

Individualitetens Kosmopolitiske Nødvendighet

The Necessity of Cosmopolitan Individuality

En sosial- og politiskfilosofisk konsekvensutredning av idealistisk individualitetstenkning og utilitaristisk etikk.

An philosophical consequenceexposition of the idealism of individuality and utilitarian etichs in a political and social perspective.



av

Marius Haugseng Hilton

Mastergradsoppgave i Filosofi

Institutt for Filosofi og Førstesemesterstudier

Universitetet i Bergen

November 2007

Forord

Den nå foreliggende masteroppgaven er først og fremst et resultat av mine siste års studier ved Filosofisk Institutt, Universitetet i Bergen. Men også er den et resultat av lange, ikke alltid like rolige, diskusjoner med venner og bekjente i og utenfor studentmiljøet i Bergen. Slike diskusjoner har ofte, til tross for at jeg sjelden har innrømt det, vært mer givende enn de forutgående timene på lesesalen. Hvor mange omformuleringer og doser med essensiell inspirasjon og motivasjon har ikke dette medført de siste fem årene, det er i hvertfall ikke få! Jeg benytter her anledningen til å takke samtlige diskusjonspartnere og støttespillere underveis, ingen nevnt, ingen glemt som det heter. To personer må likevel trekkes frem og takkes spesielt for deres bidrag i forbindelse med korrektur- og gjennomlesning av denne oppgaven, Liv-Tove Haugseng og Stein Arnold Hevrøy.

Størst takk retter jeg til min veileder, professor Knut Venneslan ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier, som alltid like åpen og engasjert har veiledet meg gjennom nesten fire år. Der jeg ved en del anledninger har sett semesteroppgaver, og ikke minst denne oppgaven, som uoverkommelige har Venneslan pekt på mang en uåpnet dør, både i faglitteraturen og i mine egne utkast.

Innhold

<u>Innledning</u>	4
<u>Del 1. Individualitet og Individualisme</u>	9
Kapittel 1.1 Innledende om Hjalmar Hegge.....	9
Kapittel 1.2 Individualitetens historiske utvikling.....	13
Kapittel 1.3 Frihet og rasjonalitet.....	20
Kapittel 1.4 Frihet og sosialitet.....	27
<u>Del 2. Utilitarisme og praktisk etikk</u>	34
Kapittel 2.1 Innledende om Peter Singer.....	35
Kapittel 2.2 Likhet.....	39
Kapittel 2.3 Praksis.....	51
2.3.1 Matproduksjon.....	52
2.3.2 Miljø og forurensing.....	57
2.3.3 Lov, økonomi og suverenitet.....	64
2.3.4 Konsekvens.....	75
<u>Del 3. Den kosmopolitiske nødvendighet</u>	88
Kapittel 3.1 Michel Serres og den nye Natur.....	89
3.1.1 Den nye Jord.....	89
3.2.1 De to tider.....	93
Kapittel 3.2 Kosmopolitisk perspektiv og mentalitet.....	95
3.2.1 Hva er det kosmopolitiske?.....	96
3.2.2 Hegge og Singers kosmopolitiske mentalitet.....	98
3.2.3 Den kosmopolitiske nødvendighet.....	104
Litteraturliste.....	109

Inspirasjon og intensjon

To mennesker svinger stokke mod hinanden i en drabelig tvekamp, mens de synker i kviksand. Opslugt af den andes taktik besvarer de hinandens slag, og angreb veksler med undvigelse. Uden for billedets ramme betragter vi som tilskuere bevægelsernes symmetriske udfoldelse: hvilket storslået – og banalt – skue! Maleren – Goya – lod imidlertid duellanterne stå til dynd til knæene. For hver ny bevægelse synker de dybere i deres sejt flytende hul, og således begravdes de sammen, lidt efter lidt.

Hvordan kan vi i dag udtrykke selve Verdens skønhed, hele Jordens skrøbelige pragt, hinsides det lokale landskaps traditionelle herlighed? For den klode, som vi nu undertiden kan beskue, finder videnskaberne modeller; og den berøres af vore tekniske indgreb. Reagerer den? Og hvordan? Vi er blevet globale aktører, men besvarer Jorden nu vore handlinger?

- Michel Serres

Michel Serres poetiske tolkning av Francisco José de Goyas maleri *Riña a garrotazos*¹ tegner et treffende bilde av oppgavens intensjon. Menneskets fokus på, og dets kamp med seg selv, setter naturen, vår felles arena og vår livsverden, det vi faktisk puster, fortærer og eksisterer i, tilside, i det vår oppmerksomhet først er rettet mot de to kjempende mennesker; vi, som betraktere, står i et mer eller mindre passivt forhold til ideologienes, verdienes og religionenes forskjellige konflikter. Først etterpå, når støvet har lagt seg og støyen er dempet, ser vi hvordan jorden, det bundne topos, har reagert eller reagerer på vårt nærvær og våre inngrep. Jordens overveldende størrelse, dens kompleksitet av elementer i stadige strømminger, vann, luft, jord og ild berøres nå faktisk av våre handlinger. Mennesket behersker², dominerer og besitter i dag jorden, men på hvilken måte? I hvilket reelt forhold eksisterer menneskehet og Jord, symbiotisk eller parasittær? Menneskehetens utvikling, dens størrelse og utbredelse har i dag ført mot en kommende, kanskje allerede påbegynt, konfrontasjon mellom menneskehet og Jord. En konfrontasjon som ikke lengre er begrenset til det lokale med synlige årsaker og virkninger, men som nå fremtrer både som lokal og global, med både synlige og usynlige årsaker og virkninger. De første ofrene for denne konfrontasjon ligger allerede begravd i New Orléans ruiner eller i navnløse graver spredt rundt om i deler av verden hvor tørke, hungersnød og flom inntreffer med stadig minskende mellomrom.

¹ Den engelske tittelen er *Fight with Cudgels*.

² Når jeg her bruker ordet "behersker" er det for å understreke hvordan vi ser på teknologiens kraft som temmende ovenfor naturen. Ved å seile behersker vi vindens kraft, ved å konstruere vannkraftverk behersker vi vannets kraft og ved å ri behersker vi dyrets kraft etc.

Hvordan tenker vi så mennesket og natur, politisk og sosialt? Forandrer de globale erfaringer vårt syn på mennesket og vår politiske mentalitet? I det hele tatt, hvordan oppleves og tenkes de globale utfordringer i et filosofisk perspektiv, eller hvordan tenke og formulere verdens overveldende politiske, miljømessige og sosiale utfordringer? Den tyske sosiologen Ulrich Beck formulerer et lignende problemområde i boken *Cosmopolitan Vision* med en samfunnsvitenskapelig vri på humanismens hellige gral: "But how can we devise a limited, relativistic or contextual universalism that successfully squares the circle of affirming universal norms while neutralizing their imperialistic sting?"³. Hvordan formulere et reelt politisk alternativ som tar opp i seg det enkelte menneskets individualitet, dets ukrenkelighet og dets rett til å eksistere som en autonom størrelse i en allerede politisk definert og overlevert verden? Slike spørsmål jeg har stilt ovenfor forutsetter en del svar på grunnleggende filosofiske spørsmål om menneskets frihet, dets grunnleggende rettigheter, etc. Det finnes ikke klare og entydige svar på slike spørsmål, verken i historien, i samtiden eller i den overskuelige fremtid. Jeg har derfor heller ingen ambisjoner om å forsøke å gi et entydig svar på den menneskelige frihet og\eller andre, minst like kompliserte, spørsmål i denne oppgaven.

Jeg vil imidlertid hevde at de globale erfaringer og utfordringer vi i dag opplever i forskjellige former, og som vi ser ikke er kompatibel med vår tradisjonelle konstruerte utforming og oppdeling av verden, fører eller har ført oss opp i et omfattende og langvarig paradigmeskifte hvor det er berettiget og, ikke minst, nødvendig å redefinere innholdet i eller grunnlaget for vår forståelse av mennesket og samfunn. Ideen om den suverene nasjonalstat har eksistert så lenge at den ikke bare danner grunnlag for vår politiske mentalitet, men selve vår tenkning om mennesket og etikk. Implisitt i det mangfoldige begrepet *globalisering*⁴ er derimot den gjennomgående idé at vi må begynne å tenke på noe som ligger forbi eller etter denne nasjonalstatlige æra. Dette er, og vil i sterkere grad fremover bli, en reell og generell utfordring for alle samfunnsnivå som øker i takt med hvordan de forskjellige former for globalisering påvirker våre daglige liv som borgere i de forskjellige nasjonalstater. Denne forandringen må tenkes på alle nivåer, men spesielt må vår tenkning om mennesket og etikk tenkes på ny. Menneskeheten er vokst til en global størrelse, nærmest en naturkraft i det vi er i

³ Beck, Ulrich. *Cosmopolitan Vision*. Polity Press, Cambridge 2006. Oversatt av Ciaran Cronin. s. 59.

⁴ Beck definerer i boken *What is Globalization* fem former for globalisering: "Informational", "Ecological", "Economic", "Labour cooperation or production" og "Cultural". De forskjellige former for globalisering er å forstå som flytende dynamiske størrelser i det de sammenfiltres og virker sammen i forskjellige kombinasjoner på det individuelle, nasjonale, regionale og globale nivå. Et sentralt begrep hos Beck i denne sammenheng er "the Glocal", det vil si vekselvirkningen mellom det globale og det lokale, som et "både global og lokal" eller omvendt.

stand til å forandre selve atmosfærens sammensetning og med det vårt eget livsgrunnlag. Våre daglige handlinger påvirker ikke lengre bare oss selv innenfor nasjonalstatens grenser, men de påvirker konkret mennesker på andre kontinenter og de påvirker faktisk morgendagens mennesker. Dermed har våre forskjellige handlinger overnasjonale konsekvenser som ikke dekkes av de forskjellige nasjonale grenser. En ny tenkning om mennesket og etikk bør altså ta innover seg de konkrete realiteter ved den mangfoldige globalisering. Det må derfor være en transcenderende tenkning som går utover de eksisterende strukturer og størrelser og tar opp i seg de reelle konsekvenser våre egne handlinger fører med seg.

For å begrunne behovet for en slik transcenderende tenkning har jeg valgt å se nærmere på to forskjellige former for filosofisk tenkning om mennesket og samfunn, henholdsvis en idealistisk og en utilitaristisk. Tradisjonelt sett er dette to filosofiske retninger som står mot hverandre i det den første er mer konsentrert om de indre aspekter ved menneskelig eksistens og frihet, mens den andre er mer fokusert på de ytre betingelser for menneskelig eksistens\sameksistens og frihet. Men, som vi senere skal se, krever en indre frihet en ytre frihet for å ha en meningsfull eksistens, mens en ytre frihet er meningsløs uten en indre frihet. Etter min mening er derfor dette to filosofiske retninger som hver på sin måte kan utfylle hverandre og danne grunnlag for en tenkning om mennesket og samfunn som transcenderer den nasjonalstatlige æra.

Oppgaven er delt inn i tre deler, hvorav del 1 og del 2 fremstår som forholdsvis frittstående. Hver av de tre delene vil starte med en innledende tekst som fører leseren inn i det aktuelle filosofiske problemfelt, jeg skal derfor nøye meg her med en kort redegjørelse av oppgavens helhetlige struktur Videre, oppgaven er ikke i besittelse av en konkret og gjennomgående metode som kan skilles ut og undersøkes, det nærmeste man kommer dette er nok bruken av prinsipper i del 2 som grunnlag for en normativ vurdering av konkrete situasjoner. Riktignok vil de samme prinsippene til dels bli overført til del 3, men kun som elementer i en filosofisk refleksjon ovenfor den kosmopolitisk mentalitet som jeg i oppgaven ønsker å påpeke det nødvendige behovet for. Det er nok også en slik refleksjon som er oppgavens gjennomgående røde tråd, et forsøk på å ta et steg utenfor eller bakenfor den konforme intuitive praksis. Men, la oss nå begynne forsiktig med å fremstille hvordan oppgaven er strukturert.

I del 1 benytter jeg meg av den norske filosofen Hjalmar Hegge og hans idealistiske individualisme. Vi ser her hvordan Hegge forankrer den menneskelige frihet, og med det demokratiets grunnlag, i den enkelte individualitets evne til kritisk og rasjonell begrepsdannelse, samt individualitetens nødvendige pre- og postlegemlige eksistens. Vi følger så videre hvordan Hegge fremholder sitt sosialitetsbegrep som individualitetens fullendelse, i det erkjennelsen av seg selv som individualitet også krever en anerkjennelse av enhver annens individualitet. Denne forståelsen av den menneskelige individualitet og sosialitet leder dermed til den nødvendige anerkjennelsen av individenes likeverd som nøkkelen til en ny fordelingspolitikk. Jeg ender således opp med Heggens solidaritetsbegrep. Ved å benytte meg av den idealistiske tradisjon intenderer jeg å se på hvordan demokratiet legitimeres ved den enkeltes frie tilslutning og valg og tilhørende ansvar, og slik utmerke hvilke tanker som ligger til grunn for vår forståelse av demokrati og frihet. Et annet sentralt tema hos Hegge er skillet mellom det private, offentlige og økonomiske området. Dette vil vi også ta i nærmere øyesyn ettersom et slikt skille vil være sentralt i forståelsen av den kosmopolitiske mentalitet, samt i forhold til å føre oppgaven videre mot Peter Singer i del 2 og mot den mer reflekterende og avsluttende del 3.

I del 2, som jeg vil karakterisere som oppgavens hoveddel, tar vi for oss den australske filosofen Peter Singers preferanseutilitaristiske konsekvensialisme. Singer forfekter med dette en rasjonell, kritisk og ikke-metafysisk begrunnelse av moral og etikk basert på den menneskelig likhet og etablerer *"the principle of equal consideration of interests"*. Singers mer praktiske tilnærming til etiske og moralske problemstillinger er, etter min mening, nødvendig for å belyse det konkrete i den globale situasjon vi i dag befinner oss i. Når likhetsprinsippet er satt ser vi nærmere på tre praksisnivåer i samfunnet: individuelt, nasjonalt og globalt. Deretter vurderer vi hvorvidt den praksis vi da har gjennomgått bryter med Singers likhetsprinsipp. Vi skal i kapittelet 3.2 *Praksis* redegjøre for en større mengde empiriske samfunnsdata. Dette kan virke mindre relevant for en filosofisk oppgave, men er, vil jeg hevde, særdeles nødvendig av to hensyn; både for å forstå Singer analytiske fremgangsmåte, og for å markere en viss dimensjon på det problemfeltet vi i oppgaven drøfter.

Opgaven kan kanskje kritiseres for å ikke bedrive en eksplisitt kritikk av de enkelte filosofer, det er kanskje berettiget. Men, for å imøtekomme en slik kritikk vil jeg hevde at oppgavens kritiske aspekt snarere ligger i valg av problemfelt, samt implisitt i oppgavens struktur. Idealismen slik den fremstår hos Hegge er, vil jeg hevde, mangelfull dersom den

ikke trekkes opp til et globalt nivå, og en global utilitarisme er meningsløs og i verste fall indirekte farlig dersom den ikke står på et solid forankret individuelt fundament. Så, for å ha det klart, oppgavens intensjon er ikke å debattere dette individualitetens grunnlag (Singer) eller dens essens (Hegge) innbyrdes, men å argumentere for at konsekvensene av slike former for individualitetstenkning nødvendigvis må lede til en form for kosmopolitisk mentalitet.

Hvorfor dette må lede til en nødvendig kosmopolitisk mentalitet forsøker jeg å vise i oppgavens tredje del. Her ser vi nærmere på den franske filosofen Michel Serres og hans perspektiver på forholdet mellom natur og mennesket. Med Serres ser vi hvordan den historiske utvikling har ført oss til et punkt hvor den lokale jord transformeres til en subjektiv og global Jord, i det den reetableres som den absolutte betinger for menneskets eksistens. Deretter ser vi på forholdet mellom de to tider, hvorav den ene er oppdelt etter den menneskelige rytme og den andre er knyttet til Jordens langsomme prosesser. Videre i del 3, ser vi kort på hva det kosmopolitiske er, og plasserer Singer og Hegge i forhold til den tyske sosiologen Ulrich Becks definisjoner av globalisering og kosmopolitisering. Her summerer vi også opp linjene fra Singer og Hegge og aktualiserer deres tenkning i forhold til Serres. Deretter drøfter vi så Hegge og Singers kosmopolitiske nødvendighet i det vi trekker konsekvensene fra deres respektive tenkning mot individualitetens kosmopolitiske nødvendighet. Oppgaven avsluttes så av med en drøftelse av kosmopolitismens fremtidsutsikter.

Del 1. Individualitet og Idealisme

Kapittel 1.1 Innledende om Hjalmar Hegge

Etter min mening er Hjalmar Hegges primære intensjon i boken *Frihet, individualitet og samfunn*⁵ å etablere en autonom og reelt eksisterende menneskelig individualitet, først å fremst ved å undersøke den menneskelige frihet og dens forutsetninger. Hegge forstår *frihet* hovedsaklig som et helhetlig problemområde som griper inn i hele den menneskelige tilværelse, og vi kan ikke, hevder han, forstå *frihet* isolert fra enten menneskets ytre liv eller dets indre liv.⁶ Hvis ikke autonome tanker og/eller meninger har et uhindret ytringspotensial utenfor det enkelte individ så er indre frihet meningsløs. Like meningsløs er derfor også en ytre frihet, hvis intensjon er å tilrettelegge og organisere for den indre frihets *ytringspotensial*, garantert og opprettholdt av en *ytringsrett*, om den ikke begrunnes av en reel indre frihet. Med *ytringspotensial* og *ytringsrett* menes her det enkelte individs potensial til å eksistere som et reelt autonomt vesen på lik linje med andre autonome vesener i den offentlige sfære. Dette kommer vi tilbake til senere ettersom dette ytringsbegrep er, etter min oppfatning, selve kjernen i Hegges tenkning.⁷

Et annet perspektiv som ligger nært på dette frihetens gjensidige forhold, og som kanskje understreker Hegges intensjon, kommer frem når Hegge kritiserer den kausale/materialistiske menneskeforståelse. Denne kritikk gir seg utslag i en filosofihistorisk gjennomgang av europeisk frihetstenkning, fra antikken og frem til det, som ifølge Hegge representerer et skjebnesvangert feilspor, den moderne\instrumentelle rasjonalitetsforståelse. Hvordan kan mennesket, meningsfylt, sies å være et fritt og moralsk handlende vesen dersom dets indre liv er rent biologisk artsbetinget, eller dets ytre liv bestemt av ulike miljøforhold?⁸ Frihetsbegrepet er, for Hegge, nært tilknyttet den individuelle meningsdannelse som oppstår i det individet står ovenfor en ny, hittil uerfart, virkelighet, eller i det individet selv danner sin egen handlingsmaksime.

⁵ Hegge, Hjalmar. *Frihet, Individualitet og samfunn*. Antropos Forlag. Oslo 2003, 2. opplag

⁶ Idem s. 9.

⁷ Nå er riktignok ikke *ytringspotensial* og *ytringsrett* begreper brukt av Hegge selv, men blir etter min mening riktig å bruke i en sosial og politiskfilosofisk sammenheng for nettopp å nå inn til hva Hegge mener.

Ytringsfrihet er i dette tilfellet ikke et tilstrekkelig begrep fordi ytringsfrihet kan implisere en begrensning i forhold til hva som til enhver tid er frihetens grenser. En ytringsrett derimot mener jeg impliserer en mer eller mindre medfødt rett.

⁸ Idem s. 273

*"(...)når mennesket handler ut fra en erkjennelse av sin egen handlingssituasjon, blir det individuelle begrepet som det selv helt og holdent frembringer, til intensjonen eller motiv for dets handling. Det vil si at det i enhver forstand handler ut fra seg selv – nemlig både som jeg i (den til "kausalløser" vel å merke irreduktible!) erkjennelsen og som autonomt, reelt eksisterende (handlende) subjekt – hvilket nettopp betyr at det handler fritt."*⁹

Frihetsbegrepet må altså behandles enhetlig, skjønt den indre frihet og den ytre frihet krever ulike tilnærmelser. I sin drøftelse av indre frihet prøver Hegge å gi en filosofisk begrunnelse av frihet og beveger seg innenfor problemstillinger knyttet til erkjennelsesteori og etikk; i sin redegjørelse for ytre frihet nærmer han seg med et sosialfilosofisk perspektiv.¹⁰ Men før vi kommer til selve frihetsbegrepet må vi imidlertid se på dets begrunnelse/forutsetning. Dette er da også sentralt å undersøke ettersom hovedproblemfeltet hos Hegge knytter seg til forholdet mellom den enkelte individualitets virkelighetsrelasjon (indre frihet) og den samme individualitets eksistens som et sosialt vesen blant andre (ytre frihet). Det påfølgende utdrage beskriver nettopp dette, hva vi kan kalle Heggens hovedintensjon, på en treffende måte

*"(...)kan (...)den i og for seg enestående og uomgjengelige rasjonalitet ved den menneskelige eksistens forstås annerledes enn som almene og gitte lover?(...)Hvordan er det mulig å tenke rasjonaliteten slik at den begrunner og ikke undergraver individualitet og frihet?"*¹¹

Det er utvilsomt at mennesket til daglig tenker og erkjenner innenfor allmenne begreper og allmenn innsikt, hevder Hegge, men det må forholde seg annerledes med menneskets tenkning om seg selv.¹² Tenkning og individualitet er to ureducerbare størrelser som ikke trenger noe annet til sin forklaring enn sin blotte eksistens, for det er nettopp ved tenkning, og dermed individualitet, alt forklares. Tenkning som den grunnleggende forklaringsmodell av virkeligheten er en del av den idealistiske filosofis tradisjon, og Hegge viser til den norske hegelianeren Marcus Monrads karakteristikk av virkelighetens virkelighet: *"at det værende vesentlig er tanke"*¹³. Objektene har bare en "halv" virkelighet som det de er uten den menneskelige erkjennelse, først ved denne menneskelige erkjennelse begrepliggjøres objektene, og settes videre som virkelighet for den enkelte ved tenkningens strukturerende

⁹ Idem s. 58

¹⁰ Idem s. 9-10.

¹¹ Idem s. 47-48

¹² Idem s. 54

¹³ Idem s. 55

virksomhet. Virkeligheten settes således i sammenheng og lovmessigheter utarbeides. Slik opphever tenkning og erkjennelse objektenes/virkelighetens fremmedhet for individualiteten, og det er denne prosess Hegge knytter til forholdet mellom frihet og rasjonalitet. Individualitetens frihet eksisterer dermed som en selvstendig begrepsliggjøring i møte med den halve virkelighet, og rasjonaliteten er å forstå som selve meningsforholdet/prosessen mellom den ”halve” virkelighet og den enkelte individualitet. Rasjonalitet er altså det som er det meningsbærende/meningsfylte ved den menneskelige eksistens, den gir seg selv mening. Det er her naturlig å understreke at rasjonalitetsbegrepet må forstås som videre enn de mer spesifiserte begrep som tenkning og erkjennelse, og kan kanskje best beskrives som et sirkelbegrep som legger seg om tenkning og erkjennelse ettersom disse inngår i, men ikke er tilstrekkelige dekkende for å beskrive rasjonalitetsbegrepet. Dette kommer tydeligere frem i kapittel 1.2 hvor vi i detalj ser på den historiske utviklingen av individualitet og deretter Hegges egen videreføring av rasjonalitetsbegrepet og hva dette eksplisitt betyr for frihetsbegrepet.

”Hvordan skal vi tenke forholdet mellom individualitet og sosialitet, den enkeltes frihet og det sosiale felleskap, og – ikke minst – hvordan skal dette forholdet utformes i praksis, uten prinsipielle motsigelser og motsetninger.”¹⁴

Det som vil knytte Hegges filosofiske prosjekt til denne oppgavens overordnende intensjon, samt til dels begrunne oppgavens, relativt praktiske, tilnærming til de filosofiske tungvekterbegrep som *frihet* og *individualitet*, er hvordan individualitetens realitet inkorporeres i den politiske samfunnsfære. Eller sagt med andre ord: hvordan den sosialpolitiske virkelighet gjenspeiler en teoretisk begrunnet og/eller anerkjent autonomt eksisterende individualitet. Hegges oppfattning av sosialitetsbegrepet står i sterk kontrast til for eksempel den hobbesianske modell hvor det sosiale, bokstavelig talt, er noe som må påtvinges den enkelte. Det perspektiv vi finner hos Hegge, dreier seg mer mot en hegeliansk forståelse av sosialitet, hvor dennes nødvendighet avdekkes mer av innsikt og grunner enn av makt, skikk og sedvane. Denne innsikt i sosialitetens nødvendighet viser Hegge ved å etablere et politisk likhetsprinsipp som begrunnes ved individualitetens autonome eksistens.¹⁵ Dette likhetsprinsipp garanteres deretter ved opprettelsen av demokratiet hvor enhver, i teorien, skal

¹⁴ Idem s. 269 Her kan vi forøvrig påpeke at når det i sitater brukes ikke-kursiv skrift, så er det der hvor forfatteren selv i boken har benyttet seg av kursiv skrift for å understreke enkelte ord eller setninger. Dermed blir det å forstå som en understrekning i denne forbindelse når enkelte ord eller setninger står i normal skrift.

¹⁵ Idem s. 145

ha lik rett til å uttrykke seg gjennom åpne og inkluderende politiske prosesser. Herunder gjelder blant annet fri presse, organiseringsrett, rettssikkerhet o.s.v. Enhver trussel mot de åpne politiske prosesser er en trussel mot selve den menneskelige individualitet, mener Hegge, og viser til forskjellige farer i form av for eksempel teknokratisering, overvåkning og kommersialisering.¹⁶ Slike trusler mot det politiske likhetsprinsipp, og dermed den enkelte individualitet, gir seg utslag i komplisering, mystifisering og fremmedgjøring av det politiske liv og bidrar dermed til å fjerne tilgangen til en åpen og likeverdig politisk diskusjon. Følgene av dette er at linjene mellom den offentlige sfære og den private sfære slites ned og legitime og illegitime interesser blandes sammen. Hegge viser her til Jürgen Habermas' begreper "*vitenskapeliggjort politikk*" og "*sosiale strukturforandringer*" og hevder selv at dette "*innebærer en nedbrytning av den distanse mellom offentlig og privat område som er nødvendig for at den politiske offentlighet skal fungere sunt.*"¹⁷

Jeg har nå forsøkt å gi en innledende oversikt over de tre hoveddelene ved Hjalmar Heggens filosofiske prosjekt. Begrepene *rasjonalitet*, *frihet* og *sosialitet* har skilt seg ut som de bærende elementer i Heggens tenkning og vi skal i det følgende gå inn på de enkelte begrep. Det blir naturlig å begynne med individualitetens historiske utvikling, i kapittel 1.2 *Individualitetens historiske utvikling*, da denne danner grunnlag for Heggens forståelse av rasjonalitet som begrunnelse av menneskelig frihet, ja, for ikke å si forståelsen av rasjonalitet som *frihet* eller en *frihetsaktivitet* overhodet. Hegge utmerker spesielt de frihetsimpulser den greske tenkning, Augustin og Thomas Aquinas sender gjennom historien, og vi følger Heggens forsøk på å se denne utviklingen som en historisk utvikling av selve rasjonalitet og frihet. Når den historiske gjennomgangen er viet en sentral plass i vår redegjørelse av Heggens filosofi, så er det begrunnet i at Heggens egen forståelse av rasjonalitet og frihet er intimt knyttet til, og bygger videre på, Augustins og Aquinas tanker. Når den historiske utvikling er satt går vi nærmere inn på Heggens eget rasjonalitetsbegrep og frihetsbegrep i kapittelet 1.3 *Frihet og individualitet*. Vi følger her Heggens syn på frihet og rasjonalitet som selve den menneskelige eksistens grunnforhold. Her vil frihetsbegrepets mer erkjennelsesteoretiske side undersøkes før vi konkret bygger videre på frihetens fundament i kapittel 1.4 *Frihet og sosialitet*. Vi retter dermed blikket mot frihetsbegrepets ytre del, og de ytre betingelser; altså, hvordan den indre individualitet også må ta del i en sosialitetens frigjørelse for å fullendes. Heri ligger at det ikke nødvendigvis eksisterer et motsetningsforhold mellom individualitet og sosialitet, tvert

¹⁶ Idem s. 145

¹⁷ Idem s. 146

imot, de nærmest betinges av hverandre. Vi trer således ut av det enkelte mennesket og ser mennesket som et individ blant andre og kommer dermed inn på Hegges tredeling av samfunnet. Hegge bygger her på bl.a. Rudolf Steiners og Jürgen Habermas' organisering av den offentlige sfære.

Underveis vil vi kommentere og markere Hegges relevans i forhold til oppgavens overordnede intensjon. Vi vil knytte deler av Hegges tanker om individualitetens indre og ytre frihet opp mot et kosmopolitisk perspektiv, idet vi vil hevde at en virkelig fullendelse av individualitet også krever en aktiv orientering utover de eksisterende politiske strukturer. Dette vil etter tur danne forbindelse med oppgavens tredje del, hvor jeg ser problemstillinger knyttet til Michel Serres' tanker om *"jordens skrøpelige skjønnhet"* som uttrykk for en ufullendt og begrenset individualitetstenkning¹⁸.

Kapittel 1.2 Individualitetens historiske utvikling

Den greske filosofis frie tanke og frie borger, og kristendommens lære om menneskets egenverd og ukrenkelighet synes å fremstå som to hovedlinjer i den europeiske kulturs historie, skriver Hegge.¹⁹ Han påpeker at der hvor de store kulturer i Øst har sett mot den kosmiske helhet og gjerne vil frigjøre seg fra jordlivet mot en større enhet eller underkaster seg samfunnets autoritære styresett²⁰, så er den europeiske kulturs historie en konfliktfylt og kaotisk fortelling om frihetens vilkår av og for den enkelte.²¹ Riktignok har også den individuelle frihet i Europa lidd under kirkemaktens dogmatikk og fyrstens føydaløkonomi, men til syvende og sist er det frihetstanken som har brutt gjennom de repressive samfunnsforhold, for da bare å nevne den franske revolusjon, Martin Luther og Giordano Bruno som eksempler på henholdsvis politisk frihet, åndelig frihet og tankefrihet opp i gjennom europeisk historie. Så, selv om den europeiske frihetstanken har lidd under ytre begrensninger, har den som regel stått sterkt innvendig og vært kimen til opprør mot den ytre overmakt i forskjellige former.

¹⁸ Hva som ligger i en slik begrenset individualitetstenkning ligger nært opp til hva jeg ønsker å formidle med denne oppgaven. I del 2 vil vi også se Peter Singers likhetsprinsipp som nettopp en utvidelse av en lignende begrenset individualitetstenkning idet vi undersøker den begrensede politiske og etiske mentalitet som årsak til opprettholdelsen av den tradisjonelle politiske oppdeling av verden.

¹⁹ Idem s. 16

²⁰ Her henviser Hegge til hinduismen og buddhismens individualitetsfornektende trekk ved deres fokus på individets rolle og lengsel etter en plass i en kosmiske helhet; og konfutsianismens krav om sosial underkastelse bl.a. i det tidligere kinesiske keiserveldet.

²¹ Ibidem

Hegge starter med antikkens Athen i sin utlegning om individualitetens historie. Da spesielt med det athenske demokrati og Sokrates' rolle som tenkningens jordmor. Det athenske demokrati, tross dets mangler og begrensninger, gir uttrykk for en begynnende anerkjennelse av det enkelte individs rett til deltagelse i den offentlige sfære. Denne begynnende bevissthet omkring individualitet har sin indre parallell, skriver Hegge, med Sokrates' dialektiske oppvåkingsfilosofi.²² Ved denne sokratiske oppvåkning frigjør mennesket seg fra sin bundethet i det mytiske og kosmiske ved at mennesket utvikler begrepstenkingen. Her følger også en begynnende bevissthet omkring den enkeltes tankevirksomhet som, nettopp, sin egen. Hegge ser det Athenske demokrati som *"en ytre samfunnsmessig manifestasjon av dette forhold"*²³. Det forhold som her understrekes, er at mennesket ved sin egen tenkning utvikler en mer konkret selvbevissthet som det igjen søker å realisere utad i den politiske offentlighet, men som Hegge fastholder er dette bare en *"begynnende individualitetsbevissthet"*²⁴.

Den andre retningen starter, ifølge Hegge, med de tanker som uttrykker seg i Paulus' utsagn *"her er ikke jøde eller greker"*.²⁵ Den kristne Gud skiller dermed ikke lengre mellom blodsband og folkeslag, slik f. eks den jødiske gud Jahve først er Israels Gud fremfor den enkeltes Gud. Den kristne Gud trer dermed frem som den enkeltes Gud, forstått som det enkelte individs direkte ansvarlighet ovenfor Gud. Dette videreføres av kirkefaderen Augustin:

*"Det enkelte menneskets eksistens, dets tro og samvittighet, er ikke lengre underordnet et kollektiv, slekten, rasen eller folkefelleskap. Mennesket er i siste instans bare ansvarlig overfor Gud for sine tanker og handlinger – ikke overfor en utenforstående makt, det være seg andre individer eller en verdslig øvrighet."*²⁶

Nyplatonikeren Augustin viderefører og befester, mener Hegge, den greske tanke om selvbevissthet i det det fremholdes et *"prinsipp om den inderlige visshet om å være et selv"*²⁷. Augustin snur seg mot omgivelsene, jorden, havet og månen og spør hvor Gud finnes, men

²² Idem s. 17

²³ Ibidem

²⁴ Ibidem

²⁵ Idem s. 16

²⁶ Idem s. 17-18

²⁷ idem s. 18

må til slutt søke innover i seg selv for å finne ”Guds rike”²⁸ eller den guddommelige gnist. Den enkelte sjel fremstår som et bilde, eller en del, av Gud, og av dette fundament utvikler Augustin en frihetslære. Frihet identifiseres av Augustin med den individuelle vilje til å gjøre det gode eller det rette. Hegge karakteriserer dermed Augustins frihetslære som en lære ”om valget mellom det gode og det onde”²⁹. Det er også videre sentralt for Hegge at Augustin ser handlingens knyttethet til den enkeltes frivillighet som tegn på moralsk godhet. Man skal altså ikke utføre noe fordi man *må* det, men fordi man selv anerkjenner nødvendigheten av å handle. Så for Augustin er det sosiale uforenelig med både ytre og indre påbud og tvang om man tenker hans frihetslære konsekvent. Men vi skal her ikke gå nærmere inn på Augustins viljelære da denne er motstridende, men påpeke den betydning Augustins forståelse av den kristne lære har for den videre frihetsimpuls opp mot middelalderen.

*”Med kristendommen, slik den forstås av Augustin, er det avgjørende faktisk ikke lenger at mennesket i og for seg gjør det gode, men at det gjør dette av egen vilje, ut fra seg selv, hvilket nettopp vil si i frihet. Loven er på en måte lagt ned i det enkelte menneske.”*³⁰

I dette ser Hegge humanismens ideal om personlighetens utvikling som selve eksistensens mål og mening. Er det ikke dette som ligger til grunn for demokratiet, spør Hegge, det enkelte individs selvstendige beslutninger, basert på *den enkeltes* overbevisning.³¹ Ja, ligger ikke selve humanismens ideal nettopp i en slik utvikling? Individualitetens modning gjennom erkjennelse baseres nettopp på et slikt valg og et personlig ansvar overfor dette. Men Augustins lære representerer ikke en bevissthetsfilosofi i seg selv, den er kun et middel i hans utlegning om den kristne lære. Spesielt kommer det frem at den sene Augustins predestinasjonslære kommer i konflikt med hans tidligere frihetslære, samt sørger den for å reetablere Guds posisjon som folkets Gud ved at kirkens dogmatiske lover sees på som et uttrykk for Guds allerede bestemte vilje. Hegge vender seg dermed mot middelalderens skolastikk og Thomas Aquinas som igjen knytter tenkning og individualitet tett sammen.

”Ved sin forbindelse av individualitet og rasjonalitet og overhodet fremhevelse av tenkning og erkjennelse, er thomismen da også i stand til å gi denne individualitet og dens frihet en meget

²⁸ Ibidem

²⁹ Idem s. 19

³⁰ Idem s 20

³¹ Ibidem

dypere og sikrere begrunnelse enn de hadde fått innenfor den augustinske tradisjon. Det skulle få avgjørende betydning for frihetsidéens utvikling opp gjennom nyere tid.”³²

Thomas Aquinas og middelalderens kristne skolastikk representerer en omdreining av frihetsspørsmålet. Den menneskelige individualitet knyttes nå mot det enkeltes individs fornuftsevne. Ettersom verden nå sees på som tvers igjennom rasjonell, er det ved menneskets ”naturlige lys”³³ den begripes. Dette ”naturlige lys” er fornuften, menneskets rasjonelle evne til å tenke virkelighet i begreper, eller faktisk se virkeligheten som begreper. Denne fornuften må imidlertid ikke forstås som det vi i dag erklærer som fornuft og intellekt, forklarer Hegge, men som selve individualitetens erkjennelsesforhold til virkeligheten.³⁴ Videre, fornuften utgjør menneskets spesifikke natur i det Aquinas ser individualiteten nettopp i denne evne eller i dette forhold. Frihetsspørsmålet endrer derfor karakter, skriver Hegge.³⁵ Det blir nå et spørsmål om valgets begrunnelse knyttet til den enkeltes eksistensielle virkelighetsrelasjon. Eller vi kan si at frihetsspørsmålet fra nå av står i forhold til det forhold den enkelte individualitet står i til den omkringliggende virkelighet. For å understreke dette henviser Hegge til Aquinas’ forståelse av den menneskelige individualitet: *”Det å være menneske er egentlig å være i samsvar med fornuften.”*³⁶ Her ser vi forøvrig en tydelig forbindelse med Marcus Monrads utsagn ovenfor, hvor det værende vesentlig er tanke. Så, for Aquinas er friheten å finne der hvor mennesket er mest tilstede ved seg selv, det området hvor mennesket så og si er herre over seg selv, altså ved og i den enkelte individualitets erkjennende fornuft.

