

Viden, moral og tradition

– konservatisme og moralfilosofisk relativisme

- af Johannes Aakjær Steenbuch

I det følgende vil jeg bl.a. argumentere for, at konservatismen er grundlæggende kulturrelativistisk, omend i en helt anden forstand end hvad der typisk menes ved anvendelsen af dette begreb. Som sådan kan skelnes mellem en konservativ, eller kontekstualistisk, kulturrelativisme, og en multikulturalistisk kulturrelativisme. Sidstnævnte må imidlertid snarere må beskrives som en universalistisk absolutisme, idet denne ikke tilskriver det relative, dvs. traditionen og sædvanen, nogen særskilt værdi, men i stedet anser ligestillingen af kulturer for at være et mål i sig selv, uafhængigt af konkrete forhold. Diskussionen drejer sig altså om forholdet mellem det universelle og det partikulære, og med inspiration fra Kierkegaard kan vi sige, at konservatismen i nævnte udformning er en tankeform, som tager fordringen om saglighed alvorligt (dvs. det at forholde sig absolut til det absolutte formål og relativt til det relative).

I. WITTGENSTEINS SPROGSPILSTEORI SOM ARGUMENT FOR MORALFILOSOFISK RELATIVISME

Med udgangspunkt i en undersøgelse af, hvordan Wittgensteins sprogspilsteori og hans syn på forholdet mellem tvivl og vished kan anvendes i et argument for politisk og etisk konservatisme, vil jeg forsøge at afklare nogle af de nævnte begreber for derefter at diskutere, hvad vi egentlig bør forstå ved konservatismebegrebet.

Wittgenstein har aldrig rigtig formuleret filosofisk argumenterede standpunkter vedrørende etik og moral. Hans ungdomsværk, *Tractatus Logico-Philosophicus*,

Johannes Aakjær Steenbuch

emmer af en anti-filosofisk skepsis, som vil lade både etik og æstetik være før-filosofiske spørgsmål:¹ »Vi føler, at selv om alle mulige videnskabelige spørgsmål er besvarede, er vore livsproblemer slet ikke berørte. Ganske vist bliver der så ingen spørgsmål tilbage; og netop dette er svaret.«² Og: »Kendsgerningerne hører alle kun til opgaven, ikke til løsningen.«³ I disse sætninger findes en mysticisme, som kan minde om de livsfilosofiske tendenser, som fandtes i datidens tyske tænkning og kulturliv – tendenser som sammen med den mere nøgterne britiske sprogfilosofi (Bertrand Russell, G.E. Moore m.fl.) var med til at inspirere Wittgenstein (bl.a. nævnes Oswald Spengler i Wittgensteins dagbøger).

Denne antifilosofiske grundstemning findes også i Wittgensteins senere værker: »Den egentlige opdagelse er den, som sætter mig i stand til at holde op med at filosofere«.⁴ Hans efterhånden langt mere nuancerede opfattelse af sproget og erkendelsen betyder imidlertid, at hans tænkning kan være højst relevant i moralfilosofiske sammenhænge – også i positiv forstand. Hans senfilosofi kan betegnes som kontekstualistisk og anti-skepticistisk, idet sprogets logik her altid peger tilbage på bestemte begrænsende forhold – forudsatte formodninger, eller hvad Wittgenstein kaldte livselementer, der ikke i sig selv kan gøres til genstand for intellektuel spekulation. I stedet må sproget forstås i forhold til bestemte handlemønstre, i hvilke vi altid stiltiende forudsætter et bestemt verdensbillede. Således kan Wittgensteins filosofi forstås som grundlæggende anti-humanistisk, idet den henviser det menneskelige intellekt til udfoldelse inden for et altid begrænset råderum.

Overføres denne forestilling om forudsætningsløshedens umulighed til en etisk og politisk tankestruktur, er det oplagt, at denne klassificeres som konservativ, såfremt der med denne betegnelse forstås en position, ifølge hvilken politik og etik til enhver tid må tage udgangspunkt i et konkret samfunds givne love og normer. Fra et universalistisk synspunkt må en sådan opfattelse forekomme at

¹ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Tractatus Logico-Philosophicus*. 1921.

² Samme § 6.52.

³ Samme § 6.4321.

⁴ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Filosofiske Undersøgelser*. København 1971, § 133.

Viden, moral og tradition

være et udtryk for relativisme. Forstås etikken, med inspiration fra Wittgenstein, som en aktivitet, der kun kan udspille sig på grundlag af en offentligt forudsat sproglig sammenhæng (sproget er altid noget offentligt), må denne dog afgrænses skarpt fra subjekt-relativismen eller nihilismen, som ser etikken som bestemt af rent individuelle forhold. Det samme gælder den multikulturalistiske udgave af kulturel relativismen, som i sin radikale form distanceret fra verden hævder, at alle kulturer er »lige gode«, men som netop på grund af sin distance ikke har noget grundlag at henvise til ved denne dom, som derfor er ubegrundet. Det skal bemærkes, at jeg ved kultur i det følgende forstår begrebet i bredeste, etnologiske forstand – dvs. som dækkende samtlige af menneskets aktiviteter (og ikke bare f.eks. finkultur eller traditioner).

II. ERKENDELSESTEORETISK FUNDAMENTALISME

Hovedanliggendet i Wittgensteins sprogspilsteori, som vi bl.a. møder i *Filosofiske Undersøgelser* og *Om Vished*,⁵ er et opgør med den klassiske erkendelsesteoretiske position, som med en filosofisk fagterm kaldes fundamentalisme. Den erkendelsesteoretiske fundamentalisme kan forstås som et svar på en skepticisme, som grundlæggende hævder, at viden ikke er mulig. I klassisk tid er skepticismen kommet klarest til udtryk i Agrippas trilemma, ifølge hvilket ethvert begrundelsesforsøg altid må føre til enten 1) en uendelig regres, 2) en hævde af i sig selv ubegrundede formodninger, eller 3) en cirkelslutning. Ingen af disse muligheder er, ifølge skepticismen, gangbare som grundlag for viden. Det klassiske fundamentalistiske modsvar til trilemmaet har, i form af rationalisme og empirisme, været at hævde, at der 1) findes formodninger, som er selvbegrundende, og derved udtryk for viden (fornuftssandheder eller sanseerfaringer) og 2) findes formodninger, som er udledt af selvbegrundende formodninger, og derved udtryk for viden. I denne forstand er viden kontekstafhængig og derved universelt gyldig.

⁵ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Om Vished*. Aarhus 1989.

