

## **Moral**

### **1. Moral og moralfilosofi**

Ordet *moral* kommer af *mos*, det latinske ord for skik eller sædvane. Ordet siger os, at det angår vores handlinger, for så vidt som de danner stabile mønstre, livsformer, vaner.

At handle er at forholde sig praktisk til tilværelsen - i modsætning til, hvad der er tilfældet, når man indtager en ren teoretisk, betragende holdning til den. Forholder vi os praktisk til tilværelsen, kan vi enten gøre det i teknisk forstand. Her gør vi dele af verden til genstand for manipulation. Eller vi kan forholde os i egentlig forstand praktisk til verden. Her ser vi os selv som handlende i verden blandt andre handlende væsener.

Normalt er det kun i den sidste forstand af ordet, man taler om moral. Moral drejer sig altså normalt om menneskelig samhandlen i et fællesskab, et samfund.

Handlinger kan altid gøres til genstand for teoretisk betragtning. Det sker bl.a. i psykologi og - for de moralsk relevante handlingers vedkommende - i socialpsykologi og sociologi. Den teoretiske betragtningsmåde vil imidlertid altid være sekundær og afledt, den praktiske derimod primær. Når vi handler, gør vi noget med et bestemt mål for øje. Først når handlingen er identificeret inden for denne praktiske ramme, vil den bagefter kunne gøres til genstand for teoretisk betragtning.

Rationalitet forbindes traditionelt udelukkende med en teoretisk betragtningsmåde: At forholde sig teoretisk til tilværelsen, er at forholde sig til, hvad der er tilfældet, og hvad der følger heraf. Iagttagelse og logik synes dermed at danne en ubrydelig alliance inden for den teoretiske betragtningsmåde. Spørgsmålet er, om vi også kan forbinde rationalitet med en praktisk betragtningsmåde.

Dette spørgsmål er af moralfilosofisk art. Moralfilosofi eller etik - forstået som refleksiv omgang med moralproblemer - finder netop sin væsentligste motivation gennem spørgsmålet: Gives der et rationelt fundament for handling i et menneskeligt fællesskab?

## 2. Moralprincipper og moralskepticisme

Går vi til den filosofiske tradition, finder vi to svar på dette spørgsmål: Der er dem, der mener, at en rationel fundering af den praktiske filosofi faktisk er mulig. Det gælder bl.a. den tyske pligtfilosof Immanuel Kant og de engelske utilitarister Jeremy Bentham og John Stuart Mill. Andre er derimod mere skeptiske, bl.a. Aristoteles, 1700-tallets erfaringsfilosoffer (David Hume) og forrige århundredes logiske positivister (Alfred Ayer, Stevenson).

Umiddelbart synes skepticisterne at have fat i den lange ende: Handlinger synes uomgængeligt irrationelle. Ganske vist forudsætter handlinger rationalitet: Trykker jeg på kontakten (middel) for at tænde lyset (mål), gør jeg det, fordi jeg ved, der eksisterer en årsagssammenhæng mellem de bevægelser, jeg gør med min finger, og det forhold, at lyset bliver tændt. Men min viden herom er i virkeligheden et teoretisk anliggende. Den er ikke produkt af min handle, men danner tværtimod blot handlingens forudsætning: Jeg må på forhånd kende til forbindelsen mellem kontakten og lyset, før min handling får mening. Ser vi imidlertid på selve handlingen, defineret gennem sit mål, så synes vi alene at kunne se den som produkt af subjektive indskydelser. At tænde lyset bygger hverken på iagttagelse eller på logik, men alene på mit ønske om at gøre det. Men dermed synes vi i sidste instans ikke at kunne finde noget rationelt grundlag for handlingen. Det betyder ikke, at menneskelige handlinger og handlefællesskaber så ikke findes. For de kan jo konstateres. Men det betyder øjensynligt, at vi ikke kan finde noget *rationelt praktisk fundament* for vore handlinger - en pålidelighed i vores handle, der tilsvarende pålideligheden ved en teoretisk betragtningsmåde på verden. Alene tilstedeværelsen af interessekonflikter i handlefællesskabet synes at umuliggøre en sådan betragtningsmåde. Vil A gøre X og B gøre Y, og er det sådan, at A's gøre X forhindrer B i at gøre Y, har vi en interessekonflikt i vores handlefællesskab. Men hvem skal give sig? A eller B? Her synes det ikke muligt at finde noget rationelt grundlag for løsning af konflikten. I praksis bliver konflikten selvfølgelig altid løst. Fx ved, at den ene får sit ønske opfyldt på bekostning af den anden. Men en sådan løsning bygger enten på magt eller på vilkårlighed. Nogen praktisk *begrundelse* synes man ikke at kunne finde. Vi ser ud til at måtte give skepticisterne ret.