”Men hvor blir det da av viljens frihet? Ja, også friheten forlegger Thomas til fornuften – den er simpelthen ”roten til all frihet”. Og dette beror på at det er fornuften eller erkjennelsen som ved sine dommer tar de avgjørelser og beslutninger som leder viljen. Den valgfrihet som Augustin utelukkende henla til viljen, ligger for Thomas primært i fornuftens ”overveielser” og ”avveininger”. ”Valget følger fornuftens dom om de ting handlingen gjelder”, men denne dommen vil på den annen side være mer eller mindre usikker alt etter graden av erkjennelse og åpner derved nettopp for valg.”³⁷

For Aquinas er det onde i verden å forstå som en mangel ved det som er, mer presist, det onde er der hvor det gode\Gud ikke er. Derfor skylder mennesket å handle godt, ettersom

³² Idem s. 24

³³ Idem s. 23

³⁴ Ibidem

³⁵ Idem s. 25

³⁶ Ibidem

³⁷ Ibidem

det å handle ondt er et tegn på mangelfull erkjennelse av virkeligheten, altså mennesket har unnlatt å begripe virkeligheten ved fornuften og latt seg lede av det mer allmennmenneskelige driftsliv; det som ikke er underlagt fornuft er altså impulser og innfall. Hegge forstår dette i retning av at det er lyst\lidenskap som hemmer erkjennelsen.³⁸ Denne forståelse av fornuftens herredømme over kroppen finner vi forøvrig igjen senere hos Hegge i hans represjonsbegrep, hvilket vi kommer nærmere inn på i tilknytning frihet og sosialitet. Men også Aquinas har sine begrensninger i forhold til sin religiøse tilknytning. Gud fremstår fremdeles som en absolutt størrelse, et faktum Hegge mener leder mot et grunnleggende paradoks³⁹. Ettersom Gud, absolutt og nødvendig, står som det høyeste gode, slik solen står for Platon, blir Aquinas' innsikt i verden begrenset etter hvor meget innsikt som anskaffes. En kan altså ikke oppnå innsikt utover det høyeste gode. Et annet problem med Aquinas er, mener Hegge, at han ikke tør å ta skrittet fullt ut, nemlig å identifisere handling ut fra sin egen erkjennelse som uttrykk for frihet, eller som frihetsaktivitet.⁴⁰ Men, dette er forståelig ut i fra de samfunnsforhold som rådet på Aquinas tid. Et slikt steg skjer ikke før Spinoza entrer banen med sitt "utilhyllete" frihetsbegrep, hvor nettopp den høyeste erkjennelse forbindes med frihet, eller erkjennelse faktisk er en frihetsaktivitet i seg selv.⁴¹ Hegge går ikke videre med Spinoza annet enn å konstatere at Spinoza trenger det individuelle ved sin side for å uttrykke friheten fullt ut, noe som fører til et generelt problem for forholdet mellom erkjennelse og frihet. Dette generelle problem er også hva Hegge søker å avklare med sitt filosofiske prosjekt. Uansett, Aquinas' rolle i Heggens historiske gjennomgang av individualitetens utvikling er at han "tillegger mennesket en absolutt autonomi, begrunnet i dets fornuft og fornuftsstyrte vilje"⁴². Individualiteten er fra nå av å oppfatte som intimt forbundet med rasjonalitet, og legger eksplisitte føringer på den historiske utvikling videre innenfor de fleste samfunnsområder inkludert filosofi, vitenskap og religion.

Før vi går videre med individualitetens utvikling er det her viktig å undersøke betydningen Aquinas' rasjonalitetsbegrep har for forholdet mellom individualitet og sosialitet. Aquinas overtar mye av det aristoteliske tankegods. For Aristoteles er det frie mennesket først og fremst det som har innsikt i *lovene*, altså ved å forstå hvorfor de er slik de er og dermed nødvendigheten av å følge dem. Den som kun handler uten å forstå hvorfor, er således ikke

³⁸ Ibidem

³⁹ Idem s. 27

⁴⁰ Ibidem

⁴¹ Ibidem

⁴² Idem s. 28

fri. Uten at vi skal gå for dypt inn i forholdet mellom Aristoteles og Aquinas kan vi se hva Hegge utmerker som den viktigste forskjell, nemlig at Aquinas intenderer å begrunne en samsvarighet mellom individualitet og rasjonalitet, Aristoteles nøyer seg kun med å påvise det ufrie i å følge loven slavisk.⁴³ For Aristoteles⁴⁴ eksisterer det ingen potensiell konflikt mellom det frie mennesket og det samfunn som gir lovene. Hos Aquinas er nettopp denne mulige konflikten det viktige, hevder Hegge.⁴⁵

”Men til tross for slike forskjeller består den vesentlige likhet mellom Thomas og Aristoteles med hensyn til det enkelte menneske, dets rasjonalitet og handling i at denne rasjonalitet generelt forstås som innsikt i lover som foreligger gitt for den enkelte! Og dette angår i høyeste grad spørsmålet om individuell frihet, for det innebærer at det er lover som mennesket egentlig underkaster seg, hvor meget det enn selv må erverve seg innsikt i dem. Det gjelder da vel å merke like meget om loven er nedlagt i menneskets natur(...)eller er den guddommelige eller evige lov(...), som det gjelder den samfunnsgitte lov(...).”⁴⁶

Hegge problematiserer her forholdet mellom det å *erkjenne* en lov fremfor å *frembringe* en lov. Erkjennelsen av en lov, uansett om den er nedlagt i mennesket, gitt utenfra, etc, er til syvende og sist noe som mennesket mottar eller avdekker fra noe ovenfra (qua guddommelig eller evig), utenfra (qua fellesskapet) eller innvendig (qua høyeste gode). Slik fremstår loven som noe ”ikke-individuelt”⁴⁷, altså er det noe allmenn-menneskelig, hevder Hegge, og blir dermed å oppfatte som et ”påtrykk” på mennesket, forstått som tvang eller påbud, etc. Hvorfor dette er\blir negativt for Hegge henger sammen med Heggens egen forståelse av rasjonalitet. Dette skal vi straks komme nærmere inn på i neste kapittel når vi tar for oss selve rasjonalitetsbegrepet. Men først skal vi se hvordan denne formen for rasjonalitetsforståelse setter individualitetens frihet i fare i det den anvendes i forhold til individualitetenes sosialitet. Spesielt er friheten i fare når dette forhold tenkes inn i det sosiale liv, påpeker Hegge, ettersom de allmenne eller felles lover om mennesket og samfunn tenkes i en viss sammenheng med natur- og\eller gudgitte lover.⁴⁸ Likevel betinges sosialitet av rasjonalitet, all menneskelig sameksistens er basert på kommunikasjon, forstått som meningsfull utveksling av menneskelige frembringelser.

⁴³ Idem s. 35

⁴⁴Hegge understreker forøvrig at Aristoteles på ingen måte underlegger individet samfunnets lover totalt, slik Platon gjør i Staten, men lar individet eksistere i en vekselvirkning i forhold til samfunnet. Men totalt sett er samfunnet fremhevet i forhold til individet.

⁴⁵ Ibidem

⁴⁶ Idem s. 36

⁴⁷ Ibidem

⁴⁸ Idem s. 37

”Det synes altså å være en nær sammenheng mellom individualitet, rasjonalitet og sosialitet, og det er thomismens store fortjeneste at den fremholder dette. Men slik den samme thomisme forstår rasjonaliteten(...)makter den ikke å ta vare på individualiteten og derved heller ikke den individuelle frihet. I så henseende kan den altså sies å ha et mangelfullt rasjonalitetsbegrep: menneskets utfoldelse som rasjonalt vesen oppfattes som uttømt med den her omtalte fornuftsaktivitet.”⁴⁹

Denne forståelsesmangelen av forholdet mellom rasjonalitet, individualitet og sosialitet har preget den videre politiske teori og praksis, hevder Hegge og går videre gjennom historien via Thomas Hobbes (liberalistisk tenkning) G.W.F Hegel (systemtenkning), og Karl Marx (naturalistisk\materialistisk dreining av rasjonalitetsbegrepet) for å påvise dette. For Hegge blir de forskjellige retninger som preger utviklingen videre forsøk på å rette opp denne mangelen ved enten å fokusere for meget på sosialitet eller for meget på individualitet, rasjonalitet forstått som en isolert evne intimt tilknyttet individualitet og sosialitet forsvinner gradvis eller underordnes i forhold til de samme begrepene.

”Den nyere tid viser at individualitets- og frihetsidéen så vel som dens forbindelse med rasjonaliteten, er en blivende historisk erobring, som i den følgende tidsalder søkes videreført på det samfunnsmessige og institusjonelle plan. Men dermed er det tillike klart at det etablerte forhold mellom individualitet, frihet og rasjonalitet, også reiser påtrengende problemer. Når dette forholdet er blitt tenkt inn i det sosiale liv, har det vist seg å avdekke et teoretisk dilemma og medfører skjebnesvangre sosiale konflikter(...)årsaken til dette er den form for rasjonalitetsforståelse som individualitet, frihet og sosialitet er blitt tenkt ut fra. Det rasjonale er blitt oppfattet som almene, gitte – og sågar naturnødvendige – lover for individet, idet det sosiale ikke forstås ut fra individualitet, men som en utenfra kommende orden, bestemt av naturen, samfunnet, historien eller guddommen.”⁵⁰

Vi forlater imidlertid det historiske perspektivet her, ettersom jeg mener de viktigste poengene er satt og fordi Heggens eget rasjonalitetsbegrep presser seg på og forlanger en redegjørelse. Etter min mening vil det komme frem i undersøkelsen av Heggens rasjonalitetsbegrep hvordan forholdet mellom individualitet, rasjonalitet og sosialitet egentlig er å forstå som svært gjensidig og betinget av hverandre. Dette kan kanskje oppfattes som en for brå slutt, men overgangen er nok mer glidende enn oppdelt. For Hegge prøver nettopp å videreutvikle forståelsen av individualitet, rasjonalitet og sosialitet på en måte som legger bak

⁴⁹ Idem s. 38

⁵⁰ Idem s. 47

seg, eller overvinner, manglene i den videre historiske utvikling av individualiteten. Likefullt, Hegge vender ofte tilbake til de forskjellige historiske strømninger fra Aquinas, og vi følger ham delvis ved noen tilfeller.

Kapittel 1.3 Frihet og individualitet

Forholdet mellom individualitet og rasjonalitet når, ifølge Hegge, sitt klassiske høydepunkt med den franske filosofen René Descartes' berømte "cogito ergo sum", jeg tenker, altså er jeg.⁵¹ Samtidig hevder Hegge at den videre historiske tankeutvikling fra Descartes har ført rasjonalitetsforståelsen inn på et skjebnesvangert feilspor, dette fordi rasjonalitet knyttes til de allmenne og gitte lover for individualiteten.⁵² Mennesket blir tenkt ut i fra en mekanisk og\eller organisk årsaksforståelse, altså en forståelse som definerer mennesket etter gitte og allmenne vitenskapelige lover. En slik rasjonalitetsforståelse bygger opp under en materialistisk oppfatning av mennesket, i det man her etablerer en tilsynelatende normalitet som mennesket blir og\eller er underlagt. Eller det fører til at menneskets frihet blir uttømt (eller identifisert) ved innsiktene i lovene som virker bak den erkjennbare virkelighet, altså en lignende forståelse av frihet slik vi ovenfor gjennomgikk ved Aquinas og det høyeste gode. Dette er individualitetsfornektende, hevder Hegge, ettersom man slik legger individualitet og frihet innunder en kausalitetsforståelse av mennesket og\eller som begrenset ved en absolutt innsikt. Individualiteten blir dermed noe sekundært i forhold til de nevnte retninger ettersom individet dermed blir et produkt av de allmenne lovene fremfor det omvendte, eller som underlagt et høyeste\absolutt gode.

*"Som tenkende og handlende individ er mennesket ikke bundet til almene lover eller normer som, naturmessig eller etisk sjablonmessig, er gitt utenfra – det kan selv danne (frembringe) begrepet for sin egen handlingssituasjon. Og når det handler ut fra dette begrepet som motiv, da handler det nettopp ut fra noe i enhver forstand individuelt, og derfor fritt."*⁵³

Tenkning er på den ene siden noe ytterst abstrakt, som man til tider kan se på som uengasjerende og livsfjern og finne det vanskelig å knytte et jeg til, men på den annen side er den også noe som jeget er mest intimt forbundet med gjennom tenkningens visshet omkring sitt eget følelses- og viljesliv.⁵⁴ Selv i den mest intense følelses- og viljesaktivitet eksisterer

⁵¹ Idem s. 48

⁵² Idem s. 47

⁵³ Idem s. 111

⁵⁴ Idem s. 50

der alltid en viss (potensiell eller virkelig) distanse, i det vi hele tiden erfarer slike aktiviteter som noe ved oss selv. Individualiteten står slik i et reflektert forhold til sine egne fornemmelser, følelser og viljer i det man hele tiden kan ta et steg tilbake og betrakte seg selv som et følende, villende og fornemmende vesen. Tenkningen derimot, er den aktivitet hvor individualiteten hele tiden er mest inderlig tilstede ved seg selv. Når man tenker kan man ikke ta et skritt tilbake og betrakte den pågående tenkningen. For å klare det må man først avslutte den pågående tenkning, for slik å muliggjøre tenkning om det som allerede er tenkt.⁵⁵ Bevissthetsaktene (følelse, vilje og fornemmelse) gjøres dermed til objekter for tenkningen og medfører at individualiteten forholder seg til dem som et subjekt.

”Når vi tenker, står vi inne i selve tankeprosessen på en måte som ikke lar den samtidig fremtre for oss som objekt. Vi kan riktignok også ta for oss tenkningen som et objekt, men det er først mulig å gjøre efter at den er utført. Når vi tenker er nemlig all vår oppmerksomhet rettet mot objektet for tenkningen, mens vi ved følelsen og viljen, for ikke å tale om ved legemlige fornemmelser, samtidig vet – hvilket nettopp vil si tenker – at vi føler og vil og fornemmer. Det synes med andre ord som vi, som jeg, er mer identisk med tenkningen enn med noe annen bevissthetsakt.”⁵⁶

På denne måten kobler Hegge bevissthetsaktene til kroppens legemlige prosesser, dette fordi disse prosesser i større grad er underlagt de mer generelle og artsmessige aspekter ved menneskets eksistens. For eksempel kan sultfølelsen gi et dekkende bilde på dette, når denne følelsen gjør seg gjeldende kan jeget velge å tilfredsstille sulten fordi kroppen er avhengig av næring, eller, av en eller annen grunn, velge å ikke følge denne følelsen eller dette behovet, jeget kan faktisk velge å sulte seg til døde for en politisk sak osv. Hegge viser selv til Giordano Brunos endelikt, der Bruno velger å følge sin egen tenkning fremfor kirkens dogmatikk⁵⁷ og ender dermed på bålet.⁵⁸ Uten dette forholdet ville tenkningen feies vekk i en strøm av inntrykk, hevder Hegge, lik de mer utviklete dyrene hvis bevisstliv synes å bestå av en strøm av inntrykk og impulser, som riktignok er underlagt en viss struktur, men ikke en tenkningsbasert struktur.⁵⁹ Når Bruno gikk på bålet var det fordi hans tenkning, hans forhold til sin virkelighet, ikke lot seg identifisere med kirkens tenkning og virkelighet. Han identifiserte seg så sterkt med sin egen tenkning at ved å oppgi denne, ville han oppgi seg

⁵⁵ Idem s. 51

⁵⁶ Ibidem

⁵⁷ Dogmatikk er å forstå som det som *jeget* ikke *selv* frembringer eller avdekker, altså noe utenfra eller ugjennomsiktig.

⁵⁸ Idem s. 50

⁵⁹ Idem s. 51

selv. Tenkning gir dermed også opphav til selvbevisstheten, påstår Hegge, for det er ved tenkningen individualiteten erkjenner seg selv som et subjekt overfor objektene, og slik trer tilbake fra den kontinuerlige strømmen av inntrykk og impulser, ved sitt individuelle forhold til dem. Men når selvbevisstheten først er dannet knytter den seg intimt med det øvrige bevissthetsliv på en slik måte at de ikke kan skilles. Selvbevisstheten identifiseres dermed som subjektet etter Heggens terminologi.

”Det er ved tenkningens hjelp at vi overhodet blir oss bevisst som jeg. Selv-bevisstheten er helt og holdent et produkt av tenkningen, idet vi uansett hvor meget vi identifiserer oss selv med f.eks. vår følelse og vilje, ikke ville være oss bevisst at disse var noe ved oss selv uten gjennom tenkningen. Det er ved tenkningen vi erkjenner oss selv som subjekt overfor et objekt. Uten denne bestemmelse ved vår tenkning ville vi leve i en strøm av inntrykk uten adskillelse i et subjekt på den side og et objekt på den annen.”⁶⁰

Hegge ser videre kroppens legemlige prosesser som instrumenter for individualitetens evne til tenkning og erkjennelse, slik hånden ikke griper av seg selv, men styres av viljen.⁶¹ For å begrunne dette hevder Hegge, slik vi tidligere har sett, at tenkningen, i likhet med individualiteten, er irreduktibel, som han deretter utdyper ved å hevde at vi ikke kan bruke tenkning til å forklare seg selv på lik linje som vi kan forklare ethvert annet fenomen. Derfor er tenkningen hvilende i seg selv, i likhet med det ureduserbare faktum som ligger i at to pluss to er fire.⁶² Fremhevelsen av tenkningens og erkjennelsens rolle er grunnet i at Heggens individualitet lever og manifesterer seg i tenkningen.⁶³ Men til tross for individualitetens nære tilknytning til tenkingen, går den ikke opp i den, men forholder seg autonomt til den og setter sitt preg på den aktive tenkning, den er med andre ord ikke identifiserbar med tenkning og erkjennelse. Det er dermed i eller rundt spenningsforholdet mellom tenkning og erkjennelse at Hegge mener å finne den spesifikt menneskelige individualitet, uten at den (nødvendigvis) lar seg påpeke rent materielt eller kausalt. Vi forstår dermed individualiteten som kontinuerlig selvskapende\organiserende, i det individet i møtet med ”virkeligheten” objektiviserer denne med begreper, og dermed ”virkeliggjør” verden for seg selv, ved å forene seg med den gjennom sin erkjennelse og tenkning.

⁶⁰ Ibidem

⁶¹ Idem s. 65-66

⁶² Idem s. 55

⁶³ Idem s. 65

”Ja, den menneskelige erkjennelses egenart består i at det som i utgangspunktet fremtrer som et fremmed objekt, gjennom å bringes på begrep ved tenkningen, oppheves i sin fremmedhet, eller rene objekteksistens for oss(...)Og denne opphevelsen av objektets fremmedhet kan selvsagt bare skje fordi det erkjennende menneske erfarer sin tenkning som sin egen virksomhet.”⁶⁴

Hegge utdyper her forholdet mellom erkjennelse og tenkningen. Erkjennelsesprosessen virker som en forenelse av det subjektive og det objektive, og tenkningen som en bearbeidende\organiserende prosess av det forente. Hegge mener videre at man slik kommer frem til, eller uttrykker objektene egentlige vesen.⁶⁵ Dette fordi man ved å erkjenne objektene trenger igjennom det som skiller dem fra subjektet. Objektet er med andre ord avhengig av å bli erkjent for å bli til virkelighet.⁶⁶ Verden, med dens iboende lovmessigheter, ville uten dette forholdet ikke kunne tre meningsfylt frem for mennesket. Slik er det også forståelig hevder Hegge, at den moderne vitenskap er blitt opplevet som en frihetsaktivitet i det den *avdekker* verden, men denne frihetsaktivitet uttømmes, på lik linje som frihetsbegrepet hos Aquinas og Augustin, bl. a. ved at vitenskapen retter seg mot de allmenne lover gitt for individet.⁶⁷

”For hvor meget enn menneskets individualitet eller jeget her antas å utfolde seg ved den tenkende virksomhet i erkjennelsen av de almene lover, innebærer det, som vi har fremholdt, en trussel mot den samme individualitet at tenkningen og erkjennelsen anses uttømt med og derfor identifiseres med innsikt i slike lover. Forskjellen er bare at denne trusselen blir enda meget mer påtrengende ved at individet ifølge den moderne vitenskapelighet ikke står i et indre erkjennelsesforhold, men i et ytre kausalforhold til disse lovene, dvs. oppfattes som et produkt av dem.”⁶⁸

Hegge konfronterer her en kritisk innvending som går ut på at vår tenkning kun skal gjelde allmenne forhold og ikke individuelle. En slik kausal forståelse av rasjonalitet gjelder ikke kun den moderne vitenskap, men har ifølge Hegge vært implisitt i idealistisk tenkning fra Aquinas til Hegel.⁶⁹ I seg selv er en slik oppfattning av rasjonalitet ikke nødvendigvis en trussel mot individualiteten, men den blir det når dette forholdet blir dominerende, dvs. når rasjonaliteten *kun* knyttes til det allmenne. Det er også derfor Hegge understreker, slik vi så

⁶⁴ Idem s. 52

⁶⁵ Ibidem

⁶⁶ Ibidem

⁶⁷ Idem s. 53

⁶⁸ Ibidem

⁶⁹ Ibidem

ovenfor i den innledende tekst om Hegge, at det er utvilsomt at mennesket til daglig tenker og erkjenner for det meste i allmenne begreper og allmenn innsikt. Men et av Heggens hovedspørsmål blir da som følger:

”(...)vårt spørsmål, er hvordan vi skal komme fra erfaringen av jeget ved tenkning og erkjennelsen generelt – dvs. et jeg som utfolder seg gjennom innsikt i blott allmenne og gitte lover – til en rasjonalitet som rommer et virkelig autonomt subjekt, og derved også muliggjør virkelig individuell frihet.”⁷⁰

Det er i og for seg uproblematisk at mennesket til daglig tenker og erkjenner i allmenne retninger, men det må bli annerledes når mennesket tenker om seg selv, eller om andre. Med andre ord må det forholde seg annerledes når objektet for vår tenkning og erkjennelse er oss selv som handlende og erkjennende subjekt.⁷¹ Vi kan riktignok fastslå at det enkelte subjekt er underlagt visse allmenne lover knyttet til vår kroppslighet og artstilhørighet, men dette er irrelevant for den individuelle frihet ettersom disse er sekundære i forhold til tenkning og erkjennelse. For Hegge foreligger det også visse allmenne moralske lover for subjektet, men disse er ikke absolutt i det subjektet ikke er underlagt dem, men underkaster seg dem.⁷² Og nå nærmer vi oss kjernen i Heggens indre frihetsforståelse. Hegge viser til Habermas' begrep om ”kvasi-naturalistiske” lover, hvilke man frigjør seg fra, først og fremst psykisk men også sosialt understreker Hegge, ved kritisk erkjennelse av deres opprinnelse og sammenheng.⁷³ Slik fungerer menneskets erkjennelse frigjørende fra gitte og allmenne lovmessigheter, sosialt såvel som individuelt. Slik reises det enda et spørsmål mener Hegge, og det er: *”hva det erkjennende menneske (individet) positivt handler ut fra når dette ikke er alment gitte lover?”⁷⁴*

Ethvert objekt er, som vi tidligere så, fullendt i virkeligheten i det det hviler seg på de allmenne og gitte lover som erkjennelsen og tenkningen kun avdekker og setter i sammenheng.⁷⁵ Mennesket som handlende vesen er derimot ikke fullendt i virkeligheten. Vår handlingssituasjon forblir ufullendt inntill det individuelle erkjennende subjekt selv

⁷⁰ Idem s. 54

⁷¹ Idem s. 56

⁷² Ibidem

⁷³ Ibidem

⁷⁴ Idem s. 57

⁷⁵ Ibidem

frembringer handlingssituasjonens bestemmelse. Slik blir vi selvskapende.⁷⁶ Hegge presiserer dette forhold ytterligere.

”Vi utfolder vår individualitet ved enhver erkjennelse for så vidt som vi selv danner eller frembringer det begrep som forener oss med objektet. Ja, i den forstand kan vi også si at erkjennelsen overhodet er en frihetsaktivitet: objektets fremtreden i denne verden beror på vår frembringelse. Men vi frembringer ved dette ikke de lover vi erkjenner, og som virkeligheten allerede virker efter. Dette siste er imidlertid anderledes når vi frembringer begrepet for vår egen handlingssituasjon, idet dette begrepet samtidig gir en lov for virkeligheten, dvs. for vår handlingssituasjon. Det er derfor også bare her at vår begrepsdannelse representerer en total nyskaping, og at vi således kan tale om absolutt frihet.”⁷⁷

Før vi forlater Heggens indre frihet og beveger oss inn på forholdet mellom frihet, sosialitet og individualitet er det nødvendig å ta med det dypeste forankringspunktet for Heggens forståelse av individualitetens virkelighet. Til nå har vi sett hvordan individualiteten manifesterer seg i den kroppslige eksistens, men for Hegge har individualiteten også en pre- og postlegemlig eksistens. Vi ser nå kort på denne:

”Idéen om den menneskelige personlighet og dens lutring krever simpelthen prinsippet om de gjentatte jordliv(...)Det er altså i dette perspektiv vi i dag må se den tidligere lære om menneskeåndens reinkarnasjon, nemlig som en dypere erkjennelse av individualitetens virkelighet. Idéen om menneskets gjentatte jordliv blir derved det grunnleggende ontologiske forankringspunkt for forståelsen av individualitetens manifestasjon i den legemlige eksistens, med de perspektiver det gir for etiske og sosiale spørsmål om individualitet og frihet.”⁷⁸

For Hegge er dette en nødvendig konsekvens av å forstå den menneskelige individualitet fullt ut. Skal mennesket inneha en særegen ikke-artsmessig begrunnelse av den enkeltes ukrenkelighet, unikheter og verdighet, må man undersøke individualitetens opprinnelse, og den mener Hegge man finner i idéen om reinkarnasjon. For Hegge er praksisen med å definere eller beskrive mennesket etter rent artsmessige trekk, en unødvendig represjon av den frie menneskelige individualitet, da dette fører til en etablering av allmenne lover som hindrer den omtalte frie selvskapende prosess. Et slikt syn fører til at vi kan se Heggens individualitet som absolutt individuell, ettersom individualitetens essens viderefører og begrunner individualiteten i sin neste kroppslige manifestasjon. Dette grunnforhold i

⁷⁶ Ibidem

⁷⁷ Idem s. 59

⁷⁸ Idem s. 81

Hegges tenkning nevnes her for å dra linjene like langt som Hegge selv gjør. For øvrig understreker vi her at dette er et kontroversielt emne som havner utenfor denne oppgavens problemfelt, til tross for at Hegge selv nok ville forlangt en dypere fremstilling av individualitetens pre- og postlegemlige eksistens.⁷⁹

Til slutt, for å knytte det vi nå har gjennomgått til det kosmopolitiske, vil det være naturlig å sette individualiteten, slik vi har sett den hos Hegge, som den naturlige begrunnelse av nødvendigheten for en politisk og sosial frigjøringsprosess i kosmopolitisk retning. For slik individualiteten fungerer selvskapende i spenningsforholdet mellom tenkning og erkjennelse, må individet også fungere selvskapende i forhold til den ytre verdens spenningsforhold, qua sosialitet og individualitet, og i utgangspunktet stå fritt fra dogmatiske generasjonsoverskridende samfunnsforhold. Dog finner vi ikke et slikt resonnement klart og tydelig hos Hegge selv. I de neste underkapitler mener vi likevel å se tilstrekkelig argumentasjon for å underbygge en slik kosmopolitisk utledning. Denne kosmopolitiske utledningen av Hegges filosofiske prosjekt bereder grunnen for oppgavens avsluttende drøftelse i del 3. Overgangen fra Hegges indre frihet til den ytre frihet begrunnes og understrekes her av Hegge selv:

”Når vi forbinder frihet og individualitet med erkjennelse eller rasjonalitet, har vi nemlig i prinsippet også å gjøre med noe alment, eller som vi tillike kunne kalle det: inter-subjektivt. Individualiteten eller vårt jeg lever jo mest egentlig nettopp i tenkningen og erkjennelsen, samtidig som vi ved de begreper som tenkningen danner, lever i den objektive verden som er felles for alle tenkende og erkjennende individer. Vel kan intet annet menneske gi meg motivet for min egen frie (!) handling, for det beror på min erkjennelse. Men siden dette motivet er handlingssituasjonens begrep, har ethvert annet erkjennende individ prinsipielt tilgang til det gjennom sin erkjennelse. Forsåvidt er alle mennesker i prinsippet ”gjennomsiktige” for hverandre, og en slik gjensidig, inderlig forståelse mellom mennesker – som frie individer – er da også en grunnbetingelse for all virkelig sosialitet.”⁸⁰

⁷⁹ Vi gjør dermed urett mot Hegge ved dette punkt, ettersom hans diskusjon omkring reinkarnasjon trekker inn forskjellige naturvitenskapelige og filosofiske utviklingsteorier. I svært korte trekk kan vi konstatere at denne tanken ikke medfører en videreførelse av individualitet forstått som den enkelte person, men som viderefører av individualitet som et unikt avtrykk i den enkelte kroppslige manifestasjon. I seg selv et interessant felt som ikke bør avfeies uten videre. Likevel, skulle vi fulgt diskusjonen helt ut ville vi sprengt rammene for denne oppgavens problemfelt.

⁸⁰ Idem s. 88

Kapittel 1.4 Frihet og sosialitet

”De sosiale holdninger, strukturer og institusjoner uttrykker uomtvistelig bestemte meninger eller tanker, selv om disse er ubevisste for den som påvirkes, og – hva gjerne også er tilfellet – endog ikke er bevisst intendert av dem som eksponerer holdningene og strukturene, og representerer institusjonene(...)Vi forholder oss nemlig som forestillende subjekter til slike meninger og tanker – vi er intet blott passivt produkt av dem, som i en utvendig forbindelse. Forholdet er snarere å forstå som analogt med en hermeneutisk relasjon mellom subjekt og objekt enn som et årsak\virknings forhold i tradisjonell forstand.”⁸¹

Hegges individualitet krever en aktiv utfoldelse av den selvskapende prosess også i den ytre verden. I et samfunn preget av økende mengder ”billedmessig” informasjon, meninger, tanker og ytringer ser Hegge repressive strømninger som passiviserer begrepsdannelsen hos den enkelte, som da går fra å være aktiv deltager til passiv mottager i samfunnslivet.⁸² Denne prosess kan også, ifølge Hegge, sies å være individualitetsfornektende idet den spiller på de enkelte emosjonelle faktorer som appellerer til det rent artsmessige ved mennesket, og som av den grunn bidrar til å allmenngjøre det spesifikt individuelle ved å forfekte en tilsynelatende akseptert ”normalitet”. Dette må sees i lys av Hegges kritikk av den økonomiske liberalisme som han mener forveksler individuell frihet med egoisme, og som fører med seg en betydelig tingliggjøring av mennesket.⁸³ Idet mennesket blir definert utvendig og ikke innvendig, slik Hegge fremholdt som kriterium for individualitetens virkelighet i forrige kapittel, forsvinner grunnlaget for individualitet og dermed mister en også muligheten for å begrunne sosialitet ettersom denne krever, hos Hegge, en anerkjennelse av individualitetens eksistens gjennom dens selvskapende prosess. Og, som vi fremholdt i forrige kapittel, den selvskapende prosess er individualitetens unike virkelighetsrelasjon. Hegges represjonsforståelse knytter seg an til forholdet mellom den indre og ytre frihet, i det de samfunnsmessige strukturene knyttes til innsikten i vitenskapelige og økonomiske lover gitt utenfor individet. Dermed, når samfunnsstyringen baseres på utenforliggende og gitte lover som individet forventes å underkaste seg ved dets verdensinntreden må samfunnet følgelig være individualitetsfornektende. Det blir således styrt ut i fra en akseptert avindividualisert normalitet. Hegge påpeker dette i det følgende sitat:

⁸¹ Idem s. 132

⁸² Idem s. 133

⁸³ Idem s. 129

”Vi karakteriserer altså represjonen i det moderne konkurranse- og forbrukersamfunnet som beroende på en vesentlig ubevisst stimulering av egoisme. Dette kan sies å gi et individualetisk og psykologisk perspektiv på det nymarxister som Herbert Marcuse og Jürgen Habermas ser som et grunntrekk ved det ”senkapitalistiske” samfunn, nemlig at ”teknikk og vitenskap er blitt ideologi”. Det vil si at i dette samfunn ”legitimeres” de herskende (fortrinnsvis økonomiske) strukturer og institusjoner med den blotte henvisning til den foreliggende teknisk-vitenskapelige ”produktivkraft”, et forhold som nettopp tilslører den represjon de innebærer.”⁸⁴

For å utdype det passiviserende ved de repressive strømningene i samfunnet hevder Hegge at mennesket *”forholder seg til tanker på to vesensforskjellige måter, nemlig som forestillinger og som begreper”*⁸⁵. Forestillinger knyttes til de sanseintrykk individualiteten mottar utenfra, og til tross for forestillingenes tankeinnhold, er ikke mottagerne eller leverandørene forestillingene bevisst grunnet deres *”billedmessige form”*.⁸⁶ De sosiale, vitenskapelige og økonomiske strukturer, som nevnt i sitatene ovenfor, bidrar da, ifølge Hegge, til en konformitetsprosess, qua passiviserende, i det de strukturelle forestillinger pådyttes individet utenfra og *kan bidra til å ”forme bevisstheten og derved til å bestemme våre holdninger og handlinger”*⁸⁷. Men i det øyeblikk individualiteten stiller seg kritisk, altså aktivt tenkende, til forestillingene, blir den dets tankeinnhold bevisst og kan forholde seg som individualitet til dem.⁸⁸ Denne prosess betegner Hegge som en *”sosialitetens frigjørelse”*⁸⁹ og er en analog videreføring av hva vi gjennomgikk i forrige kapittel i forhold til *”individualitetens frigjørelse”*⁹⁰. Resultatet av denne siste frigjøringsprosess, mener Hegge, var en institusjonalisert tros- og tankefrihet (åndsfrihet) hvilket fungerer som en nødvendig forutsetning for utviklingen av en politisk frigjøring. Tilsvarende må sosialitetens frigjørelse sikre en ytre samfunnsmessig manifestasjon av den indre frihet.

”Som vi har fremholdt, er menneskets sosialitet nettopp en manifestasjon og utfoldelse av dets individualitet. For den består i kraft av individenes gjensidige anerkjennelse av hverandres likeverdighet som individualiteter, og utspiller seg som deres likeberettigede deltagelse på det rettslig-politiske område i vid forstand (likhetens sfære).”⁹¹

⁸⁴ Idem s. 136

⁸⁵ Idem s. 135

⁸⁶ Ibidem

⁸⁷ Idem s. 136

⁸⁸ Ibidem

⁸⁹ Idem s. 168

⁹⁰ Idem s. 138

⁹¹ Idem s. 168

Hegges sosialitetsbegrep betinges altså av den institusjonaliserte åndsfrihet, for når den åndelige frihet er institusjonalisert, kommer kravet om politisk medbestemmelse som, ifølge Hegge, gir seg utslag i et forum hvor ”*resonnerende privatfolk*”⁹² kommer sammen og engasjeres i rasjonell, kritisk meningsutveksling og til slutt erstatter fyrste- og adelsmakten med mer eller mindre demokratiske styringsformer. (Her kan vi minne om at Hegges filosofi baserer seg på en historisk-kritisk gjennomgang av den menneskelige individualitet og han betegner individualitetens frigjørelse som en frigjørelse fra, i all hovedsak, dogmatiske maktforhold som kirkemakt, fyrstemakt og føydalsk økonomi.) Og i det de resonnerende privatfolk kommer sammen utvikles så en politisk offentlighet; altså er det slik Hegge forstår opptakten til *sosialitetens frigjørelse*. Men, slik vi så i forrige kapittel, var det med Descartes at forholdet mellom individualitet og rasjonalitet tok et skjebnesvangert feilspor, og den videre utviklingen av den politisk offentlighet følger samme spor.

