



Hvad er moral og etik? Del 2

Undervisningsartikel

Andersen, Martin Marchman

Publication date:
2020

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Andersen, M. M. (2020). *Hvad er moral og etik? Del 2: Undervisningsartikel*. Institut for Fødevare- og Ressourceøkonomi, Københavns Universitet.



Hvad er moral og etik?

Del 2

Undervisningsartikel

Af Martin Marchman Andersen

Hvad er moral og etik? Del 2

Af Martin Marchman Andersen, Ph.d., Lektor, IFRO, KU

I første del af denne artikel gennemgik vi en række definatoriske træk ved etik, metaetik og de etiske grundteorier. I denne anden del skal vi først se på, hvad anvendt etik og professionsetik dækker over, herunder ingeniøretik. Derefter gennemgås de mest velkendte distributive retfærdighedsprincipper, som også er grundlæggende for modellering af fx risikovurderinger. Derefter gennemgås visse grundtræk i demokratiteori (spørgsmål om politisk legitimitet), som et minimalt svar på, hvad vi bør gøre, når vi er uenige om, hvad vi bør gøre. Min erfaring siger mig, at mange misforstår flere grundtræk i 1. ordens teorier om retfærdighed, hvis ikke dette gøres klart. For at demarkere begrebet etik, introducerer jeg derefter visse beslægtede emner så som instrumentel rationalitet og begrebsanalyse, og endelig slutter jeg artiklerne af med nogle korte metaetiske kommentarer om metode i etiske ræsonnementer.

Anvendt etik og professionsetik

Som det er fremgået, er de etiske grundteorier meget generelle. De er generelle både i den forstand, at stort set alle andre etiske teorier bygger på skelettet af én eller flere af dem, og i den forstand, at de *forsøger* at være grundlaget ud fra hvilket, vi kan svare på (næsten) alle etiske spørgsmål. Men som vi har set, er de også underbestemte i den forstand, at de har åbne variabler. Der er altså flere variabler, som skal specificeres, førend man kan udlede noget mere konkret. Men selv en specifikation af disse variabler er kun sjældent nok til at fortælle os, hvordan vi helt præcis bør handle i konkrete situationer. Det er fordi næsten alle logisk gyldige argumenter for at handle på en konkret måde, indeholder både (mindst) en normativ antagelse og (mindst) en empirisk antagelse. Fx:

- 1) Vi bør, alt andet lige, sikre, at eksisterende dyrearter i Danmark ikke uddør (normativ antagelse).
- 2) Hvis ikke frøerne i Danmark får deres egen tunnel under den nye motorvej mellem Silkeborg og Herning, vil flere frø-arter uddø i Danmark (empirisk antagelse).
- 3) Vi bør, alt andet lige, bygge en frø-tunnel under den nye motorvej mellem Silkeborg og Herning (logisk gyldig konklusion).

Ofte har vi brug for konkret handlingsvejledning. Fordi de etiske grundteorier er underbestemte, og fordi konkrete handlingsvejledninger også forudsætter empirisk viden, underkategoriserer etikken

sig i forskellige *anvendte* etikker, eller i *professionsetikker*. Rigtig mange professioner, typisk dem, som har direkte berøring med mennesker eller dyr, har behov for konkret handlingsvejledning. Blandt de mere kendte og omfattende professionsetikker er derfor bioetik og medicinsk etik, sygeplejeetik, landbrugsetik, dyreetik, krigsetik, business etik, men også ingeniøretik. Organisationer og foreninger kan også have brug for konkret handlingsvejledning, hvorfor vi kender begreber som jagtetik, sportsetik og konkrete virksomheders egen etik, fx Novos.

Ingeniøretik

Ingeniøretik er således et eksempel på en professionsetik. Ligesom etik generelt, deler professionsetikkerne sig i henholdsvis en *deskriptiv* og en *normativ* del. Emnet for førstnævnte er således, hvilken etik ingeniører faktisk har, mens emnet for sidstnævnte er, hvilke handlinger, herunder værdier, politikker og beslutninger, der er etisk rigtige og forkerte i ingeniørarbejdet.

I USA har *National Society of Professional Engineers* en *code of ethics for engineers*. Her står fx, at:

Engineering has a direct and vital impact on the quality of life for all people. Accordingly, the services provided by engineers require honesty, impartiality, fairness, and equity, and must be dedicated to the protection of the public health, safety, and welfare.¹

Selvom denne tekstpassage følges op af lidt mere konkrete forslag, er det dog ikke klart, hvad vi reelt får at vide. Større organisationers etiske codex er ofte formuleret så vagt, at det er uklart, hvad de betyder. For ingen, eller næsten ingen, mennesker betvivler, at *honesty, impartiality, fairness, equity, public health, safety, and welfare* (af en eller anden grund) er etisk væsentlige krav. Det etisk interessante arbejde handler derimod om at finde ud, hvad disse begreber reelt dækker over, og hvor vigtige de er i forhold til hinanden. I mange situationer ved en ingeniør godt, hvad der er rigtigt og forkert, så de etiske dilemmaer opstår typisk, når forskellige værdier er i konflikt med hinanden.

Eksistensen af NSPE vidner ikke desto mindre om, at ingeniørarbejde er behæftet med flere genuine etiske udfordringer: Ud fra hvilke etiske principper skal robotter navigere? Hvad er bæredygtighed og hvordan sikres den? Hvordan skal hensynet til fremtidige generationer vægtes i forhold til vores forbrug af jordens ressourcer? Hvordan skal vi betragte og fordele risici og usikkerheder, når der er fare forbundet med produktion af det ene eller andet? Osv. Det er dog vanskeligt at opnå en fyldestgørende forståelse af disse udfordringer uden kendskab til de underlæggende diskussioner. Fx

¹ nspe.org

bygger grundlæggende principper i en risikovurdering på grundlæggende principper i diskussioner om distributiv retfærdighed, dvs. diskussioner om, hvordan goder skal fordeles i det hele taget. Dem må vi derfor lære at kende først. Inden da, et lille overblik over de forskellige emnemæssige forgreninger, når etik bliver politisk.

Politisk filosofi

Etiske spørgsmål associeres ofte med personlige spørgsmål. Hvornår, hvis nogensinde, er det rigtigt at lyve? Hvor meget, hvis noget, bør vi give til nødhjælpsorganisationer? Hvordan skal man prioritere sin indsats som studerende på DTU? Osv. Mindre personlige spørgsmål – fx: Skal vi have atomkraft i Danmark? Skal topskatten sænkes? Bør nationalbanken sænke renten? Bør vi bombe IS? Eller skal straffen for voldtægt sættes op? – opfattes derimod oftes som politiske (og økonomiske) spørgsmål. Det er for så vidt fint nok, når bare vi er klar over, at der ikke er nogen klar grænse mellem normative etiske, normative politiske og normative økonomiske spørgsmål. Godt nok kan etiske spørgsmål opfattes mere personlige, som spørgsmål om, hvordan JEG bør handle, mens politiske spørgsmål, som spørgsmål om, hvordan VI bør handle. Men når vi spørger, hvordan JEG bør handle i kontekst k, så mener vi typisk også (med mindre vi er etiske subjektivister²), at hvis andre befandt sig i k, så ville svaret også gælde for dem. Derfor handler begge spørgsmål om, *hvordan vi bør handle*, og det er derfor også fagfilosofisk almindeligt at definere, eller underforstå, normative politiske (og normative økonomiske) spørgsmål som etiske spørgsmål, eller som tilhørende en etisk subkategori.

Når dette er sagt, skal vi dog huske, at både politik og økonomi også har *deskriptive* sider: Hvordan fungerer det politiske spil og de politiske kommunikationsveje? Hvad er de lovmæssige betingelser for regeringsdannelse i Danmark? – Er eksempler på deskriptive politiske spørgsmål. Økonomi som videnskab undersøger blandt andet, hvordan værdier rent faktisk fordeles og akkumuleres, og hvad der sker på andre variabler, hvis fx renten falder. Men det er vigtigt at huske, at der ikke findes nogen ikke-etisk måde, hvorpå noget kan være økonomisk godt (eller dårligt), hvilket ofte overses i økonomiske og politiske debatter, hvor der gerne siges noget a la: Der kan være etiske grunde til at gøre X, men af økonomiske grunde bør vi alligevel ikke gøre X. Analytisk set er sådanne sætninger ofte forvirrende, for økonomiske grunde til at gøre noget, er nødvendigvis også etiske grunde.

