

Nærværets moral i distansenes verden

TERJE RASMUSSEN

Både etisk teori og hverdagslig erfaring tilsier at utvikling av medmenneskelighet og empati forutsetter sosial og fysisk nærhet. I nærværet utvikles et bånd som jeg ikke kan bryte ut fra uten nettopp å erfare et moralsk brudd. Etikk om personlig ansvar for medmennesker baserer seg nesten alltid på fysisk nærvær. I et moderne samfunn er derfor spørsmålet slik de norske etikerne Vetlesen og Nortvedt formulerer det: ”Strekker denne etikken til for situasjoner der det etiske jegets adressat *ikke* er (fysisk og/eller psykisk) nær, men snarere et ukjent, uerfart du, et du langt borte i tid og rom og kanskje sågar et du som ennå ikke eksisterer, men som kan eksistere i framtiden, altså et du hinsides nærhetsrammen? Er det kanskje slik at en etikk som er bygd opp omkring nærhetsrammen må forbli *begrenset* til denne rammens snevre område?” (Vetlesen & Nortvedt 1996: 162). Dette spørsmålet melder seg for fullt i mediasamfunnet: med journalistens forbindelser til sine kilder og deres familie, med publikums forhold til Den andres lidelse slik den vises på skjermen og avissidene. Hvordan kan empati og medmenneskelig ansvar holde følge med mediens *sosiale produksjon av distanse*?¹

Artikkelen består av tre deler som hver tar opp tre essensielle moral, eller kultur-sosiologiske spørsmål knyttet til samfunnet betraktet som mediasamfunn: 1) Hvordan fremstår samfunnets moral ut fra en nærhetsetisk lesning av mediene? Her skal jeg drøfte Zygmunt Baumans sosiologiske versjon av nærhetsetikken, og dens fortolkning av dagens medievirkelighet. 2) Kan nærhetsetikken utvides til å omfatte alle dem som jeg bare kan betrakte eller ha viten om via medier og teknologi? Eller omvendt: Rekker medmennesket fram til oss via mediene? Jeg skal ta

TERJE RASMUSSEN er sosiolog og professor ved Institutt for medier og kommunikasjon ved Universitetet i Oslo, der han også er bestyrer (instituttleder). Han er også leder for det tverrfaglige prosjektet ”Internett i endring” som analyserer sosiale vekselvirkninger mellom Internett og ulike samfunnsområder.

opp noen eksempler og synspunkter til noen av de få medieforskere og sosiologer som har tematisert dette. Min konklusjon er at vi ikke kan satse alt på nærhetsetikken i det globale TV-samfunnet, og da oppstår et siste spørsmål: 3) Hvorledes kan det innføres andre etiske begrunnelser som kompletterer nærhetsetikken?² Formålet er slik å belyse tre grunnleggende sider ved spørsmålet om nærhetsetikkens relevans i det globale mediasamfunnet. Samlet sett søker artikkelen å presentere en kritisk vurdering av massemedienes evne til å formidle moral slik den begrunnes nærhetsetisk, og utgjør samtidig en kritikk av Baumans sosiologiske anvendelse av nærhetsetikken. Før jeg kommer til det første av våre tre spørsmål, må jeg gi en skisse av Baumans sosiologiske moralteori.

Den andres ansikt

Alle etiske skoleretninger og moralfilosofiske tradisjoner, sier Zygmunt Bauman (1998,13), følger den ene av to veier: Den første veien, som pliktetikk, dydsetikk og nesten alle etiske teorier har fulgt, sier at å være moralsk er å følge et kall, en plikt, et krav, å aldri avvike fra den smale vei, alltid adlyde dyden, imperativet, Loven. Denne veien presenterer moralen som nøkkelen til et godt liv i harmoni med omgivelsene. Temaet er hvordan man kan unngå Det ensomme valget. Den andre veien sier at å være moralsk betyr å stå overfor valget mellom godt og ondt, å kjenne i seg at dette valget eksisterer og bruke den indre stemmen til å foreta valget. Denne veien presenterer moralen som en pinefull skjebne, en evig nølen og uvisshet. Temaet er valgets kvaler. Dette er Baumans og nærhetsetikkens vei. Han sier farvel til sosiologiske teorier om verdier og normer, og tar veien mot det fundamentale i enkeltmennesket, i møtet med *Den andre*.³

Grunnlaget for sin postmoderne sosiologi finner Bauman særlig hos filosofen Emmanuel Levinas, men også hos Knud Løgstrup. Hos Levinas er *ansvar* det grunnleggende trekk ved mennesket. Ansvaret aktiviseres i relasjoner med en annen. Når jeg står overfor en annen blir jeg automatisk ansvarlig for ham, uten at jeg har påtatt meg et slikt ansvar. Den andre eksisterer for meg bare gjennom et slikt ansvar, det er hans nærværs form. Når Den andre kommer meg i møte, kan jeg ikke unndra meg ansvaret for ham. Mitt ansvar velges ikke, men pålegges meg i møtet. Ansvaret er *ubetinget* og uavhengig av hvem Den andre er; hennes biografi, utseende eller synspunkter. Dette er kjernen i det mellommenneskelige, som vi ikke kan unnså oss. Ansvaret er subjektivitetens essensielle og primære struktur (s.st.: 228). Den viser seg i smerten ved å ignorere. Det er viktig å understreke, sier Levinas, at "moralen ikke føyes til som et ekstra lag på en abstrakt refleksjon over totaliteten og de farer den innebærer; moralens betydning er uavhengig og forutgående.

Etikken er førstefilosofi” (Levinas 1995: 73).

Moralen er direkte; den går rake veien, og treffer meg, som Levinas ofte formulerer det. Moralens ligger i berøringen og blikket, i den umiddelbare stemmebruk. Ikke i det abstrakte resonnement eller i aristoteliske dyder. Den er usigelig fordi den ikke tilhører samfunnet, fordi den er *sui generis* i tilsynekomsten av Den andre. Man kan si at det paradoksalt nok er sosiologen Baumans prosjekt å *frigjøre moralen fra samfunnet* og plassere den i egos møte med alter; i Den andres tilsynekomst for meg. Men moralen kan heller ikke begrunnes i den enkeltes fornuft eller i kategoriske imperativer, den kan bare gjenfinnes i individets konkrete møte med et annet menneske. Moralens kan altså ikke begrunnes - den bare *er* i selve møtet, i alle møter. Nettopp det er det eneste tenkelige universelle prinsipp.

Hvem er så Den andre? Det stilles bare ett krav; at hun kommer meg i møte, viser seg for meg, fremstår overfor meg som menneske. Ansvarer tar jeg ikke – det *pålægges* meg av Den andres ansikt. Moralens ligger i det mellommenneskelige forholdet mellom meg og Den andre, i den enkle, ikke-samfunnsmessige sosialitet. Levinas skjeller mellom den ytre (vi kunne si sosiologisk beskrevne) forpliktelse og det umiddelbare ansvar. Ansvarer kommer foran normer, rasjonelle valg og interesser. Det oppstår i møte med *Den andres ansikt*.⁴

Zygmunt Bauman er nokså alene innen sosiologien om å rette en kompromissløs *moralisk* kritikk mot det moderne samfunn så fundamental at den leder til en postmoderne diagnose. I motsetning til flere andre som regner seg som postmodernister, setter Bauman moral foran estetikk. Han øyner en postmoderne moral i ruinene av modernitetens korrumperte etikk. Det bemerkelsesverdige med Bauman er at han innretter seg på et nærhetsetisk (eller fundamentaletisk) fundament, hvorfra han kan rette rammende kritikk av det høymoderne samfunn. Moralens kommer først av alt. Bare gjennom sinne, skam, takknemlighet og kjærlighet er vi moralske vesener. Det er når slike følelser *siles bort* fra handlingene at det er mulig å behandle andre som gjenstander (Bauman 1994).

Nettopp her lå etter Baumans mening den avgjørende forutsetning for folkemordet på jødene i Hitler-Tyskland: Nazistene maktet å ta i bruk alt som fantes av moderne teknologi og byråkrati for å *bryte alle nære relasjoner*. Forspillet til selve masse mordet var iverksettelsen av et gigantisk apparat av transport, byråkrati, ekspertise, vitenskap og industri for å nøytralisere de moralske bånd som eksisterte mellom tyske jøder og ikke-jøder (Bauman 1994). I det øyeblikk jødene var isolert, var de allerede utslettet som sosiale individer; de var ute av hverdagslivets horisont. Uten denne segregeringen og nøytraliseringen av moralens, mener Bauman, ville det forblitt med sporadisk terror.

Mediene som etiske spill

Så til det første av spørsmålene jeg innledet med: Hvordan kan vi lese samfunnets moral ut fra en Baumansk synsvinkel? Bauman prøver å vise, med ryggdekning i Emmanuel Levinas og analysen av den tyske tragedie, hva en *annen* etikk kan bestå i. Han vil altså formidle et alternativt etisk perspektiv, ut fra sosiologiske observasjoner (Bauman 1993). Postmoderne tendenser sår tvil om faste normer for alle borgere. De slår sprekker i den durkheimske tanken om moral som samfunnskonstruksjon. Moralens nakenhet kommer for en dag: Moralske valg springer ut fra, og må tillegges individet, og bare det. Vi er moralske individer før alt annet. Ingen annen moralsk begrunnelse enn relasjonen til medmennesket kan tenkes – den menneskelige faktor sosiologien glemte. Valg mellom handlinger rettet mot andre mennesker - og ansvaret som ligger i det - betegner det å være menneske. Uavbrutt og overalt blir vi konfrontert med Den andre. Ansvaret for Den andre er med oss alltid. Vi lever ikke bare *med* andre i et sosialt fellesskap, sier Bauman (1995), vi er *for* andre i et *moralsk* fellesskap.

