

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 defineres 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.