

Blå Memoserie
Økonomisk Institut
Københavns Universitet

Nr. 195 / marts 1996

Noget om moral og etik

Mogens Blegvad

Stu­diestræde 6, 1455 Kø­ben­havn K
Tel 35 32 30 82 - Fax 35 32 30 00
<http://www.econ.ku.dk>

ISSN: 0107-3664 (print) ISSN: 1601-247X (online)

Mogens Blegvad:

NOGET OM MORAL OG ETIK

Indholdsfortegnelse:

1. Moral og Etik - indledning	4
2. Typer af moralske udsagn	6
3. Moralvidenskab	8
4. Moralens opståen	10
5. Sugden om konventioner og moralregler	12
6. Det etiske arbejde	14
7. Konsekventialisme og andre etiske standpunkter	17
8. Reflektiv ligevægt og universabilitet	21
9. Indvendinger mod utilitaristisk etik I	23
10. Indvendinger mod utilitaristisk etik II	25
11. Retfærdighed, handlings- og regelutilitarisme	27
12. Indvendinger mod utilitaristisk etik III	30
13. Kontraktualisme (Rawls, Gauthier)	32
14. Økonomi, moral og etik	34
15. Afslutning	37

Forord.

Dette er en noget revideret version af en gæsteforelæsning, som jeg d. 26/10-1995 holdt som indledning til institutets work-shop om "Etik og økonomi". Deltagerne i denne havde i modsætning til de fleste af tilhørerne, der var økonomistuderende, i forvejen fået tilsendt en oversigtsartikel: Daniel M Hausman & Michael S. McPherson: Taking Ethics Seriously; Economics and Contemporary Moral Philosophy. J. of Economic Literature 31, 1993, 671-731, som jeg nogle steder i forelæsningen henviser til som "oversigtsartiklen".

Mogens Blegvad

1. Moral og Etik - indledning

Når forholdet mellem etik og økonomi skal behandles, er der en række distinktioner, som må indføres og klargøres. Der er nok af eksempler på, at man er gået galt i byen ved at gå for direkte på og ikke gøre de nødvendige distinktioner. Selv om det sikkert ikke gælder nogen her, kan jeg godt tænke mig dem, der om forholdet mellem etik og økonomi straks vil sige, at etik har at gøre med mennesker og menneskeværd, økonomi kun med penge, og at derfor økonomiske overvejelser er ligegyldige i forhold til etik.

Den første distinktion, vi har brug for, er mellem moral og etik. Den gøres ikke i oversigtsartiklen. For mange år siden behandlede på en generalforsamling i Dansk Psykologforening et forslag om nedsættelse af et etikudvalg, som skulle udarbejde retningslinier for, hvordan psykologer skal forholde sig til de mennesker, de undersøger og behandler. Under debatten herom spurgte én af deltagerne, som ikke selv var psykolog, men underviste ved psykologistudiet¹, ret så spydigt, hvorfor man talte om etik i stedet for at bruge det gode gamle ord moral. Var det ikke bare, fordi det lyder finere? Ville psykologerne ved at skaffe sig en etik ikke dermed gøre sig finere end andre?

Han fik ikke svar på sit spørgsmål. Der kunne ellers godt være givet et rimeligt svar. Ordet moral har - i modsætning til ordet etik - i dagligsproget en klang af at have med sex at gøre, og det var jo ikke psykologernes kønsliv, udvalget skulle beskæftige sig med. Dertil kommer, at moral har en vis dobbelthed i sin betydning. Det kommer tydeligt frem i den store danske ordbog (XIV, 344-45). Under stikordet 'moral' finder vi først følgende forklaring: "indbegrebet af de (af samvittigheden, opdragelse, religion, miljø bestemte) anskuelser, hvorfor menneskelige handlinger og tanker bedømmes som gode eller slette; indbegrebet af, hvad man anser for rigtigt, sømmeligt m.h.t. menneskers måde at handle og tænke på..." Men derefter kommer som andet punkt: "evnen til at holde sine handlinger og tanker i overensstemmelse med moralen; livsførelse, tænkemåde (specielt på det erotiske område) betraget i forhold til moralen." Ordbogsredaktørene har altså registreret den nævnte tendens til særligt at tænke på det seksuelle og erotiske, når man taler om en persons moral. Men de har også fremhævet den tvetydighed, at man ved

¹. Det var Karl O. Christiansen, der som jeg var magister i filosofi. Han underviste i kriminologi, et fag han senere blev professor i ved Københavns Universitets rets- og statsvidenskabelige fakultet.

moral dels mener nogle krav, der stilles til vor adfærd og vore tanker, dels den grad hvormed der leves op til disse krav. Når man taler om en persons moral, drejer det sig ofte om det sidste, om hvorvidt vedkommende lever op til moralske krav, enten sådanne som den talende går ind for, eller sådanne som vedkommende selv accepterer. Eller, måske det almindeligste, krav der er alment accepteret i det pågældende sociale miljø. Soldatens moral er et spørgsmål om, hvor tapper, loyal og disciplineret han viser sig at være, forretningsmandens om, hvor hæderlig han er. På engelsk bruges "morality" for moral i denne betydning.

Man kan også bruge "etik" på denne måde - sprogbrugen på disse områder er ikke helt fast - men det er ikke almindeligt. Etik har mere med moral at gøre i den første betydning, altså selve de krav, der stilles. Psykologforeningens udvalg skulle formulere sådanne krav, og det var nok ikke alene, fordi det lyder finere, at man foretrak at kalde det et udvalg om etik. Nu må det som sagt indrømmes, at sprogbrugen er vaklende, og at ordene moral og etik, og navnlig ordene moralsk og etisk, ofte bruges som synonymmer. Når vi nu har to forskellige ord, kan det imidlertid være hensigtsmæssigt at bruge dem til at markere en distinktion, man har brug for. Men hvilken? Det går ikke her at støtte sig til ordenes oprindelse. Etik kommer af græsk ethos, moral af latin mos (flertal mores) og begge ord betyder noget i retning af sæd og skik. Den eneste forskel er altså, at de to ord kommer fra hvert af de to klassiske hovedsprog. Idet jeg i det følgende ser bort fra den anden betydning af moral, den der svarer til engelsk "morality", vil jeg gøre rede for, hvordan de fleste filosoffer skelner mellem moral og etik - vel vidende, at ikke alle er enige heri. Og jeg bliver nødt til, før jeg kommer til, hvad etik efter denne opfattelse er, at sige en del om moral.