Individet er i følge nærhetsetikken moralsk før det lærer om godt og ondt, om regler som bør følges, tøyes og brytes. Vi er alle tvunget til å følge det gode i møte med Den andre. Eksistensens problemer og konflikter er moralske, *dermost* samfunnsmessige. Det grunnleggende ansvaret kamufleres og bedøves riktignok i rettsregler, kutyper, sedvaner og ordensregler. Livet leves lettere når moralen pakkes inn i formelle ordninger som gjør at den fremstår som samfunnsmessig. Ikke lite oppfinnsomhet, bemerker Bauman, er investert i mekanismer som styrer tilværelsen utenom moralen. Samfunnet er fullt av mekanismer som tilsynelatende overtar livets vanskelige valg (Bauman 1991). Individet skulle frisettes fra den vanskelige ambivalensen mellom det gode og det fristende. Få erkjente det katastrofale i at man slik *erstattet moral med abstrakt etikk*. Ambivalensen ble erstattet med en liste med plikter. Valgene ble lettere, fordi de allerede var truffet og utformet i en jungel av formelle regler. Men fjerner man valgene, fjerner man også det moralske ansvaret.

Postmoderne tendenser gjør dette etter Baumans mening lettere å se. Samfunnet adlyder ikke lenger etikken. Det fungerer ikke smertefritt etter gamle lover, som nå gjennomskues av individene. Den etiske resepten foreskriver ikke lenger adekvat medisin. Med statens avbikt for markedet, vender valgets kvaler tilbake. Glasuren smelter, vi står kun tilbake med hverandre, ansikt til ansikt med vårt medmenneske. Igjen må vi erkjenne at moralen er "en ensom ting". Individet er konfrontert med utallige dilemmaer som ikke *kan* unnslippes (Bauman 1991). De er kjernen i det å leve med andre. Kvalene blir stadig mer merkbare, ettersom det postmoderne samfunnet tilbyr tallrike løsninger uten at konsekvensene er uttalt. Livet er å velge mellom goder med etiske kredittkort i lommen; regningen kommer senere. Bauman

skildrer en tyngende, sjelekvalende frihet, som det skal sterk rygg til å bære. Prinsipper er ikke lenger gyldige. "Egentlig" bærer vi på en rekke prinsipper, men så fristes vi likevel ut på de skrå bredder.

Bauman hevder så at dette ikke gjør individet mindre, men *mer* moralsk. Individet tvinges mer og mer til å foreta sine ensomme valg med lite annet enn tausheten fra Den andre som begrunnelse. Modernitetens livsløgn er avslørt. Med valgenes kvaler blir individet mer ansvarlig: Når valg er ufravikelig, er ansvaret uunngåelig (Bauman 1995: 7). Den postmoderne tilstand er derfor mer moralsk enn den forutgående epoken: Individet har mindre oversikt, men mer *innsikt* i sitt liv.

For Bauman som for andre postmodernister synes de 'tabloide' massemedienes hysteriske språk å berette bedre om 'tidsånden' enn noen sosiologisk undersøkelse. En lesning av mediens underliggende tekst, er en lesning av verden. Men trass i spredte eksempler og diagnoser hentet fra mediene, kan ikke Bauman tilby noen eksplisitt tolkning av mediene. En slik tolkning kan gi innsikt i hva man nokså selvmotsigende kunne kalle mediens postmoderne ideologiproduksjon. La meg gi en baumansk skisse (og altså ikke produsert av Bauman selv) av noen individuelle og samfunnsmessige trekk, slik massemediene, og særlig de mest tabloide, presenterer dem mellom linjene.

Mediene meddeler oss om livets vilkårlighet. De ubegripelige tragediene som utspiller seg på skjermen og avissidene har intet annet budskap enn at livet er risikabelt. Det er farlig å bevege seg, farlig å sitte stille. Individets kamp for lykken fotfølges av vilkårligheten. Livskvalitet, som engang var kjernen i utopier og visjoner om et annerledes samfunn, nøyer seg nå med å formulere forsvarsstrategier. Det finnes ingen garanti om et godt liv; ikke engang penger hjelper når kreften sprer seg. Livet er en sjansedyt seilas selv når man slører stille og umerkelig i smult farvann. Individet befinner seg med ett i storm, og kan når som helst tas av kastene. Mediene presenterer individet for et øde landskap som individet selv kan fylle. Livet er en halsløs ferd inn i en fremtid som kan romme lykke, ulykke eller bare overlevelse. Individet strever alltid etter å fylle det tomme gapet mellom nåtid og uvis framtid.

Livets kontigens er viktig for Bauman (1991, 1992b). Individet har tre 'skjebner' for hånden: vinning, forsvinning, overlevelse. *Vinner* gjør de som tar premien i livet eller i Lotto, de som får hovedroller på TV, de som seirer i valg eller fordobler sin aksjekapital. Vel er de flinke og strevsomme, men først og fremst var hellet med på ferden. Begjærlig grep de lykken i det den for forbi. *Forsvinner* gjør de som trår feil og ender som silhuetter på avisenes forsider, sladdet til ugjenkjennelighet. I trafikken, på hospitalet, under sydenturen, i skogens mørke forsvinner de. Lykken var uoppnåelig. Livets sortering falt simpelthen ikke ut til deres fordel. De er ute av

dansen, ute av spillet, ute av samfunnet.

Overlever gjør den minkende majoritet som ignoreres av mediene, oss passive konsumenter som liksom trasker avgårde mellom vinning og forsvinning inntil forgjengeligheten innhenter oss. Overlevelse betyr at lykken er for de få - selv må jeg prøve å overleve. For de fleste dreier ikke livets kamp seg om å bli rikere og lykkeligere, men om å ikke få det verre, om å forsvare hverdagen mot mer eller mindre vilkårlige trusler. Livskvalitet vil si å beskytte hverdagslivet mot forverring, f.eks. kreft, arbeidsløshet, eller en bil bakfra.

Ingen samlet forestilling om det gode liv er lenger bevart, kun uhorvelig mange varianter. Fravær av livets marer er trolig forestillingenes eneste visjonære fellestrekk. Derav mediens intense formidling av terapeutenes, ekspertenes og profesjonenes tilbud. Det medieformidlede og fragmenterte bilde av livets vilkårlighet og hvordan vi kan forsvare livet mot den overgir terrenget til en voksende hær av tjeneste- og informasjonsvillige. I dag er mediene markeds plass for gamle dagers "reisende", de som fallbyr sine droger og urter mot rynker, depresjoner, angst, mobbing, ugress i hagen, overvekt, ensomhet. Som kosttilskudd fylles sidene opp om råd for karriere, barneoppdragelse, vinsmaking og sjekking. Etikens forvitring etterlater et vell av banale leveregler. Forbruket av informasjon og terapeutiske tjenester erstatter den gamle samfunnsformasjons etiske autoritet.

I mediene er tiden oppstykket til enkeltstående "emballerte" episoder uten fortid og fremtid. Tiden er ikke lenger en elv, sier Bauman, men en samling kulper og dammer. Individet må revurdere og oppruste sin livsstrategi fra dag til dag fordi omgivelsene brått kan skifte. Mediene bekrefter dette med sin fragmentering av tiden og sin sammentrekning av det globale rommet. Mediene gjør oss til "turister" som smidig og overflatisk kan betrakte hvordan folk lever i alle slags kulturer og som sanker minner i form av estetisk import til vår resirkulering av identiteten. Når vi vender tilbake fra reisen (legger fra oss fjernkontrollen) er vi mettet med tomme kalorier.

Det moderne samfunnets selvforståelse var nært knyttet til idealer om konformitet og måtehold (jf. Weber). Nå kan man ane en tendens til at denne forsiktige vei avvises, og byttes ut med hverdagslivets egen anbefaling om å gripe alle muligheter. Å kaste seg frempå i kampen om lykken er slik man bekrefter sin eksistens. Men det er opp til deg hvilke moralkoder du vil følge. Valget er ditt - og bare ditt. Leve-måtene er utallige, ingen grenser settes for hvorledes man kan designe sine liv. Kostymene, seremoniellet, ritualene og stilretningene byr seg frem i hopetall. Etterkrigstidens trauste skandinaver er erstattet med et virvar av språk, religioner, sjargonger, retter, musikk. Repertoaret vokser daglig: Du tenker ironisk at snart er det vel noen som tar opp Åsa-troen, og dagen etter leser du at Asterix har fått sitt eget trossamfunn.

Samtidig formidler mediene hver dag om det postmoderne samfunnets normløse rom; om velferdens forvitring, kåte prester og korruperte politikere (eller omvendt). Budskapet er tydelig: Det finnes ikke lenger et verdimonopol, intet verdisett som respekteres av alle. Det samfunn som engang formidlet normer med autoritet og myndighet har møtt veggen. Hva vi nå ser for oss, er en opphopning av regelbrudd, budsjettunderskudd, feilvurderinger, forsøk på snarveier. Overskriften er: Du er alene. Og ingressen: "Samfunnet" kan du glemme. Når du famler deg frem mot fremtidens tomme rom er alt opp til deg og vilkårligheten. Kanskje vil du vinne, kanskje forsvinne. Trolig bare overleve.

Mediene beretter om vitenskapelige gjennombrudd som følges av skjebnesvangre dilemmaer, om et fattigere helsevesen, risiko for forgiftning, klimaoppheting, radioaktivitet. Tekniske og politiske løsninger fungerer ikke lenger som garanti mot forsvinning, men skal først og fremst avhjelpe angst. Men hver teknisk løsning produserer ti nye problemer. Vilkaerligheten står tilbake som livets regel, trass i vitenskapsens, religionens, rettsvesenets eller politiets forsikringer om at livet er trygt å leve. Slike tross-alt-forsikringer taper troverdighet (se Lyotard 1984, Beck 1992, Luhmann 1993, Rasmussen 1995). Individet er immunisert. Politikkens program om orden og harmoni fremstår som barnehistorier eller parodier på fortiden. Ideen om at fremtiden kan styres - designes på forhånd - virker lite oppriktig. Planlegging gir et sammensurium av ukjente sidevirkninger. Endring i et stadig oppskrudd tempo erstatter en følelse av å komme videre mot større forståelse, mindre uro, mer orden og harmoni. Livet er et sirkelløp, der noen hele tiden faller av.

