.*, og som i forordet til sin *The Methods of Ethics* fra 1874 netop fremhævede, at "the progress of ethical science ... would be benefitted by an application to it of the same disinterested curiosity to which we chiefly owe the great discoveries of physics." (2) Det hører med til billedet, at en dogmatisk holdning på de skotske universiteter i de samme år førte til fyringer og kritik af teologer og filosoffer, der ikke underviste i overensstemmelse med kirkens lære. Den første Gifford-lecturer, neo-kantianeren F. Max Müller blev således indklaget for Church of Scotland. Oplysningsprojektet var i en kampsituation på universiteterne. Kampen stod om at se Biblen som et historisk kildekrift om fjerne folks sære skikke og encyclopædien som bibel.

En tilsvarende holdning ville ifølge MacIntyre af mange grunde være umulig i dag. Ikke fordi religionen har sejret, men fordi den rationelle selvsikkerhed har fået en del knæk. Den seneste, femtende, udgave af *Encyclopedia Britannica* har således eksplicit opgivet enhver forestilling om videnskabens enhed og stadige fremadskriden. Vi står over for en mangfoldighed af mere eller mindre uforenelige videnskabelige diskurser, hvis historier selv er fulde af brud og spring, og der er i hvert fald ingen forestilling om, at det hele summerer op til en almen

verdensanskuelse med tilhørende rationel etik. Det skyldes først og fremmest, at en udvikling i videnskaberne selv indefra har undergravet den religiøse tiltro til videnskaberne og ført til et erkendelsesafkald i forhold til spørgsmål om verdensanskuelse og etik, stærkt artikuleret af Max Weber og Henri Poincaré allerede omkring århundredskiftet og senere af de logiske positivister i tesen om videnskabernes værdifrihed (og i øvrigt modsvaret af forskellige udgaver af en tese om moralens autonomi i forhold til både videnskab og religion spændende fra G.E. Moores intuitionisme til Sartres eksistentialisme); men det skyldes også udviklingen af en filosofisk kritik, som sætter både den religiøse og den videnskabelige selvsikkerhed under anklage. Den begyndte det år Adam Gifford døde med Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*, der har dannet udgangspunkt for en mistænksomhedens hermeneutik og afsløret de victorianske forestillinger om selv at udgøre et højdepunkt i rationalitetens og moralens udvikling som en stor illusion, der tilslører en lige så fordomsfuld og fundamentalt irrationel basis, som den man beskyldte fjerne samfunds sære skikke for.

Hvis spørgsmålet er: "Er en systematisk udforskning af naturlig teologi og moralens grundlag af den slags, som Gifford forestillede sig, mulig i dag?" er svaret derfor for MacIntyre klart "nej". Hvis spørgsmålet stilles lidt bredere: "Er en systematisk og frugtbar udforskning i kontinuitet med traditionel naturlig teologi og omfattende moralens grundlag, men af en ganske anden slags, end den Gifford forestillede sig, mulig i dag?" så er der stadig en overvældende mængde grunde til at antage at svaret må være "nej", men måske dog også en mulighed for at svare "ja". Denne mulighed står og falder for MacIntyre med muligheden af at genoplive en tradition for moralfilosofi, der rækker bag om oplysningsprojektet. Den kan være kristen, islamisk, jødisk, konfuciansk eller noget andet; men i den nødvendige intellektuelle konfrontation mellem traditionerne tilslutter MacIntyre sig af filosofiske grunde eksplicit og som filosofisk partisan en aristotelisk tradition, sådan som den stadigt holdes i live i den katolske kristendom. En station på vejen, hvor denne er blevet eksplicit udtrykt, er i pave Leo XIII's encycliske brev *Aeterni Patris*, der blev offentliggjort i 1879, fire år efter den store niende udgave af *Encyclopedia Britannica* og otte år før Nietzsches *Genealogi*.

Hermed er de tre positioner bragt på banen, som MacIntyre jonglerer med under overskrifterne Tradition, Encyklopædi og Genealogi. Det er emblematiske variationer over temaet førmoderne, moderne og eftermoderne. Alle tre positioner kan siges at forbinde etik og antik. Hvor den middelalderlige tradition, som oplysningsprojektet gjorde op med, spejlede sig i Aristoteles, går encyklopædien ofte ud over Aristoteles ved at gå bag om ham for at spejle sig i en bestemt udgave af Platon, mens genealogien går ud over både tradition og encyklopædi ved at gå bag om både Aristoteles og Platon for at spejle sig i sofisternes uimponerede mistænksomhed eller helt bag om filosofien for at spejle sig i de

homeriske helte og deres virkeligt suveræne livsytringer. (Det er dog ikke et perspektiv MacIntyre anlægger. Måske fordi det rejser vanskelige spørgsmål om, hvad en tradition i grunden er).

Kort fortalt er MacIntyres strategi at give Genealogi fuldstændig ret over for Encyclopædi. Der er ikke sten på sten tilbage i nogen version af oplysningsprojektet, når MacIntyre har tilsluttet sig Nietzsche, Foucault og Deleuze og desuden spillet de forskellige uforenelige versioner, projektet nu forekommer i, ud imod hinanden. Projektet er dog ikke helt dødt. Dels forekommer det i forskellige forsøg på rehabiliteringer af en praktisk fornuft og andre kilder til en rationel moralbegrundelse end den videnskabelige fornuft i snævrere forstand som f.eks. hos Habermas og Rawls, dels hjemsøger det stadig nutidens universiteter som et spørgsmål, et urealisabelt ideal, som det gælder om at eksorcere. Bogens sidste kapitel er et indlæg i kampen om universiteterne. MacIntyre distancerer sig her klart fra Alan Bloom og William J. Bennett som eksempler på folk, der vender sig mod den om sig gribende genealogi i en fornyet encyclopædis navn i deres bestræbelse for at genindføre en kanon, og opretholde en forestilling om objektivitet og neutralitet på universiteterne. I MacIntyres perspektiv skulle universiteterne i stedet være rammen for en respektfuld strid mellem levende, selvkorrigeringsvillige traditioner, og ikke forpligte sig på en altid fiktiv forestilling om, at alle deltager i et neutralt og tidløst projekt, hvis grundlag og resultater er upartiske og uperspektiviske. Uenigheden mellem de meget forskellige tænkere, der stadig betragter det moderne som et ufuldendt og videreførelsesværdigt projekt, om alt andet end bekendelsen og netop *bekendelsen* til projektet er for MacIntyre afgørende tegn på projektets dybe krise og Genealogiens reelle kulturelle dominans.