Det fremgik allerede af den danske ordbogs forklaring, at moral består i, at man skelner mellem gode og slette eller onde handlinger og tanker. Men også motiver til handlinger vurderes moralsk, og det samme gælder karaktertræk, som indebærer tendenser til forskellige former for adfærd. Gode karaktertræk kaldes dyder, onde laster. Navnlig i ældre tid behandlede man moralske spørgsmål ved først og fremmest at karakterisere de forskellige dyder og laster. Personer kan være gode eller onde alt efter hvor dydige eller lastefulde de er, eller efter i hvor høj grad de gør deres pligt eller svigter den. Men også samfundsindretninger, institutioner, vurderes moralsk, navnlig **karakteri-**

serer vi dem som retfærdige eller uretfærdige.

Vi har således et helt vokabular, ved hjælp af hvilket vi bedømmer disse ting og, hvad der er lige så vigtigt, giver forskrifter for, hvordan man bør opføre sig i forskellige situationer. Der må her skelnes mellem, at noget opstilles som et **moralsk krav**, og at det fremstilles som et **moralsk ideal**. I første tilfælde vil den, der ikke lever op til kravet, få bebrejdelser, evt. straf, mens det ikke betragtes som særligt beundringsværdigt at leve op til det. I andet tilfælde er det rosværdigt og kan medføre belønning at leve op til idealet, mens det ikke vil blive bebrejdet én, hvis man ikke gør det. På engelsk har man et særligt ord **supererogatory** for en handling, der går ud over, hvad der kan kræves, altså for at gøre mere end sin pligt.

Ros og dadel, belønning og straf kaldes i fagsproget sanktioner, og de udspringer af bestemte følelser, som vi har forskellige navne for: forargelse, misbilligelse, billigelse osv. Vi reagerer også følelsesmæssigt på os selv og vor egen opførsel med, hvad vi kalder skamfølelse, skyldfølelse, syndsbevidsthed, dårlig eller god samvittighed osv., og ordet samvittighed betegner evnen hertil. Man taler også om disse ting som indre sanktioner i modsætning til dem, der kommer udefra, fra andre mennesker.

2. Typer af moralske udsagn

Alt dette er velkendt, men alligevel værd at erindre, for det betyder, at vi har mange forskellige arter moralske udsagn, som det ikke er helt ligetil at bringe på en fælles nævner. Og det har vi brug for, hvis vi vil bringe system i sagen, hvad vi, som jeg om lidt skal komme nærmere ind på, kan have gode grunde til at prøve på. Disse grunde har at gøre med vore muligheder for at begrunde moralske standpunkter og moralske udsagn om konkrete spørgsmål. Der er nemlig det særlige ved det, at mens visse andre typer af vurderende udsagn ikke kræver begrundelse, må den, der kommer med et moralsk udsagn altid være belavet på at blive afkrævet en begrundelse. Jeg kan sige "Denne øllebrød er dejlig" uden at have anden grund dertil end, at jeg synes den smager godt. Men jeg kan ikke begrunde et udsagn om, at N.N. er et slet menneske, blot med, at jeg ikke kan lide ham. Dette er et væsentligt punkt i etikken, der netop har at gøre med begrundelser af moralske udsagn, men som jeg godt vil vente lidt med for først i figur 1 at prøve at give en slags oversigt over forskellige typer af moralske udsagn og dernæst at spørge, hvordan

det enkelte menneske får sin moral, og hvordan moral som socialt fænomen overhovedet kan være opstået.

Figl:

- | | | |
|----|-----------|--------------------|
| 1. | GOD | OND |
| 2. | DYD | LAST |
| 3. | RIGTIG | FORKERT |
| 4. | SKAL, BØR | SKAL IKKE, MÅ IKKE |

MÅ

(PÅBUD) (TILLADELSE) (FORBUD)

- | | |
|----|-----------|
| 5. | PLIGT |
| | RETTIGHED |

FRIHED

- | | | |
|----|-----------|------------|
| 6. | RETFÆRDIG | URETFÆRDIG |
|----|-----------|------------|

Hvordan hænger disse ting i det hele taget sammen? Det er et ofte overset problem, som har forbindelse med spørgsmålet, hvad det primært er som vurderes moralsk. Der er en tendens til at uden videre at gå ud fra, at det er menneskelige handlinger, og at disse kan være moralsk rigtige, moralsk forkerte eller moralsk indifferente. De rigtige er da dem, man bør gøre, de forkerte dem man ikke bør gøre, og de indifferente dem man har

lov at gøre eller lade være at gøre, som det passer én. Så kan man anvende den såkaldte deontiske logik, der udreder forholdene mellem 'bør', 'må ikke' og 'må', eller, som man også kan sige det, mellem påbud, forbud og tilladelse. Grundprincipperne i **deontisk logik** er, at det påbudte må være tilladt, at det forbudte ikke kan være tilladt, og det tilladte ikke forbudt.

Men så er det spørgsmålet, hvordan udsagn, der anvender de andre kategorier, kan oversættes til påbud, forbud og tilladelse. Man kunne tænke sig at sige, at pligt er det man bør gøre, det som er påbudt, og måske kan rettighed og frihed forklares ved, at noget er pligt for nogen. Min rettighed kan bestå i din pligt over for mig til fx. at give mig det jeg har ret **til**. Min frihed kan bestå i, at alle andre har pligt til ikke at hindre mig i det, jeg har frihed til. Et godt menneske er i hvert fald et, der gør sin pligt, men er det ikke noget mere? Og er dyder og laster tilstrækkeligt karakteriserende ved, at de, der har dem, er tilbøjelige til at gøre det rigtige, hhv. det forkerte, i diverse typer af situationer?

Man kommer nok til at skelne mellem de moralske krav og vurderinger, der angår handlinger, og dem, der angår motiver og karaktertræk, som ligger bagved handlinger. En handling kan være forkert, men alligevel rosværdig, hvis den udspringer af et godt motiv. Jeg hører til dem, der mener, at det til syvende og sidst er handlingerne, adfærden, det kommer an på, og at motiver og karaktertræk får deres moralske kvalitet fra de handlinger de fører til. Men ikke alle er enige heri, og der er mange vanskeligheder at overvinde, hvis det program at føre alt tilbage til påbud, forbud og tilladelser skal gennemføres.