*”For vår egen del vil vi understreke at desisjonisme – som skiller beslutning og handling fra rasjonalitet – ikke bare innebærer en fornektelse av menneskelig individualitet og frihet, hva vi tidligere særlig har påpekt, men altså tillike betyr en fornektelse av sosialiteten. Og denne adskillelse av sosialitet og rasjonalitet medfører uvegerlig en tilbakevending til en variant av den hobbesianske modell for samfunnsorden, der det ”sosiale” må påtvinges den enkelte.”*⁹³

Ved Hegge forståelse av frihetens integrering, altså det gjensidige betingete forhold mellom indre og ytre frihet, kan individualiteten først med sin aktive erkjennelse av de dominerende sosiale institusjoner gjennomskue de ugjennomskuede forestillingene den mottar utenfra, og dermed frigjøre seg fra de dogmatiske og repressive strømningene i samfunnet.⁹⁴ Slik kommer Hegge frem til forankringen av den nødvendige menneskelige sosialitet i et rettslig-politisk likhetsprinsipp⁹⁵ forankret i en ”*likhetenssfære*”⁹⁶. Det er nettopp her vi mener å se den kosmopolitiske nødvendighet hos Hegge. Den dogmatiske og overleverte politiske oppdeling av verdenssamfunnet må også stilles opp for individualitetens kritiske erkjennelse idet vi ikke kan godta en rettferdiggjørelse av nasjonalstaten basert på *konstruerte* identiteter. Dette kommer vi nærmere inn på i oppgavens avsluttende tredje del, hvor vi i detalj drøfter dette spørsmålet.

⁹² Idem s. 141

⁹³ Idem s. 142

⁹⁴ Idem s. 136

⁹⁵ Idem s. 137

⁹⁶ Idem s. 151

For å få frem Hegges tredeling av samfunnet, og dermed forklare forholdet mellom individualitet, sosialitet og frihet tydeligere, vil vi nedenfor skjematiskere en forenklet modell hentet fra Hegges bok:⁹⁷



1. Frihetssfæren, eller ånds- og kulturlivets område, er det området hvor åndsfriheten etableres gjennom individualitetens frigjøringsprosess. Når åndsfriheten er etablert kommer, som vi har sett ovenfor, et krav om politisk medbestemmelse som uttrykkes i den dialogbaserte politiske offentlighet hvor individualitetene møter hverandre som likeverdige individer; og rasjonelt søker konsensus.

”Meningsutveksling med henblikk på overbevisning er betinget av at de som deltar i denne meningsutveksling i prinsippet er delaktige i noe felles rasjonelt, som de kan møtes i og enes gjennom, dvs. at deltagerne grunnleggende er fornuftsvesener og anerkjenner hverandre gjensidig som sådanne.”⁹⁸

2. Likhetssfæren, eller det rettslig-politiske livs område, er det området hvor den menneskelige individualitets frihet sikres gjennom likhetsprinsippet. Individualitetenes likeverdighet blir her begrunnet i deres unike virkelighetsrelasjon Dvs. at den enkeltes medbestemmelse i demokratiske beslutninger forankres i den ukrenkelige menneskelige individualitet og frihet.

3. Brorskapsfæren, eller det økonomiske livs område, er det området hvor individualiteten praktisk utfolder sine evner og innsikter ved dets arbeid. Hegge søker slik å etablere en ny fordelingspolitikk basert på likhetssfæren for nettopp å praktisk sikre alles rett til uavhengig individualitet. Ifølge Hegge er det først når brorskapsfæren er etablert at vi kan se individualitetens frigjørelse som komplett.⁹⁹

⁹⁷ Idem s. 244

⁹⁸ Idem s. 141

⁹⁹ Idem s. 188

Etter nå å ha gjennomgått individualitetens og sosialitetens frigjørelse, og etablert henholdsvis åndelig og politisk frihet, er det passende å se på det området Hegge betegner som "brorskapets sfære"¹⁰⁰, hvor den økonomiske frihet etableres. Hegge ser denne frihet som en naturlig forlengelse av de foregående og som uløselig tilknyttet en fullendt individualitet. Dette er naturlig i og med at det økonomiske liv er knyttet til individualitetens livsoppretholdelse. Vi forstår her det økonomiske området, som det området hvor individualitetens evner og innsikter, som nettopp er forskjellig fra individualitet til individualitet, utfoldes gjennom en bruksrett til produksjonsmidler, kapital og grunn.¹⁰¹ Men, ettersom individer innehar forskjellige evner og innsikter vil man også med en uregulert fordelingspolitikk kunne oppleve en skjev fordeling av goder. Hegge argumenterer dermed for en fordelingspolitikk basert på likhetsprinsippet.

*"For hvis fordelingen av de "felles goder" slik de er gitt fra naturens side(...) skal skje efter den enkeltes arbeide, dvs. fortrinnsvis hans innsikt, evner etc., da må den bli tvers igjennom ulik. Disse egenskapene har jo med det utpreget individuelle eller altså nettopp det forskjellige ved menneskene å gjøre."*¹⁰²

I dette sitatet finner vi essensen i Hegges forståelse av den enkelte individualitets praktiske utfoldelse i det økonomiske liv. Hegge betrakter arbeidet som en like ukrenkelig del av individualiteten som dens tenkning og verbale ytring.¹⁰³ Når så den enkeltes arbeidspotensial reduseres til en vare som kan kjøpes og selges mener Hegge at man på denne måten tingliggjør mennesket, med andre ord underkastes mennesket markedsløvenes ytre lovmessigheter.¹⁰⁴ Så lenge det menneskelige arbeidet og produktet av dette arbeidet blandes sammen, Hegge kritiserer forøvrig både Karl Marx, Adam Smith og John Locke for denne sammenblandingen, så eksisterer det for Hegge en undertrykkelse (represjon) av den menneskelige individualitet.¹⁰⁵ For når menneskets arbeid blir knyttet sammen med dets produkter betyr dette at de ulike evner og innsikter verdsettes etter det anonyme markedes utvendige lover. Man blir slik verdsatt etter andres vurdering, fremfor sin egen vurdering.¹⁰⁶ Og ikke bare det, den mengde den enkelte individualitet tilegner seg av samfunnets goder blir fundamentalt avhengig av den enkeltes ulike evner og innsikter. Dermed blir enkelte evner

¹⁰⁰ Idem s. 188

¹⁰¹ Idem s. 244

¹⁰² Idem s. 174

¹⁰³ Idem s. 190

¹⁰⁴ Idem s. 190-191

¹⁰⁵ Idem s. 191

¹⁰⁶ Ibidem.

og innsikter belønnet mer eller mindre fremfor andre, i forhold til den nytte de utgjør for samfunnet. I og for seg er arbeidet en positiv aktivitet som tillater den enkelte individualitet å utfolde sine unike evner og innsikter, men problemet oppstår altså når det knyttes spesifikke verdier til de ulike evnene. Man får slik en verdirangering av menneskets ulike evner og innsikter.

”Vel trer menneskets arbeide – og da ikke minst det åndelige arbeide (innsikt og spesielle kunnskaper) – skapende inn i den økonomiske prosess, og er derved en hovedfaktor i frembringelsen av den økonomiske verdi. Men det kan ikke selv betraktes som en del av denne prosess, slik det skjer når det gjøres til vare på et marked eller overhodet et økonomisk objekt(...)”¹⁰⁷

Arbeidet må derfor, hevder Hegge, skilles fra sitt produkt og/eller den økonomiske verdi det skaper.¹⁰⁸ Følgelig må også fordelingen av samfunnets goder knyttes til annet enn den enkeltes arbeide. Dette stiller Hegge ovenfor problemet om incentiver; hvordan kan man, når arbeidet skilles fra (be)lønningen, få mennesker til å arbeide uten økonomisk motivasjon? Det holder ikke å appellere til den enkeltes mulighet til å utfolde sitt eget potensial og innsikt, det er et element, men ikke et tilstrekkelig element. Motivasjonen for arbeidet ligger for Hegge i arbeidets vesen. Og arbeidets vesen utleder Hegge fra det økonomiske livs overordnede mål og oppgave:

”I det økonomiske liv må denne utfoldelse også ha en bestemt retning som svarer til dette områdets mål og oppgave overhodet, og som ikke kan være annet enn den almene behovsdekning – dvs. prinsippet om den ’gjensidige hjelp’ eller ’brorskapsprinsippet’.(...) Men det vil igjen si at dets motivasjon ikke kan være ”belønningen” etter arbeidsproduktets økonomiske verdi, men alene hensynet til den almene behovsdekning, altså nettopp den gjensidige hjelp eller brorskapet.”¹⁰⁹

For å oppsummere og angi overgangen til oppgavens neste del: aksepterer vi individualitetenes ulikhet som grunnlag for den politiske likhet, må vi også, argumenterer Hegge, akseptere at godene blir fordelt uavhengig av individuelle evner og innsikter.¹¹⁰ Dette blir da et naturlig punkt for å vende oss mot Peter Singer og utilitaristisk etikk. Singer står

¹⁰⁷ Idem s. 192

¹⁰⁸ Ibidem

¹⁰⁹ Idem s. 192-193

¹¹⁰ Idem s. 192

med sin rasjonelle (i motsetning til Hegge er Singers rasjonalitet knyttet til den moderne rasjonalitet) og kritiske preferanseutilitarisme i et, nærmest totalt, motsetningsforhold til Hegge. Deres likhet ligger i at begge forsøker å etablere et prinsipp om menneskelig likhet som de videre forsøker å sette inn i sosiale og politiske prosesser og sammenhenger ved å hevde individualitetenes ulikhet som grunnlag for likhet. Der Hegges styrke først og fremst, i forbindelse med denne oppgaven, ligger i fremhevelsen av individualitetens selvskapende prosess og påpekning av repressive samfunnsforhold (indre frihet); ligger Singers styrke, som vi straks skal se, i sine analytiske drøftelser omkring den demokratiske forståelse av den menneskelige likhet og demokratisk samfunnspraksis i vid forstand (ytre frihet).

I oppgavens avsluttende tredje del kommer vi nærmere inn på forholdet mellom Singer og Hegge i det vi trekker linjer fra det vi til da har gjennomgått til den franske filosofen Michel Serres tanker om forholdet mellom den nye Jord og menneskehetens selvsentrerte dialektikk. Her vil vi se motsetningen mellom Hegge og Singer som mindre relevant for vår oppmerksomhet, i det vi introduserer en tredje, hittil ukjent, part som den scene hvor filosofiske, religiøse og vitenskapelige systemer og ideologier har kjempet siden historiens morgen.

Del 2. Utilitarisme og praktisk etikk

Peter Singer er regnet for å være en av samtidens mest kontroversielle filosofer og har møtt hard kritikk fra flere hold vedrørende det han har skrevet om problemstillinger knyttet til f.eks. abort, assistert selvmord, sterkt misdannede spedbarn og dyrerettigheter etc. I Tyskland og Østerrike har han flere ganger opplevd å blitt fysisk og verbalt hindret fra å delta på seminarer og fra å holde foredrag.¹¹¹ Det ville vært uriktig å ikke nevne dette ettersom Singer innehar en sentral del i denne oppgaven. Selv om dette er interessante forhold som fruktbart kan forfølges videre, er det viktig å poengtere at kritikken i første rekke fokuserer på de konsekvenser som det er mulig å utlede fra Singers argumenter, om man trekker dem langt nok. Samtidig bør man trekke et arguments konsekvenser så langt det, rasjonelt sett, lar seg gjøre for å undersøke dets gyldighet. Men, totalt sett mener jeg det vil komme frem av den følgende teksten at Singers kritikere baserer seg på en, til dels, usammenhengende og selektiv forståelse av de forskjellige problemområder.

Så, jeg vil her, foreløpig, nøye meg med å konstatere at Singers argumenter *kan* føre til at spedbarnsdrap og aktiv dødshjelp i noen tilfeller *kan vurderes* å bli akseptert som moralske handlinger. Kritikere hevder derimot at Singers argumenter *faktisk* forsvarer slike handlinger på et generelt plan, eller *faktisk* beskriver dem som moralske handlinger. I løpet av min gjennomgang av Singer vil jeg berøre en del av de kontroversielle punktene, ikke fordi de er kontroversielle, men fordi de, sammenhengende sett, stiller spørsmålsteget ved idealistiske og metafysiske begrunnelser av menneskelivets hellige ukrenkelighet. Hvorfor er det f.eks. slik at vi godtar medisinske og kosmetiske eksperimenter utført på fullvoksne dyr, når vi ikke godtar dem på nyfødte spedbarn? Fullvoksne dyr som hester, sjimpanser, rotter og lignende vil, i følge Singer, lide langt mer enn et spedbarn i samme situasjon. En voksen sjimpanse vil lide mer enn et spedbarn ettersom dets evne til å føle og erfare smerte er langt mer utviklet, derfor vil sjimpansens interesser overgå spedbarnets, hvis erfaring og opplevelse av smerte er mindre utviklet. Men, tar man med i betraktning den lidelse foreldrene vil oppleve dersom deres nyfødte spedbarn straks etter fødselen overføres til fødeklinnens forsøkslaboratorium, så vil denne lidelse sannsynligvis veie tyngre enn sjimpansens lidelse av å bli eksperimentert på, men hva så med et uønsket eller foreldreløst spedbarn? Igjen, jeg mener det vil vise seg, i løpet av oppgaven, at dette ikke er et argument for å eksperimentere på spedbarn eller

¹¹¹ Singer, Peter. Practical Ethics. Cambridge University Press, New York. 2. editon. 2005. s. 337

sjimpanser, det gjelder tvert imot, å hindre videre forsøk og andre lidelsesforøkende handlinger på bevisste levende vesener.

Kapittel 2.1 Innledende om Peter Singer

I gjennomgangen av Peter Singers filosofi vil jeg hovedsakelig benytte meg av bøkene *Dyrenes Frigjøring*, *One world: The ethics of globalization* og *Practical Ethics*. Etter min mening er dette bøker som hver for seg representerer Singers forfatterskap, og som hver på sin representative måte tar for seg ulike problemstillinger knyttet til vår forståelse av (menneske)livets hellige ukrenkelighet, etikk og globalitet. Selv om bøkene står som selvstendige verk knyttes de innvendig sammen av Singers ”preferanseutilitarisme” og ”konsekvensialistiske” tilnærming til etiske problemstillinger. *Practical Ethics* danner grunnlag for vår gjennomgang av kapittel 2.2 og 2.3. Bøkene *Dyrenes Frigjøring* og *One world: The ethics of globalization* vil supplere og fullføre kapittel 2.3.

Singers begrepsapparat og fremgangsmåte kommer klarest frem i *Practical Ethics* og jeg skal her innledningsvis redegjøre for hvordan Singer forstår etikk og moral. Når denne forståelsen er satt, går vi videre i kapittel 2.2 med å etablere Singers hovedprinsipp ”*the principle of equal consideration of interests*”. Med dette prinsippet forfekter Singer et rasjonelt og kritisk grunnlag for en moralsk forståelse av den menneskelige likhet som orienterer seg mot den grunnleggende kosmopolitiske idé om menneskers tilhørighet i først det globale og deretter det lokale menneskelige fellesskap. Altså, når problemstillinger oppstår i spenningsfeltet mellom det globale og lokale, er det hensynet til det globale fellesskap som bør prioriteres ettersom det er dette vi først er deltagere i fremfor det lokale som avgjøres av fødselens tilfeldighet. Dette aktualiseres videre når vi i kapittel 2.3 tar for oss *praksis* innenfor rammene av den eksisterende politiske og etiske mentalitet, på tre forskjellige nivå: lokalt, nasjonalt og internasjonalt. Vi skal her forsøke å påpeke at våre daglige handlinger har fått globale konsekvenser som går utover, eller ikke lengre dekkes av, den samme eksisterende politiske og etiske mentalitet som garanterer, opprettholder og viderefører *praksis*.

For å illustrere praksis på lokalt nivå vil vi i 2.3.1 se nærmere på *Matproduksjon*. Vi skal her ta for oss ernæringsforholdet mellom et vegetabilskbasert og et animalskbasert kosthold med den hensikt å likestille dem som fullverdige ernæringskilder. Hoveddelen i 2.3.1

vil likevel være å undersøke kjøttproduksjonens konsekvenser i forhold til fordeling av matressurser, vannforbruk, forurensing og regnskogshogst på globalt nivå. Denne undersøkelsen vil videre danne grunnlag for en samlet moralsk drøftelse av forholdet mellom Singers prinsipp om den menneskelige likhet og den *praksis* vi da vil ha gjennomgått, i underkapitlene 2.3.1, 2.3.2 og 2.3.3, i det avsluttende underkapittelet 2.3.4.

Når vi deretter går videre til praksis på det nasjonale nivå i 2.3.2, tar vi i nærmere øyesyn problemfeltet: *Miljø og forurensing*. Her vil vi først ta for oss resultatet av de Forente Nasjoners Internasjonale Klimapanels "IPPCs" siste rapport om forholdet mellom global oppvarming og menneskelig aktivitet. Deretter følger vi Singers forsøk på å utarbeide et prinsipp om rettferdig og rimelig fordeling av klimagassutslipp som ikke overskrider atmosfærens risikofrie absorberingsevne og som bygger på prinsippet om den menneskelige likhet. Vi berører her Adam Smiths og John Lockes rettferdiggjørelse av behovet for privat eiendomsrett og kapitalisme i forbindelse med ansvarsfordeling overfor global oppvarming, og ser hvordan Singer argumenterer for at en slik rettferdiggjørelse ikke lenger er anvendbar ettersom atmosfæren og materielle ressurser generelt fremstår som mer og mer endelig.

Avslutningen av 2.3.2 fører oss inn på underkapittel 2.3.3 hvor vi følger Singers undersøkelse av praksis i forbindelse med overnasjonale økonomiske, juridiske og politiske størrelser, med andre ord tar vi for oss praksis på det internasjonale nivå. Her vil vi undersøke virkemåten og strukturen til de internasjonale organisasjonene Verdens Handelsorganisasjon og de Forente Nasjoner. Spesielt vil vi se nærmere på organisasjonenes demokratiske organisering og følge Singers etterlysning av større politisk og økonomisk innflytelse fra land som ikke er vestlige. En slik fokuseringen på demokratiske virkemåter bunner i Singers likhetsprinsipp hvor den enkeltes interesser krever en lik hensynstagen uavhengig av den enkeltes nasjonale, kulturelle og religiøse identitet. Dette fører oss naturlig inn på det avsluttende underkapittelet 2.3.4 *Konsekvens*. Her foretar vi en normativ konsekvensvurdering av den *praksis* vi til da har gjennomgått ved å benytte oss av Singers likhetsprinsipp som vi etablerte i kapittel 2.2 *Likhet*. Deretter, som *ett* eksempel på hva Singer foreslår som en konkret utvidelse av den eksisterende politiske og etiske mentaliteten, ser vi nærmere på prinsippet om "*the obligation to assist*". I denne forbindelse tar vi for oss en innvending mot utilitaristisk etikk før vi avslutter del 2 og angir retningen for oppgavens tredje del. Men nå starter vi med Singers forståelse av etikk og moral.

I *Practical Ethics* åpner Singer med å drøfte hva etikk og moral er og ikke er.¹¹² Hvordan, og med hvilken rett, kan vi bedømme en handling som moralsk, umoralsk eller som moralsk irrelevant?

*“The notion of living according to ethical standards is tied up with the notion of defending the way one is living, of giving a reason for it, of justifying it.(...)If we are to accept that a person is living according to ethical standards, the justification must be of a certain kind. For instance, a justification in terms of self-interest alone will not do.(...)If I am to defend my conduct on ethical grounds, I cannot point only to the benefits it brings me. I must address myself to a larger audience.”*¹¹³

Peter Singer slår altså fast at en moralsk handling er en handling som rasjonelt kan rettferdiggjøres overfor en eller flere utenforstående observatører. Dermed vil handling x sin moralske status være avhengig av en eller flere utenforståendes vurdering av handling x sine konsekvenser for den handlende selv og dem som handling x involverer. F.eks. for å vurdere moraliteten ved handling x, utført av person a, må vi se på om de goder person a oppnår ved handling x, står i et rimelig forhold til hvorvidt de interesser person b innehar, enten forbedres eller reduseres. Det er ikke nødvendigvis slik at hvis person b sine interesser reduseres, så er handling x dermed umoralsk. Det beror bl.a. på om interesseforholdet mellom person a og person b eller gruppe c og gruppe d i utgangspunktet er balansert eller ikke. F.eks. for å øke livskvaliteten til x antall mennesker i stat Y er det nødvendig at x antall mennesker i stat Q reduserer sitt forbruk av fossilt brennstoff. I dette tilfellet vil nok den direkte lidelsen utveie den direkte gleden ettersom mennesker i stat Y trolig ikke er klar over forholdet mellom variasjoner i klima og utslipp, slik tilfellet er i dag med uinformerte mennesker i Sør. På den andre siden kan likevel et slikt påbud rettferdiggjøres ettersom forholdet i utgangspunktet er at x antall mennesker i stat Q ved sitt forbruk av fossilt brennstoff faktisk, direkte og indirekte, forårsaker variasjoner i klimaet for stat Y, noe som igjen fører til ustabile og katastrofale værforhold, og dermed økt lidelse hos innbyggerne i stat Y. Rettferdigjørelsen må altså sees i lys av et universelt perspektiv, i det det å handle moralsk krever at en ser ut over seg selv, samt de nærmeste forhold. Sannsynligvis vil derfor en handling som kun forsvares med henvisning til egeninteresse, ikke kunne vurderes eller oppleves som moralsk.

¹¹² Singer bruker begrepene moral og etikk om hverandre, i det det for ham betegner samme sak, selv om etikk brukes mer allment og moral mer subjektivt. Så, i forhold til det jeg skriver om Singer, vil jeg bruke begrepene slik han selv bruker dem.

¹¹³ Idem s.10

Fra dette universalistiske perspektiv på etikk utleder Singer et likhetsprinsipp for vurdering av handlinger som moralsk eller ikke. I tillegg kan vi nevne her innledningsvis at Singers grunnlag for utforming av en etisk teori baserer seg på menneskets rasjonelle, kritiske og resonnerende evner. Singer er skeptisk til enhver form for metafysisk, religiøs eller spekulativ teori om moral og etikk, men argumenterer samtidig mot etisk relativisme og forsvarer i samme vending nødvendigheten av en universalistisk etikk basert på menneskets evner til rasjonell resonnering. *"The non-existence of a mysterious realm of objective ethical facts does not imply the non-existence of ethical reasoning."*¹¹⁴ Dermed, i bunn og grunn, kan vi forstå Singers prosjekt som et forsøk på å utarbeide en rasjonell metode for en universalistisk etikk. For å skille mellom den klassiske utilitarismen og Singers preferanseutilitarisme kan vi her se hvordan Singer selv skiller mellom de to:

*"It differs from classical utilitarianism in that "best consequences" is understood as meaning what, on balance, furthers the interests of those affected, rather than merely what increases pleasure and reduces pain. (It has, however, been suggested that classical utilitarians like Bentham and John Stuart Mill used "pleasure" and "pain" in a broad sense that allowed them to include achieving what one desired as a "pleasure" and the reverse as a "pain". If this interpretation is correct, the difference between classical utilitarianism and utilitarianism based on interests disappears.)"*¹¹⁵

Singers utilitarisme fokuserer dermed først og fremst på hvordan anerkjennelsen av prinsippet for menneskelig likhet, hvis prinsipp vi straks skal ta for oss, nødvendigvis må lede til en konsekvensialistisk mentalitet hvor målet i enhver situasjon er å, samlet sett, forhøye eller opprettholde *alle* de involvertes individuelle preferansene (interesser). Dermed blir betegnelsen "praktisk etikk" å forstå som en etikk hvor moraliteten knyttes til en konkret vurdering av en gitt handlingens konsekvenser. Altså, dersom konsekvensene til en gitt handling medfører en samlet opprettholdelse eller forøkelse av de involvertes interesser, kan den vurderes som mer eller mindre moralsk ut i fra hva vi forstår med betegnelsen "konsekvensialistisk preferanseutilitarisme". Men konsekvensene til en gitt handling er også avhengig av konteksten den er utført i, og konteksten vil variere ut i fra de involvertes individuelle interesser. F. eks vil det å lyge være moralsk riktig i en kontekst, mens det i en annen kontekst vil være umoralsk. Til forskjell fra den klassiske utilitarismen tar altså Singers

¹¹⁴ Idem s. 8

¹¹⁵ Idem s. 14.

preferanseutilitarisme opp i seg menneskenes *ulike* preferanser for det gode, det vonde etc. når den skal vurdere hvorvidt en handling er moralsk eller ikke.

Til slutt kan vi kort se hvordan Singer begrunner nødvendigheten av sitt utilitaristiske grunnsynspunkt:

“The utilitarian position is a minimal one, a first base that we reach by universalising self-interested decision making. We cannot, if we are to think ethically, refuse to take this step. If we are to be persuaded that we should go beyond utilitarianism and accept non-utilitarian moral rules or ideals, we need to be provided with good reasons for taking this further step. Until such reasons are produced, we have some grounds for remaining utilitarians.”¹¹⁶

Etter en kort oversikt over grunnlaget for Singers filosofi skal vi nå straks gå begrepene i dybden og se hva som ligger nedlagt i ”preferanseutilitarismen”. Vi starter med å undersøke Singers likhetsbegrep i kapittel 2.2, og kommer her nærmere inn på det grunnleggende ”*principle of equal consideration of interests*”. Etter å ha undersøkt likhetsbegrepet kommer vi, i kapittel 2.3, inn på konsekvensene dette, samt andre begrep, har for vår vurdering av handlinger som moralsk eller ikke. Basert på dette vil vi se hvordan det vi har kommet frem til understreker det påtrengende behovet for en utvidelse av den eksisterende etiske mentalitet i retning av en dynamisk global etisk mentalitet.

Kapittel 2.2 Likhet

“The principle that all humans are equal is now part of the prevailing political and ethical orthodoxy. But what exactly, does it mean and why do we accept it? Once we go beyond the agreement that blatant forms of racial discrimination are wrong, once we question the basis of the principle that all humans are equal and seek to apply this principle to particular cases, the consensus starts to weaken.”¹¹⁷

Singer starter i kapittelet “*Equality and Its Implications*” fra boken *Practical Ethics* med å spørre hva som egentlig ligger i vår dogmatiske forståelse av den menneskelige likhet. Ser vi på de ytre og indre aspektene ved det enkelte mennesket, ser vi raskt at vi ikke er like; noen løper 200-meter på tyve sekunder, andre på tredve sekunder, noen har en meget høy terskel for å ty til vold, mens andre har en lav terskel, noen uttrykker sine følelser og tanker i lyrikk

¹¹⁶ Ibidem

¹¹⁷ Idem s. 16-17

og kunst, mens andre stenger tanker og følelser inne. Vi kunne fortsette med å liste opp forskjeller og kombinasjoner i nærmest det uendelige. Så, stilt ovenfor det faktum at mennesket innehar grunnleggende forskjellige evner, kunnskaper, meninger og tanker på det individuelle plan, hvor skal vi lete etter grunnlaget for prinsippet om den menneskelige likhet når vi faktisk ikke er like, spør Singer.¹¹⁸

For å undersøke hvor skjør eller ubegrunnet vår likhetsforståelse blir om man ser nærmere på den, ser Singer bl.a.¹¹⁹ på den amerikanske filosofen John Rawls som i boken *A Theory of Justice* foreslår å sette opp begrepene ”range property” og ”moral personality” som en mulig begrunnelse av prinsippet om den menneskelig likhet. Rawls forsøker her å finne grunnlaget for menneskelig likhet i menneskets evne¹²⁰ til å inneha en moralitet. Om det er en god eller dårlig moral, er irrelevant, for Rawls er det selve evnen til å inneha en eller annen form for moralitet som er relevant. Det eneste kriteriet Rawls setter opp, er at dette må innebære en form for rettferdighetsans hos den aktuelle personen, med andre ord det må være mulig å komme med moralske appeller, samt at disse appellene vil bli tatt med i en eventuell vurdering gjort av den aktuelle moralske personen, skriver Singer.¹²¹ Rawls trekker videre opp en sirkel, her benyttes begrepet ”range property”, rundt denne moralske evnen, og alle som befinner seg innenfor denne er altså like i kraft av å inneha en ”moral personality”. Men, innvender Singer, det er flere problemer knyttet til å forankre den menneskelige likhet i en slik moralsk evne, eller i en hvilken som helst annen spesifikk fysisk eller mental evne. Ser vi bort fra det åpenbart problematiske forholdet mellom dem som er nærmest sentrum i en slik sirkel og dem som er nærmest ytterkanten, så er den mest grunnleggende kritikken Singer retter mot Rawls, hvordan begrepet ”moral personality” ikke inkluderer barn og psykisk

¹¹⁸ Idem s. 18

¹¹⁹ Singer bruker flere eksempler for å få frem hvor sårbar vår likhetsforståelse er, men jeg velger her først og fremst å se på hans kritikk av Rawls ettersom de andre eksemplene, henholdsvis rasisme, sexisme og IQ, baserer seg mer eller mindre på hvordan han kritiserer Rawls. Vi kommer uansett tilbake til de andre eksemplene nedenfor. Men hovedsakelig er dette en understrekning for å fremheve forholdet mellom Singer og Hegge. Det er nettopp evnen til tenkning hos Hegge, med det påfølgende ytringspotensial og ytringsrett, som danner grunnlag for de ulike individualiteters likhet. Dette er også å forstå som en evne i likhet med Rawls' begrep om ”moral personality”, likevel er det en sentral forskjell. For Hegge vil nemlig denne evnen eksistere i alle mennesker som et tegn på deres medfødte individualitet, om kroppen på en eller annen måte er i ”utakt” med den enkelts evne til tenkning eller selvstendig livsførsel, så er det å forstå slik en fiolinist ikke får tonene til å lyde riktig pga en ustemt eller ødelagt streng. En slik forståelse av den moralske evnen henger selvsagt sammen med Hegges idealistiske begrunnelse av den menneskelige individualitet.

¹²⁰ Det engelske begrepet ”property” blir i denne sammenheng å forstå som en evne eller en disposisjon. Jeg har valgt å oversette det med evne ettersom det i denne sammenheng antyder at det er noe som er avhengig av å bli brukt for å få sin fulle betydning. I en annen sammenheng ville jeg valgt å oversette med disposisjon.

¹²¹ Ibidem

utviklingshemmede mennesker.¹²² Rawls innfører her begrepet *"potential moral persons"* for å overkomme problemet med barn, men innrømmer, ifølge Singer, *"(...)that those with irreparable intellectual disabilities "may present a difficulty"(...)"*.¹²³ Dermed, om vi følger Rawls' forslag, faller en del mennesker utenfor prinsippet om den menneskelige likhet, og det stemmer ikke overens med hvordan prinsippet om den menneskelige likhet i praksis ønsker å inkludere alle mennesker slik vi blant annet ser i flere av punktene fra FNs menneskerettighetserklæring, spesielt første setning i artikkel 1.¹²⁴

*"So the possession of "moral personality" does not provide a satisfactory basis for the principle that all humans are equal. I doubt that any natural characteristic, whether a "range property" or not, can fulfill this function, for I doubt that there is any morally significant property that all humans possess equally."*¹²⁵

Singer etablerer dermed *"the principle of equal consideration of interests"*¹²⁶ for å overkomme vanskelighetene med menneskers individuelle ulikheter. Ettersom mennesker innehar forskjellige evner og interesser basert på hvordan de er satt sammen av forskjellige faktorer som f.eks. arv eller miljø, etablerer Singer her et prinsipp for moralsk vurdering og verktøy for moralsk handling som ikke favoriserer på bakgrunn av visse evner, anlegg, disposisjoner etc, fremfor andre. Med andre ord et prinsipp som ikke favoriserer eller ekskluderer visse mennesker, grupper, raser¹²⁷, kjønn etc. fremfor andre. Det eneste som virkelig kan sies å stå som en fellesnevner for alle mennesker, og av den grunn kunne fungere som moralsk målestokk, er, forfekter Singer, at alle på en eller annen måte innehar interesser de søker å forbedre og\eller i det minste opprettholde. Foreløpig skal vi ikke gå inn på hvilke interesser det bør gies forrang til og\eller hvordan man bør forholde seg til motstridene interesser, dette kommer vi tilbake til i kapittel 2.3 hvor vi tar for oss i detalj konsekvensene av Singers prinsipp. For Singer er det viktigste å poengtere først og fremst følgende: *"What the principle really amounts to is this: an interest is an interest, whoever's interest it may*

¹²² Idem s. 19

¹²³ Ibidem

¹²⁴ *"All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood."*

¹²⁵ Ibidem

¹²⁶ Idem s. 21

¹²⁷ Når jeg her bruker betegnelsen "rase", så er det fordi Singer bruker det engelske uttrykket "race" selv. Nå er denne betegnelsen problematisk ettersom den gjerne impliserer kollektive egenskaper ved større folkegrupper, og det er nettopp det Singer kritiserer. Sannsynligvis er det også derfor at han bruker det som en understrekning.

be.”¹²⁸ For å konkretisere prinsippets essens og det vi til nå har gjennomgått, skal vi nedenfor gå gjennom et par eksempler for å se hvordan Singer med dette prinsippet mener å kunne forsvare prinsippet om den menneskelige likhet mot innvendinger som krever at vi gir forrang til visse evner eller interesser.

For å konkretisere *”the principle of equal consideration of interests”* kan vi se på et tilfelle hvor to personer, A og B, lider av en eller annen form for fysisk smerte. Å unngå smerte eller lindre smerte\ubehag er en grunnleggende interesse alle levende vesener innehar, og hos Singer finner vi denne grunnleggende interesse i de fleste av hans mange eksempler. Ifølge Singers prinsipp er det uvesentlig om det er person A sin smerte, som i dette tilfelle er en velstående hvit europeisk mann, eller person B sin smerte, som i dette tilfellet er en ressurssvak farget afrikansk kvinne. Begge føler smerte og det er i følge Singers prinsipp kun relevant å redusere selve lidelsen i seg selv, som i dette tilfellet er å redusere eller lindre den fysiske smerten de begge føler, uansett hvem som enn måtte føle den.¹²⁹ Derfor, uavhengig av om det er en mann eller en kvinne, hvit eller farget, europeisk eller afrikansk, rik eller fattig, så er målet å opprettholde eller øke interessen til dem begge så langt det lar seg gjøre. Dersom det skulle vise seg at den europeiske mannen led av større smerte, la oss si i form av et dypt kutt i låret, mens den afrikanske kvinnen led av mindre smerte, i form av et mindre kutt i underarmen, så ville vi, ifølge Singers prinsipp, først måtte fokusere på å redusere person A sin smerte. Ikke fordi person A er en velstående hvit europeisk mann, men fordi smerten faktisk er større hos person A enn hos person B.

La oss nå tenke oss en bilulykke, med to involverte biler, hvor jeg er den første som ankommer skadestedet. Ved siden av den ene bilen sitter det en mann som tilsynelatende gir uttrykk for sterk smerte og ved siden av den andre bilen ligger det en kvinne som tilsynelatende ikke opplever like sterk smerte, ettersom hun ikke gir uttrykk for det. Jeg, den ufaglærte, vil da kanskje ta for meg den personen som gir sterkest uttrykk for smerte, altså mannen. Når de faglærte ankommer skadestedet, vil de kanskje konstatere at kvinnen lider av langt større skader, og dermed opplever sterkere smerte, enn mannen. Vi kan da innvende at den som er innehaver av en evne til å gi uttrykk for større smerte eller for den saks skyld har en lavere smerteterskel enn den andre, vil kunne få meg, som ufaglært, til å prioritere

¹²⁸ Ibidem. Vi ser forøvrig her en klar forbindelse til Jeremy Bentham's velkjente utilitaristiske utsagn: Hver og én regnes som én og ingen som mer enn én.

¹²⁹ Ibidem

reduksjonen av en mindre form for smerte fremfor den mer alvorlige eller høyere form for smerte. Da vil jeg tilsynelatende ha brutt med Singers prinsipp, ettersom jeg gir den mindre skadede mannen forrang, basert på en "evne" til å uttrykke mer smerte, fremfor den mer alvorlige skadde. Men ettersom jeg ikke er klar over hvilke skader som gir mest smerte, og handler ut ifra et ønske eller en plikt om å redusere smerte, kan jeg ikke sies å ha brutt dette prinsippet. En faglært person ville kunne, om denne var først ankommet skadestedet, i motsetning til meg, fastslå skadeomfanget og dermed med en viss sikkerhet vurdert smertenivået til de involverte. Jeg har dermed ikke gitt forrang til mannen fordi han er en mann eller fordi han var bedre til å uttrykke smerte, men fordi mitt kunnskapsnivå var for lavt og fordi jeg antok, basert på ytre signaler, at mannen led av sterkere smerte enn kvinnen. Jeg har derfor handlet i tråd med Singers prinsipp ettersom jeg antok og handlet for å lindre mest mulig smerte.

