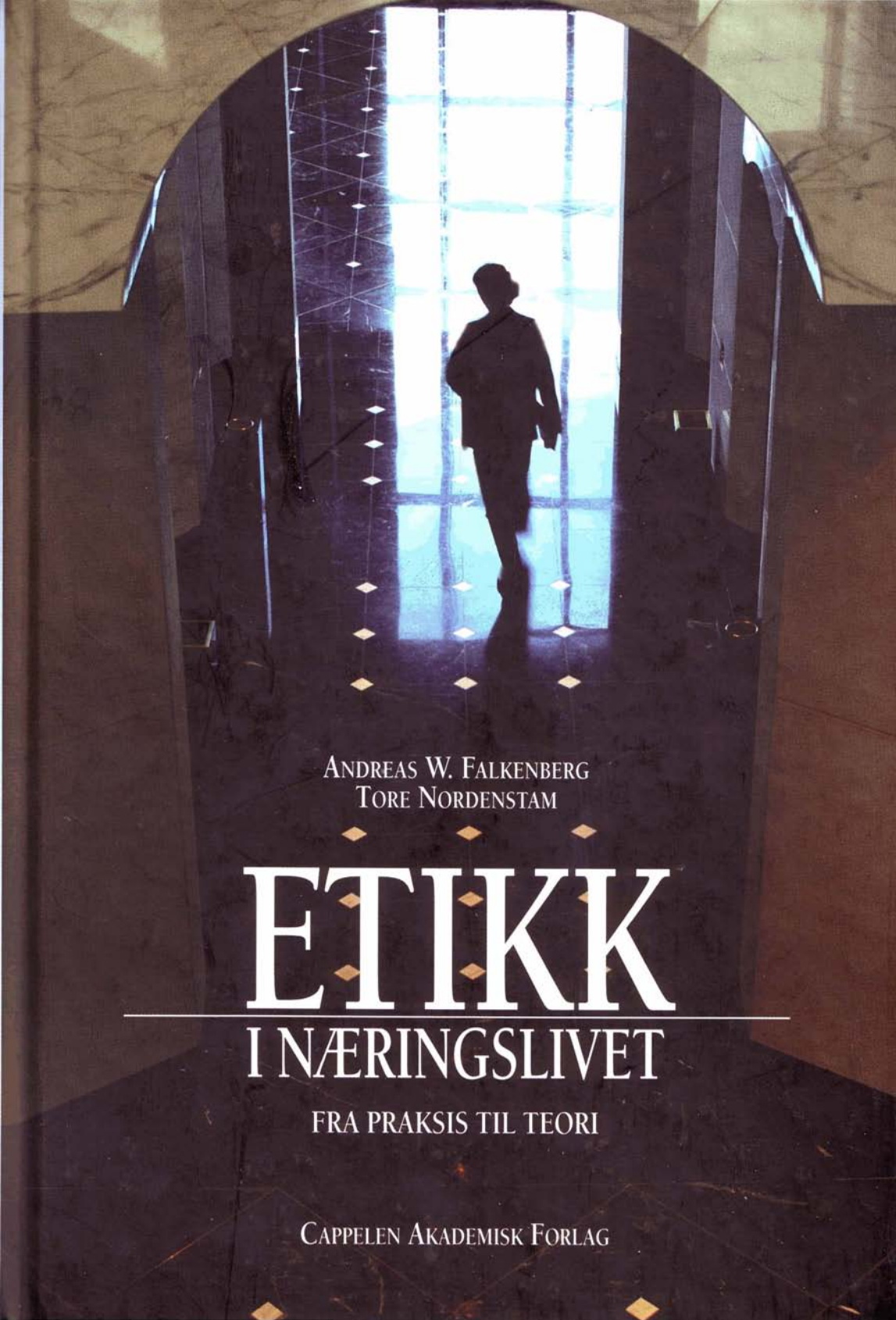




ANDREAS W. FALKENBERG
TORE NORDENSTAM

ETIKK

I NÆRINGSLIVET

FRA PRAKSIS TIL TEORI

CAPPELEN AKADEMISK FORLAG

Andreas W. Falkenberg
Tore Nordenstam

Etikk i næringslivet

Praksis og teori

Cappelen Akademisk Forlag

Innhold

1	Introduksjon	7
2	Det etiske perspektiv.....	13
3	Orkla og ølmarkedet i Norge	17
4	Finnes det eksperter på moral?	36
5	Rettigheter, rettferdighet og nytte (A): Et tilbakeblikk	55
6	Rettigheter, rettferdighet og nytte (B): Til vår tid	93
7	Tre moralfilosofiske tradisjoner	154
8	Etisk relativisme eller universell etikk?	182
9	Rettferdighet og etikk (A): Et rammeverk	190
10	Rettferdighet og etikk (B): Et rammeverk for økonomiske organisasjoner	208
11	Etisk kollaps	229
	Navneregister	233
	Sakregister	235

Det etiske perspektiv

T O R E N O R D E N S T A M

Alle har vi våre formeninger om hva som er rett og feil. Barn opparbeider raskt sansen for rettferdighet og reagerer sterkt på urettferdig behandling. På skolen, i familielivet og i vennekettsen er vi nødt til å forholde oss til de normer og verdier som setter sitt preg på felleskapet. Og slik er det gjennom hele livet. I yrkeslivet, som i alle våre forskjellige fritidsaktiviteter, styres vi av forestillinger om hensikters og handlingers moralske gehalt. Men ikke bare hensikter og handlinger og deres resultater utsettes stadig for moralsk vurdering. Det samme gjelder for personer og deres karaktertrekk, som kan være mer eller mindre prisverdige eller klanderverdige, og for alle de praksiser vi møter på livets forskjellige områder. Også organisasjoner, institusjoner og stater blir bedømt – positivt eller negativt – fra etisk synsvinkel.

Etikk i vid forstand er summen av alle våre forestillinger om hva som er rett og feil, prisverdig eller forkastelig, både med hensyn til individer og deres handlinger og med hensyn til organisasjoner og sosiale systemer av ymse slag og deres atferd. Våre etiske formeninger er innebygd i all vår atferd og finnes der først og fremst som en stilltiende bakgrunn for alt hva vi foretar oss. Etikdens kjerne er *den praktiserte etikk*, som skiller seg mer eller mindre fra våre etiske erklæringer – *den formulerte etikk*. Etikden eksisterer først og fremst som en del av vår tause kunnskap, men av og til prøver vi å formulere noe av det som er innebygd i den praktiserte etikken. Resultatet blir gjerne meget omtrentlige regelformuleringer, tomme fingerregler av typen «Du skal ikke drepe», «En skal ikke lyve»

o.l. Måten slike omtrentlige etiske normer skal fortolkes på er noe vi alle må lære ved å bruke dem i konkrete situasjoner, først under ledning fra eldre og mer erfarne mennesker og med tiden mer og mer selvstendig med henvisning til vår opparbeidede etiske erfaring. Alle generelle etiske regler forutsetter enighet i bruken av reglene. En mer eller mindre diffus mengde av tidligere erfaringer inngår nødvendigvis i all etisk klokskap, og av og til hender det at vi prøver å hente frem noen av disse erfaringene. Det skjer gjerne i situasjoner hvor vi er genuint usikre på hva som er den rette handlemåten. Det kan dreie seg om nye og uforutsette situasjoner, som når ny teknikk gjør at våre tradisjonelle forestillinger ikke lenger kan gi tilstrekkelig veiledning.

Innføringen av respiratoren i behandlingen av sykehuspasienter er et eksempel på dette. Den nye behandlingsformen førte til at mange menneskeliv kunne reddes, men den førte også til at mennesker kunne holdes i live i måneder og år uten å vise noen som helst tegn på bevissthetsliv. Situasjonen fremsto for mange som uutholdelig, og man fikk en utstrakt debatt om de tradisjonelle kriteriene for å skille mellom liv og død. Resultatet ble noe så drastisk som en revisjon av selve begrepene om liv og død (det nye begrepet «hjernedød»).

De vanskeligste situasjonene, etisk sett, er gjerne de tilfellene hvor forskjellige regler trekker i forskjellig retning og hvor ulike hensyn må veies mot hverandre. Slike *etiske dilemmaer* er like vanlig i det økonomiske liv som på alle andre yrkesområder. Ofte dreier det seg da om lojalitetskonflikter. En medarbeider i en bedrift oppdager for eksempel at det foregår ulovlige ting som kan medføre store miljøskader. Hva skal veie tyngst i en slik situasjon – hensynet til bedriften eller hensynet til miljøet? (I de følgende kapitlene i denne boken vil du møte en rekke slike eksempler. I slike problemsituasjoner blir vi nødt til å prøve å kaste lys over deler av det etiske landskapet i håp om å kunne finne ledetråder som kan føre oss ut av det etiske uføret.

Etikkens landskap er både stort og komplekst. De systematiske forsøkene på å tydeliggjøre deler av dette landskapet kan deles inn i tre typer. For det første finnes det en rekke beskrivelser av deler

av den etikken som inngår i forskjellige kulturer. Sosialantropologiske beskrivelser av den praktiserte etikken i fremmede kulturer tilhører denne kategorien. (Den som blir nysgjerrig på dette, kan begynne med kapitlet «Ethics in small-scale societies» i håndboken *A Companion to Ethics*, red. Peter Singer, Oxford 1991. Denne boken er en gullgruve for den som vil fordype seg i etikkens mangfoldige verden.) Vi kan kalle dette *deskriptiv etikk*. For det andre finnes det mange forsøk på å forandre den gitte etikken. Eksempler på dette finner vi både i religiøse tradisjoner som kristendommen, islam og buddhismen og hos profane etiske reformatorer. Vi kan kalle dette *normativ etikk*. For det tredje har vi en lang rekke forsøk på å systematisere og begrunne hele mengden av etiske forestillinger. I vår europeiske kulturtradisjon begynner dette for alvor med Platon og Aristoteles på 300-tallet f.Kr. Vi kan kalle det *filosofisk etikk* eller *moralfilosofi*.

I moralfilosofien ligger tyngdepunktet på *analyse* av de grunnleggende etiske begrepene (for eksempel: «rett handling», «rettferdighet», «moralisk forpliktelse», «lykke», «det gode liv») og på å fremskaffe gode *begrunnelser* for de grunnleggende etiske utsagnene. Det kan neppe forbause noen at uenigheten har vist seg å være stor når det gjelder analysen av begreper som «rettferdighet» eller «det gode liv». Det kommer vel heller ikke som noen overraskelse i våre dager at mangfoldet på det etiske området har vist seg å være *meget* stort. I lys av all den uenighet som faktisk eksisterer på det etiske området, og ikke minst i lys av det kulturelle mangfold som finnes på vår klode, kan oppgaven å finne frem til en universell etikk lett fremstå som totalt urealistisk. *Etisk relativisme* fremstår gjerne som et attraktivt ståsted i våre dager. Det er mot denne bakgrunnen moralfilosofien får sin relevans. Den røde tråden i den moralfilosofiske tradisjonen er nemlig forsøkene på å vise at det faktisk finnes universelt gyldige innslag på det etiske området. Om man begynner å reflektere over vilkårene for menneskelig samliv, er dette kanskje heller ikke helt overraskende. Dette skal vi komme tilbake til senere i noen av de følgende kapitlene.

Her og nå vil vi poengtere to forhold:

- (1) Det etiske perspektiv er *det overordnede perspektiv*. Alle handlinger og praksiser kan bedømmes fra forskjellige synspunkter. Et tiltak kan for eksempel vurderes fra et begrenset bedriftsøkonomisk synspunkt eller fra et samfunnsøkonomisk synspunkt. Det samme tiltaket kan vurderes fra juridisk synspunkt. Å se en handling eller en praksis i et etisk perspektiv innebærer alltid en helhetsbedømmelse, hvor de forskjellige delaspektene må veies mot hverandre i et forsøk på å finne frem til en løsning som fremstår som velbalansert, *alt tatt i betraktning*.
- (2) *Upartiskhet* inngår alltid i det etiske perspektiv. Å se noe i et etisk perspektiv innebærer å prøve å overskride alle former for *etisk egoisme*. Med «etisk egoisme» menes her det samme som «forsøk på skaffe seg selv fordeler ved å bruke metoder som man ikke er villig til å la andre bruke mot en selv». Den mest problematiske formen for partiskhet er nok ikke denne individuelle formen for egoisme, men alle de varianter av gruppeegoisme som eksisterer på vår klode. Vi kan kalle det *etisk provinsialisme*. I vår flerkulturelle verden er det ikke bare av teoretisk interesse å prøve å overskride den eksisterende etiske provinsialismen. Sett i et lengre perspektiv dreier det seg om et overlevelsesvilkår.

Finnes det eksperter på moral?

T O R E N O R D E N S T A M

Om poker og andre spill

Det er ikke slik at alt er tillatt i poker. Det ville for eksempel være etisk uriktig å prøve å forstyrre motspillerne ved høylytt snakking, for ikke å nevne forsøk på regelrett fusk. En god pokerspiller avholder seg fra slike ting, men for øvrig opptrer han eller hun på måter som bryter med det meste av det vi er vant til fra hverdagslivet. Den fremgangsrike pokerspilleren behersker for eksempel kunsten å bløffe sine motspillere. Slik er det i det spillet som heter poker. Hva med det spillet som kalles «å gjøre forretninger»? Når spørsmålet blir stilt på den måten, kan det være nærliggende å svare som en amerikansk forfatter gjorde for noen år siden: forretningslivet er som poker et sjansespill, men på begge områdene er det spillernes dyktighet som er det avgjørende i det lange løp. «I begge spillene er det slik at den avgjørende seieren er avhengig av et meget godt kjennskap til reglene, psykologisk forståelse av de andre spillerne, en frekk fasade, en anselig mengde selvdisciplin og evne til rask og effektiv utnyttelse av de muligheter som tilfeldigvis dukker opp.» Sitatet stammer fra en artikkel med tittelen «Is Business Bluffing Ethical?», som ble publisert i et av de ledende tidsskriftene på økonomiområdet, Harvard Business Review, i 1968. Forfatteren heter Albert Z. Carr og publiserte også en bok med tittelen *Business as a Game* samme år. Artikkelen finnes i lett forandret form i boken i et kapittel som heter «The Ethics of Bluffing in Business». Boken henvender seg ifølge forfatteren først og fremst til studenter og andre yngre mennesker som er interessert i å gjøre karriere i forretningslivet.

Carrs budskap til de håpefulle unge økonomene er at forretningslivet har sin egen moral som på ingen måte sammenfaller

med privatlivets etikk. I privatlivet er det en grunnleggende regel at man skal holde seg til sannheten. I forretningsenes verden er det imidlertid ikke slik. Fremgang i forretningslivet forutsetter at man kan skille skarpt mellom hverdagslivets etikk og de spesielle regler som gjelder i det økonomiske liv. Evnen til å lyve og bløffe effektivt er simpelthen et overlevelsesvilkår på dette området. Carr illustrerer sin tese med en rekke eksempler.

Et av eksemplene omhandler forretningsmannen Tom som spiser lunsj med en kunde. Denne spør om han kunne tenke seg å støtte en viss politikers valgkampanje med hundre dollar. Forretningsmannen må tenke seg om litt før han svarer ja. Politikeren tilhører nemlig ikke det partiet som Tom selv søker til. Men han svarer ja med tanke på mulighetene til å få istand gode kontrakter både nå og på lengre sikt. Når Tom forteller sin kone om dagens begivenheter, kommenterer hun: «Tom, det er noe som er galt med forretningslivet når en blir nødt til å velge mellom familiens eksistensgrunnlag og sine forpliktelser mot seg selv på en slik måte.» Carrs kommentar er at Tom og hans kone betraktet episoden på to forskjellige måter. Hustruen vurderte situasjonen i lys av privatlivets etiske regler, mannen så på den som forretningsmann, som et spørsmål om spillestrategi. Vår etiske erfaring fra hverdagslivet må settes i parentes om vi ønsker å spille en rolle i det økonomiske liv – det er Carrs budskap.