Når det kommer til stykket er Genealogi imidlertid ikke for MacIntyre noget ægte alternativ til Encyclopædi. Det er netop oplysningsprojektets manglende evne til at indfri de urealistiske forventninger om sikker erkendelse, det selv producerer, der giver anledning til genealogiens undergravende og relativiserende virksomhed. Ligesom Encyclopædi er uoplyst om sit eget mangelfulde grundlag, er Genealogi det. Den genealogiske fortælling kan aldrig finde nogen plads for genealogen selv. Den genealogiske afsløring forudsætter standarder, som den genealogiske position selv udelukker. Derfor dens paradoksmageri og tragiske eller melankolske attituder. Genealogi er først og fremmest oplysningsprojektets nødvendige slutpunkt, et navn på skiftende iscenesættelser af den rådvildhed, som projektets sammenbrud afstedkommer. Den er som sådan i traditionens perspektiv langt at foretrække frem for projektets skråsikkerhed; netop fordi den i sin stadige selvdementering og eksplicite afkald på enhver forpligtende positivisering er ude af stand til at artikulere andet end forvirring. Encyclopædi og Genealogi er fælles om den rodløshed, der giver sig af ikke at ville vedkende sig noget forudsat og uigennemskuet udgangspunkt, men at forstå sig selv i et fuldstændigt brud med enhver tradition. Hvor Encyclopædi forstår sig selv som et fuldgyldigt

alternativ til Tradition baseret på en upersonlig, universel fornuft, ser Genealogi såvel Tradition som Encyclopædi som udtryk for uerkendte interesser, der gennemskues med Encyclopædis egne høje standarder som blot ironisk anvendt målestok. Både Encyclopædi og Genealogi forstår sig selv som hævet over at skulle indtage partisanpositioner blandt traditioner på den intellektuelle og sociale slagmark og lader som om de indtager en position, hvorfra de har overblik og kan bedømme og fordømme, hvad der foregår. Det vil de ikke se i øjnene. I virkeligheden er de tvivlrådige og ude af stand til for alvor at møde forskellige former for fundamentalisme, hvad enten den er kristen, muslimsk, jødisk eller noget andet. "The modern self which has too many halfconvictions and too few settled coherent convictions, too many partly formulated alternatives and too few opportunities to evaluate them systematically brings to its encounters with the claims of rival traditions a fundamental incoherence which is too disturbing to be admitted to self-conscious awareness except on the rarest of occasions". (3)

Opgaven bliver derfor at fremstille den tradition, han selv står i og stiller sig i som et alternativ til Encyclopædi og Genealogi. Det omfatter en læsning af Aristoteles, Augustin, Thomas Aquinas og den senere katolske moralfilosofi, der forsøger at oparbejde denne tradition og give den en levende plads i nutidens diskussion. Det er legitim og utilsløret partisanvirksomhed, og er kun ét blandt flere tegn på en katolsk revival, som sikkert ikke mindst via Østeuropa vil gøre sig stærkere gældende på den europæiske scene i de kommende år. Jeg læser denne del af bogen ikke så meget som et forsøg på at overtale læseren til at tilslutte sig denne tradition som et forsøg på at få læseren til at gøre sig klart, hvilken tradition han eller hun selv tilslutter sig som forudsætning for en konfrontation, som begge vil kunne lære af. En gennemgående pointe i alle hans bøger er insisteringen på, at rationalitet og retfærdighed altid er bestemte samfunds eller kollektivs konkret og praktisk bundne rationalitet og retfærdighed og aldrig abstrakte idealer for socialt fritsvævende individer. (Det er problemer som denne "polisbundne" opfattelse traditionelt har givet anledning til, som han forsøger at tage op i det foredrag, som er oversat i dette nummer).

Mit formål her er at problematisere det uskyldigt udseende trefasede historie-filosofiske skema: Tradition, Encyclopædi og Genealogi, og de aktuelle valgmuligheder mellem postmodernisme, nytraditionalisme eller nyrationisme, som det stiller os over for. Post-dit eller neo-dat? Der er dog ikke tvivl om, at dette skema strukturerer en besnærende og pædagogisk effektiv udgave af moralfilosofiens historie, som jeg også gerne selv fortæller.

For MacIntyre er der to almene krav til en tilfredsstillende filosofisk teori om moral: 1) Teorien må fremvise en moralsk målestok, som på den ene side er så fast og uafhængig af det moralske liv, at den faktisk kan fungere som målestok og ikke et stykke elastik, men som på den anden side ikke får sin fasthed ved at

være uopfyldelig og løsrevet fra det moralske liv. 2) Teorien må forene fornuft og følelser, så den på én gang kan forklare moralens overindividuelle, definitive status og dens individuelle motivationskraft. Der ligger heri, at teorien må forene deontologi og teleologi, den må på én gang angive, hvad man ubetinget bør gøre og give en tilskyndelse til faktisk at gøre det. Hvis en teori om moral ikke opfylder disse krav, er der i det mindste et indre spændingsforhold i den.