Uten å gå inn på alle eksemplene Singer gir for å teste likhetsprinsippet, ser vi her på et siste eksempel i denne omgang. La oss anta et skadested etter et jordskjelv med mange skadde mennesker. Her vil Singer hevde at det er mulig å tillate at vi prioriterer å behandle en skadd lege for på denne måten å øke muligheten for å minske smerte totalt sett. "*But the doctor's pain itself counts only once, and with no added weighting.*"¹³⁰ Hadde det derimot vært kun to skadde mennesker hvorav én lege, så ville det ikke vært akseptabelt å behandle legen først fordi hun var en lege eller en kvinne, kun om hennes lidelse overgikk den andres lidelse. Det finnes flere innvendinger det er mulig å komme med i forhold til de eksemplene vi ovenfor har brukt, spesielt det velkjente dilemmaet om hvorvidt vi er villig til å ofre et menneske nå for dermed å kunne redde langt flere mennesker ved en senere anledning. Men her kan vi også snu på denne innvendingen og spørre oss selv hvorvidt det er mulig å forutse eller kalkulere konsekvensene til en gitt handling over tid, og dermed må vi samtidig spørre hvorvidt vi er villig til å risikere at konsekvensene ikke går etter planen. Men dette er igjen en annen velkjent innvendig mot den klassiske utilitarismen om hvordan vi kan kalkulere eller differensiere på forhånd konsekvensene av en gitt handling og dermed være ute av stand til å handle moralsk i enhver situasjon; ettersom vi ifølge denne innvendingen aldri kan fastslå det endelige utfall av konsekvenser vår handling medfører.

"It is true that we cannot know where equal consideration of interests may lead us until we know what interest people have, and this may vary according to their abilities or other

¹³⁰ Idem s. 21-22

*characteristics(...)But the basic element, the taking into account of the person's interests, whatever they may be, must apply to everyone, irrespective of race, sex or scores on an intelligence test(...)"*¹³¹

Singer behandler ikke de klassiske innvendingene eksplisitt, men understreker, slik vi så i innledningen, at preferanseutilitarismen (i likhet med den klassiske utilitarismen) er en basisplattform hvis hovedintensjon er å forsvare den menneskelige likhet basert på det han mener er den eneste mulige formen for likhet, nemlig ved å rasjonelt hevde at alle levende vesener innehar interesser eller preferanser i en eller annen form. Ved sine mange eksempler mener han derfor å kunne forsvare denne likhet overfor innvendinger ikke bare fra rasister og sexister, men også overfor dem som kunne finne på å påstå at man burde organisere samfunnet hierarkisk, basert på resultater fra vitenskaplige IQ-tester.¹³² Dette siste tilfellet er spesielt i det et hierarki basert på den enkeltes intellektuelle evner ville tatt hensyn til de individuelle forskjeller mellom menneskene. I et samfunn hvor grupper inntar hierarkiske rangeringer, slik rasister og sexister tilsynelatende ønsker, er det derimot antatte kollektive egenskaper som legges til grunn. Det være seg antagelser om at kvinner er mer omsorgsfulle og\eller mer empatisk og av den grunn kan enten være berettiget eller ikke berettiget til å styre et samfunn eller bli tatt større eller mindre hensyn til enn sine mannlige motparter. Eller den tilsynelatende rasistiske antagelsen at asiater skulle være bedre egnet til å styre et samfunn ettersom de generelt sett innehar en høyere IQ enn andre etniske grupper, eventuelt at deres interesser burde prioriteres i situasjoner hvor asiater blir satt opp mot europeere eller afrikanere.

*"All we have to ask is: suppose that one ethnic group does turn out to have a higher average IQ than another, and that part of this difference has a genetic basis. Would this mean that racism is defensible, and we have to reject the principle of equality? A similar question may be asked about the impact of theories of biological differences between the sexes."*¹³³

Singer tar videre opp artikkelen "*How Much Can We Boost IQ and Scholastic Achievement*" av den amerikanske psykologen Arthur Jensen fra 1969, publisert i tidsskriftet *Harvard Educational Review*. I denne artikkelen forfektet bl.a. Jensen at afro-amerikanere, generelt sett, fikk et lavere resultat på sine IQ-tester enn de andre etniske gruppene som var

¹³¹ Idem s. 22-23

¹³² Idem s. 23

¹³³ Idem s. 28

med i testene hans. Denne påstanden førte til at Jensen ble beskyldt for å drive vitenskapelig undersøkelser for å underbygge rasisme og dermed støtte opp under forskjellsbehandling av etniske grupper. Interessant nok, bemerker Singer, så var det amerikanere med kinesisk og japansk avstamning som fikk de høyeste resultatene, til tross for at også de, i likhet med afro-amerikanere, kom fra lavere sosiale lag enn amerikanere med europeisk avstamning.¹³⁴ Men, for Singer er det irrelevant om Jensens påstand er riktig eller gal. La oss, skriver Singer, til tross for at det finnes flere usikre momenter knyttet til vurdering, testing og praksis vedrørende forhold som gjelder IQ-tester generelt, anta at Jensens påstand er riktig.¹³⁵ Vil dette implisere en avvisning av det likhetsprinsipp vi har sett hos Singer? Ser vi nærmere på hva Jensen påstår, så fremkommer det klart med en gang at artikkelen påviser variasjoner på det generelle nivå mellom de etniske gruppene, ikke individuelle forskjeller. Derfor innvender Singer at vi ikke kan behandle et individ basert på det generelle resultatet individets etniske gruppe produserer.¹³⁶ Resultatene mellom de etniske gruppene overlapper hverandre i stor grad og vi kan derfor ikke hevde at alle amerikanere med asiatisk bakgrunn innehar en høyere IQ enn alle med europeisk eller afrikansk bakgrunn. *”Equal status does not depend on intelligence. Racist who maintain the contrary are in peril of being forced to kneel before the next genius they encounter.”*¹³⁷

*”The principle of equal consideration of interests prohibits making our readiness to consider the interests of others depend on their abilities or other characteristics, apart from the characteristics of having interests.”*¹³⁸

En annen og dypere grunn for å forkaste forskjellsbehandling av mennesker basert på IQ, kjønn eller andre faktorer, og som også behandler det litt mer problematiske hierarkiske individuelle samfunn, er som vi tidligere så, at Singers prinsipp ikke er basert på en faktisk likhet som alle mennesker deler eller innehar i form av en bestemt egenskap, ferdighet etc, men snarere det faktum at mennesker innehar forskjellige interesser, og dermed også forskjellige behov.

”Likestilling er en moralsk idé, ikke en påstand om faktiske forhold. Det finnes ikke noen logisk tvingende grunn for å anta at en faktisk forskjell i ferdigheter mellom to mennesker rettferdiggjør

¹³⁴ Idem s. 27

¹³⁵ Idem s. 28

¹³⁶ Idem s. 30

¹³⁷ Idem s. 31

¹³⁸ Idem s. 22

forskjellsbehandling når det gjelder hvor mye hensyn vi tar til behovene og interessene deres. Prinsippet om likestilling av mennesker er ikke en beskrivelse av en påstått faktisk likhet: Det er en forskrift om hvordan vi bør behandle mennesker.”¹³⁹

Før vi tar fatt på neste kapittel og ser konsekvensene av Singers prinsipp i praksis, går vi nå gjennom hvordan *”the principle of equal consideration of interests”* ikke nødvendigvis medfører et krav om *”equal treatment”*, og hvor vanskelig idealet om *”equal opportunity”* er i det den begrunnes i tanken om et felles likt utgangspunkt eller like muligheter. La oss først ta for oss tanken bak *”equal opportunity”*.

”In most Western societies large differences in income and social status are commonly thought to be all right, as long as they were brought into being under conditions of equal opportunity. The idea is that there is no injustice in Jill earning \$200,000 and Jack earning \$20,000, as long as Jack had his chance to be where Jill is today.”¹⁴⁰

På bakgrunn av det vi har gjennomgått ovenfor, kan vi ikke hevde at mennesker er like. Selvsagt kan grupper av mennesker være mer eller mindre like, men vi kan på ingen måte hevde at mennesker på generell basis er like, verken når det gjelder fysiske eller psykiske disposisjoner. Ettersom mennesker er ulike kan vi videre hevde at det ikke finnes en form for lik start eller like muligheter, en tanke som i grunn ville implisert at vi alle er født som blanke ark. Ulike mennesker har ulike behov, ønsker og interesser etc. basert på en vekselvirkning av individets sammensetning fra dets miljø og arv. Offentlige skoler og tilbud til barn og unge er forsøk fra statens side på å jevne ut ulike sosiale og arvelige forskjeller og gi barn og unge tilnærmet like vilkår for grunnutdannelse. Store klasser, støyende medelever, dårlige lærere, etc. er omstendigheter som virker negativt inn på den enkelte elev. Omvendt virker små klasser, gode lærere, tettere oppfølging etc. positivt på den enkelte elev. Men dette er områder som forholdsvis lett kan jevnes ut med økt ressursbruk fra det offentlige, skriver Singer, men hvordan jevne ut forhold som ressurssterke\engasjerte foreldre eller forskjeller i miljø eller arv?¹⁴¹ Dette er forhold som ikke lar seg jevne ut, med mindre vi er villig til å forlate den tradisjonelle familiemodellen¹⁴², og la staten ta seg av

¹³⁹ Singer, Peter. Dyrenes frigjøring. Spartacus forlag, Oslo, 2002. Oversatt av Nikolai Sæverud. 2. utgave. s. 5

¹⁴⁰ Singer, Peter. Practical Ethics. Cambridge University Press, New York. 2. editon. 2005. s. 38

¹⁴¹ Idem s. 39

¹⁴² Singer henviser her til enkelte sosialistiske israelske kibbutzer hvor barneoppdragelsen ble overlatt til fellesskapet. Til tross for sterke forsøk på sosial utjevning vokste barna opp med sterke ulike personligheter hvor IQ-nivå og aggresjonsnivå var forskjellig fra individ til individ.

barneoppdragelsen, noe som nok verken er mulig eller ønskelig¹⁴³. Men selv om vi hadde kunnet eliminere forskjeller i barnets miljø og oppvekstforhold, er det fremdeles et faktum at den enkelte har genetiske forskjeller, hevder Singer, som f. eks høyere IQ, sterkere sosiale ferdigheter, mer eller mindre aggressiv oppførsel etc.¹⁴⁴ For å understreke, så er det her snakk om de individuelle forskjeller. Forskjeller mellom etniske grupper er, som vi har sett, problematisk. Men dette er for så vidt ikke et problem for Singer, det er åpenbart at det forskjeller mellom individer, enten de nå er menn, kvinner, farget eller hvit. Hvorfor i det hele tatt ønske eller forsøke å jevne ut ulikhetene, hva oppnår vi egentlig med det? For Singer oppstår problemet derimot når samfunnet belønner mennesker for evner, intelligens, aggresjon etc, hvilket for Singer betyr at samfunnet favoriserer, og dermed også vektlegger medfødte disposisjoner, noe som åpenbart bryter med likhetsprinsippet.

”When we pay people high salaries for programming computers and low salaries for cleaning offices, we are, in effect, paying people for having a high IQ, and this means that we are paying people for something determined in part before they are born and almost wholly determined before they reach an age at which they are responsible for their actions.”¹⁴⁵

Nå skal vi ikke her påstå at yrkesvalg ene og alene baseres på den enkeltes høyere eller lavere IQ, langt derifra. Sosial status, kjønnsroller og god eller dårlig utdannelse er faktorer som selvsagt også spiller inn på den enkeltes ”yrkesvalg”, om vi kan kalle det et valg. Singers poeng er her å understreke hvordan samfunnets faktiske distribuering av goder ikke tar hensyn til prinsippet om likestilling. Selv om demokratiske verdier ligger til grunn for samfunnets organisering, er det likevel ikke slik at de samme verdiene ligger til grunn for hvordan organiseringen praktiseres i de enkelte samfunn. Dersom det er slik at samfunnet belønner mennesker med visse evner, slik Singer hevder, så bryter dette med prinsippet om likestilling ettersom visse medfødte disposisjoner blir tatt større hensyn til enn andre.

La oss gå videre og igjen se på et annet eksempel, denne gang for å illustrere hvorfor Singers prinsipp kommer i konflikt med begrepet ”*equal treatment*”. Skulle jeg komme til et skadested hvor to personer er involvert hvorav den ene har fått det ene benet sitt knust, mens den andre har forstuet ankelen sin, så vil jeg måtte, i følge Singers prinsipp, søke å redusere

¹⁴³ At dette nok ikke er mulig eller ønskelig begrunner jeg med at man slik vil fjerne skillet mellom det private området og det offentlige området, og nærme seg en totalitær stat hvor statens syn på verden nok vil bli det dominerende. I tillegg står dette langt fra kosmopolismens perspektiver på selvstendighet.

¹⁴⁴ Idem

¹⁴⁵ Ibidem s. 40

det totale smertenivået. Det vil si at jeg i dette tilfellet, hvor jeg hadde med meg to sprøyter med smertestillende, hadde måttet gi begge sprøytene til den med et knust ben ettersom denne personen led av langt sterkere smerter enn den med en forstuet ankel. Hadde jeg fulgt et prinsipp om "*equal treatment*" ville jeg ha måttet gi dem begge en sprøyte hver. Men ettersom jeg handler etter Singers prinsipp er målet mitt i enhver slik situasjon å redusere, eventuelt forebygge, det *totale nivå* av lidelse involvert. Lidelsen vil i dette tilfellet være den fysiske smerten de involverte opplever eller føler. Dermed ved å gi begge sprøytene til den personen med høyest nivå av smerte vil jeg redusere det totale nivå av lidelse langt mer enn jeg ville gjort dersom jeg skulle gitt dem begge en egalitær behandling. Slik har jeg dermed ved ulik behandling av de involverte søkt å etterstrebe et mer egalitært resultat, nemlig ved å redusere smertenivået til den ene for å jevne ut smerten totalt sett.

Dette er i tråd med det økonomiske prinsippet "*declining marginal utility*"¹⁴⁶. Dette prinsippet hevder at vi bør se på hvordan forholdet i utgangspunktet er før vi bestemmer oss for en handling eller om vi kan vurdere en handling som moralsk. La oss anta at vi har to personer, den ene overlever på 50.000 kr i året, mens den andre lever bra på 500.000 kr i året. Gir vi så dem begge 10.000 kr ekstra i året vil den med lavest inntekt få sine opprinnelige levevilkår¹⁴⁷ betraktelig forbedret med 20 prosent. Den med høyest inntekt får en økning på 2 prosent, noe som mest sannsynlig ikke medfører en særlig forbedring av de opprinnelige levevilkår. Basert på antagelsen om at den med lavest inntekt vil få sine levevilkår betraktelig forbedret med 10.000 kr ekstra i året og at den med høyest inntekt ikke vil oppleve en særlig forbedring, kanskje ingen forbedring i det hele tatt, så gir vi den med lavest inntekt 20.000 kr ekstra i året og den med høyest inntekt ingenting ekstra. Den med høyest inntekt vil da ikke få sine interesser verken redusert eller forhøyet utover det forholdet som var i utgangspunktet. Den med lavest inntekt vil derimot ha fått sine interesser forhøyet langt mer enn om de begge skulle delt summen på 20.000 kr. Dermed forstår vi bedre hvorfor Singers prinsipp om likhet ikke nødvendigvis medfører et krav om lik behandling av de involverte i en enhver gitt situasjon.

Men, snur vi så litt på utgangspunktet ved jordskjelveksemplet og lar person A miste et ben og samtidig stå i fare for å miste en tå på det andre benet uten medisinsk behandling, og

¹⁴⁶ Ibidem s. 24

¹⁴⁷ Her kunne jeg også brukt ordet "livsstandard" for å få frem at det her ikke nødvendigvis er "livskvalitet" som menes med "levevilkår".

samtidig lar person B stå i fare for å miste sitt venstre ben uten medisinsk behandling. Premisset er selvsagt at vi bare har mulighet til å behandle en av dem. Satt på spissen, som dette eksempelet er, antar vi at det er verre å miste ett ben fremfor å miste en tå, selv om tåen er på det eneste gjenværende benet til person A. Singer velger derfor å behandle den minst skadde, altså den med minst umiddelbar lidelse, for på denne måten å forebygge eller minske lidelsen totalt sett, men i dette tilfellet lidelsen over et lengre tidsrom. Dette medfører at prinsippet "declining marginal utility" ikke holder i dette tilfellet, skulle vi følge det eller prinsippet om "equal treatment" ville vi ha sørget for at begge mistet et ben hver, og slik ville vi handlet i strid med Singers prinsipp.

*"We will do more to further the interests, impartially considered, of those affected by our actions if we use our limited resources on the less injured victim than on the more seriously injured one(...)Thus equal consideration of interests, in special cases, widen rather than narrow the gap between to people at different levels of welfare. It is for this reason that the principle is a minimal principle of equality, rather than a thoroughgoing egalitarian principle."*¹⁴⁸

Det er altså ikke et konkret gjennomgående prinsipp Singer forfekter, men et grunnprinsipp forankret i nødvendigheten av å upartisk vurdere de involvertes individuelle interesser i enhver gitt situasjon. Men dette er et tilnærmet umulig prinsipp som vanskelig lar seg leve opp til eller gjennomføre i våre daglige handlinger. Singer ser selv dette problemet og vi kommer derfor tilbake til, i neste kapittel, hvordan Singer forholder seg til det, men vi minner her på hva Singer ligger til grunn som den mest sentrale forutsetningen til prinsippet om likhet.

*"In accepting that ethical judgments must be made from a universal point of view, I am accepting that my own interests cannot, simply because they are my interests, count more than the interests of anyone else. Thus my very natural concern that my own interests be looked after must, when I think ethically, be extended to the interests of others."*¹⁴⁹

Forutsetningen til Singers prinsipp er altså aksepten eller anerkjennelsen av alle menneskers likhet, i det vi forstår alle som innehavere av forskjellige interesser eller preferanser. En slik anerkjennelse er selve forutsetningen for å handle etisk eller moralsk for Singer. Men før vi skal se på hvorfor vi bør velge å anerkjenne dette grunnleggende prinsipp

¹⁴⁸ Idem s. 25

¹⁴⁹ Idem s. 12-13

skal vi se nærmere på konsekvensene av Singers prinsipp i kapitel 2.3 nedenfor. Følgende av Singers prinsipp er nemlig dramatiske i det han viser oss hvordan våre daglige handlinger på flere nivåer gjør oss, etter Singers definisjon, selvsagt er premisset her at vi velger å godta Singers resonneringer, til umoralske mennesker. Singers prinsipp krever derfor en nøye gjennomgang av hvordan bl.a. vårt kosthold og energiforbruk, i det hele tatt vår konforme tilværelse, bryter med "the principle of equal consideration of interests". Men er det i det hele tatt mulig, eller for den saks skyld ønskelig, å universalisere våre daglige handlinger slik Singer viser oss i neste kapittel? Kan det innvendes at Singers prinsipp kanskje krever for meget av den enkelte? Er vi virkelig i stand til å ta innover oss de vidtrekkende konsekvenser en dagligdags handling har for andre mennesker på andre kontinenter?

En slik problematikk henger uløselig sammen med grunnlaget og intensjonen til denne oppgaven slik det er formulert i innledningen; hvordan menneskeheten har vokst til en størrelse hvor den glir sammen med seg selv og med det fembringer jordens endelighet, slik vi skal se nærmere på hos Michel Serres senere i oppgaveteksten. Singer viser oss konsekvensene av denne sammenfiltringen i form av de konkrete problemer som oppstår når vi søker å dekke både våre berettigete og uberettigete behov. Global forurensing, fattigdom, humanitære intervensjoner etc, er konkrete problemstillinger som utfordrer våre tradisjonelle tenkemåter og stiller krav til oss i det vi drives til å se utover oss selv som situerte individer i tid og rom og tvinger frem en nødvendig redefinering eller omfortolkning av abstrakte begreper som frihet og likhet. Kommer menneskehetens fremvekst som en global størrelse i konflikt med den enkeltes frihet? Er det kanskje vår forståelse av frihet og likhet som er mangelfull, bør vi kanskje sette vår lit til at den akselererende teknologiske utvikling vil løse problemene for oss, eller lurer den totalitære¹⁵⁰ tanken om den gode tyrann, forstått som en allmektig byråkratisk og sentralisert verdensstat, i horisonten? For å belyse disse problematiske forholdene ser vi nå på hvordan Singer anvender prinsippet om lik vurdering av interesser for å undersøke og vurdere de forhold som til daglig utspiller seg på verdensarenaen.

¹⁵⁰ Miljøbevegelser i forskjellige former blir ofte kritisert for å skjule, eller åpent forfekte, en totalitær anti-humanisme. Et lokalt eksempel på dette er f. eks Arne Næss sin tidligere påstand om nødvendigheten av å redusere antall mennesker kraftig for å best ivareta jordens bærekraftige evne. Næss har senere modifisert denne påstanden, men det er liten tvil om at miljøbevegelser og økologister ser med sterk bekymring på det økende antall mennesker, samt de liberale rettighetene den humanistiske tradisjon garanterer.

Kapittel 2.3 Praksis

”Dersom vi er rede til å ta et annet levende vesens liv bare for å tilfredsstillе vår sans for en viss type mat, er ikke dette vesenet noe annet enn et middel for å nå vårt mål.”¹⁵¹

I boken *Dyrenes frigjøring* etablerer Singer flere argumenter for å likestille dyrenes interesser med menneskenes interesser. Boken sees på som starten på den moderne dyrerettighetsbevegelsen og utfordrer våre forestillinger om dyr som blotte hjelpemidler for oppnåelse av våre rent menneskelige mål. Det samme prinsipp som vi ovenfor etablerte, blir av Singer overført til også å gjelde for dyrene ved at deres interesser også fortjener å bli tatt hensyn til, ettersom dyr, i likhet med mennesker, innehar interesser som økes eller reduseres av og ved våre handlinger. Kan et hvilket som helst vesen føle, har det også interesser i en eller annen form, hevder Singer, og har det interesser, fortjener det også å bli tatt hensyn til på lik linje med et hvert annet vesen med interesser.¹⁵² For Singer er dermed dyr likestilte med mennesker ettersom de begge er innehavere av interesser i en eller annen form, og av den grunn fortjener dyret tilnærmet lik hensynstagen som mennesket. Men dette er forhold som fortjener en helhetlig behandling, og det kan ikke jeg gi emnet i denne sammenheng. Vi skal derfor, litt i strid med Singers intensjon, se dyrenes frigjøring som først og fremst en menneskets frigjøring. Dette betyr ikke at vi ser dyrene som et middel for å oppnå menneskelig frihet. Dyrenes interesser og frigjøring krever mer plass for å få en rettferdig behandling. Vi vil kun, i denne forbindelse og basert på prinsippet om likestilling, konstatere at det for Singer finnes svært få gyldige grunner til å godta diskriminering av dyrs interesser for å oppnå menneskelige mål.¹⁵³

I dette kapitlet vil vi derfor fokusere på de praktiske og menneskelige fortrinn en endring av f.eks. kostholdet har for å bekjempe feilernæring og fordeling av mat på det globale plan. Men det er selvsagt ikke bare kostholdet vårt Singer er opptatt av når han skisserer de etiske utfordringer globaliseringen medfører. I boken *One world: The ethics of*

¹⁵¹ Singer, Peter. *Dyrenes frigjøring*. Spartacus forlag, Oslo, 2002. Oversatt av Nikolai Sæverud. 2. utgave. s. 165. ”Vårt mål” blir i dette tilfellet å tilfredsstillе en viss smakssans.

¹⁵² Idem s. 8. Et typisk eksempel Singer bruker i denne forbindelse, er at det ikke er i en mus’ interesse å bli sparket nedover en vei. Likeledes har en stein ingen følelser, og har derfor ingen interesser som vil reduseres dersom den sparkes nedover en vei.

¹⁵³ Singer er tilbøyelig til å godta medisinske eksperimenter på dyr dersom det kan redde et større antall mennesker, dersom dette er eneste mulige løsning. På bakgrunn av denne aksepten er Singer blitt kraftig kritisert av dyrerettighets-aktivister og -organisasjoner som mener Singer slik diskriminerer dyr i forhold til sitt eget likhetsprinsipp.

globalization tar han også opp de juridiske, økonomiske og økologiske utfordringer vi står overfor. I det følgende skal vi nå punktvis gå igjennom de forskjellige forhold Singer tar opp med den hensikt å begrunne behovet for en ny etisk mentalitet slik vi innledet oppgaveteksten med. I oppgavens siste del kommer vi til å knytte en slik global etisk mentalitet til individualitetens kosmopolitiske nødvendighet i det vi ser det kosmopolitiske som først og fremst et uttrykk for en etisk mentalitet som tar innover seg og forholder seg aktivt til de problemstillinger og fakta den mangfoldige globaliseringen presenterer for oss. Singer er i høyeste grad klar over dette og det er derfor han for det meste presenterer oss for konkrete eksempler som stiller oss overfor hvor sammenvevd og komplisert våre daglige handlinger og tanker henger sammen med den øvrige verden på de fleste nivåer.

2.3.1 Matproduksjon¹⁵⁴

*”I dette øyeblikket er det millioner av mennesker som ikke får nok mat. Ytterligere flere millioner har nok mat, men de får ikke den maten de behøver; vanligvis får de ikke nok proteiner. Spørsmålet er derfor: Løser man sultproblemet ved å ale opp dyr ved hjelp av de metodene som brukes i verdens rike land?”*¹⁵⁵

Er det kompatibelt å anerkjenne prinsippet om likhet og samtidig opprettholde et animalskbasert kosthold? Tar vi med i betraktning de fakta som ligger til grunn for kjøttproduksjon til menneskelige bruk, er vårt forbruk av animalsk kjøtt uforenelig med Singers prinsipp om likhet. Dette fordi vi bryter med dyrenes interesser, men i denne sammenheng er det først og fremst fordi produksjonen av animalsk kjøtt binder opp ressurser som ellers kunne dekket næringsbehovet til et langt større antall mennesker enn det antall som i dag får sitt behov overdekket. En kalv behøver f. eks 21 kilo vegetabilsk protein til eget bruk for å kunne produsere 1 kilo animalsk protein. En gris er langt bedre enn en kalv i det den kun bruker 8 kilo vegetabilsk protein for å frembringe 1 kilo animalsk protein. Sagt på en annen måte kan vi anta at vi har et hektar med fruktbar jord som vi bruker til å dyrke proteinrike planter. Dette vil gi oss mellom 350 og 550 kilo vegetabilsk protein, skriver Singer, avhengig

¹⁵⁴ De tall og næringsverdier som presenteres i dette kapittelet, er hentet fra Singers bok *Dyrenes frigjøring*. Der andre kilder er brukt, blir dette referert fortløpende. Singers bok er riktignok skrevet i 1975, men revidert i 1990 og i 2001. Tallene og næringsverdiene som blir brukt er derfor oppdatert frem til år 2001.

¹⁵⁵ Idem s. 170. Ved å bruke dette sitatet ønsker jeg ikke å svartmale situasjonen ved å fremstille en påstand om at verden ikke produserer nok mat eller at det er en direkte sammenheng mellom det individuelle forbruk og den individuelle sultedød. Det produseres langt mer mat enn behovet for mat på globalt plan, men sultproblemet ligger i fordeling, ernæringsinnhold og bruk av den maten som allerede er og blir produsert.

av hvilke planter vi velger å dyrke.¹⁵⁶ Bruker vi det samme hektaret til å produsere den type planter dyrene spiser og deretter slakter dyrene, vil vi sitte igjen med mellom 45 og 60 kilo animalsk protein. Som vi har sett, produserer gris, sammen med de fleste andre dyr, mer protein enn kyr, men kyr kan utnytte andre proteinkilder som for andre dyr ikke lar seg fordøye. Så, ifølge Singer, konkluderer de fleste undersøkelser med at vegetabilsk føde produserer ca. ti ganger så mye protein som animalsk føde.¹⁵⁷ Holder vi dyrene kun for å produsere melk eller egg, blir forholdet redusert til 4:1. Forklaringen på dette noe overraskende forholdet er innlysende: dyrene krever, i likhet med mennesker, en kontinuerlig tilførsel av energi til sin egen daglige livsoppretholdelse og produksjon av bein, muskler, organer, etc.

Forsøk på å begrense dyrenes bevegelsesfrihet, og dermed redusere deres forburning, ved å stenge dem inne i små båser, bur eller innhegninger har kun begrenset effekt, og dessuten møter slike tiltak liten begeistring hos forbrukerne som i de senere år har blitt mer oppmerksom på dyrenes velferd; riktignok en begrenset oppmerksomhet ettersom denne åpenbart ender ved matfatet. Denne moralske dobbeltheten i form av bekymring for dyrenes generelle velferd og den daglige konsumpsjonen av de samme dyrenes kjøtt fører til en prisøkning ettersom ressursbruken øker per enkelt dyr. Industrielt dyrehold fremstår dermed som effektivt og fornuftig i den forstand at det produserer mer kjøtt, melk, egg etc. enn produksjon i liten og/eller økologisk skala. Om vi først godtar, opprettholder og ønsker et fortsatt animalskbasert kosthold, er det lite hensiktsmessig å ville redusere effektiviteten ved industrielt dyrehold. Det er heller ikke forenelig med Singers prinsipp, *dersom det kun skal gjelde for mennesker*, å etterspørre økologiske matvarer dersom dette fører til en økt ressursbruk og høyere pris, ettersom dette igjen vil redusere den totale produksjonskapasiteten samt gjøre varene mindre tilgjengelig pga. økning i pris. Når man så på toppen av det hele likevel ender opp med å ta livet av dyrene, virker det meningsløst å ville gi dyrene et verdig liv om det så er for å bedre kvaliteten på dyrets kjøtt eller for å ivareta dyrets interesser. Dyret blir, uansett hvordan man snur og vender på det, et middel for oppnåelsen av et uunngåelig ekskluderende menneskelig mål, i dette tilfellet målet om å tilfredstille en viss smakssans.

Likevel er det store fordeler ved økologisk jordbruk eller jordbruk i små skala hvilket det er en del av i Norge. Så lenge kyr eller andre typer dyr beiter ute eller føres ved gress,

¹⁵⁶ Idem s. 171

¹⁵⁷ Ibidem

omdanner de proteiner fra en kilde mennesker foreløpig ikke klarer å utnytte. Dersom den samme beitemarken i tillegg ikke er særlig egnet til matjord, er dette selvsagt enda bedre. I tillegg fører økologisk jordbruk til mindre forurensing i form av redusert bruk av kunstgjødsel, sprøytemidler, kraftfôr etc, men mindre produksjonsenheter krever også økt forbruk av fossilt brennstoff i form av transport av varer til og fra slakteri, meieri, etc. Men før vi bejubler småskala jordbruk eller økologisk jordbruk er det likevel viktig å poengtere at man selv på slike gårder tar i bruk metoder som kastrering, atskillelse av mor og barn, splittelse av sosiale grupper, transport til slakteriet og, selvsagt, selve slaktingen. Men tar vi med slike forhold beveger vi oss inn på dyrenes interesser, og selv om dette er viktige forhold, lar vi dem ligge ettersom det fremdeles er langt mer å si om de etiske aspekter vedrørende de rent menneskelige forhold.

Vi kan her kort ta for oss en velkjent innvending hvor påstanden er at animalsk protein er av bedre kvalitet, og dermed bedre for mennesker, enn vegetabilsk protein. Singer påpeker her at allerede i 1950 opplyste den britiske legeföreningens næringskomité følgende: *”Det er nå allment akseptert at det er likegyldig om de essensielle proteinene kommer fra planter eller dyr, forutsatt at de utgjør en hensiktsmessig blanding i en form som kan assimileres.”*¹⁵⁸

En hensiktsmessig blanding er ikke mer komplisert enn at man benytter seg av flere kilder vegetabilsk protein i et og samme måltid. Spiser man f. eks en skål ris iblandet litt bønner eller linser, er den hensiktsmessige blandingen oppnådd. Sammenligner vi videre animalsk- og vegetabilskbasert kosthold ytterligere ser vi blant annet at et hektar havre gir 6 ganger så mange kalorier som et hektar brukt til produksjon av animalske kalorier.¹⁵⁹ La oss gå litt videre: et hektar brokkoli gir fem ganger mer kalsium enn et hektar brukt til melkeproduksjon. Det samme hektar brokkoli gir, ifølge Singer, tjuefire ganger mer jern enn et hektar brukt til produksjon av storfekjøtt, mens et hektar havre gir seksten ganger mer jern.¹⁶⁰

Riktignok må man spise i overkant av et kilo brokkoli for oppnå et like høyt kalsiumsinntak som det en halv liter melk gir, men det er ikke det som er poenget her. For å illustrere, la oss anta at et hektar matjord gir 500 kg brokkoli eller 500 kg soyabønner. For å få

¹⁵⁸ Idem s. 188

¹⁵⁹ Ibidem

¹⁶⁰ Idem s. 172

tilsvarende mengde kalsium i melk som det 500 kg brokkoli gir, må vi dyrke fem hektar med soyabønner, altså 2500 kg soyabønner, til dyrefôr.

”Kjøttproduksjonen belaster også andre ressurser. Forskeren Alan Durning ved Worldwatch Institute(...)har beregnet at et kilo kjøtt fra okser som føres i en innhegning koster fem kilo korn, 25.000 liter vann, energi tilsvarende 10 liter bensin og omtrent 35 kilo erodert matjord.”¹⁶¹

Det er altså ikke kun det innbyrdes produksjonsforhold mellom næringsverdier i vegetabilsk og animalsk matproduksjon som er interessant i forhold til kostholdet vårt. Det er videre sentralt å se på hvordan hele det animalskbaserte kostholdet, i tillegg til å redusere næringsinnholdet, også overbelaster de øvrige elementer i eller rundt jordsmonnet. Igjen kan vi sammenligne vegetabilsk og animalsk kosthold. For å produsere et kilo kjøtt kreves det femti ganger mer vann enn det kreves for å produsere et kilo hvete. Men vannforbruk til kjøttproduksjon¹⁶² som tømmer underjordiske og overjordiske vannkilder er bare ett element. I tillegg kommer også forurensing av elver, bekker og grunnvann, ettersom jordsmonnet har en begrenset absorberingsevne. Ifølge Singer produserer hollandske gårder årlig 94 millioner tonn med gjødsel, mens jordens risikofrie absorberingsevne begrenser seg til 50 millioner tonn i året.¹⁶³ Det overflødig blir dumpet på markene hvor det dreper vegetasjon og forurenser vanntilførselen.¹⁶⁴

Det siste og kanskje alvorligste problemet knyttet til kjøttproduksjon er, i følge Singer, den daglige hogsten av regnskog i Sør-Amerika og Sørøst-Asia.¹⁶⁵ Her hogges regnskogen ned for å gi plass til bønder som ønsker å dyrke soyabønner eller trenger større beitemarker for egen kvegdrift. Både soyabønner og storfekjøtt eksporteres til vestlige industriland hvor soyabønner går med til produksjon av soyaolje, soyaprodukter og kraftfôr, mens kjøttet konsumeres direkte. Når regnskogen hogges ned for å gi plass til økt jordbruksvirksomhet og kvegdrift, fører det til at opptaket av CO₂ reduseres, noe som ikke passer med de økende

¹⁶¹ Ibidem

¹⁶² Ikke bare er det problemer vedrørende vann og kjøttforbruk. Vi kan også påpeke hvordan selskapet ”The Coca-Cola Company” opplevde store demonstrasjoner i India og til slutt måtte avvikle driften av en sentral mineralvannsfabrikk i den indiske delstaten Kerala etter pålegg fra Keralas myndigheter, bla. ettersom avfall fra fabrikkens forurenset drikkevannet for de lokale kasteløse bøndene, samt at grunnvannet tørket ut grunnet fabrikkens vann og brusproduksjon. I tillegg ble salg og distribusjon av Coca-Cola og Pepsi forbudt i delstaten. I Norge er det i denne forbindelse oppfordret til boikott av Coca-Cola og flere organisasjoner, spesielt Kirkens Nødhjelp. Se blant annet: <http://www.kirkensnodhjelp.no/article/view/6370/1/337>

¹⁶³ Idem s. 174

¹⁶⁴ Ibidem

¹⁶⁵ Idem

problemer vi i dag opplever knyttet til global oppvarming. Den skogen som hogges ned, selges som verdifull tømmer til vestlige land eller brukes til fyringsved av lokalbefolkningen. Slik oppstår det en dobbel negativ effekt ettersom regnskogens evne til å absorbere CO₂ reduseres, samt at lagret CO₂ slippes løs i atmosfæren når ved fra regnskogen brennes. Det er bundet opp 400 ganger mer karbon i jordens resterende skoger enn hva som slippes ut årlig av menneskeskapt CO₂, skriver Singer.¹⁶⁶ Tiltak for å motvirke denne effekten er redusert hogst av skog, samt nyplanting av skog.¹⁶⁷ Slike tiltak krever en omlegning av selve jordbruksdriften i land med utbredt regnskogshogst. Men så lenge kjøttforbruket i de vestlige industriland er høyt, kan kjøtt- og soyaprodusentene betale mer for landområder enn dem som ønsker å bevare og øke regnskogens arealer.

