

# FILOSOFISK SUPPLEMENT

3/2006

UTGITT VED PROGRAM FOR FILOSOFI UIO

30 KR

# ETIKK

ETIKK		
<i>av Joakim Hammerlin</i>	4	TERRORISME SOM RETTIGHET?
<i>av Ingrid Hødnebo</i>	11	AUTONOMI ELLER PATERNALISME
<i>av Sven Trygve Haabeth</i>	19	IKKE-RELATIVE DYDER
SAMTALER		
<i>av Ingrid Hødnebo og Kalle Risan Sandås</i>	24	ONORA O'NEILL
<i>av Kalle Grill og Niklas Möller</i>	30	SIMON BLACKBURN
<i>av Reidar Mysen</i>	34	EYJÓLFUR KJALAR EMILSSON
KRITIKK		
<i>av Olav Elgvin</i>	38	DARWINISTISK RELIGIONSKRITIKK
DEBATT		
<i>av Jon Furholt</i>	43	DET RØYNLEGE OG GLØYMDE FENOMENET
MESTERBREV		
	45	MESTERBREV FRA JOAKIM HAMMERLIN
	46	OG ANDERS BRAARUD HANSEN

# FILOSOFISK SUPPLEMENT

2. ÅRGANG

3/2006

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved Program for filosofi ved Universitetet i Oslo

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra SiOs Kulturstyre, Program for Filosofi og Norsk Kulturfond

Filosofisk supplement distribueres sammen med det litteraturvitenskapelige tidsskriftet Bøygen

Trykket hos Bookline, Drøbak

Opplag 800

ISSN: 0809-8220  
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement  
c/o IFIKK  
Postboks 1020 Blindern  
0315 Oslo

[filosofisk-supplement@ifikk.uio.no](mailto:filosofisk-supplement@ifikk.uio.no)  
Manus og artikkelforslag mottas per e-post

Abonnement kr 100,- fire utgaver

Redaktør:  
Andreas Brekke Carlsson

Redaksjonssekretær:  
Ingrid Hødnebo

PR-ansvarlig:  
Cathrine Felix

Temaansvarlige:  
Andreas Brekke Carlsson  
Kalle Risan Sandås

Intervjuansvarlig:  
Ingrid Hødnebo

Kritikkansvarlig:  
Ingvild Kruge  
Kristin Selmer

Øvrige redaksjonsmedlemmer:  
Trine Antonsen  
Heine A. Holmen  
Torfinn Huvenes  
Tore Øgaard

Illustrasjoner:  
Francesca Vimme  
[francesca@vimme.com](mailto:francesca@vimme.com)  
[www.vimme.com](http://www.vimme.com)

Forside og layout:  
Espen Røsbak  
[espenrosbak@mac.com](mailto:espenrosbak@mac.com)

---

# ANVENDT FILOSOFI

Spørsmålet om filosofiens nytteverdi dukker opp fra tid til annen, i familieselskaper så vel som i det offentlige ordskiftet. Vi har ingen ambisjoner om å besvare dette spørsmålet. Dette nummeret av *Filosofisk supplement* viser imidlertid at filosofien også kan ha noe å si om aktuelle politiske problemstillinger. Joakim Hammerlin tar for seg spørsmålet om hva terrorisme er, og hvorvidt den lar seg rettferdiggjøre. Ingrid Hødnebo drøfter ulike etiske tilnærminger til bistand, og argumenterer, med ut-

gangspunkt i Onora O'Neill, for at autonomi bør være det veiledende prinsippet innen utviklinghjelp. I tillegg drøfter Sven Trygve Haabeth forholdet mellom dydsetikk og relativisme.

I intervjudelen kan vi by på flere prominente navn. Onora O'Neill snakker om betydningen av autonomi, Simon Blackburn utdypet sin teori om kvasirealisme for etiske utsagn og Eyjólfur Kjalar Emilsson gir oss et innblikk i Plotins metafysikk.

God lesning!

Andreas Brekke Carlsson  
Redaktør

# TERRORISME SOM RETTIGHET?

Av Joakim Hammerlin

**D**et sprenges stadig bomber i Midtøsten. Dels fordi Israel hevder sin rett til å bekjempe terrorisme. Dels fordi Hizbollah og Hamas hevder sin rett til å bekjempe en okkupant med terrorisme som middel. I denne artikkelen vil jeg ikke ta stilling til om Israel har rett til å bekjempe terrorisme med bomber. Ei heller om de kan gjøre det med murvegger, okkupasjoner eller arrestasjoner av et lands demokratisk valgte regjering. Jeg vil entydig konsentrere meg om man prinsipielt sett kan hevde retten til å utføre terrorisme.

For å kunne gå nærmere inn i denne problemstillingen må to ting avklares: For det første, hva er terrorisme? For det andre, hvordan skiller spørsmålet om man kan ha en rett til å utføre terrorisme seg fra spørsmålet om terrorisme kan forsvares?

”Terrorisme” er et vanskelig begrep å uttømme i en definisjon. Historikeren Walter Laqueur har en gang foreslått at det ligner pornografi: ”difficult to describe and define, but easy to recognize when one sees it” (Laqueur 1986: 88-89). Her vil jeg derfor nøye meg med å skissere en tematisk kjerne.

La oss starte med å spalte spørsmålet om hva terrorisme er i tre underspørsmål:

1. Hva kjennetegner terrorisme qua handling?
2. Hvilke aktører er innblandet?
3. Hvorfor utfører noen terrorhandlinger?

**1** En terrorhandling vil nødvendigvis innebære bruk av vold eller trusler om bruk av vold. Det som særtegner terrorisme, og skiller den fra privat voldsbruk, er at den har en sosial beveggrunn, som oftest politisk eller religiøs. Slik jeg ser det kan denne volden enten være direkte, i

betydningen av å være rettet mot andre mennesker, eller indirekte, ved å ramme de materielle forutsetningene disse menneskene benytter seg av i sin virksomhet. Aspektet med indirekte vold er nødvendig å innlemme fordi direkte vold er for snevert. Hvis noen plasserte en bombe i Nidarosdomen og detonerte den utenom åpningstiden for å unngå å volde direkte fysisk skade på de besøkende, ville dette (etter mitt skjønn) kvalifisere til å kunne kalles en terrorhandling, gitt at beveggrunnen var sosial.

**2** Aktørnivået kan deles i to grupper: Terrorister og ofre. En terrorist er en som utfører terrorisme. Dette er en nødvendig tautologi for å understreke at begrepet ikke bør begrenses til en spesifikk gruppe aktører, som for eksempel ”ikke-statlige organisasjoner”. Slik jeg ser det kan også stater og enkeltstående individer utføre terrorisme (et eksempel er ”Unabomberen”). Terrorismens ofre bør innsnevres til ”ikke-stridende”. Dette er en videre kategori enn sivile, og omfatter også militært personell som ikke befinner seg i en krigs- eller okkupasjonssituasjon.

**3** Hensikten med en terrorhandling er vanligvis å skape en psykologisk effekt (som oftest frykt og terror). Av og til er denne psykologiske effekten et mål i seg selv, men som oftest vil den være et middel for å generere en handlingsendring innenfor det samfunnet som rammes som terroristen anser som formålstjenlig. Slik sett dreier det seg om en mål-middel strategi der ofrene for terrorhandlingen er sekundære (middel) og handlingsendringene i det terrorrammede samfunnet er primære (mål).

Dette gir tre viktige konkretiseringer i forhold til hvilke handlinger som faller utenfor min definisjon på terrorisme:

Vold som ikke har en sosial (politisk/religiøs) beveggrunn.

Angrep som retter seg mot stridende eller mot en okkupasjonsmakt. Dette innebærer motstandskamp, geriljakrig, sabotasjeaksjoner og i visse tilfeller politiske attentater. Dersom noen av de nevnte aksjonsformene rammer ikke-stridende uten at dette var tilsiktet, eller med rimelighet kunne forutses som konsekvens (hva man innenfor rettfærdig krig kaller for ”dobbel-effekt”), faller dette også utenfor min definisjon.

Vold som ikke bæres av en mål-middel strategi, som for eksempel folkemord og etnisk rensing. Dette skyldes at målet med volden her primært vil være ofrene, og ikke å skape en psykologisk effekt som kan generere en handlingsendring innenfor det terrorrammede samfunnet.

Disse tre konkretiseringene er ment som en grovmasket avgrensning av tematikken. De skiller ut en omtrentlig semantisk størrelse som danner rammen for den videre analysen. Handlingen jeg skal ta stilling til inneholder altså tre nøkkelmomenter. Det dreier seg om en voldshandling der (a) motivet ikke er egoistisk, men kollektivt fundert, (b) offeret man bevisst søker å ramme har status som ikke-stridende, og kan derfor ikke anses som et legitimt mål, og (c) offeret som rammes utgjør et rent middel for å oppnå et mål (som står i relasjon til det kollektive motivet).

**H**va menes med ”terrorisme som rettighet”? Når vi spør om noen har en rett til å utføre terrorisme er ikke dette det samme som å spørre om terrorisme kan forsvares. Dette skyldes at man kan skille mellom ulike former for forsvarsargumenter. Slik jeg ser det dreier det seg i hovedsak om tre:

1. Utilitaristiske argumenter, som hevder at terrorisme kan forsvares hvis 1) de positive effektene av en terrorhandling veier tyngre enn de negative, og 2) det ikke finnes noen andre tilgjengelige handlingsalternativer som med rimelighet kan antas å skape bedre konsekvenser, dersom de positive effektene veies opp mot de negative.

2. Analogibaserte argumenter, som trekker analogier mellom terrorisme og visse former for krigshandlinger som bryter med de samme etiske prinsippene (som bevisst å ramme ikke-stridende), men uten møtes med samme grad av absolutt fordømmelse. De alliertes bombing av den tyske sivilbefolkningen under Annen verdenskrig er et eksempel på en slik analogi.

3. Rettighetsbaserte argumenter, som forsvare terrorisme i situasjoner hvor én gruppe mennesker systematisk og urettmessig avsondres fra grunnleggende rettigheter, og bruk av terrorisme kan endre denne situasjonen til det bedre.

**I**denne artikkelen vil jeg entydig konsentrere meg om rettighetsbaserte forsvarsargumenter. Disse skiller seg fra de utilitaristiske ved at de er ikke-konsekvensialistiske, fordi handlingens moralske berettigelse ikke er avhengig av at den har en gitt positiv konsekvens eller effekt for aktøren som utfører den. Og de skiller seg fra de analogibaserte forsvarsargumentene ved at de hviler på et selvstendig rettmessighetsprinsipp. Dersom jeg konkluderer med at terrorisme ikke kan forsvares ut fra en rettighetsbasert modell, innebærer ikke dette at handlingen ikke vil kunne forsvares ut fra utilitaristiske eller analogibaserte argumentasjonsmodeller.

En siste presisering: Jeg spør ikke om terrorisme generelt sett bør fordømmes med utgangspunkt i en rettighetsbasert modell, men om vi har å gjøre med et absolutt prinsipp, et ”ikke under noen omstendighet”. Slik sett er det to mulige utfall av den kommende diskusjonen: Enten en absolutt fordømmelse eller et situasjonsavhengig forsvar for terrorisme med utgangspunkt i en rettighetsbasert modell.

**E**nhver terrorist har en forståelse av et mål, en verdi eller en konsekvens som de ønsker å oppnå gjennom terrorhandlingen. Dette kan være å oppnå sosiale og politiske rettigheter, nasjonal løsrivelse eller den sanne tros seier over de vantro. For å kunne hevde et situasjonsavhengig forsvar for terrorisme innenfor en rettighetsbasert modell, må vi forutsette at beveggrunnen for handlingen har klangbunn i en allment anerkjent rettighet. La oss derfor starte med å konstruere et eksempel der det finnes en slik klangbunn:

I Landet Zii bor det to befolkningsgrupper: Galker og bilker. Zii inneholder nok ressurser til å dekke de grunnleggende behovene til alle galker og alle bilker. Men mens galkene har tilegnet seg 90 % av de materielle ressursene og lever i overflod, er bilkene i materiell nød. De får ikke engang dekket sine mest grunnleggende materielle behov. Barsedødeligheten er høy og gjennomsnittsalderen lav. Galkene kontrollerer det politiske, det militære og det økonomiske maktapparatet i Zii, og de har skapt et segregert samfunnssystem som sikrer galkene vedvarende kontroll over ressursene. Bilkene har lenge kjempet for like rettigheter og medbestemmelse. Ettersom ikke-voldelige metoder ikke vant frem, innledet den militante gruppen ”Bilkebevegelsen” sin væpnede motstandskamp gjennom sabotasjeaksjoner, geriljaraid mot militære enheter og attentater mot nøkkelpersoner i Zii’s administrative organer. Resultatet av disse aksjonene har vært en sterkere undertrykking av bilkene, med tilfeldige arrestasjoner og massedeportasjoner. Lederen av ”Bilkebevegelsen” vurderer situasjonen som uholdbar. Noe må gjøres. Det er

snart valg til Galketinget. To partier strides om makten: Regjeringspartiet "Alt for galkene" og opposisjonspartiet "Nok til galkene". "Nok til galkene" ønsker en oppmykning av segregeringssystemet på Zi og kritiserer regjeringspartiets voldsomme fremferd mot bilkene. Velgermassen til "Alt for galkene" er imidlertid vesentlig større enn opposisjonspartiets, og kun en dramatisk politisk utvikling kan endre valgutfallet. "Bilkebevegelsen" beslutter å endre taktikk. I håp om å flytte velgermassen fra regjeringspartiet utfører de en serie med terrorangrep mot galkebefolkningen for å spre frykt og manifestere sårbarhet, og truer med å fortsette angrepene inntil galkene innrømmer bilkene politisk medbestemmelse og rettigheter.

Kan Bilkebevegelsens handling forsvares med utgangspunkt i en rettighetsbasert etikk?

Jeg vil konsentrere meg om to argumenter, henholdsvis av Burleigh T. Wilkins (1992) og Virginia Held (2004). Begge argumenterer for at terrorisme i visse situasjoner kan forsvares som en rettighet. Begrunnelsen er imidlertid ulik. For å få klarhet i hva denne ulikheten består i, vil jeg starte med å konkretisere to rettighetsprinsipper som er underliggende premisser for både Wilkins' og Helds argument:

1. Hvis noen på en systematisk måte blir utsatt for grove rettighetsbrudd har de rett til å benytte vold mot den eller de som forårsaker disse rettighetsbruddene, dersom alle mulige ikke-voldelige metoder er utprøvd og uttømte.

2. Hvis et politisk system på en urettmessig og grov måte undertrykker eller frarøver en gruppe grunnleggende menneskerettigheter har denne gruppen rett til å bekjempe dette politiske systemet gjennom organisert vold (revolusjon, motstandsbevegelse, geriljakrig), dersom alle ikke-voldelige metoder er utprøvd og uttømte.

La oss, for argumentets skyld, godta rettighetsprinsipp 1 og 2. Problemstillingen som må diskuteres videre, og som skiller Wilkins' argumentasjon fra Helds, er å konkretisere hvordan disse rettighetsprinsippene står i forhold til terrorisme.

Rettighetsprinsipp 1 og 2 har en moralsk grense: De tilskriver en aktor eller en gruppe som urettmessig blir berøvet grunnleggende rettigheter rett til å bruke vold mot den, dem eller den samfunnsinstitusjonen som forårsaker dette rettighetsbruddet. Volden som berettiges begrenser seg altså kun til å rettes mot aktører som selv deltar aktivt i, og slik sett bærer et direkte moralsk ansvar for, systematiske og grove rettighetsbrudd.

Wilkins strategi er å innlemme terrorhandlinger i rettighetsprinsipp 1 og 2 ved å tilskrive rettighetsbruddene som berettiger voldshandlingen et kollektivt ansvar.

For di galkene er kollektivt ansvarlige for å bryte bilkenes rettigheter, har bilkene rett til å benytte kollektive straffemetoder for å tilegne seg de rettighetene de urettmessig berøves. Jeg vil utdype grunnlaget for dette perspektivet i neste avsnitt.

I motsetning til Wilkins, anser Held at en terrorhandling ikke kan begrunnes med utgangspunkt i rettighetsprinsipp 1 og 2. Med andre ord anerkjenner hun at handlingen bryter galke-sivilistens rettigheter. Når terrorhandlingen allikevel forsvares, bygger dette på en rettighetshierarkisering, der bilkenes rett til å kjempe for sine rettigheter vil veie tyngre enn galke-sivilistens rett til ikke å utsettes for målrettede angrep.

Slik Held ser det er det altså et misforhold mellom terrorisme og rettighetsprinsipp 1 og 2. Dette skyldes at voldsutøvelsen bevisst rettes mot individer som ikke aktivt har gjort seg skyldig i å utføre rettighetsbrudd. Wilkins' hevder imidlertid at det finnes situasjoner der det ikke finnes noe misforhold. Fordi et politisk system vil være et resultat av et politisk samfunn, vil ansvaret for systemets rettighetsbrudd stå i forhold til det politiske samfunnet systemet utgår fra. Skillet mellom Held og Wilkins består altså i forståelsen av forholdet mellom individuell og kollektiv skyld. La oss ta utgangspunkt i sistnevnte perspektiv.

Wilkins' forståelse av kollektiv skyld bygger på Karl Jaspers' bok *The Question of German Guilt*. Wilkins' tolker Jaspers slik at "there can be no radical separation of moral and political guilt, the reason for this being that there is no absolute division between politics and human existence: "There is a sort of collective moral guilt in a people's way of life which I share as an individual, and from which grows political realities." (Wilkins 1992: 22). Slik Wilkins' ser det er altså politiske konsekvenser et resultat av en kollektiv levemåte, en "way of life". Derfor vil enhver som deltar i å opprettholde en gitt levemåte bære et kollektivt moralsk ansvar for de politiske realiteter som denne levemåten skaper. Dette danner det moralske grunnlaget for kollektiv straff, som i Wilkins' perspektiv rettferdiggjør bruk av terrorisme. Galkesivilisten har mistet sin rett til immunitet fordi han eller hun er kollektivt skyldig i, og derfor også bærer et moralsk ansvar for, å opprettholde en sosial situasjon der bilkenes rettigheter brytes.

La oss, for argumentets skyld, si at Wilkins har rett i at politiske realiteter er skapt av kollektive levemåter. Innebærer dette at vi dermed kan berettige terrorisme med utgangspunkt i rettighetsprinsipp 2?

Slik jeg ser det er det minst to grunner til å svare nei på dette spørsmålet:

1. Kollektive levemåter formes i ulik grad av individene som skaper dem. Derfor vil individene i ulik grad bære det moralske ansvar for det kollektive resultatet.

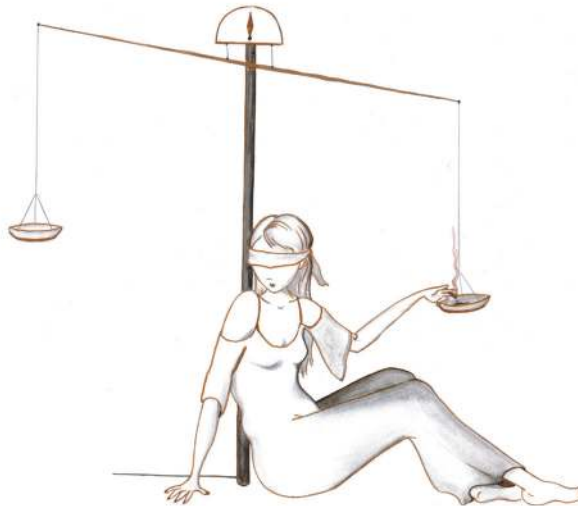
2. Terrorisme rammer ikke primært kollektivt, men individuelt.

**1** Wilkins tolker kollektivet som en moralsk aktør, en enhet som handler og står ansvarlig for sine handlinger. I dette perspektivet kan kollektivet beskrives som en samfunns kropp, der individene utgjør kroppens celler. Cellene har ulike funksjoner innenfor totaliteten. Noen befinner seg i samfunns kroppens hjerne, noen i ryggmargen, noen i lemmene. Samspillet mellom dem skaper samfunns kroppens handlinger. Fordi kroppen handler som helhet, vil den stå moralsk ansvarlig som helhet. Slik sett vil enhver celle som eksisterer i samfunns kroppen dele det moralske ansvaret.

Vi kan konfrontere dette perspektivet med et motstridende syn på forholdet mellom individ og kollektiv: Individer eksisterer sammen i kollektiver, men de eksisterer ikke som kollektiver. Selv om vi anerkjenner at det finnes kollektive handlingsresultater, skapes disse med utgangspunkt i individuelle viljer. Derfor vil det moralske ansvaret for kollektivets handlinger ikke være likt fordelt mellom individene. For det første kan visse individer ha større makt og mulighet til å endre på en politisk situasjon.

Andre, som for eksempel barn og mennesker med sterke funksjonshemninger, vil være villige til å være maktesløse. For det andre vil det alltid være individer som søker å motarbeide de uønskede politiske effektene som skapes av kollektivet. Wilkins' kollektivistiske perspektiv tar altså ikke høyde for at det finnes individuelle forskjeller i skyld bak den kollektive skylden. Dette peker mot min andre innvending mot Wilkins' argument: Terrorisme rammer ikke primært kollektivt, men individuelt.

**2** Wilkins rettferdiggjør terrorisme med utgangspunkt i et kollektivt skyldspørsmål. Dersom rettighetene til en gruppe brytes kollektivt, vil retten til å bekjempe disse rettighetsbruddene kunne legitimere kollektive sanksjoner. Spørsmålet er imidlertid om terrorisme primært rammer kollektivt eller individuelt?



Bruken av begrepet ”primært” er ikke tilfeldig. Jeg vil ta for gitt at terrorisme både rammer kollektivt og individuelt. Hva vi diskuterer er altså om bruken av terrorisme er en effektiv kollektiv sanksjonsform. For å kunne si at den er det, synes dette å forutsette at handlingen primært oppfattes som en kollektiv avstraffelse av den gruppen man søker å ramme. Gjør den det?