Heri er Kant og de engelske utilitarister imidlertid uenige. Over for moralskepticisterne mener de faktisk, det er muligt at etablere et alment gældende grundlag for vore handlinger, der overskrider alle individuelle handlemål. Imidlertid er Kant og utilitaristerne uenige om, hvor grundlaget skal findes. Mens Kant mener, det skal findes i handlingens almene form som pligt (du bør ...), mener utilitaristerne, det skal findes i de enkelte handlingers konkrete konsekvenser. Begge forslag indebærer selvfølgelig, at bestemte handlinger udelukkes. Men netop ikke gennem magt eller vilkårlighed. Bag udelukkelsen står for begge et princip: For Kant princippet om, at man skal ville gøre sine handlinger mod andre så ubetingede eller kategoriske som muligt eller - som Kant udtrykker det - at man skal ville gøre sine handlinger til en almen lov (det kategoriske imperativ); for utilitaristerne derimod princippet om, at man skal ville vælge sådanne handlinger, at det fører til størst mulig lykke for det størst mulige antal mennesker (utilitetsprincippet).

Siden formuleringen af de to principper har mange påpeget problemer ved begge - faktisk så mange, at de fleste filosoffer, psykologer og sociologer igennem det 19. og 20. århundrede - på linie med Aristoteles og Hume - har foretrukket en skepticistisk holdning til moralspørgsmålet. En konsekvens heraf har også været forekomsten af en udpræget moralrelativisme inden for sociologi og antropologi, mange gange begrundet i ønsket om at undgå etnocentrisme. Også inden for filosofien har man op gennem størstedelen af forrige århundrede afstået fra egentlige begrundelsesbestrebelse, bl.a. inden for analytisk filosofi, hvor man har ladet forsøg på at grundlægge en *normativ etik* afløse af udelukkende *metaetiske* - beskrivende - studier af moralbegreber uden at ville drage praktiske konklusioner. Det har også haft konsekvenser inden for politisk filosofi og retslære, hvor retspositivismen har domineret, og hvor forsøg på at finde etiske begrundelser inden for politik har stået i skyggen af opfattelser, hvor politiske afgørelser har været regnet for ikke-begrundbare og i den forstand tilfældige udfald af magtkampe mellem særinteresser. I det omfang personer og grupperinger af fx religiøs eller "humanistisk-altruistisk" overbevisning har plæderet for en alment gældende moral, har det været opfattet som udtryk for irrationalisme, obskurantisme - eller simpel naivitet.