Vi møder endnu et kompleks af vanskelige problemer, når vi går til de vurderinger, som angår sociale institutioner og samfundsordener. Kan de til syvende og sidst reduceres til handlinger? Det må i så fald ske ved, at de opfattes som systemer af normer (regler), og at en norm vurderes moralsk efter, hvilke handlinger dens efterlevelse indebærer. Men mod en sådan reduktionisme vil mange protestere.

3. Moralvidenskab

Efter at have påpeget disse problemer vil jeg nu lade dem ligge til senere - afsnit 13 - og gå over til spørgsmålet, hvordan den enkelte får en moral og en samvittighed. Dermed bevæger jeg mig ind i, hvad man kan kalde moralvidenskab, men ikke etik - det kommer

senere. Der er en væsentlig forskel på at forklare og begrunde; moralvidenskaben søger at forklare moralen psykologisk, sociologisk og biologisk. Som vi skal se, har også økonomer ydet vigtige bidrag.

Hvordan får den enkelte en moral og en samvittighed? Er det mon noget, vi er født med? Næppe. I hvert fald tager det nogen tid, før et barn overhovedet får begreb om, at der er noget man bør og noget man ikke må. Men mange har hævdet, at vi mennesker af Vorherre eller fra naturens hånd er udstyret med en fornuft, der kan vise os det. Den skal blot have tid til at udvikle sig. Over herfor har andre hævdet, at fornuften ikke kan være det eneste grundlag for moralen, tydeligst David Hume, den skotske 1700-talsfilosof². Moral, sagde han, er et spørgsmål om følelsesmæssige holdninger og reaktioner, og fornuften kan ikke diktere os vore følelser, den er kun deres tjener. Hvis vi bruger ordet fornuft i vid forstand som dækkende hele vort erkendeapparat, kan fornuften siges at vise os noget om virkeligheden, om hvad der er, men ikke om, hvad der bør være eller hvad vi bør gøre.

Selv om Humes standpunkt ikke står uimodsagt, er det det, der er lagt til grund for de moralvidenskabelige undersøgelser af og teorier om, hvordan vi får en moral. Jeg holdt for mange år siden en serie radioforedrag, der senere kom som bog³, hvor jeg refererede sådanne undersøgelser og teorier, der alle peger på opdragelsens betydning. Det forudsættes, at individet fødes ind i og vokser op i et samfund, der har en moral; hvor der altså er en vis enighed om, hvad der er moralsk rigtigt og forkert, og at det af forældre og andre opdragere påvirkes med det mere eller mindre bevidste formål at lære det disse ting og motivere det til i fremtiden at gøre det rigtige. Jeg afviste i bogen den associationspsykologiske forklaring og dens moderne behavioristiske modstykke, hvorefter moral blot er betingede reflekser, og jeg var også kritisk mod Freuds lære om overjegets opkomst⁴. Men jeg fandt meget rigtigt i Freuds og senere såkaldte Ny-freudianeres⁵ påstand om, at barnets identifikation med forældrene er en forudsætning for den såkaldte

². David Hume: A Treatise of Human Nature. Book 3. 1740.

³. Mogens Blegvad: Moral og samvittighed. 1963.

⁴. Se f.eks. Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 1916.

⁵. F.eks. Karen Homey: New Ways in Psychoanalysis. 1939.

interiorisering, det at det, der til at begynde med står som et krav udefra, overtages af barnet selv. Og jeg fremhævede amerikanske socialpsykologer som Charles Cooley⁶ og G.H. Mead⁷, som lagde vægt på vor evne til at "overtage de andres rolle i forhold til os selv" og kombinerede samvittighedens dannelse med jeg-dannelsen. Disse teorier bekræftedes af et vist empirisk materiale. Der er senere kommet mere til, som fx. er refereret i James O. Wilsons et par år gamle bog "The Moral Sense"⁸, og som tyder på, at arvelige faktorer spiller en vis rolle i disse processer. Moder og barn er biologisk indstillet til at reagere på hinanden. Også faderens opdragende rolle har biologisk baggrund.

Menneskeungen er, sammenlignet med dyreungerne, mindre færdig ved fødslen, og mennesket er mindre specialiseret og mere fleksibelt end dyrene. Det betyder dels, at barnet behøver meget længere tids pleje, omsorg og oplæring, dels at det er mere påvirkeligt. Hvor dyrene fødes med instinkter, der styrer deres adfærd på hensigtsmæssig måde, må vi lære at opføre os hensigtsmæssigt, og vi er nødt til at leve i samfund og udvikle en kultur, der bl.a. indebærer en moral, som interioriseres. Den tyske antropolog Arnold Gehlen siger det kort sådan: dyrene har instinkter, vi har institutioner'.

4. Moralens opståen

Vi må gå videre til spørgsmålet, hvordan moral som socialt fænomen kan tænkes opstået. Hvis den skal yde det for os, som instinkterne gør for dyrene, må den for det første give en vis forudsigelighed - det at man kan regne med, at de andre i bestemte situationer opfører sig på en vis måde. For det andet må den sætte grænser for aggression - dyr inden for den samme art kan kæmpe, men holder oftest op, når den ene part erklærer sig for overvundet. Og så må moralen for det tredje fremme samarbejde - om end på en

⁶. Charles Cooley: Human Nature and Social Order. 1902.

⁷. G.H. Mead: Mind, Self, and Society. 1934.

⁸. James Q. Wilson; The Moral Sense. 1993.

⁹. Arnold Gehlen: Anthropologische Forschung. 1961. Gehlen henviser til anatomer, der har påpeget fosteragtige træk hos det nyfødte barn.

anden måde end instinktet gør det hos fx bier og myrer¹⁰.

Selv om vi mennesker ikke har sådanne faste, automatisk udløste handlemønstre som dyrene, er der som nævnt nok et vist medfødt grundlag for den moralske regulering af den sociale adfærd. Wilson peger her på vort ønske om kærlighed og anerkendelse og vor tendens til at føle sympati med dem, der ligner os selv. At vi skulle være født med en almen menneskekærlighed benægtede David Hume; sympatien er stort set begrænset til dem, der står os nær. Dette er biologisk forståeligt, idet et arveanlæg, der får den der har det til at hjælpe slægtninge, har jo større chance for at sprede sig i befolkningen, jo nærmere slægtskabet er. Dette er noget af det, den såkaldte sociobiologi har vist¹¹.

