

Tre moralfilosofiske tradisjoner

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

Konsekvensetikk eller deontologisk etikk?

Det er vanlig å dele etiske teorier inn i to hovedtyper. Noen etiske teorier antar at alle moralske overveielser til sjuende 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 tilnæringsmåter 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 tilnæringsmåter. 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 boks tittelen 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 *etikkenes 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 teoriens *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 etter 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 nyttekal-kyle. En innvending går på hans spesielle oppfatning av hva «nyt-te» 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 fore-slått 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 sam-menhenger. 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 nyttever-dier. Mill prøvde å imøtegå denne innvendingen ved å si at rett-ferdighet 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 innven-dingen 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 handling-enes 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 handling's 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 etikklitteraturen.)

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 uförenlige 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 etikklærebøkene 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 overveielserne 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 *handlingscentrert*. 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 vektleggningen 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 igjennom 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 middelveien mellom to ytterligheter. Mot, for eksempel, er noe som kan sies å ligge mellom de to ekstreme dumdristighet (som innebærer at man undskatter faren) og feighet (som innebærer at man overvurderer den). Ytterligere noen eksempler fra *Den nikomakiske etikk*: «Med hensyn til nytelser og smerter ... er middelveien besindighet og umåteholdenhet det overdrevne.» «Når det gjelder å gi og ta penger, er middelveien rundhåndethet, mens ødselhet og gjerrighet er for mye og for lite.» «Med hensyn til ære og vanære, er middelveien 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 beskaffenhets: 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 tilforlataelig innføring i moralfilosofi. Stephen Toulmin, «How Medicine Saved the Life of Ethics», formidler mye informasjon på mindre enn ti sider (gjenoptrykt 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 *etikkenes 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 forskjellige syn på hva som utgjør etikkenes 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 etikkenes 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 tilnæringsmåter 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 tilnæringsmåter. 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?».)