### 3. Moderne liberalisme og komunitarianisme

Denne tendens til moralskepticisme og moralrelativisme er imidlertid bragt til ophør med udgivelsen af den amerikanske moralfilosof John Rawls bog *A Theory of Justice* i 1971 (hans hovedtanker kunne faktisk allerede studeres i 60'erne via en række mindre udgivelser). Med Rawls' bog bliver moralfilosofi som normativ filosofi igen sat på dagsordenen - så eftertrykkeligt, at alle moralfilosoffer i dag forstår etik som normativ etik. Det opsigtsvækkende ved Rawls filosofi er først og fremmest det bredt anlagte udgangspunkt, og det forhold, at selv skepticisten inddrages i overvejelserne. Ofte vil moralskepticisten i mangel af tro på højere principper for handlelivet opfatte sig som forsvarer af et *oplyst egoistisk standpunkt*, hvor det er opgaven at skabe sig så godt et liv som muligt set i et overordnet livsperspektiv. Men ifølge Rawls vil selv den rationelle egoist kunne overbevises om fordelene ved at afstå fra altid at ville gøre egne interesser gældende. Til dette beder han ham nu forestille sig en *oprindelig position*, en situation, hvor det "jordiske" handleliv endnu ikke er indledt, men hvor alle har viden om, hvordan livet i almindelighed vil udfolde sig, samtidig med, at der har sænket sig et *uvidenhedens slør* omkring hvordan vores konkrete skæbne bliver (vi ved ikke, om vi bliver rige eller fattige, syge eller raske osv.). Ud fra dette hypotetiske scenario og ved hjælp af argumenter fra moderne beslutningsteori mener Rawls nu at kunne vise den oplyste egoist, at hvis han vil sit eget bedste, hvilket jo er hans egen bestræbelse, så bør han i virkeligheden handle moralsk, nemlig ud fra et bestemt princip med stærke lighedspunkter med Kants kategoriske imperativ. Ifølge Kants kategoriske imperativ skal vi ville gøre de handlinger, vi udfører over for andre, til en almen lov, hvilket bl.a. vil sige, at vi skal ville, at de samtidig vil kunne være handlinger, andre må kunne udføre over for os. Dette reciprocitetstræk ved det kategoriske imperativ går igen i Rawls moralprincip. Rawls princip, der altså er udledt af forestillingen om den oprindelige position, lyder: Der bør være lige ret for enhver til den mest udstrakte basale frihed, som samtidig er forenelig med en tilsvarende basal frihed for andre.

Som det kan ses, er det, der skal fordeles ligeligt, frihed. Frihed

er dermed det væsentligste gode. Med dette valg bringer Rawls sig i tæt kontakt med de strømninger inden for politisk filosofi, der har været optaget af retningslinierne for den moderne liberale retsstat. I den forstand kan man se Rawls' teori som et "bevis" for liberalismens grundrettigheder, bl.a. retten til frit at ytre sig eller retten til at forsamle sig med andre, og dermed som bidragyder til den rationelle fundering af det moderne vestlige demokrati (over for andre omgangs- og styreformer). Men det er for så vidt blot en konsekvens af, at også den rationelle egoist er blevet inviteret med i den oprindelige position: Diskussionen bliver dermed ikke så meget en moraldiskussion i traditionel forstand, hvor et moralsk standpunkt pr. automatik antages at bygge på et anti-egoistisk, et altruistisk fundament - som det bliver en *politisk-filosofisk* diskussion af, hvordan vi alle - egoister som altruister - fundamentalt set bør organisere os samfundsmæssigt.

Rawls mener ikke, at ovennævnte retfærdighedsprincip om alles lige adgang til frihed, vil stå alene ud fra overvejelserne i den oprindelige position. Set i lyset af, at det er egoistens ønske i den oprindelige position at forhandle sig til så godt et liv for sig selv som muligt, mener Rawls, det er nødvendigt at operere med et forskelsprincip, som går ud på, at ulighed bør tillades i det omfang indførelsen heraf begunstiger den mindst begunstigede i højere grad, end han ville være blevet det, hvis princippet ikke havde været gældende, og i det omfang uligheden ikke skyldes embeder og positioner, som ikke har været i lige grad åbne for alle. Men som det er klart indbygget i princippet, kan det kun være et tillægsprincip til retfærdighedsprincippet.

Rawls teori har - som allerede nævnt - spillet en altafgørende rolle i den internationale politisk-filosofiske debat, og ikke mindst for den fornyede interesse for normative spørgsmål. Det betyder dog ikke, at Rawls teori ikke har været udsat for kritik.