Når MacIntyre kan hævde, at moralen er på plads og i orden i hvert fald i visse udgaver af den katolsk-kristne forvaltning af den aristoteliske tradition, skyldes det, at han ser disse betingelser opfyldt i denne tradition. Forestillingen om naturen som skabt i overensstemmelse med den guddommelige plan, giver de åbenbarede og fornuftsmæssigt indsete dele af denne plan en status som både ubøjeelige og direkte anvendelige på det naturlige menneskeliv. Samtidig har den guddommelige plan karakter både af ubetinget befaling og kraftig anbefaling af, at det i et langsigtet perspektiv, der omfatter dødens vished og evighedens længde, vil være i hver enkelts umiddelbare, letforståelige interesse at følge den givne befaling. Hertil kommer, at den aldrig opererer med det isolerede individ og den rent abstrakte, universelle fornuft, men altid ser individet og dets fornuft som uløseligt integreret i en konkret og praktisk social sammenhæng.

Det er denne aristotelisk-kristne måde at give etikken et grundlag i en naturlig teologi, som de forskellige udgaver af oplysningsprojektet afviser og mener sig i stand til at etablere et moralsk set tilstrækkeligt alternativ til ud fra den moderne naturopfattelse, menneskers faktiske følelser og universelle fornuft. Og det er det, der hele tiden er blevet betvivlet ud fra traditionelle og konservative positioner, og som i dette århundrede også er blevet betvivlet fra emotivistisk, logisk positivistisk og genealogisk side.

For den empiristiske, utilitaristiske udgave af det encyklopædiske projekt kan den moralske målestok kun være de naturligt forekommende følelser hos mennesker, som de går og står. Det kan være frygten som hos Hobbes, sympatien som hos Hume og Adam Smith, eller det kan være den størst mulige lykke for det størst mulige antal som hos Bentham eller noget andet. Men under alle omstændigheder er problemet at give den moralske følelse en sådan uafhængighed og status, at den kan være lovgiver for de øvrige følelser. Det teleologiske udgangspunkt truer imidlertid hele tiden med at umuliggøre den nødvendige deontologi. Det er nøjagtigt det problem, der mere end noget andet optager Henry Sidgwick, og som Adam Gifford testamentarisk ønsker at bidrage til løsningen af.

I de rationalistiske og kriticistiske udgaver af projektet er problemet det modsatte. Her er der stor strenghed, absolutte fornuftssandheder eller kategoriske imperativer, men det forbliver et postulat, at de skal kunne gøre sig praktisk gældende i det moralske liv. Det deontologiske udgangspunkt truer hele tiden med at umuliggøre den nødvendige teleologi.

Den principielle umulighed af at afgøre striden mellem de to klassiske udgaver af oplysningsprojektet kan heller ikke andet end undergrave tilliden til det. Nye udgaver af projektet gør blandt andet derfor op med den fælles subjektfilosofiske forudsætning og rekonstruerer en moralopfattelse ud fra overvejelser over strukturtræk i historien eller strukturtræk i sproget; men også de har enten for lille eller for stor afstand mellem den moralske målestok og det moralske liv, og de indordner enten det deontologiske under det teleologiske eller det teleologiske under det deontologiske.

Det tendentielle sammenbrud af oplysningsprojektet med alle dets store fortællinger om subjektet, fornuften, friheden, historien eller sproget fejres så som befrielse, der åbner for æsteticering eller pragmatisme af en stribe nutidige positioner, der insisterer på, at vi aldrig har andet end elastik at måle med, og at det er godt nok. Der er ofte tale om en højst selvsikker afvisning af al sikkerhed, og en næsten moralistisk antimoralisme. Det skandaløst principløse heri giver så anledning til på den ene side nye anstrengelser for at formulere en endnu mere avanceret eller måske bare mere beskeden og nøgtern udgave af oplysningsprojektet, og på den anden side et "Hvad sagde vi?" fra en stribe traditionelle positioner, hvoraf MacIntyres er en af de mere reflekterede og dialog- og korrektionsvillige.

Her fungerer det trefasede historiefilosofiske skema sådan set som et meget rimeligt overblik over det filosofiske felt, vi står i. Et helt aktuelt og lokalt eksempel er diskussionen omkring Hans Hauges Løgstrup-disputats i sidste uge (5. februar 1993). I Hauges (og sikkert også Løgstrups egen) optik er en rød tråd gennem hele Løgstrups forfatterskab opgøret med det moderne projekt i skikkelse af den transcendentalfilosofiske idealismes subjektfilosofi som en kulturelt dominerende filosofi fra Kant og fremefter. Ligesom MacIntyre investerer sit eneste håb i den rigtige overvindelse af oplysningsprojektet eller encyclopædien i alle dens skikkelser, investerer Løgstrup stort håb i overvindelsen af det, han kalder erkendelsesteorien. Det er den selvforgudelse, der ligger i at gøre menneskets egen indsats konstitutiv for erkendelse og moral. Og problemet er igen og igen, hvorledes man overhovedet kan være ude over erkendelsesteorien eller subjektfilosofien uden at blive indhentet af den igen, således som Løgstrup selv opdagede, at hverken den tidehvervske eller den heideggerske eksistensfilosofi var ægte alternativer. Ved konsekvent at fastholde dette perspektiv bringer Hauge Løgstrups forfatterskab i selskab med en næsten Rorty'sk æsteticering. Det kan være oplysende at se hvor langt denne synsvinkel rækker; men efter min mening kan man med god ret spørge, som Ole Jensen gjorde, om ikke en henvisning til den kristne tradition og den religiøse tydning er meget mere afgørende for Løgstrup, end denne sækulariserende læsning og hans egen insistering på at ville vurderes på filosofiske præmisser lader formode. Jeg tror, det skal tages ganske alvorligt, når Løgstrup i diskussion med Heidegger siger: "Den evangeliske teologi kan ikke, hvor den katolske teologi har en filosofi, efterlade et tomrum".(4) Han for-

søger at formulere en filosofi, der kan begrunde troen i den (nærmest transcendentalfilosofiske) forstand, at den går ud fra filosofiens faktum og viser hen på nødvendigheden af noget ikke filosofisk som filosofiens forudsætning.