Normative politiske teorier hviler næsten altid på en eller flere etiske grundteorier. Men når spørgsmål om, hvordan vi bør handle, formuleres som spørgsmål om, hvordan samfundets institutioner og love bør være, genkender vi dem imidlertid som normative *politiske* spørgsmål, som

² Etisk subjektivisme giver intet svar på, hvordan VI bør handle.

politisk filosofi. Vi kan fx se, at når handlinger udføres af institutioner, fx domstole, staten, virksomheder, forældre, osv., så ændres sprogbruget gerne sådan, at handlinger benævnes *retfærdige* og *uretfærdige*, eller *legitime* og *illegitime* i stedet for, *rigtige* og *forkerte*.

Groft sagt, måske for groft sagt, kan politisk filosofi inddeles i 3 kategorier, nemlig *retributiv* retfærdighed, *distributiv* retfærdighed, og spørgsmål om *legitimitet*. *Retributiv* retfærdighed (også kaldet straffeetik) er den etiske subkategori, som undersøger, hvad, om noget overhovedet, der kan begrunde, at vi straffer hinanden. Her er konsekventalisme og kantianisme særligt dominerende og repræsenterer henholdsvis det synspunkt at vi skal straffe, kun hvis det har gode konsekvenser (fremadrettet, dvs. straffens præventive funktion) og det synspunkt, at straf er rigtig, kun hvis den er proportionel med, hvad forbryderen fortjener. Givet ingeniøretiske udfordringer er retributiv retfærdighed dog knap så relevant. *Distributiv* retfærdighed (dele af hvilket også kaldet normativ økonomi) omhandler hvordan goder skal fordeles, hvilket også danner anvendelse indenfor fx risikovurderinger og investeringsprofiler. Givet ingeniøretiske udfordringer, er distributive retfærdighedsprincipper temmelig relevante, hvorfor det er dem, vi dykker ned i. Bagefter ser vi på spørgsmålet om *legitimitet* (demokratiteori). Inden da en sidste opklarende bemærkning:

I politiske diskussioner er der mange, som betror sig til en ideologi (selvom ideologiernes indflydelse måske er aftagende). Det er vigtigt at indse, at en ideologi ikke principielt er det samme som en normativ politisk teori. De væsentligste forskelle er, 1) at ideologier også indeholder, hvad man ofte kalder et menneskesyn, hvilket, i hvert fald delvist, er et deskriptivt spørgsmål. Fx betoner mange liberalister en stærk tro på fri vilje, eller agent-kausalitet, dvs. troen på, at vi som individer er frie til at begynde nye kæder af årsager, som hverken er pre-determinerede eller vilkårlige. Denne definition på fri vilje kaldes også metafysisk libertarianisme, og er med til at begrunde et stærkt fokus på personligt ansvar. Tilsvarende har mange socialister et mere socialt syn på, hvad mennesket er for en størrelse. Marxisme indeholder ligefrem en fremtidsdiagnose, nemlig at det faktisk vil ske, at proletariatet overtager produktionsmidlerne. Udover et menneskesyn indeholder ideologier typisk også 2) syn på deskriptive (eller delvist deskriptive) økonomiske spørgsmål. Fx har mange liberalister en fast tro på, at rigtig mange samfundsopgaver er bedre varetaget af private end offentlige institutioner, mens det for mange socialister er lige omvendt.

En ideologi: Et set af normative politiske synspunkter + et sæt af deskriptive økonomiske og antropologiske (metafysiske) synspunkter.

Normative politiske teorier, herunder distributive principper, er typisk mere abstrakte end ideologier, og de indeholder i princippet ikke deskriptive synspunkter, selvom de kan understøttes af metafysiske, (deskriptive) økonomiske og antropologiske synspunkter.

Distributiv retfærdighed

Distributiv retfærdighed handler om, hvordan goder, fx frihed eller velfærd, i samfundet (eller verden) bør fordeles. Ligesom de fleste grundpositioner i *retributiv* retfærdighed, hviler også de fleste grundlæggende *distributive* principper på en eller flere etiske grundteorier. Lad os se nærmere på de mest velkendte distributive principper, nemlig libertarianisme (umønstret fordeling), Rawls differensprincip, utilitarisme, prioritanisme, lighedsprincippet og tilstrækkelighedsprincippet:

Libertarianisme. Robert Nozick, en filosof fra Harvard, har formentlig leveret det stærkeste forsvar for politisk libertarianisme. Politisk libertarianisme kan understøttes af metafysisk libertarianisme, men forudsætter den ikke. Nozick fortolker John Locke og navnlig Kants anden formulering af det kategoriske imperativ, og hævder derigennem, at hvis vi skal behandle folk som mål i sig selv, må vi respektere, at de har fuldt ejerskab over sig selv, og dermed også over frugten af deres arbejde.³ Fordi vi således har ubetinget ejerskab over os selv, er skatteopkrævning det samme som tvangsarbejde, og skatteopkrævning bør kun tillades med det formål at opretholde "retfærdigheden", dvs. at betale udgifterne til (og kun til) politi og domstole. Libertarianisme angiver således et *umønstret* svar på, hvornår goder i et samfund er retfærdigt fordelt: Materielle goder er retfærdigt fordelt, når de er fordelt som følge af folks frivillige transaktioner (og der er betalt skat til domstole og politi). Frihed fordeles ligeligt, men kun i form af få grundlæggende frihedsrettigheder, typisk religions- og ytringsfrihed, og ubetinget ejendomsret. Til forsvar for libertarianisme leverer Nozick sit berømte Will Chamberlain eksempel:

Forestil dig et samfund, hvor goderne er retfærdigt fordelt, fx lighed, eller en hvilken som helst anden *mønstret* fordeling, du mener, er en retfærdig fordeling, og kald denne fordeling D1. Wilt Chamberlain er en dygtig basketballspiller. Han accepterer at spille for et hold på den betingelse, at alle, som kommer for at se ham spille, skal lægge 25 cent i en kasse ved indgangen, som skal gå til ham. Holdet accepterer betingelsen. Efter en sæson har der været en million fans og se Chamberlain spille, og den mønstrede fordeling, D1, har derfor ændret sig til D2 sådan, at Chamberlain er 250.000 dollar rigere og en million mennesker er 25 cent

³ Nozick, Robert. *Anarchy, state, and utopia*. Basic books, 2013.

fattigere, alt andet lige. Men hvad er der egentlig i vejen med det? Det er jo frivillige transaktioner!

Intuitivt er det let at følge Nozicks pointe. Hvis D1 er retfærdig, og D2 opstår som D1 plus frivillige transaktioner, hvorfor skulle D2 så ikke også være retfærdig?

For Nozick gælder således, 1) at en hvilken som helst transaktion er retfærdig, hvis den går fra en retfærdig fordeling og er resultat af folks frivillige transaktioner. Derfor må tilføjes et svar på, 2) hvordan man oprindeligt kan tilegne sig ejerskab over noget, og 3) et svar på, hvad der skal ske, hvis folk har uretfærdige besiddelser, som følge af ufrivillige transaktioner eller brud på 2.⁴

Som svar på 2 overtager Nozick John Locke's *proviso*: Man må tage ejerskab over land, hvis man ikke efterlader andre brugere dårligere stillet end før nogen tog ejerskab. Forestil dig, at Adam og Ben begge benytter sig af en fælled (dvs. fælles land) til græsning af dyr. En dag planter Adam et flag i jorden og siger 'nu er jorden min'. Ifølge Locke og Nozick er denne tilegnelse retfærdig, kun hvis Ben ikke bliver dårligere stillet. Hvis Adam tilbyder Ben et arbejde, som stiller Ben bedre eller lige så godt som før, er landet tilegnet Adam på retfærdig vis. Det er selvfølgelig oplagt at spørge, hvorfor *baseline* for sammenligning er situationen før nogen ejede jorden, og ikke, fx, hvor godt Ben ville være stillet ved fælleseje.