Først og fremmest har Rawls teori været kritiseret for at operere med en uholdbar forhåndsantagelse. I den oprindelige position antages det, at de, der møder frem for at få en aftale i stand om det fremtidige liv, på forhånd er dannet som fuldt færdige subjekter. Dvs. det antages, at "ensom" teknisk handlen over for naturen, er tilstrækkelig for udviklingen af menneskelige behov, interesser og viden. Det finder mange uplausibelt: Vi kommer ikke ned fra

træerne eller ud fra skovene som fuldt færdige individer for at etablere en samfundskontrakt, sådan som Rawls går ud fra (og i øvrigt alle de kontraktteoretikere, fra Hobbes til Kant, som Rawls mener at kunne støtte sig på). Tværtimod må vi opfatte individgørelse og socialisering som to sider af samme sag, hvilket betyder, at individet altid må ses som en del af et større fællesskab: en familie, en gruppe, et samfund. Det er dermed ikke i det enkelte individ en normativ etik må tage sit udgangspunkt, men snarere i en refleksion over de ressourcer, fællesskabet stiller til rådighed for individet.

Denne - såkaldte kommunitære - kritik har Rawls været lydør over for, idet han med udgivelsen af sin anden bog *Political Liberalism* fra 1993 ikke længere opfatter sin teori som en retsteori, men snarere som en teori til rationel håndtering af interessekonflikter via etablering af "refleksive ækvilibria". Med denne idé er hans udgangspunkt ikke længere individet, men de forskellige grupperinger i samfundet præget af hver deres interesser og værdier (pluralisme).

For de fleste kommunitarister er denne løsning imidlertid ikke tilstrækkelig kommunitær. Løsningen bygger stadig på kontraktlige forudsætninger og på forestillingen om den moralske agent som dannet *før* den moralske samhandlen, ikke i den. Med en egentlig kommunitær indfaldsvinkel må man bringe overvejelser i spil, hvor ikke blot retfærdighedsprincippet i en eller anden form spiller en rolle, men også utilitaristiske og konsekvensetiske argumenter. Samtidig må man i højere grad leve med muligheden for moralskepticistiske betænkeligheder. Blandt tilhængerne af en kommunitær kritik af Rawls finder man englænderen Alasdair MacIntyre og den amerikanske filosof Michael Sandel. Idet man i højre grad bekender sig til traditionen fra Aristoteles og Platon stiller man sig skeptisk over for moralskfilosofiske begrundelser, som bygger på blot ét eller to overordnede principper og få overordnede værdier (fx frihed) og vil heroverfor i højere grad betone de menneskelige sociale institutioners naturgroethed og deres forankring i de lokale fællesskaber. Det er klart, at kommunitarismen, der i øvrigt findes både i en socialistisk og i en konservativ variant, i USA kaldet republikanisme, giver mindre råderum for det enkelte individ. Men indskrænkningen i individets

frihedsmuligheder er samtidig for kommunitaristen begrundet i det forhold, at individets handle i mere fundamental forstand er muliggjort af fællesskabet, hvorfor der må tages hensyn til fællesskabets optimale virkemåde og langsigtede opretholdelse. I modsætning til liberalismen, som betoner individets rettigheder, lægger kommunitarismen i højere grad vægt på individets ansvar, og her ikke mindst dets ansvar for gennem deltagelse i fællesskabet at bidrage til styrkelsen af det.