I Norge f. eks er selskapet Denofa størst på import av soya og importerer årlig ca. 400.000 tonn fra Brasil, hvorav 320.000 tonn går med til produksjon av kraftfôr til norske bønder.¹⁶⁸ Denofa har opplyst at de stiller strenge miljøkrav til sine lokale produsenter i den brasilianske delstaten Matto Grosso og at de har utviklet et system for sporing og oppfølging av varepartiene de importerer. Men daglig leder for regnskogsfondet, Lars Løvold, uttalte til avisen *Nationen* 8.juni 2006: *"Det er sikkert riktig at de nå vil kreve at soyaen de kjøper, ikke skal kunne kobles til regnskogshogst. Men det er åpenbart at de må gå et godt stykke videre før de kan garantere at soya til Norge ikke fører til regnskogsrasering."*¹⁶⁹

*"As far as food is concerned, the great extravagance is not caviar or truffles, but beef, pork, and poultry. Some 38 percent of the world's grain crop is now fed to animal, as well as large quantities of soybeans(...)Finally, the world's cattle are thought to produce about 20 percent of the methane released into the atmosphere, and methane traps twenty-five times as much heat from the sun as carbon dioxide."*¹⁷⁰

¹⁶⁶ Ibidem s. 175

¹⁶⁷ Når det gjelder opptak av CO₂, er det kun voksende skog som er effektiv. Utvokste trær tar ikke opp CO₂ i tilstrekkelig grad til å utgjøre en forskjell.

¹⁶⁸ Det totale kjøttforbruket per person i Norge var i 2006 på ca. 50 kilo, i følge Opplysningskontoret for Kjøtt. Samlet sett utgjør dette ca 235.000 tonn kjøtt med en befolkning på ca. 4,7 millioner (tar vi med personlig import av kjøtt økes kjøttforbruket til 70 kilo per person). Det betyr at Denofa alene importerer 95.000 tonn mer soyabønner enn det offisielle norske kjøttforbruket. I tillegg utgjør soyamel kun 10% av innholdet i kraftfôr. Så, bare på Denofas soya brukes det til sammen 3,2 millioner tonn kraftfôr. Dermed vil det si at energitapet er ca. 10:1 for hele det norske kjøttforbruket, og det kun på det som Denofa bidrar med til å produsere (vi tar her med melke- og eggproduksjon som utgjør 4:1, uten dette ville forholdet vært 14:1). I tillegg vet vi at kraftfôr er en samling av de mest proteinrike og energirike kornsartene som er tilgjengelig og egner seg derfor utmerket til menneskelig føde. Vi bekrefter dermed Singers påstand om et energitap på 10:1. Men vi bemerker at Norge har et generelt sett lavt kjøttforbruk i forhold USA, Canada og flestparten av de europeiske landene.

¹⁶⁹ <http://www.nationen.no/nyheter/article2138285.ece>

¹⁷⁰ Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge University Press, New York. 2. editon. 2005. s 287-288 Etter syv år i atmosfæren oksiderer metangass og omgjøres til karbondioksid og vann

Det er flere aspekter knyttet til utfordringer i forhold til matproduksjon som kunne vært nyttig å ta med i denne gjennomgangen som f. eks genmodifisering, veksthormoner, kunstgjødsel, transport etc. innen både vegetabilsk og animalsk matproduksjon. Fremhevelsen av det vi nå har sett på, er valgt for å sette fokus på den mengden ressurser som bindes opp i kjøttproduksjonens forskjellige ledd, men også for å trekke de globale utfordringene ned på, bokstavelig talt, matfatet, for på denne måten å understreke det individuelle perspektivet ved de globale utfordringer. Det individuelle perspektivet kommer vi tilbake til i slutten av dette kapitlet når vi diskuterer hvorvidt innholdet av denne gjennomgangen, samt innholdet av de neste punktene, er forenelig med Singers likhetsprinsipp.

Foreløpig kan vi konstatere at etter det vi nå har gjennomgått, ser vi tydelig at et animalskbasert kosthold på linje med dagens nivå medfører utfordringer innen flere samfunnsområder. Dersom energiinnholdet og næringsverdien oppgitt av Singer stemmer overens med dagens produksjon av kjøtt og det er matmangel i verden, så er dette et globalt fordelings- og distribusjonsproblem. Det samme gjelder for vannforsyningen, dersom det f. eks er slik at et kilo kjøtt krever femti ganger mer vann enn et kilo hvete, og det er vannmangel i verden, så er også dette et globalt fordelings- og distribusjonsproblem. Når det gjelder overproduksjon av gjødsel, slik vi så med eksempelet fra de hollandske gårder, er det i likhet med hogsten av regnskog, i forbindelse med både kjøtt- og soyaproduksjon, et miljøproblem. Sentralt for de problemer vi nå har sett på, er deres intime sammenfiltring med det politiske og økonomiske området i vid forstand. Dette ser vi nærmere på i de påfølgende underkapitler.

2.3.2 Miljø og forurensing

*“There can be no clearer illustration of the need for human beings to act globally than the issues raised by the impacts of human activity on our atmosphere(...)The Third Assessment Report finds that our planet has shown clear signs of warming over the past century.”*¹⁷¹

Siden Singer skrev dette har det kommet en fjerde rapport fra IPCC¹⁷², hvor resultatene fra den tredje rapporten blir bekreftet, og det kommer frem at den menneskelige påvirkningen på

¹⁷¹ Singer, Peter. One world: ethics of globalization. Yale University press – New Haven & London. 2002 s.14-15

¹⁷² Intergovernmental Panel on Climate Change. FN oppnevnt kommisjon for undersøkelse av sammenhengen mellom menneskelig aktivitet og klimaforandringer.

miljøet¹⁷³ virker sterkere enn det ble antatt i tredje rapport. Vi skal her ikke gå frem like konkret som det vi gjorde i forhold til matproduksjon ovenfor, ettersom årsakene til, og følgene av, klimaforandringene synes å være tilstrekkelig kjent og akseptert. Det er riktignok fremdeles en uenighet blant enkelte forskere om hvorvidt klimaforandringene er menneskeskapt eller ikke, og et lite blick på vitenskapshistorien forteller oss at det har vært enkelte situasjoner hvor majoriteten av vitenskapsmennene har tatt feil. Så vi skal ikke her med *absolutt* sikkerhet fastslå at klimaforandringene skyldes menneskelig aktivitet.¹⁷⁴ Vi kan bare konstatere, på bakgrunn av innholdet i rapportsammendragene, at det er svært gode grunner til å anta at IPCCs konklusjoner er riktig.¹⁷⁵ I det følgende ligger derfor denne antagelsen til grunn, i det vi følger Singers argumentasjon. For ordens skyld kan det påpekes her at Singers argumentasjon også kan anvendes i forhold til problemstillinger knyttet til sur nedbør, luftforurensing, radioaktivt avfall¹⁷⁶ etc, så problemet med internasjonal forurensing forsvinner uansett ikke dersom klimaforandringene ikke skyldes menneskelig aktivitet. I likhet med klimaforandringene er også slike problemstillinger relevant i forhold til behovet for en ny global etisk mentalitet, ettersom slik forurensing også går på tvers av de tradisjonelle landegrensene, og dermed skaper juridiske og økologiske utfordringer for mottakerlandet. Men, ettersom det er klimaforandringene som fremstår som det mest presserende og globale problem, forholder vi oss for det meste til dette i denne omgang.

*”Think of the atmosphere as a giant sink into which we can pour our waste gases. Then once we have used up the capacity of the atmosphere to absorb our gases without harmful consequences, it becomes impossible to justify our usage of this asset by the claim that we are leaving “enough and as good” for others. The atmosphere’s capacity to absorb our gases has become a finite resource on which various parties have competing claims. The problem is to allocate those claims justly.”*¹⁷⁷

¹⁷³ Spesielt i forhold til de globale klimagassutslipp. Samtidig er det uoversiktlig hvor mange dyrearter, insektsarter og plantearter som trues med utryddelse, eller allerede har blitt utryddet, som en direkte følge av drastiske forandringer i deres lokale miljø. Ikke nødvendigvis i direkte forbindelse med global oppvarming, men også ved at regnskogen ryddes for å gi plass til soya- og kvegproduserende bønder og industri.

¹⁷⁴ Henvisninger til økt solaktivitet og naturlige svingninger i temperatur er hovedkritikken fra dem som fremdeles fastholder at klimaforandringene ikke skyldes menneskelig aktivitet. Ellers kan det påpekes at det er uenighet i forhold til hvor store konsekvensene av klimaforandringene vil bli, men denne problemstillingen er ikke relevant i denne sammenheng.

¹⁷⁵ <http://www.ipcc.ch/index.html>

¹⁷⁶ I forbindelse med de radioaktive utslippene i Nordsjøen fra det britiske atomavfallsverket Sellafield har Norge etterlyst et internasjonalt regelverk hvor det kan fastslås at det land som står for forurensingen også bør ha et erstatnings- og oppryddingsansvar i forhold til mottagerlandet.

¹⁷⁷ Singer, Peter. One world: ethics of globalization. Yale University press – New haven & London. 2002 s. 29

For Singer er det klart at de globale klimagassutslippene¹⁷⁸ har nådd et nivå hvor atmosfærens risikofrie absorberingsevne er overskredet, altså har overskredet et nivå hvor fortsatt utslipp fører til forandringer som medfører tidligere uforutsette og lidelsesforøkende konsekvenser. Når Singer i sitatet ovenfor skriver ”*finite resource*”, er det for å poengtere at atmosfæren er endelig, i det den har en begrenset evne til absorbering av klimagasser. Så, problemstillingen for Singer er ikke utslipp av klimagasser i seg selv, men ansvarsfordeling overfor de konsekvenser som oppstår, eller allerede har oppstått, av klimagassutslipp som går utover det risikofrie nivået, samt hvordan det kan oppnås en rettferdig og rimelig fordeling av de utslipp som kan tillates uten risiko. Før vi går videre med å markere Singers problemstilling i forhold til miljø og forurensing kan vi her poengtere at Kyoto-avtalen ikke illustrerer dette risikofrie nivået. Kyoto-avtalen kan, skriver Singer, i beste fall, ettersom den kun kan redusere hastigheten klimaforandringene inntreffer med, fungere som et bevis på at de vestlige industriland begynner å ta innover seg årsakene og konsekvensene til de globale klimaforandringene, samt begynner å reagere på dem.¹⁷⁹

*”Kyoto provides a platform from which a more far-reaching and also more equitable agreement would need to be like to satisfy the requirement of equity or fairness.(...) In political philosophy, it is common to follow Robert Nozick in distinguishing between “historical” principles and “time-slice” principles.”*¹⁸⁰

I sitt forsøk på å undersøke hva som ligger i en fornuftig og rettferdig fordeling av de globale klimagassutslipp ser Singer på to forskjellige måter å behandle spørsmålet om ansvarlighet ovenfor de allerede eksisterende miljøproblemer knyttet til global oppvarming, samt problemet med rettferdig og rimelig¹⁸¹ fordeling av utslippskvoter som kan tillates under et gitt risikonivå. Den ene måten er å se problemet med ansvarlighet og rettferdig fordeling på bakgrunn av hvordan en gitt situasjon er oppstått historisk. Den andre måten er å se på en gitt eksisterende situasjon og spørre om fordelingen av goder i denne gitte situasjonen tilfredsstillende visse ”*principles of fairness, irrespective of any preceding sequence of events*”.¹⁸² Vi begynner med det historiske prinsippet.

¹⁷⁸ Klimagasser er en samlebetegnelse på de seks gassene som omfattes av Kyoto-protokollen: Karbondioksid (CO₂), Metan (CH₄), Lystgass (N₂O), Hydrofluorkarboner (Hfk), Perfluorkarboner (Pfk) og Svovelheksafluorid (SF₆). <http://www.ssb.no/emner/01/04/10/klimagassn/>

¹⁷⁹ Singer, Peter. One world: ethics of globalization. Yale University press – New haven & London. 2002 s. 26

¹⁸⁰ Ibidem

¹⁸¹ Singer bruker det engelske ordet ”fair”. Jeg har valgt å oversette det med ”rimelig”, ettersom det, etter min mening, understreker tilstedeværelsen av en viss realisme i måten Singer nærmer seg problemstillingen på.

¹⁸² Idem s. 27

Den engelske filosofen John Locke forsvarer i *Second Treatise on Civil Government* fra 1690 retten til privat eiendom, og det er i denne forbindelse Singer introduserer utsagnet ”*enough and as good for others*”, slik vi så i sitatet ovenfor. I følge Locke er jorden og dens frukter tildelt menneskeheten, som i fellesskap kan bruke jorden og dens frukter til å skape seg trygghet, støtte og komfort.¹⁸³ Retten til privat eiendom forsvarer Locke med å hevde at når man blander sitt eget arbeid (altså sin egen eiendom) med jorden og dens frukter (den felles eiendom), så blir produktet av denne sammenblandingen, som jo ikke ville oppstått dersom sammenblandingen ikke hadde funnet sted, til ens egen eiendom. Men hvorfor har jeg opparbeidet meg eiendom av jorden og dens frukter (og dermed fratatt fellesskapets eiendom), heller enn å ha tapt noe av min egen eiendom (og dermed økt fellesskapets eiendom) når denne sammenblandingen skjer, spør Singer?¹⁸⁴

*”It has this effect, Locke says, as long as the appropriation of what is held in common does not prevent there being ”enough and as good left in common for the others.” (...) Its significance here is that, if it is valid and the sink is, or appears to be, of limitless capacity, it would justify allowing everyone to put what they want down the sink, even if some put much more than others down it.”*¹⁸⁵

Den skotske filosof og politiske økonom Adam Smith er en annen forsvarer av den private eiendomsretten, og brukes i større grad enn Locke, til å forsvare dagens fordeling av goder i samfunnet, skriver Singer.¹⁸⁶ Dette fordi Smith hevder at de rike ikke fratår de fattige goder, men bidrar til en jevnere fordeling, ved den usynelige hånden, og økt produksjon av de potensielle goder de rike kan fremskaffe fellesskapet¹⁸⁷, dersom de får denne muligheten. Som kompensasjon for dette trenger de kun retten til å forsyne seg litt mer (både av kvalitet og kvantitet) av godene enn de fattige. Adam Smiths egne ord lyder som følger:

”The rich only select from the heap what is most precious and agreeable. They consume little more than the poor, and in spite of their natural selfishness and rapacity, though they only mean their own conveniency, though the sole end which they propose from the labours of all the

¹⁸³ Ibidem

¹⁸⁴ Idem s. 28

¹⁸⁵ Ibidem

¹⁸⁶ Idem s. 30

¹⁸⁷ Her ser vi også en tydelig parallell til mange av samtidens debatter omkring formueskatt, skatt på aksjeutbytte, opsjonsavtaler etc. Hovedargumentene til forsvarere av skattelette for de rikeste dreier omkring en lignende begrunnelse av nødvendigheten og riktigheten av å la de rike tjene mer (eventuelt beholde mer), for deretter å kunne fordele kapital utover i samfunnet gjennom investeringer i forskjellige former, og dermed bidra til økt velstand for fellesskapet på en slik måte som gir fellesskapet noe de ikke ville hatt dersom det ikke var noen som hadde slike incentiver.

thousands whom they employ, be the gratification of their own vain and insatiable desires, they divide with the poor the produce of all their improvements."¹⁸⁸

Dersom det hadde vært slik at atmosfæren har en uendelig absorberingsevne til å ta unna klimagassutslippene ville det selvsagt ikke vært et problem med global oppvarming, og dermed ville slik menneskelig aktivitet vært moralsk irrelevant til en viss grad. Det samme kan sies om andre økologiske utfordringer; dersom en spesifikk menneskelig aktivitet/handling ikke fratar noen en lignende mulighet, i en eller annen form, samt at bruken av felles ressurser ikke utgjør en risiko for andre enn dem som er villig til å ta denne risikoen, så er denne aktivitet/handling også moralsk irrelevant. Men ettersom det nå faktisk er slik at atmosfæren viser seg å være endelig, slik IPCC slår, med stor sannsynlighet, fast i sine rapporter kan man ikke lengre benytte seg av Lockes og Smiths rettferdiggjørelse av privat eiendom og kapitalisme i forhold til klimagassutslipp, og vi kan spørre videre om ikke dette også gjelder for flere andre forhold¹⁸⁹. Essensen vi her kan ane i Singers problemstilling, er nettopp det faktum at kapitalismens virkemåte som fordelingsverktøy av samfunnets goder, samt dagens politiske oppdeling av verden med dens tilhørende politiske og etiske mentalitet ikke kan forsvares i forhold til den rettferdiggjørelsen Adam Smith og John Locke tilførte kapitalismen og den private eiendomsrett i det 18. århundre. Dette fordi Smiths og Lockes ikke kunne forutse at nåtidens elite, det vil si den vestlige forbruker, ville konsumere langt mer enn nåtidens fattige, i stedet for *"little more than the poor"*, skriver Singer.¹⁹⁰ Her er vi forøvrig nært inne på oppgavens overordnede intensjon, men vi kommer tilbake til dette når vi diskuterer konsekvensene av Singers likhetsprinsipp i kapittel 2.3.5 nedenfor. Vi ser likevel nedenfor på et lengre utdrag hvor Singer kan sies å markere deler av denne intensjonen.

"The putatively historical grounds for justifying private property put forward by its most philosophically significant defenders – writing at a time when capitalism was only beginning its rise to dominance over the world's economy – cannot apply to the current use of the atmosphere. Neither Locke nor Smith provides any justification for the rich having more than their fair share of the finite capacity of the global atmospheric sink. In fact, just the contrary is true. Their arguments imply that this appropriation of a resource once common to all humankind is not justifiable. And since the wealth of the developed nations is inextricably tied to their prodigious use of carbon fuels (a use that began more than 200 years ago and continue unchecked today), it

¹⁸⁸ Ibidem

¹⁸⁹ Her kan det nevnes blant annet overfiske, utarming av matjord, uttørking av vannkilder, industriell hogst av skog, utvinning av mineraler og fossilt brennstoff.

¹⁹⁰ Idem s. 31

is a small step from here to the conclusion that the present global distribution of wealth is the result of the wrongful expropriation by a small fraction of the world's population of a resource that belongs to all human beings in common."¹⁹¹

På bakgrunn av det historiske prinsippet går Singer videre med å plassere ansvaret for miljøproblemer knyttet til klimagassutslipp og global oppvarming, hos de vestlige industriland. Både fordi de har benyttet seg av en felles menneskelig ressurs (fossilt brennstoff) til å berike seg selv på, men òg fordi konsekvensene av denne ressursbruken har ført til forurensingen av en annen felles menneskelig ressurs, nemlig atmosfæren. På denne måten har de i stor grad bidratt til å gjøre denne fellesskapets ressurs, og med det en fundamental del av livsgrunnlaget til en stor del av livet på denne planeten, endelig og særdeles sensitiv for videre bruk. Men hvordan gå fra etablering av ansvarsforhold til fordeling av ansvar i forhold til den enkelte stat? Singer viser til en undersøkelse som ble gjort på slutten av 1990-tallet hvor intensjonen var å måle den enkelte stats klimagassutslipp i perioden fra 1950 til 1986. Vi ser her eksempler på motpolene. Undersøkelsen slo fast at USA, med 5 prosent av verdens befolkning, sto for 30 prosent av de globale klimagassutslippene i perioden 1950-1986, mens India, med 17 prosent av verdens befolkning, var ansvarlig for under 2 prosent av utslippene i samme periode.¹⁹²

*"If we believe that people should contribute to fixing something in proportion to their responsibility for breaking it, then the developed nations owe it to the rest of the world to fix the problem with the atmosphere."*¹⁹³

Dermed, i forhold til å bedømme en gitt situasjon ut i fra den historiske konteksten hvilket den er oppstått i, altså slik det historiske prinsippet tillater oss å gjøre, så kan vi plassere ansvaret for å rydde opp i konsekvensene av de globale klimaforandringene hos de vestlige industrilandene, ettersom det er de som har forårsaket dem med sine nasjonale utslipp, samt profitert på dette og dermed opprettholdt sine posisjoner som ledende industriland. En innvending det er mulig å komme med i denne forbindelse, er at de vestlige industriland ikke visste om konsekvensene av klimagassutslipp før IPCC la frem sin første rapport i 1990, skriver Singer.¹⁹⁴ Singer følger, etter å ha slått fast at det er lite sannsynlig at

¹⁹¹ Ibidem

¹⁹² Idem s. 32 Vi kan notere at her er eksemplene hentet fra hver sin ende på skalaen.

¹⁹³ Idem s. 34

¹⁹⁴ Ibidem. Dette er et svakt argument, ettersom manglende kunnskap/bevissthet omkring en gitt situasjon ikke rettferdiggjør ansvarsfraskrivelse i forhold til de konsekvenser som oppstår av den gitte situasjonen. Dersom man

de vestlige i-land, i hvert fall alene¹⁹⁵, vil ta på seg et opprydningsansvar ovenfor global oppvarming, denne innvendingen, samt et par andre, og går videre med å undersøke hvordan man kan oppnå en rettferdig og fornuftig fordeling av risikofrie-klimagassutslipp i dag, uten å se på hvordan problemet med global oppvarming er oppstått historisk.

*"Nevertheless, in order to see whether there are widely held principles of justice that do not impose such stringent requirements on the developed nations as the "polluter pays" principle, let us assume that the poor nations generously overlook the past. We would then need to look for a time-slice principle to decide how much each nation should be allowed to emit."*¹⁹⁶

Singer lister dermed opp tre forskjellige *tidsskille* prinsipper: "*An Equal Share for Everyone*", "*Aiding the Worst-off*" og "*The Greatest Happiness Principle*". Det er altså i Singers intensjon å fordele det totale nivå av risikofrie-klimagassutslipp, det vil si det nivå som ikke utgjør en trussel for atmosfæren og dermed global oppvarming. I følge Singer kan en stabilisering av dagens nivå beregnes til 1 tonn CO₂ per person i året.¹⁹⁷ Dette vil ikke medføre en reduksjon, men stabiliserer dagens nivå av klimagassutslipp. Dette er, i første omgang, en nokså formidabel utfordring ettersom de gjennomsnittelige utslippene av CO₂ for de vestlige landene i dag ligger på rett under 3 tonn per person.¹⁹⁸ Hos utviklingslandene er derimot gjennomsnittet på 0,6 tonn per person. Vi skal her ikke gå for langt inn i drøftelsen av Singers prinsipper i forhold til de fakta som nå foreligger, både av plassbegrensing, men hovedsakelig fordi vi vil berøre en lignende problematikk i neste underkapittel. Vi ser derfor kort på Singers forslag til en rimelig og rettferdig fordeling av klimagassutslipp på det globale plan.

"Each of the four principles of fairness I have considered could be defended as the best one to take, or we could take some in combination. I propose, both because of its simplicity, and hence its suitability as a political compromise, and because it seems likely to increase global welfare, that

en tidlig morgen skulle komme i skade for å overkjøre og drepe et barn i det man rygget ut av garasjen, ville man blitt dømt for uaktsomt drap ettersom man ikke tok de nødvendige forhåndsregler for å forsikre seg om at det var trygt å utføre handlingen. Dessuten har flere filosofer og miljøvernorganisasjoner, spesielt Arne Næss med boken *Økologi, Samfunn og Livsstil*, allerede påpekt de mulige konsekvenser uregulert forurensing har for miljøet i det minste siden 1970-tallet.

¹⁹⁵ "I'll tell you one thing I'm not going to do is I'm not going to let the United States carry the burden for cleaning up the world's air, like the Kyoto treaty would have done. China and India were exempted from that treaty. I think we need to be more even-handed." George W. Bush på spørsmål i den andre nasjonale tv-debatt foran presidentvalget i USA år 2000, om hva presidentkandidatene ville gjøre med global oppvarming.

¹⁹⁶ Ibidem

¹⁹⁷ Idem s. 35

¹⁹⁸ Ibidem

we support the second principle, that of equal per capita future entitlements to a share of the capacity of the atmospheric sink, tied to the current United Nations projection of population growth per country in 2050.”¹⁹⁹

Dette vil da medføre en reduksjon av utslippene i de vestlige landene, og en tilsvarende økning for utviklingsland. I tillegg lanserer Singer et globalt kvotesystem for klimagassutslipp tilknyttet FNs generalforsamling, hvor man har en opprinnelig fordeling av klimakvoter etter det enkelte lands befolkningsstørrelse og brutto nasjonalprodukt. Deretter vil kjøp og salg av de samme kvotene bli kontrollert av generalforsamlingen og profitten en slik handel medfører, kan brukes til å finansiere forskjellige sosiale utjevningstiltak på globalt plan. Denne slutningen baseres i stor grad på det etablerte likhetsprinsippet. Men et slikt forslag forutsetter at de vestlige landene er villig til å forandre den praksis de opererer med på det internasjonale og overnasjonale nivået, og vi skal nå gå over til å se på hvorvidt de Forente Nasjoner og Verdens Handelsorganisasjon²⁰⁰ kan fungere som grunnlag for en forandring av den eksisterende politiske, juridiske og økonomiske praksis ved å undersøke deres respektive virkemåter.

2.3.3 Lov, økonomi og suverenitet

”To rush into world federalism would be too risky, but we could accept the diminishing significance of national boundaries and take a pragmatic, step-by-step approach to greater global governance.”²⁰¹

Hovedintensjonen hos Singer i forbindelse med problemområder knyttet til internasjonal økonomi og fremveksten av overnasjonale politiske og juridiske størrelser er å påpeke spenningen mellom på den ene siden en uregulert og fritt flytende globalisering av kapital, varer og tjenester og på den andre siden fraværet av globale kontroll- og reguleringsinstanser som kan etablere og håndheve internasjonale rettigheter og standarder i det minste for arbeidere og miljø. I kapitlene ”One Economy” og ”One Law” fra boken *One world: The ethics of globalization* går derfor Singer gjennom den økende sammenfiltringen av den internasjonale økonomi i retning av en global økonomi med VHO som bølgebryter, og den stigende viljen til å etablere og anerkjenne varige og kortvarige internasjonale og

¹⁹⁹ Idem s. 43 De fire prinsippene det her er snakk om er det historiske prinsippet og de tre tidsskille prinsippene.

²⁰⁰ Heretter kalt VHO.

²⁰¹ Idem s. 200

overnasjonale²⁰² politiske og juridiske institusjoner som f. eks den internasjonale straffedomstolen i Haag og de Forente Nasjoner²⁰³.

Singer ser både positive og negative konsekvenser av de globale prosesser innenfor disse områdene i forhold til likhetsprinsippet. Vi skal derfor i dette underkapittelet følge sentrale deler av Singers drøftelser omkring forskjellige elementer innen VHOs og FNs virkemåte og organisering som er negative i henhold til likhetsprinsippet, men også påpeke de positive mulighetene Singer ser for organisasjonenes rolle i den videre (nødvendige) utviklingen av internasjonale standarder innenfor områder som arbeiderrettigheter og miljø. I tillegg vil vi berøre Singers argumenter for å reformere FN i retning av en mer reell demokratisk organisering. Spesielt vil dette stå i forbindelse med oppgavens overordnede intensjon i det vi ser et reformert og sterkere (politisk og militært) FN som et uttrykk for en utvikling i retning en kosmopolitisk mentalitet. Dette kan utdypes videre ved å påpeke at et sterkere FN må forutsette en villighet hos de dominerende medlemslandene til å akseptere en gradvis mindre hensynstagen til nasjonale eller regionale interesser som begrunnes ved nasjonal, kulturell og religiøs tilhørighet. Dette kommer vi tilbake til i kapittel 2.3.4 hvor vi drøfter *praksis* og likhetsprinsippet nærmere.

Økonomi

*"Whether we accept or reject the claim that economic globalization is a good thing, we can still ask if there are ways of making it work better, or at least less badly. Even those who accept the general argument for the economic benefits of a global free market should ask them selves how well a global free market can work in the absence of any global authority to set minimum standards on issues like child labour, worker safety, the right to form a union, and environmental and animal welfare protection."*²⁰⁴

I forhold til VHOs strukturelle organisering stiller Singer opp fire punkter som undersøker 1) hvorvidt VHO respekterer det enkelte lands lover omkring miljø og dyrevern i forhold til økonomisk utbytte, 2) om VHO er en demokratisk organisasjon, 3) om VHO reduserer den nasjonale suverenitet til medlemslandene og 4) om VHO bidrar til å redusere

²⁰² Med overnasjonal menes politiske og juridiske størrelser som er tillagt en viss myndighet til å overprøve nasjonal suverenitet.

²⁰³ Heretter kalt FN

²⁰⁴ Idem s. 92

eller øke forskjellene mellom rike og fattige i verden gjennom dets arbeid for frie handelsveier og ønske om å etablere et globalt marked.

Etter å ha gjennomgått reglementet til VHO og avgjørelser tatt av organisasjonens eget kontrollorgan "the Appellate Body"²⁰⁵, slår Singer fast: "(...)the WTO does, through its use of the product/process rule and its very narrow interpretation of Article XX, place economic considerations ahead of concerns for other issues, such as environmental protection and animal welfare, that arises from how the product is made(...)"²⁰⁶. Videre, hevder Singer, er VHO udemokratisk i det organisasjonens beslutninger er avhengig av et konsensusssystem fremfor et flertallssystem: et lands veto er f. eks nok til å forkaste et forslag fra samtlige av de andre medlemslandene. I tillegg er det en uproporsjonal fordeling av innflytelse innad i organisasjonen i forhold til medlemslandenes innbyggertall, ettersom den reelle innflytelse innad i organisasjonen knyttes til de største handelsmaktene i verden.²⁰⁷ I forhold til hvorvidt VHO reduserer medlemslandenes suverenitet slår Singer fast at VHO i praksis, men ikke formelt, reduserer medlemslandenes suverenitet, ettersom medlemskap i VHO skaper en økonomisk avhengighet for den enkelte nasjonale økonomi.²⁰⁸ Å forlate VHO blir dermed i praksis særdeles problematisk. Dette er basert på det faktum at så å si samtlige land i verden er enten medlemmer i VHO eller vil bli medlem innen de nærmeste årene.

Til den siste anklagen, om VHO reduserer forskjellene mellom rike og fattige, viser Singer til forskjellige undersøkelser gjort av internasjonale, overnasjonale og nasjonale organisasjoner. Ufallet er forskjellige fra undersøkelse til undersøkelse ettersom det er forskjellige måter å måle inntekt og kjøpekraft på, men hovedtendensen er at i den perioden hvor frihandel har dominert verdensøkonomien, så har godene fra dette kommet majoriteten av verdens befolkning til gode, mens mindretallet har fått det verre.²⁰⁹ Så, om dette er en positiv eller negativ tendens, unnlater Singer å fastslå ettersom han mener det er for lite data tilgjengelig for å konkret ta stilling til om frihandel har ført til generelle bedre vilkår for verdens befolkning.²¹⁰

²⁰⁵ Idem s. 69

²⁰⁶ Idem s. 90

²⁰⁷ Ibidem

²⁰⁸ Idem s. 71

²⁰⁹ Idem s. 88-89

²¹⁰ Idem s. 90

*"(...)the desirability of uniform global environmental and labour standards is a point on which critics of the WTO from the poorer countries often differ with labour and environmental activist from the rich countries. The fear is that the rich countries will use high standards to keep out goods from the poor countries.(...)There is no doubt that this could happen, but what is the alternative? Various measures could be taken to give developing countries more time to adjust, but in the end, just as national laws and regulations were eventually seen as essential to prevent the inhuman harshness of nineteenth century laissez-faire capitalism in the industrialized nations, so instituting global standards is the only way to prevent an equally inhuman form of uncontrolled global capitalism."*²¹¹

Singer ser videre VHO som en internasjonal organisasjon med mulighet til å regulere forholdet mellom den frie globale kapitalflyt og ikke-eksisterende internasjonale arbeiderrettigheter og det økende behovet for globale miljøstandarder. VHO har akseptert idéen om internasjonale standarder på ministermøte i Doha 2001, og bekreftet at arbeidet med å utvikle, riktignok bare internasjonale standarder for arbeiderrettigheter og ikke miljøstandarder, er overlatt den internasjonale arbeiderbevegelsen.²¹² Et annet sentralt poeng i denne forbindelse, og som knytter denne problemstillingen tett til oppgavens intensjon, er hvordan høye tollbarrierer og statlige subsidier stenger utviklingsland ute fra å delta på de største markedene i Europa og i USA, og dermed bidrar sterkt til å hindre den frihandelen som vestlige i-land, i teorien, er sterke tilhenger av.²¹³

*"The New York Times has said that several protectionist measures in the richest countries "mock those countries' rhetorical support for free trade." Rich countries impose tariffs on manufactured goods from poor countries that are(...)four times as high as those they impose on imports from other rich countries. The WTO itself has pointed out that the rich nations subsidize their agricultural producers at a rate of \$1 billion a day, or more than six times the level of development aid they give to poor nations."*²¹⁴

Dermed kan vi spørre oss selv: kan vi med rimelighet forvente at u-land skal implementere globale standarder for miljø og arbeiderrettigheter, samtidig som vestlige i-land nekter å redusere tollbarrierene og samtidig subsidierer nasjonal industri? Skjer dette så vil produksjonskostnadene øke for de fattigste landene og følgelig også prisen på produktene som

²¹¹ Idem s. 93-94

²¹² Idem s. 94. ILO. Samtidig kan vi her poengtere at dette ble vedtatt på VHOs ministermøte i Singapore 1996. Det som skjedde i 2001 var kun at VHO bekreftet et videre ønske om internasjonale standarder. I mellomtiden skjedde det ingenting, og fremdeles lar konkrete resultater av dette vedtaket seg vente på.

²¹³ Idem s. 95

²¹⁴ Ibidem

ønskes solgt på de lukkede amerikanske og europeiske markedene. Dermed vil dette føre til enda vanskeligere eksportvilkår enn hva som er gjeldene i dag.

Med dette ser vi hvordan internasjonale størrelser, siden vi her ser på VHO, er fundert på en begrenset politisk og etisk mentalitet, ettersom det er naturlig, innfor den eksisterende mentalitet, at nasjonene ønsker det beste for sine innbyggere. Poenget her vil være å se dette i forbindelse med de nasjonale politikernes ønske og avhengighet til å bevare arbeidsplasser og fremme nasjonal velferd fremfor å arbeide konkret mot en jevnere fordeling av verdens goder. Til syvende og sist avhenger dette igjen på velgerens vilje til å akseptere (og velge) politiske ledere som, i tillegg til å vektlegge nasjonale interesser, også vektlegger interesser utover de nasjonale. Er det rimelig å anta at vi ville valgt representanter for partier hvis overordnede politiske og sosialøkonomiske mål medfører som konsekvens en reduksjon av landbrukssubsidier og økt konkurranse på norske/vestlige markeder? Svaret på dette er sannsynligvis nei innenfor den eksisterende politiske mentalitet, ettersom denne er tydelig begrenset av nasjonens fysiske grenser (Det samme forhold gjelder også for den Europeiske Union, her er riktignok den politiske mentalitet delvis, ettersom det fremdeles eksisterer nasjonale ordninger med subsidier, utvidet til å gjelde medlemslandene i EU, men for land som står utenfor EU er fremdeles prisen for å komme inn på det europeiske markedet svært høy).²¹⁵

Så langt Singers gjennomgang av organisasjonens mulighet til å fungere som en global autoritet i forhold til å implementere globale standarder for miljø og dyrevern og arbeiderrettigheter, samt i samarbeid med overnasjonale politiske og juridiske institusjoner håndheve og sanksjonere de land som bryter med disse standardene. Det er imidlertid ikke nok å innføre globale standarder, de må også på en effektiv måte kunne håndheves ovenfor land som ikke tar hensyn til slike. Nedenfor skal vi derfor gå gjennom Singers hovedmomenter i forhold til overnasjonale politiske og juridiske størrelser. Men først, for at VHO skal kunne fungere som en global autoritet på det økonomiske området, må organisasjonen først og fremst ta til seg den kritikk som går på dens virkemåte, slik vi så

²¹⁵ Et poeng det er her verdt å merke seg er at dersom tollbarrierene senkes i tilstrekkelig grad slik at det for u-landene vil lønne seg å eksportere varer til i-land fremfor å selge dem via egne markeder, vil det kanskje føre til at prisen på blant annet matvarer vil stige slik at u-landenes egne innbyggere ikke får råd til å kjøpe seg mat. Her kan det nevnes at prisen på mais, den viktigste næringskilden, i Mexico har steget kraftig de siste årene og ført til så stor sosial uro at regjeringen har måttet ty til prisstopp. Dette fordi mais er blitt eksportert som råvare til biodrivstoff.

http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/dep/Utenriksminister_Jonas_Gahr_Store/taler_artikler/2007/Biodrivstoff-har-ogsaa-en-bakside.html?id=476298

ovenfor. Dette forutsetter igjen en villighet hos medlemsstatene til å, i første omgang, delvis oppgi sine nasjonale egeninteresser ved å gi slipp på proteksjonistiske holdninger vedrørende nasjonal industri og landbruk.