Hvis man bruger skemaet Tradition, Encyclopædi eller Genealogi, synes jeg, det må være indlysende, at Løgstrups position, når alt kommer til alt, ligger tættere på MacIntyres end på Rortys. Jeg tror, at det er en del af baggrunden for at MacIntyre, der under sit ophold på Center for Kulturforskning blev bekendt med *Den etiske fordring*, blev så interesseret i den, at han vil forestå en nyudgivelse af den på University of Notre Dame Press. Opgøret med Kant og opgøret med Kierkegaard og den stadige betoning af, at moralen ikke kan være vores eget værk, men at den etiske fordring alligevel er konkret og uomgængelig, passer langt bedre i traditionens kram, end i genealogiens. Det er vel også det, der får Lars-Henrik Schmidt til at erklære Løgstrup for et uinteressant udtryk for dansk hygge og traditionel tilforladelighed og ganske uden den tragik eller melankoli, som han åbenbart anser for en betingelse for relevant samtidighed.

Hans-Jørgen Schanz, som udtrykker en nedtoning af det modernes prætentioner, "en sekulariseringens selvsekularisering", uden at ville nedskrive dets landvindinger og måske heller ikke dets projektkarakter, rejste i sin opposition det spørgsmål, om ikke den historiefilosofiske optik, som Hauge og Løgstrup selv anlægger, er en voldsom overbelastning af den transcendentalfilosofiske idealismes reelle historiske betydning. Schanz opgav dog, som jeg hørte det, at forfølge dette spor og gav sig tilfreds med at aftvinge Hauge den indrømmelse, at han (og vel også Løgstrup) på en måde var hegelianere. Det var jo interessant og vel i en vis modstrid med den Rorty'ske position; men spørgsmålet om, hvorvidt det er rigtigt eller frugtbart at være hegelianer på denne måde i disse spørgsmål fik lov at stå hen, ikke mindst fordi Schanz meget vel er klar over, at han har mere end en rem af huden selv. Det er der vel ingen af os, der kan sige os fri for.

Ikke desto mindre vil jeg gå videre med netop den problematik, Schanz rejser og generalisere den til også at omfatte spørgsmålet om, hvorvidt MacIntyres historiefilosofiske optik ikke også rummer en voldsom overbelastning af Encyclopædiens faktiske betydning og betydningen af at overvinde den. Man kan også sige, at jeg vil artikulere et stigende ubehag ved at se mig selv og andre stillet i et eksklusivt valg mellem tre rivaliserende versioner af moralsk teori. Går du ind for Tradition, Encyclopædi eller Genealogi? De to ikke ønskede bedes overstreget. Jeg bliver i forlængelse heraf også mere og mere betænkelig ved om det fortsat er et relevant filosofihistorisk skema til forståelse af de store døde filosoffer, og endelig er jeg skeptisk over for den identifikation af moral og moralfilosofi, som det synes at installere.

II

Ubehaget ved valget mellem Tradition, Encyclopædi og Genealogi skal jeg indkredse ved først at prøve at foretage det. Det får nok et vist selvcentreret og selvhøjtideligt præg, men man kan ikke forvente andet, når et moderne selv prøver at vedkende sig sin filosofiske identitet.

Det står relativt klart for mig, at jeg ikke tænker om moral på en måde, der lader sig indplacere under den type moralfilosofi, MacIntyre kalder Tradition. Der er ikke én tradition med en klar afgrænsning, som jeg entydigt står i. Jeg er ikke i tvivl om, at overleveringen om Jesus mere end noget andet har været indholdsgivende og rammesættende for tænkning om moral i den vestlige kultur; men jeg kan ikke kalde mig kristen, og som jeg læser teksten, henviser den netop på moralens fakticitet og ikke på dens forankring i en tradition med tilhørende institutioner. Det er en moralopfattelse, som jeg gerne vil udfolde; men det er ikke vigtigt for mig at gøre det hverken i tilknytning til eller i opposition til de mange forskellige traditioner for kristen forvaltning af den. Som MacIntyre mener jeg, at Aristoteles stiller mange moralske spørgsmål rigtigere også i en nutidig sammenhæng, end de fleste af nutidens moralfilosoffer gør det; men jeg er ikke aristoteliker, eller det er mig i hvert fald ikke om at gøre at være det, selv om eller netop fordi jeg gerne vedkender mig min afhængighed. Tilsvarende har jeg intet ønske om at indskrive mig i en tradition som platonist, thomist, spinozist, kantianer, hegelianer, marxist, nietzscheaner, wittgensteinianer, heideggerianer, analytisk filosof eller noget andet. Det er ikke en naiv forestilling om, at jeg skulle være min egen; men jeg læser ikke (længere) filosoffer som invitationer til traditions- eller skoledannelse. Hvis der sker traditionsdannelse, tager den hånd om sig selv. Jeg prøver på ikke at have husguder. Jeg kan udmærket botanisere over mine opfattelser og efterspore deres ofte mangfoldige herkomst; men det er intet mindre end deres sandhed og frugtbarhed, der interesserer mig. Sandhed og frugtbarhed kan man selvfølgelig kun spørge til ud fra bestemte forudsætninger; men ikke i en forstand hvor disse forudsætninger er bundet til bestemte traditioner.