Postmoderne trekk slik de avsløres i mediene tyder på at *moderne* frykt for verdenskrig og atombombe er veket til side for en individuell *postmoderne* frykt for overvekt, forgiftet mat, overvåkning, for å stagnere i en verden i uopphørlig forandring, for ikke å finne fast grunn for sin identitetsdannelse. Mediene forteller at det ikke finnes sannheter, bare muligheter. De viser meningsmarkedet som stadig blir mer mangfoldig, volden og kaoset som følge av at det alltid vil være grupperinger som avviser menneskeverdet, ja som har ondskap som formålsparagraf. Mediene forteller at enhver søken etter universelle sannheter eller evige normer må mislykkes. Et av medienes yndlingstemaer er vold - nettopp et uttrykk for problemene med å etablere identitet. Fraværet av kollektive roller for identitetsbygging, sier Bauman (1995: 161), etterlater et tomrom som individer selv fyller med handlinger. De kan slå begge veier: mot medmenneskelighet eller umenneskelighet. Vold er en måte å rydde seg en plass i verden. Det finnes ingen offentlighet eller diskurs som regulerer menneskelig adferd, som knesetter regler for samkvemmet. Offentligheten er brutt sammen under vekten av propagandaen, reklamen og kampanjene. Ingen stor samtale forteller hva individer har felles, og hvilke normer og praksis som

heves opp som eksemplariske.⁵

Denne beskrivelsen over kan virke overdrevet. Trass i at den ikke er hentet direkte fra Bauman (men altså er undertegnedes tolkning av Baumans medie- og samfunnsbeskrivelse), ligger den meget tett på Baumans stil og observasjoner. I nettopp denne retoriske, nesten apokalyptiske form, kan man registrere meget treffende samtidsbeskrivelser. Den snur den etiske rangeringen av mediene på hodet; Fra Baumans ståsted er Expressen mer moralsk enn Dagens Nyheter, dvs. mer ærlig om forfallet i det moderne samfunn. På sin meget originale måte gir Bauman oss en ny tolkningsramme for massemedienes budskap mellom linjene. La den her stå som en samling hypoteser for analyse av særlig de mest kommersielle og tabloidske massemedienes moralformidling.

Baumans moral

Baumans definisjon av modernitet er unektelig snever, på mange måter utgjør den en radikaliserings av Max Webers tese om avfortrylling eller sakliggjøring av samfunnet (Kellner 1998). Han beskriver et samfunn med 'spesialister uten ånd, sensualister uten hjerte'. Men Bauman sprenger Webers jernbur. Der Weber bare skildrer formålsrasjonalitetens ekspansjon, lar Bauman sakliggjøringen slå over i en *gjenfortrylling*. Destruksjonen destruerer kan hende seg selv, og nytt postmoderne ugress dukker opp.

Moralsk strid er for Bauman (1994) å forstå som forsvar mot det latent autoritære påbudssystemet av regler og forpliktelser i alle moderne apparater. Moralen forsvarer forskjeller, marginalitet og passivitet som motstand mot moderniseringen. Hvilken sosiologi som følger av en slik moraloppfatning, kan være uklart. Likhetsprinsippet står iallefall svakt. Til gjengjeld står respekten for den individuelle estetiske *performance* uhyre sterkt. Postmoderne etikk rammes av Alasdair MacIntyres beskrivelse av emotivismen; synet på moral som noe som springer ut av umiddelbare følelser (MacIntyre 1981). Den stiller seg skeptisk i forhold til påstanden om et omsluttende normativt fellesskap. Vi står bare tilbake med et livgivende villniss av mangfold og retningsløs handling.

Den stiller seg likeledes avvisende til diskursetikkens forslag om en moral som tester normative utsagn diskursivt. Baumans moralteori bygger ikke på kommunikasjon, men på *persepsjon*, og dermed på et mellom-menneskelig estetisk grunnlag. Vi føler, sier Bauman (1994), med *øynene*. Det er ikke gyldighetskravene i Den andres argumenter som binder, men det umiddelbare ansvaret som oppstår i møtet med Den andre. Selv om moralen spilles ut i møtet med Den andre har den en presosial opprinnelse - en opprinnelse som verken kan gjenkjennes eller anerkjennes av

durkheimsk sosiologi.

Bauman ser ingen grunn til å forankre den moralske relasjon i en større sosialitet eller i sosiale livsformer som sådan. Baumans moral-sosiologi er en anti-sosiologi; samfunnsmessige bånd, om de i det hele tatt kan finnes, stenger for moralen. Baumans moralsyn fordrer at enhver totalitet dekonstrueres, at tradisjoner gjennomlyses. Han ser i motsetning til Levinas ikke nærhetsetikkens begrensninger i et samfunn der vi uavlatelig stilles overfor ”Den tredje”. Likhetens politikk er over. Tilbake står da den individuelle frihet som da viser seg ikke å være behersket av instrumentell rasjonalitet, men av ansvarets (Bauman 1995). Tiden er inne for en ’forskjellenes politikk’. Så spør det om forskjeller utelukker noen form for røtter, eller om ’rotløse røtter’ er tenkelig? Jeg vil ikke konkludere om dette, men ta opp spørsmålet om dagens massemedier, og særlig TV, har evnen til å formidle det konkrete ansvaret fra Den andre.

Distansens amoral?

Andre spørsmål: Evner mediene å formidle det ansvaret vi har for medmennesker langt unna sett fra et nærhetsetisk perspektiv? To former for distanse bør holdes fra hverandre: Distanse kan bety handlingsrom, respekt og opprettholdelsen av det sosiale rom. Blant annet Richard Sennett (1992) har som kjent beskrevet denne sosialitetens vekst og fall i de moderne samfunn. Denne formen, som regulerer og avklarer samvær, må ikke forveksles med den type distanse som er viktig for Bauman, de institusjonelle, symbolske og fysiske barrierer som hindrer sosial interaksjon mellom sosiale grupper (Warsawaghettoen, Berlinmuren, davidsstjernen). I moderne samfunn må man handle på avstand - kan man da også handle moralsk? Bauman tviler:

Betydningen av og faren ved den moralske likegyldighet blir spesielt akutt i vårt moderne, rasjonaliserte, industrielle og teknologisk effektive samfunn, fordi menneskelige handlinger i et slikt samfunn kan virke på avstand - og på en avstand som hele tiden vokser med vitenskapen, teknologiens og byråkratiets utvikling. I et slikt samfunn har menneskelige handlinger virkninger langt hinsides det moralske ’forsvinningspunkt’. Den moralske energis synsfelt begrenses av nærhetsprinsippet og forblir konstant, mens den avstand hvor menneskelige handlinger kan virke og få konsekvenser - og dermed også det antall mennesker som kan påvirkes av slike handlinger - vokser hurtig. Den interaksjonssfære som påvirkes av den moralske energi blir liten sammenlignet med de stadig flere handlinger som unndras dens innflytelse. (Bauman 1994: 239)

Utfordringen for nærhetsetikken til Levinas og (i sosiologisk drakt) Bauman gjelder grensen for nærhetsetikkens gyldighetsområde i samfunn der mennesker ikke bare møtes ansikt til ansikt, men mer og mer via mekanismer som organisas-

joner, skrift, radio og andre kommunikasjonsmidler. Vetlesen (1996a: 9) stiller spørsmålet: "Hvordan kan en tenkning som fastholder nærhetens forrang i vår moralske atferd, hjelpe oss til bedre å overskue og å ta innover oss vårt moralske ansvar for de mange fjerne og ikke-erfarte andre?" Den enkelte av oss treffer et nokså lite antall mennesker direkte gjennom livet. De langt fleste opptrer som statistikk, som abstrakt viten eller som skikkelser i mediene. I enkelte tilfeller kan indirekte mekanismer fremdeles formidle noen av trekkene i det personlige møtet (som i telefonsamtalen, i brevkorrespondansen), og i noen slike tilfeller er ansiktet synlig for en av partene (som på fjernsynet). I mange tilfeller er forholdet til Den andre bare formidlet indirekte, som i organisasjonsmessige rutiner (eksempelvis som et navn i standardsøknader om sosialhjelp, etc.).

Bauman minner om det *moderne* i dagens moralske utfordring:

What has happened in quite recent times is the tremendous growth of the possible consequentiality of human acts unmatched by a similar extension of human moral capacity. What we can do now may have effects on distant lands and distant generations; effects as profound and radical as they are unpredictable, transcending the power of the allways time-bound and place-bound human imagination, and morally uncontrollable, stepping far beyond the issues with which human moral capacity had got used to coping (Bauman 1997: 226).

Fjernsynsansiktet

Med Levinas' vekt på Den andres ansikt er det ikke den menneskelige nærheten i seg selv som er avgjørende for at jeg påføres et moralsk ansvar. Ansiktsnærhet og fysisk nærhet må som kjent ikke lenger være sammenfallende. Fjernsynet viser nesten daglig lidende mennesker fjernt fra oss. Den moralske appellen stråler fra deres ansikter. Så hva med fjernsynsansiktet?