Andre eksempler som blir nevnt i Carrs tekst er Ralph Naders kritikk av bilindustriens manglende interesse for bilistenes liv og sikkerhet i boken *Unsafe at Any Speed* (utgangspunktet var manglene ved bilmodellen Chevrolet Corvair; noen år senere understreket Ford Pinto-affæren alvoret i Naders kritikk); den amerikanske politikeren Moynihans kritikk av forsikringsselskapenes systematiske bruk av feilaktig statistikk som grunnlag for å ta ut altfor høye premier fra forsikringstagerne; kritikk fra politisk hold av matindustriens tilbøyelighet til å pakke varene inn på en villedende måte; m.v. Carr vurderer disse tilfellene på samme måte som de berørte selskapene gjorde den gangen: Så lenge en holder seg innenfor lovens grenser, er alt tillatt. Om skjerpet lovgivning gjør det nødvendig å forandre på oppleggene, så må en gjøre det.

For øvrig er det bare selskapenes oppgave å utnytte markedet så effektivt som mulig. Carrs eksempelmateriale er hentet fra 60-årenes USA, men spørsmålet er om ikke de holdninger han beskriver, lever i beste velgående også i dag både i USA, i Norge og alle andre land. (Andreas Falkenberg kommenterer Carrs synspunkter slik: «(1) 1968 er lenge siden ... (2) Mange vil være uenige i at alt er tillatt – etter at man har etterlevd lovens bokstav. (3) De fleste forretningsfolk opererer i en bransje der «alle kjenner alle» og der det er viktig å passe godt på sitt rykte, tillit etc.» Det siste punktet er selvfølgelig viktig og f.ø. helt i tråd med Carrs anbefalinger.)

Carrs synspunkter er et usedvanlig klart eksempel på et ikke uvanlig syn på etiske forhold: hold deg innenfor lovens rammer, bryt ikke med tradisjonene på ditt virksomhetsfelt, og gjør for øvrig det som tjener dine egne interesser best! Vi kan kalle dette *etisk konvensjonalisme*.

Etisk konvensjonalisme kan kritiseres på flere måter:

- (1) Dette fører til en form for dobbeltmoral. Tom og alle andre som er i en lignende situasjon, forutsettes å ha én moral i arbeidstiden og en annen i fritiden. I sin fritid kan Tom gjerne kritisere sin egen oppførsel tidligere på dagen, men ifølge konvensjonalismen må de forskjellige rollene holdes atskilt. På samme måte kan en argumentere for at det er riktig for en dommer å følge landets lover i embeds medfør (tenk for eksempel på rasediskriminerende lover i apartheid-tidens Syd-Afrika); ellers kan han (som statsborger og politisk interessert) prøve å bidra til en forandring av de inhumane lovene som han selv praktiserer i sitt daglige virke. Mot denne formen for dobbeltmoral kan det anføres at det er unødvendig å anta at yrkeslivet krever sin egen etikk. Toms oppførsel kan og bør drøftes ut fra de samme utgangspunktene som all annen atferd.

Som alternativ til Carrs oppfatning kan vi da formulere følgende tese:

Næringslivets etikk er ikke et moralsk reservat med sine egne

lover, men en *anvendelse* av normale etiske synspunkter og erfaringer på et spesielt område.

En av oppgavene for de følgende sidene er å presentere synspunkter og argumenter som kan hjelpe oss å ta stilling til denne tesens holdbarhet. Kanskje blir resultatet at de sterkeste argumentene faktisk går i retning av Carrs påstand om at næringslivets etikk er et helt spesielt felt med sine egne normer?

- (2) De etiske konvensjonene strekker ikke alltid til. De vanskeligste etiske avgjørelsene har som regel å gjøre med situasjoner hvor det er forskjellige hensyn som trekker i forskjellige retninger. Typiske eksempler på slike situasjoner er de lojalitetskonflikter som vi kan komme opp i yrkeslivet. Tenk på styremedlemmet Ragnhild Smedsruds kvaler i Orkla-caset ovenfor! (Andreas Falkenberg: «Orkla og ølmarkedet i Norge.») Eller tenk på de kryssende hensyn som førte til Toms dilemma i eksemplet ovenfor! Slike *etiske dilemmaer*, hvor ulike hensyn og lojaliteter trekker i forskjellige retninger, fører til noen av de mest problematiske situasjonene overhodet på det etiske området. Og det er foreløpig et åpent spørsmål i hvilken utstrekning standardteoriene på det etiske området kan bidra til en løsning i slike situasjoner.
- (3) Ikke minst den tekniske utviklingen fører til at vi kommer opp i nye situasjoner hvor de gamle reglene ikke lengre kan fungere som veiledning. Det oppstår et akutt behov for å finne frem til *nye konvensjoner* for å håndtere de etiske problemstillinger som utviklingen fører til. Og hvordan skal en da gå frem? Om dette sier Carr ingenting. Mange eksempler er å finne på området medisinsk teknologi. Når respiratoren ble tatt i bruk i 1960-årene, ble det mulig å holde pasienter som ellers ville ha dødd forlengst, i live i uker, måneder og år. Dette førte til en rekke tilfeller hvor pasientene ikke viste noe som helst tegn på bevisst liv, men hvor de elementære livsfunksjonene allikevel ble opprettholdt ved hjelp av de moderne apparatene. Foreldrene til Karen Quinlan (et av de mest omtalte tilfellene

den gangen) ønsket å få datteren koblet fra hjerte-lunge-maskinen. Legene mente at dette ville være i strid med et av legeetikken grunnleggende påbud, nemlig at en leges oppgave er å bidra til å opprettholde liv; legen må aldri medvirke til å ta liv. Tilfellet Quinlan og lignende case førte etter hvert til en omfattende diskusjon om vårt tradisjonelle syn på liv og død og til analyser av forskjellen mellom det å ta et liv på den ene siden, og på den andre siden det å avstå fra en kunstig forlengelse av en rent vegeterende tilstand uten noen av de kjennetegn som vi normalt regner som et minstekrav til god livskvalitet. Resultatet av diskusjonene var nokså drastisk: De fleste har nå akseptert et nytt begrep om hva døden innebærer (begrepet «hjernedød»). Lignende eksempler fra de siste årene er oppfinnelser som Internet og CD-rom-plater, som har ført til nye problemer på opphavsrettens område. Skal for eksempel en computer-utgave av en tekst regnes som en publikasjon som faller inn under de etablerte copyright-bestemmelsene? Her må det utarbeides nye konvensjoner for å håndtere de nye situasjonene som vi er kommet opp i.

- (4) Mot den spesielle varianten av etisk konvensjonalisme som Carr forsvarer, kan det rettes ytterligere en alvorlig innvending: Næringslivet er ikke et spill. Carr peker på noen likheter mellom det som foregår i et spill som poker, og det som skjer i næringslivet. Men han sier ikke noe som helst om forskjellene mellom spill og for eksempel en eiendomshandel. Om jeg skulle finne på å spille poker, må jeg akseptere at jeg sannsynligvis vil bli lurt av mer erfarne motspillere. Om jeg gir meg inn på et av mitt livs største investeringer i form av innkjøp av en enebolig, så aksepterer jeg ikke pokerspillopptreden fra selgeren sin side. Jeg forventer at både selger og mekler opptrer ærlig, slik at jeg for eksempel får opplysninger om eventuelle mangler. Det kan unektelig være oppklarende å peke på likhetstrekk mellom næringslivets praksiser og forskjellige former for spilleatferd, men det er sannsynligvis enda mer oppklarende å prøve å få tak i forskjellene.

- (5) Det femte og siste punktet som vi vil peke på, er konvensjonalismens påstand om at alt som ikke er uttrykkelig forbudt i de lover og vedtekter som er gjeldende i de land en oppholder seg i, er moralsk akseptabelt. Det er åpenbart ikke en holdbar påstand. Langt på vei må det være samsvar mellom gjeldende lov og allment utbredt moral. Ellers ville ikke lovene bli fulgt i ønskelig omfatning. Men av dette følger det ikke at alle lover er moralsk akseptable. Tenk for eksempel på de skattereglene som gjelder i kongeriket Norge. Noen av dem oppfattes som urettferdig – og blir da heller ikke fulgt. Iblant kan det til og med være en borgerplikt å bryte med eksisterende lover («sivil ulydighet»). Og fremfor alt: Området for det juridisk riktige sammenfaller ikke fullstendig med området for det moralsk riktige. Store deler av livet er heldigvis ikke lovregulert. Men det innebærer ikke at alt er moralsk tillatt. At seksuallivet i Norge for voksne menneskers vedkommende ikke er underkastet myndighetenes sensur, innebærer ikke at de etiske prinsippene om omsorg og hensyn er satt ut av spill. Det juridiske og det moralske overlapper, men alle lover må i prinsippet utsettes for moralsk granskning. Konvensjonalismen setter vognen foran hesten når den hevder at moralen bestemmes av jussen.

Rett handling og moralsk teft

Moralfilosofiens tradisjonelle oppgave har vært å fremskaffe en oversikt over hele det moralske området. Det er ikke noen liten oppgave, tatt i betraktning at praktisk talt alle aspekter ved menneskers liv og virke har en moralsk side. Hvordan bør man gå frem om man setter seg et så ambisiøst mål? En vanlig strategi har vært å prøve å vise at moralen kan ses som en pyramide. Pyramidens basis består av alle våre handlinger og resultatene av våre handlinger. Handlingene hører hjemme i bestemte handlingstradisjoner eller praksiser. Handlinger og praksiser tenker man seg gjerne som noe som styres av regler av forskjellige slag: praktiske tommelfingerregler, strategiske overveielser, etiketteregler,

juridiske regler og etiske normer. En vanlig fremgangsmåte på det moralfilosofiske området har vært å vise at enkelthandlinger kan avledes fra allmenne normer (f.eks. fra normen «Inngåtte kontrakter, avtaler og løfter skal holdes»). Deretter prøver man å vise at mangfoldet av allmenne normer kan reduseres til en eneste grunn-norm (eller til noen få grunn-normer). Dette er strategien til de moralfilosofiske tradisjonene som har vært dominerende de siste tohundre årene, utilitarismen og den kantianske tradisjonen. Begge tradisjonene stammer fra slutten av 1700-tallet, med den engelske juristen Jeremy Bentham som utilitarismens egentlige grunnlegger og den tyske filosofen Immanuel Kant som startpunktet for den tradisjon som er oppkalt etter ham. Det utilitaristiske grunnprinsippet kan formuleres slik:

Handle alltid slik at du bidrar til å maksimere mengden av lykke her i verden!

Kants grunnprinsipp er temmelig komplekst, men som en antydning om hva det dreier seg om, kan vi velge følgende formulering:

Handle alltid slik at du uten å innvikle deg i selvmotsigelser kan ville at alle andre som er i samme type situasjon som du selv er i nå, vil handle på samme måte!

Alle må altså behandles likt, iberegnet aktoren selv.

Vi skal se nærmere på disse forslagene til etiske forstenormer i kapitlet «Tre moralfilosofiske tradisjoner». Men la oss først reflektere over disse normenes status. Avgjørelser i konkrete saker kan tas med henvisning til allmenne normer, blir det sagt. Og de allmenne normene kan ifølge Kant og utilitaristene avledes fra ett moralsk grunnprinsipp (kanskje vi trenger mer enn ett). Om grunnprinsippets innhold og formulering er kantianerne og utilitaristene derimot dypt uenige. Hva så med det mest grunnleggende prinsippet? Finnes det noen muligheter for å begrunne de aller mest grunnleggende prinsippene på det etiske området? Oppgaven kan synes umulig. Dersom en norm virkelig er grunnleggende, må det vel være umulig å finne ytterligere begrunnelser?

Hvis en finner en god begrunnelse for en norm, så viser det vel bare at normen egentlig ikke er helt grunnleggende? Slik blir det ofte argumentert. Når vi kommer til de mest fundamentale normene på moralens område, er det bare én ting å gjøre: å velge mellom å akseptere eller å forkaste dem. Valget må nødvendigvis være irrasjonelt siden det er umulig å vise til mer grunnleggende normer. Denne posisjonen kalles iblant *etisk desisjonisme*. Til den etiske desisjonismens mest kjente forsvarere hører sosiologen Max Weber på begynnelsen av 1900-tallet og filosofen Karl Popper omkring midten av 1900-tallet.

Men situasjonen er ikke så håpløs som den kan virke ved første øyekast. Tesen at moralen nødvendigvis må hvile på et irrasjonelt grunnlag, bygger på et fordreid bilde av hva moral er. Eksemplets makt og den moralske erfaringens rolle kommer ikke til sin rett i dette bilde, som vi nå skal kritisere og prøve å erstatte med et mer realistisk portrett av moralen.

Når man snakker om grunnleggende normer eller «verdiaksio-mer» o.l., forutsettes det at moralen, jussen og andre normsystemer er bygget opp på samme måte som aksiomatiske systemer i matematikken (typeeksempel Euklids geometri). Fra de mest grunnleggende utsagnene (aksiomene) ville man da gjennom logisk deduksjon kunne avlede de mindre grunnleggende utsagnene (det som i matematikken kalles «teoremer») og konkrete anvendelser i enkeltsituasjoner. Men dette er ikke et realistisk bilde av hvordan juridisk og etisk argumentasjon faktisk foregår. Det kreves noe mer enn den formelle evnen til å kunne gjennomføre korrekte deduksjoner for å kunne håndtere kompliserte moralske og legale spørsmål. Det kreves noe som kan kalles livsvisdom, praktisk erfaring, etisk kompetanse eller *moralsk teft*. For moralens og jussens vedkommende kreves dessuten den juridiske kompetanse som består i at man behersker de regler, eksempler og praksiser som til sammen utgjør den relevante del av vedkommende rettssystem (f.eks. alle lover og bestemmelser som tilsammen utgjør den norske skattelovgivningen, iberegnet kjennskap til måten dette regelverket faktisk er blitt brukt på av ligningsmyndighetene og rettsapparatet).

Det som ikke kommer frem i et ensidig normperspektiv på slike områder som moral og rett, er at det er en nødvendig forbindelse mellom normer (regler), eksempler og opparbeidet kompetanse. Det er ikke nok å kjenne reglene. Man må også kunne håndheve dem på en forsvarlig måte. Regler lærer man normalt ved hjelp av eksempler («presidentstiltfeller», som det heter i jusen), og noen regler kan bare læres ved hjelp av eksempler. Dette gjelder blant annet for de regler som styrer vår bruk av etiske og estetiske begreper. Tenk for eksempel på uttrykk som «rock-and-roll» og «symfoni»! Forståelsen av regelen styres av en rekke mønstereksempler, samtidig som det er slik at disse eksemplene bare kan forstås *som eksempel* i relasjon til noe mer allment (en norm, en regel, et begrep). Regelforståelse og eksempelforståelse kjennetegnes av en sirkelstruktur som minner om forholdet mellom helhetsforståelse og delforståelse når det gjelder tekster. Vi forstår delene av en tekst i lys av den helhet som etterhvert vokser frem for oss når vi leser teksten, og forståelsen av delene endres etterhvert i lys av den fremvoksende helheten. Det er den prosessen som kalles «den hermeneutiske sirkel».

For å illustrere regel- og eksempelforståelsens sirkel kan vi tenke på hva det innebærer å være for eksempel generøs. Ordet «generøsitet» og dets tilsvaregheter på andre språk er positivt ladet, men oppfatningene om hva generøsitet egentlig innebærer og om hvor grensene går mellom generøsitet, unødvendig sløsing og uakseptabel gjerrighet, varierer fra samfunn til samfunn. Den eneste måten å finne frem til hva som ligger i begrepet generøsitet i et gitt samfunn, er derfor å gjennomgå en rekke eksempler og moteksempler. Riktignok kan man (som Aristoteles gjorde) peke på noen faktorer som man bør ta hensyn til når man vil utøve en dyd som generøsitet. Motivet bør være godt, man bør gi tilstrekkelig mye til de rette personene på det rette tidspunktet – og lignende meget allment formulerte krav. For den som ennå ikke vet hva generøsitet innebærer, er dette temmelig intetsigende. De allmenne kravene får en konkret mening først når de anvendes på foreliggende situasjoner. Det er da også det som skjer i all oppdragelse.