Hume skelnede mellem naturlige og kunstige dyder. De første udspringer af naturlige motiver som egenkærlighed og sympati. De andre er derimod knyttet til regler, konventioner, som kan blive til moralregler¹². Hume regner med tre vigtige kunstige dyder: fidelity (ordholdenhed), justice (respekt for andres ejendom), og allegiance (lydighed mod øvrigheden). Ved hjælp af nogle eksempler antyder han, hvordan de pågældende konventioner kan være opstået spontant, idet folk har fundet, at det var i deres interesse at følge dem. Den konvention, at løfter skal holdes, illustreres ved, at en bonde kan få hjælp med høsten af en nabo, som han ikke har sympati for, ved at love til gengæld bagefter at hjælpe ham. Hvis han svigter løftet, vil hverken naboen eller andre hjælpe ham til næste år.

Et andet af Humes eksempler er følgende: mens to, der sammen ejer en eng, nok kan finde ud af at samarbejde om at dræne den, vil det næppe lykkes at få den drænet ad frivillig vej, hvis de er tusinde. Så må arbejdet organiseres af en offentlig myndighed,

¹⁰. Percy S. Cohen har i sin "Modern Social Theory" (1969) s. 18-21 opregnet fem betingelser, der må være opfyldt - til en vis grad - for at man kan tale om et ordnet samfund. Jon Elster skelner i sin "The Cement of Society" (1989) s. IX mellem dette begreb om samfundsorden som indebærende, at der findes "stabile, regelmæssige, forudsigelige adfærdsmønstre", og et, der indbefatter, at de gældende normer motiverer folk til at hjælpe hinanden frem for at skade hinanden.

¹¹. Se f.eks. Richard Dawkins: The Selfish Gene. 1976.

¹². Ved 'konventioner' forstås ikke her som i dagligsproget regler for høflig optræden mm., men spontant opståede regler, som det er i den enkeltes interesse at følge, hvis andre gøre det.

som den enkelte føler allegiance overfor. Det er free-rider-problemet, Hume har set ¹³. Han skildrer, hvordan behovet for ledelse i strid på et tidligt kulturtrin har ført til forståelse af nytten af politisk organisation og accept af den regel, at myndighedspersoner bør adlydes.

5. Sugden om konventioner og moralregler

Det eksempel Hume bruger til at illustrere opkomsten af ejendomskonventioner og justice er ikke så velvalgt, så det lader jeg ligge for i stedet at omtale, hvordan i vore dage økonomen Robert Sugden har anvendt spilteori til i Humes ånd at vise, hvordan konventioner, der kan blive til moralregler og/eller retsregler, kan tænkes opstået uden andet motiv end folks egeninteresse ¹⁴. Det drejer sig om tre typer af konventioner. Den første er koordinationskonventioner, som jo ikke mindst Thomas Schelling har behandlet ¹⁵. De angår situationer, hvor to eller flere parter har sammenfaldende interesser og behov for at koordinere deres aktiviteter. Som eksempel kan vi tage den situation, at en telefonsamtale af en eller anden grund er blevet afbrudt. Begge de samtalende ønsker forbindelsen genetableret, men hvis de med det samme ringer hinanden op, risikerer de at få optaget. Hvis nogen finder på en regel som den, at det er den, der oprindeligt ringede op, der skal det igen, men den anden blot skal vente, vil alle vinde ved at følge den. Det gælder i det hele taget om konventioner, sådan som Sugden bruger dette begreb, at hvis alle eller tilstrækkelig mange andre følger dem, er det i min interesse også at gøre det. Tænk på regler for, i hvilken side af vejen man skal køre. Det er i alles interesse at have en regel derfor, og findes der en sådan, er det i alles interesse at følge den. Men tilfældigvis blev det nogle steder i højre side, andre steder i venstre, man skal køre, og det gælder i almindelighed, at de konventioner, der opstår i forskellige sociale miljøer til løsning af samme problem, kan blive forskellige.

Den anden type konventioner Sugden behandler, er reciprocitetskonventioner, som

¹³. En "free-rider" er en person, der undlader at yde sit bidrag til det fælles bedste i forventning om, at de andre sørger for det. Ifølge spilteorien er det at søge at få en "free ride" en dominerende strategi i visse situationer og derfor det rationelle.

¹⁴. Robert Sugden: *The Economics of Rights, Co-operation, and Welfare*. 1986.

¹⁵. Thomas Schelling: *The Strategy of Conflict*. 1963.

navnlig tjener til at hjælpe folk til at samarbejde i fangedilemmasituationer. Da fremskaffelse af kollektive goder - 'public goods' - kan opfattes som mangeparts fangedilemmasituationer¹⁶, har vi her potentielle moralregler af økonomisk betydning. Det samme gælder den tredje type konventioner Sugden behandler, som har at gøre med aggressionsbegrænsning og tildeling af rettigheder. Han viser fx, at en konvention som den, at man kan reservere et sæde i et tog ved at lægge en frakke el.l. på det, kan forstås som opkommet i situationer, der spilteoretisk kan analyseres som "chicken-spil"¹⁷.

Et væsentligt punkt i Sugdens efter min mening banebrydende arbejde er, at det er ved at skelne mellem symmetriske og asymmetriske spil det lykkes ham at vise, hvordan de tre typer af konventioner kan opstå, uden at man forudsætter andet end egeninteresse. Som han selv fremhævede, da han deltog i et symposium her sidste år¹⁸, betyder hans evolutionistiske tilgang, at han undgår urealistiske rationalitetsforudsætninger. Jeg må gå let hen over hans redegørelse for, hvordan konventioner kan blive til moralregler. Hovedsagen her er, at der skal det **til**, at folk i almindelighed ser deres interesse i at gøre en indsats for ved sanktioner at motivere andre til at følge reglerne.

Sugden bruger den gamle betegnelse **naturret** for en samling moralregler, som kan tænkes fremkommet ved de processer, han skildrer. Hermed antyder han, at de ligger til grund for de retssystemer, der har udviklet sig til positiv ret i de forskellige lande. Når disse er blevet forskellige, har det bl.a. at gøre med, at selv om denne naturret på det

¹⁶ . Som eksempel kan tages, at en forhandler af luftrensningsmaskiner, som det ville kunne betale sig for en forurenede by borgere at anskaffe, idet værdien af ren luft er større for hver af dem end omkostningerne rimeligt fordelt, alligevel ikke kan få dem afsat ad frivillig vej, idet den enkelte borger prioriterer mulighederne således:

jeg	de andre
1. betaler ikke	betaler
2. betaler	betaler
3. betaler ikke	betaler ikke
4. betaler	betaler ikke

Dette er en fangedilemmasituation, og det ikke at betale er en dominerende strategi.