Johannes Aakjær Steenbuch

På et fundamentalistisk grundlag opstår dog hurtigt et erkendelsesmæssigt problem vedrørende den ydre verdens eksistens. Vores enkeltstående oplevelser kan nemlig, som Descartes konstaterede i meditationerne, med samme berettigelse tilskrives en lang række uforenelige ophav, som i videnskabsmæssig forstand derfor har samme status. Spørgsmålet er følgelig, om vi overhovedet er filosofisk berettigede til at hævde eksistensen af en ydre verden (Descartes beskriver, hvordan al sanseerfaring i princippet kan vise sig at stamme fra en ond dæmon, hvorfor han aldrig rigtigt kan stole på sine sanser – tænk på *The Matrix*).⁶ Således er også solipsismen (forestillingen om, at der ikke findes andre bevidstheder end min) en nærtstående risiko, hvorfor også etikken, i den grad denne forstås som angående noget mellemmenneskeligt, er truet – i hvert fald hvis vi ønsker at kunne argumentere for denne på »sikker« grund.

III. REGELFØLGE OG SKEPSIS

I *Om Vished* møder vi en opfattelse af erkendelsen, ifølge hvilken viden altid afhænger af en specifik sproglig sammenhæng, nemlig sprogspillet. Sprogspillenes regler – deres grammatik – udgøres, ifølge Wittgenstein, af bestemte grundlæggende formodninger om, hvordan verden hænger sammen – formodninger, som det inden for det givne sprogspil ikke giver mening at tvivle om. Dette skal forstås i logisk forstand, idet et sprogspils regler optræder som dettes særegne logik (logikkens regler, matematikkens aksiomer og måske også fysikkens naturlove mv. er sådanne regler). Disse formodninger må vi imidlertid snarere forstå som udtryk for en slags »know-how« end egentlige udsagn, da der er tale om en slags fundamentale, ofte førsproglige, handlemønstre. Sprogspillenes grundlæggende regler er altså noget, vi i praksis forudsætter som ubetvivlede.

At der findes visse domme, som er ubetvivlelige, betyder, at vi ikke ved, hvad der skal til for, at disse domme kan siges at være falske. Der findes med andre

⁶ RENÉ DESCARTES: *Meditationer Over Den Første Filosofi*. Frederiksberg 2006 (opr. udg. 1641), kap. 2.

Viden, moral og tradition

ord ikke grundløs tvivl – eller som Wittgenstein udtrykker det: »tvivlens spil har allerede selv vished som sin forudsætning.«⁷ Vores viden begrundes altså ud fra domme, som ikke i sig selv skal begrundes, men som heller ikke under normale forhold kan betvivles. Vi kan derfor ikke bare frit vælge vores grundlag. Ej heller kan grundene betvivles uden for ethvert sprogs spil, da sproget i så tilfælde fjernes fra sin meningsgivende sammenhæng. Følgelig giver det heller ikke mening at kræve, at den vidende selv kan begrunde sin viden fuldstændigt, hvilket hos Wittgenstein hverken er muligt eller nødvendigt, såfremt sprogs spillets regler overholdes: »det at give grunde, at retfærdiggøre vidnesbyrdene, har en ende; – men enden er ikke, at visse domme er umiddelbart indlysende for os«⁸ (jfr. rationalismen/empirismen i ovenstående). Et billede på dette forhold er retssagen, hvor anklagen, dvs. tvivlen, kun kan gennemføres på basis af en lang række forudsatte regelfølger – bl.a. at ekspertvidners udsagn af juryen tages for gode varer.⁹

Ordet sprogs spil er nøje valgt. For Wittgenstein er sprogets logik som reglerne i et spil: de angiver mulige træk, dvs. handlinger, og sproglig mening er derfor et spørgsmål om brug: »det er vores handlen, som ligger til grund for sprogs pillet (...) Kun i brugen har en sætning mening«.¹⁰ At forstå et ords mening er således ikke et spørgsmål om at kende dettes reference, men om at kunne bruge ordet korrekt i praksis. At have viden handler altså ikke om at kunne holde en beskrivende dom op mod virkeligheden for at se om disse »svarer« til hinanden, men om at kunne handle korrekt.¹¹

Wittgenstein omtaler sprogs pillets regler som forstenede erfaringsdomme eller livselementer.¹² Som sådan definerer de reglerne i sprogs pillet og er derfor selv hverken sande eller falske, omend de er meningsgivende i den forstand, at andre

⁷ Om Vished § 115. Enhver tvivl må have et indhold, i den forstand at en tvivler må angive bestemte grunde til at tvivle.

⁸ Samme § 204.

⁹ Samme § 335.

¹⁰ Samme § 10.

¹¹ Sammesteds: »Selvfølgelig tænker jeg ikke „Jorden har allerede eksisteret nogen tid før min fødsel“, men ved jeg det alligevel ikke? Viser jeg ikke, at jeg ved det, idet jeg altid drager konsekvenserne af det?«

¹² Samme § 96.

Johannes Aakjær Steenbuch

formodningers sandhedsværdi alligevel afhænger af disse. Roger Scruton giver i den nyligt udgivne *Culture Counts* udtryk for en lignende opfattelse, idet han hævder, at kultur ikke kan dømmes hverken indefra eller udefra, men at kultur netop selv består af domme.¹³ Livselementerne – de forstenede erfaringsdomme – er dog ikke klippefaste, men kan løsne sig og udskiftes med andre, idet der sættes spørgsmålstejn ved deres rigtighed. Med en analogi udtrykker Wittgenstein meget illustrativt sin opfattelse af viden som en flod, hvis strøm i midten kan være nok så stærk, mens der på bunden af denne flod findes et tykt lag ler, der umiddelbart virker ubevægeligt, omend dette aldrig kan gælde principielt. For overhovedet at kunne spille vores sprogpil, og arbejde med viden på et mere overfladisk niveau, bliver vi, så at sige, nødt til at have fødderne solidt plantet i denne ler – dvs. forudsætte de grundlæggende formodninger som ubetvivlelige. Det er især her, vi kan finde udtryk for noget konservativt hos Wittgenstein, idet vores viden herved forstås som grundlagt i noget givent – dvs. som noget, vi ikke kan forkaste, men altid må tage udgangspunkt i. Dette vel at mærke på trods af, at det givne ikke er nogen universel eller absolut størrelse, som svæver i den frie luft, men en tung »jordisk« masse, der ændrer sig umådeligt langsomt og derfor skal bearbejdes på sine egne præmisser.

IV. MENING OG PRIVATSPROG

Sprogpillets regler, livselementerne, er, ifølge Wittgenstein, bundet til en bestemt livsform, og de udgør derved et verdensbillede. Da sprogpillets regler altid kun eksisterer i forbindelse med bestemte handlemåder, er skepticismen ikke berettiget, hvis ikke netop denne berettigelse viser sig i praksis (»D.v.s. det hører med til vores (...) logik, at visse ting i praksis ikke betvivles«).¹⁴ Vi kan dog aldrig være sikre i absolut forstand, men alligevel er der dog forskel på rent gætværk og viden. Herved kan vi indføre den tekniske

¹³ ROGER SCRUTON: *Culture Counts*. New York 2007, indledning, s. x (Scruton taler dog her om kultur som finkultur).