Gjennom innøving i forskjellige praksiser erverver vi den kom-

petanse som kreves for selvstendige innsatser på det området det dreier seg om. For å kunne handle på egen hånd må man ha skaffet seg visse kunnskaper og erfaringer. Når vi snakker om «kunnskap», tenker vi ofte på en spesiell form for kunnskap, nemlig den formulerte kunnskapen som foreligger i form av språklige utsagn. Å ha et visst kjennskap til fysikk kan for eksempel innebære at en kjenner Arkimedes lov. Vi kan kalle det teoretisk kunnskap eller *påstands-kunnskap*. Men det finnes andre former for kunnskap som ikke lite lett kan formuleres i påstands form. Tenk for eksempel på den kunnskap vi har når vi kan skille klangen fra en klarinett fra lyden som stammer fra en obo! Vi kan kalle dette *fortrolighetskunnskap*. En tredje type kunnskap kan illustreres med det å kunne høvle eller det å kunne lage en omelett. Det dreier seg her om praktiske ferdigheter som er nødvendige innslag i snekkerens og kokkens yrkeskompetanse. Ibland brukes uttrykket «know-how» for å hen-vise til slike ferdigheter. Vi skal her kalle det *ferdighetskunnskap*.

Mye av det vi kan, eksisterer i form av ferdigheter og fortrolig-het, for eksempel de språklige kunnskaper vi har i og med at vi har lært vårt morsmål. Å artikulere alle de regler som inngår i vår nor-male språklige kompetanse er en oppgave for spesialister, i dette tilfellet språkforskere. Når det gjelder andre aspekter ved alt det vi lærer når vi vokser opp i en viss kultur, er det andre spesialister som tar seg av oppgaven å formulere og systematisere det som allerede foreligger i form av *taus kunnskap* (det vil si fortrolighets-kunnskap pluss ferdighetskunnskap), for eksempel sosialantropolo-ger og bedriftsøkonomer eller – for moralens vedkommende – moralfilosofer og empiriske etikkforskere.

Som på de fleste andre områder er brorparten av de regler som ligger til grunn for våre oppfatninger om hva som er moralsk rett og galt ikke formulert som uttrykkelige språklige utsagn. De fleste av våre moralregler eksisterer implisitt i våre handlinger og hold-ninger som fortrolighetskunnskap og ferdighetskunnskap. Vi *vet* ofte hva som er riktig eller galt uten å kunne *si* det klart. Å ha de kunnskaper som trengs for å kunne handle rett og for å kunne avgjøre om andres opptreden er moralsk akseptabel eller ikke, er å ha ervervet den kompetanse som kan kalles *moralsk teft*.

I lys av disse betraktningene kan vi erstatte pyramidemodellen for etikken med et annet bilde: Etikken er som et isfjell. Den formulerte delen av etikken er den lille delen som vi kan se ovenfor vannskorpen. Det aller meste av isfjellet skjuler seg under vannet (= vår tause etiske kunnskaper).

Begrepet etisk kompetanse ligner delvis på det kompetansebegrepet som man pleier å arbeide med i jussen. «At en person har *kompetanse* vil si at han eller hun på visse vilkår kan fastsette nye normer, hvis eksistens nettopp begrunnes ved å henvise til at kompetansen har vært utøvet», som N. Kr. Sundby har formulert det. Ifølge prislovens §26, 2. ledd kan Kongen f.eks. «gi forskrifter om at bestemte grupper ervervsarbeidende skal ha plikt til å offentliggjøre sine årsregnskaper». Men det er også vesentlige ulikheter mellom etisk og juridisk kompetanse. Juridisk kompetanse innebærer en rett til å pålegge andre normer, noe som normalt ikke er relevant på moralens område. Moralnormer er normer som en må pålegge seg selv og stå inne for. Juridisk kompetanse tilskrives visse instanser og rolleutøvere gjennom uttrykkelige stipulasjoner. Moralsk kompetanse er derimot noe som enhver må erverve seg gjennom egen erfaring. Juridisk kompetanse er reservert for noen få instanser. Moralsk kompetanse er noe alle voksne mennesker normalt forutsettes å ha. Ervervelsen av etisk kompetanse er en vesentlig del av oppdragelsen i alle kulturer. I den utstrekning man overhodet kan snakke om noe slikt som «etisk ekspertise», må man altså ha in mente at etisk ekspertise (eller moralsk teft) har en helt annen utbredning enn juridisk kompetanse og andre former for spesialistkompetanse.

På det rettslige området betraktes en norm som gyldig om den er resultatet av at en person eller instans med den fornødne kompetanse har utøvd sin kompetanse. På samme måte kan vi si at en etisk norm eller en etisk avgjørelse i en konkret situasjon kan betraktes om gyldig (det vil si moralsk riktig) om den er resultatet av at en etisk kompetent person har gjort bruk av sin kompetanse. Hva innebærer det da å være etisk kompetent, å ha moralsk teft? Allment kan vi si at etisk kompetanse innebærer at man har den erfaring, de ferdigheter og de teoretiske kunnskaper som eventuelt

også måtte trenge for å kunne strukturere de handlingssituasjoner som man kommer opp i på en fruktbar måte og at man har ervervet en evne til å finne frem til løsninger på moralske problemer som i etterhånd viser seg å være bra. Dette er nå meget allment. Moralfilosofiens historie kan ses som en rekke forsøk på å uttrykke det som ligger i vår moralske teft på en litt mindre abstrakt måte. Her og nå vil vi bare peke på ett vesentlig innslag i all moralsk kompetanse, nemlig evnen og viljen til å generalisere fra det gitte tilfellet til andre lignende tilfeller, slik at man unngår diskriminerende behandling av andre – og seg selv. På samme måte som på det juridiske området er likhetskravet helt grunnleggende på det moralske området. I den kantianske tradisjonen inngår kravet om lik behandling av like tilfeller i selve forslaget til etisk grunn-norm («det kategoriske imperativet», som vi kommer tilbake til i kapitlet «Tre moralfilosofiske tradisjoner»). I den utilitaristiske tradisjonen innskjerpes det likeså at fra moralsk synpunkt må alle personer betraktes som likeverdige. Men som så ofte når det gjelder etiske forhold må vi nok konstatere at det finnes et ganske stort gap mellom teori og praksis på dette punktet. Når det gjelder de allment utbredte forestillingene om hvilke tilfeller som faktisk er like, finnes det uhyre mye holdningsskapende arbeid å utføre. Etisk provinsialisme er et vanlig fenomen også i dagens mangkulturelle verden.

Debatten om etisk ekspertise

Om det nå er slik som det ble hevdet i foregående avsnitt at etisk kompetanse er noe som alle mennesker normalt forutsettes å ha, ser det ikke ut til å bli plass for eksperter på moral. Om bilen ikke fungerer, henvender vi oss gjerne til ekspertene på det området. Kriteriet på at de virkelig er eksperter, er at de på en effektiv måte får bilen til å fungere igjen. Om mitt legeme ikke fungerer som det skal, henvender jeg meg til ekspertene på det området, leger og annet helsepersonell. Om de lykkes å helbrede meg, tolker jeg det som bevis på at de kan jobben sin. Men hva skulle kriteriet være på at noen virkelig er ekspert på det etiske området?

Til å begynne med kan vi peke på et viktig skille, nemlig skillet mellom *empiriske utsagn* og *normative* (eller vurderende) *utsagn*. Empiriske utsagn er påstander som kan bekreftes eller avkreftes ved henvisning til fakta. Påstår noen for eksempel at korrupsjonen i det norske næringsliv har økt betraktelig de siste årene, så er dette noe som i prinsippet kan avgjøres ved empiriske undersøkelser. Men først må utsagnets mening avklares. Uttrykket «korrupsjon» må presiseres slik at det blir mulig å klassifisere forskjellige handlinger på en entydig måte. Hvor går grensen mellom akseptable gaver og uakseptabel smøring – ved en verdi av tusen kroner, for eksempel? Hva innebærer «økt betraktelig» i denne sammenhengen? En økning med mer enn 20 %, eller hva? Og hva ligger i uttrykket «de siste årene»? De siste ti årene, eller noe annet? Gitt begrepsavklaringer på disse punktene vil det i prinsippet være mulig å fremskaffe materiale som kan støtte eller avkrefte den gitte påstanden. Men svaret vil nok bli beheftet med en anelig grad av usikkerhet, tatt i betraktning at dette er et følsomt område som det ikke er lett å få oversikt over.

Normative utsagn kan ikke bekreftes eller avkreftes ved å henvise til de faktiske forhold. Et normativt utsagn uttaler seg ikke om eksisterende fakta, men om forhold som burde finnes. Hvordan skal en for eksempel begrunne utsagnet at gaver med en verdi på mer enn tusen kroner ikke er moralsk akseptable i forretningslivet? Normative utsagn har med verdivalg å gjøre, og da må en gripe til andre former for argumentasjon enn på det empiriske området. Utilitarister, kantianere, aristotelikere og andre tradisjonelle moralteoretikere anbefaler forskjellige fremgangsmåter med hensyn til etiske valg, men i løpet av vår 2500 år gamle moralfilosofitradisjon er det ikke fremkommet noen allmenn enighet om den rette måten å gå frem på innenfor etikkens område. Det har med tiden ført til en berettiget skepsis med hensyn til mulighetene for kunne avgjøre etiske spørsmål på en entydig måte. En av de første som formulerte denne skepsisen på en slående måte, var den svenske filosofen Axel Hägerström. I sin tiltredelsesforelesning ved universitetet i Uppsala i 1910 la han frem tesen at det ikke kan finnes en vitenskap *i* moral, bare vitenskaper *om* moral. Det vil si at

det ifølge hans forslag er mulig å undersøke de eksisterende moralforestillingerne og praksisene med empiriske metoder (innenfor fag som sosiologi og sosialantropologi, for eksempel). Men etikken kan aldri bli til en vitenskap, da den ikke primært omhandler fakta. Etikdens kjerne har jo med normer og verdier og ikke minst med valg mellom forskjellige handlingsalternativer å gjøre. Både Hägerströms såkalte *verdinihilisme* og Webers og Poppers desisjonisme (som ble nevnt i foregående avsnitt) setter likhetstegn mellom det vitenskapelige og det rasjonelle. Det som ikke kan behandles rasjonelt, faller utenfor vitenskapenes område. Og påstanden er nettopp at etiske forhold ikke kan behandles rasjonelt, med unntak av rent deskriptive undersøkelser.

Omkring midten av 1900-tallet var dette blitt til et standard-synpunkt i filosofiske og vitenskapelige kretser. Den engelske filosofen C. D. Broad (som f.ø. hadde meget gode kontakter med filosofene i Uppsala og selv behersket svensk) uttrykte det på følgende måte:

It is no part of the professional business of moral philosophers to tell people what they ought or ought not to do ... Moral philosophers, as such, have no special information not available to the general public about what is right and what is wrong.

(«Ethics and the History of Philosophy», sitert i Peter Singers artikkel «Ethical Experts in a Democracy», i D. M. Rosenthal & F. Shehadi (red.), *Applied Ethics and Ethical Theory*, 1988.)

Dette standpunktet ble gjerne begrunnet med henvisning til en bestemt teori om normative utsagns status. Ifølge de logiske empiristene er etiske utsagn og andre verdidommer ikke noe annet enn rene følelsesuttrykk (*den emotive teorien* om etiske utsagns mening).

I løpet av de siste tretti årene er dette bildet blitt kraftig forandret. Forklaringen er å finne i fremveksten av det nye området *anvendt etikk*. De pådrivende kreftene bak denne utviklingen var forhold som den medisinske teknologiens utvikling (nye livsoppholdende apparater som respiratoren og dialysemaskinen, fosterdiagnostikk, genteknologi m.v.), de moralske dilemmaer som USAs

krigføring i Vietnam førte til, diskusjonene omkring industriens miljøødeleggende effekter og kampen mot forskjellige former for diskriminering på grunn av rase, kjønn, religion og så videre. Til pionerene på den anvendte etikkens område hører filosofer som Stephen Toulmin, Peter Singer og Thomas Nagel. Stephen Toulmin var i slutten av 60-årene gjesteforsker ved et den gangen helt nytt institutt med bioetikk som sitt forskningsområde. The Hastings Centre utenfor byen New York har etter hvert etablert seg som et av verdens ledende forskningssentre på den anvendte etikkens område. I en artikkel fra 1973 beskriver han den nye utviklingen innenfor moralfilosofien med stor entusiasme. Befatningen med medisinsk-etiske problemer har bidratt til å forandre hele moralfilosofien i positiv retning, skriver han, ikke minst på grunn av den fokusering på allmennmenneskelige problemer som den somatiske medisins utvikling førte med seg. Uansett kulturell tilhørighet har jo alle mennesker samme type kropp og rammes av de samme lidelsene. (S. Toulmin, «How Medicine Saved the Life of Ethics», 1973, gjenoptrykt bl.a. i T. Beauchamp & W. LeRoy (red.), *Contemporary Issues in Bioethics*, 3. opplag, 1989.) I denne artikkelen gjorde Toulmin seg også til talsmann for en aristotelisk tilnærming til etikken, et tema som han senere ofte har vendt tilbake til. (Sml. avsnittet om den aristoteliske tradisjonen i kapitlet «Tre moralfilosofiske tradisjoner».) Singers kritikk av de lidelser som dyr utsettes for i den industrialiserte kjøttproduksjonen i USA og lignende land, er blitt stående som en klassiker innenfor den anvendte etikken (*Animal Liberation, Towards an End of Man's Inhumanity to Animals*, 1975). Siden mange år tilbake er Singer leder for et bioetisk forskningsinstitutt i sitt hjemland Australia, og er i dag kanskje den mest kjente av alle som nå arbeider på den anvendte etikkens område. Vietnam-krigens grusomheter er utgangspunktet for et av Thomas Nagels mange bidrag til den anvendte etikken, artikkelen «War and Massacre», gjenoptrykt i hans artikkelsamling *Mortal Questions* fra 1979. Ledemotivet hos Nagel er å demonstrere at mange vanskelige etiske problemer faktisk kan behandles rasjonelt, iberegnet et så vanskelig område som brutalitet i krig.

Det som var nytt i 1960- og 70-årene var ikke i og for seg at etiske temaer ble tatt opp til drøfting. Det er rimelig å anta at dette alltid har vært et innslag i alle menneskelige kulturer som er kommet så langt at de har utviklet et språk. De eldste skriftlige dokumentene som omhandler yrkesetikk, stammer fra 600-tallet og 400-tallet f.Kr. (den indiske legeetikken slik den ble formulert i *Atreya Anushasana*, henholdsvis *den hippokratiske ed* som fremdeles er grunnlaget for den medisinske etikk i den vestlige delen av verden). Det nye i behandlingen av etiske spørsmål omkring 1970 var at noen analytisk skolerte filosofer, gjerne i samarbeid med leger og andre fagfolk, fant ut at deres filosofiske skolering kunne være til nytte i arbeidet med å klargjøre nye og vanskelige situasjoner. Ikke minst viste det seg å finnes behov for *begrepsanalyser* for å kunne strukturere de vanskelige situasjonene på en fruktbar måte. Et typeeksempel er analysen av begrepene liv og død og drøftinger av mulige forandringer i de tradisjonelle begrepene. (Sml. omtalen av tilfellet Quinlan tidligere i dette kapitlet.) Kort sagt er våre dagers anvendte etikk resultatet av en fusjon mellom analytisk filosofi og tradisjonell yrkesetikk.

Den anvendte etikken var til å begynne med særlig opptatt av medisinsk-etiske problemer. Men etter hvert har det oppstått mange spesialiseringer innenfor den anvendte etikken, såkalte *områdeetikker*. Næringslivets etikk er et av de mange delområdene som har nytt godt av fusjonen med analytisk filosofi. Det første opplaget av standardverket *Ethical Theory and Business* kom i 1979, redigert av Tom L. Beauchamp og Norman E. Bowie, og senere er det kommet en lang rekke lignende arbeider. Næringslivets etikk fremstår i dag, på samme måte som mange andre områdeetikker, som profesjonaliserte forsknings- og undervisningsdisipliner med egne lærestoler, konferanser og tidsskrifter. I 1981 begynte for eksempel det amerikanske tidsskriftet *Journal of Business Ethics* sin virksomhet, og året deretter startet *Business and Professional Ethical Journal*. I Europa begynte et lignende tidsskrift å komme ut i 1992, *Business Ethics: A European Review*.