¹⁷ . "Chicken"-spil adskiller sig fra fangedilemmaspil (se note 16) ved, at de to sidste muligheder (3 og 4) er ombyttede. Sugden anvender flere variationer af denne spiltype i sine analyser.

¹⁸ . Symposiet om "The Emergence of Social Norms" afholdtes i marts 1994 i samarbejde mellem Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik, Københavns Universitet, Selskabet for Filosofi og Psykologi samt Dansk Forening for Rets- og Samfundsfilosofi.

meget almene plan er fælles, er der, som jeg har fremhævet, variation i detaljerne, som har at gøre med forskel i de tilgrundliggende konventioner, der kan skyldes tilfældigheder - højre- eller venstrekørsel - eller forskelle mellem de samfund, i hvilke de er opstået.

Et andet punkt, som det er vigtigt at fremhæve i forbindelse med Sugdens teori, er, at det at konventionerne opstået forklares ud fra individernes egeninteresse, ikke betyder, at de, der følger de moralregler, der udspringer af dem, gør det alene ud fra egoistiske motiver. Moralreglerne vil ofte være interioriserede og deres efterfølgelse motiveret af pligtfølelse eller hvad Sen i sin berømte artikel om "Rational Fools" ¹⁹ kalder "commitment", og som svarer til noget Sugden kommer ind på i slutningen af sin bog.

6. Det etiske arbejde

Når jeg har talt så meget om det moralvidenskabelige problem, hvordan vi har fået en moral, er det for derved at fremhæve og forklare visse træk ved vor moralbevidsthed. Vi opfatter umiddelbart og med stor sikkerhed mange ting som moralsk rigtige eller forkerte, men i andre tilfælde er vi meget mere i tvivl. Det kan være vi ud fra ét synspunkt er tilbøjelige til at billige noget, som vi ud fra et andet må misbillige. Eller vi kan komme i situationer, der er så nye for os, at vi ikke ved, hvad vi skal mene. Det beror på, at vor moralske opdragelse primært har bestået i, at man har reageret - med positive eller navnlig negative sanktioner - på noget vi har gjort. Vi har også iagttaget, hvordan andre reagerer på forskellige tilfælde af adfærd, og selv om vi både selv har generaliseret ud fra disse oplevelser og har fået indpodet en række almene principper af typen 'Man må ikke stjæle' og 'Man må aldrig lyve!', kan vi have svært ved at finde ud af, hvornår noget er tyveri og hvornår ikke, og vi opdager hurtigt, at 'aldrig' ikke skal forstås bogstaveligt: de voksne siger jo ikke altid sandheden og taler, hvis vi spørger, om hvide løgne. Så vi bliver ikke udstyret med et konsistent og fuldstændigt sæt forskrifter, efter hvilket det altid er muligt for os at afgøre, hvad der er rigtigt og forkert. Dertil kommer den vanskelighed, som jeg har været inde på, at de forskellige typer af moralske udsagn ikke er umiddelbart sammenlignelige. Endelig har vi set, at den moralske opfattelse let

¹⁹ . Amartya Sen: Rational Fools. Philosophy and Public Affairs 6, 1977, 317-44, optrykt som Kap. 4 i Sen: Choice, Welfare, and Measurement. 1986 og som kap. 6 i F. Hahn & M. Hollis: Philosophy and Economic Theory. 1979.

kommer til at variere fra socialt miljø til socialt miljø, så vi kan møde mennesker, der vurderer en handling anderledes, end vi selv gør. Hvem har så ret?

Det er disse ting, som altså kan forstås ud fra, hvad moralvidenskaben lærer os, der får os til at tænke nærmere over sagerne og gå i gang med, hvad jeg vil kalde **det etiske arbejde**. Dets formål er at udrydde denne usikkerhed og uenighed og finde veje til at afgøre moralske tvivlsspørgsmål. Det er noget, vi alle beskæftiger os med i større eller mindre grad, men det er også noget, som nogen arbejder med professionelt fx. teologer, jurister og filosoffer. 'Etik' er dels fællesnævner for disse bestræbelser, dels kalder man det resultat, man kommer frem til, for en etik. Jeg er klar over, at der er nogen, der foreslår at bruge ordet anderledes, at skelne mellem moral og etik på andre måder²⁰, men dette er den almindeligste. Det følger nok af denne sprogbrug, at man ikke kan skelne skarpt mellem en persons moral og vedkommendes etik. For et resultat af det etiske arbejde må ofte blive, at man ændrer visse af sine konkrete moralske vurderinger og holdninger, fordi de afsløres som uforenelige med andre, som man i højere grad er parat til at forsvare.

Hvis vi nu skal prøve at danne os et overblik over de forskellige etikker, som kloge folk er kommet frem med i tidernes løb, kan vi for det første skelne mellem den opfattelse, at vejen til moralsk klarhed går gennem at fordybe sig i de enkelte situationer, hvor vi er i tvivl, og med bortseen fra alle egoistiske interesser finde, hvad der egentlig fordres af os i en sådan situation. Man har kaldt dette standpunkt "situational ethics". Modsætningen er at finde almene regler, hvorefter moralsk værdi kan afgøres. De fleste etikere er gået denne vej, som jeg også anser for at være den rigtige, men er kommet til meget forskellige resultater.

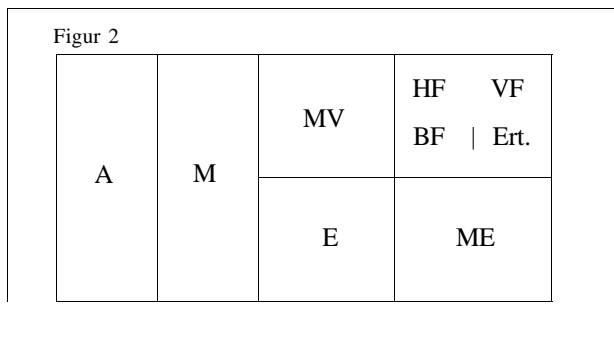
Det enkleste er nok at tage nogle alment anerkendte moralske forpligtigelser og formulere dem som regler, der bør følges, hvis intet taler derimod. Sir W.D. Ross har opstillet en sådan liste over prima facie pligter²¹. Nogle beror på noget, man tidligere har gjort, for det første pligter til at holde hvad man har lovet ("duties of fidelity" kalder han det), for det andet pligten til at gøre godt igen, hvad man har forbrudt ("duties of

²⁰. Se fx Hans Siggaard Jensen, Peter Pruzan og Ole Thyssen: Den etiske udfordring. 1990.