Ikke desto mindre er Nozicks libertarianisme opfattet af mange, som et stærkt forsvar for kapitalismen, hvilket dog kun er den halve sandhed. For Locke's *proviso*, selv hvis denne accepteres, er næppe overholdt i den måde, hvorpå verdens jord oprindeligt er blevet privatiseret. Historisk set er de fleste jordbesiddelser formentlig vundet ved vold og magt, fx europæiske udflytteres overtagelse af Amerika. Men ifølge Nozick er fordelinger, som resulterer fra frivillige transaktioner, kun retfærdige, hvis den fordeling, de resulterer fra, også er retfærdig. Derfor indeholder Nozicks libertarianisme også 3) et svar på, hvad der skal ske, hvis folk har uretfærdige besiddelser. Nozick foreslår, at alle ressource-besiddelser, som er resultatet af uretfærdige tilegninger, konfiskeres en gang for alle, og omfordeles efter John Rawls' *differensprincip*.⁵ (Hvad dette indebærer, forklarer jeg i næste afsnit.) Når denne omfordeling har fundet sted, vil alle efterfølgende transaktioner således være retfærdige, hvis blot de er frivillige. Vi kan udlede et umønstret distributivt princip af Nozicks libertarianisme:

⁴ Se Will Kymlica. *Contemporary Political Philosophy, An Introduction*. 2002. Oxford University Press.

⁵ Kymlica, *ibid.*, side 112.

Libertarianisme: en fordeling er retfærdig, hvis den er resultat af en oprindelig retfærdig fordeling og kun frivillige transaktioner.

Liberal egalitarisme. En anden meget berømt filosof fra Harvard er John Rawls, som, ligesom Nozick, også tager afsæt i Kants anden formulering af det kategoriske imperativ: Mennesker skal (også) behandles som mål i sig selv. For Rawls er dette grund til at afvise utilitarismen, fordi denne (i princippet) tillader, at vi ofrer et menneske, hvis bare *benefits* til andre er tilpas store. Men Rawls har ikke samme ubetingede tillid til frivillige transaktioner, som Nozick. Ressourcefordelingen i et samfund er nemlig i meget høj grad resultatet af, hvilke lodder de enkelte individer har trukket, i det han kalder det naturlige- og det sociale lotteri: Hvor rig og veluddannet man er, hvem ens forældre er, hvor intelligent man er, osv., er egenskaber, man mestendels ikke selv er ansvarlig for. De er givet os i en form for socialt og naturligt lotteri. Rawls kombinerer dette *intuitive argument* (for lighed) med kontraktteori:

Ifølge Rawls skal samfundet indrettes sådan, som selvinteresserede individer ville blive enige om, i det han kalder *den oprindelige situation* under *uvidenhedens slør*. Man skal her forestille sig en situation, hvor man ved, at man skal bo og leve i et samfund, men hvor man ikke kender sin egen placering i dette samfund. Man er under *uvidenhedens slør* og ved derfor ikke, hvor rig og veluddannet man er, hvem ens forældre er, hvor intelligent man er, osv. Alle sådanne egenskaber er nemlig nogle, man (mestendels) ikke selv er ansvarlig for; de er givet os i det sociale- og naturlige lotteri. Derfor er de etisk vilkårlige og den faktiske fordeling af dem skal derfor ikke bestemme samfundsindretningen. Kontrakten, dvs. den retfærdige samfundsindretning og lovgivning, er derfor resultatet af frie og selvinteresserede individers overvejelser, som ikke kender deres eget lod i hverken det naturlige- eller det sociale lotteri.

Rawls egen fortolkning af den oprindelige position er, at frie og selvinteresserede individer ville følge en maximin strategi, dvs. de vil maximere, gøre så godt som muligt, det udfald, hvor de er dårligst stillede. Samfundet overordnet skal derfor indrettes som følger, hvor 1 er leksikalsk overordnet 2, og a er leksikalsk overordnet b:

- 1) Enhver person skal have lige krav på et udstrakt system af fundamentale rettigheder og friheder. Alle har ret til den højeste grad af frihed, der er forenelig med en tilsvarende grad af frihed for andre (frihedsprincippet).

2) Sociale og økonomiske uligheder skal opfylde to betingelser: (a) de er knyttet til positioner og stillinger, der er åbne for alle, og hvor der er rimelig lighed i muligheder for at opnå dem (åbenhedsprincippet), (b) de er til størst fordel for de mindst privilegerede – social og økonomisk ulighed er kun retfærdig, hvis de dårligst stillede er stillet bedst muligt (differensprincippet).⁶

Rawls principper kan siges at forene liberale frihedshensyn med en forholdsvis høj grad af lighed. 2b giver et *mønstret* svar på (i modsætning til et umønstret svar, som vi så hos Nozick), hvordan sociale og økonomiske goder skal fordeles, nemlig sådan, at de dårligst stillede stilles bedst muligt. Ideen er IKKE, som det ellers ofte siges i politiske debatter, at ulighed er retfærdig, hvis alle stilles bedre⁷, hvilket nemlig er et noget svagere krav:

Princippet om at ulighed er retfærdig, hvis alle stilles bedre.

Antag, at samfundet består af tre grupper, A, B og C, som til tiden T1 er stillet på følgende måde, hvor tallet er et index for den relevante valuta, vi måler i, fx total formue, eller velfærd (Rawls mente, at det er ressourcer, bredt sagt, som vi skal fordele, og ikke velfærd):

T1 A: 100 B: 100 C:100

Til tiden T2 er gruppe C imidlertid blevet temmelig meget rigere, mens gruppe A og B kun har fået en meget beskeden fremgang:

T2 A:101 B:101 C:1.000.000.000

Princippet om, at ulighed er retfærdig, hvis alle stilles bedre, er dog overholdt. Det er derfor også klart, at princippet er foreneligt med meget stor ulighed. Rawls' *differensprincip* er derimod meget mere krævende:

Rawls' differensprincip.

Uanset hvad fordelingen til T1 er, kan vi til T2 vælge mellem følgende tre fordelinger, F1-F3, mellem tre grupper, A, B og C:

F1 A: 100 B:500 C: 1.000

⁶ Rawls, John, 1973, A Theory of Justice, Oxford University Press.

⁷ Fx da Eva Kjær Hansen kom så galt afsted i 2005 (?).

F2	A: 101	B:110	C: 120
F3	A: 99	B: 99	C: 99

Differensprincippet fortæller os, at de dårligst stillede skal stilles *bedst muligt*, hvorfor F2 er den rigtige fordeling. Dette til trods for F1, hvor de dårligst stillede kun har marginalt mindre, og de andre grupper har markant mere, men også til trods for *ren lighed*, F3, hvor alle er dårligere stillet. Ideen er, at den dårligst stillede gruppe har en form for vetoet over, hvilket udfald der er acceptabelt. Fordi de dårligst stillede er selvinteresserede, vælger de det udfald, hvor de selv er stillet bedst muligt.

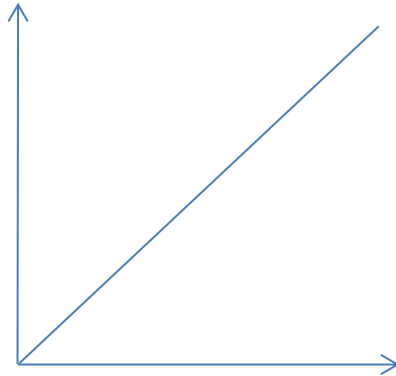
Vi har nu set, hvordan to etiske grundteorier, henholdsvis kontraktteori og kantianisme, danner grundlag for to distributive principper, nemlig Rawls differens princip og Nozicks *umønstrede* libertarianisme. Men også konsekventialismen fungerer på politisk niveau:

Konsekventialisme. Konsekventialismen er direkte overførbart fra personlig etik til såvel retributiv- som distributiv retfærdighed. JEG såvel som VI skal vælge den handling, som har det bedste udfald, alt taget i betragtning, hvilket typisk, men ikke nødvendigvis, udelukker Rawls' differensprincip. Det absolutte fokus på de dårligst stillede indebærer nemlig et stort spild. Fx implicerer differensprincippet, at i valget mellem F4 og F5 er F4 den retfærdig fordeling:

F4	A:101	B:102	C:103
F5	A:100	B:10.000	C:100.000

Differensprincippet kan således indebære, at de andre grupper trækkes meget langt ned, at ressourcer smides i havet for en marginal forbedring for de dårligst stillede. Dette *ubetingede* fokus på de dårligst stillede vil ikke være typisk for konsekventialistiske fordelingsprincipper. Her er udsynet gerne globalt, dvs. der er hensyn at tage til alle mennesker (eventuelt også dyr), i modsætning til mange kontraktteorier, hvis *scope* ofte kun er staten. Men som det fremgik af præsentationen af konsekventialismen som etisk grundteori, er der flere variabler, som skal udfyldes, førend vi kan sige noget mere konkret. Én variabel, som er meget relevant i forhold til fordeling, er *fordelingsmønstret*. Antag at det er velfærd, vi skal fordele i et givet scope.