Lov

“The limits of the state’s ability and willingness to protect its people are also the limits of its sovereignty. The world has seen the horrific consequences of the failures of states like Cambodia, the former Yugoslavia, Somalia, Rwanda, and Indonesia to protect their citizens. There is now a broad consensus that, if it is at all possible to prevent such atrocities, they should be prevented. Only the United Nations should attempt to take on this responsibility to protect. Otherwise, national interests will again conflict and plunge the world into international conflict.”²¹⁶

Singers problemområder i forhold til internasjonale og overnasjonale politiske og juridiske institusjoner er knyttet til områder som menneskerettigheter, militære\humanitære intervensjoner og de enkelte nasjoners rett til å operere som de selv ønsker innenfor tradisjonelt anerkjente politiske grenser. Med andre ord beveger Singer seg innfor spørsmål knyttet til: på hvilket internasjonalt anerkjent juridisk fundament, og ovenfor\ved hvilken overnasjonal politisk størrelse, kan militære\humanitære intervensjoner rettferdiggjøres og utføres overfor den enkelte nasjons suverenitet? Vi skal her ikke gå inn på den internasjonale straffedomstolen i Haag, eller den europeiske menneskerettsdomstolen i Strasbourg ettersom de kun tar for seg saker knyttet til individuelle borgere og saker mellom borger og stat; men det er verdt å merke seg at slike juridiske størrelser representerer en viss global og regional enighet omkring grunnleggende menneskerettigheter og personlig ansvar overfor krigsforbrytelser og forbrytelser mot menneskeheten, og dermed også en viss internasjonal aksept for og vilje til å la overnasjonale juridiske størrelser overprøve den enkelte stats juridiske institusjoner der disse kommer i konflikt.

I sin drøftelse av hvilke kriterier som synes nødvendig for å rettferdiggjøre en militær\humanitær intervensjon mot en suveren stat, går Singer gjennom forskjellige forslag. Vi skal ikke gå i detalj i denne undersøkelsen, men i stedet se på hva Singer mener er rimelig i

²¹⁶ Idem s. 148-149

det han henviser til følgende resultatet fra *"the International Commission on Intervention and State Sovereignty"*²¹⁷:

"A. *large-scale loss of life*, actual or apprehended, with genocidal intent or not, which is the product either of deliberate state action, or state neglect or inability to act, or a failed state situation; or,
B. *large-scale "ethnic cleansing,"* actual or apprehended, whether carried out by killing, forced expulsion, acts of terror or rape."²¹⁸

*"These criteria seem, at least, a good starting point for the international community to use when it is considering a situation in which intervention is being considered. Let us therefore switch our attention to a different question: Who should decide when the criteria (whether precisely these, or some other set) have been satisfied? In practice, the answer to that question will be as important as the criteria. There is only one global body that could conceivably develop an authoritative procedure for specifying when intervention is justifiable."*²¹⁹

Det er selvsagt FN Singer har i mente når han snakker om en *"global body"*, men i FN-charteret er det en spenning mellom på den ene siden påbudet, i artikkel 55 (c) og artikkel 56, til den enkelte stat om universell respekt for menneskerettighetene og grunnleggende frihet for alle innbyggere, og på den andre siden forbudet, i artikkel 2 (7) mot å autorisere, på ethvert grunnlag, en intervensjon mot en enkelt eller flere suverene stater.²²⁰ Riktignok er det en klausul i artikkel 2 (7), hvor det slås fast at dette prinsippet ikke gjelder dersom en stat bryter med det som står i kapittel 7. Men, *"Chapter VII does not refer to human rights but only to "threats to the peace, breaches of peace, and acts of aggression."*²²¹ Med andre ord kun i forhold til situasjoner hvor en eller flere suverene nasjoner opptrer fiendtlig ovenfor andre suverene nasjoner. Singer undersøker dermed videre hvordan det er mulig å forene motsetningene mellom å respektere og fremme menneskerettigheter og forbudet mot å ikke blande seg inn i en suveren stats indre forhold.

"We could reconcile the Charter with humanitarian intervention if we could defend at least one of the following claims:

²¹⁷ Internasjonal gruppe utnevnt av Kanadiske myndigheter i år 2000, bestående av "(...)twelve distinguished experts from as many different countries(...)".

²¹⁸ Idem s. 126. Det gies ikke noe nærmere definisjon på hvor store mengder menneskeliv som må gå tapt for at det skal kunne regnes som store tap.

²¹⁹ Idem s. 127

²²⁰ Idem s. 128-129

²²¹ Idem s. 129

1. *That the violation of human rights, even in one country is itself a threat to international peace.*
2. *That the existences of tyranny itself constitute a threat to international peace.*
3. *That the rights of domestic jurisdiction retained by the states in Article 2(7) do not extend to committing crimes against humanity, nor to allowing them to be committed within one's domestic jurisdiction.*²²²

Punkt 1 lar seg, ifølge Singer, ikke rettferdiggjøre ettersom konsekvensene av dette ville medføre at Sikkerhetsrådet, på bakgrunn av om dette blir praksis, vil gies myndighet til å intervenere etter eget forgodtbefinnende.²²³ Dette begrunnes med å henvise til de tragedier Sikkerhetsrådet brukte som rettferdiggjørelse for å intervenere mot Irak i 1991, Somalia i 1992 og Haiti i 1994. Tragediene i disse landene innebar riktignok kraftige brudd på menneskerettighetene, men utgjorde, ifølge Singer, ingen trussel mot den internasjonale freden.²²⁴ Punkt 2 lar seg heller ikke rettferdiggjøre, forfekter Singer, ettersom det ikke finnes en klar forbindelse mellom demokrati og fred. Riktignok er det mindre sannsynlig at to demokratier vil gå til krig mot hverandre, men i det store og det hele avhenger dette av definisjonen på ”demokrati” og ”krig”.²²⁵

*“(...)should so vague and indefinite a threat to peace be sufficient reason for military intervention? Again, it seems that to do so is to use a pretext to cover intervention that is really motivated by another purpose altogether.”*²²⁶

Punkt 3 derimot, lar seg til en viss grad rettferdiggjøre, hevder Singer, ettersom dette bygger på fundamentet til den internasjonale straffedomstolen.²²⁷ Som vi tidligere så, er dette fundamentet etablert på bakgrunn av en viss internasjonal vilje til å anerkjenne en viss universell jurisdiksjon ovenfor forbrytelser mot menneskeheten. I stedet for å begrense seg til kun å holde individer ansvarlig for slike forbrytelser etter at de er utført, så kan man på denne bakgrunn intervenere i forkant av eller under pågående forbrytelser utført, eller tillatt, av den aktuelle suverene stat. Likevel foreslår Singer en fjerde strategi som bygger på en alternativ demokratisk forståelse av statlig suverenitet.

²²² Idem s. 130

²²³ Idem s. 132

²²⁴ Idem s. 131

²²⁵ Idem s. 132

²²⁶ Idem s. 132-133

²²⁷ Idem s. 133

*"(...)although governments are generally accepted as legitimate if they have effective control over the territory they claim to rule, there is an alternative democratic view of legitimacy, according to which a regime that seizes power by force is not legitimate unless it gains from the people it rules a freely expressed indication of popular support."*²²⁸

Aksepterer vi dette synet, vil det føre til en eksklusjon av de stater som ikke tilfredstiller demokratiske krav fra FN, samt at stater som ønsker å bli medlem av FN, ikke tillates det dersom de ikke tilfredsstiller et minimumskrav for demokratisk legitimitet. Dermed kan man unngå problemet med statlig suverenitet som et argument mot intervensjon. Faren med det er at vi da kan oppleve en økende bruk av krig som middel for å spre demokratiet eller for å forsvare menneskerettigheter der de ikke blir overholdt. Men, skriver Singer, denne risikoen må veies opp mot *"the prospect of supporting democracy and reducing the number of governments that are little more than gangs of brigands pillaging a country over which their guns hold sway."*²²⁹

*"I have urged that the United Nations should, within the limits of its capacities, authorize intervention to stop crimes against the humanity, where it can reasonably expect to do so without doing more harm than it prevents.(...) I have also suggested that there are reasons for moving toward a democratic idea of sovereignty, which would make it easier to justify intervention against a government that was not even minimally democratic. The combination of these two suggestions is not without its own irony: for the United Nations itself is scarcely a model of democracy."*²³⁰

Uten at vi her skal vikle oss inn i drøftelsen av de potensielle godene et slikt demokratisk syn kan medføre, eller hvorvidt det kan sees på som uttrykk for en kulturell universalisme, kan vi her slå fast at Singers forslag for hvordan intervensjoner kan rettferdiggjøres, bunner i en demokratisk forståelse av legitimitet og suverenitet. Denne forståelsen kan igjen sees på som et uttrykk for Singers preferanseutilitarisme hvor den enkeltes interesser ikke teller mer enn en hvilket som helst annens interesser, og dermed

²²⁸ Idem s. 135

²²⁹ Ibidem. Singer er likevel forsiktig her og uttaler følgende: "Of course, the usual consequentialist argument against going to war will still apply. War causes immense suffering and loss of life, and should always be a last resort, entered into when there is no other way of preventing still greater suffering and loss of life, and the prospects of success are good."

²³⁰ Idem s. 144. Her kan vi for øvrig nevne den tidligere innvendingen mot utilitarismen om hvorvidt det er mulig å forutse konsekvenser av gitte handlinger. Det er også en kjensgjerning at mulighetene for å på forhånd beregne hvorvidt en krig vil lykkes eller ikke, eventuelt om de menneskelige og materielle kostnadene vil utveie eller ikke den ønskete effekt, er rimelig begrenset. De mange krigene verden har opplevd siden FN ble dannet, er eksempler på dette, fra Korea-krigen til dagens Irak-krig.

knyttet den demokratiske ideen om "en person, en stemme" til denne. Men her er også paradokset. FN selv er ikke demokratisk siden organisasjonen, i likhet med VHO ovenfor, ikke virker etter en slik demokratisk idé, ettersom den reelle innflytelsen er dominert av vestlige i-land. Og her er vi med en gang inne på denne redegjørelsens tilknytning til oppgavens intensjon, og vi skal i den forbindelse se kort på dette faktum før vi går over til neste underkapittel hvor konsekvensene av hva vi har redegjort for i hele dette kapittelet vil undersøkes i forhold til Singers likhetsprinsipp.

*"There can be no justification today for giving special status to states that were great powers in 1945, but are no longer so today. Why should France or the United Kingdom have veto rights, and not Germany, or for that matter, Brazil?(...) Why should four of the five permanent members be European states, or states of European origin, when there is no permanent members from Africa, or Latin America or Southern or South-eastern Asia, or from anywhere in the Southern hemisphere?"*²³¹

Hva kan gjøres, spør Singer, for å jevne ut maktfordelingen som i dag eksisterer i verdens høyeste/mektigste politiske organ? Ved å øke antall permanente veto-medlemmer i Sikkerhetsrådet, risikerer vi å gjøre Sikkerhetsrådet ineffektivt, ettersom dette innebærer en økt sannsynlighet for at vetoretten blir benyttet.²³² Et annet forslag, forfekter Singer, er å rekonstituere Sikkerhetsrådet slik at to-tredjedelers flertall eller tre-fjerdedelers flertall er nok for å ta en beslutning. Her kan det innvendes at dagens praksis virker rimelig, og at det ikke er nødvendig med en forandring ettersom dette *kan* øke risikoen for konflikter rundt omkring i verden.²³³ Men, dersom det er slik at det er ønskelig, eventuelt nødvendig, å orientere seg mot en sterkere global myndighet for å regulere, eventuelt håndheve, globale standarder for handel, miljø²³⁴, internasjonal fred og menneskerettigheter, så er nok dagens FN-praksis lite hensiktsmessig i det lengre tidsperspektiv, hevder Singer.²³⁵ Dette fordi man slik vil fortsatt gi signaler til den øvrige verden at det som trengs for å ha innflytelse i det øverste globale politiske organet er rikdom og militær makt.²³⁶ Og med en slik ordning er det kanskje lite rom

²³¹ Idem s. 145

²³² Ibidem

²³³ Ibidem

²³⁴ Et interessant poeng Singer tar opp i *One World* er hvorvidt tap av større mengder menneskeliv i eget eller andre land, som en direkte følge av f. eks global oppvarming, nedsmeltning av atomkraftverk, hogst av regnskog o.s.v rettferdiggjør en intervensjon mot det/de land som forårsaker dette, dersom kravene for intervensjon er tilfredsstillende. Det blir eventuelt et spørsmål om minstekrav for hvor store mengder menneskeliv som må gå tapt før kravene er innfridd.

²³⁵ Idem s. 146

²³⁶ Ibidem

for økt dialog mellom kulturer og tilhørende liten vilje til å anerkjenne en mulig universell håndhevelse og regulering av universelle rettigheter og plikter ettersom det kan sees som et imperialistisk prosjekt igangsatt, utført og håndhevd av en liten gruppe nasjoner.

Men, en annen og sentral innvending mot reformasjon av Sikkerhetsrådet og som Singer synes å ta innover seg, er kravet om politisk realisme.

"A second objection to reform of the Security Council is simply that it is unthinkable, and would be perilous, for the Security Council to take military action against the implacable opposition of the United States or whatever other military superpower may in time emerge. Hence political realism requires allowing such superpowers a veto. This claim may be true; but if it is, the veto rights of the superpowers should be seen for what they are: the exercise of might, not right."²³⁷

Singer snur seg dermed mot FNs generalforsamling hvor situasjonen er, i det minste, mer demokratisk og ikke underlagt det samme kravet om politisk realisme. Riktignok råder generalforsamlingen kun over begrenset makt og innflytelse, og dets demokrati er delvis misvisende. Både fordi en del av medlemslandene ikke er demokratiske i seg selv, men også fordi hvert land kun har én stemme. I praksis betyr dette at India og Island har samme innflytelse, noe som ikke helt står i forhold til landenes befolkningstall. Med andre betyr dette at 95 av verdens minste land med totalt 198,5 millioner innbyggere kan blokkere forslag fremmet av verdens 94 største land med totalt 5,7 milliarder innbyggere, altså under 4 prosent av verdens befolkning kan hindre forslag fra de resterende 96 prosent av verdens befolkning.²³⁸ Løsningen på dette demokratiske problemet henter Singer fra Storbritannias tidligere utenriksminister Ernest Bevin som i tiden etter 2. verdenskrig foreslo på bakgrunn av en debatt i det britiske "House of Commons" en videreføring av FN-prosjektet ved å opprette en Folkets forsamling valgt direkte av den samlede verdens befolkning.²³⁹ Nasjonenes generalforsamling vil da stå til rette for denne Folkets forsamling. Men dette løser ikke problemet med Sikkerhetsrådet som innehar den reelle makten i FN, og Singer går ikke nærmere inn på denne problemstillingen.

Igjen kan vi spørre, slik vi gjorde ovenfor, i forhold til VHO, hvorvidt velgere fra de land som dominerer FN vil risikere en forandring i den stabilitet som FN i dag utgjør for

²³⁷ Idem s. 146

²³⁸ Ibidem

²³⁹ Idem s. 147

internasjonale forhold. Jeg skal her bare henviser til den drøftelse vi gjorde ovenfor da vi tok for oss sannsynligheten av hvorvidt en befolkning vil velge partier hvis overordnede politiske og sosialøkonomiske mål innebærer en redusert hensynstagen til egne innbyggere eventuelt, i denne forbindelse, hvis utenrikspolitiske ambisjoner innebærer en destabilisering av de rådene internasjonale forhold. Med andre ord en politikk som reduserer, eventuelt omfordeler eller utjevner, den politiske, økonomiske og militære makt og innflytelse som hovedsakelig er samlet hos de vestlige nasjonene. Fra dette går vi nå over til å drøfte konsekvensene av Singers likhetsprinsipp, i det vi ser dette prinsipp i forhold til hvorvidt den praksis vi nå har gjennomgått bryter med dette.

2.3.4 Konsekvens

“Our problems are now too intertwined to be well resolved in a system consisting of nation-states, in which citizens give their primary, and near-exclusive, loyalty to their own nation-state rather than to the larger global community, and such a system has not led to a great enough will to meet the pressing needs of those living in extreme poverty. Imagining ourselves to be part of a national community seems fine when we think of it as broadening our concerns beyond more limited tribal loyalties, but is less appealing when we think of it as erecting fences against the rest of the world.”²⁴⁰

Ved gjennomgangen av *praksis* i underkapitlene ovenfor har jeg intendert å vise at det er en konkret sammenheng med individers daglige handlinger. Det være seg handlinger knyttet til ernæringsbehov eller generelt handlinger hvis konsekvenser er utslipp av klimagasser og økt regnskogshogst, eller opprettholdelsen av, gjennom politiske handlinger, overnasjonale og internasjonale politiske og juridiske størrelser som, gitt dagens *praksis*, sikrer fortsatt vestlig dominans over verdens økonomiske, militære og politiske makt og innflytelse; og den, til nå lite omtalte, begrensede etiske og politiske mentalitet. Peter Singers *One World: The ethics of globalization* har, som tittelen tilsier, et mål om å påpeke behovet for en utvidet etisk mentalitet for å imøtekomme utfordringene i kjølevannet av en allerede igangsatt, frivillig eller ufrivillig, mangfoldig globalisering; gjennom å vise til en rekke konkrete fakta hvor nasjonale interesser kolliderer med globale interesser, eventuelt individuelle interesser i et land mot individuelle interesser i et annet land.

²⁴⁰ Idem s. 171

Vi har i underkapitlene *Matproduksjon, Miljø og forurensing* og *Lov, økonomi og suverenitet* forsøkt å følge utvalgte elementer ved Singers redegjørelse. Dette har vært gjort for å synliggjøre tre handlingsnivåer: individuelt (ved å redegjøre for matproduksjon\forbruk), nasjonalt (ved å redegjøre for klimagassutslipp) og internasjonalt (ved å redegjøre for politisk og økonomisk proteksjonisme gjennom å undersøke virkemåten til VHO og FN).²⁴¹ De tre nivåer er ikke å forstå som statisk, men dynamisk i det de sammenfiltres både ovenfra og ned, og nedenfra og opp. Dette fordi konsekvenser og handlinger på det ene nivå virker inn på beslutninger og handlinger på det andre nivå osv. I forhold til oppgavens overordnede intensjon har vi likevel satt et fellestegn ved de ulike handlingsnivå, nemlig at de generelle handlingene bunner i de individuelle valg og beslutninger, enten de gir seg utslag i bevisste eller ubevisste daglige handlinger, eller de mer reflekterte politiske handlinger.²⁴² Dermed ligger også ansvaret på det individuelle nivå, ettersom *praksis*, slik vi har sett ovenfor, opprettholdes av de daglige og de politiske handlinger. Jeg har valgt å sette *Individualitetens kosmopolitiske nødvendighet* som tittel på denne masteroppgaven, ettersom dette illustrerer den transcenderende etiske mentalitet jeg innledningsvis påpekte som oppgavens overordnede intensjon. En slik transcenderende etisk mentalitet vil jeg senere knytte til det kosmopolitiske, og betegne i oppgavens tredje og siste del som en *kosmopolitisk mentalitet*, ettersom det kosmopolitiske kan sies å dekke (og utvide) både den etiske og den politiske del av denne begrensede mentalitet.

Men før vi starter på oppgavens tredje del, skal vi her undersøke hvorvidt den eksisterende etiske og politiske mentalitet bryter med Singers likhetsprinsipp eller ikke. Som vi tidligere så i redegjørelsen for likhetsprinsippet, krever en moralsk vurdering av gitte situasjoner en objektiv eller universell hensynstagen for interessene til enhver berørt part, dvs å ikke vektlegge noe annet enn selve reduksjonen eller økningen av interessene til enhver berørt part uavhengig av de involvertes nasjonale identitet, økonomiske status, religiøse tro, kjønn og IQ-nivå. Når det er gjort, skal vi se nærmere på hvordan Singers forslag "the

²⁴¹ De tre handlingsnivåer inneholder selvsagt mer enn de eksemplene jeg har valgt å fokusere på. Det hadde eksempelvis vært interessant å se nærmere på problemstillinger knyttet til patentrett på medisiner, innvandringspolitikk, praksis i forhold til bistandsvirksomhet, overforbruk av materielle goder o.s.v.

²⁴² Bevisste handlinger kan her forstås som fortsatte handlinger hvis konsekvenser bidrar til opprettholdelsen av eller økt forurensing over det risikofrie nivået, etter at man i tilstrekkelig grad er blitt gjort oppmerksom på de samme handlingenes konsekvens, eksempelvis forholdet mellom klimagassutslipp og global oppvarming. Ubevisste handlinger er å forstå som handlinger hvis konsekvenser er de samme som bevisste handlinger, men at man her ikke er blitt gjort oppmerksom på forbindelsen mellom handling og konsekvens i samme grad, eksempelvis kjøttforbruk og skjev fordeling. Så kan man videre diskutere hvorvidt det er individene selv som bør være ansvarlig for å søke kunnskap om konsekvensene av sine egne handlinger, eller om dette bør være politikernes, utdanningssystemet eller andre aktørers ansvar.

obligation to assist” legger en rimelig føring på hvordan vi bør handle moralsk dersom vi har valgt å akseptere likhetsprinsippet.

*”Ethics requires us to go beyond ‘I’ and ‘you’ to the universal law, the universalisable judgment, the standpoint of the impartial spectator or ideal observer, or whatever we choose to call it.(...)In accepting that ethical judgments must be made from a universal point of view, I am accepting that my own interests cannot, simply because they are my interests, count more than the interests of anyone else. Thus my very natural concern that my own interests be looked after must, when I think ethically, be extended to the interests of other.”*²⁴³

Men er det fruktbart å understreke det åpenlyse? Skal vi her gå inn i den enkelte situasjon for å vurdere f.eks. følgende: dersom et animalskbasert kosthold bidrar til økt forurensing og dermed bidrar til global oppvarming, og til skjev fordeling av verdens matressurser og dermed til underernæring, sult og fattigdom, så kan vi med høy sannsynlighet vurdere dette som umoralsk etter Singers likhetsprinsipp. Dette kan vi gjøre ettersom den grad av lidelse som er forbundet med hungersnød, uttørkning av vannkilder og konsekvensene av global oppvarming overgår den grad av glede som er forbundet med den fortsatte opprettholdelsen av et hovedsakelig animalskbasert kosthold. Det er vanskelig å se andre interesser knyttet til fortsatt kjøttforbruk enn opprettholdelsen av interessen av å tilfredsstille en viss type smakssans. En slik slutning er støttet av de ernæringsfakta vi gjennomgikk i 2.3.1 *Matproduksjon*.

Hadde det derimot vært slik at kjøtt var essensielt for livsoppretholdelsen til den enkelte, så ville den moralske vurderingen vært vanskeligere. Kanskje kan man innvende at dersom det på noen isolerte steder vokser så lite vegetabilsk føde, eventuelt hvor det er så vanskelig å fremskaffe tilstrekkelig med slik føde at et fullverdig vegetarisk alternativ umulig lar seg opprettholde, så kan det være mulig å rettferdiggjøre et fortsatt animalskbasert kosthold dersom de negative effektene av å transportere vegetabilsk føde til det aktuelle stedet vil utveie nytten av å gjøre det. En annen og gjerne mer legitim innvending er, *dersom likhetsprinsippet kun skal gjelde for mennesker*, at det lar seg rettferdiggjøre et fortsatt kjøttforbruk dersom den totale mengden av kjøtt som konsumeres ikke fratår andre muligheten til å konsumere tilsvarende mengde kjøtt, samt at forurensingen knyttet til produksjonen av dette kjøttet ikke går utover den risikofrie absorberingsevnen til atmosfæren

²⁴³ Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge University Press, New York. 2. editon. 2005. s. 12.

eller jordsmonnet. Men dette er innvendinger som først bør drøftes etter en eventuell forandring av kostholdet.

En annen innvending som bør avklares på forhånd derimot, er hvorvidt tilfredsstillelsen av en viss type smakssans også henger sammen med en dypere livskvalitet, deri ligger at interesser ikke bare lar seg måle etter antatte objektive livsstandarder, man må også ta med i betraktningen den enkeltes livskvalitet. Dette er en velkjent innvending mot Singers preferanseutilitarisme (for øvrig også mot den klassiske utilitarismen, dog i en litt annen form enn den vi følger her), spesielt i forbindelse med hva Singer skriver om i forhold til vår moralske plikt til å gi største delen av vår inntekt til u-hjelp, dersom dette har rimelige sannsynligheter for å lykkes med å redusere mengden av total lidelse i verden. Innvendingen går ut på at dersom vi skal leve etter den moral Singer forfekter, og dermed gi opp store deler av vår inntekt (altså største delen av den inntekt som blir igjen etter at nødvendige utgifter er trukket fra) så vil den enkeltes livskvalitet reduseres i så stor grad at man mister muligheten til å leve et godt liv, ettersom man ved å donere størsteparten av ens personlige inntekt fratras muligheten til å delta i forskjellige fritidsaktiviteter²⁴⁴ som gir den enkelte rom for rekreasjon, impulser og overskudd og dermed økt livskvalitet. Med andre ord mener kritikerne at det er et eller flere aspekt(er) ved den menneskelige tilværelse som er tilnærmet like viktig å oppleve for å leve et tilsvarende godt liv, som det mennesker i ekstrem nød trenger for å leve et godt liv.

Vi ser poenget med denne innvendingen her, mennesker som er født og oppvokst i land hvor nødvendige behov tases for gitt, er avhengig av, hevder kritikerne, meningsfulle opplevelser (om det er opera, fotball, feriereiser eller alkohol er irrelevant) for slik å kunne inneha et godt liv. Mennesker som lever i eller med ekstrem nød, har ikke slike behov, ettersom deres oppfatning av et godt liv først og fremst er knyttet til dekningen av nødvendige behov. Dermed vil reduksjonen av det første, dersom man må gi størsteparten, være tilnærmet like ille som den lidelsen man opprettholder ved å ikke gi. Et spørsmål vi her kan stille, er om ikke opprettholdelsen av det første betinger en opprettholdelse av det siste?

"To this, however, one can respond that while the rich and varied life that Wolf upholds as an ideal may be the most desirable form of life for a human being in a world of plenty, it is wrong to

²⁴⁴ Et typisk eksempel på fritidsaktiviteter i denne forbindelse er opera, teater, konserter, profesjonelle sportsarrangementer og lignende.

*assume that it remains a good life in a world in which buying luxuries for oneself means accepting the continued avoidable suffering of others. A doctor faced with hundreds of injured victims of a train crash can scarcely think it defensible to treat fifty of them and then go to the opera, on the grounds that going to the opera is part of a well-rounded human life. The life-or-death needs of others must take priority.*²⁴⁵

Etter å ha diskutert realismen ved sitt eget krav tar Singer innover seg innvendingen om at man kanskje krever for meget av den enkelte ved å kreve at man gir størstedelen av sin personlige inntekt til u-hjelp. Singer ender dermed opp med å foreslå 10 prosent av ens personlige inntekt, et beløp han mener er: *"(...)more than a token donation, yet not so high as to be beyond all but saints.*"²⁴⁶ Dette er nok likevel et betydelig beløp for den enkelte borger eller nasjon, når vi vet at FNs globale målsetning for nasjonal bistandshjelp er på 0,7 prosent av brutto nasjonalprodukt.²⁴⁷

I vårt tilfelle, med matproduksjon, er det riktignok en del forskjeller fra det vi nettopp gjennomgikk. For det første, et animalskbasert kosthold bidrar til økt behov for u-hjelp ettersom den skjeve fordelingen av mat øker sannsynligheten for hungersnød og underernæring, samt tørke tilknyttet overforbruk av vann og global oppvarming. For det andre eksisterer det et fullverdig alternativ. Og for det tredje er livskvalitet knyttet til en bestemt smakssans mindre sårbar enn å miste muligheten til å delta i én eller flere fritidsaktiviteter. Dermed kan vi her slå fast, etter å ha fulgt innvendingen om livskvalitet, at interessen av å unngå eller redusere lidelsene knyttet til hungersnød og konsekvensene av global oppvarming fremdeles veier sterkere enn å opprettholde interessen av å tilfredsstille en viss type smakssans, selv om deler av ens livskvalitet er tilknyttet denne smakssansen. Fra dette følger at dagens *praksis* innenfor matproduksjon bryter med Singers likhetsprinsipp, og dermed er umoralsk\uetisk.

"Few could stand by and watch a child drown; many can ignore a famine in Africa. But the question is not what we usually do, but what we ought to do, and it is difficult to see any sound moral justification for the view that distance, or community membership, makes a crucial difference to our obligations."²⁴⁸

²⁴⁵ Idem s. 244 Singer referer her til Susan Wolfs artikkel "Moral Saints" i *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, no. 8. 1982.

²⁴⁶ Idem s. 246

²⁴⁷ Idem s. 222 Blant de vestlige landene var det bare Norge, Sverige og Nederland som i 2005, når den andre utgaven av "Practical Ethics" ble utgitt, hadde oppfylt dette målet.

²⁴⁸ Idem s. 232

Her kommer likhetsprinsippets konsekvenser inn for alvor; Singer setter nemlig et moralsk likhetstegn mellom det å ikke redde et barn (eller et hvilket som helst menneske i en tilsvarende situasjon for den slags skyld) fra drukningsdøden og det å ikke personlig donere penger til u-hjelp, for ved å redde dette barnet risikerer man å ødelegge sine nyinnkjøpte sko eller bukser til x-antall kroner. Hadde man ikke reddet barnet fordi man fryktet å ødelegge skoene, ville man nok, hevder Singer, med stor sannsynlighet blitt stemplet som et svært lite moralsk mennesket.²⁴⁹ Altså, en objektiv moralsk vurdering av denne situasjonen ville vektlagt barnets grunnleggende interesse av å overleve større verdi enn den forbigåendes grunnere interesse av å bevare skoene sine intakt. Hvis man så ved å donere x-antall kroner, som man ellers ville brukt til å skaffe seg materielle goder, til u-hjelp kan redde y-antall mennesker fra hungersnød, underernæring, tørste og andre livstruende situasjoner, hvorfor gjøres ikke dette like bastant som å redde et barn fra drukningsdøden, dersom det er like moralsk ille som det å unnlate å redde et druknende barn er? Tilsvarende er det også med den fortsatte opprettholdelsen av et animalskbasert kosthold, ettersom det krever å oppgi, gjerne ikke noe materielt, men solide tradisjoner og smaksvaner. Så, enten man opprettholder et animalskbasert kosthold, og dermed bidrar direkte²⁵⁰ til årsakene, eller om man i stedet for å donere penger til u-hjelp kjøper seg nye sko eller en ny sofagruppe og dermed unnlater å redde mennesker, så er man i følge Singers generaliseringer like umoralsk som om man hadde unnlatt å redde barnet fra drukningsdøden.²⁵¹

”If we do this when people are in danger of dying of starvation, when there are agencies that can, with reasonable efficiency, turn our modest donations of money into lifesaving food and basic medicines, how can we consider ourselves any better than the person who sees a child fall in the pond and walks on?”²⁵²

Forskjellen, som vi ovenfor understrekte, mellom det å donere penger til u-hjelp og det å opprettholde et animalskbasert kosthold er at man i forhold til det siste kan sies å stå i et direkte ansvarsforhold ettersom man bidrar til årsakene, mens det første ikke nødvendigvis impliserer et slikt ansvarsforhold. Men igjen, har man et moralsk ansvar for å redde barnet fra

²⁴⁹ Singer, Peter. One world: ethics of globalization. Yale University press – New haven & London. 2002 s. 156

²⁵⁰ Når jeg her skriver direkte, mener jeg ikke at det er en direkte forbindelse mellom gårsdagens koteletter og en eller flere personers sultedød, men at konsekvensene av summen av gårsdagens nasjonale\regionale inntak av koteletter nok til en viss grad kan spores i forhold til skjev fordeling og forurensing

²⁵¹ Singer setter for øvrig også et moralsk likhetstegn mellom det å begå et drap og det å unnlate å hjelpe et menneske i ekstrem og livstruende nød, dersom man kan gjøre det med rimelighet. Vi skal ikke gå inn på den diskusjonen her, til det er oppgaven for begrenset i omfang.

²⁵² Idem s. 157

drukningdøden, har man også, i følge Singers likhetsprinsipp, et moralsk ansvar for å redde dem man kan redde selv om det betyr å donere vekk deler av sin individuelle inntekt.²⁵³ Dette fordi lidelsen knyttet til drukningdøden og lidelsen knyttet til sultedøden er like sterk, enten det gjelder et barn i nabolaget eller et barn i Darfur. Vektlegges avstand, nasjonalitet eller religion fremfor den rene lidelse brytes likhetsprinsippet, hvilket vi redegjorde for i kapittel 2.2. Vi skal her ikke gå nærmere inn på en drøftelse av innholdet i kapitlene *Miljø og forurensing* og *Lov, økonomi og suverenitet*, men slå fast at den *praksis* vi der gjennomgikk også bryter med Singers likhetsprinsipp, av samme grunner som vi nå har drøftet, ettersom nasjonal praksis i forhold til *Miljø og forurensing* setter nasjonale hensyn (altså hensynet til egne borgere interesser) fremfor hensynet til mindre utviklete nasjoner; og ettersom nasjonenes praksis i *Lov, økonomi og suverenitet* opprettholder en politisk og økonomisk proteksjonisme (som også vektlegger egne borgeres interesser først) som sikrer fortsatt vestlig dominans på de økonomiske, politiske og militære områder.

*“If we reject the idea that we should give preference to members of one’s own race, or those “of our blood,” it is difficult to defend the intuition that we should favour our fellow citizens, in the sense in which citizenship is seen as a kind of extended kinship, because all citizens are of the same ethnicity or race. The two are simply too close.”*²⁵⁴

Vi kan altså dermed slå fast at konsekvensene av den *praksis* vi ovenfor gikk gjennom i kapittel 2.3.1, 2.3.2 og 2.3.4 bryter med Singers likhetsprinsipp, på bakgrunn av den gjennomgangen vi ga likhetsprinsippet i kapittel 2.2.

Singer drøfter videre hvordan vi bør handle i henhold til likhetsprinsippet og vi skal her kort se på et hovedprinsipp Singer formulerer i denne forbindelse. For å undersøke hvordan man bør handle i henhold til likhetsprinsippet, for slik å nærme seg en utvidelse av den begrensede etiske og politiske mentalitet drøfter Singer forholdet mellom to prinsipper, henholdsvis *“the duty to avoid killing”* og *“the duty to save”*. Vi skal ikke gå nærmere inn på denne drøftelsen ettersom den dreier seg om det vi gjennomgikk ved å se på forholdet mellom u-hjelp og animalskbasert kosthold. Plikten til å redde henger altså sammen med kravet om å gi deler av ens personlige inntekt for dermed å redde flest mulig mennesker, fremfor å bruke de samme pengene på egne materielle goder, og plikten til å unngå å drepe henger sammen

²⁵³ Idem s. 157

²⁵⁴ Idem s. 168

med Singers moralske likhetstegn mellom det å unnlate å hjelpe og, som vi diskuterte i vårt tilfelle, det å opprettholde et animalskbasert kosthold.²⁵⁵ Men, i likhet med den moderasjonen Singer gjorde i forhold til hvor mye av ens personlige inntekt en bør donere til u-hjelp, gjøres det her en tilsvarende moderasjon.

*"(...)the fact that to avoid killing people is normally not difficult, whereas to save all one possible could save is heroic, must make a difference to our attitude to failure to do what the respective principles demand. Not to kill is a minimal standard of acceptable conduct we can require of everyone; to save all one possible could is not something that can realistically be required, especially not in societies accustomed to giving as little as ours do."*²⁵⁶

Singer setter dermed opp prinsippet: "*the obligation to assist*", ettersom de to ovenfornevnte prinsippene er henholdsvis for svak til å utgjøre en forskjell eller for krevende til at man med rimelighet kan forvente at noen kan vil følge det.²⁵⁷ Nedenfor ser vi hvordan Singer formaliserer argumentet for dette prinsippet.

First premise: If we can prevent something bad without sacrificing anything of comparable significance, we ought to do it.

Second premise: Absolute poverty is bad.

Third premise: There is some absolute poverty we can prevent without sacrificing anything of comparable moral significance.

Conclusion: We ought to prevent some absolute poverty

Dette er altså et forsiktig prinsipp som ikke tar stilling til spesifikke tall eller konkrete etiske grunnsynspunkt. Det første premisset bygger på den allerede omtalte antagelsen om at dersom man ikke redder et druknende barn, hvis man med rimelighet kunne gjort det, så er man et lite moralsk menneske. Det andre premisset henter Singer fra den tidligere presidenten

²⁵⁵ Singer setter ikke moralsk likhetstegn mellom å unnlate å hjelpe og animalskbasert kosthold, det er det jeg som gjør på bakgrunn av likhetsprinsippet og Singers moralske likhetstegn mellom det å intensjonelt drepe et menneske og det å unnlate å hjelpe et menneske. Etter min mening unnlater man å hjelpe dersom man opprettholder en vane hvis konsekvenser med stor sannsynlighet er lidelsesforøkende. I beste fall reduseres ikke lidelsen.