Derved stiller jeg mig selvfølgelig på en måde midt i det, MacIntyre kalder den encyklopædiske position. Det kan jeg ikke afvise, og i en tynd forstand har jeg måske her en tradition. Allerede i min prisopgave om moralbegrundelse og logik fra 1967 forsvarede jeg sågar den klassisk encyklopædiske (og vel også aristoteliske) position, at spørgsmål om moral kan besvares med nøjagtig samme præcision, som den hvormed de stilles, fuldstændig ligesom det er tilfældet i kemi og astronomi. Jeg afviste således, at der skulle være logisk tvingende grunde til det mere moderne encyklopædiske erkendelsesafkald for værdispørgsmåls vedkommende eller til de endnu mere moderne encyklopædiske rehabiliteringer af en særlig praktisk rationalitet, der er væsensforskellig fra den rationalitet, der er indeholdt i teknik og videnskab. Det synspunkt står jeg ved.

På Center for Kulturforskningens konference *Ethics, Tradition and Cultural Change* i maj 1992 opsummerede Rorty forskellen mellem ham selv, MacIntyre og Bernard Williams ved at sige, at Williams (moderne encyclopædisk) hævdede, at der var en vigtig forskel mellem det naturvidenskabelige og det moralske område, fordi der er tale om sandhed og falskhed på det videnskabelige område på en måde, som der ikke er på det moralske. MacIntyre og Rorty derimod lægger ikke så stor vægt på denne forskel; MacIntyre (traditionelt, men også klassisk encyclopædisk) fordi han mener, at der er tale om sandt og falskt på begge områder; Rorty fordi han (genealogisk) mener at grundlaget for at tale om sandhed og falskhed er lige dårligt på begge områder.

Stillet således op (og for så vidt som det er rigtigt, hvad jeg ikke er helt overbevist om) er jeg enig med MacIntyre (men også Adam Gifford). Jeg indskriver mig altså i den forstand i et klassisk hjørne af den encyclopædiske lejr. Alligevel føler jeg mig mindst lige så dårligt tilpas under overskriften Encyclopædi som under overskriften Tradition. Som MacIntyre har beskrevet Encyclopædi, og som det er almindeligt at beskrive oplysningsprojektet, er det definitorisk for det, at det tager bestemte beskrivelser som paradigmatisk beskrivelser, der fanger sagen selv, og som ikke blot er et sæt beskrivelser blandt andre; men en målestok for alle andre beskrivelser og det faste grundlag for at drage grænsen mellem videnskab og ikke-videnskab. Når jeg slet ikke kan tilslutte mig denne opfattelse, hænger det sammen med den afgørende plads, uvidenhedserkendelse og abstraktionsbevidsthed efter min og en del andres mening må have i enhver ordentlig videnskabelig og moralsk omgang med ting og mennesker. Der er ikke grænser for, hvor megen ægte erkendelse og indsigt, vi kan skaffe os om en given sag, men erkendelsen udtømmer aldrig sagen, og vi kan aldrig vide, at vi har alt relevant med. Hver ny sandhed sætter en ny horisont af uvidenhed.(5) Det ændrer ikke på dens karakter af sandhed og undergraver ikke generelt vores erkendelsesmuligheder; men erkendelse og sandhed kommer kun i stand ved abstraktion, ved bortseen fra så meget, som også er vigtigt. Det gælder videnskabelig beskrivelse, det gælder poetisk beskrivelse, og det gælder fænomenologisk beskrivelse. Vores beskrivelser er beskrivelser af sagen, men aldrig beskrivelsen. Der er forskelle imellem beskrivelser. De er ikke lige gode, lige pålidelige eller lige rammende. Nogle er klart bedre end andre for bestemte formåls skyld. Nogle er sande, nogle er falske, nogle er ikke præcise nok til, at det er til at afgøre, og i mange tilfælde er det slet ikke det, det handler om. Men den definitive beskrivelse eller *den* videnskabelige beskrivelse er der ikke noget, der hedder. For så vidt som oplysningsprojektet og Encyclopædi er konstitueret ved denne antagelse, bør projektet klart nok være i krise, og så er det ikke den tradition, jeg står i.

Det giver imidlertid for mig at se hverken grund til at drage traditionelle eller genealogiske konklusioner. Hvis Encyclopædi er defineret ved en overdreven til-

tro til bestemte beskrivelser, som ikke har den absolutte status, de er blevet til-
lagt, er alternativet hverken en bekendelse til en traditionelt forankret absolut
tiltro til andre beskrivelser eller en generaliseret mistro til alle beskrivelser.
Hvis oplysningsprojektet nu kan ses at have en illusorisk underbygning og over-
bygning, er det hverken i lyset af en tradition eller i lyset af en ironisk distance,
at dette kan ses; det er næppe heller ved oplysningens selvoplysning, men snarere
i lyset af en i og for sig ganske almindelig ædruelig besindighed, som altid har
gjort sig gældende i enhver tradition og ethvert traditionsbrud, selvom fristelsen
til overpointering altid er stærk. Der er tale om en slags basisrationalitet, som
både Tradition, Encyklopædi og Genealogi appellerer til og er instanser af, men
som ingen filosofisk retning kan tage patent på, og som kun dårligt lader sig posi-
tivere og aldrig indfange i formaliserede kriterier. Den gør sig gældende i
enhver kultur, enhver traditon, ethvert videnskabeligt paradigme, enhver
diskurs, og den er forudsætningen for eller navnet på, at kommunikation mellem
kulturer, traditioner, paradigmer og diskurser altid er mulig. Og altså også
kommunikationen mellem Tradition, Encyklopædi og Genealogi. Det er en
rationalitet, som Aristoteles kommer tættere på at artikulere end så mange
andre; men den er ikke derfor aristotelisk. (Hvorfor skulle dyderne i en
fiskerbesætning eller strygekvarteret i grunden være særligt aristoteliske, bare
fordi Aristoteles har haft sans for dem og givet en indflydelsesrig karakteristik
af dem? Det er faktisk ganske uaristotelisk at omtale dyderne som aristoteliske.
Ligesom det er ganske uløgstrupsk at omtale de suveræne livsytringer som
Løgstrups opfindelse. Uanset hvordan dyderne og de suveræne livsytringer skal
forstås, og uanset om det overhovedet er gode og frugtbare begrebsdannelser, er
det afgørende for Aristoteles og Løgstrup, at det, de taler om og prøver at begribe,
er noget, som er forud for enhver omtale af det, og som ingen teori, tradition eller
religion derfor kan have patent på).