²¹. W.D. Ross: The Right and the Good. 1930.

reparation"). Nogle beror på noget, andre har gjort fx. "duties of gratitude". Nogle har at gøre med fordelingen af lykke, som bør være i overensstemmelse med fortjeneste ("duties of justice"). Så er der "duties of beneficence", pligter til at gøre godt mod andre i almindelighed, og "duties of not injuring others". Endelig har vi "duties of self-improvement", pligter til at forbedre os selv moralsk og intellektuelt. Det er klart, at man kan komme i situationer, hvor to eller flere af disse pligter kolliderer. Ross har ingen anden forskrift for løsning af sådanne pligt-kollisioner end den, at man intuitivt må afgøre, hvilken pligt der vejer tungest. En prima facie pligt bliver en egentlig pligt, hvis den vejer tungere end alle andre eller ikke kolliderer med nogen af dem. Spørger man Ross, hvorfra han ved, at vi har disse pligter, svarer han, at det er da selvindlysende, det ved vi jo alle godt.

Det er hensigtsmæssigt at behandle spørgsmålet om, hvilken art gyldighed moralregler og moralske vurderinger har, i en særlig del af moralfilosofien, som kaldes **metaetik**. Ross¹ metaetiske standpunkt er en **intuitionisme**, et efter manges mening meget angribeligt standpunkt.



¹ fig. 2 forsøges antydnet forholdene mellem adfærd (A), moral (M), moralvidenskab (MV), etik (E) og metaetik (ME).

Moralen er medbestemmende for adfærden. Moralvidenskaben, som søger at forklare moralen, er forskellig fra etikken, som søger at begrunde den. Metaetikken undersøger, hvilken art gyldighed etikken kan have. Den kan siges at gøre rede for de filosofiske forudsætninger, etikken bygger på, ligesom handlingsfilosofien (HF) ("philosophy of

action") og bevidsthedsfilosofien (BF) ("philosophy of mind") behandler filosofiske forudsætninger for moralvidenskab, som desuden som al videnskab bygger på forudsætninger, som videnskabsfilosofien (VF) og erkendelsesteorien (Ert) undersøger.

Det ældste metaetiske standpunkt er utvivlsomt det, at moralens gyldighed er af religiøs art. Det gælder den type moral, som karakteriserer primitive samfund med tabuforestillinger som centrum. Og det gælder de etiske systemer, der opfatter moralbuddene som guddommelige forskrifter, som i de store verdensreligioner er åbenbaret i de hellige skrifter. Der er den vanskelighed ved en sådan metaetik, at tilhængere af den har svært ved at svare på spørgsmålet, om det gode er godt, fordi Gud vil det, eller om Gud vil det, fordi det er godt. I sidste tilfælde må der være en anden instans, der udpeger, hvad der er godt og ondt, og så er man lige vidt. I første tilfælde bliver grundlaget for moralen Guds magt og motivet til at handle moralsk blot frygt for hans vrede og straf, hvad der er vanskeligt at acceptere. Skolastikerne kæmpede med problemet, og der var i senmiddelalderen fortalere for det sidste standpunkt fx. William of Ockham²², som skrev, at tyveri og ægteskabsbrud ville være gode og rosværdige aktiviteter, hvis Gud havde besluttet dét. Han drog den konsekvens, at kun åbenbaringen kan vise, hvad der er godt og ondt. Men hvad så med dem, der er afskåret fra denne kilde? Er hedninger så fortabte, eller har ikke Paulus ret i, at loven er skrevet i deres hjerter?

En beslægtet måde at forankre en etik i noget uden for moralen selv har vi i den gamle tanke, som vi fx finder i det antikke Grækenland, at hele universet har en struktur, som mennesket skal søge at danne sig efter. Mikrokosmos bør afspejle makrokosmos. Vi skal leve i overensstemmelse med naturen. Vanskelighederne ved denne løsning er vist ret åbenbare for moderne mennesker.

7. Konsekventialisme og andre etiske standpunkter

Slagordet, at vi skal leve i overensstemmelse med naturen, kan imidlertid også forstås på en anden måde, nemlig således at vi skal leve i overensstemmelse med vor egen natur, menneskenaturen. En tænker som Jeremy Bentham, som afviste den gængse religiøse moralbegrundelse, mente, at da vi af naturen er indrettet sådan, at vi altid må

²² . Engelskfødt skolastiker, levede ca. 1285-1349.

søge vor egen lykke, må det etiske grundprincip være, at man bør handle sådan, at man virker for den største lykke for det største antal²³. Vi kan tage Bentham som repræsentant for det metaetiske standpunkt, vi kalder **naturalisme**, og som altså indebærer, at man grunder etikken på empirisk viden om virkeligheden.

Inden jeg går nærmere ind på Benthams såkaldt utilitaristiske etik, som er meget relevant i vor sammenhæng, vil jeg omtale en helt anden opfattelse, som næsten samtidig fremsættes af Immanuel Kant²⁴. Der er en overfladisk lighed mellem de to, idet de begge synes at opstille et enkelt etisk grundprincip, Bentham hvad han kaldte "the principle of Utility" eller "the greatest happiness principle", Kant sit såkaldte kategoriske imperativ. De to principper har imidlertid helt forskellig karakter og funktion. Benthams princip, at man i hver enkelt situation skal stræbe efter at forøge lykken i verden mest muligt, skal kombineres med viden om, hvilke handlingsmuligheder der foreligger i forskellige situationer, og hvilke konsekvenser de sandsynligvis vil få, til at begrunde mere specielle udsagn om, hvad man bør gøre i disse situationer. Idealet er her etikken som et deduktivt system med lykkemaximeringsprincippet som grundaxiom.