Fra Václav Havel, som leste Levinas mens han satt fengslet, kan vi hente et prosaisk, men relevant eksempel: I fengselsbrev nr. 130 forteller Havel at fangene fikk lov til å se nyheter og værmelding på fjernsynet hver dag. En kveld svikter noe teknisk under utsendelsen av værmeldingen. Det blir taust fra studio. Den kvinnelige meteorologen på skjermen blir straks oppmerksom på feilen, men kan ikke gjøre noe fra eller til:

...rutinens slør falt av henne og plutselig stod det foran oss en ulykkelig forvirret kvinne, overfalt av forferdelig usikkerhet (...) hun ble flau (...) kjempet med gråten. Uthengt for millioner av menneskers blikk og samtidig håpløst alene (...) sank hun ned til selve bunnen av pinlighet der hun stod i hele den menneskelige maktesløshets uopprinnelige nakenhet, ansikt til ansikt med den onde verden og med seg selv (...). Uavhengig av min vilje ble jeg oversvømmet av en uforklarlig sterk medfølelse med denne fremmede personen (...) jeg var ulykkelig fordi jeg ikke på noen måte kunne hjelpe henne (...) være i hennes sted eller i det minste stryke henne over håret. (i Palmstrøm 1995: 262)

Havel spør seg hvorfor han – i strid med all forstand – skulle føle et så sterkt ansvar for et menneske han ikke kjente, og hvis ulykke attpåtil nådde ham bare gjennom fjernsynsskjermen. Han skriver: ”Men hvis Levinas hevder at ansvaret for andre er noe svært opprinnelig og viktig, som vi er kastet ut i og som gjør at vi på en måte helt fra begynnelsen av overskrider oss selv, og at dette ansvar går forut for vår frihet og vilje, vårt valg og de mål vi setter oss, da deler jeg hans syn fullt ut...” (i Palmstrøm 1995: 263).

Vetlesen (1996a: 158) tar opp fjernsynets visning av Den andres ansikt.⁶ Han viser til TV-dekningen av krigen i Sarajevo i 1993, der den vesle jenta Irma ble ofrenes utvalgte ansikt på CNN og andre internasjonale TV-stasjoner. Aksjoner kom i stand for å få henne ut av Sarajevo og gi henne skikkelig medisinsk hjelp. Fjernsynsbildene med hennes ansikt utløste konkrete handlinger med henne som adressat langt unna. Hjelp kom den til del som tilfeldigvis fikk kameraøyet mot seg, mens de mange rundt Irma forble ukjente og abstrakte ofre. Slike skjebner møter vi nesten daglig i mediene, ikke bare i TV, men også i avisene. Medienes utvelgelse av et konkret jenteannsikt, og formidlingen av blikket fra dette ene mennesket, resulterte i konkret hjelp. Samtidig ekskluderte mediene de mange som aldri ble eksponert på skjermene. I et moderne mediesamfunn selekterer fjernsynet moralske subjekter. Hva med alle de som forblir utenfor linsenes fokus, langt unna TV-kameraer og journalister? Hva med vårt ansvar for de usynlige? Selvsagt er vårt teoretiske ansvar like stort for dem som for lille Irma. Men hvordan skal deres moralske appell nå oss?

Fjernsynets moral

Fjernsynet har sørget for at vi ikke lenger er uvitende om det som skjer i verden. Vi vet, og vi vet at vi vet. Og de på den andre siden av jorda vet at vi vet. Kunnskap er det ikke mangel på. Vi har mistet den velsignede uvitenheten (Tester 1994, 1997: 1). Vi er vitne til – eller kanskje forbrukere av – vold, krig og urett fra fjerne steder. Vi er verdensborgere, og vi kan ikke unnså oss, hvor mye vi enn prøver, at vi vet. Likevel er det stillheten som for det meste hersker. Det kan skyldes oss; de fleste av oss flykter eller fremmaner en mental beskyttelse, en flegma, kanskje en slags simulert uvitenhet. Det kan også skyldes fjernsynet; et medium som formidler kunnskap minus moral og forvandler sine mottakere til konsumenter som ikke kan annet enn å la seg fascinere eller kjede seg. Fjernsynet gjør verden til begivenheter, og slik estetiserer den. Nøden blir frastøtende snarere enn urett.⁷

Medieforskere drøfter sjelden dette viktige spørsmålet om medier som formidlere av moral (noen unntak er Tester (1997), Carrol 1998). Via mediene, dvs. som pu-

blikum, møter folk synspunkter på hva som regnes som rett og urett. Dagens samfunn er i stor grad et verdenssamfunn, der vi ikke kjenner våre medmennesker gjennom direkte møter. Vi kjenner *til* dem via lærebøker, feriereiser og massemedier. Men hva massemediene sier om våre fremmede brødre og søstre, kan i liten grad korrigeres via egenkunnskap. Hvilket bilde har vi egentlig av Etiopia? Av et grønt, fruktbart land med et stort flertall av relativt tilfredse og mette mennesker? Et slikt bilde er like korrekt, som det uttørrede marerittet vi ofte møter via massemediene. Når vi møter det lidende Etiopia er det ikke bare av informasjonshensyn men for å mobilisere medfølelse, slik Live Aid og lignende aksjoner gjorde på åttitallet.

Med massemediene følger et paradoks: Vi har maksimal tilgang på verdens mest uhyggelige hendelser, og minimal tilgang på deres virkninger. Selv om fjernsynet lar oss møte krigens ofre, tjener det mest av alt til å moderere sjokket av hva vi ser. Fjernsynet lar oss se smerten, men kommer straks til unnsetning med noe smertestillende - det ligger i avstanden og kameraets dramaturgi. Mediet lar oss møte en dramatisert virkelighet, noe så selsomt som en verden med 'ufarlig fare', dvs. en fare uten konsekvenser for oss. Og vi beskytter oss mot viten som vil tvinge oss til mentale yttergrenser og desperate handlinger.

Fjernsynets alminnelighet, dets tilpasning til hjemmets daglige rutiner, gjør at de frykteligste hendelser på stuas fjernsynsskjerm fremstår som alminnelige. Slik fjernsynsseingen tilpasses hjemmets rutiner, trivialiseres også krigens nød. Vi er blaserte tilskuere sier Tester (1997: 32). Nøden konsumeres fra lenestolen. Bestialiteten banaliseres. Lidelsen er velkjent, tilsynelatende uunngåelig og bare delvis interessant. Den får aldri tid til å bli konkret for oss, til å kunne røre ved oss. Aktualitets- og stimulanskravene gjør at nye hendelser skyver unna skakende konfrontasjoner med nøden. Dermed forsvinner den fra vår potensielle medfølelse. Problemet er "løst".

Fjernsynet synes ikke i stand til å formidle at *de* er som *oss*, og derfor heller ikke en moralsk innlevelse *fra oss til dem*. Det makter ikke å formidle at det kunne vært oss selv eller hvem som helst som kunne hatt behov for hjelp. Vi makter ikke, via fjernsynet, å foreta det nødvendige *empatiske sprang*. Tvert om; fjernsynet signaliserer vår evige og selvfølgelige trygghet i motsetning til *deres*. Det betyr ikke at vi er ute av stand til å kjenne medfølelse. Men vi kjenner at vi ikke kan forandre noe. Kanskje kjenner vi at vi er redusert til passive betraktere av nød, kanskje føler vi ubehag - ikke over lidelsen men over vår egen handlingslammelse.

TV-nyhetene er den vestlige innbyggerens terapi, hevder Tester (1997: 44). Fjernsynet taler beroligende til oss, det informerer nøkternt og saklig om verdensbegivenhetene, om "globale traumer". Nyhetene forklarer oss på ekspertens manér om årsaker, om politikernes bekymring. Alt har en forklaring. Som terapeut gir TV-

nyhetene oss profesjonelt underlag slik at vi kan bedømme situasjonen. Og bedømme er alt vi kan – handling og omsorg må overlates til andre. Fjernsynet gir oss overflod av informasjon som henvender seg til oss kognitivt. I den grad fjernsynet kan ha noen moralsk funksjon, må den hvile i denne ”nakne” kognitive dimensjonen; i erkjennelsen av vår nødvendige uvirksomhet.

Tester (1994, 100) påpeker at om TV skal kunne engasjere på moralsk grunnlag, må to betingelser oppfylles: Publikum må kunne delta i et dialogisk relasjon til mediets budskap, og publikum må kunne oppleve budskapets sannferdighet og saklighet. Til det første: Resepsjonsstudier, sier Tester, mener å kunne påvise et slikt dialogisk eller quasi-dialogisk forhold. Publikum *kan* engasjeres følelesmessig, i forhold til skjermen og til andre tilskuere. Til det andre: Hvordan vi erfarer eksempelvis nyheter varierer sterkt mellom mediene og nyhetenes sammenheng. Mer enn å se på fjernsynsnyhetene, tyder mye på at vi ser på nyhetsredaksjonens utvelgelse og arrangering (rekkefølge, bilder, kommentarer, o s v) av hva de beslutter skal være nyheter denne gang. Det står stadig klarere for oss: *I verden finnes ingen nyheter*. Vi forbruker nyheter og andre genre reflektivt. Og refleksjonen retter seg ikke mot mennesker og hendelser vi møter via mediet, men mot *mediet selv* og den selsomme sammensnekring av virkelighet som massemediene står for.

Kameralinsen risser opp en grense mellom dem vi handler moralsk konkret overfor, og de mange ansiktsløse vi har en universell moralsk forpliktelse overfor. Alle har den samme moralske status som ukrenkelige og autonome individer. Denne erkjennelsen er prinsipiell og hviler på den vestlige moralfilosofiens universalistiske begrunnelser for gode og rettferdige handlinger. Kameraet viser derimot ansiktet til et vilkårlig medmenneske vi er ansvarlig overfor, uavhengig av universelle prinsipper. Fjernsynsskjermen tildeler og fratrar medmennesker ansikt. Den selekterer moral ved å skjelle moralske ansvarsforhold fra etiske forpliktelser. Verdenssamfunnets delvis vilkårlige moralske bånd virker uhyre sårbare. De som tildeles oppmerksomhet blir subjekter i moralske relasjoner, mens de utallige andre har abstrakt moralsk status gjennom statistikken de måtte figurere i. Vi har en vag viten om deres eksistens, det er alt. Empatiske relasjoner eksisterer som små øyer i et hav av ignorans. Moralen synes fundamentalt vilkårlig. Den årvisse TV- ledede innsamlingsaksjonen i Norge *TV-aksjonen* og lignende medieregisserte kampanjer for mennesker i nød bekrefter bare tilstanden i årets øvrige trehundreogsekstifire dager, der vi løses fra barmhjertighet overfor Den andre og i stedet forholder oss fornuftsmessig, det vil for de flestes del si passivt, til lidelsen i verden. De står ikke foran oss *her*, og derfor er den enes nød kun et aspekt ved verdens strukturelle fattigdomsproblem - som vi så kan forholde oss politisk og universalistisk til. Den fornuftsmessige og etiske stillingstagen er ikke av mindre moralsk verdi, men av et annet

slag enn det direkte ansvarsforholdet mellom medmennesker.