¹⁴ *Om Vished* § 342.

Viden, moral og tradition

term kontekstualisme som betegnelse for en opfattelse af erkendelsen, der forudsætter 1) at viden altid må forstås med udgangspunkt i en bestemt sammenhæng og 2) at denne sammenhæng forudsætter et i sig selv ubegrundet, men samtidig umiddelbart ubetvivleligt grundlag eller verdensbillede. Denne opfattelse har siden Wittgensteins tid i forskellige former vundet stadig større indpas i fagfilosofiske kredse.

Der findes ikke nogen regel, der nødvendigvis gælder i alle sprogspil og derfor heller ingen begreber, som nødvendigvis har mening i alle sprogspil. Wittgenstein omtaler dette forhold ved begrebet om familielighed: En ting, som falder under et begreb, (f.eks. et sprogspil) kan have noget tilfælles med en anden, som igen har noget tilfælles med en tredje, der dog ikke har noget tilfælles med den første. Således har disse ikke én ting tilfælles, men kan omtales som »beslægtede« – sådan fungerer stort set alle vores begreber, hævder Wittgenstein, og derfor kan vi aldrig hævde, at en logisk/sproglig regel gælder absolut.¹⁵

Sproget er endvidere noget, der altid udfoldes i sociale sammenhænge. Dette synes at være konklusionen på Wittgensteins privatsprogsovervejelser. Ifølge Wittgenstein må vi i hvert fald forkaste forestillingen om, at der kunne findes et sprogspil, der i princippet var fuldstændig privat, dvs. uforståeligt for andre. Denne tanke kommer især til udtryk i *Filosofiske Undersøgelser*.¹⁶ I et eksempel forestiller Wittgenstein sig en dagbogsførelse af en bestemt tilbagevendende fornemmelse. Hver gang fornemmelsen opstår, noteres dette med et »F« i en notesbog. Da omtalte fornemmelse imidlertid er et rent indre fænomen, kan der ikke gives nogen objektiv definition på denne. Netop fordi fornemmelsen er noget indre, kan der ikke angives noget kriterium for rigtigheden af anvendelsen af »F«, som følgelig ikke har nogen mening, men må bruges i flæng alt efter skøn. Hvis begrebet »F« skulle have nogen mening, måtte det i stedet bruges i forbindelse med en mere eller mindre specifikt defineret adfærd, hvorved

¹⁵ *Filosofiske Undersøgelser* § 66: »Vi ser et kompliceret net af ligheder, som overlapper og krydser hinanden.«

¹⁶ Samme § 258 og frem.

Johannes Aakjær Steenbuch

meningen af »F« imidlertid ville blive offentligt tilgængelig og sprogspillet ikke længere være noget privat. Følgelig kan vi afvise solipsismen som meningsløs, med henvisning til at vi ikke i normale sammenhænge kan forstå den praktiske anvendelse af en tvivl om andre menneskers indre liv.

V. MORAL OG RATIONALITET

Formålet med ovenstående, primært erkendelsesteoretiske diskussion, har været at vise, hvilke begrænsninger vi må tage højde for i enhver filosofisk sammenhæng. Spørgsmålet er imidlertid, hvordan vi nærmere kan forstå etikken, med sprogspilsovervejelserne in mente.

I *Tractatus* karakteriseres alt andet end beskrivende udsagn (heriblandt moralske) som meningsløse. I de senere værker kan der imidlertid anes en mulig åbning over for moralske dommes meningsfuldhed. Dette som følge af, at sproget ikke længere ses som udelukkende beskrivende, og at et udtryks betydning ikke her er dets reference, men den brug det har i en bestemt sammenhæng. Hvis moraldomme har en brug, har de således også en mening. Deraf følger dog ikke, at en moralsk dom nødvendigvis også har en sandhedsværdi – disse skal måske snarere tolkes på linje med f.eks. ordrer eller spørgsmål, der ifølge Wittgenstein har mening uden dog at være sande eller falske. Dette som følge af, at ingen af disse kan reduceres til et beskrivende sprog. F.eks. diskuterer Wittgenstein i *Filosofiske Undersøgelser* hvorvidt udtrykket »plade!« kan reduceres til »ræk mig en plade« eller omvendt. Diskussionen afsluttes med henvisning til udtrykkenes fælles anvendelse og derved deres (mulige) synonymitet. På samme måde kunne man afvise en moralfilosofisk position, der måtte hævde, at en given moraldom kunne oversættes til et mere grundlæggende, ikke-moralsk udtryk, således at det moralske f.eks. kunne siges at afhænge af noget fysisk (f.eks. at videnskaben kunne forklare nøgternt, »hvorfor« noget er godt eller ondt). Det afgørende er i stedet hvilket »perspektiv«, vi lægger på en sag.

Viden, moral og tradition

Stanley Cavell diskuterer i *The Claim of Reason*, hvad vi skal forstå ved moralsk rationalitet.¹⁷ Meningen med diskussioner vedrørende etiske spørgsmål er, skriver Cavell, ikke nødvendigvis at vi, som i f.eks. videnskaben, skal finde frem til enighed om et resultat, dvs. et moralsk princip, vi alle kan acceptere. Deraf følger dog ikke, at diskussioner vedrørende moral ikke kan forstås som rationelle.¹⁸ Det er, siger han, nemlig muligt at tale om en særskilt moralsk rationalitet, hvilket følger af, at der netop findes flere former for rationalitet, som alle virker i kraft af forskellige grundlag. I stedet for enighed kan formålet med en moralsk diskussion være at afklare og udrede de præcise konsekvenser af givne, subjektive synspunkter, i lyset af bestemte faktuelle forhold, eller i lyset af modstridende synspunkter.