Tar man utgangspunkt i det individuelle nivået vil en terrorhandling ramme svært ulikt. For dem som befinner seg der bomben detonerer, er straffereaksjonen enorm. Likeens for dem som følelsesmessig står nær ofrene. De fleste vil imidlertid oppfatte terrorangrepet på avstand. Det er en skremmende hendelse som fyller et mediebilde, og som kanskje kan skape en midlertidig tilstand av ubehag og frykt, men som etterhvert etter hvert vil tilbakelegges og overskygges av hverdagsliv. Hvis vi forstår kollektiv avstraffelse med utgangspunkt i at den skal ha en generell

effekt på det respektive kollektivet, synes det plausibelt å ta utgangspunkt i de flestes perspektiv og erfaring. Spørsmålet blir derfor om den kollektive effekten av terrorhandlingen, som er relevant i forhold til Wilkins' argument, står i forhold til det rettighetsbruddet det søker å straffe? Slik jeg ser det gjør den ikke det. Satt på spissen kunne man si at dens kollektive effekt blir en underreaksjon, mens den individuelt sett – her tolket i forhold til ofrene – er en overreaksjon.

**W**ilkins' forsvarsargument bygger på et strengt kollektivistisk rammeverk. Mine innvendinger bryter med dette rammeverket ved at de også å innlemme individorienterte perspektiver. Jeg har, i samsvar med Held, tilført et etisk nivå som Wilkins selv ikke anerkjenner. En mulig innvending mot mine motargumenter er derfor at de går på siden av Wilkins' argumentasjon. Denne innvendingen kan imidlertid imøtekommes ved å understreke at rettigheter vanligvis ikke blir tolket med bakgrunn i et ensidig kollektivistisk nivå. Snarere dreier det seg om universelle rettigheter som utspiller seg i og får sin mening gjennom individualiserte situasjoner. Spørsmålet vi må stille oss er derfor om det prinsipielt prinsipielt sett er mulig å bygge en rettighetsetikk på et entydig kollektivistisk nivå, slik Wilkins gjør det?

La oss foreløpig la dette spørsmålet være ubesvart og



heller konsentrere oss om Helds argument. Til forskjell fra Wilkins, anerkjenner hun at rettigheter både må tolkes i forhold til et kollektivt og et individuelt nivå, men at det finnes situasjoner der det kollektive vil ha forrang for det individuelle. Problemstillingen modereres altså noe: Det dreier seg ikke om en entydig fokusering på det kollektivistiske (Wilkins), men om en vekting av nivåer der det kollektivistiske har forrang for det individfokuserende (Held). Dersom utfallet av diskusjonen er at Helds mer moderate posisjon forkastes, følger det at Wilkins radikale fortolkning også vil gjøre det.

**T**il forskjell fra Wilkins anerkjenner Held at bruken av terrorisme overskrider rettighetsprinsipp 1 og 2. Med andre ord: Bilkebevegelsens terroraksjon innebærer et brudd på galkesivilistenes rett til ikke å utsettes for målrettede angrep. Spørsmålet er om handlingen likevel kan forsvares?

Dette bringer oss til et aktivt diskusjonsfelt innenfor moderne moralfilosofi, ofte omtalt som ”dirty-hands”-tradisjonen<sup>1</sup>: Problemstillingen er om det finnes situasjoner der det er nødvendig å bryte moralske prinsipper som ellers har gyldighet for å kunne oppnå andre mål som moralsk sett anses som enda viktigere? I dette konkrete tilfellet: Kan man ha en rett til å angripe sivile og bruke dem som midler i en kamp for at en gruppe skal oppnå sine rettsmessige sosiale og politiske rettigheter?

Held’s utgangspunktutgangspunkt er følgende situasjon, formmessig lik eksempelet fra Zii:

Let us specify two situations. In the first, S1, the members of group A have a human right to x and they enjoy effective respect for this right in a given legal system, while the members of group B also have a human right to x, but suffer a lack of effective respect for this right. In situation S2, in contrast, both the members of A and the members of B have a human right to x and they enjoy effective respect for that right. Obviously S2 is a morally better situation than S1. It is the process of getting S1 to S2 that is in question. (Held 2004:72)

Problemstillingen er hvilke metoder man kan benytte for å endre S1 til S2. Ikke-voldelige metoder har forrang for voldelige, ikke-terroristiske voldelige metoder har forrang for terroristiske. Men, hva om terrorisme er siste og eneste uprøvde metode som gjenstår? “Alternative 1 is to maintain S1 and refrain from terrorism; alternative 2 is to employ terrorism and to achieve S2. Both alternatives involve rights violations. The questions are: Can they be compared and can either be found to be less unjusti-

fiable?” (ibid: 74). Dersom terrorhandlingen “is likely to achieve S2 (...) [...] and that no other means can do so” (ibid: 74) konkluderer hun med at “on grounds of justice, it is better to equalize rights violations in a transition to bring an end to rights violations than it is to subject a given group that has already suffered extensive rights violations to continued such violations, if the degree of severity of the two violations is similar” (ibid: 74–75).

Held gir altså det kollektivistiske nivået forrang på bekostning av det individbaserte. Jeg vil konfrontere dette perspektivet og Wilkins’ med et siste innspill: Albert Camus.

**D**et er en interessant scene i Albert Camus teaterstykke *Les Justes* (1950): En revolusjonær gruppering i det tidlige 1900-tallets Russland har besluttet seg for å gjennomføre et bombeattentat mot tsar Sergei. I det kortesjen nærmer seg attentatmannen, Kaliayev, oppdager han at tsaren har to små barn på fanget. Attentatet avblåses.

Dette eksempelet forteller oss noe essensielt om den moralske problemstillingen vi diskuterer. Både Held og Wilkins befinner seg på avstand. De konsentrerer seg om kollektiver og systemavhengige rettighetsbrudd, og bruker disse som moralsk brekkstang for å begrunne en rett til å utføre et terroristangrep. Camus’ perspektiv er derimot nært. Det systematiserte rettighetsbruddet, personifisert i tsar Sergei, overskygges av to små barn, uskylden som sitter på Sergeis fang, og ender i Kaliayevs handlingslamelse. Vi kan altså skille mellom to forskjellige perspektiver, det avstandsbaserte (kollektivistiske) og det nærhetsorienterte (individorienterte), som når ulike konklusjoner i forhold til terrorhandlingens berettigelse.

La oss spørre oss: Hva er kjerneforskjellen mellom disse? Hos Held og Wilkins har de manges rettigheter forrang for de fås. I Camus’ eksempel i *Les Justes* har de fås rettigheter forrang for de manges. Innenfor en rettighetsetikk som er basert på et utilitaristisk rammeverk, synes Held og Wilkins å ha rett. Men dersom vi begrunner rettighetsetikken i en deontologisk modell, endrer imidlertid premissene seg. Som Arthur Koestler skriver i *Darkness at Noon*: ”Twice two is not four when the mathematical units are human beings” (Koestler 1968: 125). En handling kan rette seg mot grove sosiale ulikheter. Ulikheter man rettsmessig bør bekjempe. Men de rammer ikke bare kollektivt. De rammer også enkeltmennesker. Barna på Sergeis fang. Det er dette som får Kaliayev til å nøle. Til å la kortesjen passere. Det som er moralsk berettiget på avstand smuldrer i møtet med det nære...

**P**roblemstillingen som innleder denne artikkelen ender derfor ikke i en konklusjon, men i to motstridende

svar og en forklaring. Når vi står på avstand, sammen med Held og Wilkins, skimter vi et ja. Beveger vi oss nært, med Camus', forvandles svaret til et nei. Imellom står et trolspeil som spør hvorfor? Hvordan vi forholder oss til etiske problemstillinger som moralske aktører avhenger

av perspektiver og posisjoner. Det som er moralsk rett på avstand, kan være moralsk galt i nærhet. Utfordringen er å skape en etikk som kan inkorporere begge disse perspektivene. Som kan være nærsynt og langsynt på samme tid. Liksom progressive briller.

<sup>1</sup> Termen refererer til Sartres teaterstykke *Les mains sales* (1948), hvor tematikken er om en revolusjonær gruppering kan bryte moralske grunnprinsipper, som under andre omstendigheter ikke kan brytes, for å fremme sin moralsk sett legitime sak.

Camus, Albert. 1950. *Les Justes: piece en cinq actes*. Paris: Gallimard.

Held, Virginia. 2004. "Terrorism, Rights and Political goals", i Primoratz, Igor (ed.): *Terrorism: The philosophical issues*. Hampshire / New York: Palgrave Macmillan (65-79).

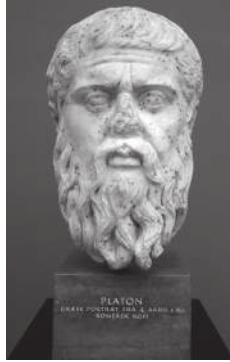
Jaspers, Karl. 1961. *The question of German guilt*. Trans. Ashton, E. B. New York: Capricorn Books.

Koestler, Arthur. 1968. *Darkness at noon*. Trans. Hardy, D., ed Browne H.. London: Longmans.

Laqueur, Walter. 1986. "Reflections on Terrorism", i *Foreign Affairs*, vol 65, no. 1: 86-100.

Sartre, Jean Paul. 1948. *Les mains sales*. Paris: Éditions Gallimard.

Wilkins, Burleigh Taylor. 1992. *Terrorism and Collective Responsibility*. London / New York: Routledge.



# PLATONS SAMLEDE VERKER



*Å slippe Platons samlede verker ut på det norske bokmarkedet,  
som Vidarforlaget nå gjør, er å bidra til et klimaskifte for språk, tanke og følsomhet i vårt land. ...*

*Bare Bibelen har i styrke en tilsvarende virkningshistorie.*

*Det har aldri vært satset på et mere bærekraftig prosjekt i norsk idéliv.*

Asbjørn Aarnes, Aftenposten

Platons forfatterskap har preget all vesterlandsk tenkning siden det kom til for 2500 år siden. Flere av dialogene hører til mesterverkene i europeisk diktning. Samtlige tekster er oversatt av våre fremste fagfolk innen klassiske språk og filosofi og alle er forsynt med forord og noter.

Benytt gjerne e-post: [ordre@vidarforlaget.no](mailto:ordre@vidarforlaget.no), internett: [www.vidarforlaget.no](http://www.vidarforlaget.no), tlf. 22 19 14 25, faks 22 19 14 26  
Vidarforlaget AS, Postboks 9017 Grønland, 0135 Oslo

- Ja takk, jeg bestiller herved **abonnement** på Platon samlede bind 1–9 og får tilsendt én bok hver annen måned i tilsammen 18 måneder. Jeg betaler kun kr. 298,- pr. bok inklusive frakt.
- Ja takk, jeg bestiller for snarlig levering Platon samlede bind 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 og 8 for kr. 298,- pr. bok. Bind 9 får jeg tilsendt våren 2007 for kr. 298,-.
- Ja takk, jeg bestiller herved **gaveabonnement** på Platon samlede bind 1–9 og betaler ni avdrag à kr. 298,- som faktureres når bøkene sendes ut til mottakeren. Givernavn over og mottakernavn har jeg påført under.
- Ja takk, jeg Aristoteles Retorikk for kr. 348,-

Navn/Firma: .....

Adresse: .....

Postnr. og -sted: .....

Mobiltelefon/telefon: .....

E-post: .....

Underskrift:

**[Ved gaveabonnement]** Mottakers navn: .....

Mottakers adresse: .....

Mottakers postnr. og -sted: .....

Adressaten betaler  
for sending i Norge



Distribueres av  
Posten Norge

Transit AS  
Svarsending 0157  
0090 Oslo

# AUTONOMI ELLER PATERNALISME

*Etikken bak bistandsparadigmene*

Av Ingrid Hødnebo

We have the opportunity in the coming decade to cut world poverty by half. Billions more people could enjoy the fruits of the global economy. Tens of millions of lives can be saved. The practical solutions exist. The political framework is established. And for the first time, the cost is utterly affordable. Whatever one's motivation for attacking the crisis of extreme poverty — human rights, religious values, security, fiscal prudence, ideology — the solutions are the same. All that is needed is action.<sup>1</sup>

Utdraget ovenfor er tatt fra FNs tusenårsmål. Budskapet er optimistisk, og løsningen tilsynelatende enkel – alt vi trenger er handling. Noen av oss mener likevel at en analyse av flere bistandsparadigmer avdekker behov for drøfting på et etisk nivå. Hvilke etiske prinsipper er det bistandspolitikken følger? Vi har muligheten til å hjelpe, men er vi pliktige til å gjøre det? Bak programmene og bistandsmeldingene ligger det alltid ulike verdsett og motiver. Det var lenge paradigmatisk med utviklingshjelp i form av bilateral budsjettstøtte. Men flere hevder at dette har vært en dårlig strategi på grunn av korrupsjon, mangel på statlig handlekraft eller at den gir for direkte påvirkningskraft til giverlandene. Det viser seg også på andre områder at bistandsmål og -midler er noe som stadig må tas stilling til på et grunnleggende nivå.

For å møte disse spørsmålene kan det være nyttig å bruke Onora O' Neill, og hennes drøfting av utilitaristiske og kantianske teorier. O' Neill trekker fram klassiske eksempler innen sult- og hungersnødsproblematikk – henholdsvis Thomas Robert Malthus, Garret Hardin, Peter Singer og Tony Jackson. Jeg har sett på de kravene O' Neill setter til akseptable etiske teorier, og hennes redegjørelse

for hvordan utilitarisme og kantianisme forholder seg til disse. Med dette, samt en undersøkelse av O' Neills tolkning og anvendelse av Kants autonomibegrep, har jeg prøvd å avklare det etiske standpunktet hun tar til bistand. Jeg har valgt å komme nærmere inn på dette ved å se på hvilke konsekvenser de ulike teoriene har i forhold til bilateral budsjettstøtte. Jeg deler i stor grad O' Neills ståsted – som på dette punktet også svarer godt til den siste norske bistandsmeldingen.<sup>2</sup>

Onora O' Neill foreslår et teoretisk utgangspunkt for drøfting av sult- og hungersnødsproblematikken, som er kantiansk både i opprinnelse og aspirasjon (O' Neill 1986: xiii). Hun gjør dette mot et bakteppe av andre standpunkter, som hun hevder er utilstrekkelige. Blant disse er det særlig utilitarismen som utpeker seg. Utilitarismens upålitelighet skyldes, i følge O' Neill, at den leder til motstridende konklusjoner: "Strong claims have indeed been made in various consequentialist writings on hunger and development, but some of these claims are wholly incompatible with one another" (ibid: 56). Særlig er det stor kontrast mellom "(1) those who think that either individual citizens or social groups in the developed world are morally required to take an active part in trying to reduce and end the poverty of the Third World and (2) those who think that they are morally required not to do so" (O' Neill 1993: 250).

Thomas Robert Malthus har satt et sterkt preg på debatten om sult og hungersnød med Om befolkningslova – først utgitt i 1798 – hvor en hovedtese er at "den naturlova som gjer maten heilt naudsynt for at mennesket skal leva, fører til at folketalet i røynda aldri kan auka

meir enn til den grensa som blir sett av dei tilgjengelege matmengdene, den minstemengda som må til for å halda liv i ein” (Malthus 1975: 16). O’Neill trekker frem nymalthusianeren Garret Hardin når hun skal vise til de utilitaristene som konkluderer med at det beste er å ikke gi bistand. Hardin sammenligner bistandsproblemstillingen med en livbåt. Den rike delen av verden sitter i båten, mens de fattige holder på å drukne. Hvis de rike skal prøve å redde noen av dem, vil dette ende med at de rikes sikkerhetsmargin vil bli mindre, og at alle vil tape. O’Neill formulerer Hardins syn på følgende måte: ”[H]jelp, especially in the form of food aid encourages the poor to have more children, so [it] leads to increases of population, with the long term result that the numbers of the destitute increase to a point at which no help or aid can prevent savage and wide spread famine” (O’Neill 1986: 58). Formelt ser Hardins argumentasjon slik ut:

N1: En handling er riktig hvis den fører til mest mulig lykke og minst mulig smerte

P2: Å hjelpe mennesker i nød vil – i lengden – føre til mer smerte enn lykke

K: Man bør ikke hjelpe mennesker i nød

Når O’Neill skal presentere det første utilitaristiske perspektivet, viser hun til Peter Singer. Argumentasjonen hans fører til den motsatte konklusjonen av den Hardin har:

[N1]: If we can prevent something bad without sacrificing anything of comparable significance, we ought to do it.

[P2]: Absolute poverty is bad.

[P3]: There is some absolute poverty we can prevent without sacrificing anything of comparable moral significance.

[K]: We ought to prevent some absolute poverty. (Singer 1985: 169, 170)

Singer tar også utgangspunkt i utilitarismen, men han er uenig med Hardin i hvilke premisser som skal legges til. O’Neill skriver: ”Singer [...] rejects Hardin’s conclusions not because they cannot be reached by a consequentialist route, but because Hardin’s claims about the demographic results of aid rely on causal generalizations that Singer thinks mistaken, or at least not proven” (O’Neill 1986: 59).

Singers etiske argumenter foreslår ofte handlingsimperativer som: Donér bort halve inntekten din til Oxfam! Eller: Gi mat til dem som trenger det! Dette er imidlertid

ikke helt uproblematisk, mener blant annet Tony Jackson. Jackson har jobbet for Oxfam og andre hjelpeorganisasjoner og må ikke forstås som en motstander av hjelp på linje med Hardin. Han er likevel skeptisk til noen av konsekvensene ved bistand og nødhjelp. Han hevder for det første at nødhjelp som gis i form av bilateral budsjettstøtte i realiteten kan virke som ”[...] general political support for Third World governments, and its harmful effects are often noted. It may do more to support a government that is failing to address needs than it does to meet those needs” (O’Neill 1993: 252). For det andre, mener Jackson, er det fare for at den hjelpen som gis, via eksempelvis Verdens matvareprogram, egentlig er motivert av at bønder i den rike delen av verden vil skaffe seg fortjeneste og et godt rykte. En av konsekvensene er at de utkonkurrerer den lokale matproduksjonen.<sup>3</sup> Hardin, Singer og Jackson kan alle sies å argumentere utilitaristisk, men de er likevel veldig forskjellige, og O’Neill mener at ingen av dem er tilstrekkelige.

It vitenskapsfilosofien hevdes det at karakteristika ved en god naturvitenskapelig teori er at den har høy grad av presisjon og at den har bred forklaringsstyrke, men likevel er enkel i sin fremstilling. O’Neill mener at en etisk teori bør tilfredsstillende lignende kriterier. I hovedsak stiller hun to krav: 1) stor spennvidde og 2) avpassning og presisjon.<sup>4</sup> Det første begrunnes veldig generelt med at en moralsk teori skal ”give answers to a large range of important problems” (O’Neill 1993: 239). Dette kan sees i sammenheng med O’Neills posisjon i den moralfilosofiske debatten mellom universalister og partikularister. Her inntar O’Neill et universalistisk standpunkt. Begrunnelsen for dette er todelt: På den ene siden er hun prinsipiell, og hevder at en teori oppnår sin gyldighet ved at den kan overskride gitte kontekster og at den er appliserbar på mer enn ett snevert område. På den annen side kan dette standpunktet ses i sammenheng med O’Neills øvrige erkjennelse av at vi lever i en verden som globaliseres. Dette innebærer selvsagt at vi må tenke i internasjonale målestokker. Hun skriver:

A further glaring deficiency is that particularists do not offer an account of justice that is adequate to the contemporary world. Modern societies have and need powerful and complex political and economic systems, whose influence cannot be confined within state or other boundaries, and whose construction and regulation must answer to standards that have more than local traditional backing. (O’Neill 1996: 19)

Hva gjelder det andre kravet – om avpassning og presisjon – mener hun at etiske teorier ikke er akseptable hvis de

bare har stor spennvidde; de må også peke i mer eller mindre bestemte retninger. På engelsk kaller hun dette kravet "accuracy and precision". Accuracy kan oversettes til norsk som både nøyaktighet og riktighet. Jeg har valgt å tolke det som en kombinasjon av de to, og mener 'avpassning' er et dekkende begrep. Grunnen til at jeg bemerker dette er fordi O'Neill gjør et poeng ut av distinksjonen mellom avpassning og presisjon. Der naturvitenskapelige teorier helst bør være presise, trenger etiske teorier først og fremst å gi svar som er avpasset til forholdene: "In practical affairs it is more important to find a theory whose recommendations reliably point in the right direction than it is to find one that will provide a finely detailed code of conduct" (O'Neill 1993: 240, min kursivering).

Hvilken teori som gir de best avpassede prediksjoner må sjekkes mot virkeligheten og våre intuisjoner. Hvis teorien ikke kan gi avpassede handlingdirektiver betyr ikke det nødvendigvis at den må forkastes, men den må i alle fall justeres. Jeg leser her O'Neill i lys av John Rawls' idé om refleksiv likevekt:<sup>5</sup> "We begin by describing it so that it represents generally shared and preferably weak conditions. We then see if these conditions are strong enough to yield a significant set of principles. [...] [F]or even the judgments we take provisionally as fixed are liable to revision" (Rawls 1991 s. 20).