Kants kategoriske imperativ derimod angiver et kriterium på, en test for, hvilke moralregler der gælder. Det lyder således: "handl således, at Du kan ville, at maximen for Din handling er en almen naturlov", d.v.s. en lov alle er nødt til at følge. Hvis jeg nu spørger, om jeg har lov til at bryde et løfte, kan jeg indse, at hvis det, at man må bryde et løfte, når det passer en, blev en lov alle måtte følge, ville ingen bryde sig om at love noget. Reglen ville ikke have noget anvendelsesområde og således ophæve sig selv. Den er altså i en vis forstand selvmodsigende og således fornuftstridig. Kant mente derfor, at det er fornuften, der ligger til grund for etik og moral. Det er hans metaetik, kan man sige.

Nu er det bestemt ikke alle moralregler, der kan behandles på den måde, som reglen om løfter kan, så Kant har sikkert ikke ret i, at det kategoriske imperativ kan bruges til at vise, hvilke regler der gælder. Han går da også en helt anden vej, idet han søger at vise, at det er ækvivalent med to andre grundprincipper, hvoraf det ene lyder således: Handl således, at Du altid opfatter menneskeheden både i Din egen person og i enhver anden

²³. Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation 1789.

²⁴. Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785.

person som et mål i sig selv og aldrig blot som middel. Og endelig opstiller han et retsprincip, der siger, at en handling er ret (rigtig), hvis den eller dens maxime er sådan, at den frihed den er udført med er forenelig med enhver andens frihed i overensstemmelse med en almen lov. Begge disse to principper har spillet en stor rolle i den senere diskussion; hensyn til menneskers værdighed og integritet og til deres frihed eller autonomi synes at være af stor moralsk betydning.

Sammenligner vi Bentham med Ross og Kant, finder vi, at det er karakteristisk for den første i modsætning til de to sidste, at for ham er det alene en handlings konsekvenser, der bestemmer dens moralske status. Man taler derfor om **konsekventialisme** kontra **ikke-konsekventialisme** - det sidste skal dog ikke forstås således, at konsekvenser frakendes betydning - det gør de jo så åbenlyst ikke hos Ross - men blot at de ikke er det eneste, der har betydning. Ældre betegnelser for det samme er **teleologisk** kontra **deontologisk** etik. Disse er afledt af græske ord for formål og pligt. Men også en teleologisk etik kan i høj grad handle om pligter, så det er lidt misvisende. Derimod er det ikke helt forkert, at den angår formål; ifølge Bentham skal formålet med alt, hvad vi gør være at skabe så megen lykke som muligt. Man kan sige, at hans grundprincip er værdimaximeringsprincippet, og at han identificerer værdi med lykke, mens andre konsekventialister har andre opfattelser af, hvori den grundlæggende værdi består. Måske kan også F.A. Hayek, der afviser værdimaximeringsprincippet og benægter, at moral og ret har noget bestemt formål, regnes for konsekventialist²⁵. Han ser de sociale normers funktion som værende at danne en ramme, inden for hvilken mennesker kan arbejde og samarbejde effektivt på at realisere de konkrete mål, de af en eller anden grund har sat sig.

Betegnelsen **utilitarisme** kan bruges i en videre forstand om enhver etik, der bygger på værdimaximeringsprincippet, eller i en snævrere, hvor kun de, der som Bentham sætter værdi lig lykke og fortolker lykke hedonistisk, kaldes utilitarister²⁶. Hedonisme er dels en psykologisk teori, der 1) går ud på, at lyst eller behag og ulyst eller smerte er

²⁵ . F.A. Hayek: Law, Legislation and Liberty 1-3. 1973-79.

²⁶ . Måske bør man skelne yderligere, så en tredje betydning dækker etikker, der bygger på værdimaximeringsprincippet og sætter værdi lig menneskelig velfærd, men ikke forstår denne hedonistisk.

det, der konstituerer vore følelser, og 2) hævder, at al vor stræben er rettet mod at skaffe os så meget lyst og så lidt ulyst som muligt. Dels er det en værditeori, der går ud på, at lyst er det eneste, der har positiv værdi i sig selv, og ulyst det eneste, der har negativ værdi i sig selv. Når Bentham er hedonist i begge betydninger og naturalistisk vil argumentere for sin etik ud fra, hvordan vi mennesker er indrettet, kommer han i vanskeligheder. For den lykke (lyst - ulyst), vi er indrettet til at efterstræbe, er vor egen, men den, vi bør maximere, er summen af den, vor adfærd fremkalder hos alle, der berøres af den. Man kendte på hans tid tre måder, hvorpå harmoni mellem den handlendes lykke og den samlede lykke kan opnås²⁷. For det første pegede man med Adam Smith på, at ved økonomiske transaktioner kan hver af parterne forøge sin lykke, samtidig med at han forøger den andens og, for så vidt ingen tredje part påvirkes, dermed den samlede lykke. For det andet har vi en vis evne til at føle sympati, så andres lykke bidrager til vor egen. Og for det tredje kan de sanktioner, man udsætter sig for, hvis man handler mod det fælles bedste, betyde, at det vil være i ens egen interesse at lade være med det. Ingen af disse tre tankegange og heller ikke de tre tilsammen kan berettigg Bentham, for hvem den sidste iøvrigt var den vigtigste, til at hævde, at man ved naturnødvendigt at søge sin egen lykke vil opfylde sin pligt til at maximere den samlede lykke.

Benthams efterfølger John Stuart Mill løb ind i samme uløselige vanskelighed, selv om han på visse punkter modificerede Benthams lære²⁸, og den næste store utilitarist, Henry Sidgwick, hvis hovedværk²⁹ udkom året efter Mills død, opgav at bygge på en naturalistisk metaetik og hævdede, at utilitarismen hviler på nogle få, abstrakte, intuitivt givne aksiomer. Man kan gøre også noget andet: ved i detaljer at gennemgå de alment anerkendte dyder, og de regler, der knytter sig til dem, søgte han at vise, at utilitarismen ikke alene i hovedsagen stemmer med commonsense moralen, men også kan forklare og specificere de undtagelser fra dennes regler, vi er parat til at gøre, og endog kan angive

²⁷. Se herom Elie Halévy: *The Growth of Philosophical Radicalism*. 1928, s.13-18.

²⁸. John Stuart Mill: *Utilitarianism*. 1863. Se herom også Mogens Blegvad: *Nye fortolkninger af Stuart Mills moralfilosofi*, s. 54-105 i M. Blegvad **m.fl.**: *Store tænkere i nyt lys*. 1962.

²⁹. Henry Sidgwick: *The Methods of Ethics*. 1874.

løsninger for de tilfælde, hvor disse regler strider mod hinanden eller af andre grunde svigter.