Et kendetegn ved den moralske rationalitet er, at det normative grundlag i en given diskussion altid er subjektivt, hvad enten der opstilles universelle imperativer eller ej. Dette som følge af at vi som bekendt ikke kan slutte fra, hvad der er, til hvad der bør være (den naturalistiske fejlslutning), hvorfor vi hver især må beslutte os for, om vi vil tage moralen på os.¹⁹ Et andet kendetegn er, at moralens logik udgår fra det forhold, at andre mennesker, har krav på os. Det er nemlig en fundamental del af moralens rationalitet, at vi forstår en forpligtelse over for andre, idet vi har kendskab til vores eget og andres moralske udgangspunkt. Løftets status som noget grundlæggende hænger sammen med dette: At holde et løfte svarer ikke til at følge en bestemt regel i et spil, siger Cavell, men snarere til det at følge regler overhovedet. Blot gives løftet en særskilt moralsk status, som andre regelfølger ikke gives. At vide at man ikke må bryde et løfte, er en moralsk udgave af det, at man ikke må omgøre f.eks. et skaktræk efter forgodtbefindende (hvilket ikke er en regel, men en følge af at der overhovedet er regler). At handle moralsk hænger derfor sammen med at tage ansvaret for et moralsk synspunkt, idet man står ved konsekvenserne af dette og

¹⁷ STANLEY CAVELL: *The Claim of Reason*. Oxford, 1979.

¹⁸ Samme s. 254.

¹⁹ Samme s. 309. Af samme grund afvises Kants kategoriske imperativ som objektiv instans – »*Though there is not, The Categorical Imperative, there are actions which are for us Categorical Imperative*«.

Johannes Aakjær Steenbuch

respekterer fordringen om konsistens og samtidig forholder sig ansvarligt til andres, i sprogspillet givne opfattelser, dvs. inddrager disse i rationelle overvejelser. Således kan moral grundlæggende forstås som et spørgsmål om pligt som konsistens, evt. kongruens, idet vi husker på, at sprogspillenes regler som en grammatik bestemmer ords mening ud fra deres sproglige sammenhænge. En egentlig normativ substans kan dog ikke yderligere findes uden henvisning til et konkret sprogspil, hvor bestemte idealer og handlingsmuligheder gives.

Med Wittgenstein kan vi forstå dette som det, at der i bestemte sprogspilssammenhænge forudsættes moralske livselementer som en konsekvens af, at vi i sprogspil står over for andre mennesker med bestemte ønsker og behov. En følge af dette er, at vi må afvise moralsk universalisme, idet moralske normer således afhænger af et konkret og derfor begrænset grundlag.

VI. REGELFØLGE, ETHOS OG RELIGION

Spørgsmålet er, hvad det overhovedet vil sige at følge bestemte Sprogspilsregler, andet end netop at handle i overensstemmelse med en bestemt *ἔθος* (*ethos*) – et ord, der som bekendt betyder skik og sædvane? Forudsætter vi, at alle handlinger potentielt må kunne være genstand for moralske overvejelser, og da enhver sproglig aktivitet jo forstås som handlinger (mening er brug), må det etiske således være at finde i enhver sproglig kontekst. Dette betyder dog ikke, at der findes et særskilt etisk sprog, som er mere fundamentalt end andre sprog, hvilket jo ville være i modstrid med pointerne hos Wittgenstein. I stedet foreslår jeg, at det etiske skal forstås som dét, at der overhovedet findes regelfølger, og at subjektet i en given sprogspilssammenhæng tillægger og tillægges ansvarlighed for sine valg (»træk«), i netop denne sammenhæng (jf. ovenstående forestilling om kongruens som et grundlæggende krav). Selve den moralske værdi af bestemte typer handlinger afgøres således af subjektets og sprogspillets deltagers vægtning af disse (vi kan kalde dette for etisk vægtning), og en given norm må således forstås

Viden, moral og tradition

som en sprogspilsregel med en bestemt etisk vægtning. Sådanne sprogspilsregler må dog som bekendt indgå i et verdensbillede og derved være knyttet til bestemte livsformer (skikke og sædvaner), som vi må forholde os ansvarligt til, hvis vi ønsker at kunne kaldes moralsk »kompetente«. Hvis vi overhovedet ønsker at deltage i en etisk sammenhæng – sprogspil, hvor moral og ansvar spiller en rolle – må vi altså (i nogen grad) acceptere et allerede givent verdensbillede, hvor andre menneskers forestillinger om rigtigt og forkert forudsættes som meningsgivende handlingsgrundlag. Der er selvfølgelig intet til hinder for, at vi fuldstændig afviser at forholde os til andre menneskers ønsker og moralske forestillinger, men i så fald må vi give afkald på overhovedet at deltage i moralske sammenhænge, hvorved vi bedst kan betegnes som lovløse. Der er altså ikke noget, som tvinger os til at være moralske – dette er noget, vi må vælge. Med Cavells ord kan dette forstås parallelt med en konstatering af, at man »ikke kan komme fra Paris til Frankrig«, idet slutningen fra er til bør ikke som sådan er et spørgsmål om at overvinde en »afstand«, men snarere om at anlægge en anden (ansvarlig) attitude i forhold til en sag.

Kun religionen kan egentligt kræve ansvarlighed af os, idet vi her bliver stillet over for noget absolut. Med *Tidehverv*s Kristoffer Olesen Larsens ord er Gud, at der overhovedet er ansvar (»Gud er, at der er ansvar«): Ved det dobbelte kærlighedsbud sættes mennesket til at leve i ansvar for sin næste, omend det aldrig kan specificeres præcis hvordan – dette er den enkeltes ansvar at afgøre i situationen.²⁰ Var det ikke sådan, kunne etikken udsondres fra livet og gøres overskuelig, og derved ufarlig og ubetydelig. Som beskrevet ovenfor må enhver sammenhæng potentielt kunne indbefatte et krav til os om ansvarlighed, hvorfor det altid er de givne normer i den konkrete kontekst der afgør den etiske substans. Med ord lånt fra Wittgenstein kan vi sige, at kristendommen er et livselement, der som absolut forudsættes i ethvert sprogspil, eller måske ligefrem sprænger grænserne mellem disse, og kræver af mennesket, at det skal påtage sig de moralske livselementer, dvs. forpligtelser, som gives det i forskellige konkrete sammenhænge. Modsat de typiske ideologier og moralske absolutismer viser

²⁰ K. OLESEN LARSEN: 'Hvad mener vi med at tale om Gud?' *Tidehverv* 1956, s. 51-56.

Johannes Aakjær Steenbuch

kristendommen derved straks mennesket tilbage i dets relative og mangefacetterede virkelighed – jfr. ovenfor nævnte fordring om at forholde sig absolut til det absolutte (Gud) og relativt til det relative (den konkrete virkelighed, inkl. etikken).