Det er nettopp en revidert utgave av kantiansk etikk O'Neill tar til ordet for når hun skal drøfte sult og hungersnødsproblematikk. Hun mener den trenger følgende supplement: For det første må man ta inn over seg at mennesker ikke er abstrakte eller kun rasjonelle aktører. Derimot har vi begrensninger og er sårbare. Dette, og det faktum at andre mennesker har andre begrensninger enn oss selv, må vi ta med i beregningen når vi skal vurdere hvilke forpliktelser vi har. For det andre må man ha en måte å konkretisere de abstrakte prinsippene på.<sup>6</sup> Og for det tredje presiserer hun at det ikke er alt ved Kants politiske filosofi som passer til en moderne, demokratisk samfunnsforståelse: "We would never today wish to take Kant's political philosophy – his endorsement of republican institutions as in his essay "Towards Perpetual Peace" – as the full and satisfactory account of justice, because it accepts the life long dependence of certain people as unavoidable. In particular of women, of workers; of what he calls 'passive citizens'" (Hødnebo og Sandås 2006).

Likevel mener O'Neill at Kants ideer egentlig kan sees som grensesprengende, og mer moderne enn noen av våre samtidige politiske filosofer. "Kant [...] is ahead of many contemporary writers [because] he takes the boundaries of states not as the boundaries of justice, but as the provisional boundaries of domestic justice" (Hødnebo og

Sandås 2006). Dette svarer godt til kravet om stor spennvidde. O'Neill påpeker riktignok at en vanlig oppfatning av Kants maksimer – "[...] the underlying principle of the act, policy, or activity, by which other, more superficial aspects are guided" – er at de bare kan være individuelle intensjoner (O'Neill 1993: 259). O'Neill er uenig i dette, og hevder at maksimer også kan tilskrives organisasjoner, grupper og institusjoner. Jeg vil også hevde at den første varianten av det kategoriske imperativ – "handl kun ifølge den maksime ved hvilken du samtidig kan ville, at den bliver en almengyldig lov" (Kant 2002: 78) – gjør at man tvinges til å tenke stort og langsiktig når man skal vurdere maksimene. Det krever abstraksjon fra, og transcendering av, kontekst. Og dette bidrar til teoriens store spennvidde. Den kantianske etikken åpner på denne måten også for at vi er forpliktet overfor dem som ikke tilhører vårt næreste fellesskap.

O'Neill tar særlig utgangspunkt i den tredje formuleringen av Kants kategoriske imperativ: "[F]ornuftsvesener står alle under love, i følge hvilke enhver aldrig må behandle hverken seg selv eller nogen anden blot som mål, men alltid tillige som formål i sig selv" (Kant 2002: 94). Hos Kant er ikke det viktigste at man kommer fram til presise handlingsdirektiver og deres konsekvenser. Det viktigste er heller "[to] offer a pattern of reasoning by which we can identify whether proposed action or institutional arrangements would be just or unjust, beneficent or lacking in beneficence" (O'Neill 1993: 266). Standarden for å vurdere hvorvidt handlinger er rettferdige eller nyttige, henger sammen med den tredje formuleringen av det kategoriske imperativ – det handler om de utsikter handlingen har med hensyn til å bidra til menneskelig autonomi. Vi skal aldri handle etter maksimer som er slik at den andre i prinsippet ikke kunne gitt sitt samtykke. Med Kants autonomibegrep som grunnleggende prinsipp bak handlingen vil vi ikke få presise handlingsdirektiver, men det kan likevel gi avpassinger som er ensrettede nok.

O'Neill mener at utilitarismen ikke oppfyller de kravene hun stiller til akseptable etiske teorier. Begrunnelsen for dette varierer noe: Jeremy Bentham kan trekkes frem som representant for det O'Neill betegner som "vitenskaplig utilitarisme". Denne versjonen sikter høyt med hensyn til spennvidde og presisjon. Ut fra nytteprinsippet så skal man kunne regne seg frem til nøyaktig hvilken handling man er forpliktet til å velge, da det er denne som vil føre til mest mulig lykke for flest mulig. Bentham mener at for hver enkelt av de involverte parter så vil den gleden eller smerten de opplever være avhengig av syv forhold: i. Dens intensitet. ii. Dens varighet. iii. Dens sikkerhet eller usikkerhet. iv. Dens nærhet

eller fjernhet. v. Dens fruktbarhet. vi. Dens renhet. Og en til, nemlig: vii. Dens omfang (Bentham 1970: 20). Som O'Neill sier: "It looks almost like a moral algorithm – beguilingly easy" (Hødnebo og Sandås 2006). Men i virkeligheten vil Bentham få problemer. Hans vitenskaplige utilitarisme bygger på en epistemisk idealisering. Denne typen idealisering mener O'Neill er feil da det ikke er slik at vi er allvitende, rasjonelle aktører. Vi har aldri oversikt over alle handlingsalternativer, konsekvenser, verdien og rekkevidden av disse, eller hvor mange som egentlig blir påvirket.

Et alternativ til den vitenskaplige utilitarismen er hva O'Neill kaller "den humane utilitarismen". Innenfor denne retningen står John Stuart Mill, og de fleste utilitarister etter ham – som Hardin, Singer og Jackson<sup>8</sup>. De tar avstand fra den vitenskaplige varianten av særlig to grunner. For det første er det et problem å kvantifisere seg fram til rett handlingsvalg, særlig med Mills innføring av det kvalitative skillet mellom laverestående og høyerestående gleder. For det andre mener de at det strenge kravet om presisjon gjør teorien ugjennomførbar. Mills definisjon av nytteprinsippet speiler denne nye oppfatningen: "[...] actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness" (Mill 1979: 257, min kursivering). Men, som vi har sett ovenfor, så leder Hardins, Singers og Jacksons konklusjoner i motstridende retninger, og hvis den ene er sann, så kan ikke de andre være det. O'Neill påpeker: "Even if utilitarian thinking is accurate enough for settling personal dilemmas, [...] it is not accurate enough to guide either individual or institutional action on global problems" (O'Neill 1993: 255). Men har O'Neill rett i at dette er nok til å forkaste utilitarismen som hovedteori? Én løsning på problemet er at samfunnsvitenskapene kan komplimentere de utilitaristiske kalkylene med relevante forklaringsmodeller. Eksempelvis kan man påvise at Hardins demografiske hypotese er feil: heving av levestandard fører faktisk til tilbakegang i befolkningsvekst, og ikke motsatt. På dette punktet kan O'Neill kritiseres for ikke å ta inn over seg underdetermineringsargumentet i Quine og Duhems epistemiske holisme om at vi sjelden kan sikre oss mot sprikende konklusjoner. En eller flere hovedteorier kan ta utgangspunkt i samme data, men likevel lede til forskjellige resultater. Dette fordi de bygger på underhypoteser som er gale. Problemet, mener O'Neill, er likevel at samfunnsvitenskapene bare kan tilby oss deler av den kunnskapen vi trenger for å få oversikt over alle potensielt feilslåtte hypoteser, og at utilitarismen fortsatt ikke vil ha noen garanti for at den ikke ender opp med motstridende konsekvenser (ibid: 257). Og det er nettopp konsekvensene som er utilitarismens sine qua non i vurde-

ringen av handlinger.

Et spørsmål er selvfølgelig om ikke dette problemet også vil melde seg for en kantianer. Hvis hovedimperativet er at man skal fremme andre menneskers autonomi, så kan dette føre til maksimer som sier at vi skal organisere bistanden på forskjellige, men gjensidig utelukkende måter. Eksempelvis påpeker jeg nedenfor at generell budsjettstøtte sjelden fremmer mottakerens autonomi. Men man kan også argumentere for at motivet bak budsjettstøtte nettopp er å øke mottakerens autonomi. Mange utviklingsland har demokratisk valgte myndigheter eller de har totalitære, men, på noen områder, progressive regimer. Ved ikke å la disse selv forvalte midlene kan bistandsgiverne beskyldes for paternalisme, og for å hemme landets autonomi. En kantianer vil derfor også være henvist til samfunnsvitenskapene for å finne hvilke tiltak som er mest autonomifremmende i de ulike tilfellene.

Likevel: O'Neill hevder at den humane utilitarismen har et problem med at gleder og smerter er subjektive. Hvis man kun skal tillate seg et impresjonistisk overblikk over konsekvensene, så vil man ikke kunne ta høyde for at mennesker opplever ting forskjellig. Jeg mener at det her er viktig å huske på et viktig skille mellom utilitaristisk og kantiansk teori: Den første styres av handlingenes konsekvenser, mens den andre styres av motiver, eller prinsipper, bak handlingene. Med utilitaristisk tankegang kan man havne i en situasjon hvor man handler paternalistisk og fremmer velstand og lykke etter egne verdier. Ideelt sett vil en kantiansk etikk ikke føre oss dit. Den vil riktignok ikke gi oss nøyaktige handlingsdirektiver, men den vil hele tiden være bundet av handlingsprinsippet om å fremme autonomi, slik at andre selv kan øke det de oppfatter som lykke og velstand. Dette problemet er særlig viktig med hensyn til bistand, og jeg vil komme tilbake til det seinere.

En siste og viktig grunn til at utilitarismen ikke er en akseptabel teori henger sammen med den forrige. Det er den klassiske innvendingen om at utilitarisme ikke kan sikre at vi handler rettferdig. Rettferdighet er hos Mill definert som det som vanligvis fører til mest glede (ibid: 256). Men hvis den handlingen som fører til mest glede, strider med vår oppfatning av hva som er rettferdig, så vil utilitaristen likevel være pliktig til å velge denne handlingen.

Når Kant forklarer hva som menes med prinsippet om viljens autonomi, skriver han: "[...] at mennesket kun er underlagt sin egen lovgivning, som ikke desto mindre er almengyldig, og at det kun er bundet til at handle i overensstemmelse med dets egen vilje [...]" (Kant 2002: 93). O'Neill mener at samtidige tolkninger av autonomibegrepet ofte er misvisende. Disse utpeker rasjonalitet

og individualitet som synonymt med autonomi. O'Neill mener heller at Kants poeng er at en viljedannelse er autonom hvis den ikke er bundet av en autoritet.<sup>9</sup> En vilje er mer autonom hvis den kan danne en handlingsmaksime ut fra det kategoriske imperativ enn hvis maksimen legitimeres ved å peke på en autoritet – for eksempel en religion, en myndighet eller Menneskerettighetene. Eller mer indirekte: Et menneske kan handle mer autonomt hvis det ikke holdes tilbake av sult og fattigdom, eller tvinges til å gå med på avtaler fordi en sterkere part kommer med "et tilbud den ikke kan avslå".<sup>10</sup> Jeg ser denne tolkningen i sammenheng med bistandsteorier som vektlegger emansipasjon, kapasitetsbygging og selvstendigjøring. At viljen må føyes etter autoriteter er ifølge Kant og O'Neill heteronomi – og dette er ikke moralsk ønskelig.

I forhold til utviklingshjelp mener O'Neill at autonomibegrepet er viktig av flere grunner: For det første er man med Kant alltid pliktig til å fremme andre menneskers autonomi. Dette innebærer at man i bistandssammenheng gir hjelp med intensjoner om å fjerne det som hindrer autonomi. Dette kan innebære sult og fattigdom eller politiske og økonomiske begrensninger.

The provision of clean water, of improved agricultural techniques, of better grain storage systems, or of adequate means of local transport may all help transform material prospects. Equally, help in the development of new forms of social organization – whether peasant self-help groups, urban cooperatives, medical and contraceptive services, or improvements in education or in the position of women – may help to extend possibilities for autonomous action. (O'Neill 1993: 265)

For det andre er det viktig at bistand ikke gis slik at menneskene på mottakersiden i realiteten blir "midler". Med den tredje formuleringen av det kategoriske imperativ som utgangspunkt, så vil det ikke godtas at man gir bistand med doble hensikter – selv om denne også gir økt lykke og velstand. Mange land eller internasjonale selskaper gir hjelp som u-land ikke kan takke nei til. Likevel ville de i prinsippet ikke gått med på det hvis de hadde hatt all den informasjonen de trengte eller ikke hadde opplevd situasjonen som påtvunget. Klassiske eksempler er dyre lån, arbeidsplasser hvor hovedinntekten går til store utenlandske selskaper heller enn til mottakerlandet, eller økonomisk støtte som betaling for å gå med på økonomiske strukturtilpasninger.

For det tredje vil man med autonomi heller enn nytte som det ledende prinsipp forhåpentligvis unngå en paternalistisk holdning i bistandsarbeidet. Å fremme andres au-

tonomi kan sees som paternalismens antitese. Man legger vekt på å bygge opp folks evner til å klare seg selv – man lærer dem å fiske, heller enn å gi dem fisk. For en utilitarist vil det ikke være like lett å forsvare en anti-paternalistisk bistandspolitikk. Her vil nytte-perspektivet alltid komme først, og det skal gjennomføres, om så med formynderisk hånd. Målet er, som Bentham sier: "to rear the fabric of felicity by the hands of reason and law" (Bentham sitert i O'Neill 1993: 248). I tillegg, som nevnt ovenfor, mener O'Neill at den humane utilitarismen har et problem med å ta høyde for at ulike mennesker opplever gleder og smerter forskjellig. Og, "[w]e are well enough aware of ways in which ignorance and chauvinism can affect thinking about distant and unfamiliar parts of the world. Western views of the now-underdeveloped countries have often been prejudiced and Eurocentric" (O'Neill 1986: 65).

Av det som har blitt trukket fram i det foregående, mener jeg at vi kan slutte noen konklusjoner gjeldende O'Neills syn på bistandspolitikk. Hun legger vekt på kantianske prinsipper om autonomi og at man alltid skal behandle mennesker som om de var mål i seg selv, og ikke bare midler. Hun mener utilitarismen ikke er tilstrekkelig med hensyn til å gi gode direktiver. For det første kan den både føre til konklusjoner som sier at man skal hjelpe, og konklusjoner som sier at man ikke skal hjelpe, under samme situasjonelle betingelser. For det andre har utilitarismen et problem i at den alltid setter nytte- og lykkeprinsippet først – dette kan medføre at handlingsdirektivene går på tvers av rettferdighet, eller at de er paternalistiske og ikke fordrer autonomi.

For en kantianer, på den annen side, vil følgende generelle argument alltid gjelde:

- N1: Man skal alltid behandle andre som mål i seg selv
- P2: Å behandle andre som mål i seg selv er å støtte opp under muligheten for autonome handlinger der hvor disse er hindret
- P3: Sult, stor fattigdom og maktesløshet hindrer muligheten for autonome handlinger
- K: Man skal alltid gjøre det man kan for å avskaffe eller redusere sult og fattigdom<sup>11</sup>

O'Neill mener, at i motsetning til det vi så ovenfor, så vil konklusjonen ut fra en kantiansk teori alltid bli den samme – at man må hjelpe – når andre lider under sult og fattigdom. Og når verden stadig blir mindre, har vi også muligheten til å gjennomføre dette: "In an interconnected world, the moral significance of distance has shrunk, and we may be able to affect the capacities for autonomous action of those far away" (O'Neill 1993: 266). Et kantiansk



utgangspunkt kan også gi gode avpasninger i forhold til hvordan man kan kanalisere utviklingshjelpen. Mennesker som lever i nød og fattigdom, er svake og svært utsatte for overgrep og utnyttelse. Det samme kan gjelde på statlig nivå. I begge tilfeller er det ofte slik at de får ”tilbud de ikke kan avslå”. Internasjonale selskaper eller institusjoner som gir dyre lån kan derfor ofte kritiseres for å bruke dem som midler for egen fortjeneste. Verken for Kant eller O’Neill er det akseptabelt med bistand kanalisert på denne måten.

Ofte blir bistand gitt i form av budsjettstøtte.<sup>12</sup> Jeg tror O’Neill vil mene at dette ikke er en god måte å kanalisere bistand på. Forenklet og formalisert ser argumentasjonen slik ut:

N1: Du skal aldri bruke noen bare som middel, men alltid også som mål i seg selv

P2: Vi bruker andre bare som middel hvis vi handler etter maksimer, som den andre ikke prinsipielt vil gi sitt samtykke

P3: Mennesker som lider av sult og fattigdom ville ikke prinsipielt gi sitt samtykke til utviklingshjelp i form av budsjettstøtte da dette ofte brukes til å støtte opp under rådende økonomiske maktstrukturer

heller enn å fremme disse menneskenes autonomi

K: Vi bør ikke gi utviklingshjelp i form av budsjettstøtte

Her kan det tredje premisset romme ulike tolkninger. ”De rådende maktstrukturer” er en veldig vag betegnelse. Jeg har likevel valgt den fordi den, på den ene siden, kan betegne det landet eller selskapet som gir støtten. På denne måten blir bistand som budsjettstøtte feilslått fordi ”[it] offer[s] too much opportunity for `donor` countries

to pursue their national or economic interests, or those of certain corporations at the expense of the needs of underdeveloped areas” (O’Neill 1986 s. 60). Dette kan sees i sammenheng med en klassisk kritikk av vestlige lands kulturelle og økonomiske imperialisme. Det er en ”bistandspolitikk” som klart strider med kantianske prinsipper om autonomi.

På en annen side kan ”De rådende maktstrukturer” peke på den regjeringen som får støtten. Her er problemet at de fleste stater som mottar bistand er svake. De har ikke nok handlekraft i form av infrastruktur, byråkrati eller andre ressurser til at de kan få utnyttet midlene på en effektiv måte. Alternativt, sier O’Neill, hvis man ser på ”the international transparency index – an index of conceived corruption [...]”, så vil man skjønne at det er naivt å tro at den støtten man gir ender der den skal (Hødnebo og Sandås 2006). O’Neills etiske teori vil altså ha vanskeligheter med å forsvare bistand i form av budsjettstøtte. Dette kan oppfattes som problematisk. For det første, som jeg har påpekt tidligere, er det ikke alltid slik at budsjettstøtte hindrer autonomi. For det andre, har man ingen garanti for at alternativet – eksempelvis ideelle organisasjoner som implementerer store utdanningsprogrammer – gir brukerne større grad av medbestemmelse. Ofte benyttes ikke den lokale kompetansen, og eierskap til prosjektet undergraves også her. Hvordan bistanden skal organiseres er selvsagt noe som må variere etter forholdene. Disse to innvendingene er likevel ikke sterke nok til å rokke ved det etiske grunnlaget til O’Neill, nemlig at hovedmålet er å fremme autonomi. Innvendingene viser heller at man ikke kan komme med absolutte konklusjoner på dette området. I tillegg til en grunnleggende etisk analyse, så må de faktiske tiltakene alltid ta hensyn til kompleksiteten i den bistandssituasjonen man står i.

1 Dette sitatet er hentet fra FNs Tusenårs mål, tilgjengelig på [www.unmillenniumproject.org](http://www.unmillenniumproject.org).

2 Bondevikregjeringen 2003/-04.

3 For mer om innvendingene til Jackson spesielt og representanter fra utviklingsarbeid generelt, se: O’Neill 1986 s. 61 og O’Neill 1993 s. 252, 253.

4 Oversatt fra engelsk: comprehensive scope og accuracy and precision. O’Neill 1993 s. 238 og 239.

5 Jamfør O’Neills oppfatning om at man må anvende og kritisere moralske teorier samtidig. O’Neill 1993 s. 237.

6 I ”Ending World Hunger”, s. 262, skriver O’Neill at Kant faktisk var veldig opptatt av det første poenget. Jeg skriver likevel her at det er et supplement da det er det hun selv kaller det i *Faces of Hunger*, forord s. xiii, og fordi det uansett er noe senere kantianere ofte har utelat.

7 Intervjuet av Hødnebo og Sandås det her refererer til er trykket i dette nummeret av *Filosofisk supplement*.

8 Jackson er ikke en klart uttalt utilitarist. O’Neill betegner ham heller ikke som dette, men hun plasserer ham innenfor en

konsekvensialist-kategori. Se O'Neill 1986 s. 62.

9 O'Neill diskuterte dette, og ulike tolkninger av Kants autonomibegrep, under et foredrag ved Universitetet i Oslo 04. 05.

2006: "Is Autonomy Morally Important?" Dessverre har jeg ikke mulighet til å gjøre en grundigere konseptuel analyse her.

10 O'Neill bruker dette uttrykket flere steder i "Ending World Hunger".

11 Argumentene er tatt fra O'Neill 1993 s. 262, men formalisert kun her, for enkelhetsskyld.

12 I 2005 ble kun 4,42 % av Norges bilaterale bistand gitt som ikke-øremerket budsjettstøtte (iflg. statistikkportalen.no).

Bentham, Mill. "En innføring i prinsippene for moral og lovgivning" i Bentham, Mill, Rawls: Moral og nytte. Oversatt av Kai Dramer. Oslo. 1970

Hødnebo, Ingrid og Karl R. Sandås, 2006. Onora O'Neill – intervju. i "Filosofisk supplement" 3/2006.

Kant, Immanuel. Grunnleggelse af sædernes metafysikk. Oversatt av Tom Bøgeskov. København. 2002 (1. utg. 1999)

Malthus, Thomas Robert. Om befolkningslova. Oversatt av Gustav Moberg. Oslo. 1975

Mill, John Stuart. Utilitarianism. Redigert utgave av Mary Warnock. Glasgow. 1979

O'Neill, Onora. "Ending World Hunger" i Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy.