²⁵⁶ Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge University Press, New York. 2. editon. 2005. s. 228 Vi kan i denne forbindelse understreke at plikten til å unngå å drepe krever mer enn hva som kommer frem her. Dersom det er slik som vi har antydnet, at det er en direkte sammenheng mellom et animalskbasert kosthold og hungersnød, global oppvarming, tørke og feilernæring så bør man, for å unngå å drepe, forandre kostholdet.

²⁵⁷ Idem s. 229

i Verdensbanken Robert McNamara, som beskrev absolutt fattigdom som *”beneath any reasonable definition of human decency”*²⁵⁸. Det tredje premisset hevder at det finnes noe absolutt fattigdom som lar seg forhindre med rimelighet, altså det antyder noe som ikke er så krevende og lite realistisk som å skulle redde alle og det antyder noe mer enn å bare skulle unngå å drepe. Singer holder seg videre til dette prinsippet og tester det mot forskjellige innvendinger. Vi har allerede tatt for oss en av innvendingene ovenfor, i det vi tok for oss forholdet mellom livsvilkår og livskvalitet. Slik vi så der, reduserte Singer et opprinnelig forslag på størstedelen av ens personlige inntekt til 10 prosent²⁵⁹. Vi skal i det følgende se kort på en annen versjon av denne innvendingen i det spørsmålet denne innvendingen reiser leder oss mot avslutningen av dette kapitlet og mot oppgavens tredje del: *Kosmopolitisk perspektiv og mentalitet*.

*”Associated with this second version of the objection is the claim that an impartial ethic of the kind advocated here makes it impossible to have serious personal relationships based on love and friendship; these relationships are, of their very nature, partial. We put the interests of our loved ones, our family, and our friends ahead of strangers; if we did not do so, would these relationships survive? I have already indicated, in the response I gave when considering the objection that we should first take care of our own, that there is a place, within an impartially grounded moral framework, for recognising some degree of partiality for kin, and the same can be said for other close personal relationships. Clearly, for most people, personal relationships are among the necessities of a flourishing life, and to give them up would be to sacrifice something of great moral significance. Hence no such sacrifice is required by the principle for which I am here arguing.”*²⁶⁰

Essensen i Singers svar på denne innvendingen er, som vi ser i utdraget ovenfor, at nære personlige forhold utgjør en fundamental del av den enkeltes liv, og dermed kan sies å stå for en *”comparable moral significance”*. Med dette menes at tapet av et nært og personlig forhold tilfører den aktuelle personen en lidelse som er moralsk sammenlignbar med den lidelse et mennesket som lever i ekstrem nød opplever ved enten å miste en av sine, eller ved å selv leve på grensen mellom liv og død. Man kan dermed forsvare en viss partiskhet overfor slike nære og personlige forhold. Men, denne moralske ekvivalenten ender der hvor de nære og personlige forhold ender. Skulle et menneske i Østfold stå i fare for å dø av sult, så finnes

²⁵⁸ Idem s. 231

²⁵⁹ Ved en anledning i *One world* reduserer Singer dette til 1 prosent av ens personlige inntekt, etter å ha undersøkt hva den generelle amerikanske borger synes er passende å donere til u-hjelp.

²⁶⁰ Idem s. 244-245

det, slik vi har sett Singer argumentere tidligere, ingen moralsk rettferdiggjørelse for å vektlegge denne personens interesser fremfor et sultende menneske i Darfur. Lidelsen er den samme selv om avstanden er forskjellig. Og i forhold til Singers likhetsprinsipp er det kun lidelsen i seg selv som er sentral for en moralsk vurdering. Dette er relevant i forbindelse med denne oppgaven ettersom den begrensede etiske og politiske mentaliteten er knyttet til nettopp en slik dogmatisk forståelse av samfunnet som bygger på en oppfattelse av den enkelte nasjons konstruerte identitet, det være seg å se nasjonen som en forlengelse av familien eller som et samlende nett omkring et spesielt (utvalgt) folkeslag. Singer siterer videre den britiske moralfilosofen Henry Sidgwick, SS-lederen Heinrich Himmler og John Rawls for å undersøke og teste sitt eget assistanse-prinsipp mot innvendingen om at man bør sette seg selv og sine egne (familie, naboer, grupper, folkeslag, etniske grupper) foran interessene til andre, enten for at det slik er mer praktisk og effektivt, eller det slik passer overens med dogmatiske ideologiske overbevisninger basert på antatte kollektive egenskaper.²⁶¹ Singer behandler disse innvendingene på bakgrunn av de drøftelser vi gjennomgikk når vi etablerte likhetsprinsippet ovenfor, så vi skal her ikke gå nærmere inn på denne. Et forestilt og\eller konstruert fellesskap av den typen nasjonalstaten representerer, går derfor ikke under slike nære og personlige forhold, hevder Singer, ettersom tap ut over nære og personlige forhold ikke utgjør en moralsk ekvivalent i henhold til likhetsprinsippet.²⁶² Så, hovedmomentet til Singer vedrørende partisk hensynstagen er at den ender der nære personlige forhold stopper.

Spørsmålet om upartiskhet og partiskhet i forhold til likhetsprinsippet fører oss derfor inn på forholdet mellom det intuitive og det kritiske nivå for objektiv etisk tenkning. Den begrensede etiske og politiske mentaliteten som vi til nå har undersøkt, kan sies å være et resultat av et statisk skille mellom det intuitive og det kritiske nivået. Den er statisk i den grad at den politiske og etiske tenkning ikke har fulgt den samme hastigheten de globaliseringsformer Ulrich Beck definerte i oppgavens innledning. Altså, når *kapital*, *informasjon*, *miljøforurensing*, *migrasjon* (politisk, religiøs og økonomisk) og *kultur* frigjøres fra sin bundethet i det lokale og nasjonale og flyter over de tradisjonelle politiske grensene i verden hvor de så blandes sammen med motstridene eller sammenfallende interesser, vaner

²⁶¹ Sitatene fra Sidgwick, Himmler og Rawls dreier seg omkring deres respektive begrunnelser for partisk hensynstagen til den hvite rase fremfor den gule og svarte (Sidgwick), den tyske eller ariske rase fremfor andre (Himmler) og effektiviteten og den politiske realismen ved å ta hensyn til egne borgere fremfor andre lands borgere (Rawls). "a classical, or average, utilitarian principle would not be accepted by peoples, since no people organized by its government is prepared to count, as a first principle, the benefits for another people as outweighing the hardships imposed on itself." (Rawls politiske realisme.) Singer, Peter. One world: ethics of globalization. Yale University press – New Haven & London. 2002 s. 177

²⁶² Idem s. 180

eller holdninger, så oppstår det utfordringer knyttet til de problemområder vi i dette kapittelet har forsøkt å belyse ved å påpeke eksempler fra lokal, nasjonal og internasjonal *praksis*. Singer ser dette og utdraget nedenfor understreker behovet for en regelmessig dynamisk og kritisk refleksjon som bidrar til å utvide den eksisterende politiske og etiske mentalitet etter hvert som de påtrengende negative konsekvenser av *praksis* på det intuitive nivå gjør seg gjeldene.

*"(...)in everyday life it will often be too difficult to work out the consequences of every decision we make, and if we were to try to do so, we would risk getting it wrong because of our personal involvement and the pressure of the situation, To guide our everyday conduct we need a set of principles of which we are aware of without a lot of reflection. These principles form the intuitive, or everyday, level of morality. In a calmer, more philosophical moment, on the other hand, we can reflect in the nature of our moral intuitions, and ask whether we have developed the right ones, that is, the ones that will lead to the greatest good, impartially considered. When we engage in this reflection we are moving to the critical level of morality, that which informs our thinking about which principles we should follow at the everyday level."*²⁶³

Da kynikeren Diogenes fra Sinope ble spurt om hvor han kom, fra svarte han som kjent: *"Jeg er en borger av verden"*. Ved dette trer Diogenes ut fra sin tradisjonelle bundethet ved å aktivt reflektere over sin egen situasjon som født inn i et gitt samfunn og underlagt historiens og samtidens bestemmelser. Det samme kan sies om Jean-Jacques Rousseaus like kjente setning: *"Man is born free; and everywhere he is in chains"*²⁶⁴. Akkurat som Diogenes ser Rousseau fødselens tilfeldighet og med det den tilfeldige politiske, kulturelle og religiøse (i dag kan man kanskje tilføye den økonomiske) tilhørigheten den enkelte plasseres i ved sin verdensinntreden. (Men om Diogenes er regnet som den første kosmopolitt, advarer derimot Rousseau mot kosmopolittenes svermerier i sitt selverklærte hovedverk *Émile*.²⁶⁵) Uansett, både Diogenes og Rousseau bryter radikalt med deres samtids intuitive oppfatning av identitet og tilhørighet, ved at de begge trer tilbake fra den dogmatiske begrunnelse av hvem de selv er og hvor de tilhører. Singers kritiske nivå er også å forstå som et slikt steg utover den konkrete virkelighet som den enkelte individualitet til enhver tid er plassert inn i og eksisterer i, ikke for å bedøve seg selv ved å drømme om et snarlig eller fremtidig Utopia,

²⁶³ Idem s. 160

²⁶⁴ Rousseau, Jean-Jacques. *On the Social Contract*. Dover Publications, Inc. New York 2003. Translated by G. D. H. Cole. s. 1.

²⁶⁵ "Fæst ikke lid til de kosmopolitter, som i deres skrifter søger fjerntliggende pligter – pligter, som de forsmår at opfylde inden for deres nærmeste kreds. En filosof kan elske tartarene for at slippe uden om pligten til at elske sin næste." Slagmark: Tidskrift for idéhistorie. Høst 2004, nr 41. s. 7.

men for slik å søke etter en begrunnelse for den intuitive *praksis*, og der hvor denne begrunnelse ikke lengre lar seg rettferdiggjøre i forhold til dens konsekvenser, forandre *praksis*.

Den kosmopolitiske mentaliteten som jeg forsøker å utlede fra Hjalmar Hegge og Peter Singer ved å undersøke konsekvensene av deres tenkning trer inn i bildet nettopp her. Vi har sett hvordan likhetsprinsippet forfekter en likhet mellom mennesker som er begrunnet i en rasjonell og kritisk refleksjon over de konkrete forskjeller mellom mennesker, enten det går på hudfarge, IQ-nivå, nasjonal identitet, religion osv. Det finnes ingen spesifikk ytre eller indre likhet mellom mennesker som omfavner alle. Det som derimot gjør det, etter Singers syn, er at vi alle er innehavere av interesser i en eller annen form som vi søker å forbedre, eventuelt opprettholde. Vi har videre sett hvordan *praksis* bryter med dette likhetsprinsippet i det vi undersøkte *Matproduksjon, Miljø og forurensning og Lov, økonomi og suverenitet*. I dette kapittelet er det så satt et likhetstegn mellom en begrenset etisk og politisk mentalitet og den fortsatte opprettholdelsen og videreføring av *praksis*. En utvidelse av den eksisterende etiske og politiske mentalitet i retning av en mer dynamisk og ekspanderende mentalitet er Singers siktemål for sin tenkning; og når han først søker å finne og etablere en fellesmenneskelig plattform for likhet og deretter setter dette prinsipp som førsteprioritet for tilnærmet all handling, ja, så settes det største og altomgripende fellesskap, det man umiddelbart fødes inn i og tar del i som menneske, fremfor det mindre og mer begrensede fellesskap, som man blir del av på bakgrunn av hvor, når og av hvem man blir født. Parallellen til den grunnleggende kosmopolitiske idé om tilhørighet i to menneskelige fellesskap, det globale og det lokale er åpenbar.

Men det er først i senere tid at denne idé, som har fulgt med filosofiens historie siden begynnelsen, virkelig får et skjær av påtrengende nødvendighet. Menneskeheten, slik vi skal se videre i oppgavens neste og siste del, er vokst til en slik dimensjon at den intuitive *praksis* nærmest utgjør en naturkraft i det vi er i stand til å forandre selve atmosfærens sammensetning ved våre daglige handlinger, og slik igangsette en uforutsett og ukalkulerbar prosess som med stor sannsynlighet vil forandre selve livsgrunnlaget til store deler av denne planetens nåværende og fremtidige livsformer dramatisk. Dermed har nødvendigheten av å ta et skritt tilbake og reflektere over hvorvidt den kultur eller den samfunnsform som i dag dominerer og behersker Jorden, blitt langt mer påtrengende enn hva både Diogenes og Rousseau nok så for seg at den ville eller kunne bli. For paradoksalt nok eksisterer de

demokratiske nasjonalstater i dag som et foreløpig høydepunkt i menneskehetens utvikling mot stadig sterkere grad av individuell frihet og likhet, og kanskje kan vi takke nettopp kosmopolitiske idéer for dette. Ironisk er det derfor at de politiske størrelser som i dag garanterer former for individuell frihet og likhet, er de samme politiske størrelser som bidrar til å opprettholde en *praksis* som direkte er årsak til de forskjellige globale utfordringer vi i dag står ovenfor. I oppgavens neste og avsluttende del skal vi derfor reflektere over den dominerende kultur eller samfunnsform som i dag behersker Jorden.

Del 3. Den kosmopolitiske nødvendighet

I denne avsluttende og siste delen skal vi forsøke å knytte sammen de to foregående delene med oppgavens overordnede intensjon og dens uttalte problemstilling. Vi har nå sett på henholdsvis en idealistisk og en utilitaristisk redegjørelse for individualitetstenkning, samtidig har vi underveis påpekt visse forbindelser til det vi har kalt: *den kosmopolitiske mentalitet*. Forbindelsene er ikke streket opp av de gjennomgåtte filosofer selv, det er det vi som har gjort idet vi har ment å se iboende forhold i deres tenkning som nødvendigvis fører til en orientering henimot et kosmopolitisk perspektiv på politisk, etisk og sosial tenkning. I kapittel 3.2 under overskriften *3.2.1 Hva er det kosmopolitiske?* vil vi kort se på hva det kosmopolitiske er i det vi gjennomgår et utdrag fra Ulrich Becks bok "Cosmopolitan Vision". Dette vil danne grunnlag for vår forståelse av det kosmopolitiske og videre anvendes i uledelsen av den kosmopolitiske essens vi mener å finne hos Singer og Hegge. Vi går derfor naturlig videre i *3.2.2 Singer og Heggens kosmopolitiske mentalitet* med se nærmere på de kosmopolitiske forhold, i det vi punktvis tar for oss de enkelte forbindelser fra Hegge og Singers tenkning til disse. Vi utfører med andre ord en konsekvensutredning av Singer og Heggens individualitetstenkning med henblikk på å etablere en kosmopolitisk mentalitet. I det siste underkapittel *3.2.3 Den kosmopolitiske nødvendighet* setter vi opp den kosmopolitiske mentalitet, og trekker inn de økosofiske tankene til Michel Serres, for slik å påpeke og legitimere nødvendigheten av å transcendere vår eksisterende politiske og etiske mentalitet.

Men først skal vi i kapittel 3.1 se nærmere på og reflektere over fremveksten og dominansen til den kultur som i dag behersker jorden. Her vil den franske filosofen Michel Serres fremlegge og legitimere behovet for å redefinere teorien om den gamle samfunnspakt og innlemme den i en ny Naturpakt. Med andre ord vil Serres påpeke, slik vi tidligere har gjort, at den eksisterende politiske og etiske mentalitet er avhengig av å transcendere seg selv for å tilpasse seg de konkrete realiter ved vårt forhold til Verden og slik vårt forhold til oss selv. Vi startet med *3.1.1 Den nye Jord* og følger Serres fremstilling av menneskehetens historie som en vending fra den arkaiske Jord til menneskets jord, og nå, historiens slutt i det naturpakten vil frembringe Jordan og reetablere den som den egentlige hersker. I *3.1.2* undersøker vi hvordan en slik naturpakt kan oppstå i en verden hvor vinden og havets tid er underlagt menneskehetens fremmedgjøring i forhold til jorden langsomme tidsrytme.

Kapittel 3.1 Michel Serres og den nye Natur

3.1.1 Den nye Jord

Jeg starter med å gjenta Michel Serres tolkning av Goyas maleri ”Fight with Cudgels”. Dette bildet er bl.a. tidligere tolket i forhold til den spanske borgerkrigen hvor de to kjempende parter i deres ville kamp for å seire samtidig truer med å ødelegge Spania og hele den spanske befolkning. Serres gir bildet en ny men lignende tolkning og ser det som en metafor for menneskehetens perspektiv på seg selv som alle tings midtpunkt og referansepunkt.

”To mennesker svinger stokke mod hinanden i en drabelig tvekamp, mens de synker i kviksand. Opslugt af den andes taktik besvarer de hinandens slag, og angreb veksler med undvigelse. Uden for billedets ramme betragter vi som tilskuere bevægelsernes symmetriske udfoldelse: hvilket storslået – og banalt – skue! Maleren – Goya – lod imidlertid duellanterne stå til dynd til knæene. For hver ny bevægelse synker de dybere i deres sejt flytende hul, og således begravnes de sammen, lidt efter lidt.”²⁶⁶

I *Naturpagten*²⁶⁷ ønsker Serres å formulere det reelle forhold hvilket menneskeheten eksisterer i, i forhold til seg selv og det han betegner som Jordens skrøpelige skjønnhet. Vi har, skriver Serres, siden historiens barndom ønsket å beherske jorden, legge den under oss, frata den dens bestemmelse over oss og dermed gjøre oss uavhengig av jorden og dens tidslighet; dette har vi gjort ved å gradvis øke vår beherskelse og besittelse av jordens avstander, dens områder og dens fysiske elementer som f.eks. vinden og havet. Men det var først når de vitenskapelige, tekniske og industrielle revolusjoner inntraff, at beherskelsen og besittelsene inntok en eksponential akselerasjon og så å si umyndiggjorde Jorden, og dermed reduserte den til et mer og mer ubetydelig bakteppe for menneskelige handlinger og eksistens eller til en jord hvor vi eksisterer på, heller enn i eller med.²⁶⁸

”Fjerner man verden omkring kampene, og bevarer man kun konflikterne eller stridighetene, tette af mennesker og tomme for ting, har man det sceniske teater, de fleste af vore fortællinger og filosofier, historien og samfundsvidenskaberne som helhed: hele det interessante skuespil, som

²⁶⁶ Se oppgavens innledning.

²⁶⁷ Serres, Michel. *Naturpagten*. Rhodos, København. 1992. Oversatt av Per Aage Brandt.

²⁶⁸ Idem s. 64

kaldes det kulturelle. Hvem meddeler nogensinde noget om, hvor herren og slaven kæmper. Vor kultur nærer foragt for verden.”²⁶⁹

Dette ujevne forhold ligger i, eller er grunnet i, vårt forhold til oss selv, altså menneskehetens subjektive forhold. Jorden står utenfor, eller i bakgrunnen av våre tanker og spesielt vår rettslighet, nærmest som en teaterscene hvorpå menneskeheten utøver eller utspiller sin eksistens. Det skuespill som utøves er, som vi ser ovenfor, kampen mellom religion og vitenskap, mellom herre og slave; kort sagt, hele den kulturelle dialektikk som har preget menneskets historiske utvikling.²⁷⁰ Hvor er så naturen blitt av, hvem ser, eller tenker på kvikksanden når den kun er en ramme for, eller et sted hvor kampen foregår? Først når kampen er over legger man merke til den, eller først når rammen ikke lengre makter å ramme inn bildets dimensjon. Men hva er så denne kvikksand som straks truer med å sluke de kjempende, og dermed avbryter kampen og stiller dem ovenfor en *tredje* part? En tredje part som historien har vært blind for inntil nylig, og som derfor er uventet og ukalkulerbar.²⁷¹ Naturen trer slik frem.

”Hvori består naturen? Den er først og fremmest de samlede betingelser for selve den menneskelige naturs eksistens, det globale og tvingende grundlag for dens fortsættelse eller uddøden, det herberg, der giver den tag, seng og bord; disse ydelser trækker den tilbage, hvis mennesket misbruger dem. Naturen betinger menneskenaturen, som i dag også betinger den selv. Naturen opfører sig som et subjekt.”²⁷²

Vi befinner oss nå midt i en tilstand av *verdens-vold*, i bokstavelig forstand, både ved våre subjektive kriger, men spesielt ved våre juridiske rettigheter som ikke inkluderer den objektive tredje part. Det er en vold mot Jorden, vår felles livgiver og opprettholder av alt liv. De kjempende mennesker vi startet med, er med ett blitt klar over den prekære, den tidligere uante, situasjon de befinner seg i, kvikksanden truer nå med å sluke dem begge. Kampen stopper opp fordi denne andre kamp, mot kvikksanden, mot Jorden, nå er en uunngåelig realitet. Deres intense kamp med seg selv, deres altoverskyggende subjektivitet har holdt dem blind for Jordens objektive realitet som den endelige herre over dem begge. Men det er ikke noe nytt som egentlig har skjedd; samtidig som vi har ført subjektive kriger mot oss selv har vi også ført objektiv vold mot den jord hvorpå den andre eksisterteleksisterer. Trær er brent

²⁶⁹ Idem s. 12

²⁷⁰ Idem s. 12

²⁷¹ Idem s. 19

²⁷² Idem s. 65

ned, vannet forgiftet, markene saltet og gresset svidd av. Det nye, derimot, er at ødeleggelsen av den lokale jord som fulgte i kjølevannet av de lokale kriger med begrensede våpen, nå blir mer og mer global og bringer frem igjen Jorden fra arkaisk tid. En globalisering av krigen, som Serres selv bemerker nedenfor.

”Men her har vi nu en hel flåde af sunkne olietankere, adskillige flænsede atomubåde, flere eksploderede brintbomber: den subjektive sejr i den subjektive krig ført af den og den mod den og den tæller pludselig meget lidt målt med de objektive resultater af den objektive vold, som er udløst af de midler, de krigsførende råder over i deres kamp mod verden. Og dette gælder desto mer, jo mer globale mål krigene når.”²⁷³

Jorden trer slik frem igjen på scenen og gjenopptar sin rolle som betinger for menneskehetens og alt livs eksistens, ettersom de kjempendes stokker, i vårt tilfelle, er erstattet med et enormt arsenal av forskjellige livstruende konstruksjoner formet av den samme vitenskap og den samme sivilisasjon som nå må rette blikket fra den andre og seg selv, mot denne felles fiende, denne nye natur, den globale Jord. Ikke for å fortsette krigen, men for å slutte, eller beslutte, en fred, først en innbyrdes fred for å verne om verden, deretter en fred med verden for å verne om oss selv.²⁷⁴ Fred, krig og rett henger uløselig sammen for Serres. Uten kontrakten eksisterer ikke freden, heller ikke krigen. Thomas Hobbes tok feil, hevder Serres, når han beskrev naturtilstanden før samfunnskontrakten som en *”alles krig mot alle”*.²⁷⁵ Denne tilstand forutsetter en allerede inngått kontrakt. Først vold, som kjennetegnes ved dens råskap og dens evige gjenkomst; deretter krigen, som kjennetegnes ved dens organisering og juridiske status; men i overgangen har vi rettskontrakten.²⁷⁶

”Eksisterer der imidlertid en ret, og dermed en historie, med gyldighed for de subjektive krige, findes der derimod ingen for den objektive vold; denne er uden grænser og regler, altså uden historie. Væksten i vore rationelle midler fører os med en vanskeligt bestemmelig hastighed i retning af en destruktion af verden, som ved en ret nyligt opstået tilbagevirkning kan dømme os alle på en gang og ikke længere som lokale grupper, til automatisk udslættelse. Vi vender pludselig tilbage til de ældste tider, som kun de retsteoretiske filosoffer i og med deres begrebsdannelser har bevaret en erindring om, da vore kulturer, frelst af en kontrakt, opfandt vor historie, defineret ved sin glemsel om den tilstand, der gikk forud.”²⁷⁷

²⁷³ Idem s. 23

²⁷⁴ Idem s. 47

²⁷⁵ Idem s. 28

²⁷⁶ Ibidem

²⁷⁷ Idem s. 30

Vår rettslighet må dermed utvides for å dekke denne objektive tredje part. Først slik kan vi stifte en fred med verden gjennom kontrakten, om enn bare for å verne om oss selv. At dette er nødvendig viser historiens aftensol oss. Der den kjente historie oppstod sammen med den sosiale kontrakt som et vern mot trusselen om den kollektive død, i form av den uendelige og rå vold, må vi nå, lik menneskeheten fra den arkaiske tid, inngå en lignende kontrakt for å møte trusselen om vår kollektive død. Paradoksalt, en trussel hvis årsak ligger i den samme kontrakt vi må søke å etterligne. Men ikke bare gjelder dette krigens effekt slik vi til nå har gjennomgått, det samme resonnementet kan overføres til å gjelde økonomiens område, og senere den vitenskapelige kontrakt.

”Går vi fra krigen til de økonomiske forhold, ændres intet væsentlig i ræsonnementet.(...) Som en anden gud i flere personer kaldere Mars blot det forhold krig, som de to andre [Quirinus og Hermes] benævner konkurrence: en fortsættelse af de militære operationer med andre midler, udbytning, varer, penge eller information. Skønt endnu mere skjult viser den egentlige konflikt sig atter at være den samme. Det samme skema melder sig igjen: ved deres hæslighed og det affald, de kommer for skade at sprede om sig, viderefører de kemiske fabrikker, de store kvægfarme, atomkraftværkerne og de kæmpemæssige olietankere osv. udøvelsen af den globale objektive vold uden andre våpen end deres størrelse eller anden hensigt end den samstemmige og kontraktuelle bestræbelse på at herske over menneskene.”²⁷⁸

Serres beskrivelse av menneskets historiske utvikling er dermed å forstå som en vending fra den arkaiske Jord, hvor vinden og havet hersket over de skjøre mennesker, til den beherskede og dominerte jord. En beseiret og lokal jord som de stadige vitenskapelige og tekniske revolusjoner underla seg gradvis. Og nå, en ufrivillig, men nødvendig vending tilbake mot Jorden frembrakt av menneskehetens størrelse og dens fysiske tyngde

”På Planeten Jorden er det ikke lenger menneskets som individ og subjekt, filosofiens gamle krigerhelt og historiske bevidsthed, der især agerer; det er ikke lenger den kanoniserte kamp mellem herre og slave, det enestående gamle par i kviksandet; ikke lenger grupperne, som de gamle samfundsvidenskaber analyserede, forsamlingerne, partierne, nationerne, hærene, alle disse små landsbyer; men derimod snarere – i massiv målestok – kæmpemæssige, kompakte menneskemængder. Synlig om natten fra satellitt som klodens lysende galakse(...)”²⁷⁹

²⁷⁸ Idem s. 31-32

²⁷⁹ Idem s. 32-33

Vi tynger nå verden med vår enorme materielle utstrekning og fysiske ansamling i tette byer som kan sees fra verdensrommet. Mennesket er for første gang blitt en fysisk størrelse som kan observeres som helhet.²⁸⁰ Vi er slik gått fra en væren-i-verden til en væren-som-verden, skriver Serres for å påpeke det siste hjørnet i sin kvadratiske analogi til det vi nå har gjennomgått.²⁸¹ Væren-som-verden oppstår når verden berøres av vår fysiske størrelse og styrke, vi er blitt en virkende naturkraft i gang med å fullføre vårt foreløpige potensial: å forandre atmosfærens sammensetning. Den enkelte individualitet er like bløt og sårbar ovenfor verden som den alltid har vært, men med fellesskapets sammenslutning og forening under Jupiter (lov), Hermes (handel) og Quirinus (produksjon), er vi vokst utover Leviathans²⁸² grenser og utgjør denne livløse kraften; sammen har vi inntatt, ikke bare verden, men dens ontologi.²⁸³

”Idet mengden vokser udover Leviathans skala og overskrider en kritisk masse, bliver uhyret til et hav, og det levende bliver livløst, som natur og konstruktion. Ja, kæmpebyerne bliver fysiske variabler: de hverken tænker eller græsser, de tynger.(...)Dette er situasjonen, slutopgørelsen vedrørende vort forhold til verden, ved inledningen til en epoke, hvor den gamle socialkontrakt, samfundspagten, må suppleres med en naturpagt: tvunget af selve den objektive vold har vi ingen anden utvej end at underskrive den. Det minimale udfald er krigen; det optimale er fred.”²⁸⁴

3.1.2 De to tider

”Med de udelukkende sociale kontrakter har vi sluppet det bånd, der knytter os til verden, det, som forbinder den forløbende tid med vejrets, det, som forbinder samfundsvidenskaberne og videnskaberne om universet, historien og geografien, retten og naturen, politikken og fysikken, det bånd, som retter vort sprog mod de stumme, passive, dunkle ting, der nu ved vore overgreb genvinder deres stemme, tilstedeværelse, aktivitet, lys. Vi kan ikke længere negligere det.”²⁸⁵

Den største begivenhet i det 20. århundre er for Serres landbrukets forsvinning som den førende aktivitet i de enkelte kulturer og for menneskelivet i alminnelighet.²⁸⁶ Vi og våre samtidige, lever nå innendørs omgitt av og forholdene til den kortsiktige tidsrytme. En tid som Serres betegner som den første tid, ettersom det er den tid vi først og fremst forholder oss

²⁸⁰ Idem s. 32

²⁸¹ Idem s. 39

²⁸² Jobs og Thomas Hobbes uhyr.

²⁸³ Idem s. 38

²⁸⁴ Idem s. 36-39

²⁸⁵ Idem s. 84

²⁸⁶ Idem s. 53

til og som deler opp og styrer vår daglige rytme. Den andre tid, værets og vindens tid er ikke lenger avgjørende for våre aktiviteter. Forskerne, administratorene og politikerne, hvor lever og virker de som konstruerer, utøver og bestemmer våre samfunn eller våre liv? I laboratorier, på kontorer og i tv-studier defineres og formes vårt forhold til hverandre og til verden. Det vesentlige foregår innendørs, kort sagt, klimaet påvirker ikke lengre våre gjøremål eller påvirker ikke lengre våre tanker og våre livsrytmer.²⁸⁷ Innendørs beskjeftiger vi oss med språk: vitenskapens sannhetsspråk, administrasjonens normative språk og sensasjonsrettet språk i mediene.²⁸⁸ Eller vi kan si at den kulturelle dialektikk videreføres og utvikles innendørs om saker og ting som både gjelder den første og den andre tid. Klimaet, og med det jordens realitet, er således fjernet fra vår oppmerksomhet og vår erfaring inneholder ikke lenger den kunnskap om verdens langsomme prosesser som tidligere delte inn det daglige liv.

”Vi har mistet verden: vi har forvandlet tingene til feticher eller varer, innsatser i vore strategiske spil; og vore filosofier, der er akosmiske – har været uden kosmos i snart et halvt århundrede – belærer os kun om sprog eller politik, skrift eller logik. Netopp i det øjeblik vi for første gang fysisk påvirker Jorden globalt, og den synes at reagere på menneskeheden globalt, ser vi tragisk bort fra den.”²⁸⁹

I det menneskeheten har vokst frem som en global størrelse, i betydning at vi nå er blitt så utbredt i antall og så effektiv i vår parasittære virksomhet, reagerer nå for første gang Jordens komplekse og sårbare systemer på våre aktiviteter. Flere lokale handlinger utgjør en global handling og en global reaksjon som slår tilbake og manifesterer seg på det lokale plan. Samtidig snur vi oss mer mot oss selv og våre stadige økende rent menneskelige behov. Serres bok er skrevet i 1990, i dag ser vi kanskje spirene til en økende bekymring omkring Jordens sårbarhet og er kanskje så smått begynt å bevege oss ut av laboratoriene og kontorene. Likevel eksisterer det en altoverskyggende dobbelhet som Arne Næss treffende påpeker i boken *Hvor ble virkeligheten av. Samtaler med Arne Næss*: *”(…)vedrørende den økologiske situasjonen studerer vi ozonhull og skyter opp flotte satellitter til å overvåke regnskogene, mens vi ikke gjør noe for å finne ut hvordan det kan bli mulig for folk i Norge øyeblikkelig å støtte et økologisk ansvarlig budsjett.”²⁹⁰*

²⁸⁷ Idem s. 53

²⁸⁸ Idem s. 53

²⁸⁹ Idem s. 54

²⁹⁰ Næss, Arne. *Hvor ble virkeligheten av. Samtaler med Arne Næss*. Kagge forlag, 2. opplag, Oslo 2005.

Serres, med sin utdannelse som marineoffiser, bemerker da også dette når han i sin metaforiske beretning om skipet og klipperevet forteller følgende:

”Vi kan rigtignok nedsætte de allerede igangsatte processers hastighed, lovgi med henblik på et mindre forbrug av fossile brændstoffer, genplante de hærgede skove i stor målestokk...det er altsammen udmærkede initiativer, men svarer til historien om skipet, der med femogtyve knop nærmer sig et klipperev, hvor det uvægerligt vil blive knust, og den vagthavende offiser på broen, der giver maskinen ordre til at sette ned farten med en tiendedel, men uden at ændre kurs.”²⁹¹

Løsningen på et langsiktig og maksimalt omfattende problem må, for å bli effektiv og konkret, dekke problemets bredde og lengde. Men vil en politiker, med ambisjoner, bli valgt dersom hun eller han vektlegger interessene til andre lands befolkning fremfor sitt eget lands befolkning? Er løsningen på miljøproblemene kompatibel med vår tids oppdelte demokratiske organisering av samfunnet? Hvordan kan vi gjennomføre et langsiktig initiativ med kortsiktige midler? Ifølge Serres krever et slikt prosjekt en gjennomgripende revidering og en ny definering av den kultur som i dag hersker i kraft av de tre maktinstanser, de som kontrollerer og styrer våre kortsiktige tanker: administratorene forsvare kontinuiteten, mediene aktualiteten og vitenskapen fremtidsutsiktene. I en felles konsensus fastholder de tre makter tiden, i den første betydning, for å felle dommer og ta beslutninger om tiden, i den andre betydning.²⁹² Altså, samfunn styrt etter kortsiktige frister, både politisk med hensyn til de forskjellige valgcykluser, og økonomiske med hensyn til lengre eller kortere rammer for inntjening, budsjettstyring og planlegging.

Kapittel 3.2 Kosmopolitisk perspektiv og mentalitet

I dette siste kapittelet skal vi drøfte den kosmopolitiske mentalitet. Når vi nå har gjennomgått Hjalmar Hegge, Peter Singer og Michel Serres har det vært for å trekke linjer fra deres forskjellige retninger mot det vi har kalt den kosmopolitiske mentalitet. Men en sak synes å gjenstå, og det er en nærmere beskrivelse, eller vurdering av hva det kosmopolitiske er. Vi har riktignok berørt Diogenes og Rousseaus tanker omkring dette begrepet, men en del gjenstår da verdensborgerbegrepet, som man også kan si, har forandret seg en del fra både Diogenes og Rousseaus tanker om dette. I 3.2.1 *Hva er det kosmopolitiske?* ser vi derfor nærmere på et utdrag fra den tyske sosiologen Ulrich Beck. Hegge og Singers posisjoner vil her bli satt i

²⁹¹ Serres, Michel. *Naturpagten*. Rhodos, København. 1992. Oversatt av Per Aage Brandt s. 56

²⁹² *Ibidem*

forhold til forskjellige oppfatninger av det kosmopolitiske. Vi skal ikke vurdere hvorvidt den ene eller den andres posisjon egner seg best til å danne grunnlag for en kosmopolitisk mentalitet, men se, slik vi poengterte i oppgavens innledning, hvordan de to retningene utfyller hverandre på forskjellige områder og danner grunnlag for en realistisk kosmopolitisk mentalitet. Dette vil igjen danne grunnlag for vår hoveddrøftelse i 3.2.2. Her vil vi se nærmere på de kosmopolitiske aspektene ved både Singer og Heggens tenkning og ta tak i de linjer vi allerede har trukket opp i de foregående delene av denne oppgaven.