VII. SUBJEKTRELATIVISME, OBJEKTIV PLURALISME OG KULTURRELATIVISME

Som nævnt besidder vi, ifølge Wittgenstein, en lang række grundlæggende, men kontekstbestemte, formodninger, som vi ikke meningsfuldt kan betvivle. Forudsætter vi tanken om subjektets moralske udgangspunkt som grundlag for en ansvarlig forholden sig til bestemte regelfølger som det egentligt etiske, må vi konstatere, at en handlings rigtighed/forkerthed altid skal vurderes på baggrund af det normative grundlag, der gives i situationen – et grundlag, der kun er givet i kraft af, at der i den specifikke sammenhæng indgår konkrete mennesker med bestemte moralske forestillinger. Det er således den konkrete sammenhæng, der på baggrund af mere eller mindre fastlagte regelfølger afgør, hvad der i en situation må anses for at være rigtigt og forkert. Da sproget, som beskrevet ovenfor, altid er en offentlig størrelse og derfor altid er noget, der udspiller sig i en social sammenhæng, må vi afvise den rene subjektrelativisme. I den grad ethvert individ altid besidder bestemte moralske forestillinger, må vi nemlig acceptere allerede givne normer, idet vi konfronteres med andre mennesker. På denne måde er der altid til en bestemt kultur, i kraft af dennes konkrete medlemmer, og disses fælles verdensbillede, knyttet en normativitet, som der i en eller anden grad må eksistere enighed om (eller alternativt, tolereret uenighed), for at der kan være tale om en sammenhængende kultur. Etske værdier findes derfor uden for subjektet, hvorfor disse ikke kan forstås som blot subjektive – hermed dog ikke sagt noget nærmere om disses ontologiske status.

Viden, moral og tradition

En opfattelse, der ligner dette, kan findes hos Isaiah Berlin, der forsvarer, hvad han kalder objektiv pluralisme.²¹ Berlin afviser relativismen (der i hans terminologi må forstås som det samme som subjektrelativisme), men benægter samtidig, at der skulle findes noget moralsk princip, der binder os alle. I stedet findes der en lang række ligestillede, men modsigende, moralske forestillinger, der alle kan opfattes som objektive. Disse binder alle, siger Berlin, i bestemte livsformer. Vi kan tolke denne opfattelse som kulturrelativistisk (i modsætning til førnævnte subjektrelativisme). Vi må dog skelne mellem to former for kulturrelativisme, nemlig 1) en, som hævder, at vores værdier ikke kan gøres gældende universelt, og at vi kan vælge frit mellem dem, idet vi frit vælger vores kultur (betragterrelativisme) eller 2) en, som hævder, at moralske værdier er forudsat i nogle/alle sprogspilssammenhænge, i kraft af disse sprogspils konkrete deltageres moralske forestillinger, hvorfor vi ikke kan komme uden om disse, ikke-selvvalgte, værdier hvis vi overhovedet ønsker at deltage i sociale sammenhænge (deltagerrelativisme). Den første opfattelse kan ses som udtryk for en art erkendelsesteoretisk fundamentalisme, ifølge hvilken det rationelle går forud for det kulturelle, idet vi per fornuft kan distancere os fra dette og vælge frit mellem kulturer og verdensbilleder. Den anden bestemmer derimod vores moralske værdier som grundlæggende og ufravigelige størrelser. Dette følger, hvis vi forudsætter ovenfor omtalte »kontekstualisme«.

Begrebet kulturrelativisme bruges ofte til at betegne en position, som hævder, at alle kulturer er »lige gode«, og at vi derfor ikke kan tillade os at dømme andre mennesker (f.eks. religiøse fundamentalister). Denne opfattelse ligner bedst (1) og beskrives nok i virkeligheden bedre som fundamentalistisk multikulturalisme, idet den forudsætter at have et universelt, objektivt moralsk blik på virkeligheden. En kontekstualistisk kulturrelativisme er derimod noget ganske andet, idet denne hævder, at vi netop er nødt til at dømme handlinger og normer ud fra et konkret, afgrænset verdensbillede for overhovedet at kunne forholde os

²¹ ISAIAH BERLIN: *Den Ideale Stræben Og Andre Essays*. København 2005, s. 39: »Der findes en verden af objektive værdier. Med dette mener jeg de mål som mennesker stræber efter (...) Livsformer er forskellige. Der er mange mål og moralske principper. Men ikke uendeligt mange: De må være inden for menneskets horisont.«

Johannes Aakjær Steenbuch

til virkeligheden. Idet jeg er en del af en kultur, må jeg tage udgangspunkt i dennes normer, når jeg interagerer med kulturens øvrige medlemmer. Ikke fordi disse normer er universelle, men fordi de netop er mine.

Den erkendelsesteoretiske fundamentalisme og kulturrelativismen i dens »populære« forstand (dvs. multikulturalisme) må derfor begge afvises til fordel for en »ægte« kulturrelativisme, nemlig den kontekstualistiske. Multikulturalismen i sin radikale form er da heller ikke en egentlig kulturrelativisme, men snarere en absolutistisk moralisme med ganske faste normer for, hvordan virkeligheden skal dømmes. Dette står klart, idet vi konstaterer, at megen multikulturalistisk moralfilosofi har udviklet sig med udgangspunkt i 70'ernes amerikanske egalitarisme (John Rawls m.fl.), som hævder, at vi ved mere eller mindre ren spekulation kan nå til universelle standarder for retfærdighed, ifølge hvilke »lighed« i samfundet går forud for mere partikulære moralske normer.²² Mens Rawls i *A theory Of Justice* (1971) hævder, at dette må betyde, at økonomisk ulighed kun er acceptabelt, såfremt de dårligst stillede stilles bedst muligt, har multikulturalister senere hævdet, at staten også må kompensere for kulturskabte forskelle ved f.eks. at give subsidier eller særskilte rettigheder til minoritetskulturer.

Samtidig er det interessant at bemærke, at Wittgensteins forestilling om mening som brug bl.a. har inspireret den amerikanske socialkonstruktivisme til at hævde, at vi i sociologisk videnskabeligt arbejde i stedet for at undersøge menneskers tanker og ideer altid skal forsøge at finde regelmæssigheder i folks handlinger (praksis) ud fra deres sociale sammenhænge. Sammen med en marxistisk inspireret materialisme, har denne såkaldte »venstre-wittgensteinske« måde at tænke på været med til at skabe en temmelig »u-wittgensteinsk« måde at forstå kultur på. I de danske medier finder en tankegang, som ligner denne, et klart udtryk, idet et ofte hørt diktum er at »der findes ikke religioner, kun religiøse mennesker« (Mikael Rothstein m.fl.). At dette skulle være et argument for multikulturalisme, som nogle synes at mene, kan kun skyldes, at man overser, at forholdet, at mening er brug, gælder principielt for alle vores

²² JOHN RAWLS: *A Theory of Justice*. Cambridge/Massachusetts 1971.

Viden, moral og tradition

begreber, såvel religiøse som videnskabelige, moralske osv. Accepterer vi derimod, at vores erkendelse altid er fejlbarlig, og at vi derfor må tage udgangspunkt i et konkret, givent verdensbillede, giver det imidlertid både mening at snakke om videnskab og religion, såvel som kultur og nation, som i sig selv meningsfulde begreber, selvom de ikke altid passer fuldstændigt på de ting, vi bruger begreberne til at benævne.