Forudsætningen for MacIntyres skarpe skel mellem de tre versioner af moralsk
teori er, at Encyclopædi defineres ved sin skråsikre selvforbudelse. Sådan kan
man selvfølgelig definere den, og det er da heller ikke uden historisk belæg. Men
hvis projektet frigøres fra denne selvforståelse, falder det på en måde væk som
projekt, men ikke for at forsvinde sporløst eller blive en tradition blandt tradi-
tioner eller en ironisk/tragisk attitude blandt ironisk/tragiske attituder. Opgi-
velsen af et oplysningsprojekt i markant forstand af projekt betyder ikke, at ba-
nen er ryddet til en uforsonlig strid mellem konkurrerende fundamentalismer og
densociologiserende gennemskuelse af dem. Det åbner netop bedre mulighed for
en åben saglighed, som vedkender sig både sin viden og sin uvidenhed, både sine
mangfoldige traditionelle rødder og sin interesse i at lære af andres erfaringer
med deres traditionelle rødder, og af genealogiens utålmodighed med alle
former for magelig selvtilstrækkelighed og selvgratulation. Der er faser af
historien og filosofihistorien, hvor overidentifikation med bestemte traditioner

eller traditionsbrud tilsyneladende annullerer denne mulighed; man kan føre krige i den anledning. Men når det sker, er det udtryk for en sørgelig social tilstand og ikke et tragisk ontologisk vilkår. Splittelserne mellem kulturer, traditioner, paradigmer og diskurser er aldrig afgrundsdybe, selvom der tit nok er nogen, der lader som om, de er det. Det er et perspektiv, som MacIntyre formentlig ikke vil have andet end hån til overs for og kalde "kontrafaktisk unitarisme"; men det mener jeg faktisk ikke er præcist. Der er hverken noget naivt eller noget utopisk i tankegangen, og det er i hvert fald interessen i at artikulere eller pege på dette altid forudsatte perspektiv, der gør det umuligt for mig at acceptere Tradition, Encyclopædi og Genealogi som de relevante nutidige valgmuligheder.

Men det rejser selvfølgelig også spørgsmålet om, hvorvidt filosofihistorien restløst går op i den pædagogisk besnærende megametahistorie om de store historiers op- og nedture, eller om man ikke skulle tage det alvorligt, at denne historie selvfølgelig kan fortælles på mange andre relevante måder, som alle rummer deres sandhed (og deres fortegninger). Ved nærmere eftertanke kender jeg ikke nogen repræsentant for Encyclopædi, hos hvem man ikke kan finde traditionelle og genealogiske træk og tilsvarende for repræsentanter for Tradition og Genealogi. Standardhistorien er ikke forkert, den er bare ikke tilstrækkelig opmærksom på, at den er et strategisk valg. På ironisk vis kan man sige, at MacIntyres angreb på Encyclopædi forudsætter en Encyclopædisk historiefilosofi, der fremstiller sig, som om den kan overskue feltet fra et neutralt sted, hvorfra Encyclopædis katastrofale indflydelse og Traditions fortrin kan erkendes.

Det afgørende element i denne historiefilosofi er forestillingen om det moderne brud med traditionen. Det er denne indstiftelse af Encyclopædi som ny guldalder eller dette syndefald fra Tradition som gammel guldalder, der gøres til historiens omdrejningspunkt. Men måske er det moderne aldrig indtruffet og det traditionelle samfund aldrig forladt, selvom samfundet artshistorien igennem har været i en løbende moderniseringsproces, der formentlig foregår med stadigt stigende hast, jo tættere vi kommer på nutiden. (Det er dog svært at måle). Der er mange snit og mange skanderingsmuligheder i denne historie. De mange forskellige modernitetskonstruktioner (1250, 1350, 1450, 1492, 1536, 1550, 1640, 1688, 1750, 1789, 1848, 1871, 1914, 1945, you name it) er nogle af dem, men heller ikke mere. Der er sket mange epokegørende fremskridt; men ingen af dem indvarsler "det moderne" og ingen af dem bryder med tradition og traditionalitet. "Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, dass er viel grösser ausschaut, als er wirklich ist", som Wittgenstein citerer Nestroy for på titelbladet af *Philosophische Untersuchungen*.