I det avsluttende 3.2.3 ser vi den kosmopolitisk mentaliteten i lys av Serres og de presserende økologiske problemområder vi står ovenfor. Vil en realistisk kosmopolitisme stå i motsetning til Serres nye Jord, og forholdet mellom de to tider? Vil kanskje dimensjonen til de økologiske problemområdene overgå den menneskelige dimensjonen, og slik undergrave ethvert reformvennlig kosmopolitiske prosjekt som nok en befestelse av den jordiske scene? Et dypt motsetningsforhold vil her åpenbare seg, og de avsluttende spørsmål lar seg kanskje ikke besvare. Som samtidige betraktere av og medspillere på den jordiske scene er vi selv også underlagt den historiske dialektikk, og å håpe på et snarlig og revolusjonært sceneskifte vil etter all sannsynlighet være synonymt med å la seg blende av solen, og ikke se de mange, kanskje like alvorlige, fallgroper som skjuler seg langs hulegulvet. Men når dimensjonen til de økologiske problemfeltene øker i takt med vår kunnskapsutvidelse og reformene er få og lite langsiktige, da vil kanskje slike fallgroper fremstå som akseptable, endog for noen løsningen, i forhold til den risiko man løper ved å holde seg til den reformatorisk tanke. Til dette siste har man flere samtidige eksempler.²⁹³

3.2.1 Hva er det kosmopolitiske?

"What cosmopolitanism is cannot ultimately be separated from what cosmopolitanism should be. Cosmopolitanism is no longer a dream but has become a social reality, however distorted, which has to be explored.(...)If the cosmopolitan outlook wants to earn the honorific title 'realistic' it must open itself up to dilemmas, to dreams as well as nightmares, to good intentions as well as

²⁹³ I løpet av de siste 20 årene har fremveksten av undergrunnsbevegelser som Animal Liberation Front (ALF) og Earth Liberation Front (ELF) inntatt mer og mer ekstreme holdninger til forholdet mellom mennesker, dyr og natur. Gruppene bruker lignende taktikker som bl.a. tyske Rote Armee Fraktion (RAF). Retorikken og rettferdigjørelsen gruppene benytter seg av er preget av demokratisk apati og behovet for konkrete handlinger. Dess klarere den globale oppvarmingen blir, dess mer ekstreme vil handlingene bli. I Norge har søstergruppen Dyrenes Frigjøringsfront (DFF) vært i aktivitet fra tidlig 90-tall. Brannstifting av eiendom og kjøretøy, og drapstrusler mot sentrale personer innen dyreforskning og pelsproduksjon er blant noen av deres ekstreme aktiviteter.

predictable catastrophes. In other words, an optimist of the cosmopolitan outlook can also be a pessimist of the cosmopolitan mission."²⁹⁴

Dette utdraget fra Ulrich Becks bok *Cosmopolitan Vision* er treffende ramme for denne oppgavens grunnlag. For det første skiller Beck mellom en globalisering og en kosmopolitisering av verden, hvor definisjonen av den første er knyttet til de reelle prosesser de fem former for globalisering medfører, spesielt den økonomiske globalisering.²⁹⁵ I hovedsak er globalisering, ifølge Beck, å forstå som en hegemonisk prosess i retning en økonomisk "Globalism"²⁹⁶. Som vi ser i utdraget ovenfor kan derimot ikke spørsmålet om hva kosmopolitismen er skiller fra hva kosmopolitismen bør være. Vi har altså en deskriptiv og en normativ del hvor begrepene "social scientific cosmopolitanization" og "philosophical cosmopolitanism" skiller seg ut som henholdsvis deskriptiv og normativ, mener Beck.²⁹⁷ Det første er tilknyttet samfunnsvitenskapenes analytisk-deskriptive arbeidsfelt, og settes som bokens gjennomgående hovedtema av Beck. Her vektlegges utviklingen av nye samfunnsvitenskapelige metoder og et nytt begrepsapparat for å analysere og definere den nye fragmenterte sosiale og politiske virkelighet. Kosmopolitiseringen er altså en pågående sosial prosess parallell med de forskjellige former for globalisering.

*"For det første må vi afklare, hvad vi taler om i empirisk-analytiske termer, og derfor har jeg foreslået termen kosmopolitisering. For det andet må vi udforske den metodologiske nationalisme. Vi må kritisere den. Det tredje skridt er, at vi faktisk er nødt til at udvikle noget i retning af en ny grammatik for det sociale og politiske – nye teorier. Hvordan kan vi begrebsliggøre sådan noget som sociale uligheder, hvis ikke de har noget med nationalstaten at gøre, hvis de ikke er nationalstatslige uligheder?"*²⁹⁸

Den filosofiske kosmopolitismen ligger latent hos Beck som en naturlig refleksjon over den allerede virkende kosmopolitiseringen av verden. Men en konkret definisjon av hva den filosofiske kosmopolitismen spesifikt innebærer utover at grunnleggende menneskerettigheter og velferd er positivt nødvendig og ikke bør sees på som uttrykk for hegemonisk kulturuniversalisme, gies det, etter min mening, ikke. Vi skal ikke gå inn her med en nærmere redegjørelse av Becks syn på forholdet mellom disse to begrepene. Vi fastslår i stedet at vi

²⁹⁴ Beck, Ulrich. *Cosmopolitan Vision*. Polity Press, Cambridge 2006. Oversatt av Ciaran Cronin s 44.

²⁹⁵ Beck definerer i boken "What is Globalization" fem former for globalisering: "Informational", "Ecological", "Economic", "Labour cooperation or production" og "Cultural".

²⁹⁶ Idem s. 9

²⁹⁷ Idem s. 19

²⁹⁸ Slagmark, tidsskrift for idéhistorie. Høst 2004, nr 41. Intervju med Ulrich Beck, s. 15-26. s 17-18

med denne oppgaven bedriver en refleksiv reaksjon over forholdet mellom det normative grunnlaget for vår politiske og sosiale organisering av verden og konsekvensene av den samme organiserings transcenderende *praksis*. Dette gjør vi med henblikk på å påpeke og forstå behovet for en kosmopolitisk mentalitet som frembringer den kosmopolitiske nødvendighet. Med andre ord kan det sies at vi slik prøver, ved et dialektisk forhold til den konkrete politiske og sosiale virkelighet, å utmerke innholdet i idealistisk og utilitaristisk tenkning som et potensielt innhold i en filosofisk kosmopolitisme. Derfor går vi nå over til neste underkapittel og forsøker å utlede det kosmopolitiske innholdet i Hegge og Singers tenkning.

3.2.2. Hegge og Singers kosmopolitiske mentalitet

Hjalmar Hegge

Med Hegge, i oppgavens del 1, har vi hovedsakelig holdt oss innenfor den filosofiske kosmopolitismen, idet vi har sett på en idealistisk begrunnelse av den autonome individualitet, som igjen har vært grunnlag for en normativ forståelse av samfunnets demokratiske organisering og fordeling av goder, basert på erkjennelsen av alle andre individualiteters samtidige autonomi. Vi har med andre ord lagt grunnlaget for en individualitetsforståelse som videre kan knyttes til en normativ innholdsforståelse av kosmopolitismen.

Ved å sette en idealistisk begrunnet individualitet som bunnlinje i vår forståelse av demokratiet har vi forsøkt å gi en normativ begrunnelse av hvordan den samme individualitet, dersom den skal inneha en reell ytre frihet, også må frigjøres fra nasjonalstatens\kulturens grenser, på samme måte som den også må, dersom den skal inneha en reell indre frihet, frigjøres fra enhver dogmatisk religiøs eller metafysisk erkjennelsesbegrensning. Altså, som vi tidligere gjennomgikk: den indre frihet og den ytre frihet eksisterer i et gjensidig forhold til hverandre, der den enes eksistens uten den andres samtidige eksistens er meningsløs i dobbel forstand, og omvendt. Uten dette forhold er ikke Heggens individualitet reelt autonom, etter min mening. For å utdype: vi ser dermed det repressive forhold ved den nasjonale\kulturelle grense, som like fundamental for individualitetens frihet, som Hegge selv ser det repressive ved enhver individualitetsforståelse som anser erkjennelsen\rasjonaliteten som uttømt ved enten en høyere religiøs\metafysisk innsikt *i eller over* individet, eller ved en innsikt i almene (naturalistiske, mekaniske, økonomiske) lover, gitt *utenfor* individet. Parallellen er åpenbar.

Ved å være underlagt en indre eller ytre erkjennelseslov er den enkelte individualitet underlagt utenforliggende og\eller almene årsaker som fratar den enkelte individualitet sin egen individualitet. Med andre ord, den enkelte individualitets virkelighetsrelasjon opphører å være individuell ettersom dens relasjon uttømmes ved de lover som ligger i eller utenfor individet. Når individet selv ikke er årsak og grunnlag til sin egen virkelighetsrelasjon blir den således ufri og videre er dette individualitetsfornektende, slik vi forstod Hegge i del 1.

”Vi forstår altså frihet som den enkeltes handling ut fra den konkrete handlingssituasjons begrep, som er overordnet alle utenfra gitte normer. Individet handler da ikke ”rettferdig”, ”nestekjærlighet” osv. fordi det underkaster seg ytre bud, men fordi de moralsk gode handlinger springer ut av handlingssituasjonens begrep. Det gode følger da ikke av at det adlyder normer, men av at det inderlig forbinder seg med handlingen gjennom sin erkjennelse av den(...)Frihet er således ikke at mennesket handler ut fra ”det høyeste gode”, hva man nå ellers vil legge i det, men dette gode følger nettopp av at det handler fritt.”²⁹⁹

Når vi så mener å finne grunnlag for en kosmopolitisk mentalitet hos Hegge, er det basert på en videreføring av dette forhold til også å gjelde den politiske og sosiale organisering så vel som den enkeltes erkjennelsesrelasjon til virkeligheten. Når den enkelte individualitet først skal stå i et slik innvendig og reelt fritt forhold til virkeligheten, så må følgelig dette forhold også gjelde for individualitetens ytre forhold til virkeligheten. Med andre ord, så mener vi her at en nasjonal\kulturell begrensing er vel så ufri og individualitetsfornektende, ettersom den enkelte individualitet, på bakgrunn av dens tilfeldige verdensinntreden, underlegges en dobbelt ytre virkelighetsrelasjon i det den tildeles kulturell og\eller nasjonal identitet.³⁰⁰ Det naturlige spørsmålet her blir da: blir ikke individualitetens ytre frihet like uttømt ved dens eksistens innenfor den dogmatisk politiske oppdelingen av verden, som det den indre frihet blir når den underlegges begrensinger i forhold til erkjennelsen? Hegge selv beveger seg ikke i denne retningen, og nevner absolutt ingenting om forholdet mellom globalisering og nasjonalstat eller en universalisering av den rettslig-politiske sfære.³⁰¹ Likevel ser vi av utdraget nedenfor at individualitetens frie utfoldelse i det sosiale og politiske liv er en betinger for en virkelig fullendt individualitet.

²⁹⁹ Hegge, Hjalmar. Frihet, Individualitet og samfunn. Antropos Forlag. Oslo 2003, 2. opplag s. 60

³⁰⁰ Den nasjonale identiteten er da også avgjørende for individualitetens økonomiske status og tilgang til offentlig velferd. For bare å nevne hvordan naturressurser er knyttet til nasjonalt eierskap.

³⁰¹ Riktignok nevner Hegge begrepet ”verdensregjering” en gang, men kun i forbindelse med sin kritikk av større mengder sentralisert politisk makt. En slik ansamling av makt fremstår for Hegge som et politisk mareritt.

”Individualitetens frigjøring ville ikke vært et fullendt verk uten dens utfoldelse i den politiske, eller altså i videste forstand: den rettslig-politiske sfære. Åndslivets individuelle sfære gir således ikke rom for menneskets fulle utfoldelse som individualitet og derved heller ikke for dets utfoldelse som fritt vesen.(...)Som vi har fremholdt, er menneskets sosialitet nettopp en manifestasjon og utfoldelse av dets individualitet. For den består i kraft av individenes gjensidige anerkjennelse av hverandres likeverdighet som individualiteter, og utspiller seg som deres likeberettigede deltagelse på det rettslig-politiske område i vid forstand (likhetens sfære).”³⁰²

Hegge forstår individualitetens frigjøring som en utvikling av først en indre frihet ved at den enkelte individualitet står fritt som et åndelig\tenkende vesen, med andre ord: den indre frihet etableres i det individets relasjon til virkeligheten avhenger helt og holdent av den enkelte individualitet. Den ytre frihet etableres når dette indre forhold gjenspeiles i en institusjonalisert ånds- og tankefrihet i de enkelte samfunn, samtidig som den enkelte garanteres en likeverdig deltagelse i det offentlige området, på bakgrunn av den enkeltes unike, og følgelig ulik, virkelighetsrelasjon. Med andre ord legitimeres demokratiet ved den enkeltes ulikhet som grunnlag for den enkeltes like rett til deltagelse. Men, dersom den gjensidige anerkjennelsen av andre individers likeverd begrenses til kun å gjelde det nasjonale og\eller kulturelle, så synes dette å være et individualitetsfornektende trekk hos Hegge selv. Like nødvendig som individualiteten må befri seg fra dogmatiske religiøse eller metafysiske begrensinger som avindividualiserer individualiteten, må dette, slik vi har forstått Heggens filosofi, forstås lignende i forhold til den ytre frihet. Fødselens tilfeldighet utsetter, etter min mening, også individualitetens frihet for ytre og indre årsaker som hindrer\begrenser en virkelig individuell relasjon til virkeligheten. Dette fordi individualiteten ved å fødes inn i et allerede politisk, kulturelt og sosialt oppdelt verdenssamfunn underlegges et gitt samfunns nasjonale\kulturelle identitet, rettsoppfatning og normer.³⁰³

Før vi går over til å utlede den kosmopolitiske mentalitet hos Singer kan vi kort tillate oss å plassere Hegge i den kosmopolitiske tradisjon fra den tyske filosofen Imanuel Kants tenkning. Der Kant ser den menneskelige historie som en lineær utvikling mot stadig større menneskelige felleskap og høyere fornuft, ser vi hvordan Hegge oppfatter den menneskelige historie som en utvikling av først individualitetens indre frihet og deretter dens ytre frihet. Riktignok er et av Heggens hovedmomenter å frigjøre friheten fra enhver form for uttømmelse,

³⁰² Idem s. 168

³⁰³ Og det negative aspektet ved dette forsterkes ved den enkelte individualitets tilgang eller ikke tilgang til det enkelte samfunns goder i bred forstand.

og han kritiserer blant andre Kant for hans oppfatning av historien som en utvikling mot et høyeste gode og den absolutte realiseringen av det kategoriske imperativ. Et slikt høyeste gode er for Hegge individualitetsfornektende i det eksistensen av et slikt nivå hindrer individualiteten å erkjenne utover det høyeste gode. Når vi så likevel plasserer Hegge innenfor Kants tradisjon, så er det kun i forhold til hvordan den ytre friheten vil nå et endelig punkt slik vi forstår den hos Hegge. Dette er åpenbart naturlig. Den ytre frihet er mer begrenset enn den indre frihet, i det den ytre frihet har sine fysiske grenser knyttet til dens rolle å etablere og garantere et åpent rom, altså den rettslig-politiske sfære, som sikrer den indre frihets ytringspotensial fri tilgang og utfoldelse. Den indre frihets ytringspotensial er, slik vi forstår Hegge, ubegrenset.

Peter Singer

Når vi gjennomgikk Singer i del 2, var det et forsøk på å undersøke demokratiets normative grunnlag med henblikk på å utdype eller forsterke den likhetsforståelsen som tilsynelatende ligger til grunn for den demokratiske organisering av samfunn. Her henviste vi blant annet til FNs menneskerettighetserklæring og kritiserte John Rawls' begreper om "moral personalities" og "range property" for ikke å inkludere samtlige mennesker. Vi etablerte i forhold til dette Singers prinsipp om den menneskelige likhet som ét forsøk på å inkludere samtlige mennesker og slik forsterke det demokratiske grunnlaget.

Deretter satt vi opp tre nivåer hvor vi gjennomgikk eksempler fra 1. individuelt nivå, 2. nasjonalt nivå og 3. internasjonalt nivå. Slik undersøkte vi utvalgte deler av demokratiets *praksis*. Ved vår deskriptive gjennomgang av empirisk data på de tre nivåene søkte vi å etablere et vurderingsgrunnlag for en moralfilosofisk analyse av forholdet mellom demokratiets normative grunnlag og dets *praksis*. Med andre ord: Vi foretok slik en deskriptiv analyse av samfunnets faktiske organisering med henblikk på å senere vurdere, i et utilitaristisk perspektiv, hvorvidt *praksis* stemte overens med demokratiets normative grunnlag, altså likhetsprinsippet.

Så, i del 2s avsluttende kapittel, foretok vi en moralfilosofisk (utilitaristisk) analyse av hvorvidt *praksis* var kompatibel med prinsippet om den menneskelige likhet. Vi valgte her å ikke konsentrere oss om det åpenbare, nemlig at *praksis* i forhold til likhetsprinsippet er umoralsk. I stedet undersøkte vi hvordan vi, på et minimumsnivå, bør tilpasse *praksis* til

likhetsprinsippet. Singers assistanseprinsipp ble således etablert i det vi forsøkte å forme alternativer til positiv handling, for slik å øke mulighetene for en global reduksjon av lidelse.

Slik fremstår vår gjennomgang av Singer som en manifestasjon av hva vi formulerte ovenfor i forhold til Beck. Med Singer har vi nettopp bedrevet en refleksiv reaksjon over forholdet mellom demokratiets normative grunnlag og dets transcenderende *praksis*. Først en reaksjon mot demokratiets normative fundament (kritikk av Rawls) som resulterte i et rasjonelt likhetsprinsipp som står i forhold til menneskerettighetserklæringen ønske om å inkludere samtlige mennesker. Deretter en reaksjon mot den begrensede etiske og politiske mentalitet (den transcenderende *praksis*) som førte til kravet om en utvidelse av vår etiske og politisk mentalitet, samt etableringen av Singers assistanseprinsipp. For å oppsummere kan vi trekke noen linjer mellom Singer og Beck. Både Beck og Singer påpeker nødvendigheten av å fylle et tomrom, eventuell møblere et nytt rom, som har oppstått i etterkant av en flerfoldig globaliseringsprosess. Beck etterlyser nye samfunnsvitenskapelige metoder og begreper for å forklare den radikalt nye sosiale og politiske virkelighet som utvikler seg, mens Singer etterlyser en inkludering av denne nye virkelighet i vår eksisterende etiske og politiske mentalitet.

”Ethics appears to have developed from the behaviour and feelings of social mammals. It became distinct from anything we can observe in our closest nonhuman relatives when we started using our reasoning abilities to justify our behaviour to other members of our group. If the group to which we must justify ourself is the tribe, or the nation, then our morality is likely to be tribal, or nationalistic. If, however, the revolution in communications has created a global audience, then we might feel a need to justify our behaviour to the whole world. This change creates the material basis for a new ethic that will serve the interests of all those who live on this planet in a way that, despite much rhetoric, no previous ethic has ever done before.”³⁰⁴

Når vi her skal utlede den kosmopolitiske mentalitet hos Singer vil vi ikke gå så grundig til verks som vi gjorde i forhold til Hegge. Som vi ser av utdraget ovenfor er Singers kosmopolitiske orientering langt mer eksplisitt. Dette forholder seg slik på bakgrunn av det vi tidligere i oppgaven har gjennomgått i forhold til likhetsprinsippet og det intuitive og kritiske nivå. Singer ser menneskehetens etiske utvikling som en stadig ekspanderende sirkel som utvides i henhold til hvem som inkluderes og berøres av våre handlinger. Der utformingen og etableringen av nasjonalstatene tidligere kunne bli sett på som en positiv politisk og etisk

³⁰⁴ Singer, Peter. One world: ethics of globalization. Yale University press – New Haven & London. 2002 s. 12

ekspansjon fra den negative stamme- eller gruppentilstanden, må vi nå tilsvarende se utformingen av en ny og global etisk og politisk mentalitet (den kosmopolitiske) som positiv fremfor den negative opprettholdelsen av den tradisjonelle nasjonalstaten. Den ekspansjonen som vi står ovenfor nå er, slik vi har vist tidligere, aktualisert av hvordan våre transcenderende handlinger inkluderer og berører direkte og indirekte mennesker på andre kontinenter, og i tillegg fremtidige mennesker. Den kosmopolitiske mentalitet trer dermed frem som et foreløpig mål for den etiske ekspansjonen som vi med Singer har påpekt behovet for. Men behovet for en slik ekspansjon oppstår ikke av seg selv, og her er det forholdet mellom intuitivt og kritisk nivå kommer inn. Den dynamiske vekselvirkningen mellom praksis og teori er nødvendig for hele tiden å underlegge våre intuitive holdninger en kritisk refleksjon. Uten dette forholdet ville man kanskje i dag fremdeles holdt afrikanere som slaver, sett jøder som undermennesker eller opprettholdt apartheidregime i Sør-Afrika, bare for å nevne noen få eksempler.

Ved den kritiske refleksjonen trer man altså ut av det som etter hvert har satt seg som det gitte og undersøker hvorvidt den tidligere begrunnelsen for dagens intuitive praksis fremdeles lar seg rettferdiggjøre i forhold til dens nåværende konsekvenser. Den kosmopolitiske mentalitet hos Singer avtegner seg nettopp i dette forholdet. Når rettferdiggjørelsen av de transcenderende handlingers konsekvenser må rette seg mot et globalt publikum, vil handlinger hvis konsekvenser er negative for mennesker også utover ens tidligere nivå ikke lengre kunne vurderes som moralsk (det kunne man nok heller ikke tidligere, vil Singer hevde, men med tilsynekomsten av global kommunikasjon blir det vanskeligere å sno seg unna den moralske vurderingen). De blir tvert i mot umoralske handlinger. Og dermed: aksepterer man likhetsprinsippet, som vi har sett danner grunnlag for den demokratiske organisering av samfunnet ved å forfekte alle menneskers likeverdighet, både hos Singer og Hegge, så kan vi ikke tillate oss å fortsette eller opprettholde de handlinger som ikke lengre lar seg rettferdiggjøre på globalt plan. Med andre ord setter vi dermed hensynet til det største menneskelige fellesskap fremfor hensynet til de mindre menneskelige fellesskap, noe som er påpekt som den grunnleggende kosmopolitiske tanke allerede fra Diogenes tid. Vi understreker her i samsvar med Singers likhetsprinsipp, at det menneskelige fellesskaps prioritet kun gjelder i de forhold hvor de lokale og globale har motstridende interesser. Det er således en kosmopolitisk mentalitet som Singer sikter mot, når han påpeker behovet for en ny etisk tenkning om menneskets politisk og sosiale organisering.

*"I have argued that as more and more issues increasingly demand global solutions, the extent to which any state can independently determine its future diminishes. We therefore need to strengthen institutions for global decision-making and make them more responsible to the people they affect. This line of thought leads in the direction of a world community with its own directly elected legislature(...)."*³⁰⁵

Singer ser altså selv konsekvensene av sitt forsøk på å etablere en ny og global etikk som en gradvis vending mot sterkere overnasjonale og internasjonale størrelser som kan ansvarliggjøre aktører bak de transcenderende ubevisste og bevisste handlinger. Med andre ord er det ingen radikal systemforandring Singer forfekter, men en pragmatisk utvikling og videreføring av allerede eksisterende politiske og juridiske størrelser. Som vi tidligere så: *"To rush into world federalism would be too risky, but we could accept the diminishing significance of national boundaries and take a pragmatic, step-by-step approach to greater global governance."*³⁰⁶ Vi kan dermed betegne Singers kosmopolitiske mentalitet som en realistisk mentalitet som ut i fra det dialektiske forholdet mellom det intuitive og det kritiske nivå, analyserer den sosiale og politiske samtidige virkelighet med henblikk på å hele tiden forbedre strukturenes virkemåte i henhold til det demokratiske grunnprinsippet om den menneskelige likhet. Dette er også hva vi vil betegne som Singers styrke i denne sammenheng. Ved sin rasjonelle og analyserende fremgangsmåte i forhold til den nye etiske mentalitet, benytter han seg av det samme rasjonelle språket som allerede eksisterer. Og slik gir hans stemme mer gjenlyd ovenfor administratorene, mediene og vitenskapen som fastholder makten over både den første og annen tid ved den samme historiske rasjonalitet.

3.2.3 Den kosmopolitiske nødvendighet

Sammenfattende oppsummering

Oppgavens struktur følger en linje hvor vi med Hegge i del 1 kan sies å etablere den selvskapende og autonome individualitet som kosmopolitismens normative fundament. Med andre ord, det har vært et forsøk på å både forstå demokratiets grunnleggende forutsetning om

³⁰⁵ Singer, Peter. *One world: ethics of globalization*. Yale University press – New Haven & London. 2002 s. 199

³⁰⁶ Idem s. 173 Et sentralt argument hos de fleste av både forkjempere og motstandere av et kosmopolitisk prosjekt er nettopp å påpeke slik Kant gjorde i sin tid, at en verdensstat/verdensregjering i beste fall vil bli et byråkratisk monster. Men der motstanderne stopper med dette og ser dette som en uoverkommelig hindring, argumenterer forkjemperne videre med at et kosmopolitisk prosjekt ikke vil la seg virkeliggjøre på lang tid og at det de i dag holder på med, er å utarbeide et grunnriss.

”en person, en stemme” ut i fra et idealistisk perspektiv på den indre frihet, og samtidig betrakte ideen om den autonome individualitet som først virkelig frigjort i en kontekst hvor den ytre frihet frigjøres fra fødselens tilfeldighet. Dette er dermed å forstå som hovedforbindelsen mellom oppgavens overordnede intensjon og Hjalmar Hegge. I del 2 trer så Singer frem og analyserer *praksis*, hovedsakelig i vestlige demokratier, ut i fra et prinsipp om den menneskelige likhet. Vi kan forstå det i retning av at Singer med denne analysen undersøker hvordan demokratiets grunnleggende forutsetning brytes av demokratiets transcenderende *praksis*. Eller vi kan si det som i oppgavens innledende tekst om Hegge: vi har med Singer undersøkt hvorvidt den sosialpolitiske virkelighet gjenspeiler en teoretisk begrunnet og/eller anerkjent autonomt eksisterende individualitet (Hegge). Og det sentrale her er nettopp at både den sosialpolitiske virkelighet og den autonome individualitet ikke lengre kan forstås ut i fra det tradisjonelle politiske og etiske perspektiv eller mentalitet.

Når Singer deretter fremlegger assistanseprinsippet, så er det ét eksempel på å normativt utvide vår eksisterende politiske og etiske mentalitet til å ta innover seg konsekvensene av den samme transcenderende praksis. Med andre ord kan vi forstå Singer i retning av å ville bygge en utilitaristisk grunnmur på Hegges idealistiske fundament, for slik å, i praksis, forsøke å gjenspeile den autonome og reelt eksisterende individualitet. Dermed er vi langt på vei enig i Becks tidligere påstand: hva kosmopolitisme *er*, kan ikke skilles fra hva kosmopolitisme *bør være*. På bakgrunn av dette antyder vi i stedet med større tyngde den kosmopolitiske mentalitet som en manifestasjon av dette forholdet. En hele tiden aktiv dialektisk refleksjon over nettopp forholdet mellom demokratiets *teori* og *praksis*; men som samtidig hele tiden tenker dette forholdet ut i fra fødselens tilfeldighet. Slik rammer vi inn Hegge (teori) og Singer (praksis); og som vi har sett, dekker både Hegge og Singer fødselens tilfeldighet ved deres stadige fremhevelse av den menneskelige likhet som grunnforholdet i både idealistisk og utilitaristisk tenkning.

”Hvad enten man tager afsted fra Sparta eller San Francisco, foregår døden på samme måde. Hva enten man er udvist fra Paris eller fra Pisa, ligger verden uden for byen under den samme urokkelige himmel. Måske tyve byer, men en og samme verden udenbyes, et og samme sted for de udelukkede under solen; hundrede lovgivninger, men en og samme forvisningens ørken; og alle førstæder ligner hinanden. Tusinde kulturer, men en og samme natur.(...)En mangfoldighed af

forskelligartede livshistorier og dystre krumspring over for én eneste, ensartet død. Hvor kommer det universelle fra? Fra vor bortgang. Fra udvisningen. Det udenfor liggende.”³⁰⁷

Når Serres kommer inn i del 3 av oppgaven, så settes, som vi så i kapittel 3.1, et fast punkt i horisonten som vår refleksjon bør navigere etter. Eller i forhold til vår metafor ovenfor: Med Serres globale topografi kan vi se hvor og hvordan vår kosmopolitiske konstruksjon bør formes og plasseres i *samspill* med vinden og havet, for slik å unngå at vinden og havet møter kvadratiske flater. Med andre ord: for at vi skal kunne stifte en virkningsfull pakt med Jorden må vi først stå sammen som mennesker. Slik de økologiske utfordringene vi står ovenfor har antatt globale dimensjoner, må også vår reaksjon være tilsvarende global i både handlekraft og mentalitet. Den kosmopolitiske mentalitet fører slik med seg erkjennelsen av den kosmopolitiske nødvendighet.

Avsluttende drøftning

Vi står dermed med to motstridene forhold: et samfunn dominert av en oppdeling av tid og makt i den første betydning og en utenforliggende verden hvor det tar 5000 år for verdenshavene å blandes.³⁰⁸ Når da den første tid skal dømme og ta beslutninger om konkrete utfordringer i den annen tid, blir det et skarpt misforhold, slik vi ovenfor så i beretningen om skipet. Kravet til politisk realisme og reformer fremfor revolusjoner, hindrer en radikal kursomlegging. Både Singer og Hegge vil stille seg kritisk til en revolusjonær tankegang fordi dette vil sette likhetsprinsippet i fare, i tillegg risikerer man å miste muligheten ved det offentlige rom som et sted hvor den enkeltes unikhhet kan manifestere seg gjennom demokratiets prosesser. Like fullt vil vi kunne sette et likhetstegn mellom Serres behovspåpekning av et saktere liv, eller en mer symbiotisk eksistens og Singers steg ut av det gitte og etablerte samfunn. Singer vil riktignok kun være enig i Serres tanker dersom de til syvende og sist gagnar menneskeheten. For Singer er den organiske og uorganiske natur, alt

³⁰⁷ Serres, Michel. *Naturpagten*. Rhodos, København, 1992. Oversatt av Per Aage Brandt s. 127-128

³⁰⁸ Idem s. 55. Et annet punkt det er verdt å merke seg i denne forbindelse og som kanskje setter dette forhold i et bedre perspektiv er hvor lang tid det fossile brennstoffs tilblivelsesprosess har tatt. Kull, gass og olje er filtrert og sammenpresset av naturlige prosesser over tidsperioder som langt overgår den menneskelige fatteevne. Like fullt, på ca 250 år, et forsvinnende lite øyeblikk i forhold til den samme tidsregningen, har menneskeheten klart å svi av brorparten, og sluppet avgassene ut i atmosfæren. Dersom det skulle vise seg at de globale klimaendringene ikke skyldes mennesker, vil vi likevel ha sluppet ut enorme mengder av fremmede partikler i atmosfæren. Partikler som forurensar levende veseners luftveier, sirkuleres i blodløpet og dekker hud og miljø.

utenom sansende og følende vesener, unntatt likhetsprinsippet og dermed unntatt enhver hensynstagen.

Likheten ligger likevel i deres felles påpekning av nødvendigheten av å tre ut av det gitte og\eller etablerte. Så, der vi fulgte Singers påpekning av begrensingene i den eksisterende etiske og politiske tenkning i et rent menneskelig perspektiv, ser vi også hvordan Serres nedenfor påpeker en lignende begrensing i tenkningen i et økosofisk perspektiv. Samtidig kan vi også, etter min mening, trekke inn Heggens represjonsbegrep i denne forbindelse. Når Hegge påpeker de repressive strømmingene i samfunnet med henvisning til objektiveringen av mennesket og den tilhørende normalitetsmentaliteten, da ser vi linjene til hva Serres skriver i det påfølgende utdraget.

”Eksisterer der en materiel, teknisk og industriell forurening – pollution –, som udsætter tiden, regnets og vindens tidslighed, vejret, for tænkelig fare, da findes der også en anden, usynlig forurening, som bringer den tid i fare, der går eller forløber, en kulturel forurening, som vi har påført de langsigtede tanker, disse vogtere af Jorden, menneskene og tingene selv. Uden at kæmpe mod den sidste ville vi komme til kort i kampen mod den første. Hvem kan i dag betvivle den såkaldte infrastrukturens kulturelle natur?”³⁰⁹

Slik kommer hensikten med å sette opp Serres i forbindelse med denne oppgaven klart frem. Serres bidrar til å sette et navigasjonspunkt i horisonten fremfor oss, et punkt vår refleksjon bør forholde seg til i vår drøftelse av den kosmopolitiske nødvendighet. Som Serres skriver i utdraget ovenfor, finner vi en kulturell forurening nettopp der hvor våre langsiktige tanker eksisterer. En kulturell forurening som har satt et dypt skille mellom menneskehet og jord, eller om man vil, mellom subjekt og objekt. Serres forsøker, som vi har sett, i sine tekster å viske ut dette skillet ved å reetablere naturen som et subjekt, i det minste ved å tillegge Jorden en virtuell subjektiv juridisk stauts.

”For det første vi jeg sige, at da Machiavelli, Hobbes og Locke forsvarede ideen om den moderne stat, så forsvarede de ikke noget, de troede ville være der den næste dag. Det tog mer end to hundrede år at skabe Europa som et moderne system af stater. Nuvel, jeg er fortalere for kosmopolitiske ideer, men jeg tror ikke, at man kan skabe et kosmopolitisk demokrati på et årti eller to. For det andet, hvorfor kosmopolitisme? Fordi jeg forstår kosmopolitisme som forsvarer at det sæt af principper, der artikulerer hvert eneste menneskes lige moralske status; udbredelsen af

³⁰⁹ Idem s. 57.

*dette prinsipp til at gælde for alle; personlig autonomi og ansvarlighed; prinsippet om samtykke og håndteringen av kollektive forskelle gennem demokratiske procedurer osv.*³¹⁰

På spørsmål om hvorfor han velger det kosmopolitiske demokrati fremfor det universalistiske eller globale, svarer, som vi ser, den britiske statsviteren David Held at det kosmopolitiske demokratiet artikulere tanken om menneskehetens likhet begrunnet i de individuelle ulikheter. Til forskjell fra den klassiske kosmopolitismen som setter Menneskeheten som eneste gyldige politiske enhet, holder den nye kosmopolitismen fast i innsikten om de individuelle ulikheter som grunnlag for politiske enheter.³¹¹ Dette vil si, en anerkjennelse av at mennesker har behov for mindre og mer intime fellesskap enn det globale. Disse må imidlertid være store nok til at slike lokale menneskelige fellesskap kan styre seg selv politisk.

Og nå er vi inne i oppgavens dypeste intensjon. Vi har nettopp med både Singer og Hegge understreket og påpekt at det er anerkjennelsen (Hegge) og aksepten (Singer) av de individuelle ulikheter, og den tilhørende retten til å delta i fellesskapet som likeverdige på bakgrunn av ulikhetene, som utgjør den grunnleggende kosmopolitiske mentalitet. Men, det er også et annet grunnleggende faktum vi må ta med i beregningen her. Det er nettopp når aktivitetene til slike fellesskap går utover, og med det trenger seg inn i grunnlaget for andre slike fellesskaps likeberettigede eksistens, begrunnet ved deres ulikhet, at vi i dag må aktualisere den nye kosmopolitismen, eller som vi tidligere har betegnet det, utvide vår eksisterende politiske og etiske mentalitet. Der dette ikke tidligere har hatt et skjær av nødvendighet, ser vi nettopp en slik nødvendighet når Serres reetablerer Jorden som den endelige hersker over ethvert menneskelig fellesskap, enten kosmopolitisk eller ikke. For å møte den fiende som den nye Jord foreløpig utgjør, må vi, som vi tidligere har sett, erkjenne først oss selv som en reell autonom individualitet; deretter organisere vår sosialitet ut i fra den grunnleggende erkjennelse av de andres samtidige eksistens som ulik vår egen og av den grunn likeberettiget som vår egen; og sist, og kanskje viktigst, organisere vår sosialitet i samspill med Jordens faktiske eksistens som vår symbiotiske motpart. Dermed aktualiseres den kosmopolitiske nødvendighet. Vi må med Hegge slutte fred med oss selv innvendig, deretter med Singer slutte fred med oss selv utvendig og til slutt med Serres slutte fred med verden.

³¹⁰ Slagmark, tidskrift for idéhistorie. Høst 2004, nr 41. Intervju med David Held s. 27-39. s 33.

³¹¹ Slagmark, tidskrift for idéhistorie. Høst 2004, nr 41. Rødder og vinger – den nye kosmopolitisme og dens kritikere. Mikkel Thorup. s 101-121. s 105.

Litteraturliste

- Beck, Ulrich: Cosmopolitan Vision. Polity Press, Cambridge 2006.
- Beck, Ulrich: What Is Globalization? Polity Press. Cambridge 2000.
- Hegge, Hjalmar: Frihet, Individualitet og samfunn. Antropos Forlag. Oslo 2003, 2.opplag.
- Næss, Arne: Hvor kommer virkeligheten fra? 18 Samtaler med Arne Næss. Kagge Forlag. Oslo 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques. On the Social Contract. Dover Publications, Inc. New York 2003.
- Serres, Michel: Serres, Michel. Naturpagten. Rhodos, København. 1992.
- Singer, Peter: Practical Ethics. Cambridge University Press, New York. 2. edition. 2005.
- Singer, Peter: Dyrenes frigjøring. Spartacus forlag, Oslo, 2002. 2. utgave.
- Singer, Peter: One world: ethics of globalization. Yale University press – New haven & London. 2002.
- Slagmark: Tidsskrift for idéhistorie, Kosmopolis. Høst 2004, nr 41.

Internettreferanser

- <http://www.kirkensnodhjelp.no/article/view/6370/1/337>
- http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/dep/Utenriksminister_Jonas_Gahr_Store/taler_artikler/2007/Biodrivst_off-har-ogsaa-en-bakside.html?id=476298
- <http://www.ssb.no/emner/01/04/10/klimagassn>
- <http://www.ipcc.ch/index.html>