Såvel Rawls' liberalisme som kommunitarismen er primære etikker i den forstand, at de sigter mod en direkte regulering af handlelivet som helhed. Heroverfor er der i de seneste år vokset synspunkter frem, som samlet betegnes som deliberative. Selv om de indeholder såvel liberalistiske som kommunitaristiske træk, udmærker de sig ved ikke i første omgang at sigte mod reguleringen af handlelivet som helhed, men kun mod etableringen af en snævrere, men til gengæld klart afgrænset proceduresammenhæng, som så i anden omgang vil kunne tjene som udgangspunkt for retfærdiggørelsen af vores handleliv som helhed. Tendenser til en sådan opdeling af moralbegrundelsen kan findes hos den amerikanske filosof Michael Walzer, i hans distinktion mellem tynde, universalistiske sammenhænge for moralbegrundelse, og tykke, mere lokalt farvede begrundelsessammenhænge. Særlig kendt blandt de deliberative etik- eller demokratiopfattelser er dog tyskeren Jürgen Habermas' såkaldte diskursetik, hvis udgangspunkt er, at det er muligt i det menneskelige sprog at pege på en række universelle træk, som tilsammen danner en proceduresammenhæng for kritisk diskussion af mere lokalt bestemte moralske anliggender.

#### 4. Moralspsykologi - Kohlbergs teori om moraludvikling

Selv om der i moderne normativ etik efter Rawls hersker uenighed om, hvor centralt retfærdighedsprincippet skal placeres i en moralbegrundelsessammenhæng, erkender alle for så vidt princippet eksistens og funktion inden for moralbegrundelsen. Derfor ser de fleste også det fornuftige i at studere de psykologiske betingelser for princippet anvendelse.

Hvad det sidste angår, fremstår den amerikanske psykolog Lawrence Kohlbergs undersøgelser af moralbegrundelsens udviklingspsykologiske aspekter som helt centrale. Kohlberg støtter sig stærkt på Rawls moralteori, men et andet vigtigt udgangspunkt er Jean Piagets udviklingspsykologiske teori om barnets moralvurderinger. Det er Kohlbergs hypotese, at den reciprocitetsforestilling, vi finder såvel i Kants kategoriske imperativ som i Rawls' retfærdighedsprincip, ikke dannes momentant, men tværtimod er resultatet af en langsom udvikling - gennem forskellige klart beskrivbare *niveauer og stadier* - hos det enkelte individ, delvis som produkt af biologisk modning, delvis som produkt af individets konstruktive virksomhed i interaktion med sine sociale omgivelser.

Ifølge Kohlbergs stadieteori må man for at nå frem til avanceret anvendelse af retfærdighedsprincippet gennemløbe tre overordnede niveauer i konstruktionen af det heri indeholdte reciprocitetsbegreb - et *prækonventionelt* niveau, et *konventionelt* niveau og et *postkonventionelt* niveau (svarende til Piagets tilsvarende niveauer for den rent kognitive udvikling). Det, der adskiller de enkelte niveauer, er de specielle objekter, reciprocitetstænkningen finder anvendelse på: Mens objekterne på niveau 1 består af *simple instrumentelle handlinger*, der let lader sig identificere konkret fysisk, består de på niveau 2 af mere abstrakte *handleregler* og *handedispositioner* og på niveau 3 af egentlige *moralregler*. For hvert niveau finder man nu to stadier, dels et stadie kendetegnet af fravær af reciprocitet og dels et mere avanceret stadie kendetegnet af tilstedeværelse af reciprocitet. Således vil der ifølge Kohlberg ialt være 6 stadier, der skal passeres, før man i fuldt udfoldet forstand vil være i stand til ræsonnere moralsk ud fra Rawls retfærdighedsprincip. De er som følger:



Prækonventionelt niveau:

Stadie 1: egocentrisk handleforståelse (opsøgning af ros, undgåelse af straf)

Stadie 2: reciprocitetstænkning af konkret art ("hvis du kradser mig på ryggen, skal jeg nok også kradse dig på ryggen")

Konventionelt niveau:

Stadie 3: orientering mod at hjælpe andre og tilfredsstille deres forventninger

Stadie 4: orientering mod pligt over for fællesskabet, mod respekt for autoriteter og mod opretholdelse af lov og orden

Postkonventionelt niveau:

Stadie 5: orientering mod kontraktualistiske opfattelser af samfundets moralregler og mod holdninger præget af nyttebetragtning, moralskepticisme og relativisme

Stadie 6: fuldt udfoldet og universel beherskelse af reciprocitetstænkningen, som det forudsættes hos Rawls.