Denne utviklingen på etikkområdet er også blitt møtt med en hel del skepsis. Fra konservative yrkesutøveres side blir det ofte

hevdet at etikk er noe som best formidles i praksis. Egen forskning og undervisning på dette feltet fremstår da som både uønsket og uheldig. Dette er nok den viktigste grunnen til den seige motstanden mot etikk som fag ved det medisinske fakultetet i Bergen, for å nevne ett eksempel blant mange. Et generalangrep på forestillingen om etisk ekspertise ble fremført i begynnelsen av 1980-årene av den amerikanske juristen Cheryl N. Noble. Hennes artikkel «Ethics and Experts» ble først publisert i 1980, og i 1982 ble den gjenoptrykt sammen med kritiske kommentarer fra andre i *Hastings Center Report*, det utmerkede tidsskriftet som utgis av forskningsstiftelsen The Hastings Center. Debatten fortsatte i boken *Applied Ethics and Ethical Theory* fra 1988 med innlegg av bioetikerne Ruth Macklin og Peter Singer. Nobles påstand var at den anvendte etikken er virkelighetsfjern og abstrakt, resultatene er konvensjonelle og tamme, og hele området består egentlig ikke av noe annet enn tekniske filosofiske øvelser av tradisjonelt slag. Peter Singer fant anklagen om tamme konklusjoner temmelig komisk. Siden 70-årene har han vært under konstant press fra mange hold på grunn av sine kontroversielle forslag. Han har blant annet argumentert for teser som disse: Vi burde bli vegetarianere alle sammen; nyfødte har ikke mer rett å leve enn et foster; drap på nyfødte kan i sjeldne tilfeller være etisk berettiget. Det kan tillegges at motstanden mot Singers forslag senere har ført til at både forelesninger og hele konferanser i Tyskland og Østerrike er blitt stoppet, ikke minst på grunn av motstanden fra handicap-bevegelsene i disse landene (som f.ø. ikke hadde satt seg inn i hva forslagene og argumentene gikk ut på). (Se P. Singer, «On Being Silenced in Germany», *The New York Review of Books*, 15.8.1991; P. Singer, «Applied Ethics in a Hostile Environment», *Theoria* 1991; og innledningen til H. Kuhse & P. Singer, *Muss dieses Kind am Leben bleiben?*, 1993.)

Singer formulerte i den forbindelse fem krav til en etisk ekspert: (1) En etisk ekspert må som eksperter på alle andre områder, ha evnen til å argumentere godt. Hun eller han må kunne unngå logiske feil for egen del og kunne oppdage slike feil hos andre. (2) For å kunne regnes som etisk ekspert må en ha et visst

kjennskap til etikk og de moralske begrepenes mening. (3) En etisk ekspert må ha et forsvarlig kjennskap til de større etiske teoriene (utilitarisme, kantianisme, rettferdighetsteoriene og så videre). (4) Etisk ekspertise krever også en hel del kunnskaper om faktiske forhold. For å kunne regnes som etisk ekspert må en i det minste ha evnen til raskt å kunne innhente relevant informasjon. (5) Sist men ikke minst må man ha tid til å reflektere over etiske spørsmål. Dette vilkåret kan være vanskelig å oppfylle når man for eksempel er i fullt arbeid som avdelingslege på et norsk sykehus eller som direktør i et eksportfirma.

Et lignende forsvar for etisk ekspertise finner vi hos Ruth Macklin, professor i bioetikk i New York. Hun fremhever at det ikke fins noen enkle svar på vanskelige etiske spørsmål. Som et eksempel nevner hun en handikappet, alkoholisert og hjemløs kvinne som åpenbart trengte medisinsk behandling. I dette tilfellet fant Macklin det umulig å velge mellom kvinnens selvbestemmellesrett og hensynet til kvinnens eget beste. Men på samme måte som Singer fremhever hun betydningen av kjennskap til relevante fakta, analytiske evner og kjennskap til etiske teorier. Singer gir et glimrende eksempel på treffende etisk kritikk i sitt bidrag til debatten. En etisk komité i USA fikk i 1970-årene i oppdrag å granske laboratorieforsøk på befruktede menneskeegg. Komiteen kom frem til at «et menneskefoster fortjener dyp respekt», men med det tillegg at dette ikke må tolkes dithen at et foster har de samme juridiske og etiske rettighetene som vi tilskriver «personer». Befruktning av egg i laboratorier er ifølge komiteen «etisk forsvarlig», men det utelukker ikke at etisk kritikk også er «legitim». Hva har da komiteen egentlig sagt? Den sa for eksempel ikke noe som helst om hvordan de befruktede eggene bør behandles når forsøkene er avsluttet. Skal de begraves som andre mennesker eller skal de kastes i bosset? I lys av dette eksemplet foreslår Singer at det vil være en viktig oppgave for etiske komiteer og andre som arbeider innenfor anvendt etikk å utarbeide virkelige gode etiske analyser som kan tjene som mønster for andre.

Både Macklin og Singer kan kritiseres for sin ensidige vektlegging av teoretiske kunnskaper og evner på den praktiske klokska-

pens bekostning. Spesielt er deres fremheving av de etiske teoriernes rolle problematisk. Macklin mener at valget står mellom å bygge på etiske teorier eller å la tilfeldighetene råde. «The advantage of having a theory, as philosophers have argued at length, is that it enables particular judgments to be systematic and well grounded, instead of ad hoc,» som hun formulerer det. Det er i det minste en kraftig overforenkling. Men hvilken rolle kan og bør da etiske teorier spille på moralens område? Hva kan du selv lære fra etiske teorier som du kan ha nytte av i din egen yrkesvirksomhet? Det er spørsmål som vi må ta med oss når vi kommer til hovedtradisjonene innenfor moralfilosofien i et senere kapittel.

Tre moralfilosofiske tradisjoner

TOR E NORDENSTAM

Konsekvensetikk eller deontologisk etikk?

Det er vanlig å dele etiske teorier inn i to hovedtyper. Noen etiske teorier antar at alle moralske overveielser til sjunde og sist kan reduseres til betraktninger om den verdi som forskjellige handlingsalternativer vil føre til i det lange løp. Den mest grunnleggende fremgangsmåten på det etiske området er da konsekvensanalyse. Cost-benefit-analyse og andre former for utilitaristiske tilnærmingsmåter er selve kjernen i moralen, ifølge dette forslaget.

Den viktigste innvendingen mot alle former for konsekvensetikk er at det finnes sentrale innslag i vår etikk som ikke blir godt nok ivaretatt innenfor de konsekvensetiske teoriene. Hva med de grunnleggende menneskelige rettighetene, for eksempel? Om alle slike rettigheter bare kan begrunnes med henvisning til de velferdsvirkninger som følger om de blir respektert, så innebærer det at de må forkastes dersom det kan påvises at det finnes andre måter å innrette seg på som fører til større velferd. Mot dette kan det innvendes at respekt for de grunnleggende menneskerettighetene har en egenverdi, uansett alle velferdsvirkninger de også måtte ha.

Tenker du på denne måten, er du ikke en rendyrket konsekvensetiker. Din etikk er *deontologisk* og ikke *teleologisk*. Disse etiske faguttrykkene er avledet av de greske ordene *to déon* og *telos*, som betyr henholdsvis *plikt* og *mål*. Deontologisk etikk er «pliktorientert», og teleologisk etikk er «målorientert», kan man si. Hva dette skillet innebærer nærmere bestemt, skal de følgende sidene

tydeliggjøre. Og hva med de grunnleggende rettferdighetsprinsippene? Utilitarismens klassiske motto er «Mest mulig lykke for så mange som mulig!» (Formuleringen stammer fra John Stuart Mill på 1800-tallet.) Anta at det handlingsalternativet som sannsynligvis fører til størst lykke for så mange som mulig også innebærer en kraftig forfordeling av noen. Anta at de fleste får det *litt* bedre på bekostning av et litet mindretall som får det *mye* verre. De fleste vil nok være tilbøyelig til å si at dette ikke kan være moralsk akseptabelt.

Det er ikke minst rettferdighetsbetraktninger av dette slag som har ført til at mange har forkastet konsekvensetikken (den teleologiske etikken) og i stedet forsøkt å utarbeide alternative etiske tilnærmingsmåter. Det som forener alle former for deontologisk etikk er tesen at det er nødvendig å legge begrensninger på våre konsekvensetiske betraktninger. Deontologenes påstand er med andre ord at det finnes etiske hensyn som kan veie tyngre enn alle de velferdsvirkninger som en handling kan ha. Det kan for eksempel tenkes at visse medisinske eksperimenter som innebærer meget store plager for de utvalgte ofrene, ville kunne føre til stor nytte for resten av menneskeheten. En deontolog ville forkaste slike eksperimenter med henvisning til ufravikelige krav som den konsekvensetiske tenkningen må underordne seg (for eksempel prinsippet om at ingen mennesker må behandles rent instrumentelt som middel for å oppnå mål som i og for seg kan være gode).

Den dominerende konsekvensetiske tradisjonen, *utilitarismen*, stammer fra 1700-tallet. Selve ordet er avledet av det latinske ordet for nytte, *utilitas*. Man kan godt oversette «utilitarisme» med «nytttemoral», under forutsetning av at man ikke glemmer at den utilitaristiske tradisjonen bruker ordet «nytte» på en overraskende måte. Hos Bentham betyr «nytte» det samme som «nyttelse og fravær av smerte», og hos Mill betyr «nytte» det samme som «lykke», for å nevne to klassiske eksempler.

Samtidig som Jeremy Bentham skrev sitt største bidrag til etikken i 1780-årene, utarbeidet den tyske filosofen Immanuel Kant et alternativ til datidens utilitarisme så vel som til alle andre etiske teorier som var blitt fremlagt i tiden fra Platons og Aristoteles'

dager frem til slutten av 1700-tallet. Som utgangspunkt for fremstillingen av den utilitaristiske tradisjonen velger vi Benthams hovedarbeid, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, publisert i 1789. Som utgangspunkt for fremstillingen av den deontologiske etikken velger vi et arbeid av Kant fra 1785 med tittelen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Grunnlegging til moralens metafysikk). Denne boktittelen er langt fra selvforklarende, men det kommer vi tilbake til om ikke så lenge.

Både Kant og utilitaristene prøver å finne et kriterium som kan brukes for å dele alle handlinger inn i to typer: de som er moralsk akseptable, og de som ikke er det. Det som er felles for den kantianske og den utilitaristiske tradisjonen er at begge retter søkelyset mot enkelthandlinger og de etiske regler som enkelthandlingene faller inn under. Men alle handlinger utføres av individer med bestemte egenskaper. Og da kan man spørre: Hvilke egenskaper bør man ha for å kunne utføre moralsk akseptable handlinger? I tradisjonen fra Aristoteles rettes søkelyset mot denne delen av det moralske landskapet. Det er en god grunn til å gå tilbake til Aristoteles' viktigste bidrag til moralfilosofien, et arbeid fra 300-tallet før vår tidsregning med tittelen *Den nikomakiske etikk*.

Vi skal stille tre spørsmål til våre utvalgte moralfilosofiske tradisjoner. Det første spørsmålet dreier seg om hva som betraktes som *etikkens teoretiske kjerne*:

- (1) Hva er det som blir vektlagt innenfor etikken? Hvilke deler av etikken blir spesielt fremhevet av utilitaristene, kantianerne og aristotelikerne?

Den andre spørsmålet dreier seg om *etisk analysestrategi*:

- (2) Hvordan tenker en seg å dekke inn resten av etikken? Hvordan håndteres for eksempel rettferdighetsprinsippene og menneskerettighetene av typiske utilitarister? Hvordan kommer konsekvensbetraktninger inn hos Kant og andre deontologer?

Det tredje spørsmålet dreier seg om teoriene *metodiske konsekvenser*:

- (3) Hvilke metodiske konsekvenser har den vektleggingen som de forskjellige tradisjonene velger? Hvilke fremgangsmåter blir spesielt fremhevet innenfor de tre tradisjonene? Og sist, men ikke minst: Hva kan vi selv ta med oss fra de tre teoritradisjonene til bruk i vår egen etiske tenkning?

Den utilitaristiske tradisjonen

Drivkraften bak Jeremy Benthams arbeid var forfatterens ønske om å bidra til en mer fornuftig lovgivning, ikke minst på det strafferettslige området. Datidens drakoniske lover hadde for eksempel ført til at en sju år gammel gutt ble hengt offentlig på grunn av et tyveri – av en sølvskje. Men på hvilket grunnlag kunne lovene humaniseres? Benthams forslag var at dette måtte skje på basis av en rasjonell moral. Grunnvollen for Benthams «moralvitenskap» var noe han kalte for «nytteprinsippet»:

«Med nytte menes det prinsipp som billiger eller misbilliger enhver handling, alt efter hvilken tendens den synes å ha til å øke eller minske lykken for den part hvis interesse det dreier seg om.»

(*Bentham, Mill, Rawls. Moral og nytte. Klassiske verker i utilitarismen*, i utvalg ved Eivind Storheim, 1970.)

For lovgiveren er det samfunnets interesser som står i fokus, men samfunnets interesser er ifølge Bentham ikke noe annet enn summen av alle samfunnsborgernes interesser. At en handling er i overenstemmelse med nytteprinsippet, innebærer derfor at «den tendens den har til å øke lykken i samfunnet er større enn noen tendens den har til å minske den». Det store spørsmål er da hvordan en kan gå frem for å beregne størrelsen på forskjellige lykkebringende og lykkeminskende tendenser. Benthams svar var at

dette kan gjøres vitenskapelig ved hjelp av en nyttekalkyle. Hos Bentham brukes ordene «nytte» og «lykke» som synonymer. Å maksimere nytten eller lykken i verden innebærer ifølge ham ikke noe annet enn å oppnå så mye lyst som mulig og unngå smerte i så stor utstrekning som mulig.

Verdien av hver lyst- og smerteopplevelse er avhengig av dens intensitet, varighet, sannsynlighet («sikkerhet og nærhet») samt dens «fruktbarhet», foreslår Bentham. Lysten x har større verdi enn lysten y om den under ellers like omstendigheter er mer intens enn y . Blant to ellers likeverdige lyster er det rasjonelt å velge den som vi tilskriver den største sannsynligheten. Og om to lyster er like med henblikk på deres intensitet, varighet, sikkerhet og nærhet, er det rasjonelt å velge den mest «fruktbare» og «rene» lysten, det vil si den som sannsynligvis fører til mest lyst og minst smerte i fremtiden. Dreier det seg om en situasjon hvor flere individer er involvert, er verdien av en lyst eller smerte også avhengig av hvor mange som har opplevelsene. Dette kaller Bentham for lystens/smertens «omfang». Ved beregningen av denne faktoren skal alle telle likt. Rimelig nok er altså et rettferdighetsprinsipp innebygget i selve nyttekalkylen.

Metoden for å avgjøre om et handlingsalternativ er bedre enn et annet blir da følgende:

- 1 Lag en oversikt over de to handlingsalternativenes sannsynlige konsekvenser (for alle berørte parter, både på kort og på lang sikt).
- 2 Avgjør for hver konsekvens hvor stor verdi den har ved å legge sammen verdiene for faktorene intensitet, varighet, sikkerhet, nærhet (i tid og rom), fruktbarhet/renhet og omfang.
- 3 Legg sammen verdien for alle konsekvensene for det første handlingsalternativet. Gjør det samme for det andre handlingsalternativet.
- 4 Trekk konklusjonen: Det handlingsalternativet som fører til størst verdi er det beste.

Dreier det seg om flere enn to alternativer, blir kalkylen mer komplisert. Men fremgangsmåten er ellers akkurat den samme.

Det er blitt reist mange innvendinger mot Benthams nyttekal­kyle. En innvending går på hans spesielle oppfatning av hva «nyt­te» eller «lykke» innebærer. Benthams etterfølger på 1800-tallet, J. S. Mill, foreslo at intellektuelle lyster er mer verdifulle enn sanselige lyster. «Det er bedre å være en misfornøyd Sokrates enn å være et fornøyd svin,» som han formulerte det. Andre har fore­slått å inkludere andre ting på listen over goder, for eksempel helse, vennskap, kunnskaper, godt miljø.

En annen innvending er at det ikke bare er den sammenlagte mengden av lykke eller nytte som er av betydning i moralske sam­menhenger. Fordelingen av godene har også noe å si. Vi ville nok foretrekke en situasjon A som innebærer en rettferdig fordeling av godene fremfor en annen situasjon B med en ubetydelig større sum av goder, men med en meget ujevn fordeling.

Rettferdighet spiller en sentral rolle på det etiske området, og det er langt fra innlysende at våre holdninger til rettferdighet kan analyseres tilfredstillende ved hjelp av forestillinger om nyttever­dier. Mill prøvde å imøtegå denne innvendingen ved å si at rett­ferdighet er «en del av lykken». Det er nå temmelig uklart hva «en del av» skal bety i denne sammenhengen. Det ville nok være mer ryddig å si at det finnes *to* grunnleggende verdier (minst): lykke og rettferdighet. Lykkemaksimeringsprinsippet må da suppleres med et prinsipp angående rettferdig fordeling. Den åpenbare innven­dingen mot denne videreutviklingen av utilitarismen er at en da får to grunnleggende prinsipper som kan komme i konflikt med hverandre. Og hvordan skal en da gå frem? Utilitarismen har en tendens til å bli sprengt innenfra på grunn av problemene med å håndtere våre forestillinger om rettferdighet på et rent utilitaristisk grunnlag.

Den teoretiske kjernen i alle former for utilitarisme består av to forhold: (i) et kriterium for å skille moralsk akseptable handlinger fra moralsk uakseptable handlinger med henvisning til handling­enes konsekvenser; (ii) en spesifikasjon av hva som er relevant å ta hensyn til når konsekvensenes verdi skal beregnes. Utilitarister er

imidlertid ikke enige om hvordan handlingskriteriet skal formuleres, og forskjeller i verdisyn fører til ytterligere oppdelinger i forskjellige retninger.

Når det gjelder det første punktet, går det et skille mellom *handlingsutilitarisme* og *regelutilitarisme*. Ifølge handlingsutilitarismen er hver enkelthandlings moralske status avhengig av hvilke konsekvenser denne handlingen sannsynligvis fører til. Ifølge regelutilitarismen kan en ikke avgjøre handlingers moralske status hver for seg. Alle handlinger må ses i lys av allmenne regler, praksiser og institusjoner.

En handlingsutilitarist kunne for eksempel prøve å argumentere for at det ville være moralsk riktig for ham å prøve seg med skattesnyting: forutsatt at ingen oppdager det, vil han selv kunne nyte godt av pengene, som egentlig ikke har noen betydning for statens eller kommunens økonomi.

En regelutilitarist ville argumentere mot dette ved å si at alle enkelthandlinger må sees i relasjon til en generell regel eller praksis som må være akseptabel i lys av sine konsekvenser. Regelen at alle skal betale sin skatt fører til bedre konsekvenser enn alle andre mulige regler. Det kan tenkes at enkelte regelbrudd faktisk fører til økt velferd, men slike situasjoner fremstår allikevel som moralsk uakseptable. Regelutilitarister mener derfor at deres variant av utilitarismen svarer bedre til våre moralske formeninger enn den tradisjonelle handlingsutilitarismen.

Det kan tillegges at skillet mellom handlings- og regelutilitarisme stammer fra midten av 1900-tallet, og det kan være vanskelig å plassere tidligere utilitarister i den ene eller andre båsen. En klassisk utilitarist som John Stuart Mill har både handlingsutilitaristiske og regelutilitaristiske trekk. Og det er kanskje ikke noen svakhet i hans teoribygging. Muligens er det slik at handlingsutilitarismen tilsvarende våre moralske intuisjoner på noen områder, mens regelutilitarismen er bedre egnet som en analyse av våre formeninger innenfor andre deler av etikken.

Når det gjelder det andre punktet, kan en skille mellom *hedonistisk utilitarisme* og andre former for utilitarisme. En «hedonist» er i denne sammenhengen en person som mener at det eneste som

har en egenverdi er lyst og fravær av smerte. (At noe har en egenverdi innebærer her at det er verdifullt og at verdien ikke beror på at tingen er et godt instrument for å oppnå et eller annet mål som en etterstreber. Også smertefulle opplevelser har iblant en instrumentell verdi, for eksempel for å unngå enda større smerter i fremtiden.) I den aktuelle moralfilosofiske litteraturen er det ikke Benthams hedonisme som dominerer. I stedet for lyst og fravær av smerte snakker en i våre dager gjerne om «velferd» og «livskvalitet». Velferd/livskvalitet er avhengig av mange faktorer, noe som innebærer at de aktuelle formene for utilitarisme har et *pluralistisk verdisyn*.

En interessant variant av den pluralistiske formen for utilitarisme er *preferanse-utilitarismen*, som er blitt kjent ikke minst gjennom den engelske moralfilosofen R. M. Hares mange bidrag til moralfilosofien fra 1950-årene til våre dager. I denne varianten overlates det til hvert individ å spesifisere sine goder. Kriteriet på en handlings riktighet blir da at handlingen fremstår som det alternativ som bedre enn andre fører til at så mange preferanser som mulig blir oppfylt. Mot denne formen for utilitarisme kan det innvendes at mennesker ofte ikke er særlig klar over sine innerste ønsker. Evnen til å formulere preferanser varierer sterkt fra individ til individ, og manglende kunnskaper om eksisterende alternativer kan lett føre til at de uttrykte preferansene gir et dårlig bilde av individets «egentlige» ønsker.

Alle former for utilitarisme forutsetter at alle verdier kan sammenlignes og legges sammen. Utilitarismens våpentrekkere pleier å fremholde at man i praksis må fire på de teoretiske kravene. For det meste har vi ikke tilgang til rent kvantitative metoder på det moralske området. Men vi kan allikevel plassere våre handlingsalternativer på en skala fra det totalt uønskede til det maksimalt verdifulle, og det er ifølge utilitarismens forsvarere nok til å opprettholde teorien. Utilitarismens kritikere ser derimot kvantifiserbarhetsantakelsen som den viktigste grunnen til å forlate den utilitaristiske tradisjonen.

Den amerikanske moralfilosofen Thomas Nagel har pekt på at det finnes fem grunnleggende typer av verdi som kan komme i

konflikt med hverandre: (1) forpliktelser mot spesielle personer og institusjoner, for eksempel ens egne foreldre eller barn eller det firma som en er ansatt i; (2) de grunnleggende rettigheter som ethvert menneske forutsettes å ha og som legger begrensninger på våre handlingsalternativer; (3) velferdsverdier, det som både økonomer og moralfilosofier pleier å kalle for «nytte»; (4) vitenskapelig kunnskap og kunst antas iblant å ha en egenverdi, uansett hvor mange som eventuelt får muligheten til å erfare disse verdiene; (5) våre selvpålagte forpliktelser innenfor rammen av våre egne prosjekter. (T. Nagel, «The Fragmentation of Value», inngår i hans bok *Mortal Questions*, 1979, som kan anbefales som et usedvanlig stimulerende bidrag til etikkliteraturen.)

Ifølge det utilitaristiske analyseprogrammet kan alle verdier til sjuende og sist reduseres til én type, nemlig velferdsverdiene. Ifølge Nagel og andre utilitarismekritikere er dette ikke bare et program som ikke er helt gjennomført til nå. Ifølge kritikerne er oppgaven umulig å løse på en tilfredstillende måte. Det er simpelthen ikke slik at alle verdier er varianter på temaet velferd.

I stedet for å satse ensidig på det ene eller andre analyseprogrammet, slik utilitarismens forsvarere og kritikere pleier å gjøre, vil vi foreslå et pragmatisk syn på de forskjellige bidragene til debatten. Det viktige for oss som moralske aktører er ikke om de forskjellige verditypene teoretisk sett kan reduseres til én grunnleggende type eller om alle utsagn om motiv og karakteregenskaper og rettigheter og så videre kan tilbakeføres til skillet mellom moralsk akseptable og uakseptable handlinger slik den utilitaristiske tradisjonen antar.

Det viktige for oss som moralske aktører er å *opparbeide et godt moralsk gangsyn*. I den forbindelse kan vi nyte godt av de forskjellige moralfilosofiske tradisjonenes bidrag til å klargjøre ulike aspekter på det moralske området. Uansett om for eksempel Nagels fem verdityper teoretisk sett kan reduseres til nytteverdier eller ikke: det viktige er å være klar over at alle disse verditypene faktisk spiller en viktig rolle på det moralske området og at de faktisk ofte kommer i konflikt med hverandre. Våre tre moralfilosofiske tradisjoner bør med andre ord ses som *ressurser* som vi kan gjøre god

bruk av i vår egen moralske praksis. Som Thomas Nagel formulerer det:

«Ethics is not being recommended as a decision procedure, but as an essential resource for making decisions, just as physics, economics, and demography are.»

Den kantianske tradisjonen

Den utilitaristiske og den kantianske tradisjonen har samme grunnleggende mål, nemlig å klargjøre de mest grunnleggende innslagene i etikken. Det dreier seg ikke om nye alternativer til den eksisterende moralen, men om forsøk på å tydeliggjøre det som allerede er til stede i vår moralske tenkning på en mer eller mindre diffus måte. Men de to tradisjonene skiller lag allerede i synet på hva som utgjør etikkens teoretiske kjerne, noe som får konsekvenser både for deres analysestrategi og metodikk. I utilitarismen er det de sannsynlige velferdsvirkningene av forskjellige handlingsalternativer som står i fokus. Konsekvensanalyse blir fremhevet som den grunnleggende etiske metoden.

I den kantianske tradisjonen er det aktørens gode vilje som står i fokus. Velferdshensyn er unektelig en viktig del av vår tilværelse. Vi søker alle lykke, ifølge Kant. Men dette har ikke noe med etikk å gjøre, forsikrer han. Det sentrale begrepet i etikken er *den gode vilje*, som henger sammen med begreper som *plikt* og *fornuft*. Analyser av forskjellige handlingers velferdseffekter er ofte et viktig praktisk anliggende, men dette ligger altså utenfor moralens område, om vi skal tro Kant. For å finne frem til hva det innebærer å handle rasjonelt etisk sett, kan vi ikke bruke konsekvensanalyse. Vi må bruke en helt annen grunnleggende metode, nemlig en form for *tankeeksperiment*.

I begynnelsen av *Grunnlegging til moralens metafysikk* peker Kant på at alle i og for seg gode egenskaper kan føre til dårlige resultater om de ikke kombineres med godvilje. Intelligens, praktisk erfaring og utholdenhet kan være meget prisverdig, men i mangel på godvilje kan disse egenskapene føre til katastrofale resultater. Tenk

for eksempel på den tyske embetsmannen og jødeutrydderen Adolf Eichmann eller diktatoren Pol Pot som utformet en politikk som førte til et av de største folkemordene som har funnet sted. Hva ligger det da i forestillingen om en god vilje?

For å forstå Kants svar på dette spørsmålet må vi kaste et raskt blikk på hans filosofiske program. Utgangspunktet for hans filosofiske arbeid er skillet mellom nødvendige og empiriske utsagn. Et nødvendig sant utsagn er et utsagn som ikke under noen som helst omstendigheter ville kunne forkastes. Et nødvendig sant utsagn er et utsagn som ikke kan falsifiseres. Matematiske utsagn er eksempler på utsagn av dette slag. Uansett hva som måtte skje i verden vil vi aldri forkaste utsagnet $2+2=4$. Om et barn mener å kunne påvise at dette ikke stemmer, vil vi bare ta dette som et bevis på at barnet ikke har skjønnet hva det innebærer at summen av to og to er identisk med tallet fire. Empiriske utsagn er derimot utsagn som er sanne eller falske avhengig av hva de faktiske forhold er. Nødvendig sanne utsagn kalles ofte for *aprioriske* utsagn eller utsagn som er sanne *a priori*. Empiriske utsagn kalles også *aposterioriske* utsagn eller utsagn som er sanne/falske *a posteriori*.

Nå er det ifølge Kant filosofiens spesielle oppgave å vise hvordan slike nødvendig sanne utsagn kan være sanne. Noen aprioriske utsagn er helt enkelt sanne på grunn av sin mening. Gitt at ordene «ungkar» og «ugift mann» betyr det samme, er det nødvendig sant at en ungar er en ugift mann. Men hvordan er det med utsagnet « $2+2=4$ »? Det er ikke opplagt at sannheten i dette utsagnet beror på språklige konvensjoner, slik som i tilfellet «En ungar er en ugift mann». Matematikere foreslår ikke nye språkbruksregler. De oppdager matematiske forhold. Den nødvendigheten som hefter ved matematiske utsagn fremstår med andre ord som et problem. Hele Kants filosofi er et stortilt forsøk på å vise hvordan nødvendig sanne utsagn innenfor matematikken, vitenskapene, moralen og estetikken kan være nødvendig bindende.

I samsvar med dette programmet for filosofisk forskning består moralfilosofiens oppgave ifølge Kant i dette ene: å oppspore nødvendig sanne utsagn på moralens område for deretter å vise hvordan det kan ha seg at disse utsagnene faktisk er nødvendig sanne.

At et utsagn er nødvendig sant utlegger Kant som at utsagnet fremstår som bindende for alle rasjonelle vesener. Summen av to og to er fire ikke bare for alle mennesker, men for alle andre vesener som er utrustet med fornuft (om det nå skulle finnes noen slike vesener i andre deler av vårt univers). At det *nødvendigvis* er slik kan aldri vises med empiriske metoder. Vi må ty til tankeeksperimenter.

Også på moralens område mente Kant å finne et grunnleggende utsagn som er nødvendig ikke bare for alle mennesker i alle kulturer til alle tider, men for alle andre rasjonelle vesener som eventuelt måtte finnes. At alle mennesker søker lykke, betraktet Kant som et empirisk utsagn som sier noe om hvordan den biologiske arten vi tilhører er innrettet. Alt som har med velferdshensyn å gjøre faller dermed utenfor moralfilosofiens felt. Med Kants egne ord: «Handlingens moralske verdi ligger altså ikke i den virkning som man venter seg av den, altså heller ikke i noe handlingsprinsipp som må hente sin beveggrunn fra den forventede virkning». Det sentrale for utilitaristene hører ifølge Kant til området «praktisk antropologi», det vil si den erfaringsbaserte menneskekunnskapen. Kants innvending mot utilitarismen og alle andre foreslåtte moralfilosofier var at de ikke var kommet frem til etikens kjerne av nødvendig bindende utsagn og dermed hadde avskåret seg selv fra alle muligheter til å analysere moralens mest sentrale innslag.

Å ha en god vilje er ifølge Kant det samme som å handle ut fra pliktens krav. Et av hans eksempler omhandler en kjøpmann som opptrer ærlig også overfor barn. Han lar være å lure barnet med tanke på sitt rykte. Men dette er ikke et moralsk motiv, sier Kant. Kjøpmannens opptreden er egoistisk motivert, og egoisme og moral er uforenlige størrelser. Dette leder ham videre til følgende påstand: kjøpmannens ærlige opptreden har bare moralsk verdi i den utstrekning som alle egoistiske motiver er skjaltet ut. Fra denne heller tvilsomme påstanden trekker han en enda mer problematisk konklusjon: de eneste tilfellene hvor vi kan være sikre på at handlinger faktisk er moralsk fullverdige er når aktørene handler mot sine tilbøyeligheter ut fra en overbevisning om hva plikten

krever. Slik kommer Kant frem til sin pliktmoral: å handle moralsk innebærer alltid å la bevisstheten om hva plikten krever seire over egoistiske tilbøyeligheter.

Om vi tenker igjennom saken, vil vi ifølge Kant kunne innse at den allerede eksisterende moralen bygger på et grunnprinsipp som virkelig er apriorisk i betydningen «bindende for alle tenkelige rasjonelle vesener». Men dette grunnprinsippet forblir vanligvis uformulert. Av og til finner man forsøk på å formulere noe (men langt fra alt) av det som ligger i det etiske grunnprinsippet.

Hos den kinesiske filosofen Konfucius (K'ung Tzu) heter det omkring 500 f.Kr.: «Det du vil at andre ikke skal gjøre mot deg, skal du ikke gjøre mot andre.» I det indiske eposet *Mahabharata*, som stammer fra perioden fra cirka 400 f.Kr. til cirka 400 e.Kr., finner man følgende formulering: «La ingen gjøre mot andre det han ikke vil at andre skal gjøre mot ham selv.» I et apokryft skrift i Det Gamle testament finnes følgende variant: «Det du ikke vil at andre skal gjøre mot deg, skal du ikke gjøre mot andre.» (*Tobias*, 4, omkring 200 f.Kr.) Og ifølge Det Nye testament skal Jesus ha sagt at «alt dere vil at menneskene skal gjøre mot dere, det skal dere også gjøre mot dem» (*Matteus*, 7, 12; sml. *Lukas*, 6, 31).