Redigert av Tom Regan. Raleigh. 1993 (1. utg. 1980)

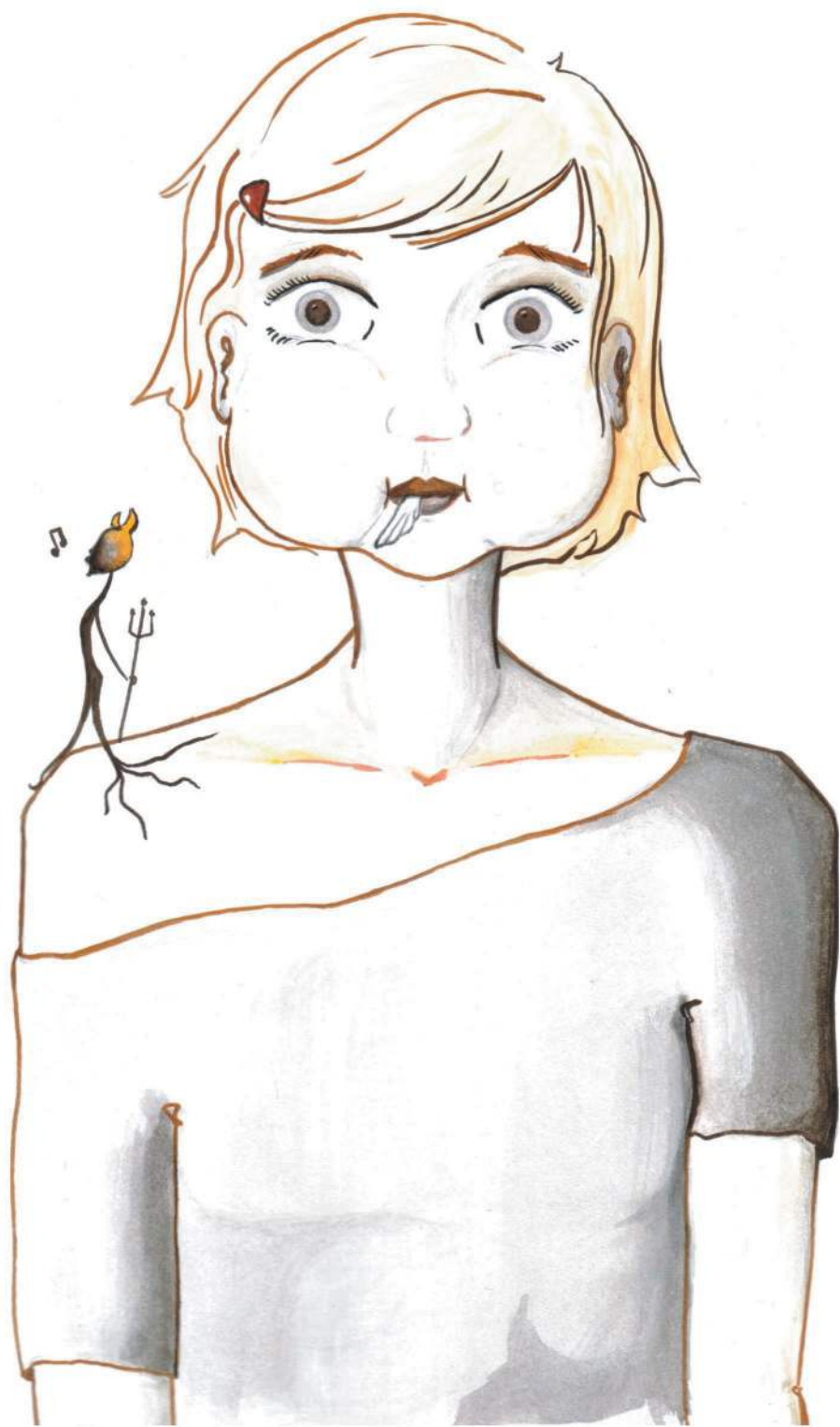
O'Neill, Onora. Faces of Hunger. London. 1986

O'Neill, Onora. Towards Justice and Virtue. Cambridge. 1996.

Rawls, John. A Theory of Justice. Oxford. 1991 (1. utg. 1972).

Singer, Peter. Practical Ethics. Cambridge. 1985 (1. utg. 1979)

Forelesning ved Onora O'Neill: "Is Autonomy Morally Important?" Universitetet i Oslo, 4.5.2006



# IKKE-RELATIVE DYDER

av Sven Trygve Haabeth

»All human beings seek not the way of their ancestors, but the good.  
(Aristoteles, Politikken, 1269a3-4)

I denne artikkelen skal jeg forsøke å ta tak i noe som kanskje er det moderne, globaliserte samfunnets største utfordring for dydsetikken; relativismen. Jeg vil forsøke å redegjøre og argumentere for muligheten av et ikke-relativt syn på dydene og dydsetikken. Jeg tar utgangspunkt i Martha Nussbaums artikkel "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach" og også trekke noe på Aristoteles' Den Nikomakiske Etikk, for å se etter mulige argumenter og løsninger hos ham (Nussbaum 1998; Aristoteles 2002).

Først vil jeg kort redegjøre for relativismen og hva slags etisk syn en slik vinkling vil kunne innebære. Denne redegjørelsen er viktig for å kunne vise hvorfor debatten er av interesse, og hvorfor det kan være av betydning å hevde et ikke-relativt syn på dydsetikken. Deretter vil jeg ta en nærmere titt på Martha Nussbaums artikkel, og bruke hennes analyse som et springbrett for å se nærmere på potensialet for ikke-relative dyder. Her vil jeg rette fokuset mot dyden og egenskapen mot, og forsøke å vise en måte å se på denne egenskapen, som ikke vil være kultur- eller samfunnsrelativ. I konklusjonen vil jeg forsøke å se fremover og problematisere prosjektet i sin helhet.

Dydsetikken blir lett offer for relativistiske argumenter, fordi den godt kan sies å basere seg på idealer for menneskelig karakter og handlingsmåter; slik sett blir dydsetikken relativ, om en hevder at idealene for menneskelig handling og karakter forandrer seg fra samfunn til samfunn, gjennom tidene og fra individ til individ.

I etikken har en lett etter rasjonelle argumenter for allmenne normer og regler, som skal gjelde uavhengig av kultur og samfunn, fordi fornuften krever det. Blant de fremste moralfilosofene i denne retningen kan Immanuel Kant, med moralloven og det kategoriske imperativ, nevnes. Mange vil hevde at dette sporet blir forlatt i moderne dydsetikk, da en ikke lenger søker én enkelt norm for det å leve godt, men baserer seg på normer med lokalt opphav og praksis (Nussbaum 1998:2).

Et generelt mål for etikken er ønsket om å kunne skille mellom rett og galt, og mellom det gode og det onde (eller slette), gjennom fornuftsbaserte argumenter, uten å bli avspist med argumenter som "slik og slik gjør vi det bare i vår kultur og dermed er det greit". Et relativistisk syn vil i verste fall kunne ende opp med at alt er greit, og dermed frarøve oss muligheten til å kritisere, eller fordømme handlinger på et etisk-rasjonelt grunnlag.

En annen måte å se relativismeproblematikken på er at mangelen på felles verdier, og målestokker gjør at enhver tverrkulturell etisk diskusjon vil strandre på fraværet av en felles plattform.

Martha Nussbaum beskriver dydene som sekundære til allmennmenneskelige erfaringsfærer i artikkelen "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach". Dette synet tar utgangspunkt i Aristoteles' redegjørelse for dydene i Den Nikomakiske Etikk. Nussbaum refererer til Aristoteles' innledende redegjørelse i bok II, kapittel 7 og til konkrete passasjer i den mer utdypende redegjørelsen for dydene (5, N6).

Ifølge Nussbaum redegjør Aristoteles for dydene ved å i hvert enkelt tilfelle isolere en menneskelig erfaringsfære, som vil være tilstede i mer eller mindre alle menneskelige

liv, og i forhold til hvilke mer eller mindre alle mennesker vil måtte ta visse valg i stedet for andre (5). Disse sfærene oppfattes av Nussbaum som universelle og allmenmenneskelige (7). Altså slik at disse sfærene er område for alle menneskers erfaring. Derefter stadfestes dydene som det å velge å handle riktig i forhold til de konkrete sfærene.

Dette åpner for at Nussbaum kan hevde at det ikke er mulig for relativisten å si at enkelte samfunn og kulturer ikke inneholder noe som korresponderer med den enkelte dyd. Det vil da heller ikke kunne være slik at det er åpent for hvorvidt en enkelt person trenger å inkludere en gitt dyd i sitt liv, annet enn gjennom å dyrke frem den korresponderende mangelen i stedet (7).

Nussbaum finner de følgende ulike erfaringssfærene hos Aristoteles, med korresponderende dyder (5f):

1. Frykt for betydningsfull skade, spesielt død, med den korresponderende dyden mot; 2. Kroppslige appetitter og tilhørende nytelser – måtehold; 3. Fordeling av begrensede ressurser – rettferdighet; 4. Håndtering av ens personlige eiendom, i forhold til andre – gavmildhet; 5. Håndtering av ens personlige eiendom, i forhold til gjestfrihet - utvidet gjestfrihet; 6. Holdninger og handlinger i forhold til ens eget verd – sjelsstorhet; 7. Holdning til fornærmelser og skader – temperamentsmildhet; 8. Assosiasjon og samvær og fellesskap av ord og handlinger, a. sannhet i tale – ærlighet; b. sosial assosiasjon av en leken karakter - lett ynke; c. sosial assosiasjon mer generelt - navnløs, men er en slags vennskaplighet; 9. Holdning til andres gode eller dårlige skjebne - rett skjønn; 10. Intellektuelt liv - de ulike intellektuelle dydene; 11. Planlegging av ens liv og oppførsel - praktisk fornuft.

Nussbaum hevder at alle mennesker har et forhold til disse sfærene: alle mennesker forholder seg til frykten for sin egen død, ens kroppslige appetitter, det å tale sant et cetera (7). Dydene settes opp som navn på hva det nå enn er som er den riktige måten å forholde seg til disse sfærene på. Hun kaller dette en tynn eller nominell definisjon på dyd. Nussbaum lar det i utgangspunktet stå åpent hva som er den riktige måten å forholde seg til de ulike sfærene på, altså hva dydene inneholder, men stadfester at en ikke kommer unna disse dydene og at deres innhold er område for rasjonell diskurs.

En av dydene som ofte blir utsatt for angrep fra relativister er dyden storsjelethet eller megalopsuchia. Denne dyden impliserer allerede i sitt navn et mer gresk enn universelt syn. Som en kontrast trekkes gjerne den typisk kristne dyden ydmykhet (11) frem. Dog er begge disse dydene eksempler på hva en mener er den riktige måten å forholde seg til sitt eget verd på, de er derfor snarere konkurrerende syn på hva som er sekundært til er-

faringssfæren. Nussbaum sier om dette at dette ikke viser at dyden er relativ, men at en kanskje burde funnet et mer nøytralt navn på dyden. Allikevel peker dette mot en mulig innvending; at det å ha et spesifikt rammeverk og område ikke må innebære at det kun finnes et svar. Nussbaum svarer på dette med å si at en ikke nødvendigvis må hevde at det kun finnes ett enkelt svar i alle tilfeller siden svaret kan være en disjunksjon. Videre hevder hun at en gjennom diskurs og debatt bør kunne eliminere noen standpunkter, samt at eventuelle gjenstående ulike syn forhåpentligvis kan subsumeres i en generell modell (20).

Å gå inn på en stor diskusjon om storsjelethet og ydmykhet blir et for stort prosjekt for denne artikkelen, men jeg vil allikevel nevne noen poenger og tanker som kanskje er egnet til å føre disse to nærmere hverandre. Først må det kunne sies at hovedtanken i den kristne ydmykhetstanken er ydmykhet overfor Gud og det guddommelige.

Ordbokforklaringen på ordet ydmykhet er:

- 1) beskjedenhet, saktmodighet, underdanighet;
- 2) rel: fromhet, erkjennelse av synd og egen ringhet.

Den katolske katekisme (1450) knytter også ydmykhet opp mot syndsbejennelse, anger og bot: "Boten krever av synderen at han med glede godtar alt det som inngår i den: i hjertet anger, i munnen bejennelse, i væremåte full ydmykhet og helsebringende bot."

Videre knyttes synden, og dermed ydmykhet opp til Gud og Hans tilgivelse (1440;1850);

Synd er i første rekke å såre Gud, å bryte fellesskapet med Ham. Samtidig skader den fellesskapet med Kirken. Slik har det seg at omvendelse fører med seg Guds tilgivelse og forsoning med Kirken, noe botens og forsoningens sakrament uttrykker og fullbyrder liturgisk.

Tanken om ydmykhet ovenfor det guddommelige finner vi igjen hos grekerne i begrepet Hybris, og den bør kunne forstås dit hen at en ikke skal forsøke å gjøre seg selv til gud. Videre bør man nok også se på verdibegrepet i henholdsvis den klassiske greske og den kristne tradisjonen, og finne frem til et felles verdibegrep, som man kan forholde seg til når man skal diskutere forholdet til eget verd. Her står tradisjonene i kontrast til hverandre; mens den klassiske greske bruker egenverdi (Intrinsic) - et verdibegrep som er individrelativt og måles etter dyd; bruker den kristne tradisjonen, i hvert fall i moderne tid, begrepet iboende verdi (Inherent) - en flat verdi som tilskrives alle, da vi alle er like i Guds øyne. En nærmere forklaring av disse begrepene, og felles forståelse for de ulike måtene å tenke på, kan kanskje bidra til en tilnærming av synene. Kanskje er ikke tradisjonene så langt fra hverandre, som noen gjerne vil ha det til.

Nussbaum viser også til at lokale tradisjoner og praksiser kan ses på som videre spesifiseringer av den generelle modellen, slik at dyden er kontekstsensitiv. Her er det også viktig å nevne at den Aristoteliske dydsetikkens hensyn til partikularia ikke gjør denne relativ, men på mange måter allikevel tilfredstiller relativistens innvendinger (Nussbaum 1998:20ff). Det vil altså si at den dydige vil kunne tilpasse seg ulike situasjoner og tradisjoner, uten dermed å bryte med det rette.

Dydene og det rette er områder for rasjonell diskurs, og svært få vil faktisk kunne inneha en rent relativistisk holdning, altså en holdning som innebærer at det ikke finnes enkelt svar, og at alle svar og løsninger er like gode. En slik holdning er vel strengt tatt forbeholdt filosofer. Eksempelvis kan vi tenke oss en muslim, som, når denne er utrustet med en holdning om at skamfering av kvinner er bra eller godt, neppe vil gjemme seg bak at det er hans tradisjon når han blir bedt om å legitimere holdningen. Snarere vil han hevde at dette er det gode eller edle, og at tradisjonen er tuftet på det rette.

Noen vil kanskje si at diskusjonen allikevel strander her, da mangelen på en felles plattform gjør en diskusjon om det rette til en umulighet. Ved å forsøke å isolere allmennmenneskelige erfaringssfærer kan vi allikevel kanskje fortsette diskusjonen, ved å sette våre felles erfaringer og erfaringsmuligheter til grunn for den etiske diskurs.

En annen sentral innvending, som Nussbaum selv trekker frem, er hvorvidt de ulike sfærene faktisk er allmennmenneskelige (17,30). Det åpenbare eksempelet her, er at vi kan forestille oss et menneskelig, eiendomsløst samfunn, slik som i det marxistiske samfunnet. Det vil videre kunne hevdes at i et slikt samfunn vil det ikke være behov for dyder som gavmildhet, da erfaringssfæren ikke eksisterer. Vi kan i og for seg la det stå åpent hvorvidt disse dydene skal være med på den endelige listen over dyder, da det ikke er lett å gi noe entydig svar på en slik innvending (30f). Allikevel kan vi godt ta med oss et aspekt her; en kan godt tenke seg at det eiendomsløse samfunn må basere seg på nettopp gavmildhet, da det eiendomsløse samfunn må basere seg på at alt skal deles. Det burde også

kanskje nevnes at selv om materiell eiendom ikke finnes i et slikt samfunn, bør vi vel kunne tenke oss at intellektuell eiendom fremdeles vil være område for gavmildhet, og at å bidra til fellesskapet også fordrer gavmildhet av egen arbeidskraft og vilje.

Det er dog viktig å presisere at selv om kanskje noen erfaringssfærer bør tas bort, og andre kanskje legges til, sår ikke det i seg selv tvil om at det finnes allmennmenneskelige erfaringssfærer. Som Nussbaum bemerker bør vi ta utgangspunkt i våre omstendigheter og unngå å beskrive det gode for et annet vesen enn mennesket. Ved å fjerne noen av disse sfærene vil vi kanskje ende opp med noe ikke-menneskelig. For eksempel bør det kunne sies, og med rimelighet kunne antas, at vår dødelighet er en definerende egenskap for mennesker, og at et liv uten dødelighet ikke kan regnes som menneskelig (30).



”It is by virtue of their withstanding what is painful, then, as has been said, that people are called courageous” (Aristoteles, EN1117a33-34)

I denne delen av artikkelen vil jeg forsøke å gå et skritt videre fra artikkelen til Nussbaum, og jeg vil her forsøke å vise en forståelse av dyden mot som en ikke-relativ egenskap. Jeg vil her bruke et todelt dydsbegrep: en

grunnegenskap, som er sekundær til erfaringssfæren; og en full dyd, som må ses i sammenheng med andre dyder og det edle. Modellen jeg fremmer for å beskrive den fulle dyden mot vil være et forsøk på å fremvise en skisse av en mulig ikke-relativ, tykk eller full definisjon av dyden mot, som kanskje kan stå som en generell og mulig universell beskrivelse av dyden mot (7).

Som sitatet fra Den Nikomakiske Etikk (som ble gjengitt over) viser, så er det for Aristoteles slik at mot og det å være modig gjerne kan defineres ut fra ens evne til å motstå smerte og ens evne til å motstå frykt for smerte og død. Nussbaum etablerer at mot må anses som sekundært til den allmennmenneskelige erfaringssfæren som dreier seg om opplevelsen av frykt for betydningsfull skade, smerte og død. For å konstatere dette nærmere vil jeg si at det må være en rimelig antagelse at alle mennesker på et el-

ler annet tidspunkt i sitt liv må forholde seg til muligheten for å bli påført smerte og det å dø. Dyden mot defineres som den riktige måten å forholde seg til denne sfæren på.

På dette punktet i artikkelen vil jeg skille ut en slags basisegenskap, mot. Denne egenskapen kan illustreres ved å vise til Aristoteles' lære om middelveien. Egenskapen kan således vises gjennom at den er middelveien mellom dumdristighet og feighet. Den modige har ikke en overdreven fryktfølelse. Han har heller ikke en total mangel på fryktfølelse; han føler frykt, men forholder seg riktig til den og holder seg i middelveien mellom de to ytterpunktene.

Den modige kan videre beskrives som en skikkelse som stålsetter seg i møte med smerte og døden. Han flykter ikke, men står fast selv om han risikerer døden, ikke fordi han mangler frykt, men fordi han setter noe høyere enn sitt eget liv, eller fordi han tøyler sin frykt for å oppnå noe annet.

En slik skikkelse, som besitter basisegenskapen mot, kan gjenkjennes i ulike kulturer og i ulike former, men allikevel beskrives som modig av de fleste. Leiesoldaten som risikerer sitt liv for profitt, den sorte ridderen som i eventyrene risikerer sitt liv i det ondes tjeneste, og han som risikerer sitt liv i forsvaret av sin familie, eller sitt land, er alle skikkelser som må kunne sies å være modige eller i besittelse av basisegenskapen mot.

Disse skikkelsene kan beskrives som modige, uten at de nødvendigvis samtidig er gode. En tenkt leiesoldat kan være en skikkelse som både er grådig, ubarmhjertig, urettferdig, men like fullt modig, forstått som å være i besittelse av basisegenskapen. Den sorte ridderen kan nok også beskrives som en lastefull skikkelse, selv om han kan være modig.

Aristoteles beskriver i Den Nikomakiske Etikk den modige som en som trosser frykt og risikerer livet fordi å gjøre det er edelt, eller fordi å ikke gjøre det ville være skamfullt. Det er naturlig å følge Aristoteles her og se på motivasjonen for handlingene for å finne den fullt ut modige. Jeg ønsker på dette punkt i artikkelen å skille ut og begynne skisseringen av den andre delen av dydsbegrepet, begrepet om full dyd. Å skille mellom ulike nivåer av dyd gjøres også av blant andre Burnyeat i artikkelen "Aristotle on Learning to Be Good" (Burnyeat 1980). Burnyeat opererer med et nivå av dyd, som beskrives som å vite "at" ens handlinger er riktige og gode, og et annet nivå hvor en forstår "hvorfor" ens handlinger er riktige og gode.

For å illustrere skillet mellom en basisegenskap og en full dyd kan Aristoteles' beskrivelse av evnen å være beregnende, som noe både den slette og den gode kan

ha, trekkes frem. Han sier om denne egenskapen at om målet er edelt så er egenskapen prisverdig, men om målet er dårlig, er det skruppelløshet. Videre sier han at praktisk visdom (fronesis) ikke er identisk med denne egenskapen, men at den er betinget av den.

Denne modellen lar seg løst overføre til egenskapen og dyden mot. Egenskapen kan besittes av både den slette og den gode, og det er først når motivet er edelt og godt at egenskapen nærmer seg å være full dyd. Det bør også kanskje kreves at den modige må forstå hvordan hans modige handlinger er med på å realisere det gode eller det edle. Noe som igjen innebærer at han må ha en forståelse for hva det gode eller edle er, samt at han nok må være praktisk vis (være en fronimos), slik at han kan overveie godt og riktig. En slik beskrivelse av begrepet full dyd kan altså minne noe om Burnyeats modell for full dyd, som krever forståelse av "hvorfor" ens handlinger er gode og edle. Jeg følger dog ikke Burnyeats modell fullt ut, da hans "at" nivå ikke dekker det samme som min basisegenskap. Jeg må også her bemerke at min presentasjon av Burnyeats todelt dydsbegrep er vel knapp, dog er det ikke ment som område for denne artikkelen å redegjøre for Burnyeats artikkel, men at artikkelen hans trekkes frem for å legitimere bruken av et todelt dydsbegrep.

Den sorte ridderen kan igjen nevnes som et eksempel som illustrerer behovet for en todeling av dydsbegrepet. Om vi nå tilskriver denne fiktive skikkelsen flere lastefulle egenskaper - som at han er sadistisk, grådig og urettferdig, løgnaktig, gjerrig, irritabel og misunnelig, en skikkelse som torturerer og dreper motivert av lyst - i hvilken grad vil det egentlig kunne være interessant å se på ham som modig, selv om han skulle tilfredstille kravene til basisegenskapen mot? Det vil være naturlig å kreve noe mer, for å kunne kalle ham fullt ut modig. Vi bør kanskje kreve av den modige at han er i besittelse av en rekke andre dyder, slik at hans handlinger ikke rammer galt for vi kan tilskrive ham full dyd.

I denne artikkelen har jeg forsøkt å komme med et bidrag til debatten om dydsetikk og relativisme. Martha Nussbaum leverer i sin artikkel "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach" et solid bidrag til denne debatten og legger et grunnlag som åpner for videre arbeid mot en ikke-relativ beskrivelse av dydene og en ikke-relativ dydsetikk.

Samtidig etterlyser hun videre arbeid, særlig i form av det hun benevner som fulle dydsdefinisjoner (1998:7). Det er en slik full definisjon jeg har forsøkt å skissere opp konturene av i denne artikkelen. Jeg mener å ha tegnet en rimelig og plausibel skisse av en ikke-relativ forståelse av dyden mot. Kanskje lar det seg gjøre å overføre denne

modellen for basisegenskapen, og den fulle dyden mot til de andre dydene, men her står det mye arbeid igjen. Muligens kan begreper som praktisk visdom, det edle og Eudaimonia brukes som overordnede størrelser som forener og definerer de ulike dydene.

For mange av dydene finnes det konkurrerende spesifiseringer og definisjoner fra ulike kulturer. Når det kommer til dette vil jeg foreslå at vi fremmer våre egne definisjoner og teorier, og følger Rosalind Hursthouses oppfordring om å: "Stick our necks out and say, in some cases, 'This person/these people/other cultures are (or

would be) in error,' and find some grounds for saying it" (Hursthouse 1997:222)

Det kan dog kanskje vise seg at å sette opp en katalog over fulle dyder, med fulle definisjoner, kan bli et svært vanskelig prosjekt, om ikke umulig. Spørsmålet bør stå åpent om hvorvidt dette er den riktige veien å gå. Dog vil jeg gjerne få hevde at jeg i denne artikkelen har fremvist en plausibel måte å tenke ikke-relativ dydsetikk på, og at jeg dermed har vist at en ikke trenger å være relativist, selv om en er tilhenger av en aristotelisk dydsetikk.

---

Aristoteles. 2002. *Nichomecean Ethics*, Rowe, C. and S. Broadie (trans.). Oxford.

Burnyeat, M. F. "Aristotle on Learning to be Good", i Rorty, R. (red.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley.

Rorty, R. (red). 1980. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley.

Hursthouse, R.. 1997. "Virtue Theory and Abortion", i Crisp, R. and M. Slote (red). *Virtue Ethics*. Oxford.

Nussbaum, M. C.. 1998. "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", i *Midwest Studies in Philosophy*.



# EN FILOSOF SNAKKER TIL EN MILLION MENNESKER

*En samtale med Onora O'Neill.*

Av Ingrid Hødnebo og Kalle Risan Sandås.



Onora O'Neill kan forstås, både som filosof og samfunnsdeltaker, som en syntese mellom det høye og det lave. I sitt filosofiske arbeid har hun, siden hun ble doktor under John Rawls, lagt vekt på å konkretisere abstrakte prinsipper. Hun interesserer seg særlig for anvendt etikk, politisk filosofi og vitenskapsteori. På den annen side, med Kant som teoretisk utgangspunkt, mener hun at vi ikke må være redde for å generalisere, abstrahere eller tenke globalt når vi håndterer viktige etiske og politiske spørsmål. Hun sier hun vil senke filosofien, men heve politikken.

O'Neill har tittelen baronesse av Bengrave, og er partipolitisk uavhengig medlem av House of Lords, samt rektor på Newham College, Cambridge. Hun har vært president for det britiske akademi siden 2005. Uten tvil tilhører hun et av de høyere sjikt innen britisk samfunnsliv, men til tross for det er engasjementet hennes rettet mot de svakeste. Hun argumenterer blant annet for en radikal bistandspolitikk, og hun er opptatt av å verne pasienter fra overgrep og manipulasjon ved tilbakeholdt informasjon.

Den fjerde mai i år kom baronesse Onora O'Neill til Universitetet i Oslo, for å dele synspunkter fra sitt arbeid med det kantianske autonomibegrepet. Hun holdt foredragene "Is Autonomy Morally Important" og "Rethinking Informed Consent". Filosofisk supplement fikk audiens i forkant av disse.

*The first question is quite general; it concerns the concept of autonomy. Why, and in what way, does your work deal with this concept?*

I suppose that the work I have done over the last five years has convinced me that the contemporary conceptions of autonomy are really very much that – contemporary. They have little to do with Kant's conception of autonomy, although they constantly site Kantian origins as a pedigree to prove their importance. Roughly speaking, I think that contemporary conceptions date from post World War II. Therefore some of them emphasize the mere independence of the individual. They are just quasi existentialists, or you might say pop existentialists. Sometimes they emphasize the rational independence of the individual, as in the many different conceptions of rationality that you find in the work of people from Harry Frankfurt and Charles Taylor onwards; it's reflective, it receives second order endorsement, and sometimes it's integrated into models of rational choice. One will see a particular view of what constitutes rational independence. But for Kant, of course, most of those models would have been heteronomous. Most of the principles that count as the twentieth century autonomous principles would have constituted heteronomy. Clearly that is something very different. A lot of my work tries to pull apart the Kantian from the

non-Kantian claims. It's as simple as that.

*D*o you see any dangers in a too wide conception of autonomy?

Yes, I do see dangers, because I think that there is a fallacy hidden there and which arises in the following way: relying on the old Kantian thought that autonomy is very important for morality, it goes by an illegitimate transition from the contemporary very weak and individualistic conception of autonomy to independence as the most important thing. We see this in many fields of work. I'll give you one example: in bioethics they have come to think that something called reproductive autonomy is very important – I would name John Robertson in the US and John Harris in the UK, but also many others – and the notion is being invoked as a sort of omnibus justification for a permissive view of new reproductive technology. So you don't need to say anything more than: "This is part of reproductive autonomy." John Harris goes so far as to say reproductive cloning would be fine. Now it seems that this is a good example of the dangers of contemporary uses of autonomy. One thing we know about human reproduction is that it is not an individual matter alone – there's a child if it succeeds.

*W*hilst we're on the topic of autonomy in applied ethics – why is a Kantian concept of autonomy more suitable than, say utilitarian principles of beneficence, in countering issues like hunger and underdevelopment?

I will start with talking about what I see as the problem for utilitarianism. It's roughly this: utilitarianism would be very interesting if it was possible, but it has four assumptions that I think are very difficult, and probably impossible. The first assumption that underlies utilitarian practical reasoning is that you can identify the options. But can you? Individuating options takes you straight into a terrain that utilitarians don't talk much about, which is the terrain of act descriptions. How many options are there in a given situation? Secondly, can you really work out the consequences of each of those options? Dubious. I mean the full consequences and not just the immediate consequences for yourself. Thirdly, if you can work out the consequences for all options, how are you to calculate the value of those consequences? That is quite essential for utilitarian reasoning. And fourthly, you have the easy step of maximizing. Utilitarianism looks beguilingly easy – almost like a moral algorithm – but I'm not sure it is.

*I*t seems that you're implicitly criticizing the idealizations of the perfectly rational agent?

What is interesting is that utilitarianism taken as a theory involves these very extreme epistemic idealizations of what we can know. Taken in practice what you find is what I call 'humane utilitarianism'. They say: "We'll just take a few of the options, a few of the consequences and a sort of impressionistic view of their value; and then we get going." But if you're going to be a consequentialist – and everybody has to take consequences seriously, consequentialist or not – I think it's very difficult to explain why you take such an impressionistic view. Because, as a matter of fact, one thing we do know about social policy and political decisions is that you have a tremendous problem with the systematic character of consequences: threshold effects; the problem of the so-called unintended consequences; and, indeed, the problem of the unforeseen consequences. We have only to think of our developing understanding of environmental ethics to realize that the unintended and the unforeseen consequences cannot simply be wiped off the map. That is the first half of the question why I find utilitarianism very difficult to work with, that is unless it is done in an impressionistic way; but, then again, all the supposed advantages go down the drain if I'm so disposed.

The other side of your question was: "Why do I think that the Kantian approach is more promising?" If we are to think about ethics it is more useful to think about principles of action. And if we are to think about principles of action then we are on, at any rate, a Kantian terrain. The detailed question of how much of Kant we can make use of is a further question that I will be willing to deal with, but it's not as obvious or simple as one would hope. One might say: "Why not choose some other form of deontology?" When people say that to me what they usually have in mind is that they take human rights as their deontology. It is not that I am hostile to many of the claims that are made by the advocates of human rights, but as a theory it is defective in justification and clarity. First, because you are effectively appealing to certain documents which received a degree of international endorsement in 1948. And subsequently, it is a version of the argument from authority; and in philosophy we are not impressed by arguments from authority. This is the difficulty of just saying, "I appeal to human rights". It is also the case that sometimes, when people do appeal to it, they make a quite selective, quite specific appeal to certain human rights. I think that there is no such shortcut. If we appeal to human rights – but also if we appeal to versions of religious ethics – we have to be very careful that we are not tacitly appealing to an argument from authority. In my view the great excitement of Kant's argument is that he's aware of that. He is always saying that we must not appeal to

authority – such an appeal is deference; it is heteronomy in ethics. Maybe that promise can't be made good, but that to me is the excitement of Kant's agenda.

*The next question is twofold: how is it to be a Kantian today? And - when applying Kantian ethics to modern liberal thinking - does it, and how does it, need to be revised to include the concerns of democracy, gender issues, labor issues and economic justice?*

Today we would never wish to take Kant's political philosophy – his endorsement of republic institutions, as in his essay "Towards Perpetual Peace" – as the full and satisfactory account of justice, because, as you say, it accepts the lifelong dependence of certain people as unavoidable. In particular that is the case of women, of workers, and of what he calls "passive citizens". It is nevertheless striking that passive citizens received the protection of the law in Kant's philosophy. Therefore, in terms of that period, one sees why he counts as a liberal and not as a reactionary or absolutist, or anything like that. In terms of our social and political life these are big empty areas in Kant where he does not properly engage with certain realities. For Kant – unlike for some contemporary liberals – the principles of liberalism are not the fundamental principles. The principles of liberalism he derives through several steps. He has his account of indication of reason, which in turn leads him to the various forms of the categorical imperative. He then conceives of these as having an application to the externalities of action, which he calls 'the universal principle of justice' at the beginning of the *Rechtslehre* (The Science of Right). After this he starts deriving a few constitutional and institutional principles. I take it that the answer is that the institutional principles have to be derived in the light of the realities of a given epoch. The one respect in which Kant is ahead of many contemporary writers is that he takes the boundaries of states not as the boundaries of justice, but as the provisional boundaries of domestic justice. What he says about cosmopolitan justice is thin – it's not a great deal – but of course, we are only just moving beyond a period in which liberal writers have taken the domestic justice as the first preoccupation. They have then gone on from domestic justice to an account of international justice, which is, on the whole of it, not sufficient for the reality of a globalizing world. In this respect Kant is further ahead, but I would say that on the issue of the status of women and of workers, and in the importance of democracy he is less far ahead.

*Speaking of globalization – or the interconnectedness of the world – does this make it easier for us to affect the capacities of autonomous actions of people living far away?*

Is it easier? Is it harder? If you read Kant's essay "Perpetual Peace", you will find a tremendous discussion of the interconnectedness of the whole world already in the eighteenth century. He is talking about trade. Trade is still one of the main ways in which we effect action at a distance: trade by the system of enforcement of rules, and trading by the financial institutions and so on. Today it's more extensive, but I think that one of the realities that we still have to bear in mind is the fragility of institutions. A great deal of contemporary politics – particularly the politics of the European Union and the United Nations – are based on naïve assumptions about the possibility of the affective political action at a distance. That's why I started writing under the heading of "Agents of justice". I wanted to write more about the variety of actors; of non-state actors, and the importance of not sitting there saying, "the states must do it all!" A huge portion of the states in the contemporary world is weak states – they're quasi states. A very large proportion of African states, and some Middle Eastern, Asian and still some Latin American states are extraordinarily weak when it comes to the delivering of what is assumed to be in the power of states to deliver. When I say "is assumed" I'm really referring back to the United Nations' and the European Union's stands, where states are to take on obligations to guarantee rights for citizens. Such a picture is naïve because it is inaccurate. I'm sure you sometimes look at the Transparency International Index, which is an index of perceived corruption – state by state. It tells you how difficult the situation is for these so-called states and for the governments that represent the state in many of these countries. Looking at this, you realize that if you are to say something effective you have to point not merely at where the power isn't, but at where it is. In my view we have to look more constructively at several classes of non-state actors. First of all, we have to look at the trans-national corporations. And then, if you look at global compact or other programs at which major corporations commit themselves to certain standards, we have to look to the churches and the religious organizations and the powerful NGOs (Non Governmental Organizations). All of these agents are in some places more effective than the states in which they operate.

*You have shown an interest in aid and development projects. How can the concept of autonomy remedy paternalism within aid giving and development?*

Remember the distinction that I drew between types of conceptions of autonomy. The way in which you could

support individual autonomy – which is the antitheses to paternalism – is only by capacity building. This is quite properly the focus of a lot of international aid today. The aid paradigm is not as paternalistic as used to be the case. Still, if people are starving, there's no doubt that you have to, in a rough-and-ready way, produce food. But when it comes to capabilities I'm very influenced by the thinking of Amartya Sen, and not so influenced by some of the other writers on capabilities, like Martha Nussbaum. Nussbaum has a very inflated list of important capabilities. I do not believe that in most human lives it is possible to achieve all those capabilities. She has, if you like, an Aristotelian or perfectionist approach. Sen, on the other hand, is always thinking about the basic capabilities that people need. I think his influence on the United Nations Development Program, and on the sorts of human development needed that is the appropriate emphasis. Now, I'm no absolutist about anti-paternalism. At a certain point I think you have to simply provide the food or you have to try for a peacemaking initiative, and these, to use an old metaphor, are not to be done without "breaking heads". That leads me to admire certain NGOs more than others. For example, I admire Medecins Sans Frontier very much. Their thinking is politically very hardheaded. And the same goes for Oxfam in their better efforts. But there are other NGOs, which are in a way dishonest, because they obtain money largely from governments of developed societies and they deliver certain objectives. They are, if you like, middlemen. For example, they receive food under the United States' World Food Program and they deliver food to a population under certain constraints. That is a perfectly respectable thing to do, but it's not so respectable to be always criticizing the states that enable them to operate.

*What's the best argument a Kantian can give to the accusations that his or her concept of autonomy, universal rights and justice represent just another form of paternalism?*

Kant provided some of our best arguments against paternalism, and the reason he is very skeptical about paternalism is because he – unlike utilitarians – think that we cannot form a determinate conception of other people's happiness. Therefore we cannot as it were undertake action to improve other people's happiness, except by thinking about what they view as making them happy. The Kantian conception of beneficence – as it is in the *Metaphysik der Sitten* – is that you cannot make people happy according to your conception of what should make them happy, but only according to their conception, which is fundamentally anti-paternalist. Although he had

what we would regard as politically an obsolete view, in which some people were doomed to dependence, there are two things we should say about that: first of all, that was the political reality of the eighteenth century Europe. Secondly, in terms of 'beneficence' he does constrain it so that it does not involve imposing your conception of your good on other people. Anti-paternalism is for Kant only a very small part of the antitheses of the Kantian autonomy. It's only the twentieth century conception of autonomy that sees paternalism as the antitheses. As the arguments work his view is anti-paternalist. It's much more difficult for utilitarians to be anti-paternalist. John Stuart Mill gave it a very good try – the best that will ever be.

*This is a bit ironic because utilitarianism is mostly associated with liberal tradition?*

It's interesting, isn't it? But I think that it is a contingent matter. It's contingent on the overwhelming influence of Mill within contemporary liberalism, and even among the people who are not utilitarian. Why is Mill's influence so very great? That question is extraordinarily interesting. One of the things that I suspect, and this would be a very big philosophical program – one of you must do this one day – is that most contemporary liberals, even if they are not utilitarians, have a theory of action that is closer to Mill than to Kant. They think that their account of motivation is preference based. I think that's what's doing it. That means they have to work very hard in order to show why liberal institutions are always better than paternalistic institutions, because the natural trajectory of utilitarianism – as we can see in Bentham – is towards paternalism. If we look back at the political philosophy forty years ago, before the enormous influence of John Rawls, what we can see in the welfare states of North-Western Europe is exactly benthamite utilitarianism. Remember a wonderful phrase of Bentham's: "We shall rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law." Now, that could do for Norway, couldn't it? It could do for the UK. And that is paternalism.

*Speaking of liberals makes me think of the relation between particularistic and universalistic models of ethics. Do you find that the debates between communitarians and liberals, which raged throughout the eighties and nineties, has lost some of its relevance today, or is it still hot stuff that needs to be further debated?*

I tend to think that it's fading from the scene. The reason I think it is fading is that we are so clearly a globalizing world. You notice that I do not say globalization, which

sounds as if it were complete: it's globalizing. And in a globalizing world I think the communitarian perspective has a great deal of difficulty explaining why my framework of thought, or our framework of thought in our community, is to be preferred, and when it is to be preferred. My own reading of communitarian arguments is that many of them were confused about abstraction. They saw abstraction as the enemy. What did they think was the alternative? Well, presumably, specificity, because the alternative to abstraction is not on the whole particularity, which is a very specific position. They thought that somehow there was something wrong about abstraction. But even the position of the leading communitarians is of necessity couched in relatively abstract terms. Abstraction is unavoidable, because language and thought is indeterminate. I can see why the communitarians got into problem because they were simultaneously criticizing abstraction and relying on it. They had some effect in criticizing specific constructs that are not abstractions but idealizations in that they built in predicates that are not met by ordinary human beings or ordinary societies. In so far as certain liberal tendencies are thought – for example Libertarian thinking – my view would be that an idealization always has to be justified. If you're going to say: "Let us assume that we have a complete transitive preference ordering." I would ask: "Why assume this? Is it true? Is it false?" In that respect I think that the communitarian impulse has in some ways been absorbed into liberalism. They weren't so far away as they pretended. The communitarians were often associated tacitly with a form of stateism, which was more damagingly for them. They didn't like that. They said: "No, no. Community!" In fact, the community they had in mind was often a rather large community. Interestingly Rawls refuses that he is a stateist. He says that he is talking about liberal peoples. Sounds rather communitarian? When you read him closely I think he makes these very strong assumptions about boundaries, which are that we assume a fellow citizenship within certain boundaries where people enter their society by birth and leave it by death. All those assumptions - very tough assumptions - are not a million miles from those that communitarians work by. So the debate between liberals and communitarians seems to me to have dispersed. There are now rather debates about specific things, like the limits of tolerating intolerant views, or the proper response to immigration, or the degree of public support for religious institutions.

*You seem to be aware that the debates between communitarians and liberals tended to turn into stalemates?*

Yes. And I think that the stalemate reflected fundamen-

tally two things. Namely, there was more agreement between them than they liked to pretend. This was largely because many of the communitarian writers were, if I can put it this way, communitarians with liberal content. Equally, many of the liberal writers were liberals with state boundaries. So they were more similar than they thought. In a certain sense globalizing is making everybody rethink to a degree what principles can hold and with what scope they can hold. I hope that we will have more and better debates about that nineteenth century roman-catholic ideal of subsidiarity, which is quite an important one. It was very much imbedded in the constitution of the European Union, but not very respected.

*You are influenced, and relate your own work, to the philosophy of John Rawls.*

Yes.

*In the most general way, how does your own work differ from that of Rawls'?*

Rawls was my doctoral supervisor. I did my PhD with him, but probably for the fifteen years after my PhD I didn't engage with his work. In one sense I had written a PhD on Kant. Rawls was in fact a very interesting historian, of particularly ethics and political philosophy. He lectured on this every year. He deeply read not merely Kant, but also Sidgwick, Bradley, Mill and a whole range of nineteenth century writers that influenced him very much. He was more responsible than many people at that time were about reading these authors carefully, in fact sometimes so carefully that he was reluctant to publish anything of his work. This is a pity because he had very interesting work on Kant, but he only published one essay on him, which was called "Themes in Kant's Moral Philosophy" and is in his collective papers. I was very much on that side of Rawls' work. I was taught Theory of Justice and attended seminars that he was giving while he was completing it. But I began to think: "This is becoming so influential, and yet it has some very problematic features", only somewhat later. I wouldn't say that I've been a systematic critic of Rawls, but two areas I have thought about a lot: first of all, his method, and in particular his reliance on certain idealizations, such as the original position and non-envy. The second big methodological thing is: constructivism. What is Rawls' version of Kantian constructivism? How is it different from Kant's? And I worked quite a lot on that eight or ten years ago. In the late nineties I also worked on his latent statism, which he of course denies after the publication of *The Law of Peoples*. It was a sort of apparent

and curious thing that Rawls' writing in the nineties gives exactly the same approach to international justice as had been adopted fifty years before in the post World War II settlements. It's very curious that his response, as someone whom is seen generally as a liberal, is so institutionally conservative fifty years later. In some ways those assumptions about boundaries were more important to the construction of his political philosophy than he himself had realized at the time. So those are the ways, or some of the ways, in which I've engaged in his work. I've never really engaged with the difference principle, but perhaps I should have, because I do increasingly accept Nozic's criticism of it. Namely that if you are a liberal you cannot easily go for what Nozic calls a 'patterned conception of justice'. That is, where you say, "here's the right distribution". This is so because your whole theory is designed to constrain people's action in some ways and not constrain them in other ways. And you cannot demand that the constraints systematically yield a pattern, namely the floor as high as possible. This sort of incoherence is built into a great deal of contemporary thinking about distributive justice and equality. It is an assumption that you can be proceduralist at one level and target oriented at others.