For at underbygge sin teori empirisk, har Kohlberg gennemført en række psykologiske studier af udviklingen af moralkompetensen hos børn og voksne fra en række forskellige lande. Forsøgene har hovedsagelig bestået i, at forsøgspersonerne er blevet præsenteret for en række moraldilemmaer, som de har skullet give begrundede løsningsforslag til. Resultaterne har vist, at stadiet progressionen sker i en noget langsommere takt end ved de tilsvarende stadier for den rent kognitive udvikling hos Piaget. Således finder man først argumenter på niveau 3 fra omkring 20 års-alderen. Forsøg i USA har vist, at langt størstedelen af den voksne befolkning befinder sig på stadie 4 og at kun ca. 5% af befolkningen kan ræsonnere på stadie 6.

Dette rejser spørgsmålet om, hvorvidt man gennem pædagogiske tiltag vil være i stand til at stimulere moraludviklingen. Her har Kohlberg sammen med kolleger udført flere skoleforsøg, ud fra antagelsen om, at konfrontation med moralske dilemmaer er

fremmende for stadiet progressionen. Det har vist sig, at formelt tilrettelagte samtaler har ringe eller slet ingen effekt på elevernes stadiet progression, mens mere massiv stimulation gennem ændringer i skolemiljøet som helhed har en vis effekt.

Kohlbergs filosofi og empiriske undersøgelser har ikke stået uimodsagt. Først og fremmest har der været rejst kritik af Kohlbergs opfattelse af projektets videnskabsteoretiske karakter: Kohlberg betragter de empirisk-psykologiske fund som argumenter for stadieteorien som praktisk anliggende. Imidlertid vil Kohlbergs empiriske iagttagelser aldrig kunne belyse moralbegrundelsens praktiske aspekter. De vil kun kunne besvare spørgsmål af typen: hvem kan hvad med hensyn til moralbegrundelse på hvilke tidspunkter af deres liv? Denne kritik er for så vidt blot en bekræftelse af, hvad vi tidligere har været inde på, nemlig at den primære betragtningsmåde på handlingen altid må være praktisk.

Dette kritikpunkt ses afspejlet i Thomas Scanlons kritik af Kohlbergs opfattelse af niveau 3: Ifølge Scanlon er dette niveau ikke - som Kohlberg tror - et empirisk godtgjort universelt moralkognitivt niveau, men én af positionerne i den standende filosofiske debat om moralens fundament, nærmere bestemt Rawls' position. Yderligere kritikpunkter, der på samme måde peger i retning af en mere kommunitær position, finder vi hos Habermas, der mener at kunne se et stadiet 7, repræsenterende diskursetikken, samt hos Carol Gilligan, som mener, at Kohlberg - på linie med Rawls - favoriserer retfærdighed som moralsk dyd på bekostning af omsorg. Det er alt sammen med til at røkke ved forestillingen om, retfærdighedsprincippet som moralbegrundelsens centralprincip.

Inden for den såkaldte neo-kohlbergianisme forsøger man stadig at forsvare retfærdighedsprincippet som centralprincip ved at operere med en distinktion mellem en mere universalistisk præget makromoralitet, præget netop af retfærdighedsprincippet, og en mere lokalistisk farvet mikromoralitet, hvor princippet står mindre markant i billedet. Her er inspirationen fra Walzer tydelig.

## **Litteratur**

Kohlberg, Lawrence (1981 & 1984) *Essays on Moral Development, Volume 1 & 2: The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row.

Lübcke, Poul (1995) *Politikens Bog om Politiske Ideer: En grundbog om liberalisme og socialisme*. København: Politikens Forlag.

Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press (svensk översättning John Rawls (2000) *En teori om rättvisa*. Daidalos: Göteborg).

Rest, J. R., D. Navaez, M. Bebeau & S. Thoma (1999) *Postconventional Moral Thinking: A Neo-Kohlbergian Approach*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates.