



DEN UMORALSKE KRIGEN

av Jon Furholt

Krig er eit helvete, men det er eit interessant helvete nett fordi det er eit av dei mest ekstreme uttrykka me kjenner. Det er vald og elende, det er storpolitikk og grasrottrøsrle og det famnar om alle lag av samfunnet. I den politiske og filosofiske teorien om krig er særleg etikk eit viktig perspektiv. Korleis kan me handsama etikk i krig, ein situasjon som ved fyrste augekast ser ut til å vera så blotta for moral og humanitet? Det er veldig mange måtar å nærma seg dette spørsmålet på og ein av dei største tendensane innanfor krigsetikk er det som kallast «teori om rettferdig krig» (just war-theory). Innanfor denne teoritradisjonen er det sett fokus på kva me har lov eller ikkje lov til i og før ein krigssituasjon og om tilhøvet mellom krigen sin moralske status og den moralske statusen til aktørane i krigen. Mange bidrag har kome og det er eit felt som ikkje mistar aktualitet eller verdi. Det er difor viktig å sjå kritisk på premissane for heile ordskiftet for å koma nærare ei god forståing av både krigen og etikken som spirer ut or han.

Her skal eg fyrst og fremst ta for meg korleis filosofien vert drive på området; kva for metode som vert nytta for å kunne handsama krigen, eit så særskild og unikt fenomen. Eg ønskjer å gjera nett det gjennom å granske sjølve konseptet «*krigen sin etikk*», ja dekonstruera det for å sjå kva som ligg i bakgrunnen og som forkludrar det kvardagslege perspektivet, filosofien og politikken som set det ut i live. Fyrst skal me undersøke fenomenologisk korleis «krigen sin etikk» som to aksar vikler seg inn i eit uløseleg paradoks som ikkje kan løysast utan å ta eit metodisk skritt bakover. Deretter skal me sjå nærare på det moralske i fenomenet og krigen i moralen for å sjå om me kan trekke nokre linjer for ein universell etikk med utgangspunkt i denne analysen. Thomas Nagel og Bernard Williams er to

viktige «rettferdig krig»-teoretikarar som har inkludert nokre metodologiske metanivå i teoriene sine, så eg vil setja ut med mellom anna dei som bakgrunn for kritikken. Etter å ha sett på etikken i krigen vil eg skissera ein alternativ tenkjemåte; umoralen i krigen. Det fyrste eg vil gjera er som sagt å handsama «krigen sin etikk». La oss fyrst gå inn i omgrepet sin siste del.

I Dersom ein legg vekt på etikk-delen av omgrepet me ser på kjem det fyrste paradokset til syne: det moralske. Thomas Nagel argumenterer i artikkelen sin «War and Massacre» for at ein lyt skilja mellom to ulike syn på moral i krig: det *absolutistiske* og det *utilitaristiske*. På den eine sida er synet som seier at det me har lov til å gjera i krig er avgrensa av nokre absolutte forbod, til dømes forbod mot å torturera krigsfangar eller uvilkårleg å drepe uskuldige. Dette er forbod som veks ut av grunnleggjande moralske verdiar, til dømes eit uavhendeleg og absolutt menneskeverd. Ei moralsk tilskrivning som dette kan vera retten til liv, retten til ikkje å verta drepen – eit forbod som står ganske sterkt i store deler av verda, men òg som har funne sin juridiske basis i menneskerettane. Ei viktig erkjenning i filosofien er at det for ein rett korresponderer ei *plikt*, retten til ikkje å verta drepen korresponderer med andre ord til andre si plikt til ikkje å drepa ein. Eit system av rettar og plikter som det Nagel skildrar kan slå ut i både pasifisme, eit absolutt forbod mot krig, eller, som hjå Nagel sjølv, eit krav om å finna klare reguleringar for krigen sine brutale aktiviteter, som til dømes forbod mot drap av sivile. Det er dette som meinast med eit absoluttistisk moralsk perspektiv og det er eit syn på moralen som handlar om kva ein *gjer*.

På den andre sida er det utilitaristiske synet, eit syn som appellerer til vår intuitive kjensle av at resultatet av handlingar har tyding for den handlinga si moralske verdi, at det som hender ikkje er moralsk likegyldig.¹ Dette er ideen om at moralen si oppgåve er å realisera det alternativet som gjev mest lukke for flest moglege. Det utilitaristiske spørsmålet er korleis det kan finnast moralske forbod eller påbod som er absolutte dersom dei ikkje klarer å realisera det beste alternativet. Han nyttar eit døme for å visa korleis desse to prinsipielt står i skarp kontrast overfor kvarandre. Ein soldat kan kjenne til dei rettane og pliktene ho og andre rundt henne har og akseptera at desse er absolutte moralske verdiar. Samstundes kan ein sjå for seg at ho vert stelt overfor situasjonar som er så ekstreme at dei absolutte reglane med eitt vert trekte i tvil. Det kan til dømes vera ein situasjon der eit trugsmål, som ei skjult atombombe, trugar livet til mange tusen menneske og den einaste måten å hindre katastrofen på er å tvinge eit menneske med makt og vald, til og med tortur, til å avsløre kor bomba er. Ein kan, som Nagel sjølv gjer, gje eit forsvar for absolutte moralske reglar og meine at dei er naudsynte, men dei vil alltid verta målt opp mot verda, mot resultatata av handlinga nett fordi reglane er absolutte medan verda ikkje er det. Spørsmålet er om ein kan seia at tortur er det moralsk rette dersom resultatet er det beste moglege alternativet, eller er det moralsk rett å la tusen menneske døy fordi det er eit forbod mot tortur.

Denne spenninga er ikkje heilt uproblematisk. Som Nagel peiker på vert det naudsynt å spørja kva som er grensa, kva er ein så graverande situasjon at ein kan bryta dei moralske forboda? Mange i denne teoretiske tradisjonen har freista å rettferdiggjera krig med ein slik strategi; det filosofiske tyngdepunktet ligg i å definera kva det er som skal til for at det utilitaristiske perspektivet skal kunne vege tyngre enn dei absolutte reglane, kva for ein situasjon som er ille *nok*. Ordskiftet om kva som er ein tilstrekkeleg grunn for å gå til krig i det heile er analogt med dette problemet: To ganske like strategiar som ønskjer å løyse dilemmaet snakkar om at dersom det er eit trugsmål mot ein stat sine fundamentale verdiar eller eit trugsmål mot eller eit brot på fundamentale menneskerettar så kan det rettferdiggjera militærbruk som det i utgangspunktet er eit totalforbod mot. Motivasjonen for å formulera ei slik grense spring ut av eit ønske om å ha *absolutte reglar som er meir absolutte enn dei absolutte reglane*, nett å definera det utilitaristiske trumfkortet i ein absolutt verdi. Det einaste ein har oppnådd med eit slikt argument er å forskyva problemet til neste skanse, medan problemet er like røyngle:

Ei tolking av kva som er eit stort nok trugsmål, kva som er fundamentale menneskerettar eller verdiar, er alt anna enn absolutt, det byggjer nett på nytte. Såleis har forsøket på å løyse spenninga feila.

Nagel, derimot, meiner at det som hender er at det oppstår ei moralsk blindgate (blind alley) der uansett kva du gjer, så kan det ikkje rettferdiggjera moralsk. Med andre ord er det ei moralsk spenning mellom to ulike moralske perspektiv som ikkje kan løysast. Nagel seier:

Given the limitations on human action, it is naïve to suppose that there is a solution to every moral problem with which the world can face us. We have always known that the world is a bad place. It appears that it may be an evil place as well.²

Filosofen Bernard Williams er, i essayet «Conflict of values», samd i at det finst ei konflikt mellom moralske verdiar. Han går fyrst ut ifrå eit verdipluralistisk system, det vil seia eit etisk system der me opererer med skilde moralske verdiar som står aleine uavhengig av kvarandre. Når desse verdiane står opp mot kvarandre oppstår det ei moralsk usemje. Moralsk usemje har lengje vore eit problem for filosofien og problemet vert endå leiare når me tek det perspektivet som me har lagt fram her og som Williams peiker på:

Philosophical inquiry which is primarily concerned with epistemological or semantic issues of objectivity naturally concentrates on two-party conflict, where the problem is that of resolving *disagreement*, and it is assumed that the parties have each their own harmonious set of value-beliefs. Accompanying that, usually, is an assumption that, whatever may turn out to be the case with two-party conflicts, at any rate one-person conflict must be capable of being rationally resolved.³

Han, som Nagel, viser at det er reell moralsk konflikt og meiner at den vert særleg problematisk innanfor eitt ein-skild sett med verdiar. Der Nagel seier at ein kan hamne i ein situasjon der alle valalternativa er moralsk forbode, vel Williams derimot å fokusera på at moralske verdiar er ikkje-reduserbare og er *inkommensurable* i møtet med kvarandre – dei kan ikkje samanliknast og difor kan motsetnaden ikkje løysast på ein enkel måte. Williams går difor til åtak på to typar teori: ein som er skeptisk til verdipluralisme i det heile og den han kallar utopi-teoretikaren. Den fyrste teoretikaren, skeptikaren, avfeier Williams nett ved å peike på at verdiar faktisk står i konflikt med kvarandre, ikkje

berre mellom skilde menneske, men òg innanfor eitt ein-skild sett med verdiar. Me ser det same hjå Nagel, at konflikten ikkje berre er ein interessekonflikt eller eit retorisk poeng, men ein reell, innbyrdes konflikt. Ifølgje Wiliams har utopi-teoretikaren, derimot, det utgangspunktet at verdimotsetnaden er røyngleg, men at det er *samfunnet* som er skuld i denne moralske konflikten fordi det er *ideologisk forureina* og ein analytisk innfallsvinkel til etikk gjennom eit forsøk på å systematisera og kategorisera etikken «must be an ideologically polluted enterprise»⁴. Derimot nyttar utopi-teoretikaren som løysing, ifølgje Wiliams, at ein kan transcendera, overskrida, konflikten utan tap av meining eller verdi. Til det svarer Wiliams:

You might perhaps bring about a society whose values were less conflicting, more clearly articulated, more efficient, and people, once arrived at in this state, might have no sense of loss. But that would not mean that there was no loss. It would mean that there was another loss, the loss of the sense of loss.⁵

No har me fått etablert den moralske spenninga. Eg skal koma attende til Wiliams sin kritikk litt seinare og eg vil

skissera eit nytt perspektiv, men fyrst må eg sjå litt nærare på det fenomenet etikken er om, altså *krigen*.

II

Det andre paradokset ligg i omgrepet sin fyrste del, krigen, nemleg: fenomenet. Paradokset som ligg latent i dette er eit gammalt, filosofisk problem og har vorte studert like lengje som det har vorte tenkt, og handlar om kva krig er, krigsontologi. Den teoretiske motsetnaden er mellom krig som samfunnsoppløysinga på den eine sida og som forstått ut frå kjenneteikn ved menneskenaturen på den andre, og har røtene sine djupt i ulike menneske- og samfunnssyn.

Opplysningsfilosofen Thomas Hobbes presenterer eit av filosofien sine viktigaste argument for det sistnemnte i denne dikotomien. Gangen i Hobbes sitt argument er at mennesket er født fullstendig fritt og har det særdraget at det søker maksimering av eigennyta fordi motivasjonen for handlingane våre djupast sett er frykta for å dø. Hobbes har eit eksistensielt poeng og peiker på at fordi me har overlevingstrongen som den sterkaste drivkrafta i oss så er menneska i utgangspunktet i ein evig krig mot kvarandre; kampen for å overleva må kjempast mot det trugsmålet som set tilværet i fare: andre menneske. Krig,



for Hobbes manifestert i det han kallar *naturtilstanden*, ei før-sosial verd, er mennesket i sitt naturlege, før-sosialt gjevne, vesen. Mennesket er rått, brutalt og egoistisk og det er fyrst gjennom eit strengt regulert tilvære i *samfunns-tilstanden* at den menneskelege krigaren kan verta tamt, i det minste mellombels, av frykt for både sanksjonar og den uuthaldelege naturtilstanden som ho strever etter å sleppe. Krig er altså det grunnleggjande, ekte, som det kunstige samfunnet i sin tur byggjer på i eit forsøk på å kontrollera det naturlege.

Rekonstruksjonen av den fyrste måten å sjå fenomenet krig på handlar om *samfunnsoppløysinga*. Dette veks ut av ein kritikk av Hobbes som mellom anna sosiologen Emil Durkheim har presentert og peiker i motsett retning av Hobbes sin eksistensielle krigar. Nerven i dette argumentet er at det som er fundamentalt og essensielt i menneskenaturen er den moralske relasjonen mellom menneska. Det er det som utgjer grunnmuren i samfunnet og kjem framafor eigennyta hjå Hobbes. På den måten er krig ei kraft som får spela seg ut i verda berre når menneska mistar desse relasjonane. Dette perspektivet skildrar det degenererte, fryktelege mennesket i krig som eit menneske som har fått forholda til andre menneske smadra i eit tilvære som bryt ned det mellommenneskelege. Dette perspektivet er eit som lengje har stått sterkt i teoriar om vondskap. Allereie hjå Platon sin Sokrates finn me ein tanke om at vondskap er noko ein aldri kan ville fordi ein alltid er tvungen til *sjølv* å leva med vondskapen. Dette moralske sjølvet, som Sokrates snakkar om, er møtet overfor seg sjølv. Det er ein moralsk relasjon som *allereie* finst, anten retta mot andre gjennom seg sjølv som hjå Sokrates, eller gjennom empati og solidaritet som Durkheim skisserer, som må brytast ned og korruperast for at me skal kunne gjera forferdelege overgrep. Når dette stemmast i komplekse strukturar kan me snakka om krig. Andre teoretikarar som har vidareført denne måten å tenkje på er mellom anna Zygmunt Bauman og Hannah Arendt. Arendt på si side har vorte særskild kjent for omgrepet «vondskapen sin banalitet» og spelar på Sokrates sin tanke om vondskap og vilje; vondskapen er ikkje *ein* skremmeleg storleik, men det er heller *fråværet* av det empatiske, det menneskelege⁶. Bauman, i ein analyse av jødeutryddinga under 2. verdskrig, snakkar til dømes om moderniteten sitt fornuftjag og byråkrati, samfunnsgartnarskapet i det 20. hundreåret, med andre ord distanse frå drap og offer, som det som kan gjera eit folkemord mogleg. Det er nett når dei moralske relasjonane, når ein ikkje lenger har den

mellommenneskelege koplinga som er ein så viktig del av det å vera menneske at vondskapen som fråver vert mogleg. Bauman forklarar det slik:

Ansvar, all moralsk adferds byggesten, oppstår ut av den annens nærhet. *Nærhet inneberer ansvar, og ansvar er nærhet. [...] Ansvar blir bragt til tausbet når nærheten uthules; det kan til slutt bli erstattet av motvilje når et medmenneskelig subjekt forvandles til en Annen.* Denne forvandlingsprosessen består i sosial adskillelse.⁷

Både desse to perspektiva står veldig sterkt i oppfatninga me har om krig og det manifesterer seg på ulike måtar. La oss sjå på høvet mellom desse to. På den eine sida vil til dømes ein soldat kunne oppleva ein krigssituasjon som heilt umenneskeleg og røynda ho opplever er radikalt annleis enn alt det ho kjenner som menneskeleg. Me kan skildra det som eit uendeleg kaos, meningsløyse eller som i Arendt sitt argument som det tomme, distanserte, banale. Og viktigast, me må forklara det som eit tap av seg sjølv som moralsk menneske. Dette særdraget ved krig er kopla til kva for eit rammeverk krigen legg for det moralske universet som soldaten finn seg sjølv i. Det umenneskelege kauset i krigen og tapet av det moralske sjølvet som gjer ein i stand til å utføra handlingar ein elles aldri kunne ha gjort, føreset det moralske universet skapt av krigen fordi krig *qua* krig krev nett at soldaten *negerer* relasjonane overfor fienden⁸ og såleis kan gå til åtak mot noko som ikkje er det mennesket som det moralske verdet spring ut or.

På den andre sida ser ein i krig at det er ein påtakeleg dynamikk i motoren som held krigen i gang, det er ein fundamental logikk i å ramme fienden der det smertar for eiga overlevings skuld. Såleis kan ein seia at å streva etter å finna ei livd for seg sjølv og det som har verdi for ein inneber, ikkje berre strategisk, men òg eksistensielt, ei brutal og nådelaus framferd – det er nett det som er menneskeleg; ein må jo ha i hug at trugsmålet og reaksjonen det fører til er retta mot sjølve det menneskelege. Ein rettar både dei fysiske våpna, men òg våpen som er meinte til å øydeleggja fienden sitt åtak på det fienden trugar, fridomen, mot livet til det andre mennesket. Soldaten vert såleis tvungen i eit tilvære der maktbruk vert det fundamentale handlingsalternativet i ein konflikt, det vert eit spørsmål om korleis ho maktar andre menneske. Arne Johan Vetlesen tek i boka si *Evil and Human Agency* opp nett dette i eit møte med Bauman og Arendt sine tesar. Han nyttar empirisk baserte scenario og skildrar soldatar, overgripingar, som hentar det

Det viktigaste etiske perspektivet me kan ha er [...] umoralen i krigen, ikkje umoralen som hender i krigen

brutale, umenneskelege nett frå eit fundamentalt nivå; eit eksistensielt ønske om å gjera vald mot andre. Ikkje berre som i fyrste del av paradokset der det er avstanden, mangelen på menneskelegheit hjå offeret som gjer valden mogleg, men valden er retta nett mot det menneskelege; overgriparen veit godt kor smerta finst, fordi dei er baa menneske. Korleis kan til dømes torturisten torturera utan å vita kva som er tortur? Jau, fordi torturisten sjølv er eit menneske. Desse to syna på fenomenet krig har djupe røter i ulike skildringar av mennesket og det ser ut til at dei står i ein uløseleg motsetnad: den moralske eksistensen og den eksistensielle umoralen.

III

Me må no gå vidare til det tredje aspektet i argumentet. No har me framfor oss to kryssande aksar, den eine illustrerer spenninga som ligg mellom det såkalla absolutistiske og det utilitaristiske synet som er eit etisk paradoks. Den andre aksen gjer reie for spenninga i fenomenet krig, paradokset som oppstår i møtet mellom synet på krig som naturleg og grunnleggjande, *men amoralsk* og som samfunnsoppløysing og moralsk forfall, *altså umoralsk*, på den andre sida. Dette aksespelet er viktig fordi det gjev eit bilete på dynamikken i omgrepet «krigen sin etikk». Spørsmålet som kjem til å komplisera biletet er korleis aksane, dei to ledda i «krigen sin etikk», står i høve til kvarandre. Eg vil argumentera for at desse er knytte til kvarandre på ein uløseleg måte.

Skilde omgrep nyttast på skilde måtar. Til dømes ord som «brutal», «fjoræderi» og «mot» ber med seg veldig klare moralske verdiar, dei er svært ladde og nyttast med ein etisk dimensjon. Bernard Williams skriv i ei anna bok, *Ethics and the Limits of Philosophy*, om slike ord. Han kallar dei for «tjukke omgrep» som er «a union of fact and value»⁹. Desse står i motsetnad til «tynne» som ikkje har ein så sterk evaluerande karakter eller er reint deskriptive. Gjennom å nytta desse tjukke omgrepa i framstillingar feller ein samstundes etiske dommar over det ein ser. Dersom ein journalist som dekkjer ein demonstrasjon der det har brote ut opptøyar seier i ein reportasje at «politiet si framferd overfor demonstrantane var sær brutal» når ho siktar til dramatikken i kampen så vil ho etisk ha teke ei side og kritisert politiet for ei framferd som ikkje er akseptert nett fordi brutalitet er noko som ikkje er legitimt. Ein kan samanlikna med den same journalisten som seinare dekkjer eit gisseldrama. Ho rapporterer slik:

«[E]r det slik at me i det heile kan setja eit skilje mellom den moralske vurderinga av verda og skildringa av henne?»

«etter ei dramatisk pågriping er gisseltakarane no sikra». Det er ikkje utenkjeleg at politiet si framferd overfor gisseltakarane var påtakeleg lik den overfor demonstrantane, men ho nyttar heilt andre omgrep. La oss sjå litt nærare på poenget til Williams og gjere det til springbrett for å koma oss vidare og for å koma inn i fenomenet me er ute etter å undersøke, krigen.

Me seier at det er slik som Williams førespeljar oss, at årsaka til at omgrep som «brutal», «fjoræderi» og «mot» framstår som med ein moralsk dimensjon er at dei er ein syntese av, eller eit møte mellom, ei skildring av røynda på den eine sida og etiske dommar eller moralsk vurdering på den andre. Med andre ord ei språkleg eksternalisering av moralske verdiar i ei skildring av verda. Men er det slik at me i det heile kan setja eit skilje mellom den moralske vurderinga av verda og skildringa av henne? Med dette

meiner eg: Kan me snakka om *morale*n som *uavhengig av verda*? La oss til dømes sjå på fjoræderi og mot.

Fjoræderi er openbart noko me ikkje kan akseptere. Det er openbert eit negativt ladd ord. Samstundes, om me skal følge Williams sitt argument, så er det òg ei skildring av verda. Kva er det fjoræderiet inneber? For det fyrste handlar fjoræderiet om brot på forventningar og i neste omgang eit brot på tillit. Til dømes kan me ha ei geriljagruppe som kjemper ein intens kamp mot styresmaktane i eit land, og der ein av medlemmane avslører for den nasjonale etterretningsorganisasjonen kor gruppa gøymer seg. Som ein instinktiv respons på nyhenda om avsløringane reiser leiaren av gruppa seg og kallar det i raseri eit reint fjoræderi. For det fyrste er det ei hending, ein av gruppa sine medlemmar har utøvt eit fjoræderi, og i og med at det er eit fjoræderi det er snakk om så er heile konteksten òg innanfor rammene av fjoræderiet som moralsk dom. Her må me spørja: Kan me på nokon måte sjå for oss eit fjoræderi som er moralsk forsvarbart? Me kan ikkje det *nett fordi om det hadde vore forsvarbart hadde det ikkje vore eit fjoræderi*. Det same gjeld med mot; dersom me skildrar ei handling og skildrar aktøren som modig så vil me forklare handlinga til ein aktør som har gått gjennom ein prosess, men som trass i eigne eller andre sine motførestellingar realiserer eller realiserte det (kanskje einaste) rette alternativet. Eg kan forklare det på ein annan måte. Eit tankeeksperiment som ikkje er uvanleg i etisk filosofi handlar om ein mordar som nøler med å ta livet av offeret sitt fordi ho er redd for dødsstraff, men som trossar sine redslar og likevel drep offeret. Kan me på nokon måte seie

at mordaren er modig? «Motet» som skildring, eller som kategori, er alltid allereie ein moralsk kvalitet, er allereie ein *moralsk dimensjon ved handlinga*, samstundes som det nett er ei skildring av verda.

I motsetnad til det Williams føreslår så ser me at omgrep som «forræderi» og «mot» ikkje er omgrep som skildrar røynda med ein moralsk dom, men den moralske dimensjonen er snarare *immanent* i fenomenet. Det er fyrst gjennom den same metoden, me ser at etikken ikkje berre er kopla til einskilde omgrep som «mot» og «forræderi», men i *fenomenet*. Med andre ord kan me gjera den same analysen av «terrorist», «klasse», «styresmaktar», «samfunn» og andre komplekse strukturar for å sjå korleis fenomenet strukturerer det moralske rammeverket, det etiske universet *immanent* i fenomenet. I kjølvatnet av filosofien til den franske Emmanuel Lévinas dukkar det opp eit konsept som kan vera til god bruk her: *den strukturelle valden*. Dette konseptet fokuserer på dei strukturane i fenomenet som gjer vald på menneske, men som ligg djupt nedfelt i den verda me vert tvungne til å eksistere i. For Lévinas handlar det om korleis relasjonen til «den andre» som opphavet til etikken vert tilslørt, eller sagt på ein annan måte: korleis strukturar gjer vald på menneske gjennom å stengja dei ute frå det etiske domenet. Det kan til dømes vere «forræderi» som *strukturerer det moralske universet me ikkje kan unsleppa*; i fyrste omgang bryt forræderiet radikalt med, og er ei negering av, det moralske rammeverket me i utgangspunktet eksisterte i (ein *gjeven* tilstand av tillit, forventning, lojalitet, solidaritet og så vidare) berre for å, som me såg tidlegare, setja forræderen sjølv utanfor det, og i neste gong tvingar det oss til å moralsk skilja oss frå forræderen, gjennom det Alain Badiou med Lévinas kallar «l'éthique du Même»¹⁰, altså ein etikk som naudsynleg er knytt til «det same», altså til det som ikkje er annleis. Så lengje etikken er basert på prinsippet om «det same» (det gjevne), så vil desse strukturane gjere vald på menneske ved naudsynleg å ekskludere dei frå det moralske rammeverket. Når fenomenet på denne måten ber med seg denne etiske dimensjonen, ikkje som tillegg, men som *ein del av*, ser me at det skapar ein moralsk struktur som menneska kjem innanfor. Kva eg meiner med «rammeverk» og «det gjevne» kan eg klarare vise gjennom å skissere korleis fenomenet krig er bygd opp. Og om det er slik me ser, at fenomenet er etisk, om dei moralske strukturane *er* i fenomenet lyt me gå vidare til spørsmålet om «krigen sin etikk». La oss difor gå inn i «krigen» som fenomen som no altså også naudsynleg er etisk.

IV

Krigen, som no ontologisk framstår for oss i ei tilsynelatande uløseleg og problematisk spenning, er ein verkeleg storleik, eit reelt fenomen. «Krigen» er ikkje berre ei skildring av eit fenomen, men han innstiftar den storleiken i verda som krev det namnet. Krigen som fenomen er ein føresetnad for, er det rammeverket som gjer mogleg, andre verkelege storleikar som mellom anna soldatar og sivile, invasjon og forsvar eller fiendar og krigsfangar. Desse er òg verkelege storleikar, ikkje berre analytiske og juridiske omgrep. Fordi krigen på den eine sida er moralsk signifikant og på den andre sida ikkje berre er eit omgrep som framstiller, men den er også fenomenet, så ser me at *krigen herskar over det moralske universet samstundes som moraliteten gjev rammene åt krigen*. Fordi krigen er nett det, fenomenet, så kan eit ordskitte om etikk i krig, som mellom anna handlar om plikter og ansvar, sivile og soldatar, aldri skiljast frå ordskitet om *krigen i seg sjølv* fordi diskusjonen om kva krigen *er* kan ikkje skiljast frå det moralske universet. Altså: Det moralske rammeverket som etablerast i krigen som fenomen er det som gjer til dømes soldatskap mogleg, som bryt radikalt med vår vanlege oppfatning av moral og set ei gruppe menneske utanfor. Det er krigen som fenomen som strukturerer «fienden» som soldatskapet står i denne nye relasjonen i kontrast til. Her kan det vere fruktbart å igjen sjå til Vetlesen som i *Evil and Human Agency* peiker på korleis vondskap, tortur, overgrep, kjem til overflaten og gjerast mogleg gjennom det han sjølv kallar eit «moralsk frikvarter» i ein eksistensiell forstand – ein plass der dei moralske bindingane ein vanlegvis har ikkje gjeld, og det er berre gjennom det at mennesket kan få utløp for eksistensielle ønske om å gjere vald mot andre¹¹. Det er dette «moralske frikvarteret», eller «l'éthique du Même», som strukturerast i krigen som gjer soldatskapen mogleg og gjev den eigne moralske krav som siviliteten står i krass kontrast til.

Korleis me handsamar denne utfordringa skal eg koma attende til i siste del. Så kan me sjå attende på det omgrepet me har problematisert, «krigen sin etikk». Fordi den inneber denne moralske dimensjonen er «krigen» altså naudsynleg knytt til «etikken» den i utgangspunktet er den diametrale motsetnaden av. Etikken er altså alltid allereie i krigen, ikkje noko me legg til den. Den tradisjonelle filosofiske etikken, som konsekvens- og pliktetikken er eksempel på, er skuld i dei problema me ser no, av to årsaker som heng tett ihop. For det fyrste ønskjer etikken å vera sjølvstendig og frigjort frå epistemologi, metafysikk og særskild frå ontologi. Ein møter rett nok alle desse i

etikken gjennom spørsmål som korleis me kan vita noko om moralske verdiar og korleis ting i verda har moralsk status, likevel strever etikken etter å få det siste ordet basert utelukkande på sine egne premissar, spørsmålet om rett og gale. Det store problemet for den tradisjonelle etikken i denne samanhengen er at premissane den kviler på krev ein «universell» metode. Med andre ord ønskjer etikken å vera ein moralsk autoritet som skal kunne avgjere den moralske statusen til noko. Sjå til dømes på tilhøvet mellom det absolutistiske og det utilitaristiske moralperspektivet som Nagel skisserer. Problemet som soldaten står overfor i valet mellom ei atombombe som går av og torturen av eit menneske er basert på både ønsket om å kunne vera autorativ og kravet etikken steller om å kunne vera uavhengig av andre aspekt. Parallelt med dette kjem paradokset i skildringa av fenomenet krig som spirer ut av ønsket om å ikkje spela på etikken sine evaluerande premisser, men tvert om la menneskenaturen og samfunnsontologien sjølv finna ein fast grunn å springa ut or, ønsket om å handsama fenomenologien amoralsk. Det er på denne måten me ser at aksespelet mellom «krigen» som paradoksalt fenomen, og «etikken» som eit uløseleg etisk problem, fell saman i seg sjølv, dei forvitrar i møte med seg sjølve. Desse premissane som etikken på den eine sida og krigsontologien legg opp til, tvingar oss til å skilja fenomenet frå moralen, krigen frå etikken og slører til dei reiskapane me treng for å handsama krigen *som* moralitet, etikken *i* krig.

V

Kor står me no? Jau, me har etablert at både moralen og fenomenet er bygd opp av interne spenningar og me ser vidare at desse paradoksa heng tett i hop i og med at fenomenet og etikken er uløseleg knytte til kvarandre. Må ikkje då strategien vår vera å finna ein ny måte å handsama problemet på?

Ein fransk skribent skreiv nyleg om terrorisme og kolonimakter at «for de bestående maktene har terroristene aldri legitime mål»¹². Det same blikket kan me vende mot krigen. Som me no har kome inn på gjennom skilde innfallsvinklar er krigen sin essens nett ein moralsk og ontologisk tvangsstruktur som dikterer desse ut frå sine egne premissar, krigen sine premissar. Krigen sine strukturar er det som tvingar menneske inn i soldatskap, i fiendskap, det som tvinger menneske inn i ein negasjon av dei moralske og sosiale relasjonene og inn i eit moralsk og ontologisk univers som er basert på krigen sine egne premissar. Noko av det viktigaste i ein analyse av vald mot menneske må difor vera å ha eit maktkritisk perspektiv, fordi struktur

er avhengig av makt for å kunne etablerast. Det viktigaste etiske perspektivet me kan ha er såleis umoralen i krigen, ikkje umoralen som hender i krigen.

No kan me koma attende til kritikken som Williams presenterer i «Conflict of Values». Det han går til åtak på er synet på moralsk konflikt som patologisk, som ein parasitt på moralsk semje og harmoni. Dette synet som Williams vil gjera seg av med finn ein godt etablert i filosofien frå hegeliansk og marxistisk filosofi til Jürgen Habermas sin diskursetikk og Richard Rorty sin diskusjon om kulturelle verdiskilnader. Eg meiner å ha vist kva for nokre problem som oppstår i kjølvatnet av ein analyse som det Williams kjem med. Eg er samd med Williams i at utopi-teoretikaren hans sit attende med eit tap uansett dersom han nyttar utopien som ideell storleik. Derimot er det ikkje noko problem å nytta omgrep som forureinande ideologi, eller å avdekke valdsstrukturar i fenomena sjølv, utan å naudsynleg strekkje seg etter ei utopisk verd. Williams bommar etter mi meining fordi han nyttar verdiar som ein moralsk minstedel, som byggjeklossar i eit etisk system. På den måten kan han setja to verdiar opp mot kvarandre og konkludera med at moralen er utilstrekkeleg til rasjonelt å løyse opp i konflikten eller som Nagel gjer å kalle det naivt å freista å løyse problem. Kanskje er problemløysinga i seg sjølv eit problem for moralen? Kanskje er kravet om å halde verdiar opp mot kvarandre i etikken sjølve problemet?

For å unngå ein legalistisk etikk, som den tradisjonelle etiske teorien om krig er symptomatisk på, der ein leiter etter ein autoritet til å kunne døma mellom rett og gale, må ein ta høgde for sameininga mellom fenomen og moral, og me må kunne identifisera dei strukturane som ligg i fenomenet. Me må kunne snakka om soldatskap og samstundes ha i hug dei strukturane som mogleggjer soldaten. Me må kunne snakka om krig og sjå på klassestrukturane som gjer det mogleg å setja menneske opp mot kvarandre til det punkt at drap er den einaste løysinga. Gjennom å nytta sosiologiske, empiriske og strukturelle omgrep i ein fenomenologisk analyse gjer me samstundes bruk av dei moralske reiskapane me har, og det er berre gjennom å snakka om røynda utan å leggja eit filter mellom ontologi og etikk at me kan setja foten ned og seia at ein krig er undertrykkjande og uakseptabel utan å verta anten kritisert for å vera moralsk autoritære eller verta fanga i skeptikaren sine relativistiske klør. Eit spørsmål til diskusjon er såleis kva for nokre modellar, kva for nokre system og kva for nokre omgrep me lyt nytta i møtet med den umoralske krigen.

NOTER

- 1 Nagel, T., War and Massacre, s. 124.
- 2 Ibid.: s. 144.
- 3 Williams, B. Conflict of Values, kap. 5, *Moral Luck*, s. 72.
- 4 Ibid.: s. 80.
- 5 Ibid.
- 6 Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*.
- 7 Bauman, Z., *Moderniteten og Holocaust*, kapittel 7, «Sosial nærhet og moralsk ansvar».
- 8 Som her opebart er fienden, ikkje andre menneske.
- 9 Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, s. 129.
- 10 Badiou, A., *L'éthique*, kapittel 2, «§5 Retour au Même».
- 11 Vetlesen, A. J., *Evil and human agency*, kapittel 3, «Evil is pleasure in hurting and lack of remorse».
- 12 Rouleau, E., *Le Monde Diplomatique*, «De svakes våpen», s. 20, nr. 5 mai 2007.

LITTERATURLISTE

- Arendt, Hannah. 1994, *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, Penguin Classics.
- Badiou, Alain. 2003, *L'éthique: Essai sur la conscience du mal*, Paris, Nous.
- Bauman, Zygmunt. 2005, *Moderniteten og Holocaust*, Oslo, Vidarforlaget.
- Dudiak, Jeffrey M. 1997, "Structures of Violence, Structures of Peace: Levinasian Reflections on Just War and Pacifism", *Knowing Other-wise: Philosophy at the Threshold of Spirituality*, J. Olthuis (red.), New York, Fordham University Press.
- Hobbes, Thomas. 1968, *Leviathan*, Harmondsworth: Penguin.
- Miller, Richard B. 1991, *Interpretations of Conflict*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Nagel, Thomas. 1972, "War and Massacre", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, no. 2.
- Ryan, Cheyney C. 1983, "Self-Defence, Pacifism and the Possibility of Killing", *Ethics*, vol. 93, nr. 3.
- Vetlesen, Arne Johan. 2005, *Evil and Human Agency*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Walzer, Michael. 2006, *Just and Unjust Wars*, 4. utgåve, New York, Basic Books.
- Williams, Bernard. 1981, "Conflict of Values", *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. 1993, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press.

FILOSOFISK SUPPLEMENT

Besøk oss på nett og få gratis tilgang på tidligere utgivelser:

<http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>