Kant selv kjente bare til de bibelske formuleringene, men den kritikken han retter mot dem kan rettes mot alle de andre kjente variantene av det som ofte kalles *den gylne regel*: «Man må bare ikke tro at det trivielle *quod tibi non vis fieri* osv. /hva du ikke vil skal skje med deg, osv./, kan tjene som rettesnor eller prinsipp. For dette er, riktignok med visse innskrenkninger, bare avledet av vårt prinsipp. Det kan ikke være noen allmenn lov for det inneholder ikke grunnen til pliktene mot en selv, ikke kjærlighetspliktene mot andre ... , endelig inneholder det ikke de plikter man skylder hverandre. For forbryteren ville på dette grunnlag argumentere mot sin straffende dommer, osv.» De formuleringene som finnes fra forskjellige kulturer er både upresise og ufullstendige.

Det Kant satte seg som mål var for det første å finne frem til en adekvat formulering av de nødvendig bindende prinsippene på moralens område, og for det andre å begrunne disse prinsippene (det vil si å vise hvordan de kan være apriorisk sanne i betydning-

en «bindende for alle rasjonelle vesener»). Å gjøre dette er oppgaven for det som Kant kalte «moralens metafysikk». Alle andre undersøkelser av moralske forhold henførte Kant til den praktiske antropologiens område. I en fotnote i sitt arbeid fra 1785 bruker Kant også betegnelsen «anvendt etikk», som han kontrasterer med den rene moralfilosofien. Det var hans påstand at filosofer ikke har noe spesielt å bidra med på den anvendte etikkens område. Det er en påstand som ikke fremstår som overbevisende i lys av den senere utviklingen innenfor området anvendt etikk. (Sml. kapitlet «Finnes det eksperter på moral?».)

Kant kom frem til at det bare finnes ett nødvendig bindende grunnprinsipp på det etiske området. Dette prinsippet er temmelig komplekst. Han formulerer det på flere forskjellige måter, men insisterer på at det dreier seg om forskjellige aspekter av det samme prinsippet. Kant skiller mellom hypotetiske og kategoriske handlingsregler eller «imperativ». En hypotetisk handlingsregel sier noe om hvilke midler som er velegnet for å oppnå et visst mål, uten å ta stilling til målets moralske gehalt. Han gir selv følgende eksempel: om du ønsker å drepe et menneske på en enkel og effektiv måte, så bruk arsenikk! Et kategorisk imperativ er derimot en handlingsregel som gjelder uansett hvilke midler en akter å ta bruk. En slik regel er kategorisk gyldig for alle rasjonelle vesener, som Kant uttrykker det.

Kants første formulering av det kategoriske imperativ ivaretar et sentralt aspekt ved det grunnleggende moralprinsippet:

Handle bare etter den maksime gjennom hvilken du samtidig kan ville at den skal bli en allmenn lov.

Med en «maksime» menes her en allmenn handlingsregel.

Anta for eksempel at en forretningsmann er i en situasjon som gjør det naturlig for ham å tenke på hvor grensen går mellom akseptable gaver og uakseptabel bestikkelse. Utilitarister oppfordrer oss til å tenke igjennom de sannsynlige konsekvensene av de relevante handlingsalternativene: (1) å ta imot den diskret overrakte gaven, (2) ikke å ta imot den. Kant oppfordrer oss til å gjøre

noe helt annet, nemlig å foreta det tankeeksperiment at alle andre som er i samme type situasjon som forretningsmannen nå er i faktisk handler på samme måte som han er tilbøyelig til å gjøre. Anta at han er tilbøyelig til å akseptere gaven (som er nok så stor). Tankeeksperimentet går ut på å forestille oss en verden hvor alle andre som er i samme type situasjon handler på samme måte – de tar også imot temmelig store gaver i det skjulte.

Kants kriterium på at handlingen er moralsk akseptabel er nå at vi *kan ville* at dette skjer. Om jeg for eksempel ønsker å gjøre et unntak for egen del, så kan jeg ikke ville at alle andre handler på samme måte. Da ville jo unntaket ikke lenger være et unntak. Og om jeg ønsker ryddighet og oversikt på det økonomiske området, kan jeg heller ikke ville at slike taktfullt formidlede gaver blir gjengs praksis i forretningslivet. Mitt ønske om ryddighet og oversiktighet kommer i strid med mitt ønske om å få den aktuelle «gaven». Jeg må velge mellom å få i pose eller å få i sekk.

Det er to viktige forskjeller mellom den utilitaristiske fremgangsmåten og Kants prosedyre:

- (1) Utilitarismen oppfordrer oss til å tenke igjennom verdien av de sannsynlige konsekvensene av forskjellige handlingsalternativer. Kant oppfordrer oss til å tenke igjennom hva som ville inntreffe *dersom* alle andre handlet på samme måte (uansett hvor sannsynlig eller usannsynlig det er at andre faktisk vil handle på samme måte som jeg selv).
- (2) Utilitaristene oppfordrer oss til å velge det handlingsalternativet som sannsynligvis fører til størst verdiøkning i det lange løp. Kant oppfordrer oss til å velge et alternativ som vi kan velge uten å komme opp i viljemotsigelser.

Det er verd å legge merke til at konsekvensbetraktninger spiller en viktig rolle både i den utilitaristiske og i den kantianske tradisjonen. Men konsekvenser trekkes inn på meget forskjellige måter i de to tradisjonene. I den utilitaristiske tradisjonen hviler etikken på de velferdsvirkningene som forskjellige handlingsalternativer sannsynligvis vil føre til. Hos Kant er det ikke konsekvensenes

sammenlagte verdi som er det springende punktet. Det avgjørende er om det er *mulig å ville* at alle andre handler på samme måte som man selv akter å gjøre. Og for å finne svaret på det spørsmålet, må man tenke igjennom de konsekvenser som ville inntreffe i en hypotetisk situasjon, nemlig at alle andre velger å handle på samme måte som en selv.

Det som vektlegges hos Kant er altså ikke velferdsvirkninger, som han eiendommelig nok betrakter som moralsk irrelevante omstendigheter. (Det dreier seg om «praktiske» ting, ikke om moralske forhold.) Den første formuleringen av det kategoriske imperativ sier ikke noe om hva vi bør velge. Men uansett hva vi velger, må vi påse at vi ikke innvikler oss i selvmotsigelser. Og det ville være en form for selvmotsigelse å behandle seg selv på andre måter enn hva en er villig til å la andre gjøre.

Både på jusens og moralens område gjelder det nemlig at *like tilfeller må behandles likt*. Det ville være irrasjonelt å forskjellsbehandle noen uten å kunne vise til forskjeller som gjør dette berettiget. Den første formuleringen av det kategoriske imperativ innskjerper viktigheten av å være *konsistent* på det moralske området og foreslår en brukbar prosedyre for konsistensprøving: generalisering fra det gitte tilfellet til alle andre tilfeller av samme slag.

Det kan lett oppstå uenighet om hvordan konsistensprøven skal utføres i et gitt tilfelle. Hvilke tilfeller ligner tilstrekkelig mye på det gitte tilfellet? Hvilke trekk er viktige i den gitte situasjonen, og hvilke kan en se bort fra? Hvordan kan den gitte situasjonen best beskrives? Kant befatter seg ikke med slike problemer (som han mente hører hjemme på det ikke-filosofiske området for anvendt etikk). Han konsentrerer seg om noen få grunnleggende trekk i det han avgrenser som moralens kjerneområde.

Den første formuleringen av det kategoriske imperativ understreker viktigheten av å unngå vilkårlighet på det moralske området. Kants andre formulering av det kategoriske imperativ sier noe om hvordan vi skal gå frem når vi generaliserer fra et tilfelle til alle andre tilfeller av samme slag: vi må aldri forfalle til å behandle mennesker rent instrumentelt.

Handle slik at du alltid bruker menneskeheten i din egen person og i enhver annens person som et formål og aldri bare som et middel.

Vi bruker ofte andre mennesker som middel for oppnå bestemte mål, men vi må aldri behandle rasjonelle vesener *bare* som middel, understreker Kant. Mennesker (og andre rasjonelle vesener som eventuelt måtte finnes) er *personer* som har en *ubetinget verdi*. Han skiller mellom markedspris, affeksjonsverdi og den ubetingede verdi som han kaller *verdighet*. Her kommer vi til nok et punkt hvor utilitaristene og Kant skiller lag. Uansett den nytteverdi som mennesker kan representere i forskjellige sammenhenger finnes det alltid noe som ikke kan trekkes inn i nyttekalkylene, nemlig det forhold at mennesker også er personer med en absolutt verdi: «For det som har en pris kan man sette noe annet i stedet som *utgjør det samme*. Det, derimot, som er hevet over enhver pris, og som det følgelig ikke finnes noe som utgjør det samme som, det har en verdighet.» De individene som betyr mest for oss er ikke substituerbare. Ingen mennesker er substituerbare.

Til det som vektlegges i Kants moralfilosofi hører også det forhold at moralnormer, til forskjell fra rettsnormer, er selvpålagte. Vår vilje er selvbestemt eller «autonom», noe som i sin tur forutsetter at vi har frihet til å velge mellom forskjellige handlingsalternativer. Viljens frihet fremsto som et problem for Kant. Hvordan kan mennesker være frie i en verden som styres av unntaksløse naturlover? Om alt er bestemt av forutgående årsaker, hvordan kan da mennesker være moralsk autonome vesener? Konflikten mellom årsaksbestemthet («determinisme») og fri vilje fremstår neppe som et presserende anliggende i våre dager. De virkelige problemene oppstår når vi prøver å finne grensene mellom det som er betinget av arv og miljø på den ene siden, og individets eget ansvar på den andre siden.

Som vi har sett inngår det mange forskjellige momenter i Kants moralfilosofi. Det fører gjerne til uklarheter når en snakker om «kantianske» innslag i etikken. Man kan velge å beholde mer eller mindre av Kants opphavelige bygg, og man kan forandre på bygget på mange måter. Til det som vektlegges hos Kant og hans

etterfølgere hører generaliseringsidéen og forestillingen om menneskets verdighet. Men generalisering til alle tilfeller av samme slag er noe som nødvendigvis må inngå i enhver etikk. At like tilfeller må behandles likt er et *logisk* prinsipp som må følges for å unngå selvmotsigelser.

De mange uenigheter som oppstår i denne forbindelse dreier seg om forskjellige synspunkter på hvilke likheter og forskjeller som er *moralsk relevante*. Kan det for eksempel være nok i en moralsk sammenheng å vise til forskjeller mellom de to kjønn eller forskjellige raser eller kulturell tilhørighet? Generaliseringsprinsippet er ikke minst et nødvendig redskap i kampen mot alle former for etisk provinsialisme. (Se kapitlet «Det etiske perspektiv» i begynnelsen av boken.)

Ikke minst i etikk-lærebøkene verden er det helst forestillingen om menneskets verdighet som blir fremhevet som spesielt «kantiansk». I en artikkel av den amerikanske bioetiker Ruth M. Macklin heter det for eksempel at regelverket for forskning på mennesker i USA er en blanding av utilitaristiske og kantianske innslag. Det utilitaristiske innslaget sies å bestå i at man tar hensyn til menneskers velferd. Det kantianske innslaget består i at man tar hensyn til individenes selvbestemmelsesrett, deres «menneskelige verdighet» (R. M. Macklin, «Theoretical and Applied Ethics. A Reply to the Sceptics», i D. Rosenthal & F. Shehadi, red., *Applied Ethics and Ethical Theory*, 1988). Til det er det bare å si at alle noenlunde kloke mennesker vil ta hensyn både til velferdsvirkninger og til menneskets verdighet, uansett teoretisk utgangspunkt.

En utilitarist er forpliktet til en annen *analyse* av slike begreper som menneskets verdighet og rettigheter enn en kantianer. Men det hindrer selvfølgelig ikke utilitaristen i å opptre som menneskerettsforkjemper eller aktiv forsvarer av dyrs rettigheter. (Den kanskje mest kjente filosofen som har gjort seg til talsmann for dyrenes rettigheter er Peter Singer, som bygger sine analyser og utspill på et rent utilitaristisk grunnlag.) Også en klok kantianer vil selvfølgelig ta hensyn til velferdsvirkningene av forskjellige handlingsmuligheter. Men ifølge Kant hører dette til et annet område enn den «rene» moralfilosofien, nemlig den praktiske klokskapens

område («anvendt etikk»), som han på heller tvilsomme grunner betraktet som et ikke-filosofisk område.

Interessante variasjoner på temaer fra Kant finner vi både i den amerikanske moralfilosofen John Rawls' *rettferdighetsteori* og i den tyske *diskursetikken* (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas og andre). Det kantianske innslaget hos Rawls er først og fremst hans bruk av tankeeksperiment for å finne frem til akseptable rettferdighetsprinsipper. Rawls' anbefalte prosedyre for å komme frem til akseptable grunnprinsipper «bak uvitenhetens slør», som han formulerer det, er ikke noe annet enn et kantiansk tankeeksperiment i stor skala. (Se videre Andreas Falkenbergs kapittel om rettferdighetsteorier.) Diskursetikkens innvending mot Kants etikk er at den anbefalte fremgangsmåten er altfor «monologisk». Det dreier seg ikke om reelle drøftelser med andre. (Denne innvendingen kan for øvrig også rettes mot Rawls.) For å få frem alle parterers interesser best mulig vil det være naturlig å trekke partene selv inn i overveielser når det er mulig. Og når det ikke er mulig, for eksempel når det dreier seg om kommende generasjoners interesser, må man påse at også disse blir godt ivaretatt i drøftingene.

Diskursetikkens bidrag til den etiske tradisjonen består først og fremst i dens «dialogiske» eller «prosedurale» videreutvikling av det kategoriske imperativ, som kan antydes av følgende formulering:

En handling kan betraktes som moralsk akseptabel om en er blitt enig om dette i en fri og velinformert diskusjon hvor en har tatt hensyn til alle berørte parterers interesser. Alle berørte parter må kunne akseptere alle handlingens forutsebare virkninger uten å utsettes for tvang.

Utgangspunktet for diskursetikken er *makroetiske* problemer. Man kan, som Karl-Otto Apel har påpekt, skille mellom forskjellige nivåer innenfor etikken: et *mikronivå*, som angår samliv mellom mennesker i smågrupper som familie og nabolag, et *mesonivå*, med etiske problemer i stat og nasjon, og et *makronivå*, som har å gjøre med menneskehetens globale problemer. Diskursetikkens interesse har først og fremst rettet seg mot de to høyere nivåene.

Tradisjonelt har moralfilosofien konsentrert seg om individuelle spørsmål. Diskursetikere som Apel og Habermas fokuserer i stedet på den politisk-etiske sfære. Det innebærer at nasjonale problemer, som sammenbruddet i tysk politikk etter den andre verdenskrig, og internasjonale problemer, som overbefolkning, sultekatastrofer og miljøødeleggelse, står i sentrum for deres etiske refleksjon. For å løse slike problemer trengs det noe mer enn den individuelle viljedannelsen som Kant begrenser seg til. Og problemene er av en slik art at man ikke kan løse dem ved å generalisere fra de etablerte normene på det mikroetiske nivå. Forholdene må legges til rette for en rasjonell behandling som kan sikre enighet om løsninger på de presserende problemene.

Å gjøre ytterligere forsøk på fremskaffe enighet om bestemte etiske normer synes ikke å være en god strategi med tanke på alle de kulturelle forskjellene som finnes på vår klode. Diskursetikerne foreslår i stedet at man bør konsentrere seg om å legge forholdene til rette for en rasjonell konsensusdannelse på de forskjellige etiske nivåene. Det innebærer at den mest presserende oppgaven blir å *etablere prosedyrer for tvangsfri drøfting av felles problemer*. Prosedyrene må være etisk nøytrale i utgangspunktet. De må ikke favorisere noen parter.

Apel og Habermas mener å ha funnet et uomtvistelig grunnlag for slike prosedyrer i de regler som gjelder for all språklig kommunikasjon og argumentasjon. For at kommunikasjon skal være mulig må det for eksempel forutsettes at mennesker normalt mener det sier. Av og til blir våre forventninger til andres sannferdighet skuffet, men forutsetningen for at en løgn kan lykkes er jo akkurat forventningen om at vedkommende snakker sant. At sannferdighetsnormen stort sett respekteres, er et nødvendig vilkår for menneskelig samliv. Diskursetikernes påstand om å ha funnet et sikkert grunnlag for all etikk i de allerede eksisterende normene for språklig argumentasjon er selve kjernen i deres forsøk på å fornye moralfilosofien og, kan man tillegge, også det mest omstridte innslaget i deres fremstøt.

Den aristoteliske tradisjonen

Kant og utilitaristene har forskjellige syn på moralens grunnlag, men de deler den oppfatning at all moral kan sies å være basert på én grunnleggende norm (det kategoriske imperativ hos Kant, prinsippet om nyttemaksimering hos utilitaristene). Også i nåtidens videreutvikling av de kantianske og utilitaristiske tradisjonene kan vi konstatere en sterk interesse for å etablere generelle moralregler (eller i det minste prosedyrer for å finne frem til slike moralregler, som i diskursetikken). Som motvekt til den universalistiske regeltenkningen innenfor moralfilosofien kan vi gå tilbake til Aristoteles og den tradisjon som legger mest vekt på erfaringens rolle i det moralske liv.

Det som står i fokus hos Aristoteles er ikke skillet mellom moralsk akseptable og uakseptable handlinger. Til forskjell fra Kant og utilitaristene er Aristoteles' etikk ikke *handlingssentrert*. Hos Aristoteles er det den som utfører handlingene som står i fokus. Det som kjennetegner den aristoteliske tradisjonen er at den er *aktørsentrert*. Begrunnelsen for denne vektleggingen er en dyp skepsis til mulighetene for å kunne si noe generelt om hvilke handlinger som er moralsk riktige og uriktige i konkrete situasjoner.

Aristoteles skriver i begynnelsen av sitt viktigste bidrag til moralfilosofien, *Den nikomakiske etikk*, at hvert område må behandles med den presisjon som emnet tillater. På det etiske området skal man ikke vente seg samme form for eksakthet som i matematikk eller andre vitenskaper. På etikkens område finnes det heller ikke teknikker av det slag som vi finner innenfor forskjellige slags håndverk. I etikken dreier det seg først og fremst om å handle med utgangspunkt i vår opparbeidede *erfaring*. Vårt *skjønn* spiller en vesentlig rolle i alle handlingssituasjoner. Han minner også om at det er en nær sammenheng mellom våre handlinger og holdninger: «etter som vi handler i omgang med andre mennesker, blir noen rettferdige, andre urettferdige, og etter som vi handler i farer og venner oss til å frykte eller holde motet oppe, blir noen feige, andre tapre.» (Sitatet er fra Arnfinn Stigens norske oversettelse, s. 20. Oversettelsen er meget god, men dessverre ufullstendig. Den

som vil befatte seg med hele teksten kan med fordel skaffe seg Penguin-utgaven, *The Ethics of Aristotle*.)

Vi kan si at handlinger og holdninger inngår i en sirkel: for å kunne utføre de rette handlingene, må vi ha de rette holdningene; og de rette holdningene oppstår og forsterkes av at vi utfører de rette handlingene. For å komme inn i denne etiske sirkelen, må vi begynne med å handle under andres ledelse. Men det er først når vi har bygget opp vedvarende holdninger og den nødvendige livserfaring at vi kan sies å være fullverdige moralske aktører. Oppgaven blir da å prøve å gi en systematisk oversikt over de moralsk relevante holdningene og å vise hva forskjellen er mellom de etisk gode holdningene («dydene») og de etisk dårlige holdningene («lastene»).

Aristoteles går systematisk frem når han løser denne oppgaven. Det tilsiktede målet var ikke å beskrive de allment utbredte synspunktene på dyder og laster i den kultur som han selv levde i (byen Athen på 300-tallet før vår tidsregning). Målet var å si det som sies kan på et helt generelt plan, med andre ord å bidra til utarbeidelsen av en universell etikk. For å gjøre dette begynner han med refleksjoner over menneskets natur. Mennesket ligner i visse henseender på andre dyrearter, og alle levende vesener har visse grunnleggende behov som vi selvfølgelig også har (ernæring, vekst, reproduksjon o.l.). Til det som skiller mennesket som art fra alle andre dyr og planter hører evnen til å planlegge ens fremtidige aktiviteter. Til forskjell fra katter og hunder kan vi tenke igjen om hva vil gjøre om en uke, om en måned, om et år. Denne evnen til å «overveie», som han kaller det, er det som Aristoteles ser som menneskets særpreg. Men overveielsevnen eller «fornuft» (som han også kaller det) må brukes slik at alle våre biologiske og kulturelle behov blir tilfredsstilt.

Det Aristoteles gjør, er ikke noe mindre enn et forsøk på å kartlegge alle de aspekter som nødvendigvis må inngå i et normalt menneskeliv, uansett i hvilken tid eller kultur en måtte leve. Alle må for eksempel sørge for å få tilfredsstilt sine kroppslige behov. Alle må forholde seg på den ene eller andre måten til de farer som dukker opp i ethvert menneskeliv. Alle må finne frem til måter å omgås

andre på; alle må sørge for at de blir respektert av andre; og så videre. De rette holdningene innenfor hver sfære er det vi kaller «dyder» eller «gode personlige egenskaper», «prisverdige karaktertrekk».

Videre foreslår Aristoteles at de rette holdningene innenfor hver sfære kan ses som middeelveien mellom to ytterligheter. Mot, for eksempel, er noe som kan sies å ligge mellom de to ekstreme dumdristighet (som innebærer at man underskatter faren) og feighet (som innebærer at man overvurderer den). Ytterligere noen eksempler fra *Den nikomakiske etikk*: «Med hensyn til nytelser og smerter ... er middeelveien besindighet og umåteholdenhet det overdrevne.» «Når det gjelder å gi og ta penger, er middeelveien rundhåndethet, mens ødselhet og gjerrighet er for mye og for lite.» «Med hensyn til ære og vanære, er middeelveien storsinnethet, mens det overdrevne er en slags oppblåsthet, og for lite storsinn bli smålighet.»

Når det gjelder praktiske gjøremål som det å lage mat eller å bygge en båt, er det nok å følge teknikkene på angjeldende område. Men på det etiske området er det ikke nok å gjøre noe som er *i overensstemmelse med dydene*. Våre handlinger må *ha sitt utspring i en god karakter*:

«også den handlende må, idet han handler, være av en viss beskaffenhet: for det første må han vite hva han gjør, for det andre må han beslutte seg til det for dets egen skyld, og for det tredje må handlingen skje ut fra en fast og urokkelig karakter.»

Her skiller Aristoteles lag med utilitaristene. Det er ikke bare handlingens resultater som er avgjørende for dets moralske gehalt, slik Aristoteles ser det. Handlingen må også inngå i en bestemt kontekst, nemlig som et ledd i praktiseringen av ervervede karaktertrekk.

Og først og fremst trengs det erfaring for å kunne gjøre det rette i konkrete handlingssituasjoner. «Således kan enhver bli sint – det er lett – eller gi bort penger eller bruke dem opp», heter det hos Aristoteles, «men å vite på hvem og hvor meget og når og ut fra hvilke grunner og hvorledes, det er ikke gitt hvermann, og heller er det ikke lett. Derfor er det rette både sjeldent og rosverdig

og edelt.» Slike formuleringer er det nærmeste en kommer moralske regler i Aristoteles' etikk. Han minner om en rekke faktorer som vi bør ta hensyn til: hvem følelsen eller handlingen er rettet mot, følelsens styrke og uttrykksform og så videre. Våre handlinger og følelsesuttrykk bør være situasjonstilpasset, og det krever erfaring eller «praktisk visdom», som det heter hos Aristoteles.

Den amerikanske filosofen Martha Nussbaum, som er av de ledende representantene for våre dagers «nyaristotelisme»,¹ har oppsummert Aristoteles' gjennomgang av erfaringssfærene med tilhørende dyder på en klargjørende måte:

Sfære

1. Frykt for alvorlig skade, særlig døden
2. Kroppslige behov og lyster
3. Fordeling av begrensede ressurser
4. Forvaltning av personlig eiendom i relasjon til andre mennesker
5. Forvaltning av personlig eiendom med hensyn til gjester
6. Holdninger og handlinger med hensyn til ens egen verdi
7. Holdning til fortredeligheter
8. Vennskapsforhold og samliv, fellesskap i ord og handling:
 - a. med hensyn til sannhet og løgn
 - b. i avslappet samvær med andre
 - c. i samvær helt generelt
9. Holdning til andres ve og vel
10. Det intellektuelle liv
11. Planlegging av ens livsførsel

Dyd

- Mot
Selvbeherskelse
Rettferdighet

Generøsitet

Gjestfrihet

Storsinnethet
Mildt humør

Sannferdighet
Behagelighet
Vennlighet
Riktig bedømmelse (uten sjalusi o.l.)
Følsomhet,
kunnskapsrikdom og andre intellektuelle dyder
Praktisk visdom

(Oversikten er hentet fra M. Nussbaum, «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach», i Martha C. Nussbaum og Amartya Sen, red., *The Quality of Life*, Oxford 1993, s. 246.)

1 En av de mest kjente representantene for den moralfilosofiske «nyaristotelismen» eller «dydsetikken» (*virtue ethics*) er Alasdair MacIntyre, som bl.a. har publisert bøkene *A Short History of Ethics* (1967) og *After Virtue* (1981). *A Short History of Ethics* (som også finnes på norsk) kan anbefales som en stimulerende og tilforlatelig innføring i moralfilosofi. Stephen Toulmin, «How Medicine Saved the Life of Ethics», formidler mye informasjon på mindre enn ti sider (gjennomtrykt i Beauchamp & Walters, red., *Contemporary Issues in Bioethics*, 1978 og senere opplag). Den interesserte bør også se på kapitlet «Virtue Theory» i Peter Singers håndbok *A Companion to Ethics* (1991 og senere opplag).

Detaljene i denne listen kan selvfølgelig diskuteres. Vi bør ta listen som et diskusjonsgrunnlag som kan tjene som utgangspunkt for videre refleksjon. Aristoteles' inndeling gjenspeiler både hans spesielle kulturelle bakgrunn og hans personlige interesser. Aristoteles selv delte dydene inn i to hovedgrupper: de moralske dydene i mer snever forstand (1 – 9) og de intellektuelle dydene (10). Han poengterte at det ofte kan være vanskelig å finne gode språklige betegnelser for de rette holdningene innenfor hver sfære; det gjelder også for oversettelsene til norsk. (I stedet for «storsinnethet» ville vi kanskje heller snakke om «personlig verdighet» eller «stolt-het», for å nevne ett eksempel.)

Det siste punktet på listen (11) står i en særstilling. Praktisk visdom eller *frónesis* (som det heter på gresk) er en overgripende dyd som må være med i utøvelsen av alle andre dyder. Uten praktisk visdom kan man ikke leve et godt liv. Tenk bare på hva intelligens, mot og så videre kan føre til dersom de håndheves uten praktisk visdom! Vi kan si at praktisk visdom spiller samme rolle i Aristoteles' etikk som begrepet om den gode vilje gjør hos Kant. For egen del vil jeg gjerne tillegge at Kants innsnevring av alt det som ligger i begrepet etisk erfaring til begrepet om den gode vilje tilhører det som gjør det verd å gå tilbake til Aristoteles' etikk.

Om vi setter oss ned og diskuterer saken, kan det godt tenkes at vi finner at vi vil forandre en del på den foreslåtte listen. Det er Aristoteles' metode som er det mest interessante. På samme måte som hos Kant, for eksempel, må vi skille mellom den foreslåtte metoden og filosofens egen måte å bruke den foreslåtte metoden på.

Vi kan sammenfatte *Aristoteles' metode* på følgende måte:

- (1) Finn frem til aspekter ved menneskelivet som nødvendigvis må være til stede i alle kulturer til alle tider (grunnleggende menneskelige behov, nødvendige vilkår for menneskelig samliv).
- (2) Finn frem til karakteristikk av de ønskelige holdningene innenfor hvert aspekt.

Oppsummering

La oss avslutte med å vende tilbake til de tre spørsmålene som vi stilte i begynnelsen av dette kapitlet: Hva betrakter utilitarismen, den kantianske tradisjonen og den aristoteliske tradisjonen som *etikkens teoretiske kjerne*? Hvilken *analysestrategi* bruker de? Hvilke *metodiske konsekvenser* medfører tradisjonenes svar på de to foregående spørsmålene?

- (1) Utilitarismen, den kantianske tradisjonen og den aristoteliske tradisjonen har vidt forskjellig syn på hva som utgjør etikkens teoretiske kjerne. I den utilitaristiske tradisjonen er det rasjonelle valg mellom forskjellige handlingsalternativer som står i fokus, og denne tradisjonens grunnleggende tese er at alle slike valg bør gjøres på grunnlag av hensyn til de forskjellige handlingsalternativenes sannsynlige konsekvenser og ikke noe annet. Ifølge Kant hører alle slike overveielser hjemme på den praktiske klokskapens område, som han skiller skarpt fra det moralske området. Det moralske området omfatter ifølge Kant bare handlinger som utføres i bevissthet om at det dreier seg om moralske plikter. Moralfilosofiens område innsnevres hos Kant til undersøkelser av normer som er bindende for alle rasjonelle vesener. Alt som har med lykke å gjøre hører ifølge Kant til den praktiske antropologiens område. Hos Aristoteles og utilitaristene er lykke derimot et meget sentralt etisk begrep. I den aristoteliske tradisjonen er det ikke menneskers handlinger som står mest i fokus. Våre handlinger formes av våre holdninger, altså rettes søkelyset mot våre forestillinger om gode og dårlige karaktertrekk («dyder» og «laster»).
- (2) Utilitarismens etiske fundament utgjøres av (a) formuleringer av skillet mellom moralsk akseptable og uakseptable handlinger, (b) en utlegning av hva som ligger i begrepet 'gode konsekvenser'. Utilitaristene er dermed programforpliktet til å analysere alle andre etiske forhold på dette grunnlaget. Det innebærer for eksempel at utilitarister må prøve å vise at alle våre

forestillinger om rettigheter og rettferdighet teoretisk sett kan reduseres til punktene a og b ovenfor.

Kritikken mot utilitarismen har ikke minst rettet seg mot dette reduksjonistiske programmet, som for mange fremstår som ugjennomførbart. Kant selv interesserte seg bare for etikkens aprioriske innslag, men det følger av hans inndeling i ren moralfilosofi og anvendt etikk at det aller meste av det som utilitarister og andre betrakter som påtrengende moralske problemer hører hjemme innenfor området anvendt etikk. I tråd med dette burde da den anvendte etikken undersøkes nøye, noe som har begynt å skje først de siste desenniene på 1900-tallet. Aristoteles plederer for et tredje alternativ: begynn med analyser av de gitte rammene for all etikk, nemlig menneskets levevilkår, og undersøk deretter mulige løsninger på påtrengende moralske problemer innenfor de gitte rammene.

I de siste desenniene på 1900-tallet finnes det flere eksempler på at både utilitarister og kantianere har forlatt de tidligere bestrebelsene på å formulere en etikk med et bestemt normativt innhold. I stedet har man rettet interessen mot de prosedyrer som må brukes for å kunne nå enighet om bestemte normer og løsninger på konkrete moralske problemer. I alle tre tradisjonene kan man se tegn til økt interesse for å klargjøre rammene for all etikk.

- (3) Utilitarismens favoriserte metode er forskjellige former for konsekvensanalyse. På dette området er det blitt utført en stor mengde arbeid, hvis resultater også kan innarbeides i andre tilnærmingsmåter til etikken. Hos Kant er det generalisering til alle lignende tilfeller som blir spesielt fremhevet. Også dette er en metode som kan – og bør – innarbeides i andre etiske tilnærmingsmåter. Generaliseringsprinsippet bygger nemlig (som vi har sett) på et logisk prinsipp: «Like tilfeller må behandles likt.» Aristoteles' metode, slik den ble formulert i to punkter mot slutten av avsnittet om den aristoteliske tradisjon, er et godt komplement til de andre tradisjonene. Det er nemlig i den aristoteliske tradisjon vi finner de beste forsøkene på å

tydeliggjøre de eksisterende rammene for alle de kulturelt og individuelt betingede variasjoner som tilsammen utgjør etik-
kens område. (Dette punktet vil bli videreutviklet i kapitlet
«Relativisme eller universell etikk?».)

Etisk relativisme eller universell etikk?

T O R E N O R D E N S T A M

Etikkens område kjennetegnes av et stort mangfold. For-
meningene om hva som er moralsk rett og feil varierer innen-
for vår egen kultur, og sammenligner vi forskjellige kulturer, fin-
ner vi enda større sprik. At det faktisk er slik, er ofte blitt brukt
som støtte for to generelle utsagn om etikk:

- 1) Det finnes ikke noen universelt gyldige etiske normer eller verdier.
- 2) Det er aldri moralsk akseptabelt å fordømme andre individer eller kulturer med andre moralske verdier enn de som man selv har.

Men disse to utsagnene følger åpenbart ikke fra det forhold at mangfoldet på det etiske området er stort. Det er én ting å beskrive de eksisterende forholdene på det etiske området. En helt annen ting er det å uttale seg om hva som er akseptabelt og uakseptabelt innenfor det eksisterende mangfoldet. Det er en logisk grunnregel at utsagn om hvordan tingene bør være ikke følger logisk fra utsagn om hvordan tingene er. Normer og vurderinger kan ikke avledes uten videre fra empiriske utsagn. I klarhetens navn bør vi derfor skille mellom to betydninger av «etisk relativisme». Uttrykket «etisk relativisme» kan stå for påstanden at det faktisk ikke finnes fullstendig enighet om hva som er rett og feil moralsk sett og at variasjonene på det etiske området er store

Dette kan vi kalle *kulturrelativisme*. «Etisk relativisme» kan også stå for påstanden at det ikke finnes noen etiske normer eller verdier som er universelt gyldige i betydningen bindende for alle mennesker i alle kulturer til alle tider. La oss kalle dette *normativ relativisme*. Den kulturrelativistiske tesen er unektelig en sann empirisk påstand. Men dette medfører ikke at den normative relativismen også er holdbar. Utsagnet (2) ovenfor følger heller ikke fra den kulturrelativistiske påstanden. Utsagnet uttaler seg om hva vi bør og ikke bør gjøre og hører altså hjemme i den normative etikken. Vi kan kalle dette *nøytralitetsnormen*. Vårt første poeng er altså at verken den normative relativismen eller nøytralitetsnormen følger fra det forhold at den kulturrelativistiske tesen er holdbar.

Vårt andre poeng er at etiske relativister overdriver uenigheten på det etiske området. Det er unektelig sant at det ikke er enighet om mange ting. Uenigheten beror dog ikke alltid på norm- og verdiforskjeller. I konkrete situasjoner kan det oppstå uenighet på grunn av at man bedømmer de faktiske forhold på forskjellig vis. Det er for eksempel fullt mulig å være enig i at barnarbeid er en forkastelig praksis og samtidig være dypt uenig når det gjelder de praktiske konklusjonene i et gitt tilfelle. Uenigheter på dette området kan også bunne i uklarheter i selve betegnelsen «barnarbeid» som kan tolkes på forskjellige måter. Vi kan også konstatere at det ofte har vist seg mulig å oppnå enighet i enkeltsaker trass i dyptgående uenigheter i grunnleggende moralsyn. I etiske forskningskomiteer, for eksempel, er det en vanlig erfaring at man kan bli enig om hva som bør gjøres i konkrete saker, men medlemmenes begrunnelser kan være meget forskjellige på grunn av ulikheter med hensyn til religion, verdensanskuelse, livssyn etc. Men det er også et faktum at det finnes en dyptgående uenighet når det gjelder slike ting som abort, dødsstraff og prioritering av menneskerettigheter i forhold til økt velstand og opprettholdelse av ro og orden i landet. Tenk for eksempel på diskusjonene om menneskerettighetenes relevans i de nyindustrialiserte land i Asia, der myndighetene ofte forsvare den rådende tilstanden med henvisning til de asiatiske kulturenes egenart!

Det finnes ingen som helst grunn til å forvente at man noensin-

ne vil oppnå fullstendig enighet i alle saker på det etiske området. Men hva om vi flytter oppmerksomheten fra uenighetene innenfor etikken til det som det faktisk går an å oppnå enighet om? Oppgaven kan synes umulig. Både religioner og politiske ideologier konkurrerer på den etiske arena, og alle opptrer gjerne med monopolistiske krav på å representere den eneste sannheten på det etiske området. Forsøkene på å formulere universelt gyldige normer har da heller ikke ført til allmenn enighet. Det gjelder også et av de mest lovende bidragene til denne sjangeren, FNs deklarasjon om menneskerettighetene, som ofte kritiseres for å gjenspeile typisk vestlige verdier. For å komme videre trenger vi noe mer enn lister med forslag til felles normer, verdier og rettigheter. Vi trenger en *metode* for å finne frem til slike forslag. Vårt tredje poeng er at det faktisk finnes en slik metode. Grunntrekkene i den ble utarbeidet av Aristoteles (sml. kommentarene til Aristoteles' metode i kapitlet «Tre moralfilosofiske tradisjoner»). Men det finnes mange variasjoner på samme tema hos senere forfattere. Den grunnleggende manøveren består i å ta utgangspunkt i de gitte vilkårene for menneskets eksistens. For å demonstrere metoden, skal vi kort oppsummere tre nyere bidrag til den filosofiske og økonomiske litteraturen.

Det første eksemplet stammer fra den kjente økonomen Amartya Sen, som er opphavsmann til «the capability approach» innenfor økonomisk teori. Hva det dreier seg om har han selv sammenfattet i sitt eget bidrag til rapporten *The Quality of Life* (red. Nussbaum & Sen, 1993), en artikkel med tittelen «Capability and Well-Being». Utgangspunktet er iakttagelsen at alle mennesker må ha et antall ferdigheter (*capabilities*) for å kunne leve som de ønsker. Målet på livskvalitet blir da evnen til å utøve disse ferdighetene slik at en kan være den en vil være og gjøre det en vil gjøre. Noen ferdigheter er grunnleggende i ethvert menneskes liv, for eksempel evnen til å livnære seg og skaffe seg tak over hodet og evnen til å unngå unødvendige sykdommer og en altfor tidlig død. Andre evner er individuelt og kulturelt betinget. Men felles for alle disse evnene er at de er nødvendige for de forskjellige funksjoner som inngår i det liv som man vil leve. Noen funksjo-

ner («functionings» er Sens eget uttrykk) har med mennesket som biologisk art å gjøre, som det å få nok med mat, ha god helse o.l. Andre funksjoner har med det sosiale liv å gjøre, som det å oppnå selvrespekt og integrasjon i fellesskapet. I tillegg kommer alle de funksjoner som er betinget av personlige muligheter og valg.

Ifølge utilitarismen har menneskelige evner og funksjoner bare verdi i den utstrekning de fører til økt lykke (nyttelse og fravær av smerte, etc.). En av fordelene med Sens tilnæringsmåte er (som han selv fremholder) at den åpner for muligheten å tilskrive en mengde handlinger og tilstander en egenverdi, uansett hvilke lykkeeffekter utøvelsen av evnene også måtte ha. En annen fordel med hans teori er at den unngår å tilskrive slike ting som inntektsnivå, formue, makt og privilegier en egenverdi, som for eksempel John Rawls gjør det i sin rettferdighetsteori. Slike «primærgoder», som Rawls kaller det, har en instrumentell verdi i den utstrekning som et individ kan bruke dem for å fungere slik hun eller han vil gjøre det. På samme måte fremholder Sen at frihet kan ha en egenverdi; tilgang til resurser som gjør det mulig å oppnå friheten har derimot en instrumentell verdi. Sen har selv lagt frem en ny teori om fattigdom og hevder at «the capability approach» er avgjort bedre enn alternative ansatser som prøver å identifisere fattigdom ved hjelp av for eksempel inntektsnivå.

Amartya Sens samarbeidspartner, den amerikanske filosofen Martha C. Nussbaum, fremholder likhetene mellom Sens tilnæringsmåte og det Aristoteles gjorde i sin etikk. Hun beskriver gjerne seg selv som «aristoteliker» og hører altså hjemme i den moralfilosofiske tradisjon som iblant kalles «nyaristotelisme» eller «dydsetikk» (*virtue ethics*). Sens kommentar til dette er at den aristoteliske tilnærmingen er godt forenlig med hans egen ansats, men at aristotelismen slik Nussbaum representerer den risikerer å ta med altfor spesielle ting i sin liste over universelle aspekter ved den menneskelige eksistens. Og det er nok en treffende kritikk av Nussbaums bidrag til boken *The Quality of Life*, en artikkel med tittelen «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach».

Som et utgangspunkt for videre drøftinger foreslår hun følgende liste over fellesmenneskelige trekk:

- 1) Dødelighet: Alle mennesker er dødelige, og alle er klar over det, noe som setter sitt preg på alle aspekter ved et menneskes liv.
- 2) Kroppen: Alle mennesker har legemer med samme grunnleggende biologiske behov.
- 3) Nytelse og smerte: Dette er noe som alle mennesker normalt er i stand til å erfare. I alle kulturer finnes det begrep om nytelse og smerte.
- 4) Forståelsesevne: også noe som alle mennesker normalt har, men som – på samme måte som de andre punktene på listen – formes av den kultur man vokser inn i.
- 5) Praktisk fornuft: Alle mennesker, uansett hvilken kultur de tilhører, prøver normalt å planlegge sine egne liv og stiller spørsmål om hvordan en bør leve og handle. Et vesen som mangler denne evnen fullstendig, ville ikke regnes som et menneske i noen kultur.
- 6) Utviklingen i tidlig barndom: Alle mennesker begynner sine liv som «hungry babies», hjelpeløse vesener som erfarer hva det innebærer å ønske og savne noe og hva misunnelse, bedrøvelse og takknemlighet innebærer. Slike fellesmenneskelige erfaringer er all morals grobunn.
- 7) Sosiale relasjoner: er også noe som inngår i all menneskelig erfaring og som utvikles til for eksempel kjærlighet og vennskap.
- 8) Humor: Hva som oppfattes som humoristisk, varierer kraftig fra kultur til kultur, men sansen for lek og humor ser ut til å være et fellesmenneskelig trekk. Nussbaum foreslår at humor i en eller annen form må være til stede for at et liv skal kunne regnes som «helt menneskelig».

Nussbaum understreker selv at denne listen er ment som en begynnelse. Den kan og bør modifiseres i lys av videre drøftinger med deltagere fra mange kulturer, slik at man unngår å få med trekk som bare hører hjemme i noen kulturer og får med en rekke andre trekk som viser seg å være universelle, men som ikke er kommet med på denne meget korte listen. Målet er å få med «the

basic necessary conditions of the capability to choose and live a fully good human life, with respect to each of the major human functions included in that fully good life».

Uansett hva du måtte synes om detaljene i Nussbaums framlegg, må du nok gå med på at hun i det minste peker på *noen* trekk som faktisk er fellesmenneskelige. Det finnes en felles ramme for all menneskelig eksistens, nemlig det forhold at vi alle lever på en klode med bestemte livsvilkår og at vi alle tilhører en biologisk art med bestemte behov og evner. Moralens utspiller seg innenfor denne rammen og bunner i et antall menneskelige grunnerfaringer som er av en slik karakter at de nødvendigvis må være til stede i alle kulturer i en eller annen form.

Nussbaum fremhever selv at måten disse grunnleggende felles-trekkene håndteres på, skiller seg fra kultur til kultur. Vi kunne sammenfatte dette som at det finnes et antall felles etiske parametre, som tilskrives forskjellige verdier av forskjellige individer i forskjellige kulturer. Den etiske relativismens grunnleggende feil er at den ser bort fra de universelle etiske parametrene. Vi kan legge til at tradisjonelle etiske universalister har begått samme slags feil. De har prøvd å finne frem til universelle innslag i etikken ved å sammenligne de normer og verdier som finnes i forskjellige kulturer. Men ved å konsentrere seg på det nivået, har de avskåret seg fra å få tak i det som faktisk er felles for all etikk, nemlig at etiske regler og handlemåter er mer eller mindre vellykkede forsøk på å løse problemer som i en eller annen form alltid er til stede i alle kulturer. Det er *problemene* som er felles snarere enn løsningene.

Vårt tredje og siste eksempel på moderne bruk av Aristoteles' gamle metode er også det nyeste: Jennifer Jackson, *An Introduction to Business Ethics*, publisert i 1996. Forfatteren er filosof og leder for senteret for «Business and Professional Ethics» ved universitetet i Leeds i England.

Som i de to foregående eksemplene er utgangspunktet for hennes behandling av etikken refleksjoner over hva som kjennetegner menneskets eksistens. I alle menneskers liv oppstår det problemer som bunner i begrensninger av forskjellig slag. Hva det dreier seg om, kan antydes med følgende lille liste: fysisk sårbarhet, begrenset

makt («tilnærmet likestilling»), begrenset altruisme, begrensede ressurser med hensyn til føde, klær og oppholdssted, begrenset forståelse og begrenset viljestyrke. For å håndtere de problemer som disse begrensningene fører til, har mennesket utviklet de holdninger og handlemåter som til sammen utgjør moralen. Til den utrustning som trengs for å kunne håndtere alle de forskjellige knapphetsproblemene, hører ikke minst visse personlige egenskaper: de moralske dydene. «Moralske dyder» kan definieres som «dispositions of character that equip us for living well and for doing well: for having a life worth living». Jackson inndeler de moralske dydene i (1) sosiale dyder, (2) alle de karakteregenskaper som trengs for å kunne leve et *meningsfullt* liv. De sistnevnte kaller hun «aspirational virtues». Jacksons alternativ til relativismen er nå påstanden at både de sosiale dydene og de mål- og meningsrettede dydene er universelle. I alle samfunn må det finnes sosiale dyder i form av forestillinger om rettferdighet, ærlighet og lojalitet, og likeså holdninger som kan antydes med ord som «medmenneskelighet», «medfølelse», «generøsitet» og «vennskap». Og for at et menneske skal kunne leve et liv som er verd å leve, må det blant annet finnes muligheter til samvær med andre, muligheter til å leve trygt, muligheter til å bevare sin selvrespekt og muligheter til å gi sitt liv et meningsfullt innhold ved å spille forskjellige roller etter beste evne. Som Jackson formulerer det: «Anyone's life is marred by the inability to find companionship, by loneliness, by insecurity, by lack of self-respect, by dependence, by boredom, by a sense of insignificance.»

Om det er riktig at karakteregenskaper av ovennevnte slag virkelig er nødvendig i ethvert menneskes liv for at det skal kunne fremstå som et godt og meningsfullt liv, så har det også en rekke konsekvenser for forretningsmoral and andre områdeetikker. Aktørene på de forskjellige økonomiske arenaene er ikke fritatt fra de generelle vilkårene for menneskets eksistens. Men det skal vi ikke gå nærmere inn på i dette kapitlet. Den interesserte henvises simpelthen til Jennifer Jacksons bok, som er et usedvanlig oppklarende og velskrevet bidrag til etikklitteraturen.

Viser nå våre tre forfatters utlegninger av menneskets levevil-

kår at den etiske relativismen er uholdbar og at det faktisk finnes en universell etikk? Svaret på den første delen av spørsmålet er: *ja*. Alle mennesker i alle samfunn må prøve å finne løsninger på de fellesmenneskelige problemer som oppstår på grunn av våre innebygde begrensninger. Men av dette kan man selvfølgelig ikke trekke konklusjonen at det finnes entydige løsninger på de felles problemene. Det gjør det for det meste ikke. Hvilke løsninger som er blitt valgt, og som vil bli valgt i fremtiden, er i stor utstrekning avhengig av de spesielle omstendigheter som en til enhver tid lever i. Men det grunnleggende antirelativistiske poenget er at ikke noe samfunn ville kunne eksistere uten et visst mål av medmenneskelighet, ærlighet, respekt for andre og seg selv, og så videre. Svaret på spørsmålets andre ledd blir derfor også *ja*. Men som på det forrige punktet må vi også legge til at dette ikke utelukker et mangfold av variasjoner på de felles temaene. Det er det at det finnes et antall felles temaer som gjør det mulig å kommunisere over de etiske grensene. Det som trengs mest av alt for å overvinne den provinsialismen som kjennetegner etikken per i dag, er en bedre *forståelse* av andre kulturers løsninger på de felles problemene. Med bedre forståelse åpner seg også muligheter til å bidra effektivt til forandringer. Og til sist: Som alltid på etikkens område er de beste bidragene ikke det man sier, men det man gjør – eksemplets makt.