Mediene i vår hverdag kan gjøre fjern lidelse mer eller mindre nærværende og konkret, og gi lidelsen et mer eller mindre tydelig ansikt. Hvor skarpe konturene er, bestemmes blant annet av de ulike mediernes tekniske formidlingsstruktur. Radioens utenriksreporter kan sende hjem en hjerteskjærende beskrivelse av krigens redsler. Avisen vier forsiden til bilder av krigsskadede barn. Fjernsynet går enda lenger i sin detaljerte men hastige anskueliggjøring av lidelsen. Vi ser enkeltmennesker leve og lide. Vi kommer nærmere enn om vi hadde vært der selv, som fremmede. Ingen kommer i veien for kameranlinjen.

Men ser vi ikke også at bildet er arrangert og selektert? At det er dramatisert via redigeringsteknikker? Fremstår det ikke tidvis som *fiksjon* vi ikke trenger å ta mer innover oss enn når vi ser *Missing*? I alle fall reiser vi oss ikke opp fra sofaen for å handle. Vi vender oss heller bort, som for å jage en vond drøm. Trass i at lidelsen er reell, kan vi ikke annet enn å la dem lide. Vi motiveres til å gi ved neste innsamlingsaksjon, men da er hjelpen avbalansert og reflektert; ikke lenger moralsk, men etisk. I sofaen må moralen kobles ut inntil vi, muligens for å beholde forstanden, kan opptre *etisk*.

Dette betyr ikke at fjernsynet er ute av stand til å støtte oppunder en moralsk holdning til Den andre. Paradoksalt nok fungerer fjernsynet moralsk ved å fortelle oss at vi *ikke* kan hjelpe! Fjernsynet presser på oss gapet mellom havet av lidelse og den lidelsen det er mulig å gjøre noe umiddelbart med. Foran skjermens tragiske bilder må vi skru av moralen, men aktivere *etisk refleksjon*. Vi kommer ikke utenom, skriver Hans Magnus Enzensberger (1994), en realistisk vurdering av rekkevidden av vårt ansvar. De umåtelige lidelsene vi er førstehånds vitner til tvinger oss til å si: "Stopp! Dette kan jeg ikke være ansvarlig for!" Jeg må konsentrere meg om mine nærmeste. På ferden mot det globale mediasamfunnet kan ikke moralen henge med. Kløften mellom behov og umiddelbar mulighet til å hjelpe utløser avmaktsfølelse og frustrasjon. Frustrasjonen har moralens hjelpeløshet som tema (Thyssen 1995: 256). Fjernsynet tydeliggjør paradokset: På den ene siden viser det at verden blir mindre, at lidelsene florerer bare noen timers flyreise unna. På den andre siden viser det at det er umulig å gi umiddelbar hjelp. Om den etiske refleksiviteten går over i handling varierer. Den kan også utløse resignasjon. Men også det er en moralsk reaksjon, fordi det er noe annet enn likegyldighet. Fjernsynet kan uansett ikke holde empatien hevet over særlig mange dager før både TV og publikum har fått nok. Igjen ser vi at moralen må gå over i etikk, som igjen går over i rettslige og politiske tiltak, som nødhjelp eller interpellasjoner i FN. Eller uvirksomhet. Moralens sakliggjøres gradvis for å bringe den gode tanken videre til nasjonalt og internasjonalt plan. Veien går fra moral til etikk, og videre til politikk og rett.

Uansett hva man mener om mediens moralske formidlingsevne, antyder vår diskusjon at den ikke kan forstås i lys av relasjonen mellom mediets tekst og mediets publikum. Det eventuelle moralske engasjementet utløses av en rekke forhold som *sprenger* publikumsbegrepet. Publikumsrollen omkranses av andre roller som borgere, forbrukere, klienter, pasienter, naboer, kolleger, osv.

Noël Carrol (1998: 150) hevder at TV ikke i seg selv nøytraliserer seerens moralske innlevelsessevne. Det ser vi av den fascinasjon som TV opplagt mobiliserer og som gjør at så mange ser så mye på TV hver dag. Det er vanskelig å tenke seg at denne fascinasjonen er fullstendig tappet for moralske vurderinger. Og vi ser det i den hyppige diskusjonen i andre medier og i den daglige samtalen om hva TV viser og hvordan. Om det er problemer med fjernsynets mangelfulle evne til å engasjere oss moralsk, så har det ikke årsak i mediet selv, men i at TV er noe man lærer å se på. Blikket er ikke nakent. Det uansvarlige ligger i at man ikke lærer å innlemme TV-bruk i en mer helhetlig livsprosjekt, mener Carrol (1998:150). Dette er tydeligvis, kan vi føye til, et vanlig perspektiv i politiske og pedagogiske kretser. TV-bruk er forlengst blitt skolepensum.

En studie av mediets egenart kan sagtens fortelle oss noe om hvorvidt det kan vise oss sårbarheten til den Andre. Men hva med solidariteten i vårt egen samfunn? Hva med synet på hva som er rettferdig? En grunn til at eksempelvis TV-aksjonen i Norge stort sett regnes som meget vellykket, er at den ikke henvender seg til meg alene, men til *nasjonen* som kulturelt og moralsk subjekt. En appell til meg hjelper lite om jeg ikke erfarer at vi alle går sammen om å hjelpe, om jeg ikke får *oppdrift* av fellesskapet. I tillegg til den personlige appell, behøves en kollektiv norm om et felles løft. Her kan TV spille en viktig rolle om den ikke overdrives. I TV-aksjonen kombinerer TV tre av sine viktigste evner: Evnen til å personifisere, evnen til å nå et stort publikum, men også evnen til miste interesse etter noen minutter, (av og til timers) dveling ved et bestemt tema. Etter aksjonen er det meste ved det gamle, om ikke interessen for å fjerne årsakene til lidelsen også er vekket. Den personlige appell og den kollektive solidaritetsnorm er ikke tilstrekkelig. Også erkjennelsen om det *urettferdige* må vedlikeholdes og styrkes, ikke minst via den medieformidlede offentligheten.

Fra ansvar til rettferdighet

Så er det på sin plass å gå inn i vårt tredje og siste spørsmål, som også er et av de mest kritiske spørsmålene som stilles til Baumans nærhetsetikk: Hvorledes kan den innlemme grupper og samfunn; Den "tredje"? Levinas ser ut til å mene at like sikkert som at mennesket har et ubetinget ansvar for Den andre, blir ansvaret til-

ført sitt reflekssive motstykke i møtet med Den tredje. I møte med den tredje blir spørsmålet om ansvar omsatt til et spørsmål om bevissthet om likeverd og fordeling av ressurser, kort sagt, rettferdighet. Når Den tredje ankommer er empati ikke nok. Nå blir det moralske spørsmålet også: hva er rett og riktig? Hvordan skal vi egentlig betrakte denne forvandlingen, eller snarere: *oppkomsten* av en slik moralsk bevissthet?

Nærhetsetikere har erkjent at om nærhetsetikken ikke kan ha noen gyldighet og kraft utover det direkte møtet, blir den tilbakeskuende og tapsorientert. Derfor er det foreslått former for *nærhetsoverskridende nærhetsetikk*. Levinas selv påpeker at Den umiddelbare andre ikke bare vekker et ansvarsforhold, men også et solidaritetsforhold som gjelder meg og de *fraværende* andre som i en organisme. Den umiddelbare andre er en representant, en *påminnelse* om de mange andre som jeg også har et ansvar for. Vi har ifølge Levinas ansvar for de fraværende andre fordi Den andre i vår umiddelbare nærhet gir dem, ja menneskeheten som sådan, et ansikt (Kemp 1996: 112). Peter Kemp fastholder at et ansvar for fraværende i tid og rom må begrunnes i det umiddelbare møtet med Den andre. Når vi handler langsiktig, kan vi bare handle ansvarlig dersom vi handler *som om* vi sto overfor Den andres umiddelbare ansikt - når handlinger foretas i *analogi* med et direkte møte (Kemp 1996: 116).

Også Vetlesen og Nortvedt fastholder nærhetsetikkens relevans også for en verden preget av teknologisk formidlet samvær. Med utgangspunkt i Levinas' tanke om subjektivitet som mitt ansvar for Den andre, mener de at avstandsrelasjoner må begrunnes i ansikt-til-ansikt-relasjonen. Evnen til empati kan bare vekkes og læres gjennom det umiddelbare møte med Den andres ansikt. Empati hviler på moralsk persepsjon, dvs. impulsen til å se og tenke seg andre mennesker som medmennesker. Det finnes ingen garanti, men nærhetsrelasjonene er en minimumsforutsetning for moralske handlinger overfor fraværende (Vetlesen & Nordvedt 1996: 168). Bare da kan vi åpne oss for integriteten og respekten hos dem som ikke kan fremstille seg direkte overfor oss som subjekter.

Det personlige møtet er altså fundamentalt. Fra et sosiologisk synspunkt kan man derimot hevde følgende: For det første er det en uoverstigelig motsetning mellom nærhetsetikkens begrunnelse for et moralsk ansvarsforhold, og det komplekse vestlige avstands-samfunnet vi lever i. Kløften mellom de som påfører meg et ubedt moralsk ansvar og de mange som jeg bør ha et ansvarsforhold til for å bekjempe krig og kaos vokser dramatisk. Levinas' forsøk på la Den andres ansikt stå som *representant* for den tredje virker lite overbevisende i forhold til hans begrunnelse for at jeg blir påført et umiddelbart ansvar for den nærværende andre.