VIII. UNIVERSELLE DISKURSREGLER

Habermas peger i *Diskursetik* (1983) på sprogets grundlæggende performative karakter. Ethvert udsagn har et performativt element, hvorfor vi altid må udtrykke os i overensstemmelse med bestemte handlingsregler, for at vores udsagn kan fremstå som meningsfulde. Dette kan lyde som Wittgenstein, men i modsætning til denne, mener Habermas at kunne identificere en lang række regler, der må gælde for enhver sproglig aktivitet.²³ Det er først og fremmest modsigelsesprincippet, der fremstår som selvindlysende, idet skeptikeren, med udgangspunkt i Agrippas trilemma (hos Habermas »Münchausens«) hævder, at der overhovedet ikke findes nogen sandheder (herved opstår en selvmodsigelse, og udsagnet ophæver sig selv).²⁴ Med udgangspunkt i dette beskrives yderligere en række såkaldte diskursregler, som Habermas anser for grundlæggende elementer i enhver sproglig aktivitet. Med dette i baghånden formuleres diskursetikkens grundsætning, ifølge hvilken kun normer »der finder (...) samtykke hos alle berørte parter« er gyldige. Habermas har ændret og omformuleret mange af sine standpunkter siden firserne, men diskursetikken i dens oprindelige form står dog stadig som et glimrende eksempel på en form for moralfilosofisk universalisme, som mange intellektuelle har abonneret på de senere år. Bl.a. er den et udmærket udtryk for en demokratiforståelse, som ikke blot anser demokratiet for at være en styreform,

²³ JÜRGEN HABERMAS: *Diskursetik*. Frederiksberg 1996, s. 79-81.

²⁴ Samme s. 70.

Johannes Aakjær Steenbuch

men for noget, som i princippet skal gennemsyre alle menneskelige forhold (hvorved demokratiet snarere er en livsform end en styreform).

Diskursetikken forudsætter, at de omtalte parter i princippet vil være i stand til at deltage i en fornuftig, »herredømmefri diskurs«, hvor disse kan abstrahere fra faktiske magtforhold. En korrekt udført moraldiskussion er således almen og kontekstafhængig. Det er imidlertid klart, at vi med udgangspunkt i ovenstående diskussion må afvise denne forestilling, da den ikke tager højde for sprogets uløselige bundethed til de konkrete sprogspilssammenhænge, det udspiller sig i. Da der, med henvisning til familielighedsbegrebet, i princippet kunne findes uendeligt mange forskellige sprogspil med forskellige regelfølgeindhold, må vi afvise Habermas' forestilling om universelt gyldige diskursregler. Hans konstatering af modsigelsesprincippetets vigtighed for moralen og det forhold, at vi altid handler i overensstemmelse med bestemte forudsatte regelfølger, kan dog ses som udtryk for samme erkendelse, som den Cavell beskriver (at også moralske diskussioner er rationelle). Deraf følger imidlertid ikke, at vi i praksis altid må forudsætte samtlige af Habermas' diskursregler for at undgå det totale sammenbrud. Vi kan jo netop konstatere, at der faktisk findes en lang række sammenhænge, der forudsætter en bred vifte af forskelligartede sprogspilsregler, som ikke stemmer overens med diskursetikkens, men dog trods alt anerkendes som velfungerende. Det er f.eks. ikke alle, der spørges til råds i forbindelse med almindelig lovgivning, alligevel giver det mening at hævde, at vi har et velfungerende folkestyre. Dette minder om § 65 i *Filosofiske Undersøgelser*: »Sig ikke: Der må være noget fælles for dem, ellers kaldtes de ikke „spil“ – men se efter (...)«. Vi må med andre ord tage virkeligheden til hjælp og konstatere, at Habermas ganske enkelt tager fejl, idet han hævder, at enhver meningsfuld sprogaktivitet forudsætter diskursreglerne. Vi kan også udtrykke dette ved at gøre det klart, at der ikke findes en demokratisk livsform, idet vores livsformer netop er langt mere alsidige end en sådan reduktion tillader, mens demokratiet rigtignok kan siges at være et element i vores livsform.

Alternativt kan vi nøjes med at se Habermas' diskursregler som idealer. Det står imidlertid uforklaret tilbage, hvorfor vi skulle foretrække dem som sådan

Viden, moral og tradition

frem for de faktisk givne sprogspilsregler, vi forudsætter til daglig. Her kunne man indvende, at vi netop i et samfund som vores faktisk forudsætter alment gyldige rettigheder, og at disse derfor i hvert fald ikke kan afvises som »dårligere« end andre, mere begrænsede normer. Ifølge Michael Walzer findes der en lang række uforenelige opfattelser af, hvad retfærdighed er (forskellige »tykke« moraler, eller »sfærer«), der dog, på trods af deres uforenelighed, ikke er mere eller mindre »rigtige« i forhold til hinanden (tænk på Berlin).²⁵ Dette ændrer ikke ved at de alle, siger Walzer, beskriver retfærdighed som noget grundlæggende »godt«. Disse deler herved en fælles »tynd« moral, hvis indhold først og fremmest drejer sig om det konsistente forhold mellem hævdelser og håndhævelsen af bestemte normer i et samfund. Som sådan er en immanent kritik, jf. Walzer, rationelt mulig, hvis forholdet mellem idealer og politik kan bedømmes som inkonsistent.²⁶ Jeg mener, at vi med fordel kan begrænse Walzers begreb om en »tynd« moral til en konstatering af, at der overhovedet findes moral (etisk vægtede regelfølger), og at ansvaret over for vores medmennesker er en uundgåelig del af det at være menneske. En moralsk diskussion imellem medlemmer af to kulturer kan med udgangspunkt i dette og f.eks. Cavells opfattelse af moralske diskussioner som et spørgsmål om »udredning« ses som et forsøg på enten at nå til fælles bedømmelse af bestemte handlinger, i overensstemmelse med en fælles (tyk) moral, eller en afklaring af, hvad en evt. uenighed nærmere består i. Hvis en sådan enighed ikke kan nås, hvilket jo ikke nødvendigvis er meningen med moralske diskussioner, er der, som Wittgenstein udtrykker det, kun overtalelsen tilbage, eller om nødvendigt, tvang. Tvang handler altså ikke om med vold at bringe andre til erkendelse af bestemte universelle sandheder, men udelukkende om at opretholde og beskytte et bestemt, afgrænset verdensbillede.