Når det trefasede historiefilosofiske skema kan operere med så skarpe og uforsonlige brud, er en medvirkende årsag, at det tillægger filosofier (og uforenelig-

heden mellem modstridende filosofiske opfattelser) en næsten konstitutiv betydning for de kulturer og samfundsformationer, hvis eliter tilslutter sig dem. Skeaet rummer en tendens til ikke at kunne se erkendelsens kontinuitet for erkendelsesteoriens diskontinuitet, ikke at kunne se moralens kontinuitet for moralbegrundelsernes diskontinuitet og ikke at kunne se virkelighedens kontinuitet for virkelighedsopfattelsernes diskontinuitet. Men ingen refleksion er konstitutiv for det, den er refleksion over. Filosofi præsterer mindre, og dårlig filosofi er skyld i mindre, end filosoferne gerne vil tro. Her knytter jeg an til det tema, Schanz rejser, når han spørger, om ikke Løgstrups stadige forsøg på at overvinde og stadige insisteren på vigtigheden af at overvinde erkendelsesteorien, den transcendentalfilosofiske idealismes subjektfilosofi, kommer til at give denne position en betydning, som den kun kunne have, hvis den havde ret; d.v.s. hvis viden og moral virkelig var vores egen indsats, så længe vi troede på det. Hvis den ikke har ret, selv når vi tror, at den har det, har den heller ikke kunnet have så altdominerende betydning, som den tillægges. Illusioner er selvfølgelig altid farlige og værd at udpege; men jo mere totale og filosofiske illusionerne er, jo mindre farlige er de på en måde. Og der er altid en risiko for at fordoble illusionen, hvis man knytter stærke forventninger til den filosofiske illusions ophævelse og den sande filosofis sociale gennemslag. Hvis subjektfilosofi eller Encyclopædi er illusioner, må det også være en illusion, at de er kulturbærende. Så må der hele tiden have gjort sig noget ganske andet gældende bag om, uden om og tværs igennem denne filosofi.

MacIntyres historie om de tre versioner af moralfilosofi rummer tilsvarende en stærk overbetoning af moralfilosofiens moralske betydning. Nutidens moralske krise diagnosticeres først og fremmest ved den manglende enighed om, hvordan moralsk uenighed skal afgøres. Moralen synes at stå og falde med enigheden om moralbegrundelse. Enten må moralen bygge på eksisterende fællesskaber og deres filosofiske traditioner for tematiseringer af forholdet mellem mennesker, eller den må bygge på en abstrakt filosofisk grundelse ud fra det isolerede subjekt og den universelle fornuft, eller den har slet ikke nogen grundelse og er så i krise. Men moral er mærkeligt uafhængig af moralbegrundelse. Filosoferne har hidtil fortolket og grundet moralen forskelligt, men egentlig forandret den meget lidt. Det er nemlig ikke noget, man sådan lige gør, og det er i en vis forstand heller ikke det, det gælder om eller kommer an på.

MacIntyre er på en måde selv i *After Virtue* inde på dette tema. Hvis man sammenligner Thomas Aquinas, Hobbes, Hume, Kant og Kierkegaard, så er deres moralbegrundelse ganske forskellig; men det er stort set den samme gamle moral, de begrunder. Det gør en stor filosofisk forskel, om man mener sig i stand til at begrunde moralske opfattelser ud fra Guds plan med skaberværket eller ud fra menneskers interesser, fornuftens imperativer eller det eksistentielle valg; men det er i det store og hele den samme moral, man mener at kunne begrunde. De er

ganske enige om, at det er forkert at lyve, bryde aftaler, bedrive hor, stjæle og slå ihjel undtagen i særlige tilfælde. Det er ikke en trivialisering af deres uenigheder eller en benægtelse af, at der også er substantielle forskelle mellem, hvad de i konkrete situationer ville anse for rigtigt og forkert; men blot en påmindelse om, at etik på linie med andre normative områder som logik og grammatik ikke konstitueres af den filosofiske begrundelse. Det er faktisk helt afgørende for Hume og Kant, at de fra deres oplysningsfilosofiske (og protestantiske) udgangspunkt kan nå frem til at underbygge den samme moral, som den katolske kirke hævdede at stå som garant for.

Det skyldes imidlertid ikke bare, at disse tænkere trods alt står inden for den samme brede kristne tradition. Ethvert artikulert moralsk skift forudsætter og appellerer til en moralsk kontinuitet. Et nyt testamente må altid fremstille sig som den mere eller mindre skjulte, men dog tilstedeværende kerne i det gamle. Omvurdering af alle værdier forudsætter permanente værdier. Ethvert anarkistisk opgør med den herskende moral sker i moralens navn og under påberåbelse af det gode, som de etablerede konventioner perverterer, men aldrig undertrykker helt. Ingen moralkritikere går ind for hykleri, forløjethed, smålighed, nedrig-hed, rovgriskhed, indskrænkethed, ufølsomhed, fejhed og selvbedrag. Og det er der heller ingen forbenede, konservative moralister, der gør, selv om de måske alle praktiserer det mere eller mindre. Moralkritikere kan afsløre den såkaldte retfærdighed og forsvare den såkaldte uretfærdighed, men kun ud fra en retfærdighed, som aldrig er ganske uden sammenhæng med den såkaldte. Enhver moralkritik må appellere til en moralsk forforståelse. Selv et angreb på enhver konventionel moral må tale til noget, vi i grunden allesammen godt ved, hvis vi føler efter og tænker os bedre om, og som hævdes at udgøre en tilstrækkelig moralsk vejledning.

Moral er derfor aldrig restløst identisk med epokens normer og idealer. Potentialet for overskridelse af epokens normer og idealer er altid allerede moralsk til rådighed. Moral er ikke konstitueret ved vore aktuelle intuitioner om moral, for moral er også det vore intuitioner prøves på. Det er fordi der faktisk er forskel på godt og ondt, at vi kan kende forskel på godt og ondt. Og det er fordi vi kender forskel på godt og ondt, at der er teorier om, hvad det er, vi gør, når vi gør det. Disse teorier kan justere på, hvad vi kalder godt og ondt, men kun ved at appellere til ujusterede og erkendte forskelle på godt og ondt. Moral er således noget mangfoldigt og ikke entydigt definerbart, som kun ved en tilsnigelse lader sig omtale i bestemt form ental, og som altid rummer et før-kriterielt og tværhistorisk lag, som netop en historisk reflekteret moralfilosofi kan blive opmærksom på som de skiftende moralbegrundelsers mærkeligt permanente forudsætning. Det er den moralske kontinuitet, som den lange række af moralfilosofiske paradigmeskift synliggør.