*You mentioned some of your current work. Could you tell us a little bit more about it?*

I've gotten very interested in what you might call the ethics of communication, by which I do not mean communicative ethics, as in Habermas. The question to my mind is that so much that we do is done with words. We speak, but we have also developed other important actions in the realm of speech. We concern ourselves with information-ethics, like freedom of information, data protection, requirements for transparency and accountability. All of these areas have been built up in the last twenty years. Still, when you look at it, many theorists often do not focus on speech acts, but ostensibly on speech content. They say: "This sort of information is private and this sort of information must be public." They emphasize very limited speech acts, which do not involve communication with

others, like disclosure, or dissemination, or transparency itself. This is done at the expense of thinking properly about an ethics of speech acts. What is interesting is that J.L. Austin in *How to Do Things with Words* gestures towards the possibility of an ethics of speech acts, but he said he wasn't going to do it. He was more interested at that stage in the feasibility conditions for speech acts, and whether they were what he calls feliciters - that is, whether they are successful. He concentrates on all the ways in which speech acts go wrong - mistakes, accidents, slips of the tongue - which are interesting things. But there are questions about the ethics of speech that are interesting beyond this. I've, for instance, been writing on interpretations of press freedom. I hope to get some of that material published a bit more systematically in the next two to three years. This is what I'm mainly doing at the moment. I concentrate on sets of communicative obligations, or obligations on communicative transactions ranging from different ways in thinking about privacy, different ways in thinking about accountability and different ways in thinking about trust.

*You have given talks to a lot of people on the topic of trust. (The Reith Lectures (BBC-radio. Red. ann.)) What was that like?*

Yes, the Reith Lectures! That was for me a very big opportunity because philosophers rarely get a chance to talk to a million people. And it was a success! I worked very hard on how I communicated in those lectures. I have found myself at the center of an enormous range of discussions in the last three years since the lectures were given. Every day I meet people saying, "I heard your lectures. I liked them." My favorite letter was from a lady of 92 years old, in her nursing home. She said: "I listened to your lectures every week. I could not have expressed it quite as well myself, but I agree with everything you said. After every lecture my friends and I - we are all over ninety - had a discussion of the given lecture." And I thought, "That is perfect. What more do we want in this world?" That is lovely.

# EXPRESSING HIS ETHICAL ATTITUDES

*An interview with Simon Blackburn.*

Av Kalle Grill og Niklas Möller.



Simon Blackburn (b. 1944) is Professor of Philosophy at the University of Cambridge and Fellow of Trinity College, Cambridge. His main contributions have been in philosophy of language and moral philosophy (notably meta-ethics), and among his books are *Spreading the Word* (1984), the collection *Essays in Quasi-Realism* (1993), and *Ruling Passions* (1998). This spring in Oslo (March 27-30) he gave a post-graduate course in meta-ethics, focusing on various aspects of the expressivistic theory he has named Quasi-Realism.

*What distinguishes a good meta-ethical theory?*

First of all it has to accord with the world, as we believe it to be, so it better be naturalistic in that sense. I don't think it should draw on anything very strange, metaphysically or supernatural, like a deity for example. It has to preserve a great deal of the surface phenomena of ethics. In other words it has to be consistent with many of our practical ways of thinking. It can be revisionary in principle of particular aspects of our current moral worldview, but I don't think that would be a fatal problem. But the more that it is presuming to be revisionary on meta-ethical grounds, the more likely it is that something has gone wrong. So I prefer a fairly conciliatory, a vindictory story which is consistent with our naturalistic picture of the world. That

would be my preferred way of going about it.

*In light of that answer, what is the greatest strength of your own theory? Maybe you can introduce your theory a little bit while answering that question?*

My own theory, as you know, is called Quasi-Realism, and the quasi bit is that I suggest that we can speak about some things thought to be true by those who call themselves realist as if they were true. I don't think that we need any heavy-duty metaphysics for doing that, so my own theory tries to get everything that puzzled people about ethics on to a non-puzzling basis. It does that by saying that in ethics we are in the domain of attitude where we are expressing attitudes. Attitudes are thought of as akin to desires in the sense that they have a direction of fit to the world that is there in order to put pressure on the choice of action, just as desires put pressure on the choice of actions. Of course, attitudes are much more interpersonal – we put pressure on each other with ethics much more than we do with straightforward desires. The apparatus of ethics, and the way we think in terms of truth, knowledge and objectivity, and the way we worry about things like relativism; all that is explained as a function of our need for social communication, social coordination, social solidarity, and, to use Richard Rorty's term (who sees us

all endlessly discussing, rejecting, accepting, modifying and making claims), our need for doing all the things that make ethics sound like a science.

*One thing your theory acknowledges is ethical propositions and truth-values for those propositions. To deny that possibility is one common way to distinguish expressivism from realism. So why do you, as an expressivist, choose to sway from that distinction?*

Well, it goes back to what I said earlier about trying to preserve, explain and, if possible, do something to justify the surface phenomena of ethics. We do talk about truth and falsity. We say that people are right or wrong, and we worry about whether we might improve, whether we might ourselves be the victims of various flaws or failures, either in ourselves or in our cultures. In every way we discuss ethics as if we are seeking the truth and sometimes possess it. Expressivists often thought that they had to deny that appearance, and to say that it was illusionary to ask such questions; that they somehow constituted a set of mistakes about ourselves, or that we were in the domain of make-believe or fiction somehow. I want to deny that. I say that those phenomena are perfectly in order, and I don't seek to undermine them. On the contrary, I try to show how you could have them on an expressivist basis. So I'm much more conciliatory, if you like. I'm a non-revisionary expressivist.

*One tool that you frequently use to help you establish what you want in your theory is the minimalist notion of truth. It is common to hold that a minimalist notion of truth comes along with a minimalist notion of representation, yet in your theory you seem to demand more than a minimal notion of representation. Can you say something about why you think this is necessary?*

You put your finger on a very interesting problem area, and it is a much-contested area too. It has been a subject of a lot of papers especially over the 1990s and into this millennium. Minimalism about truth is the view that there is nothing much to say about the truth-predicate. I want to say that there is a lot to say about the ethical proposition, and how we get to have such a proposition. It may be that the last chapter on truth is very short, but any theorist has to say something about the nature of our moral planes if she is to place propensity for ethics in the natural world. In other words, she must say something about the nature of the ethical propositions we insist on. If minimalism is right, there is no particular problem with adding truth on in the end because that is adding on a free gift. However, I don't think one can take the line of its being free all the way down, so that there will be nothing to be said about

terms which at least bear some affinities with the notion of truth. You mentioned one already: representation. I think the expressivists need to say something about that, because she needs to start off with the claim that we are in the domain of non-representative states of mind to begin with. We are not representing ethical truths; we are doing something different, namely enjoying, or prescribing, or admiring, or expressing approval towards different aspects of the world. So yes, there is a tension there and one has to try something to resolve it. I have a longer story about minimalism but it becomes quite technical as it were.

*Another interesting and important topic is the question of objectivity or relativism. You have put a certain amount of energy into showing that the threat of relativism is not there on your account. But still, a lot of commentators and a lot of us students have sensed the possibility for some sort of relativism in the way that you lean on evolutionary accounts and explanations that are based on our being a creature among creatures. Do you think there is something to the intuitions of commentators and students? And if so, is it a threat?*

Well, again you put the finger on a set of real concerns. I think the simplest way for me to try to answer is this: people get worried about relativism, just as they worry about truth, and so they present themselves with an image of there being no ethical truth; therefore no opinion is better than any other. That is roughly their idea. And the "no ethical truth" is supposed to be meta-theoretical; it is a thought about ethics. I want to say that there may be a sense in which there is no ethical truth – that would be using truth as realists conceive of it. And because I'm against realism I could express myself like that. But then, when the inference is drawn that no ethical opinion is better than any other, I want to say: "No, some ethical opinions are much better than others." But the standard is not one of conformity to this metaphysically heavyweight idea of truth; it comes from within ethics. Since my standards include things like respect for kindness, respect for promises, respect for property and so on, I will say that an ethic is better insofar as it shares those values. A way of putting it, which is not entirely misleading, is that in ethics we strive for solidarity as much as we strive for truth. That is the way Richard Rorty would put it. I don't quite like that because it has some misleading connotations; it implies that the world is going well just insofar as we are all marching in step, and I don't think that. We are afraid of all marching in step when heading in the wrong direction. So, since we have other values than mere conformity with others, solidarity is not a unique, overriding value. The best way to think about relativism is that, since we have to stand on our own feet, we need to forge our own values.



It does not follow that any way of doing it is equally good. It is in fact very difficult to find a defensible, coherent way of living, which is also imaginatively open, mature and sensible. The most coherent ethics tend to be very simplistic, like the stoic: “don’t feel anything”. Well, that is coherent, but it is not all that admirable. The point is to find a coherent set of admirable values, and that’s very difficult. Once you have set out on that enterprise the thought that we are choosing between lots of different systems goes away; our problem is finding one system, not selecting one amongst many equally good ones, and not being afraid of relativism due to there being many equally good ones saying different things. The brutal truth is that we can’t even find one, let alone the whole mass of equally good different ones. So I see relativism as not constituting a real practical problem. It is a problem that arises from an image of what ethics might be, which I think is illusionary.

*That leads quite naturally to our next question: the relation of normative ethics to meta-ethics. Are there any ways of looking at normative ethics that are more plausible than others, or would you say that your view of meta-ethics is compatible with almost any normative ethics?*

I think that logically it is consistent with almost any ethics. You could have a very strange set of values and yet think that I was right about the nature of ethics. You could be a stoic, as I have just mentioned. I find stoicism distasteful but that is an ethical distaste; it is an ethical reaction. There is an affinity, to use a deliberately vague word, between naturalist approaches to ethics, such as mine, and so-called teleological or forward-looking, consequential ethics. It is very, very slight but there is an affinity, because if you are a naturalist you are going to think that our propensity for ethics is some kind of adaptation to social living. That is a very bland thing to say but I think it is true. In that case, our liking for rules, regulations, obligations and principles is in a sense conditional: it is conditional upon their use in promoting the ends we have as social animals. And once you have that thought there are limits to the extent you can be wholehearted about absolute prohibitions, come what may. That is, it would be rather strange to say that my dislike for killings is an adaptation that has a very good functional explanation, a very good animal explanation, and yet it overrides the well being of the species to the extent that even if the heavens are going to fall you must not kill. People do take up such an absolutist ethic, but I think it is rather difficult to maintain it given a naturalistic picture of the way in which ethics comes to be. So there is a sort of tension there that has bothered writers from the

conservative or catholic side, like for instance Elisabeth Anscombe. That is why she dislikes naturalistic attempts to explain ethics, and eventually had to recourse to a theory leaning on some kind of divine command, which I think is crazy.

*In the example that you have been giving throughout your course you have talked about the pain of dogs or children giving rise to certain duties. These examples sound in my ears as if they might support ethical particularism, a recent theory that has some affinity to your view.*

Yes, particularism comes in different strengths. At its strongest I can’t agree with it. The strongest would be that you could never judge a feature or make a verdict on a situation, or even to make a choice unless you have the absolutely whole picture of the situation. And that strikes me as unreasonable. If you took an equivalent view, say from aesthetics, it is true; you can’t judge a painting or a symphony from a fragment. There you need to see the whole thing. But the analogy is misleading because ethics is essentially about choice, and often in situations of choice we obviously don’t know the full story. To take an example: if I have to choose whether to break the promise to grandma and go to the football game, or to keep my promise, I can’t say: “O well, I’m paralysed, so I cannot make that decision until I know the entire situation.” There may be things I need to know but meanwhile many good people would say: “Look if you made the promise, you have to keep it.” We are much quicker to come to verdicts than the particularist would come to acknowledge. But, as I say, particularism comes in various flavours. I think an Aristotelian particularism is very sensible, which holds you open in the sense that you keep looking out for mitigating facts, like excuses or difficulties that may change the verdict of a situation. I tend to find myself very sympathetic to that.

*One thinker that you have mentioned often and seem to consider a brother-in-arms, so to speak, is Allan Gibbard. Could you say something about your biggest similarities or about your potential differences?*

Well the similarities are very remarkable and I think historical as well doctrinal. We believed ourselves to be working on these issues sort of single-handedly through the 1970s and up until 1985 or so, but then we met and discovered great affinities in where we arrived at. I admire Allan’s work enormously and am very proud to say that he has been very kind about mine. So we do share a great deal. Differences; Allan is slightly more hospitable to certain

kinds of evolutionary approaches than I am. It is not that I am a priori against them, but I think Allan believes that they deliver slightly more than I do myself. I tend to think in terms of culture being that big determinant of ethics, whereas he thinks this in terms of evolutionary adaptation. That is possibly just a difference of stress rather than emphasis. In his latest book [Thinking How to Live, ed. note] he has put the kind of logic that we expressivists need absolutely wonderfully, and provided a possibility-proof to the effect that some of the objections critics have raised over the years were more effectively answered there than in anything I have ever written to answer them myself. So I'm very grateful, and yes, I do regard him as a brother-in-arms. It is not too much to say that I'm very proud about him regarding me as one. In other words we complement each other.

*What do you think of holding this course in Oslo? Did you get any interesting impressions or learn anything?*

I was very anxious to try to note some things that came up at various points. There is one in mind just now because it came up this afternoon. Somebody was pointing out that I was working under the conditional: "if quasi-realism works as a semantic program, is the right interpretation of it for example fictionalism?" This person pointed out that also for people who think that it does not work as a successful semantic program, it could be interpreted as fictionalism. So fictionalism can come into the picture in two quite different places. That interested me and I have not thought of that as a structure before. Also I got clearer about the relationship between what I call real realism and quietism, so in effect various ways of interpreting the upshot of the program now begin to fall into place better than when I was thinking about them a week ago. So I have learnt something, yes. I always do.

*Finally, is there something that you think we should ask and that you would like to answer? You could ask yourself a question and then answer it!*

One thing that puzzles me is that a lot of people take themselves to have theories of ethics, so they think they have a standpoint from which expressivism looks very dangerous; a kind of debunking theory. They think of themselves as being in the possession of a more robust and somehow more defensible story about ethics. Often I'm puzzled about where the source of this lies. I think it has got an emotional source; that people need something,

which they feel that the expressivist or quasi-realist is not giving them. It often puzzles me to know what it is that they need. It puzzles me more to know how they think they got it. Some of my opponents in these areas think that they can't be expressivists, saying: "That's out!" I often read their work and think: "Well, it's fine; it's nice, it's civilized stuff, but why do they think that they've got a theory here? They are just telling me that they do ethics!" They are reminding me of the surface phenomenon, but they are not trying to dig below the surface in an explanatory way. I find that very strange, and I would like a story about why people are like that.

*The last example brought out a final question from me. It reminds me of John Rawls and his theory of justice where he imagined the potential attacks on his work coming from the left, whereas in fact it was people like Nozick who gave him the hardest work. Who gives you the most trouble?*

There is "the different shades of pink" phenomenon: the people in the Labour Party are always fiercest about people who are slightly more or less pink than themselves. There are people, who from the outside look to be more or less indistinguishable from them, that they hate the most. Theories that are sentiment-based and whose authors are very hot against expressivism, such as those of John McDowell and David Wiggins, give a lot of trouble and they have many followers in places like Oxford. That always puzzles me, since, as far as I can see; they are getting to exactly the same place by simply taking shortcuts. Now they may argue that the shortcuts are legitimate, but I don't think they are. In any case, why worry about going the long way around if you are ending up saying more or less the same things? So the opposition from that quarter puzzles me. Oppositions from Kantians are sometimes very firm, and that puzzles me too. Because if you junk the dispensable metaphysics in Kant he is in many respects very much like an expressivist about ethics; he emphasizes things like prescriptions, he emphasizes attitudes like respect for the law, and he does not think about ethics as purely a matter of empirical judgements; indeed, not as judgements about the way of the world at all. In many respects he is like an expressivist. The difference is of course that he thinks there are very strong rational constraints on attitude. Most expressivists don't; they think there is much more freedom in how you pick up attitudes. But that seems also a rather small difference. So Kantians think of themselves as opposing expressivism root and branch; that is a strange problem for me too.

# METAFYSIKK MED STRENGE SPILLEREGLER

*En samtale med Eyjólfur Kjalar Emilsson*

Av Reidar Mysen



Eyjólfur Kjalar Emilsson har vært professor i klassisk filosofi ved UiO siden 1995. Han disputerte med sin Ph.D. "Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical and Historical Study" ved Princeton University i 1984. Denne kom så ut som en bok i 1988 og fikk betydelig internasjonal oppmerksomhet. Han har vært lektor og dósent ved Háskóli Íslands, universitetet på Island, junior fellow ved Center for Hellenic Studies, Washington D.C. og besøkende professor ved Princeton universitet. Filosofisk supplement var så heldig å få besøke en sommerbrun og shortskledd professor Emilsson i kolonihagen hans på Solvang.

*Du er en veldig aktiv person på instituttet ditt, både med undervisning og utformingen av filosofiprogrammet. Men hvilke filosofiske prosjekter har du vært opptatt av den siste tiden? Jeg ser at det ligger en ganske stor bunke med papirer her på frokostbordet og jeg har hørt at du jobber med et bokprosjekt. Er dette boka?*

Ja, her ligger den. Jeg har akkurat skrevet ferdig en bok som jeg ser gjennom sammen med trykkeriet nå. Det er denne som har opptatt meg de siste årene. Det er en bok om Plotins filosofi - nærmere bestemt hans metafysikk. Tittelen er "Plotinus on Intellect". Det er noe vanskelig å si i få ord hva den går ut på, men den tar opp sentrale begreper som forståelse, kunnskap, vøren, realitet/virkelighet,

selvet og selverkjennelse. Det er også et kapittel om muligheten for ikke-diskursiv tenkning og dens forhold til diskursiv tenkning. Temaet ligger omtrent innenfor disse begrepene.

*Hva er eller gjør intellektet hos Plotin? Prøver det for eksempel å bli et bedre intellekt eller å konstituere seg selv?*

Det er kanskje snarere slik at ved å forsøke å gjøre noe som ikke kan gjøres, så konstituerer intellektet seg selv. Det vil si at intellektet prøver å begripe det Ene, som er Plotins førstestprinsipp og alle tings opphav. Men fordi det Ene er absolutt enhetlig så lar det seg ikke begripe. I den forstand kan vi si at intellektet som konstituerer seg, er et resultat av et ikke helt vellykket forsøk på å begripe det Ene.

*Er det å forstå og formidle Plotin et slikt prosjekt for intellektet?*

Dette spørsmålet kan forstås på veldig mange måter. For eksempel som et generelt spørsmål om denne tolkningsprosessen, om det går an å forstå en tekst fra en gammel og fremmed kultur, og hvor mye av fortolkeren selv som ligger i denne prosessen. Jeg mener i hvert fall at tolkninger av slike tekster kan være beviselig gale. Det går an å

gjendrive noen tolkninger eller gjøre dem svært usannsynlige. Det er slik som i alle andre vitenskaper, men en helt eksakt vitenskap med urokkelige resultater blir det ikke. Slike resultater får man forresten aldri foruten i vitenskaper som logikk og matematikk.

*Så du føler ikke at du driver med et metafysisk prosjekt selv, som aktiv tolker av Plotins tekst?*

Jo, det gjør jeg nok. Jeg anser selve arbeidet som metafysikk, som filosofi. Men da som filosofi som følger veldig strenge spilleregler der spillereglene bestemmes av tekstene. Altså kan jeg ikke begynne å si ting som ikke kan forenes med teksten. Jeg kan ikke ta inn alt for mange fremmede elementer eller moderne elementer uten å ha veldig godt belegg for at det er legitimt. Dette er metafysikk med strengere spilleregler enn mye moderne filosofi. Men jeg prøver heller ikke å si at dette er sannheten om verden. Det jeg i stedet prøver å si er at her er det ett bilde av verden som er interessant og som er konsistent, og som ekspanderer våre tanker og gir oss mulighet til å se hvordan ting kunne være eller kan tenkes å være. Men det følger ikke med en påstand om at verden faktisk er slik.

*Hvordan har det seg at du begynte med Plotin?*

Nå har jeg holdt på med Plotin ganske lenge. Jeg har også holdt på med andre filosofer, men det er han jeg har satsset på. Folk har ofte spurt meg om jeg er plotinianer. Og jeg kan si at, nei ikke egentlig. Ikke i den forstand at jeg mener at her er sannheten. Likevel kan jeg si at da jeg begynte å jobbe med Plotin, så hadde jeg tidligere holdt på med filosofi som ikke hadde veldig mye med han å gjøre. Jeg visste svært lite om han. Grunnen var at min veileder i Princeton, Michael Frede, prøvde å overbevise sine studenter om ikke å velge Platon, Aristoteles eller førsokratikere ettersom de er veldig gjennomarbeidet, men snarere finne på noe nytt eller mindre behandlet. Jeg så meg litt rundt og hadde ikke så mye tid til å titte på mange filosofer, men Plotin var en av disse. Jeg syntes at Plotin var vanskelig og at det beste var å prøve

seg på det. Men jeg kan godt innrømme at når man har jobbet så lenge med en filosof, så tror jeg det endrer en litt. Man begynner å forstå ting gjennom hans termer, slik at de nesten blir en del av en selv. Men jeg tror ikke at dette har gjort meg til en plotinianer. Hvis jeg hadde blitt det, så hadde jeg nok skrevet veldig uforståelig eller kanskje like vanskelig som Plotin selv, og det håper jeg at jeg ikke gjør. Jeg tror det ofte er et kjennetegn på de som er overbeviste wittgensteinianere, kantianere eller hva det måtte være at de som regel ikke produserer så godt tolkningsarbeid. De greier ikke å holde den nødvendige distansen mellom seg selv og det teksten sier. De blir for ukritiske.

*Hva er hovedarbeidet du føler at du har gjort med den nye boka?*



Det er litt vanskelig å si. I boka er det en forholdsvis lang innledning og fire forholdsvis lange kapitler. Det høres sikkert ut som skryt, men jeg tror at hvert av kapitlene har minst én og noen ganger flere nye ideer. Nå vet jeg ikke om dette er forståelig, men jeg kan godt fortelle deg om én av dem. Det er noe jeg har slitt mye med og er mest i tvil om, men også det jeg synes er mest interessant og spennende. Jeg kan prøve å forklare deg dette nærmere. Vi har altså det Ene, noe som er absolutt enhetlig, og dernest intellektet som er ganske enhetlig, men ikke absolutt enhetlig. I tillegg har vi ganske god grunn til å tro at i følge Plotin så er intellektet

det nest mest enhetlige som er mulig. Hvis intellektet var mer enhetlig, så ville det ikke la seg skille fra det Ene. Det vil si at Plotin vil dekke alle grader av enhet og pluralitet som overhodet kan tenkes. Men likevel, på intellektets nivå så har vi to typer flerhet som ser ut til å være ganske forskjellige. På den ene siden sier han at tankegjensstanden, det som tenkes, må innebære flerhet. Ellers kunne vi ikke gripe fatt i noe når vi tenker og ser mer enn én ting. Det er derfor det Ene ikke kan tenkes, fordi det ikke innehar noen distinksjoner. På den andre side er det en dualitet mellom tenker og tenkt. Vi har altså to typer flerhet. Mellom subjekt og objekt, og mellom det som er internt i

objektet. Og da stilte jeg et spørsmål som jeg mener ikke har vært satt slik på spissen: Hvordan forholder disse seg til hverandre? Kan det hende at den ene er mer grunnleggende enn den andre, eller dukker det virkelig opp to typer flerhet på samme nivå like under det Éne? En ting til å ta i betraktning, noe som Plotin vektlegger sterkt, er at intellektets tenkning er selv-tenkning: Det tenker seg selv, hva det nå enn betyr, og ikke noe annet enn seg selv. Jeg la merke til at noen steder der han prøver å gjengi intellektets egne tanker bruker han alltid førsteperson. Intellektet bruker altså alltid førsteperson i sine tanker. Jeg synes at jeg har godt tekstuel belegg for at dette ikke er noe tilfeldig og at intellektets tanke faktisk er av formen ”jeg er F”. Det er en selvidentifiserende tanke i førsteperson, hvilket forklarer veldig godt hvordan det er en selv-tanke. Det er ikke selv-tenkning bare i den forstand at det du tenker om faktisk er deg selv, den identifiserer tenkeren. Identifiserer og konstituerer på samme tid. Med dette på plass tror jeg at vi kan løse det første spørsmålet mellom de to typer flerhet, på den ene siden subjekt/objekt og den andre interne distinksjoner i objektet. I tanken ”jeg er F” så blir de to typene flerhet ett. Det er en distinksjon mellom jeget og F-en, som er en subjekt/objekt - distinksjon. Men tanken ”jeg er F” innebærer en distinksjon mellom ”jeget” og F-en, slik at vi har begge to i ett.

*I ett?*

At denne tanken ”er F” forener dem. Og de er begge der. Og hvis den første tanken skal være en selv-tanke, hvis selv-tanken har formen ”er F” og hvis ”jeg er F” innebærer to typer flerhet i ett så oppstår de to typene flerhet samtidig i denne type tanken.

*Det ser ut som om du går for forslaget der de to typer flerhet på samme plan i intellektet.*

Og ingen av dem er mer grunnleggende en den andre.

*Føler du at du er på trygg grunn nå?*

Nei, ikke absolutt. Jeg har mine øyeblikk av tvil.

*Hvilke problemer tenker du på?*

Tja, kanskje det bare er nervøsitet. At jeg overser noe. Og at det kanskje er en logisk brist et sted.

*Hva slags ny informasjon gir ”jeg er F”?*

Her må vi ta hensyn til at på dette stadiet hos Plotin

befinner vi oss i en helt unik situasjon. Vi tenker oss at vi bare har det Ene, og begynner der. Det betyr at det ikke finnes noe annet enn det Ene der ute. Og hvis det skulle oppstå en tanke, så er det ikke noe gjenstand der som den tanken kan matche. Det Ene er ikke en mulig gjenstand for en tanke. Det er ikke noen ting i det hele tatt, og det er heller ikke noe ”selv” eller ”jeg” på den ene siden som er atskilt fra tingene på den andre siden. Men begge to oppstår samtidig, i det som jeg oppfatter som en slags splitting hos det Ene. Det oppstår som to momenter. Det skjer ikke slik at på den ene siden stråler det et ”jeg” ut ifra det Ene og på den andre siden en F, en gjenstand for tanken, der ”jeget” prøver å fange F-en. Det er heller slik at det oppstår en aktivitet. Denne er tanken ”jeg er F”, uten at disse momentene noen gang har eksistert atskilt. Du tar bare aktiviteten og tanken ”jeg er F”, det er en førstebegivenhet i verden, og i den aktiviteten eksisterer ”jeget” og F-en som momenter. De eksisterer bare der.

*Vi kan vel si at ”Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study” fra 1988 er ditt hovedverk hittil. Hvor føler du at du står nå i forhold til arbeidet du gjorde da?*

Denne boka her er noe ganske annet og tar opp andre ting. En ting jeg gjorde i den første boken var at jeg i veldig stor grad ignorerte metafysikken til Plotin. Jeg tok den bare med i den grad det var absolutt nødvendig. I den forstand kan man si at min nye bok kanskje er et naturlig neste skritt.

*Er det et neste skritt etter denne igjen?*

Hele mitt fokus i det siste har vært på dette bokprosjektet, og jeg har ikke begynt å se så mye fremover ennå. Men det er én ting jeg har hatt lyst til å fullføre i veldig mange år. Jeg har lenge hatt et utkast - flere versjoner av et utkast faktisk - til en artikkel om en passasje av Platon om dyd, en passasje Plotin også tar opp. Jeg synes den er verdt et større arbeid, men jeg har utsatt det veldig lenge. Det er Statens bok 4, 443c der Platon begynner med å si at den sanne rettferdighet ikke er rettferdighet i ytre handlinger, men har med sjelens indre å gjøre. Og at den ytre rettferdighet er et skyggebilde, eidolon, av den indre. Det sentrale spørsmålet blir da hvorvidt man kan generalisere og si at dydige handlinger er skyggebilder eller etterligninger av en indre dyd i sjelen. Vi kan kanskje generalisere enda mer og si at handlinger overhodet er etterligninger av sjelstilstander, og da mener jeg etterligninger i samme forstand som man sier at sansbare ting er etterligninger av ideer.

*Slik at vi først har et etterligningsforhold mellom sjel og ideene og videre et etterligningsforhold mellom handlinger og sjel?*

Ja, og hvorvidt handlinger er gode eller dårlige avhenger av en dydig og god sjel som igjen er avhengig av et godt etterligningsforhold mellom sjel og ideene.

*Mange lurer sikkert på hvorvidt historisk filosofi egentlig har en plass blant tematikken til moderne tenkere. Hva tenker du om dette?*

Filosofihistorien har vært og er en betydelig del av filosofien, helt siden antikken. Spørsmålet er om det er en rimelig grunn til å ha det slik. Noen mener at slike grunner egentlig ikke foreligger og at vi snarere burde konsentrere oss om moderne filosofi der man først og fremst leser artikler som omhandler de nyeste resultatene innenfor faget. For å takle denne problemstillingen kan man selvsagt stille seg dyptgripende spørsmål om for eksempel hva filosofi er i sitt vesen, men selv tenker jeg mer pragmatisk på dette spørsmålet. Det vi ser i den mer systematiske filosofien er at det dukker opp ideer som veldig mange blir opptatt av en stund, og det florerer med artikler og bøker. Men som

regel kjører disse ideene seg fast før eller senere. Man innser noe som ikke kan løses, og det er ofte to, tre fløyer eller posisjoner som har låst seg og som hindrer progresjon i debatten. Man kan også simpelthen bli lei av debatten og problemstillingene og ønske å gå over til noe annet. Hva gjør man når man kommer til en slik blindgate? Jeg tror at hvis vi ikke hadde hatt den filosofiske tradisjonen, så ville filosofene miste en reservebank som man kan komme tilbake til når ting går dårlig. Vi har sett mye slik graving i reservebanken i det siste, med mye aktivitet rundt Platon, Aristoteles og stoikerne innenfor etikken, men også om ting/substans der for eksempel Strawson begynner med en kantiansk prosjekt, men slutter med et som er veldig aristotelisk. Det samme gjelder for eksempel ideen om rigide designatorer, som gjorde aristotelisk essensialisme attraktiv på 70- og 80-tallet. Jeg kunne nevnt mange flere eksempler på slike tilfeller. Jeg synes det er veldig synd at mange moderne filosofers kunnskap om tradisjonen er så begrenset og kanskje bare blir svakere. Nå kan man ikke lære alt, men historisk kunnskap gir en stor grad av bredde og frihet. Mange av de store tenkerne både i den analytiske og kontinentale tradisjonen hadde en klassisk opplæring. Jeg er overbevist om at dette har bidratt til hva de har fått til.

# DARWINISTISK RELIGIONSKRITIKER

*Breaking the spell*

Av Olav Elgvin

Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon

- Daniel C. Dennett  
Allen Lane
- 2006

Jeg har ofte vært skeptisk til filosofer som for skråsikkert hevder at den frie vilje er en illusjon. Eller som er overbevist om at de kan ”forklare” bevisstheten. Slik den unge Gunnar Skirbekk beskrev det i boken *Nihilisme?: Ateister som glade og fornøyde forkynner at Gud er død*. Det er ikke det at dette ikke er respektable filosofiske standpunkt! Det er de selvfølgelig. Men når jeg møter filosofer som tar lett på slike spørsmål, som avfeier den frie vilje med en skulderbevegelse, og som ubekymret avviser Guds eksistens, så får jeg følelsen av at de ikke har skjönt hvor viktige disse spørsmålene er. De har ikke møtt fortvilelsens natt, for å bruke et begrep fra den kristne mystikken. Eller de har aldri blitt skremt av tomme rom, for å si det med Pascal. Det handler tross alt om mennesket og vår plass i verden, Gud, meningen med livet og alt det der.

Bryt fortryllesen! Jeg mistenker Daniel Dennett for å være en slik filosof. Det er mulig at Dennett gjennomlevde sterke sjelekvaler i sin ungdom, før han fant ut at vi med evolusjonens hjelp kan forstå bevisstheten, den frie vilje, moralen og ”Gud”, og at vi ikke trenger mystiske begreper som ”fri vilje” eller ”iboende verdi”. Men slike eventuelle ungdomskriser glimrer med sitt fravær i boken som her skal anmeldes, *Breaking the Spell*.

Det sosiale universet Dennett tegner opp i denne boken er nemlig svart/hvitt. På den ene siden er det religiøse mennesker. Disse er redde for den frie tanke, hevder han i det første kapitlet. De ønsker ikke å la vitenskapen røre

ved deres kjæreste eiendel; troen på en kjærlig Gud. De ønsker ikke å undersøke kritisk det de tror på. Derfor forsøker de å glemme alle vanskelige spørsmål. Og – hevder Dennett – stort sett har de religiøse fått lov til å slippe unna vanskelige spørsmål.

På den andre siden er det mennesker som Dennett selv: Ikke-religiøse mennesker og ateister - disse som Dennett kokett foretrekker å kalle ”brights” (Dennett 2006: 21). Disse menneskene er rasjonelle. De undersøker alt med kritiske øyne, innbefattet det de tror på av moralske verdier og politiske standpunkt.

Men nå – sier Dennett – er det nok! Nå har de religiøse alt for lenge fått lov til å ha religionen sin i fred. Vi må bryte fortryllesen, skriver han – derav tittelen ”*Breaking the Spell*”. Vi må finne ut hva religion egentlig dreier seg om. Det er på høy tid, skriver Dennett, at vi begynner å tenke på religion og religiøsitet som naturlige fenomen. Slik Dennett definerer dette betyr det at det ikke er noe overnaturlig ved religiøse fenomen. Jeg antar at dette ville være en overnaturlig forklaring av fenomenet religion: ”Gud kaller mennesker til å følge ham. Noen mennesker hører dette ropet, og begynner derfor å tro på Ham.” I denne forklaringen er det mange momenter som naturvitenskapen ikke regner med – nemlig ”Gud” og ”kall”. En naturlig forklaring kan derimot se slik ut: ”Mennesker tror på ”Gud” fordi de har genetiske anlegg for det.” I denne forklaringen figurerer ingen overnaturlige størrelser – alt her kan finne plass i et naturvitenskapelig verdensbilde.

Nå vil mange innvende at det faktisk flourerer med ”naturlige forklaringer” av fenomenet religion.

Religionsvitenskapen har siden Schleiermacher (fra 1840 og utover) forsøkt å forstå fenomenet religion som nett-opp noe naturlig, noe som handler om mennesker og menneskelige behov. Det er nok også Dennett klar over. Det nye med Dennetts tilnærming er at den har en tydelig evolusjonær profil - altså at religion og religiøsitet har blitt til gjennom evolusjonære prosesser.

**F**ør jeg går løs på kjernen i Dennetts teori vil jeg si noe om det jeg oppfatter som formålet med denne boken. Dennett er ikke bare en tørr akademisk filosof – han er et engasjert menneske, en forfatter som vil oss noe. Ære være ham for det! Det store spørsmålet Dennett ønsker å stille er om religion – i det store og hele – er bra for oss. Er det godt for menneskeheten at et flertall av oss tror på Gud, eller er det skadelig? Dennett gir ikke noe klart svar. Men i mange passasjer tenderer han mot å svare at religion ikke er bra. Det er derfor Dennett ønsker å ”bryte fortryllesen”. Hvis det er en mulighet for at religion ikke er bra for oss, så bør vi finne ut av det snarest! Vi må finne ut hva religion dreier seg om, og hva vi eventuelt kan gjøre for å kurere oss for dette religiøse viruset.

Slik sett plasserer Dennett seg i en lang religionskritisk tradisjon. Men der tidligere tiders religionskritikere – tenk Hume, tenk Voltaire – forsøkte å gi logiske argumenter mot Guds eksistens (eller, i mange tilfeller, mot at Gud kunne være slik kristendommen hevdet), vil Dennett noe annet. Han er ikke interessert i de klassiske argumentene for og mot Guds eksistens (27). Det han ønsker er å ”gi et nytt perspektiv [...] på det tradisjonelle filosofiske spørsmålet [...]: Om det er gode grunner for å tro på Gud” (27).<sup>1</sup>

Hva er dette nye perspektivet? Og hvordan skal det hjelpe oss å finne ut om Gud finnes? Her er ikke Dennett tydelig. Han sier det aldri rett ut, men det virker som om han mener at en evolusjonær årsaksforklaring av fenomenet religion vil få oss til å forstå at at religiøse dogmer ikke sier noe sant om virkeligheten. Når vi forstår at religion har oppstått via evolusjon, vil vi altså forstå at Gud ikke finnes og at vi ikke trenger tro på ham.

**H**vorfor tror jeg at det er dette Dennett vil med boken sin? Dennett argumenterer nemlig for at mye av det vi til daglig tar for gitt er feil (kapittel tre). Som eksempel bruker han fenomenet smak og sødme. Hvorfor synes vi at søte ting smaker godt? En naiv forklaring vil være at det rett og slett er ”fordi søte ting ER gode”. Det synes Dennett er en pussig teori. ”Det er ingenting ”iboende søtt” (hva nå det kunne bety) i sukker-molekyler”, skriver han. ”Vi liker det [søte] fordi de av våre forfedre som spiste søte ting som sukker hadde mer energi til å repro-

duere seg enn andre” (59). Dette betyr selvfølgelig ikke at vi skal slutte å like søte ting. Men vi skal slutte å tro, hevder Dennett, at den mystiske egenskapen ”iboende søthet” finnes der ute, i virkeligheten.

Så blir spørsmålet: Er det også slik med religion? Ut fra det Dennett skriver i kapittel tre er det naturlig å tolke ham slik at det som gjelder for smak og sødme, også gjelder for religion. I så fall blir Dennetts store fortelling om religion slik: ”Vi begynte å tro på Gud fordi evolusjonen har gjort det hensiktsmessig. De grunnene vi tror vi har for å tro på Gud er ikke de egentlige grunnene. Når vi innser dét, vil vi kanskje revurdere vårt forhold til religion”. Som sagt skriver aldri Dennett dette rett ut. Likevel mener jeg at det er vanskelig å lese boken som helhet som noe annet enn dette. Derfor vil jeg også bruke litt plass på å vise hvorfor denne fortellingen ikke holder.

**D**et sentrale i Dennetts fortelling er at en årsaksforklaring også kan fungere som bortforklaring. Når vi har vist hvorfor vi liker søte ting – fordi evolusjonen har gjort oss slik – har vi også vist at det ikke finnes noen ”iboende søthet”. I blant kan dette være en god måte å argumentere på. Men ikke alltid. Jeg vil gi et enkelt eksempel. Jeg antar at våre matematiske og logiske evner også har en evolusjonær bakgrunn. Det kan være at mennesker som var flinke til å tenke logisk eller matematisk hadde lettere for å overleve og spre sine gener enn mennesker som ikke var flinke til dette. Men betyr det at våre logiske evner ikke er gyldige? Nei. Såvidt jeg kan forstå så er  $2 \times 2 = 4$ , uavhengig av om vi har trengt evolusjonen for å innse det.

Jeg hevder selvfølgelig ikke at religion, eller Guds eksistens, er like opplagt som  $2 \times 2 = 4$  (noen vil hevde at logiske resonnement er ”a priori kunnskap”, og derfor i en annen kunnskapskategori enn for eksempel spørsmålet om Guds eksistens). Men det er heller ikke poenget. Det dette eksempelet viser er at en evolusjonær årsaksforklaring ikke automatisk falsifiserer våre kognitive evner. Eller, for å si det mindre teknisk: Hvis vi tenker på en spesiell måte fordi evolusjonen har gjort oss slik, så betyr ikke dét at det vi tenker er feil. For å gjenta Dennetts eksempel med smak og sødme: Selv om vår sans for sukker har utviklet seg evolusjonært, så utelukker ikke det at det kan finnes ”iboende søthet” der ute i virkeligheten – som vi oppdager når vi spiser.

Hvordan blir det da med religion? La oss anta at Dennett har rett i at religion og religiøsitet har utviklet seg langs evolusjonære baner. Det betyr ikke at religiøse dogmer ikke sier noe sant. En alternativ evolusjonær fortelling om religion kan se slik ut: Via evolusjonen blir vi gradvis i stand til å forstå mer og mer, og det innebærer at vi også



blir åpne for en åndelig, religiøs dimensjon. En intellektuell kristen kunne kanskje sagt det slik: Da Gud skapte universet planla han det slik at evolusjonen på et eller annet tidspunkt ville gjøre menneskene religiøse! Jeg skal ikke her argumentere for dette – altså hevde at dette er den beste forklaringen av fenomenet religion. Men det er en mulig, legitim posisjon. En person som i utgangspunktet tror på Gud – og ikke ser noen konflikt mellom gudstro og evolusjonsteori – vil derfor med letthet kunne kombinere Dennetts fortelling med sitt eget verdensbilde.

**L**a oss nå se nærmere på enkelhetene i Dennetts fortelling. Hvordan er det religion har utviklet seg evolusjonært? Dennett forsøker ikke å gi noen avgrenset definisjon av religion. Med ”religion” mener han både organisert religion, dogmer og allmenn religiøsitet. Det Dennett er interessert i er ikke å gi en god definisjon av religion, men å finne ut hvorfor mennesker – i det store og hele – tror på en åndelig virkelighet.

Det finnes forskjellige teorier om evolusjonens rolle i religionens utvikling. Enkelte har gått så langt som å hevde at det finnes et ”religiøst gen”, altså bestemte arveanlegg som disponerer for å tro på Gud. Denne teorien tilbakeviser Dennett: Han hevder at vi ikke har oppdaget noe som minner om et ”Guds-gen”. Hvis vi kan snakke om noe slikt, må vi heller prate om et ”God-center” i hjernen, altså flere disposisjoner som virker sammen slik at Gudstroen blir utviklet. Men heller ikke dette er noe han mener at vi kan ta for gitt.

Hva skal Dennett da gjøre? Han gjør som mange evolusjonsteoretikere før ham: Når noe ikke kan forklares direkte med begrepet gener, så innfører han begrepet *memer*. Mem-teorien ble første gang lagt frem av Richard Dawkins i den moderne klassikeren *The Selfish Gene* fra 1976. I senere tid har Dawkins selv gått tilbake på dette, og hevdet at *memer* ikke har selvstendig eksistens. Likevel har begrepet fått sitt eget liv, og mange evolusjonsteoretikere bruket ”*memer*” til til å forklare ting som det er vanskelig å forklare biologisk. En enkel definisjon er at et *mem* er en ”enhet med informasjon” som overføres fra en person til en annen. Et vanlig eksempel er ”å vaske hendene før man spiser”. Denne informasjonsenheten vil ha lett for å spres: Det er et vinner-*mem*, ettersom de som internaliserer denne ideen vil ha lettere for å unngå sykdom.

Mem-teorien har de siste årene møtt kraftig kritikk. På mange måter er det en rar teori: Skulle det finnes «små informasjonsenheter» der ute i virkeligheten, som virkelig eksisterer? Vi kan observere gener, men har vi noensinne observert et «*mem*»? Dette er Dennett klar over. Derfor forsøker han bare å forsvare en minimalistisk versjon av teorien: Nemlig at kulturell overføring

«noen ganger kan fungere på samme måte som genetisk overføring» (78). Dermed slipper Dennett unna mange vanskelige spørsmål. Han trenger ikke forsvare *memenes* selvstendige eksistens – noe som unektelig er en vanskelig oppgave. Men dermed oppstår et nytt problem, som jeg ikke tror Dennett er oppmerksom på. Når mem-teorien blir så utvannet, som den blir her, er den ikke lenger et alternativ til vanlige fortellinger om kulturell utvikling. I Dennetts versjon sier mem-teorien bare at tanker kan overføres mellom mennesker. Og hvor nytt er det, egentlig? Det samme kan vi lære på forelesninger i idéhistorie, religionshistorie og sosiologi. Poenget med mem-teorien – da den ble presentert av Dawkins, og også slik den har blitt brukt av etterfølgere som Dennett – var at det skulle være mulig forstå kulturell utvikling gjennom biologiske og evolusjonære modeller. Men ut fra det Dennett skriver i denne boken virker det som om dét er et prosjekt han har gitt opp.

**J**eg tror altså at vi skal lese Dennett som en vanlig religionshistoriker, som presenterer én mulig fortelling om religionens prehistoriske oppkomst. I så fall bør også Dennetts teori leses opp mot andre religionshistoriske teorier innenfor samme område. Dessverre har ikke jeg kompetanse til å gjøre dét. Derfor vil jeg bare presentere Dennetts teori kort:

Grunnleggende i Dennetts fortelling er at vi mennesker lever i en ”intensjonell” verden - det vil si at vi er omgitt av mennesker som har intensjoner, som vil noe, som tenker, og som har vilje. I følge Dennett er det denne grunnleggende forestillingen som er religionens opphav. Forestillingen om at vi er omgitt av intensjoner begynte nemlig å spre seg. Hvorfor skulle det bare være mennesker som har intensjoner? Kan ikke også trær, steiner og fjell ha intensjoner? Kanskje de vil oss noe? Slik oppstod forestillingen om guder og åndelige vesen: Hele verden er besjelt, universet vil oss noe – det finnes noe ”der ute”. Da denne forestillingen først hadde oppstått ballet det på seg. Ettersom det var vanskelig å finne ut hva gudene egentlig ville oss, oppstod det sjamaner som kunne tolke gudenes språk. Og for at denne kunnskapen om gudene ikke skulle gå tapt, ble religion organisert gjennom riter, tradisjoner og faste former.

Dette er altså kortversjonen. Dennett presenterer fortellingen på en elegant og overbevisende måte. Er det en god fortelling? Kanskje. Religionens prehistoriske oppkomst ligger så langt tilbake i tid at enhver teori ikke kan bli annet enn spekulasjon, som det aldri vil bli mulig å prøve empirisk. Men Dennetts versjon er absolutt en mulig versjon, som jeg antar kan hevde seg vel i konkurransen med alternative teorier.

Spørsmålet vi må stille oss er dette: Hvor mye er det egentlig Dennett har sagt med boken han nå har skrevet? Ut fra all støyen som har omgitt boken skulle man tro at dette er en bok som virkelig sier noe: En bok som en gang for alle forklarer hva religion egentlig dreier seg om. I utenlandske tidsskrift har boken skapt stor debatt, og her i Norge har den blitt behørig presentert i Morgenbladet.

Selv har jeg vanskelig for å forstå at Dennetts bok har

skapt så stor baluba. Hans ”store fortelling om religion” gjør ikke det han tror den skal gjøre; den viser ikke at religion bare er en konstruksjon. Det er fullt mulig å godta Dennetts fortelling, og likevel anta at det er en Gud som står bak alt. Videre har grunnlaget for denne fortellingen - memetikken – blitt så utvannet hos Dennett at det som gjenstår bare er vanlig religionshistorie. Dermed er det ikke så mye nytt som blir presentert.

Stor ståhei for ingenting?

---

<sup>1</sup> Både dette og de følgende sitater er oversatt av meg.

## VIL DU ABONNERE PÅ FILOSOFISK SUPPLEMENT?

Send en mail til: [filosofisk-supplement@ifikk.uio.no](mailto:filosofisk-supplement@ifikk.uio.no)

Fire utgaver koster kroner 100



World is ending  
-vote for  
cheaper cars.  
TODAY!

# DET RØYNLEGE OG GLØYMDE FENOMENET

*Svar til Tore Andvigs artikkel "Farger - realisme eller anti-realisme" (2/06)*

Av Jon Furholt

Ordsiftet om fargar, om fargane sin karakter og om fargane si røynd, er etter mi meining veldig viktig for filosofien. Ikkje fordi dette med fargar i seg sjølv er så avgjerande korkje sosialt eller filosofisk, men fordi aspekta som grunnlegg fargane er symptomatisk for menneskeleg erkjening, språk, sosial røynd – til og med veren i verda. Difor må ikkje ordsiftet om fargane slørast til.

Tore Andvig skriv i sin artikkel «Farger – realisme eller antirealisme» om kva som pregar dette ordsiftet og innleiar med å spørja om det «Finnes farger i objektene eller kun i vårt persepsjonssystem?» før han går vidare til å skildra den optiske fysiologien. Etter å ha sett dei skilde syna til Byrne og Hilbert på den eine sida og Hardin på den andre, ender det heile med at Andvig seier seg einig i at fargar kan identifiserast med refleksjonsverdien. Han prøver seg med å seia at problemet med ei objektiv stadfesting av kvaliteten til fargane kan løysast med å nytta ein såkalla ekspertvurdering, altså dei som har best fungerande fargesyn, men må til slutt akseptera argumentet som seier at det er så store variasjonar i persepsjon av fargar, òg hjå ein ekspert, at det ikkje vil vera mogleg å stadfesta kven som har rett.

Det ser for meg ut til at Andvig meiner at det einaste som reddar fargane er at «[d]et finnes ingen uavhengig måte å måle farger på, og fargedommer vil være ufravikelig knyttet til vårt høyst feilbarlige persepsjonssystem.» Det slår meg at noko har gått gale her. Eg skal sjå bort ifrå forslaget om ein ekspertvurdering og det teoretiske skiljet som Andvig presenterer, og eg vonar å visa at det heile er eit forslag på ei løysing av eit problem som var skakt frå byrjinga av. Fargeordsiftet er svært viktig, men vi må vera klar over kva vi snakkar om. Andvig si drøfting av fargane

si røynd har to problem som heng tett i hop:

Om eg seier «sjå for ein fin raudfarge» og peikar på ei rose, kva er det som hender? Nokon vil kanskje seia at det eg gjer er at eg refererer til refleksjonsverdien, altså til lysbølgjene. Andre, vil kanskje seia at eg eigentleg refererer til mi eiga oppleving av fargen, korleis det er å oppleva raudt. Eg er litt usikker på kva for ein av desse Andvig vil nytta, men det essensielle er at korkje av desse tillet at vi faktisk refererer til raudfargen! Er det ikkje slik at eg faktisk peikar på det raude? Må det vera tilfelle at eg «eigentleg meiner noko anna»? Eg trur ikkje det. Vi opererer med fargar i ein sosial kontekst, vi snakkar meningsfullt om dei og eins om dei. Når eg ser på det, så er det heilt klart at eg ved å seia «sjå for ein fin raudfarge» peikar på noko. Eg peikar ikkje på lysbølgjene, fordi då ville eg kanskje sagt «sjå for nokre fine lysbølgjer». Når eg seier noko om ein raudfarge skjønner andre at eg snakkar om det raudt er. Dei, som meg, trekk ut ein essens av det raude som vi alle veit kva er. Eg peikar på noko som skil seg frå lysbølgjene.

Like tydeleg, og kanskje viktigare, er det at eg ikkje peikar innover – eg peikar ikkje på meg sjølv når eg snakkar om den fine raudfargen. Eg kan ikkje snakka med nokon andre om ein farge om den berre finst for meg sjølv. Eg peikar på noko som skil seg frå opplevinga å sjå raudt. Dette er ei svært viktig erkjening, og med det i bakhand kan ein sjå kvifor konklusjonen til Andvig ikkje er tilfredstillande. Det er nemleg slik at vi peikar på raudt.

Her må eg stansa litt. Eg snakkar altså om fenomenet raudt, noko som skil seg frå meg sjølv og dei lysbølgjene som naturvitskapen ser på som konstituerande for

fargar. Vi må samstundes akseptera at det vil vera veldig rart å seia at fenomenet raudt er noko som eksisterer utan eit medvit som kan vera om fenomenet. Fargar er altså avhengig av mennesket for å vera, men det er framleis noko som ikkje er oss sjølv? Eg meiner dette på ingen måte er uakseptabelt. Tvert om så viser det til det andre problemet hjå Andvig; han koplar eksistensen til fargane i vårt persepsjonssystem, eller det at fargane er avhengige av oss, til anti-realisme. Det er ein feilslutning at den verda som vi konstituerer omkring oss står i ei motsetning til røyndomen. For er det ikkje slik at alt vi peikar på er eit fenomen slik fargen er det? Om eg seier «sjå for deg eit skåp» og du ser for deg eit skåp kva ser du då? Ser du ein gjenstand som har alle dei essensielle eigenskapane som ein definisjon av eit skåp har? Ser du for deg noko formlaust? Ser du for deg ei vag forestilling av kva eit skåp er, men utan å kunne peike på nøyaktig kva det er som gjer det til eit skåp? Når du ser på eit verkeleg skåp kva er skåpet då? Er det samlinga av eit materiale sett saman på ein slik måte at det vert eit skåp eller er skåpet noko som kjem i stand i vårt persepsjonssystem? Det ser ut til at det er dette siste spørsmålet som Andvig står att med. Er det ikkje slik at skåpet er noko utanfor oss sjølv, men avhengig av at eit medvit oppfattar det? Er det ikkje slik at alle ting er eit fenomen slik fargen og skåpet er det? Er det ikkje det det tyder å peika på noko?

I staden for å spørja om fargane er røynelege i verda eller berre ein illusjon, så bør Andvig spørja det spørsmålet som ligg bakafor - nemleg kva er fargar? Når eg no har stadfesta at fargane er avhengig av oss for å vera, men samstundes noko som skil seg frå oss, så er det viktig å forstå at fargane er noko som har røynd i seg sjølv. Fargane forsvinn ikkje når vi lukkar auga, vi refererer til fargen når vi snakkar om han – dei er faktiske. Skåpet forsvinn ikkje når vi lukkar auga, vi refererer til skåpet når vi snakkar om det – det er faktisk. Verda er ikkje i vårt «høyst feilbarlige persepsjonssystem» og den er ikkje «oss». Så når vi klarer å spørja kva fargar er, kva skåpet er, så spør vi samstundes kva verda er og, viktigast av alt, kva vi er. Når vi klarer å spørja så klarer filosofien å seia noko om røyndomen.

Dette problemet som gjer seg til kjenne her, er eit veldig viktig element i dette ordskiftet og det er mange spørsmål som må svarast på. Særskild interessant er spørsmålet om korleis vi skal handsama mindre konkrete fenomen som verda, and, handling eller samvit, men så lenge filosofien stiller dei same spørsmåla som Andvig gjer her, som i beste fall er uinteressant og i verste fall ein filosofisk skivebom, så har vi ei enorm utfordring.

---

Andvig, Tore. 2006. "Farger – realisme eller antirealisme" Filosofisk supplement nr 2, 2006.

---

# MESTERBREV

Navn: Joakim Hammerlin

Opggavetittel: Terrorism - what is it and can it be morally justified?

Opggave levert: Våren 2006



*Hva handler masteroppgaven din om?*

Som tittelen på hovedoppgaven indikerer, konsentrerer jeg meg om å besvare to spørsmål: I del 1 forsøker jeg å konkretisere hva terrorisme er (og hva det ikke er) gjennom en definisjonsanalyse. Grunnstrukturen for analysen består i å spalte det overordnede spørsmålet om hva terrorisme er i tre underspørsmål:

- 1) Hva består terrorisme i qua handling?
- 2) Hvilke aktører er involvert?
- 3) Hva er hensikten/intensjonen bak handlingen?

Disse spørsmålene settes i forhold til ulike filosofiske forsøk på å definere terrorisme, der jeg diskuterer hvilke av forslagene som har sterkest forklaringsverdi. Her står tre aspekter sentralt: Funksjonalitet, verdinøytralitet og konsensusorientering.

I del 2 diskuterer jeg hvorvidt terrorisme i visse tilfeller kan forsvares, eller om det er en aksjonsform som alltid bør fordømmes. Problemstillingen er altså om vi har å gjøre med et absolutt moralsk prinsipp som ikke under noen omstendighet bør brytes. For å utfordre dette perspektivet diskuterer jeg tre former for forsvarsargumenter, henholdsvis utilitaristiske, rettighetsbaserte og analogibaserte argumenter.

*Hva argumenterer du for/mot?*

Et av kjerneargumentene i oppgaven er at en definisjon av terrorisme ikke bør ha sterke normative konnotasjoner, og at vi må skille sterkere mellom det deskriptive nivået (hva terrorisme er) og det normative nivået (hvorvidt terrorisme kan forsvares). Dette er essensielt for å skape et internasjonalt juridisk rammeverk for å bekjempe terrorisme – noe vi mangler.

*Hvorfor bør andre lese oppgaven din?*

Terrorisme er et aktuelt politisk tema. Det politiske samfunnets forsøk på å møte terrorismeproblemet har hatt, og vil komme til å ha, store politiske konsekvenser. Derfor er det essensielt å forsøke å forstå hva terrorisme er – og hva det ikke er. Vi må ha en klarere forståelse av hva det er vi søker å konfrontere for å kunne utforme adekvate politiske redskaper.

*Hvordan ser fremtidsplanene dine ut med tanke på filosofien?*

For øyeblikket har jeg fått et artikkelkrivingsstipend fra PRIO, med mål om å omstrukturere oppgaven til en artikkel og jobbe mot publisering i et internasjonalt tidsskrift. Det kortsiktige målet er å lykkes med dette. Det langsiktige er å få en stipendiatstilling som gir rom for å jobbe videre i skjæringsfeltet mellom filosofi og internasjonal politikk.

Les oppgaven på [www.duo.uio.no](http://www.duo.uio.no)

---

# MESTERBREV



Navn: Anders Braarud Hanssen

Oppgavetittel: The shattering of tradition: Walter Benjamin's theory of technology.

Oppgave levert: Våren 2006

*Du har skrevet masteroppgaven din om den tyske filosofen Walter Benjamin. Hva fikk deg til å ta tak i nettopp hans forfatterskap, og hvorfor nettopp det temaet?*

Jeg liker at filosofi kommer ned fra gjerdet og tar tak i kulturelle produkter, tidsånden og forgjengelige fenomener. Dette preger Benjamins forfatterskap. Det er her menneskene lever, ikke på PAM blokka på Blindern. Filosofi må ned i gørra, og tørre å bli møkkete på henda.

Det startet ved å bli fascinert av tanken hans om at den teknologiske kraften i den industrielle revolusjon undergravet en humanistisk kulturarv på flere tusen år. Den kapitalistiske utnyttelsen av potensialet i teknologi kulminerer nødvendigvis i teknologisk krigføring (de siste års hendelser i Irak bekrefter vel dette). Men han mente også at denne kraften kunne utnyttes til å frigjøre det moderne mennesket, og gjenopprette en form for harmoni mellom menneske og natur.

Jeg ville se nærmere på en tenker som satte spørsmålsteget ved konsekvensen av hvordan teknologi implementeres, og hva som skjer når teknologien bestemmer vår virkelighet.

*Hva har du argumentert for og hva har du argumentert mot?*

Mitt argument var i stor grad Benjamins: Ikke før teknologien frigjøres fra markedskreftene vil de sosiale og politiske problemene vi har i verden i dag kunne løses. På den annen side er det kun gjennom å utnytte potensialet i ny teknologi at en ny verden er mulig.

*Hvorfor bør andre lese oppgaven din?*

For å bli klar over at "framskrittet" vi ser i teknologien som omgir oss ikke nødvendigvis er til for å gjøre livet bedre, men istedet øke markedsdominansen til store multinasjonale konserner. Vi tror vi trenger det nye som blir likestilt med "suksess". Vil jeg bli en suksess hvis jeg er online?

*Hva har du tenkt å gjøre framover?*

Jeg må se å få meg en jobb. Jeg ble pappa i mars og det er ikke lenger kult å være fattig. Jeg må inn på markedet. Jeg må oppdatere min online CV. Jeg må bli en suksess.

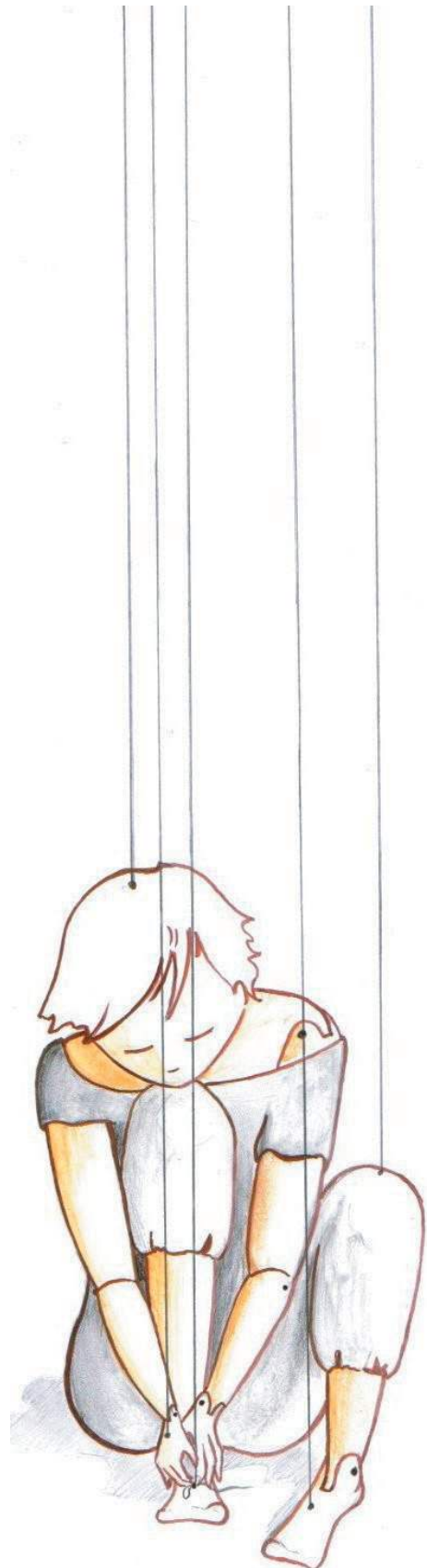
Les oppgaven på [www.duo.uio.no](http://www.duo.uio.no)

Filosofisk supplement trenger flere anmeldere av fagbøker. Ta kontakt dersom du vurderer å anmelde. Av følgende titler har vi egne anmelderempler:

*Moderniteten og Holocaust* av Zygmunt Bauman. Vidarforlaget.  
*Aristoteles: Retorikk* oversatt av Tormod Eide. Vidarforlaget.  
*Under kunnskapens tre. Om selvbevisstheten* av Helge Salemonsén.  
 Vidarforlaget.

Vi ønsker også anmeldelser av nyere filosofisk litteratur. Nedenfor følger en liste over aktuelle titler:

*Merit, Meaning, and Humane Bondage: An essay on free will* av Nomy Arpaly. Princeton University Press.  
*Against Voluptuous Bodies: Late Modernism and the Meaning of Painting* av J.M. Bernstein. Stanford University Press.  
*Classical Mathematical Logic: The semantic foundations of logic* av Richard L. Epstein. Princeton University Press.  
*Adam Smith als MoralPhilosoph* av Christel Fricke & Hans Peter Schütt. Walter de Gruyter.  
*Metaphysical Essays* av John Hawthorne. Oxford University Press.  
*Selected Writings in Aesthetics* av Johann Gottfried Herder. Princeton University Press.  
*Von Person zu Person* av Axel Honneth og Beathe Rössler. Suhrkamp.  
*The problem of evil* av Peter van Inwagen. Oxford University Press.  
*Virkelighetens tid* av Thomas Krogh. Spartacus.  
*The Knowability Paradox* av Jonathan L. Kvanvig. Oxford University Press.  
*McDowell and his critics* av Cynthia MacDonald & Graham F. MacDonald (ed). Blackwell.  
*Plural Predications* av Thomas McKay. Oxford University Press.  
*Følelser i filosofi, vitenskap og dagligliv* av Frode Nyeng. Abstrakt forlag.  
*Knowledge and practical interest* av Jason Stanley. Oxford University Press.  
*Deadly Vices* av Gabriele Taylor. Oxford University Press.  
*Tid og rom* av Truls Wyller. Universitetsforlaget.





# FILOSOFISK SUPPLEMENT

2. ÅRGANG

3/2006

## BIDRAGSYTERE

Olav Elgvin f. 1980. Master i praktisk filosofi fra Lunds Universitet.

Sven Trygve Haabeth f. 1977. Masterstudent i filosofi ved UiO.

Jon Furholt f. 1985. Bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Reidar Mysen f. 1975. Masterstudent i filosofi ved UiO.

Kalle Grill f. 1976. Doktorgradsstipendiat ved den Kungliga tekniska högskolan i Stockholm.

Niklas Möller f. 1970. Doktorgradsstipendiat ved den Kungliga tekniska högskolan i Stockholm.

Joakim Hammerlin f. 1976. Hovedfag i filosofi fra UiO.

Kalle Risan Sandås f. 1981. Masterstudent i filosofi ved UiO, redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Ingerid Hødnebo f. 1983. Bachelorstudent i filosofi ved UiO, redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

## NESTE NUMMER

Filosofisk supplement 4/2006 kommer ut i begynnelsen av desember og har tema estetikk.

Dødlinje for bidrag til nummeret om estetikk er 10. oktober.

Bidrag mottas per e-post til [filosofisk-supplement@ifikk.uio.no](mailto:filosofisk-supplement@ifikk.uio.no). Om du planlegger å skrive bør du imidlertid ta kontakt med oss på forhånd og fortelle om ideen din. Vi trenger både artikler, essay og anmeldelser.