Bare nærhetsetikken som *nærhetens etikk* overbeviser via egenerfaring (det lar seg

nok gjøre å motstå ansvarsappellen fra mennesker i nød, men ikke ignorere den). Man kan riktignok hevde at det direkte moralske møtet kan stå som *modell* for hvordan vi bør forholde oss overfor alle. Men også det er et problematisk standpunkt i en verden full av dilemmaer. Jeg *kan* ikke stå ansvarlig for alle - hvem skal stå først i køen? Teorien kan ikke vise til noen *bevegende kraft* for kollektiv moral, slik som i det direkte møtet med Den andre. Kan hende er ansvaret i det direkte møtet mer følelsesmessig motivert enn det Levinas legger vekt på, slik Vetlesen (1996a: 44) hevder. Det forsterker i så fall avstandsproblemet. Emosjonelle bånd til Den andre kan ikke representere de mange fjerne, men er og blir personlig. Moralene nærmer seg kjærligheten og vennskapet, som bare kan omfatte noen få. Når Den tredje dukker opp, er vi ikke *for* den ene andre, men *med* de mange andre. Relasjonen blir primært samfunnsmessig, sekundært moralsk i Levinas' mening. Dermed utvides etikken fra å handle om barmhjertighet, ansvar og tillit til et spørsmål om rettferdighet og avveining av hensyn. Vi står ved det ubetingede personlige ansvarets - og dermed nærhetsetikkens - yttergrense.

Mot det middelbare

Nærhetsetikken kan aldri la seg oversette til samfunnsetikk. Derimot antyder *diskusjonen* om nærhetsetikk grunnlaget for hvordan såvel individ som samfunn kan være moralsk. Vi kan betrakte forskjellen som et sprang fra *umiddelbarhet til middelbarhet*. Nærhetsetikken beskriver en intuitiv og språkløs moral. En eventuell samtale har som eventuell funksjon å holde Den andre nær. Det moderne samfunnet befinner seg derimot i en fundamentalt refleksiv tilstand. Det består av et sett sosiale fellesskap som mer og mer holdes sammen ved hjelp av den verbalspråklige kommunikasjonens evne til å behandle abstrakte størrelser, blant annet – som her – seg selv. Her ligger den grunnleggende forskjellen mellom nærhetsetikkens gjenstandsfelt og det øvrige sosiale felt som på en eller annen måte samordnes via refleksjon og kommunikasjon. Om nærhetsetikkens moral skal ha kraft for kollektive relasjoner, må den - der Den tredje dukker opp - omsettes språklig og refleksivt til prinsipper for samfunnets organisering. Man kan si at Levinas og andre moral- filosofers diskusjoner nettopp er begynnelsen på en generalisering og universalisering av nærhetsetikk, noe som fører til en større forståelse for nærhetsetikkens *grenser*.

Et problem ved Baumans posisjon, er hans insistering på at *bare* det ubetingede fra Den andres ansikt er moralens kilde, slik at *alt* som skaper grenser mellom meg og Den andre følgelig vil være umoralsk. Vi ser dette tydelig i Baumans sosiologi. Hans vekt på det absolutte ansvar - også i et samfunnsperspektiv - gjør at han må

konkludere med at det store moderne fellesskapet sløver sensitiviteten for ansvaret. Det moralske i et forhold blir tydeligst nettopp når kontekstuelle elementer trekker seg tilbake, og når vi har *minst* distanse til andre. Historie og tradisjon bidrar ikke til denne moralske forbindelsen. Den andre er som "kastet" på meg, uten sosiale bånd som forteller hvem det er. Selv står jeg uten en bakgrunn av alternative handlingsmuligheter gjennom språk og tradisjon. Etikken befinner seg på nivået før den sosiale handlingens hvile i kulturelle felt, før samfunnet. Normer anses som frihetsberøvende.

Det eneste realistiske vei i et moderne mediasamfunn er å finne etiske ankerfester i dets refleksive karakter. Bauman påviser avstandsmekanismenes amoral, og kun det. Han analyserer byråkrati og teknokrati utelukkende fra et ansikt-til-ansikt-perspektiv. All den tid vi lever i et gjennomteknologisert ekspertsamfunn må etikk alternativt utgå og kritiseres fra et senmoderne perspektiv. Spørsmålet blir da hvordan moderne refleksive systemer som massemediene opererer moralsk og etisk. En slik etikk kan ikke begrunnes i det eksistensielle, men må omhandle *begrunnelser*. Det umiddelbare moralske ansvaret som bare veltes på en i møte med Den andres ansikt, må forholde seg til en refleksiv begrunnelsesprosess om rettferdighet i forhold til den ansiktsløse og (eventuelt ufødte) "tredje".

Heller ikke den personlige moralske stemmen i oss kan unnslå seg jeget som identitet. Forholdet mellom meg og Den andre har ikke unnsloppet den moderne refleksiviteten. Et moderne menneske er bevisst at det ikke lenger er innlemmet i et overordnet moralsk dogme, og heller ikke kun inngår i en større moralsk helhet. Det er kjennetegnet ved å ha en sterk selvoppfatning, en visshet om at det kan velge sine handlinger. Charles Taylor (1989) har som andre kommunitarister rimeliggjort at vår identitet er grunnleggende moralsk, og at den er sammenvevd med de verdier og preferanser om det gode og onde som et sosialt fellesskap vokser og endrer seg gjennom. I vår identitet ligger omsorg, beskyttelse av liv, integritet. Dels ligger moralen i oss som praktiske "tause" handlinger, dels har de form av eksplisitte overbevisninger om rett og galt. Identitetsaspektet kommer lett bort i nærhetsetikken, fordi den så sterkt poengterer det tause og umiddelbare i ansvarsrelasjonen.

Nærhetsetikken befinner seg hinsides diskursen. Jeg ser Den andres ansikt og slik blir påført et umiddelbart moralsk ansvar. Hvorvidt Den andre oppdager *meg* som hennes Andre er uten betydning for mitt ansvar - ansvaret for meg er Den andres problem. Nærhetsetikken befinner seg hinsides spørsmål om likeverdighet og gjensidighet. Nærhetsetikken handler ikke om mine selvstendige, erkjennelsesmessige beslutninger overfor Den andre, men om appellen fra Den andre. Den er enveisrettet:

Et av de helt grunnleggende temaer i *Totalité et Infini* er at dette intersubjektive forhold er grunnleggende asymmetrisk. Det betyr at jeg er ansvarlig for Den andre uten å kunne forvente noe lignende fra hans side, om det så skal koste meg livet. Gjensidigheten er opp til ham. Det er nettopp fordi forholdet mellom ham og meg ikke er gjensidig at jeg underkaster meg Den andre; og det er i denne betydning at jeg er "underkastet" (Levinas 1995: 94).

Paradoksalt nok stiller nærhetsetikken seg uforstående til prinsipper om menneskers likeverd. Det er dens styrke så lenge relasjonen er nær og mellom to, men en basal svakhet når de mange fjerne trekkes inn. Om nærhetsetikken hadde vært i stand til å omfatte Den "fjerne tredje" ville den kunnet legitimere dype sosiale forskjeller (der sosial fordeling tar form av almisser og veldedighet) i like stor som sosial likhet. Om *rettferdighet* har den lite å si.⁸

Å minimalisere urettferdighet innebærer at synet på *hva rettferdighet er* blir mer sammenfallende i det samfunnet det gjelder. Og en slik overenstemmelse er på den ene siden avhengig av en fri samtale som lar alle relevante syn komme frem. Men den er også avhengig av at de involverte er følsomme overfor karakteren ved umiddelbare moralske relasjoner, dvs. omsorgen og ansvaret for Den andre. Rettferdighetens diskurs har sin komplementære og helt nødvendige side i individets følsomhet for Den andres lidelse, for den umiddelbare og stumme appell om hjelp. Man kan ikke argumentere saklig om man ikke lever seg inn i Den andres tilstand. Levinas påpeker rettens (og dermed rettferdighetsnormenes) nødvendighet, men fastholder at de hviler på ansvarsforholdet:

Politikken skal alltid kunne kontrolleres og kritiseres ut fra etikken. Denne andre form for sosialitet yter rettferdighet mot den hemmelighet livet er for det enkelte menneske, en hemmelighet som ikke skal forstås som et avlukke som isolerer et helt privat enerom av innelukket innadventhet, men som en hemmelighet som kommer av ansvaret for Den andre som i sin etiske fremtreden er uunngåelig, som man ikke kan skjule seg for, og som således er prinsippet for den absolutte individualitet (Levinas 1995: 76–77).⁹

Den reflekterende offentlighet er den normative arena for dagens journalistikk, og utgjør hovedgrunnlaget for journalistikkens selvforståelse. Men Den tredjes inntreden forandrer ikke det faktum at alle er trengende personer for hverandre, selv om de nå må opptre som fornuftssøkende aktører. Deltakere i offentligheten må lytte, og være rede til å endre sine meninger i lys av andres argumenter. I diskursen er de sårbare, og denne sårbarheten må blottlegges i selve deltakelsen. De må være rede til å ta imot kritikk og til å fremme selvkritikk.