Det betyder, at moralfilosofi har mindre moralsk betydning end mange moralfilosoffer kan lide at tænke på. Moral står og falder ikke med moralbegrundelserne. Det er ikke en moralsk krise, at moralfilosofferne ikke kan blive enige om, hvordan de synes, moralen skal begrundes og moralske problemer løses. I en vis forstand er der altid moralsk krise. Folk opfører sig ikke så godt, som de kunne og burde. Der ville ikke være tale om moral, hvis det var anderledes. Det er værre i nogen perioder end i andre. Det kan der altid gøres noget ved, og det bliver der altid gjort noget ved. Der er ingen grund til bare at lade stå til; men erfaringen viser, at det sjældent er ved at fokusere alt for direkte på noget, man kalder moral, at folks moral forbedres. Alt moralsk vigtigt lader sig sige uden at bruge ordet 'moral' eller ordet 'etik'. Der føjes ikke noget vigtigt til ved at kalde den destruktive handling for umoralsk. Jeg er rimeligt sikker på, at moralfilosofisk eftertanke i bedste fald har en vis moralsk betydning; men i modsætning til MacIntyre tror jeg, at det moralsk set er meget lidt, der afhænger af, om et samfunds professionelle moralfilosoffer er enige eller uenige. På en måde bliver vi betalt for at artikulere uenighederne. Der ville måske først for alvor være moralsk krise, hvis filosofisk enighed gjorde, at det ikke var et åbent moralsk spørgsmål, hvordan moralske spørgsmål skulle afgøres.

De filosofiske fortællinger om moralen konstituerer ikke moralen. Det er altid vigtigt at kunne se moralen for bare moralfilosofi. Den stadige eksercits i nyttemoral kontra pligtmoral, der ofte tages som udgangspunkt for såkaldt "anvendt etik", er et skoleeksempel på en forveksling af moral og moralfilosofi. Fordi man kan vælge mellem disse to måder at opfatte moral på, fremstilles det, som om der er noget, der hedder at vælge moral. Men hvis noget er valgt, er det ikke moral. Så kan det være et normsæt eller en idealdannelse, men moral er altid andet og mere. Her føler jeg mig et godt stykke vej helt på linie med Løgstrups ontologiske og hverken teleologiske eller deontologiske moralopfattelse, selv om dette ikke for mig lægger nogen skabelsesteologisk tanke nær.

Tidens råb om etik er måske et råb om faste regler; men etik er ikke faste regler, men åbenhed over for andre hensyn end dem, man uden videre tager. Moral er ikke noget særligt, men kan være at tage et videre hensyn eller et mere helhjerteret hensyn. Man kan indføre professionsetiske regler, udarbejde en virksomhedsetik og aflægge etisk regnskab. Det kommer der imidlertid ikke etik ud af, men kvasi-jura og kvasi-økonomi. Det kan godt være nyttigt og bedre end ingenting, bare man ikke tror, at man har sit moralsk på det tørre, når reglerne er overholdt, og regnskabet aflagt og godkendt på generalforsamlingen. Moral lader sig ikke indfange i regler, normer og idealer, fordi spørgsmål om moral altid også er spørgsmål til reglens rigtighed, normens gyldighed og idealets idealitet. Det moralske forskyder sig systematisk bag om ethvert forsøg på fastlæggelse af det. At følge moralske regler og leve op til moralske idealer er aldrig den moralske, men kun den moralistiske motivation.

Det, MacIntyres store fortælling om de store fortællinger om moralen sætter på dagsordenen, er for mig derfor ikke så meget valget mellem Tradition, Encyklopædi og Genealogi, som det er tilbagevisningen på et lag i al moral, som er uafhængigt af dette valg. Et lag, der slet ikke er afhængigt af, om man står i en bestemt religiøs eller filosofisk tradition, tror på en gud, subjektet, fornuften, historiens retning, transcendentale betingelser for sprogbrug eller hvilken instans, der nu via en filosofisk moralbegrundelse introduceres som moralens sine qua non. Det er et lag, som ingen filosofi kan tage patent på, men kun forsøge ikke at spærre for, f.eks. ved at sammenblende moralen med de filosofiske fortællinger om den, for slet ikke at tale om de historiefilosofiske metafortællinger om den.

Noter

1. Jeg har kort refereret denne i "Postmoralitet og neonaturalisme" i Fink, Horstbøll og Høiris (red.): *Grænser for rationalitet*, Aarhus 1987, og i "Kulturen og det ubetinget absolutte" i Hauge og Horstbøll (red.): *Kulturbegrebets kulturhistorie*, Aarhus 1988.
2. Henry Sidgwick: *The Methods of Ethics*, (seventh edition, London 1963) p. vi. Jeg fandt citatet i Stanley Cavell: *The Claim of Reason*, Oxford 1979, p.251.
3. A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?*, London 1988, p. 397.
4. Hans Hauge: *K.E. Løgstrup. En moderne profet*, Kbh. 1992, p. 602.
5. Det er et perspektiv, som Niels Ole Finneemann stærkt fremhæver i "Om viden og det vi ikke ved" i Fink og Hastrup (red.): *Tanken om enhed i videnskaberne*, Aarhus 1990.