Utilitarisme. Som du ved, fortæller utilitarismen os, at vi skal maximere summen af velfærd. Dette illustreres lettest ved at sige, at forholdet mellem velfærdssummen og den (samlede) etiske værdi af et udfald er 1:1.



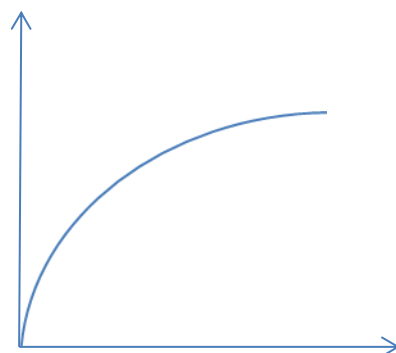
Y-aksen angiver etisk værdi og X-aksen angiver velfærden for et individuelt liv.

Men langt fra alle konsekventialister er utilitarister. Et punkt, hvor mange konsekventialister er uenige med utilitarismen, er netop dette entydige fokus på summen. Husk, at i nedenstående er fordeling B (mellem tre individer, i) den rigtige fordeling ifølge utilitarismen, fordi den har den højeste sum af velfærd, v :

A:	$i_1: 40v$	$i_2: 40v$	$i_3: 40v$
B:	$i_1: 10v$	$i_2: 11v$	$i_3: 100v$

Men ikke ifølge alle konsekventialister:

Prioritanisme, som er et andet konsekventialistisk princip og fordelingsmønster, siger, at når goder, typisk velfærd, skal fordeles, skal vi prioritere de dårligst stillede individer. Derfor, hævder de, er den etiske værdi af, at et individ stilles bedre velfærdsmæssigt, faldende i takt med, at det stilles bedre velfærdsmæssigt. Forholdet mellem etisk værdi og velfærdssummen er derfor ikke 1:1, men svag konkav:



Y-aksen angiver etisk værdi og X-aksen angiver velfærden for et individuelt liv.

Prioritanisme angiver således et andet principielt svar på, hvad gode konsekvenser består i. Det er ganske enkelt en bedre konsekvens, at et individ stiger fra 10 til 20 i velfærd end at et andet stiger fra 20 til 30. Den etiske værdi af, at vi får det bedre, falder svagt konkavt med, at vi får det bedre, og dette kan forklare, hvorfor vi skal prioritere de dårligst stillede.⁸

Prioritanisme skal imidlertid ikke forveksles med det mere velkendte princip om, at penge har faldende marginalnytte. Det er velkendt, at hvis jeg enten kan give 1000 kroner til en hjemløs, eller til Bill Gates, så skal jeg give dem til den hjemløse, fordi det genererer mere velfærd. Den hjemløse vil, alt andet lige, opleve mere velfærd for 1000 kroner end Bill Gates, fordi han næsten ingenting har i forvejen. Penge, antages det ofte, har således faldende marginalnytte. Men princippet om faldende marginalnytte er en *empirisk* antagelse om penges omdannelse til velfærd. Prioritanisme, derimod, er en etisk påstand om forholdet mellem etisk værdi og velfærd. Hvis summen af velfærd bliver størst, hvis jeg giver 1000 kroner til den hjemløse, bør jeg give pengene til den hjemløse, også *utilitaristisk* set.

Andre velkendte distributive principper

Flere velkendte distributive principper kan have, men har ikke nødvendigvis, en konsekventalistisk begrundelse. Det gælder fx for lighedsprincippet og tilstrækkelighedsprincippet:

Lighed. Lighed findes som fordelingsprincip i et hav af teorier, afhængig af, hvad det er, nogle skal stilles lige i forhold til, og om der er *constraints*, fx om personligt ansvar (lighed under ansvar).

Lighedsprincippet: Det er uretfærdigt, hvis et individ er dårligere stillet V-mæssigt end andre, alt andet lige.

(Princippet om lighed under ansvar: Det er uretfærdigt, hvis et individ er dårligere stillet V-mæssigt end andre uden selv at være ansvarligt herfor, alt andet lige.)

Hvor V angiver den relevante valuta, som ligheden skal måles i, og *alt andet lige* klausulen sikrer, at der kan være andre grunde til, at det alligevel ikke uretfærdigt, at et individ er dårligere stillet end andre. Selv en meget minimal teori om, hvad vi skylder hinanden, fx Nozicks libertarianisme, kan siges at være en lighedsteori, idet vi skal have et lige, dvs. det samme, meget begrænsede sæt af frihedsrettigheder. Ofte er det dog ikke dét, vi mener med lighed. Men det tydeliggør vigtigheden af

⁸ Se fx: Holtug, Nils. "Prioritarianism." (2007). I: Holtug, Nils, and Kasper Lippert-Rasmussen. Egalitarianism: new essays on the nature and value of equality. Oxford University Press, 2007.

at være eksplicit omkring hvilken *valuta*, vi bruger. Hvis denne er velfærd, ressourcer, penge eller lign., støder princippet om lighed dog ind i et problem, som gør, at mange afviser det, nemlig *levelling down*:

Hvis lighed er godt, så er udfald B også i mindst én forstand bedre end A, nemlig i den forstand, at der er lighed (antag at tallet er et velfærdsindex og i er individer):

A: $i_1: 60$ $i_2: 70$

B: $i_1: 60$ $i_2: 60$

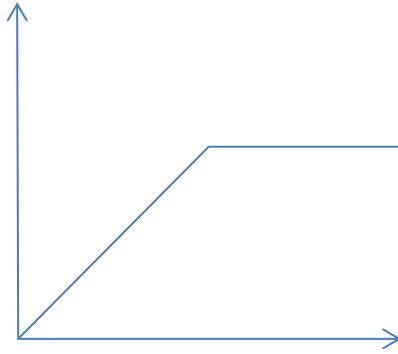
Men der er jo ingen individer, for hvem udfald B er bedre end A. Vi har bare taget det antal velfærdsenheder, som i_2 havde mere end i_1 , og smidt dem i havet. For at gøre problemet endnu tydeligere, så betragt nu udfald C, som også i mindst én forstand er bedre end A, nemlig i den forstand, at der er lighed:

C: $i_1: \div 100$ $i_2: \div 100$

Både i_1 og i_2 har det forfærdeligt dårligt i udfald C, men de har det *lige* forfærdeligt dårligt. Tilhængere af lighed (af velfærd, ressourcer eller lign.) kombinerer derfor typisk lighedsprincippet med andre principper i et forsøg på at komme omkring denne indvending (typisk et princip om, at mere af den relevante valuta er bedre end mindre).

Tilstrækkelighedsprincippet. Ifølge tilhængere af tilstrækkelighedsprincippet (eller *sufficientarianism*) er målet hverken lighed eller velfærdsmaximering, men at alle har tilstrækkeligt, at alle har nok.⁹ Når et individ har fået, hvad der svarer til tilstrækkelighedsgrænsen, hvad end denne er, ophører det med at have etisk værdi, at dette stilles bedre.

⁹ Fx: Frankfurt, Harry G. The importance of what we care about: Philosophical essays. Cambridge University Press, 1988.