Men bare rettferdighetsprinsippet i et liberalt fellesskap makter å innarbeide ansvaret for den ene, trass i flertallstyre, likhet for loven og ambisjoner om universell moral. La oss huske at dommeren *avveier* straffen ut fra den dømtes forutsetninger og livsløp (se Gibbs 1997). Flertallet har rett, men mindretallet har rettigheter. Det

er rom for avvik, protest, kritikk. Kort sagt, normen om rettferdighet har den uvurderlige kvalitet at den tar høyde for *at rettferdigheten kan være urettferdig*. Og omvendt, mitt ansvar for Den andre kan, i det øyeblikk samfunnet melder seg, rolig la seg forvandle til mitt ansvar for et rettferdig samfunn.¹⁰

En av rollene dagens medier synes å spille er nettopp å fremsette dagsaktuelle eksempler på ofre for brudd på etiske prinsipper. Det kan være asylsøkere, flyktninger, mennesker innen helsesektoren eller rettspleien. Siden mediene er og må være i strukturell utakt med diskursenes kognitive og prinsipielle karakterer, oppsøker mediene den følelsesmessige og empatiske siden av diskursen. Det betyr videre at mediene i sine konstruksjoner av ofre har lite å tilby i debatten om rettferdighet, men mer i formidlingen av ansvaret for Den andre gjennom konkrete skjebner. Dette er grunnen til at debatter om f.eks. behandling av kirkeasylanter virker splittet. Mediediskursen og politikken diskurs synes i grunnleggende utakt. Medienes vri fra prinsipper henimot det menneskelige ansikt – mot den nesten stumme appell om hjelp (ikke minst som følge av bildeteknologi) – har vi ikke sett den fulle virkningen av; dette skjer innenfor det offentlige rom, men langt utover den etisk-politiske diskursen om rettferdighet.

Den nyhetsbaserte offentligheten er fundert på politikken diskurs om rettferdighet, men også på den mellommenneskelige og følelsesfulle ikke-diskurs om ansvar. Medieoffentligheten vakler mellom individuell moral og politikken maktstrategier. Den minner politikken om de lidende enkeltskjebnene, og generaliserer det partikulære og unike i erfaringen av Den andre, slik at det kan innlemmes diskursivt i politikken. Offentligheten selv er hverken helt dominert av intimsfærens omsorg eller av politikken kamp om det rettferdige, men vibrerer mellom individ og politikk, mellom ansvar og rettferdighet. I dette lyset kan man bare kritisere offentligheten for generell personifisering og føleri om man ser bort fra ansvarsdimensjonen i offentligheten. Bare da kan man ensidig angripe nærværet av følelser og enkeltskjebner i offentlighetens diskurs. Om man utelukker ansvarsdimensjonen avstedkommer to feil: Man risikerer å ekskludere følelsene fra etikkens område, og man knytter offentligheten for lett til politikken maktkommunikasjon. Poenget er altså at med ansvarsdimensjonen er det lettere å ta konsekvensen av at offentligheten er, og må være like rik på følelser som de menneskelige erfaringer som formidles i den.

Avslutning

I innledningen stilte jeg tre spørsmål som jeg i artikkelens tre respektive deler har drøftet, om ikke besvart til fulle. I første del forsøkte jeg å lese mediene underliggende budskap med Baumans perspektiv, som eksempel på en original postmoderne

moralsk samfunnskritikk. Mediesamfunnet er som kjent fullt av paradokser. Et av dem er at om man leser dem med postmoderne øyne, er det de mest spekulative versjoner av mediene som mest presist tar tidsånden på pulsen. Deres virkelighetsformidling kan være skjev og tilspisset, men deres diagnose av livet i en postmoderne virkelighet er kanskje nærmere enn de sosialdemokratiske trygghetsforsikringene vi får i de 'seriøse' mediene. Dette har Bauman, med sin kontroversielle kombinasjon av postmodernisme og moral gjort tydeligere for oss.

Deretter var spørsmålet om nærhetsetikken har teoretisk raffinement til å omfatte Den andre som man møter i massemediene. Baumans ensidige analyse konkluderer at distansemekanismer, inkludert mediene, ikke makter å formidle moral, og det ansvar den enkelte av oss har. Vår diskusjon har antydnet at det ikke er så enkelt, men at heller ikke det motsatte er opplagt. Massemediene, og spesielt TV, er *moralsk kontigente*, deres moralske effekter kan aldri foregripes.

Dette spørsmålet ledet til problemet med å supplere nærhetsetikken med andre etiske teorier. Nærhetsetikkens gyldighet oppløses der massemedienes distanse introduserer ikke bare ett annet enkeltmenneske, men Den tredje, det vil si tusener og millioner av mennesker i nød. Da kan vi ikke lenger forlite oss på ansvaret, men må heve oss opp på ett nytt moralsk nivå, som omhandler solidaritet og rettferdighet. Her finner vi blant annet journalistenes og medienes selvforsåelse om kritisk journalistikk og en diskuterende offentlighet. Men i dag er det trolig ikke disse forhold som først og fremst svikter og bør påpekes. Det synes tvert imot som om ansvaret for medmennesket som Levinas og Bauman taler for har måttet vike til fordel for det moderne etoset om kritikk. Den liberal-kritiske medieideologien lar seg utvilsomt bedre tilpasse markedets beinharde konkurranse enn den kompromissløse appellen fra Den andre om medmenneskelig ansvar. ■

Noter

¹ For nærhetsetikerne Bauman og Levinas tar moralen form av en taus og ufravikelig appell som setter seg gjennom, forut for det samfunnsmessige. Med et slikt utgangspunkt utgjør sosiologiens grunn tema en alvorlig utfordring for moralske bånd. For dette tema er nettopp moderniseringen av vestlige samfunn, ja *etableringen av avstander*, geografisk og fysisk, mentalt og sosialt. Å leve i et avansert samfunn vil si å relatere seg til andre via massemedier, telekommunikasjoner, transportmidler, byråkratier og ekspertsystemer. Den andre er rett som det er fraværende, ofte en "fremmed".

² Bauman (1997: 219) stiller selv de sentrale spørsmålene: "Is it necessary to cut the Gordian knot also in the greenhouse of the twosome encounter, with-stand the assault by the Third party? And - more to the point - can the moral capacity made to the measure of the responsibility for the Other as the Face be strong enough, or potent enough, or vigorous enough to carry an entirely different burden of responsibility for the 'Other as such' the Other without face?" Altså: Kan nærhetsrelasjonen overleve i samfunn der Den tredje trenger på? Kan ansvarsrelasjonen mellom meg og Den andre også bære ansvaret for Den fjerne tredje?

³ Etter Baumans mening har sosiologien ikke tatt møtet mellom enkeltindivid og Den andre alvorlig, men gjerne redusert det til et av mange andre aspekter ved handlingssammenheng eller til et hinder for å oppnå resultater. Den andre er ofte problematisert som en hindring aktøren må takle strategisk for å nå sine mål. Den andre har kun betydning som en uforutsigelig vanskelighet, og aktørens oppgave er å marginalisere denne hindringen, bl.a. ved å isolere den. Forholdet til den andre blir av teknisk, ikke moralsk art. Bauman har trolig nytteorienterte teorier i tankene, eksempelvis teorier om rasjonelle valg. Habermas, Taylor og andre med pragmatisk gods i sine teorier er viktige unntak Bauman ikke nevner. Derimot nevner han Sartres beskrivelse av forholdet mellom ego og alter som eksistensens grunnleggende modalitet. Men også hos Sartre fremtrer moralen som begrensning snarere enn som medium og drivkraft.

⁴ Levinas sier: "Jeg tror snarere at tilgangen til ansiktet er umiddelbart etisk. Når man ser en nese, et par øyne, en panne, en hake og man kan beskrive dem, vender man seg mot den andre som mot en gjenstand. Den beste måten å møte den andre på er når man ikke legger merke til hans øyefarge! Når man legger merke til hvilken farge øynene til den andre har, står man ikke i et sosialt forhold til ham. Persepsjonen kan ganske visst dominere forholdet til ansiktet, men det som spesifikt er ansikt er det som ikke kan reduseres til persepsjon. Det er først og fremst ansiktets likefremhet, dets uforbeholdne ut-satthet, forsvarsløsheten. Ansiktets hud er den mest nakne, den mest avkledd. Den mest nakne selv om det er en anstendig nakenhet. (...) Men samtidig er ansiktet det som forbyr oss å drepe. (...) Ansiktet er det man ikke

kan slå i hjel, eller i det minste det som har *betydningen*: 'Du skal ikke slå i hjel.'" (Levinas 1995, 81-83)

⁵ Bauman bruker selv to massemedier som metafor for å vise skillet mellom det moderne og det postmoderne, det fastlagte og det forgjengelige:

"[E]n kan si at hvis det 'mediet som var budskapet' under moderniteten, var fotopapiret (bare tenk på de ubønnhørlig esende familiealbumene, der man side etter gulnede side kunne spore den langsomme opphoping av uforanderlige og uutslettelige identitetsbærende begivenheter), så er videobåndet det endelige postmoderne medium (som er fremragende utslettelig og gjenbrukbart, som ikke er ment å bevare for evig, som bare mottar dagens begivenheter hvis gårdsdagens slettes, som uavlatelig formidler budskapet om et generelt 'inntilvidere' om alt som blir vurdert som verdig til et opptak). Den moderne tids største identitetsrelaterede angst var bekymringen om varigheten; i dag er man opptatt av å unngå forpliktelser. Moderniteten bygde i stål og betong, postmoderniteten i nedbrytbar plast." (Bauman 1996a: 122-23).

Fotografets rammer var altså fastsatt; det tjente som veileder for minnet og historiefortellingen. Det gjentok moderne institusjoner som kjernefamilien, bedriftssamlingen, skoleklassen. Videobåndet kan derimot overspilles gang på gang. "Alt som var viskes ut". Mens fotografiet understreket historien som fakta, illustrerer videobåndet at intet har konsekvenser, at alt er forgjengelig og at historien går i sløyfe. Medienes individuelle betydning bunnar ikke så mye i medienes beskaffenhet som i fravær av andre retningsvisere i dagliglivet. Den gryende postmoderne individualiteten bygges av erfaring, men erfaringsinnsamlingen hviler stadig mindre på praktisk viten, tradisjon og historie. En kompleks og omskiftelig verden tvinger frem det man kunne kalle "synkron navigasjon": Et beslutningsunderlag som skifter like hurtig som tilværelsen selv.