Løsningen på førnævnte problematik vedrørende universelle normers berettigelse i et samfund må findes i forholdet mellem den givne tykke og tynde

²⁵ MICHAEL WALZER: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. 1994, kap. 1, 'Moral Minimalism'.

²⁶ Samme kap. 3, 'Maximalism and Social Critic'.

Johannes Aakjær Steenbuch

moral. Antager vi bestemte tykke, almene normer (f.eks. visse menneskerettigheder), må vi tage højde for, at der i et samfund kan gælde bestemte tykke, partikulære normer, som dette samfunds borgere af en eller anden grund vægter højere. En tynd morals fordring om konsistens eller kongruens kan i en sådan situation betyde, at vi må prioritere sidstnævnte højest. Selvom vi i vores kulturkreds »tror« på universelle rettigheder, kan der altså være grund til at forkaste disse. Et simpelt og ret harmløst eksempel er, at vi i Danmark er temmelig enige om at forstå alle mennesker som i bund og grund lige, omend mange af os ikke af den grund mener, at vi bør afskaffe institutioner som Det danske Kongehus – givetvis fordi vi enten mener, at dette har en værdi i sig selv, eller at det gavner os på den ene eller den anden måde.

IX. SPROGSPIL OG KONSERVATISME

Ordet konservatisme er i historisk sammenhæng et begreb med vidt forskellige betydninger, og som sådan et temmelig belastet begreb. Den klassiske konservatisme kan spores tilbage til Edmund Burkes afvisning af grundlaget for den franske revolution og den ideologiske totalitarisme, der fandtes i denne, mens begrebet siden hen har været brugt til at betegne alverdens positioner, herunder autoritære styreformer, nationalistiske populismer, men også anti-totalitær kritik af kommunisme såvel som fascisme og derved som forsvar for mere liberale styreformer. Det er dog netop denne bredde, der gør begrebet interessant, i moralfilosofiske sammenhænge, i stedet for det mere præcise begreb kommunitarisme, der ellers i høj grad kunne være dækkende for den position, jeg prøver at beskrive. Bredden og løsheden af konservatismebegrebet betyder nemlig, at det er muligt, at dette anvendes som en minimumsdefinition. Her forstår jeg derfor med konservatisme intet andet end en position, der lader etik og politik tage udgangspunkt i konkret givne etiske normer og love, hvorved en sådan etik og politik begrænses til at gælde en bestemt historisk kontekst.

Viden, moral og tradition

Enhver aktivitet, såvel sproglig og intellektuel som alle andre, forudsætter, som vi har set, et grundlag – de såkaldte livselementer. Sådanne livselementer, som f.eks. logikken, matematikken, og antagelsen af den ydre verdens eksistens, er, omend de ikke er faste og sikre i absolut forstand, ikke desto mindre i praksis ubetvivlelige jfr. retssagsanalogien, idet de udgør reglerne for handlen i det hele taget. Skeptikeren må sammenlignes med mennesket, der forsøger at redde sig ud af Heraklits evigt foranderlige flod ved at hive sig selv op ved håret. Løsningen på det skeptiske problem er i stedet at lade sig synke til bunds og at lade sine fødder plante i den tykke ler, som måske aldrig kan garantere fuld sikkerhed, men som ikke desto mindre er den eneste redning fra den ellers sikre druknedød. Dette må vi forstå som en fordring om altid at vedkende sig sine forudsætninger, uden hvilke enhver intellektualitet – hvad enten denne angår tvivl eller viden – ville bryde sammen.

Hvis der ved humanisme forstås forestillingen om menneskets evne til gennem intellektet at begribe virkeligheden og således magte denne til fulde, må Wittgensteins position forstås som antihumanistisk. Dette som følge af det rent principielle ved, at vi per nødvendighed altid er afhængige af et givent grundlag, som vi ikke kan distancere os fra – lige meget hvor intelligente og udspekulerede vi var, ville enhver begrundelse altid vise tilbage til noget, som var os givet. I forlængelse heraf kan sprogspilsteorien, som David Bloor formulerer det, bedst ses som udtryk for, at væren sættes før tænkning (*»Being over thought«*), idet tænkningen siges at forudsætte en social, pragmatisk kontekst og de traditioner, der impliceres heri.²⁷ Således afviser også Bloor Habermas' forestilling om den »totale selvbevågenhed« og ubegrænsede universelle diskurs, der kommer til udtryk i diskursetikken.²⁸ Vi må altid tage udgangspunkt i de faktisk foreliggende sprogspil og de erfaringer, der er knyttet hertil, hvorfor forestillingen om en herredømmefri diskurs måske nok kan være et ideal, men aldrig noget, der bør forsøges gennemført uden hensyntagen til det overleverede.

²⁷ DAVID BLOOR: *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. 1983.

²⁸ Samme s.179: *»Would unrestrained and universal discourse really lead to a rational consensus – or to anarchy?«*

Johannes Aakjær Steenbuch

Forestillingen om, at en formodning gælder som viden, så længe den ikke meningsfuldt kan betvivles (og ikke ved, at den kan bevises at gælde absolut), udgør i denne sammenhæng den afgørende forskel, og jeg håber, at det fremstår tydeligt, at det er netop dette element, der er det grundlæggende konservative ved konservatismen, og at det også er derfor, at konservatismen er grundlæggende kulturrelativistisk.

X. RETTIGHEDER OG PLIGTER

Selvom vi ikke meningsfuldt kan hævde eksistensen af en absolut, universel Etik, kan vi dog, som Walzer konstaterer, ikke afvise, at vi faktisk deler en lang række basale (tykke) værdier (der som sådan kan kaldes universelle) – bl.a. som følge af, at vi som mennesker har en række ufravigelige grundvilkår tilfælles. Mennesker kan dog ikke i sig selv siges at have rettigheder, men i givne konkrete sprogspilssammenhænge kan der findes visse mere eller mindre etisk vægtede, fælles regler (eller pligter om man vil), som skal overholdes af deltagerne, hvis der overhovedet skal findes en fælles kultur. Idet vi i andre kulturer mener at kunne identificere grundlæggende regelfølger, som ligner vores egne, er det på baggrund heraf ligeledes muligt for os at identificere eventuelle afvigelser herfra og således tale om brud på universelle (forstået som fælles) værdier. Rettigheder forudsætter imidlertid pligter, da omtalte regelfølger udelukkende eksisterer i kraft af en bestemt konkret praksis, hvor det handlende subjekt forstår sig selv som forpligtet på overholdelsen af bestemte sprogspilsregler. Som sådan kan et individ følgelig miste sine rettigheder, hvis dette ikke formår at leve op til sine pligter, hvilket f.eks. er det, der sker, idet vi straffer forbrydere. Menneskerettighederne som universelt, abstrakt fænomen må således afvises til fordel for et almindeligt pligtfællesskab, der, idet vi indvilliger i at handle i overensstemmelse med fælles regelfølger, gælder på tværs af mere eller mindre overfladiske nationalstatslige skel. I forlængelse af dette bliver overholdelsen af en konkret værdi i en regelfølge den enkelte handlendes ansvar og ikke et spørgsmål om, at individer f.eks. skal have tildelt bestemte goder, blot

Viden, moral og tradition

fordi disse individer er mennesker. Herved antydes også et opgør med liberalismens skelnen mellem positive og negative rettigheder: hvor liberalismen (evt. egalitarismen) typisk skelner mellem, hvad staten på den ene side aldrig må gøre ved individet og på den anden side, hvad staten altid har pligt til at gøre, må den her skitserede position snarere skelne mellem, hvad den enkelte deltager i en given konkret kultur bør gøre, og hvad denne ikke må gøre, for at kunne være en del af denne kultur.

Denne grundlæggende forpligtethed må ses som udtryk for en »tynd« moral, som ikke siger noget om det normatives konkrete indhold, men snarere noget om, at der overhovedet forudsættes normativitet. At vi som mennesker deler en lang række grundvilkår, og at vi som følge heraf også må have visse moralske forestillinger tilfælles (en tyk moral), kan godtgøre en moralsk universalisme, hvis vi blot indskrænker denne til at være ikke-fundamentalistisk og ikke-absolut. Et sådant synspunkt ser jeg ingen grund til at forkaste, men vi må dog spørge os selv, hvor relevant en sådan universalisme er i forhold til almindelige, mere afgrænsede, moralske forhold. Eller med andre ord: er en bestemt norm »vigtigere« end andre, blot fordi denne deles af flere mennesker? Svaret afhænger selvfølgelig af den givne sprogspilssammenhæng. Hvis vi i en bestemt situation står over for et specifikt moralsk problem, er det altså ikke sikkert, at andre mennesker – som måske slet ikke står i relation til denne situation – besidder nogen, for denne situation, relevante normer. F.eks. kan det være lige meget, om de fleste mennesker finder løgn forkasteligt, hvis vi i en given situation mener at have gode grunde – hvad disse så end er – til at lyve. Kants øksemordereksempel illustrerer denne pointe tydeligt: det kan godt være, at vi normalt er enige om, at det er forkert at lyve – men i denne specifikke situation er det langt at foretrække, da vi kun derved kan redde vores ven fra den gale morder (Kant mener som bekendt det modsatte, men taler mod al »rimelig« intuition. Dette er kun nødvendigt på grund af hans universalistiske moralfilosofi).

At mere partikulære normer kan være vigtigere end mere almene, kan muligvis forstås som en art nærhedsprincip og kan derved indgå i en begrundelse for

Johannes Aakjær Steenbuch

nationalstatens værdi frem for store overnationale korporationer. Hermed ikke sagt, at menneskerettighederne er ligegyldige, men vi må gøre os det klart, at deres realisering forudsætter et grundlag – en kultur og en samfundsmodel – på hvilken de så at sige er kronen på værket.

XI. MULTIKULTURALISME OG IDEOLOGI

Grundet fraværet af universelle rettigheder kan et samfund kun meningsfuldt etableres på baggrund af en afgrænset kulturel sammenhæng. Det giver derfor ikke mening at hævde muligheden af et samfund, i hvilken en hvilken som helst kultur kan udspille sig (dette er simpelthen en selvmodsigelse). For at det overhovedet kan lade sig gøre at etablere et samfundssystem, må der nemlig være en forudgående, kulturelt funderet forståelse mellem dette samfunds medlemmer – eller i en wittgensteinsk terminologi: for at kunne tale sammen må vi dele livsform og verdensbillede. Spørgsmålet er imidlertid, i hvilken grad dette er nødvendigt – er det f.eks. nok, at vi er enige om logikkens grundlæggende regler, og et basalt moralgrundlag som Den Gyldne Regel, eller skal vi også tale samme sprog, have samme religion og traditioner? En sådan vurdering kan kun foretages på baggrund af allerede eksisterende normative idealer, som således allerede forudsættes i den konkrete kulturelle praksis. Derfor bliver diskussionen om den nødvendige grad af kulturel ensartethed ikke et rent spekulativt spørgsmål, men vi må hele tiden tage vores værdier og lovgivning op til overvejelse i overensstemmelse med konkrete erfaringer af disses betydning. Således er diskussionen om det multikulturelle samfund (ikke det multikulturalistiske) ikke en diskussion om for eller imod, men om, hvordan givne, konkrete kulturer indvirker på hinanden, hvis disse forenes geografisk og nationalt.

Af samme grund må vi også være på vagt overfor en ideologisering af den kritiske attitude overfor multikulturalismen. Enhver nationalisme, som hævder, at en given nation har en bestemt uforanderlig »essens« er nemlig ligeså misforstået som enhver menneskerettighedsideologi eller multikulturalisme, idet

Viden, moral og tradition

det også her overses, at moralske normer ikke svæver frit i luften, men er bundet til en omskiftelig, men ikke derfor grænseløs, kulturel enhed af konkrete mennesker. Giver vi afkald på sikker viden (jfr. kritikken af den erkendelsesteoretiske fundamentalisme) og en absolut moral, står valget derfor ikke mellem den totale formløshed (multikulturalismen) og en rigid fastholdelse af det værende (nationalismen). Dette skulle ellers være tilfældet, har man forstået visse af tidens tænkemåder ret: enten isolerer vi os totalt og stagnerer kulturelt og økonomisk, eller også må vi åbne os mod verden (hvad enten der så menes med hensyn til EU, sproglig tilpasning, økonomisk rationalisering eller indvandring etc.). Ofte suppleres med en påstand om, at internationaliseringen er uundgåelig, hvilket selvfølgelig kun giver mening, såfremt man tilføjer et hvis – f.eks. »(...) hvis vi vil opretholde vores niveau af velfærd, konkurrencekraft osv.«

Forhåbentlig har vi dog stadig andre værdier end de rent økonomiske tilbage i vores kultur, og enhver ophøjelse af økonomiske spørgsmål, til de eneste væsentlige, må derfor udsættes for skepsis på samme måde som alle andre ideologier. Vores livsform er ikke økonomisk. Og den er heller ikke demokratisk. Den er begge dele og mere til, men hvert element kan altid kun spille en begrænset rolle. Kun ved at fastholde at vores tradition og historie har en uomgængelig værdi, på trods af disses relativitet, er det muligt at skelne og derved undgå ideologiernes totalitære fare. Menneskets frihed består med andre ord i dets bundethed til det konkrete og begrænsede, og ikke i dets totale frigørelse fra ethvert ansvar.