Y-aksen angiver etisk værdi og X-aksen angiver velfærden for et individuelt liv.

Princippet har en vis intuitiv appel og kan forklare, hvorfor vi skal prioritere de dårligst stillede op til et vist punkt. Også derved, at fx ulighed mellem *mega rig* og *mega mega rig* kan virke ligegyldig, fordi begge har mere end rigeligt. Meget afhænger selvfølgelig af, hvor tilstrækkelighedsgrænsen sættes, om den sættes relativt eller absolut, og hvordan det er muligt at definere den på en overbevisende måde.

Fordelingsvariabler

Som du sikkert fornemmer, findes der et hav af fordelingsprincipper, alt efter hvordan vi definerer de variabler, de er bygget op omkring. Det er nu værd at bemærke, at selvom de fordelingsprincipper, vi har set på, er præsenteret som (overordnede) principper for retfærdig fordeling af goder i et samfund, så bruges de også på mikroplan, fx den interne fordeling af en valuta på forskellige tidsfragmenter af et individuelt liv, investeringsprofiler, risikovurderinger, osv. For at indse dette, lad os først folde mængden af variabler ud:

Valuta. Hvad er det, der skal fordeles? Overordnet er svaret typisk velfærd, ressourcer, eller capabilities, men i mere konkrete situationer kan den sættes som QALYs, DALYs, penge, dødsfald osv.

Fordelingsmønster. Hvordan skal valutaen fordeles? Fx utilitarisme, prioritanisme, lighed (evt. i kombination med andet), differensprincippet osv.

Scope. Hvem skal inkluderes i fordelingen? Overordnet er svaret typisk alle i verden, eller alle i en konkret stat, men i mere konkrete tilfælde kan det også være borgere i Slagelse kommune, studerende på DTU, eller alle mennesker indenfor en radius af 30 kilometer fra en fyrværkerifabrik.

Target. Hvad er det for en enhed indenfor scope, som valutaen skal fordeles i mellem? Overordnet set vil det typisk være individer (evt. inklusiv individuelle dyr) eller grupper af individer, fx socio-økonomiske grupper, men det kan også være forsikringstagere, stater osv.

Time-span. Inden for hvilken tidshorisont skal de andre variabler indfries? Utilitarismen har uendeligt time-span, men navnlig lighedsteorier har et mindre time-span indenfor hvilket de relevante enheder, fx individer, indenfor scope, fx Danmark, skal stilles lige i forhold til valutaen, fx ressourcer. Investeringsstrategier og risikovurderinger har også en kortere løbetid.

Constraints. Betyder det noget, hvordan et udfald er opstået? For eksempel siger princippet om lighed under ansvar, at det kun er uretfærdigt, hvis et individ er stillet dårligere end andre hvis det ikke selv er ansvarligt herfor, hvor personligt ansvar således optræder som en *constraint*. I bioetiske debatter om for eksempel genmodificering kan man også støde på det synspunkt, at en ulykke er mindre slem, hvis den er opstået naturligt, end hvis den er resultat af menneskelige handlinger. Her opererer *naturlighed* således som en *constraint*. Distinktionen mellem *doing* og *allowing*, som vi så under *kantianisme(II)* kan også påsættes et distributivt princip som en *constraint*.

Klausuler. En meget benyttet klausul er udtrykket *alt andet lige*. Bruges den, holdes det åbent, at princippet kan gælde samtidig med andre fordelingsprincipper.

Ved at give svar på hver af disse syv variabler, får vi et fuldt defineret distributivt princip. For eksempel ser en fuld definition af utilitarismen sådan ud:

Utilitarisme = valuta: velfærd; fordelingsmønster: maksimer summen; scope: alle, der kan føle velfærd; target: individer, der kan føle velfærd; time-span: uendeligt; constraints: ingen; klausuler: ingen.

Som vi kan se, og som jeg skrev i første del af denne artikel, er utilitarisme defineret ved at velfærd er den valuta, vi skal fordele. Ikke desto mindre anvendes det utilitaristiske fordelingsmønster ofte

med en anden valuta, fx i sundhedsøkonomiske beregninger, risikovurderinger og cost-benefit analyser:

”Utilitarisme” i sundhedsøkonomi = valuta: QALY; fordelingsmønster: maksimer summen; scope: Danmark; target: borgere i Danmark; time-span: fx 5 år; constraints: ingen; klausuler: sundhedsbudgettet. Der søges den højeste QALY-sum per krone.

Man bruger altså *Quality adjusted life years* som valuta i sundhedsøkonomi, hvilke man søger at maksimere summen af per krone. Samtidig er der dog megen snak om ulighed i sundhed. Et forsøg på at inkorporere denne værdi kunne være at ændre fordelingsmønsteret til prioritanisme, således at man søger at maksimere den prioritanistisk vægtede sum af QALYs (hvor QALYs tildelt individer, som har færre, eller har udsigt til færre, vægtes højere).

Også cost-benefit analyser og risk-benefit analyser, dvs. risikoanalyser, følger typisk et utilitaristisk fordelingsmønster. For at kunne sammenligne værdien af forskellige udfald, er vi nødt til at operere med en valuta som kan sammenlignes mellem forskellige udfald. Det er penge formentlig det bedste eksempel på. Via spørgsmål til berørte parter om fx *willingness to pay* kan vi således prissætte værdien af at blive udsat for forskellige risici. Hvis vi fx skal tage stilling til, om vi skal have et atomkraftværk i Danmark, opstiller vi en række valg, som vi kan sammenligne. Fx valg 1: atomkraftværk i Danmark og valg 2: ikke atomkraft i Danmark, men brug af eksisterende energikilder. Risici for nedsmeltning osv. omskrives til penge-værdi, som sammenlignes med benefits, energiforsyning, også målt i penge. Valgene får hvert et sammenligneligt nettoresultat, og vi bør så træffe det valg, som har det højeste nettoresultat målt i penge.

Når vi har at gøre med atomkraftværker og andre størrelser, som indebærer sandsynlighed for meget alvorlige ulykker, er der imidlertid mange, som ikke accepterer risikoanalysens utilitaristiske rødder. Fx hævder mange, at vi skal følge forsigtighedsprincippet, *the precautionary principle*, men man kan også følge tilstrækkelighedsprincippet, prioritanisme, osv. Forsigtighedsprincippet fortolkes lettest parallelt med Rawls differensprincip: Når vi indretter samfundet, skal ressourcer fordeles sådan, at man i det værst tænkelige udfald, stilles så godt som muligt (kaldes også maksimin strategi). Overført på risikoanalyse, skal vi, i stedet for at maksimere risk/benefits overordnet, maksimere *benefits* i det værst tænkelige udfald. Det værst tænkelige udfald ved etablering af et atomkraftværk er nedsmeltning og det værst tænkelige udfald ved fx vindenergi er ... måske at nogle vindmøller vælter? Hvis det kun er det værst tænkelige udfald, som bestemmer vores valg, er det

klart at atomkraft er for *risikabelt* uanset hvad det ellers har af *benefits*. Denne implikation får mange til at hævde, at forsigtighedsprincippet er irrationelt. Det er det ikke, for som vi har været inde på og skal vende tilbage til, gir det kun mening at tale om rationalitet, når værdierne er bestemt og det er et åbent værdispørgsmål, hvilket distributivt princip vi skal anvende. Men det er meget muligt, at forsigtighedsprincippet er uplausibelt.

Hvordan bør vi handle, når vi er uenige om, hvordan vi bør handle?

De etiske grundteorier er forsøgt på, på det mest generelle og abstrakte niveau, at besvare spørgsmålet om, hvordan vi bør handle. Det gælder vores personlige liv såvel som vores politiske liv. Selvom disse teorier i mange tilfælde vil implicere det samme om, hvad der er den rigtige handling (og så blot være forskellige svar på, *hvorfor* den er rigtig), så vil de også i mange tilfælde pege i forskellige retninger. Det er således en kendsgerning, at etiske og politiske teoretikere ofte er uenige om, hvad der bør gøres og ikke gøres, og det er også en kendsgerning, at mennesker i almindelighed er etisk og politisk uenige. Det er de, fordi de er uenige om, hvilken etisk/politisk teori, hvis nogen, der er rigtig, hvordan denne skal fortolkes, men faktisk også fordi de er uenige om *deskriptive* forhold, som er afgørende for, hvilken konkret politik, der er rigtig. Fx er både eksperter og lægmænd uenige om deskriptive økonomiske, antropologiske, klimatiske (finder klimaforandringer sted og hvorfor?), medicinske (hvad er bivirkningerne ved visse vacciner?), evolutionsteoretiske (versus intelligent design) og historiske spørgsmål. Så, hvordan bør vi handle, når vi er uenige om, hvordan vi bør handle?

Det oplagte, men langt fra eneste, svar på dette spørgsmål er *demokrati*. Der findes rigtig mange definitioner på demokrati, så vi bør, i det mindste her, holde os til det minimale, nemlig at demokrati består af samtale og stemmeafgivning. Vi bør *samtale* for at blive enige, eller blive enige om at være uenige, og i sidste fald *stemme om*, hvad vi så gør, enten direkte eller repræsentativt. Forholdet mellem spørgsmålet om, hvordan vi bør handle, kald det 1. ordens spørgsmålet, og spørgsmålet om, hvordan vi bør handle, når vi er uenige om, hvordan vi bør handle, kald det 2. ordens spørgsmålet, giver dog ofte anledning til forvirring. Det kan være behjælpeligt, som mange gør, at benævne handlinger, som hører under 1. ordens spørgsmålet, som rigtige/retfærdige, forkerte/uretfærdige (sådan som jeg hidtil har gjort i denne artikel), og handlinger, som hører under 2. ordens spørgsmålet, som legitime eller illegitime. Men hvis demokrati er svaret på 2. ordens spørgsmålet, hvordan skal vi så forstå demokrati, og hvordan skal vi forstå forholdet mellem 1. og 2. ordens spørgsmålet? I sagens natur er begge dele etiske spørgsmål.

Først og fremmest er det ikke altid indlysende, at demokrati er det rigtige svar. Der er mange alvorlige problemer i verden, som demokratiet, eller demokratierne, ikke altid kan løse hurtigt nok, hvis overhovedet, fx klimaforandringer, fattigdom osv. Men som de fleste har erfaret, kan det være meget svært, alt taget i betragtning, at finde et bedre principielt svar på, hvordan vi bør handle, når vi er uenige.

For det andet har demokratiet både en ekstern og en intern grænseudfordring (*boundary problem*¹⁰):

Den *eksterne* grænseudfordring er spørgsmålet om, hvem der skal inkluderes og dermed have indflydelse på en demokratisk beslutning. De demokratier, vi kender, fx det danske, det svenske osv., har sine eksterne grænser ved de nationalstater, de er forankret i. Men fx havde borgerne i København og omegn ingen (direkte) indflydelse på beslutningen om at placere et atomkraftværk i Barsebäck i Skåne, selvom København, ubetinget, var den største berørte part ved en ulykke. Flygtninge og immigranter har ikke selv indflydelse på de demokratiske beslutninger, som afgør om de lovligt kan opholde sig i landet, osv. Den eksterne grænseudfordring er således udfordringen om, hvem der skal have en demokratisk stemme i hvilke spørgsmål. Det typiske svar er at hævde the *all affected principle*, altså et princip, som siger, at alle, der påvirkes af en beslutning, skal have indflydelse. Men hvordan dette mere præcis skal fortolkes, er langt fra klart.

Den *interne* grænseudfordring er spørgsmålet om, hvilke emner, der legitimt kan besluttes demokratisk. Forestil dig et samfund, som består af Anne, Bent, Charles og Dennis. Bent, Charles og Dennis ønsker alle frit at kunne gå i seng med Anne, når de har lyst. Anne ønsker selv at bestemme hvem, om nogen overhovedet, hun går i seng med. De diskuterer denne udfordring længe, men bliver ikke enige, hvorfor de går over til at stemme om det. Bent, Charles og Dennis får flertal, og beslutter, at de alle tre må gå i seng med Anne, når de vil. Men er det en legitim demokratisk beslutning? Formentlig ikke. Vi mener typisk, at der er grænser for, hvilke spørgsmål, vi legitimt kan stemme om, fx hvem vi gifter os med, hvilken farve skjorte vi tager på osv., hvorved demokratiet bliver et *liberalt demokrati*:

Liberal demokrati: Demokrati, hvor en række personlige emner ikke er åbne for legitime demokratiske beslutninger.

¹⁰ Se Gustav Arrhenius, 'The Boundary Problem in Democratic Theory', in ed. Folke Tersman, Democracy Unbound: Basic Explorations I (Stockholm: Filosofiska institutionen, Stockholms Universitet, 2005), pp. 14-29.

Det er dog langt fra indlysende, hvor den interne grænse går, hvilke emner, vi legitimt kan stemme om. Svaret på både den interne og eksterne grænseudfordring afhænger af svaret på flere andre spørgsmål, fx spørgsmålet om, *hvorfor* vi skal have demokrati?

Groft sagt skelnes mellem 3 grunde til demokrati:

Pragmatisk grund. Mange mennesker lever op og ned af hinanden. Når de er uenige, er det ofte nødvendigt at finde en fælles acceptabel løsning for at undgå konflikter og krig. Demokrati er ofte den bedste praktiske løsning. Demokratier er mere fredelige og stabile end ikke-demokratier. Utilitarister, fx, vil typisk søge denne begrundelse for demokrati; vi skal have demokrati hvis og kun hvis der blandt de tilgængelige handlingsmuligheder ikke findes en anden handling, som leder til en højere sum af velfærd.

Epistemisk grund. Selvom vi medgiver, at noget kan være rigtigt og noget forkert, kan det ofte være svært at vide, hvad det er, der er den rigtige beslutning i en konkret situation. Men demokratiet selv kan også være en måde at finde ud af, hvad den rigtige beslutning er. Der findes forskellige forsvar for, at demokratiet således, og under mere specifikke omstændigheder, skulle have epistemiske egenskaber. Mest kendt er Marquis de Condorcet's jury teorem, hvori det vises, at hvis alle stemmere i gennemsnit har en uafhængig sandsynlighed s , som er højere end $1/2$ for at ramme den rigtige beslutning i valget af to muligheder, hvor én er rigtig og én er forkert (eller $1/3$ hvis valget har tre muligheder og så fremdeles), så tilnærmes 1, dvs. den rigtige beslutning, i takt med at antallet af stemmere stiger. Under denne antagelse, bliver vi altså klogere, jo flere vi er. Men antagelsen er kontroversiel, og det er værd at bemærke, at hvis s er mindre end $1/2$, så tilnærmes 0, dvs. den forkerte beslutning, i takt med at antallet af stemmere stiger.

Principiel grund. Den sidste mulighed er at hævde, at demokratiet er principielt rigtigt, og at vi derfor har principiel grund til at acceptere demokratiske beslutninger. Men det er faktisk ganske uklart, hvordan vi skal forstå vores principielle demokratiske engagement, hvis vi har sådan et. Tænk over det følgende 'paradoks', Wollheims paradoks: Beslutning A og beslutning B er gensidig uforenelige. Der er valg mellem A og B. Person P er tilhænger af demokrati. P mener, at beslutning A er den rigtige beslutning, og stemmer derfor på beslutning A. Næste dag er alle stemmerne talt op og der er klart flertal for beslutning B. Fordi P er tilhænger af demokrati, må han mene, at beslutning B er den rigtige. Så P mener, at både A og B er rigtige, hvilket er en kontradiktion. Med andre ord, hvordan

kan vi mene, at en demokratisk beslutning er rigtig, når den er i modstrid med den beslutning, vi mener, er den rigtige, og som vi derfor stemmer på?¹¹

Problemet er, at hvis vi mener demokratiet er principielt rigtigt og vi derfor bør gøre det, demokratiet beslutter, hvordan kan vi så samtidig mene, at noget andet og uforeneligt er rigtigt? Hvilke grunde har vi til at acceptere en demokratisk beslutning, som vi ikke er enige i?

Ofte vil vi selvfølgelig have flere pragmatiske grunde til at acceptere en demokratisk beslutning, som vi er uenige i, fx ønsker om fred og stabilitet. Men ikke altid, og hvad bør vi så gøre? For at undgå, at Wollheims 'paradoks' faktisk er et paradoks, må det enten vises, 1) at P's tro på beslutning A er forkert, eller 2) at B er forkert, fx fordi demokratiet IKKE har principiel karakter, eller 3) at P's tro på beslutning A og P's engagement (*commitment*) i den demokratiske beslutning B, ikke er uforenelige.¹²

Beslægtede emner

I begyndelsen af første del af denne artikel definerede jeg etik som mængden af ubetingede spørgsmål og påstande om, hvordan vi bør handle. Men som det også fremgik, er der andre normative emner end etik, fx epistemologi og instrumentel rationalitet. Men der er også andre beslægtede begreber, hvis indhold vi helst skal kunne adskille fra etiske spørgsmål. Lad os derfor, også for at forstå etik-begrebets omfang, se på disse emner og deres slægtsskab med etikken:

Instrumentel rationalitet. Rationalitet referer til fornuften i vores handlinger og opfattelser. Vi kan kun have rationalitetsovervejelser, hvis vi kender vores værdier. Hvis jeg fx vil i bil fra København til Berlin *hurtigst muligt*, så er det rationelt at køre over Falster, tage færgen til Rostock, og så videre stik syd af A19 direkte imod Berlin. Det er derimod irrationelt at køre over Øresundsbroen til Sverige, over Finland, Rusland, Letland, Litauen og Polen. Men det giver kun mening at sige, at det er irrationelt at køre over Sverige (osv.), fordi vi kender vores præference, nemlig at komme i bil *hurtigst muligt* fra København til Berlin. Hvis præferencen var at køre *den smukkeste vej* fra København til Berlin, er det ikke sikkert, at turen over Falster og Rostock ville være rationel.

Rationalitetsovervejelser bruges ofte i økonomisk teori. Det sker ofte sådan, at man antager at individer er egen-interesseret og ser på en specifik værdi, fx penge, hvorved man kan komme frem

¹¹ Richard Wollheim, 'A paradox in the theory of democracy', in eds. P Laslett and WG Runciman, *Essays in Philosophy, Politics and Society* (New York: Barnes & Noble, 1962), pp. 71-87.

¹² Se fx Marchman Andersen. 2016. Principled compromise and principled democracy. Under review.

til, at det fx er rationelt for personen p i situationen s, at udføre en handling h, fx melde sig ud af sin fagforening. Hvor etiske diskussioner ofte handler om, hvad der er de relevante værdier og etiske principper, holdes disse konstante, når vi, som her, bruger et instrumentelt eller rationelt bør: Hvordan bør vi handle, når vi allerede kender alle relevante værdier, præferencer og etiske principper? En anden måde at se forskellen på, er at følge Kant og benævne rationalitetsovervejelser som hypotetiske imperativer, dvs. betingede påbud, i modsætning til etikken, som han formulerede som et kategorisk imperativ, dvs. et ubetinget påbud.

Epistemologi er erkendelseslære (eller -teori). Når vi ønsker at vide noget om et eller andet er det ikke lige meget, hvordan vi forsøger at opnå denne viden. Hvis jeg vil vide om min cykel holder foran mit hus, bør jeg gå ud og se efter, og hvis vi vil vide om et medikament forebygger prostatakræft, bør vi udføre dobbel-randomiserede blindtests og ikke læse homøopatisk teori. Epistemiske spørgsmål – spørgsmål om, hvordan vi kan erkende noget – udtrykkes således også som "bør"-sætninger, fordi de er normative spørgsmål, men ikke derfor etiske spørgsmål. Ligesom spørgsmål om *instrumentel rationalitet* er de betingede spørgsmål om, hvordan vi bør handle; hvordan bør vi handle, hvis det er viden vi ønsker?

Begrebsanalyse. Begrebsanalyse er den analyse, vi foretager, når vi skal undersøge, hvad de begreber, vi bruger, betyder, hvilket ofte kan give anledning til forvirring. Ved at angive de nødvendige og tilstrækkelige betingelser for korrekt brug af et begreb, kan vi definere begrebet. Mange politiske begreber opfatter vi på så mange forskellige måder, at samtaler, hvori de indgår, reelt bliver uforståelige, medmindre vi laver begrebsanalyse. Begreber som demokrati, frihed, lykke, sammenhængskraft, bæredygtighed, sundhed og naturlighed er så flertydige, at man altid bør udbede sig en definition, eller definitionstilnærmelse, inden man accepterer noget som helst argument, hvori de indgår. Det kan være anstrengende, at folk bliver ved med at fastholde forskellige definitioner på begreberne, hvilket, efter alt at dømme, ofte, men ikke altid, bare gør forvirringen større. SI-systemet, som giver internationalt anerkendte standarder for længde, masse, tid osv., kan synes som et klart forbillede. Man kan nemlig ofte få den tanke, at det på en måde er ligegyldigt, hvordan vi definerer ordene, så længe vi holder styr på definitionerne. Rent formelt og systemisk er dette sikkert ofte rigtigt, ligesom det i mange sammenhænge ikke gør nogen forskel, om vi tæller med arabiske eller romerske tal.

Men der kan imidlertid være stor magt at vinde, både politisk og videnskabeligt, ved at definere et begreb på en bestemt måde. Forestil dig, at et politisk parti melder ud, at de er *Frihedens Parti*. Efter

nogle år opstår et nyt lignende parti, som dog forstår frihed på en lidt anden måde. Det tvinger det første parti til større præcision, og de melder derfor ud, at frihed er *friheden fra statslig indblanding* (såkaldt negativ frihed). Det er de i det nye parti uenige i. De forstår nemlig frihed *positivt*, som *friheden til at gøre de ting, man gerne vil*. Men i stedet for også at melde ud, at de er *Frihedens Parti*, hvorfor så ikke bare kalde det noget andet? Melde ud, at nok er det første parti *Frihedens Parti*, men de er altså *Okibokiens Parti*, og *okiboki* betyder hermed *friheden til at gøre de ting, man gerne vil*. Alle, inklusiv dem selv og det første parti, ville formentligt have langt større chance for at forstå hinanden. Så hvorfor ikke bare kalde det noget andet? Fordi de begreber, vi kender fra vores naturlige sprog, allerede er behæftet med positive og negative *konnotationer*. Netop ord som frihed, demokrati, lykke, sammenhængskraft, bæredygtighed, sundhed, og naturlighed er ord, som vi (næsten) alle sammen allerede forbinder med noget positiv, og derfor er det alt andet lige bedre at være *Frihedens Parti* end *Okibokiens Parti* også selvom disse begreber har samme definition.¹³

Det er blandt andet derfor ikke ligeegyldigt, hvordan vi definerer begreberne, og hvad vi kalder dem. Vi har, navnlig i vores modersmål, stærke sproglige intuitioner. Når folk giver alt for alternative definitioner på vores begreber, bliver vi ofte sprogligt provokeret, og dét er der ofte, men ikke altid, gode grunde til. En god grund er, at vi jo gerne vil kunne tale samme sprog, hvorfor nogenlunde eller fuldstændig enighed om begrebernes betydning, afhængig af samtalens emne og formål, er en forudsætning. Men nogle gange kan nye definitioner på ellers velkendte begreber også være velkomne, hvis de er med til at skabe større klarhed over et emne. Fordi vi allerede tænker *i sproget*, har ikke bare vores definitioner, men også dét, vi kalder begreberne, betydning for, hvad vi rent faktisk erkender og kommer til at mene eller tro.

Når vi spørger, hvordan et begreb skal defineres, er der imidlertid ingen generel klarhed over, hvad der vil udgøre et godt svar: Bør vi definere ud fra vores sproglige intuition alene? Ud fra etymologien? Dvs. ordets oprindelse? Eller bør vi vælge den definition, som passer bedst ind i konteksten af vores definitioner på andre beslægtede begreber (principielt alle begreber)?¹⁴ Det er både et åbent epistemisk og et åbent etisk spørgsmål. I mit forsøg på at definere etik i denne artikel er det overvejende det sidste, jeg har forsøgt og mindre det første.

¹³ Tænk over kontroversen mellem tilhængere af evolutionsteori og Intelligent Design teori i USA. Det er blandt andet en kontrovers om, hvorvidt sidstnævnte skal betegnes som en videnskab. Tilsvarende kunne man, hvis ordet ikke allerede var behæftet med værdi og mening, bare sige "fint", men dét, vi, evolutionsteoretikere (fysikere, kemikere osv. alt efter hvilket selskab man vil i) laver, er ikke bare videnskab, men "højvidenskab" "videnskabZZZ", "gidip", eller *what have you...*

¹⁴ Jackson, F; *From Metaphysics to Ethics. A defence of Conceptual Analysis*; Oxford; Clarendon Press; 1998.

Religion. Religion handler blandt andet om deskriptive og/eller metafysiske spørgsmål. Findes Gud? Findes guder? Hvordan blev verden til? Osv. Men religion handler også om etiske spørgsmål, og derfor er der et overlap mellem mængden af religiøse spørgsmål og påstande og mængden af etiske spørgsmål og påstande. Religioner indeholder nemlig etiske regler. Ifølge nogle (religiøse) opfattelser bliver etikken imidlertid konditioneret i religionen:

Religiøs etik = Troen på 1) at der findes en eller flere guder og 2) at etikken kræver noget af os (forbud/påbud), *fordi* der eksisterer en eller flere guder.

Religiøst funderet etik indeholder så at sige sit eget metaetiske svar på, hvad der gør etiske sætninger sande/falske, eller rigtige/forkerte, nemlig korrespondens med Gud(er)s vilje/ønske/befaling.

Ligesom man sagtens kan acceptere etikkens mulighed, selvom man afviser Guds eksistens, kan man dog også afvise religiøs etik uden at afvise eksistensen af Gud. For selv hvis Gud åbenbarede sig og fortalte os præcis, hvordan vi bør handle, ville det stadig være et åbent spørgsmål, om dét, han siger, nu også er det rigtige. Hvis hans opførsel er uforenelig med, hvad vi ellers har grund til at tro om etik, er det ikke klart, hvad vi skal stole på.¹⁵

Æstetik. Æstetik er læren om det skønne/smukke og overlapper med læren om kunsten. Æstetik kan betragtes som en ren *deskriptiv* disciplin, der skal undersøge, hvad, og under hvilke omstændigheder, forskellige mennesker rent faktisk finder noget smukt, skønt, smagfuldt osv.¹⁶ Men ofte er æstetiske debatter meget mere normative, dels begrebsanalytisk; hvad betyder *smuk*, *skøn* osv., men også derved at kunst af mange anses som noget, som har, eller bør have, en etisk formidlende karakter. Det er for mange meget svært at adskille deres æstetiske smag fra deres etiske synspunkter. *Hvordan kan du mene, at det var et smukt syn at se Twin Towers blive ramt den 11. september, når nu du ved, at ca. 3.000 mennesker faktisk døde af det, og jeg ved, at du synes handlingen bag er moralsk forkert? Hvordan kan du mene, at nazistisk porcelæn er smukt, når du etisk og politisk afskyr nazismen?* Ifølge nogle opfattelser af æstetik, har æstetik således etiske elementer indlejret i sig, men analytisk set er der dog intet inkonsistente i at finde nazismen etisk forkert og nazistisk porcelæn smukt.

¹⁵ Baseret på de religiøse skrifter, fx Biblen og Koranen, er der meget, som indikerer, at Gud slet er nogen særlig menneskevenlig størrelse, fx Jobs Bog. Se also Lewis.

¹⁶ Se Marchman Andersen. 2015. SMAG: På sporet af en gastronomi. Turbine. Side 106-115.

Mere metaetik og metode

Hvis man vil sige noget sandt om, hvordan noget i verden er, skal man sige noget, hvis semantiske mening korresponderer med, hvordan verden faktisk er. Fx er sætningen "jerns smeltepunkt er 1538 grader C" sand, hvis og kun hvis (rent) jern faktisk smelter ved 1538 grader C. Sætningen "Kong Christian den 4. af Danmark døde i år 1648 e.kr." er sand, hvis og kun hvis den person, som navnet "Christian den 4. af Danmark" refererer til rent faktisk døde i år 1648. Hvis man derimod siger, at "nationalbanken bør hæve diskontoen", "det er etisk forkert at torturere et spædbarn", eller "vi bør forske mere i robotteknologi", så er det anderledes svært at se, hvordan disse kan være sande (eller falske), eller rigtige (eller forkerte). Er sætningerne ikke bare udtryk for subjektive holdninger, som ikke kan være rigtige eller forkerte, og slet ikke sande? Det kan synes som en nærliggende konklusion.

På den anden side er det formentligt meget få af os, hvis nogen overhovedet, som opfører sig som om, de oprigtigt mener, at alle etiske sætninger blot er udtryk for subjektive holdninger. Det mener vi formentligt ofte, når der ikke rigtigt er så meget etisk på spil, fx som i sætningen "Jens Peter bør tage en grøn T-shirt på mandag den 24. oktober 2016". Men når der er mere på spil, fx som i sætningen "vi bør udrydde alle jøder", så er det de færreste af os, som reelt accepterer implikationerne af, at etiske sætninger blot er udtryk for subjektive holdninger. Vi, eller langt de fleste af os, mener faktisk, at påstanden "vi bør udrydde alle jøder" er forkert.

Men hvor kommer etikken fra? Hvad er dens natur? Givetvis fra os selv. Vi er resultatet af menneskelig evolution, og gennem evolutionen har vi udviklet evnen til at abstrahere fra det blot forhåndenværende, herunder evnen til at tænke etisk, at tænke, at tingene kan være anderledes, end de er. Fordi vi er skabt af evolution og fordi vores etiske intuitioner er en del af os, kan vi slutte deduktivt, slutte at vores moralske intuitioner er skabt af evolution. Betyder det, at vi skal have mindre tiltro til dem? Formentlig ikke. Det er ikke klart, hvorfor den naturalistiske fejlslutning skulle ophøre med at være en fejlslutning, blot fordi vi kan kortlægge etikkens kausale oprindelse.¹⁷

Metode. Vi skal dog heller ikke, uanset kendskab til deres kausale oprindelse, have al for stærk tiltro til vores etiske intuitioner alene. (Etske) intuitioner er det, vi umiddelbart mener, når vi konfronteres med et (etisk) spørgsmål. Vores intuitioner er etikkens byggesten, men de er også upålidelige. Givet at der blandt os er en flerhed af gensidigt eksklusive intuitioner, må nogle af disse

¹⁷ Hvilket fx Nietzsche syntes at mene. Fx "Zur Genealogie der Moral".

nødvendigvis være forkerte under antagelsen af, at etik er en intelligibel disciplin. Derfor skal vi hele tiden teste og udfordre, ikke bare andres, men også vore egne etiske intuitioner. En udbredt teori om metode i etik siger, at når vi skal begrunde etiske beslutninger, skal vi søge (hvad der kaldes) *refleksivt equilibrium*: En intuition vinder begrundelse hvis den *kohærerer* med andre intuitioner, etiske principper og relevant baggrundsantagelser (fx psykologiske, antropologiske, økonomiske, metafysiske), og jo flere af sådanne den kohærerer med, jo bedre er den begrundet, alt andet lige.¹⁸ En intuition, som ikke kohærerer med andre intuitioner, etiske principper etc. er derfor begrundelsesmæssigt meget lidt værd. Det, som gør etiske sætninger velbegrundede, eller endda rigtige og forkerte, er således styrken af de grunde vi kan anføre for dem.

Videre læsning/gode introduktioner til politisk filosofi

Nils Holtug, Klemens Kappel, Kasper Lippert-Rasmussen. Det Retfærdige Samfund. 1997. København. Nyt Nordisk Forlag.

Will Kymlica. Contemporary Political Philosophy, An Introduction. 2002. Oxford University Press.

¹⁸ Daniels, N; Justice and Justification Reflective Equilibrium in Theory and Practice; Cambridge; Cambridge University Press; 1996.