⁶ Vetlesen later til å mene at ansvaret for de umiddelbart nærmeste erfares sterkere (1996a: 171). Han er inne på at gjensidigheten i ansvaret avsetter et sterkere bånd enn når Den andre ikke selv erfarer meg som et med-subjekt. Det forekommer meg at Vetlesen her tar et stort skritt i retning kommunikasjonsorientert etikk, med vekten på gjensidighet. Det er også slående hvordan Vetlesen, med sin sterke insistering på følelsenes betydning i moralske relasjoner, legger moralforståelsen tettere opp til kjærlighet og vennskap. Dette er relasjoner som omfatter hele personen og retter seg mot en eller noen få andre. Vekten på gjensidige relasjoner og følelser "skyver" moralen bort fra Den ene andre. Dermed understrekes det enda tydeligere at nærhetsetikken er *nær*.

⁷ Så spør det om medieforskningen er beredt til å forstå dette. Keith Tester (1994) hevder at den opprinnelig britiske Cultural studies-tradisjonen etterhvert har gjort seg uegnet til å belyse fjernsynets og de andre medienes etiske betydning. Spesielt i kjølvannet av Stuart

Halls innflytelsesrike arbeider, har Cultural studies markert seg som en stadig mer rendyrket disiplin som ser mediebruk adskilt fra andre sosiale og kulturelle tendenser. Det har gjort at moralske sider ved mediene har kommet i bakgrunnen. Men viktigere er det at det syn som Cultural studies forfekter, ensidig betoner det estetiske og kreative i publikums resepsjon. Fra studier av medietekstenes ideologiske innhold, har tendensen gått i retning av å studere de gleder og fascinasjoner publikum selv skaper i møte med mediene og annet forbruk. Det estetiske er simpelthen funnet mer interessant enn det etiske. Selv studier av den "morske panikk" som mediene kan skape eller forsterke, har gått lite inn på forholdet mellom tekstene som fomidler panikken og det angivelig paniske publikummet. De har oversett publikums respons eller mangel på sådan overfor de globale problemer som legges fram for oss daglig. Ett eksempel er nok arbeidene til John Fiske, som forveksler muligheten av opposisjonell lesning med den lesning som faktisk skjer. Tester mener at et sosiologisk perspektiv er mer lovende. Sosiologien knytter mediene til generelle samfunnsproblemer som sosial ulikhet, miljøødeleggelse, krig og vold, osv. Sosiologien nøyer seg ikke med å beskrive grasrotas kreativitet foran skjermen eller i kjøpesenteret, men drives av en interesse i å avsløre hva dagens "gode liv" egentlig er.

⁸ Jeg skal ikke oppholde meg ved nærhetsetikkens muligens noe problematiske forhold til en sekularisert kultur. Nærhetsetikken forneker kontrakten til gjensidig nytte, og også gjensidigheten i nestekjærligheten (du skal elske din neste som deg selv). Den er på et vis "unødvendig" fordi mennesket er primært et moralsk vesen. Men hva gjør mennesket til et primært moralsk (godt) vesen? Spørsmålet påkaller noe ikke-menneskelig og universelt, hvis gode kraft kommer til syne i og lever gjennom menneskets handlinger. Om sekulariseringen innebærer at dette universelle (Gud) forvirrer, kommer moralen i krise. Men dette kan være et argument mot sekularisering i vanlig forstand: Som metafysisk dimensjon kan ikke Gud dø; vi vil alltid vil trenge en instans å være moralsk "gjennom".

⁹ Og: "Helt konkret gjør mange andre betraktninger seg gjeldende og krever rettferdighet selv for meg, og i praksis forhindrer lovene visse mulige konsekvenser. Men rettferdigheten gir bare mening hvis den bevarer den uselviske ånden som kjennetegner ideen om ansvaret for det andre mennesket" (Levinas 1995: 96).

¹⁰ Et koplingsforsøk mellom nærhetsetikk og diskursetikk er lansert av Gibbs (1997). For at samtalen skal kunne utfolde seg fritt, hevder Gibbs, må de kunne ta andre posisjon for å kunne fremføre et fornuftig argument. Å ta ordet er samtidig å vise mitt ansvar for mine ytringer, å vise at jeg er villig til å endre mitt synspunkt. For å ivareta andres perspektiver i mitt argument, må jeg "take the role of the other". Jeg tilegner meg hva de andre forventer, og prøver slik å foregripe den respons som de andre vil rette mot meg (Gibbs 1997, 58). Jeg internaliserer de

andres ståsteder og dermed deres ansvar for sine ytringer. Det synes som om jeg ved denne substitueringen av mitt eget ego-orienterte svar gjør meg sårbar for andres synspunkter mot meg. Trass i samtalesituasjonens gjensidighet står andre individer for meg som 'andre' som retter sine krav mot meg, krav jeg må stille meg åpen for, eller bryte ut.

Referanser

- Bauman, Z. (1991) *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1992a) *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bauman, Z. (1992b) *Mortality, Immortality & Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics*. London: Blackwell.
- Bauman, Z. (1994) *Modernitet og Holocaust*. København: Hans Reitzels forlag.
- Bauman, Z. (1995) *Life in Fragments*. London: Blackwell.
- Bauman, Z. (1996a) "Postmodernitet, identitet og moral" i A. J. Vetlesen (red) *Nærhetsetikk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Bauman, Z. (1996b) "On Communitarians and Human Freedom. Or, How to Square the Circle" *Theory, Culture & Society* 13(2):79-90.
- Bauman, Z. (1997) "'Morality begins at Home' - or: Can there be a Levinasian Macro-Ethics?" i H. Jodalen & A. J. Vetlesen (red) *Closeness. An Ethics*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Bauman, Z. (1998) "What Prospects of Morality in times of Uncertainty?" *Theory, Culture & Society* 15(1):11-22.
- Beck, U (1992) *Risk Society: Towards a new Modernity* London: Sage.
- Berge, G. (1995) "Emmanuel Levinas. En innføring i hans filosofi" i H. Kolstad, H. Bjørnstad & A. Aarnes (red) (1995) *I sporet av det uendelige. En debattbok om Emmanuel Levinas*. Oslo: Aschoug.
- Carrol, N. (1998) "Is the medium a (moral) message?" i K. Matthew (red) *Media Ethics*. London: Routledge.
- Enzensberger, H. M. (1994) *Borgerkrig*. Oslo: Cappelen.
- Gibbs, R. (1997) "Asymmetry and mutuality. Habermas and Levinas" in *Philosophy and Social Criticism* 23 (6): 51-63.
- Henriksen, J. (1997) *Grobunn for moral. Om å være moralsk subjekt i en postmoderne kultur*. Kristiansand: Høgskoleforlaget.
- Jodalen H. & A. J. Vetlesen (red) (1997) *Closeness. An Ethics*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Kellner, D. (1998) "Zygmunt Bauman's Postmodern Turn" *Theory, Culture & Society* 15(1): 29-38.
- Kemp, P. (1996) *Det uerstattelige. En teknologi-etikk*. Oslo: Gyldendal Norsk forlag.
- Kolstad, H., H. Bjørnstad & A. Aarnes (red) (1995) *I sporet av det uendelige. En debattbok om Emmanuel Levinas*. Oslo: Aschoug.

Levinas, E. (1995) *Etik og uendelighed*. København: Hans Reitzels forlag.

Levinas, E. (1996) *Den annens humanisme*. Oslo: Thorleif Dahls Kulturbibliotek/Aschehoug.

Luhmann, N. (1993) *Risk: A Sociological Theory* Berlin: Walter de Gruyter.

MacIntyre, A. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.

Palmstrøm, B. (1995) "Fangen og filosofen. - Václav Havels møte med Emmanuel Levinas" i H. Kolstad, H. Bjørnstad & A. Aarnes (red) (1995) *I sporet av det uendelige. En debattbok om Emmanuel Levinas*. Oslo: Aschoug.

Rasmussen, T. (1995) *Moderne maskiner. Teknologi og samfunnssteori* Oslo: Pax

Taylor, C. (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Tester, K. (1994) *Media, Culture and Morality* London: Routledge.

Tester, K. (1997) *Moral Culture*. London: Sage.

Thomassen, M. (1995) "Den Andre - uendelighetens

ansikt. Emmanuel Levinas' trancendens-filosofi" i H. Kolstad, H. Bjørnstad & A. Aarnes (red) (1995) *I sporet av det uendelige. En debattbok om Emmanuel Levinas*. Oslo: Aschoug.

Thyssen, O. (1995) *I hinandens øjne. Bidrag til en kynisk etik*. København: Gyldendal.

Vetlesen, A. J. (1992) "Følelser i Habermas' moralteori - en leteaksjon" i *Sosiologi i dag* nr. 4: 3-27.

Vetlesen, A. J. (1994) *Perception, Empathy and Judgement. An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*. University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press.

Vetlesen, A. J. (red) (1996a) *Nærhetsetikk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Vetlesen, A. J. (1996b) "Kommunitarisme" i *Samtiden* nr. 4. Oslo: Aschehoug.

Vetlesen, A. J. & P. Nordtvedt (1996b) *Følelser og moral*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Vetlesen, A. J. (1997) "Worlds apart? Habermas and Levinas" *Philosophy and Social Criticism* 23 (1): 1-20.

ABSTRACT

The Morality of Closeness in a World of Distances

TERJE RASMUSSEN

This article addresses the potentials and hindrances of moral relationships in contemporary world society, as they increasingly are mediated through modern mass media. Of particular interest is Levinasian ethics of responsibility stemming from the face of the Other. It particularly discusses the postmodern version of such ethics as it has been interpreted and developed sociologically by Zygmunt Bauman. The essay consists of three parts: First, the image of a post-ethical world in the media is interpreted through the perspective of Bauman. Second, the question discussed is whether the Other can be morally perceived through the mediation of modern technical media, particularly television. Third, the dilemma of the appearance of the Third is discussed: Can a Levinasian ethics be a macro-ethics? Generally, the essay constitutes a critical comment to Bauman's far-reaching ambitions on behalf of an ethics of closeness.