8. Reflektiv ligevægt og universabilitet

Hermed har Sidgwick peget på en måde at 'lave etik' på, som adskiller sig fra dem, vi hidtil har været inde på, og som alle har bestået i at søge et grundlag for moralen uden for den selv, i religiøse forestillinger om guders vilje, i kosmos' indretning, i menneskenaturen eller i intuitivt givne fornuftsandheder. Jeg er kommet til den overbevisning, at alle disse metaetiske standpunkter rummer uovervindelige vanskeligheder, hvoraf jeg her kun har kunnet antyde enkelte. Alternativet er at tage udgangspunkt i moralen selv, i vore mere eller mindre generelle opfattelser af, hvad der er rigtigt og forkert, godt eller ondt, dydigt eller lastefuldt, og af, hvilke rettigheder og pligter mennesker har. **Det etiske arbejde**, som jeg har kaldt det, består i at søge at bringe orden og sammenhæng heri. Det er noget, vi hver for sig må gøre, men navnlig noget, vi må gøre i fællesskab. Det indebærer at bringe vore konkrete moralske vurderinger i overensstemmelse med et sæt af almene regler, idet vi så nok må opgive nogle vurderinger som uholdbare og modificere nogle af de regler, vi før troede på. Der er en vis analogi her med den måde, vi bruger vore sanseindtryk som udgangspunkt for en opfattelse af omverdenen, som tilstræber at være fælles og objektiv, men så også må forkaste nogle af sanseindtrykkene som vildledende, som illusioner. I oversigtsartiklen er denne analogi omtalt i en note (nr 9, side 678). I denne henvises dels til Sidgwick's hovedværk, dels til et begreb om "reflective equilibrium", som Harvard-filosoffen John Rawls har indført³⁰. "Reflective" antyder, at det etiske arbejde indebærer en refleksion over vore umiddelbare moralske reaktioner. "Equilibrium" antyder, at der er tale om en gensidig tilpasning af konkrete moralske vurderinger og almene regler, så de bringes i harmoni eller balance.

Rawls selv peger på en anden analogi: også i logik er der tale om "mutual adjustment of principles and considered judgments", som hans Harvard-kollega Nelson Goodman har beskrevet det³¹. Han sammenligner også det etiske arbejde med det at lave grammatik

³⁰. John Rawls: A Theory of Justice. 1971, s. 46-51.

³¹. Nelson Goodman: Fact, Fiction, and Forecast. 1955, s. 65-68.

for sit modersmål ud fra sin intuitive fornemmelse for, hvad der er sprogligt korrekt, og hvad der ikke er det. Der er oven i købet den lighed, at i begge tilfælde har vi desuden nogle grove regler at arbejde med, selv om de færreste af os husker mange af de grammatiske regler, vi lærte i skolen.

I det etiske arbejde har vi en vigtig rettesnor at støtte os til. Det at moralske bedømmelser - i modsætning til blotte smagsdomme - skal kunne begrundes, betyder at jeg må kunne angive, hvad det er ved noget, en handling, et karaktertræk osv., som jeg bedømmer positivt eller negativt, der får mig til at bedømme det således. Og derved har jeg tilsluttet mig en regel, der siger, at hvad der har denne egenskab, er - alt andet lige - godt eller rigtigt, respektive slet eller forkert.

Nu må en handling altid vurderes i forhold til de omstændigheder, under hvilken den udføres, så det komplicerer sagen. Vi må tage de relevante træk ved omstændighederne med i den beskrivelsen af handlingen, vi generalisere til en almen regel: alle handlinger, der udviser egenskaben X, og foretages under omstændighederne Y, er forkerte. Valget af relevante egenskaber er imidlertid ikke frit. Det kan ikke være en relevant egenskab, at det er en anden end mig, der udfører handlingen. Den kan ikke være rigtig, når jeg udfører den, men forkert når andre gør det. En almen regel, der ligger bag en moralsk vurdering, skal groft sagt kunne formuleres uden brug af egennavne eller andre indexikale sprogelementer, siger **universaliserbarhedsprincippet**. Dette ligger ifølge Richard Hare, der har opstillet det, alene deri, at det drejer sig om moralske vurderinger³².

Hvis jeg vurderer en handling positivt og en lignende handling negativt, må jeg kunne påvise en relevant moralsk forskel mellem dem. Med et eksempel Peter Sandøe har taget fra en avisartikel kan vi tænke os, at en vesterlænding er modstander af hvalfangst, men møder en japaner, der forsvarer, at hvaler jages, med at henvise til, at vesterlændingen dog ikke har noget imod, at køer og svin opdrættes, dræbes og spises. Han kan endog hævde, at

³² . R.M. Hare: *Universalisability* (1955). Optrøkt som kap. 2 i hans *Essays on the Moral Concepts*. 1972. Se også hans *The Language of Morals*. 1952, særligt kap. 4. Iøvrigt er det ikke nemt at formulere universaliserbarhedsprincippet helt præcist.

hvalfangsten har samme betydning for japanerne som husdyrhold for vesterlændinge³³. Hvis nu vesterlændingen forsvarer sig med, at hvaler er truede dyrearter, mens der ingen problemer er med at opretholde bestanden af husdyr i verden, har han bundet sig til at betragte denne forskel som moralsk relevant og dermed til at hævde en regel om, at truede dyrearter bør beskyttes. Han har desuden implicit accepteret, at mennesker har lov til opdrætte dyr for at dræbe og spise dem, og har derved udsat sig for angreb fra vegetarianere, der benægter dette. At afvise dette angreb vil kræve at påvise en moralsk relevant forskel mellem mennesker og dyr - eller acceptere kannibalisme.

Moralsk arbejde af denne art fører næppe til noget endeligt resultat - der kan altid dukke nye situationer op, som de regler man har fundet frem til ikke dækker - og det er langt fra sikkert, at forskellige individer kommer til det samme resultat. Men jeg er enig med Karl Popper, som i den Sonningprisforelæsning han holdt for mange år siden her på universitetet hævdede, at man altid kan prøve at nå frem til enighed ved at argumentere rationelt³⁴.

9. Indvendinger mod utilitaristisk etik I

Spørgsmålet er nu, hvilken slags etik man kommer til ad denne vej. Har Sidgwick ret i, at det bliver utilitarismen? Nej, i hvert fald ikke den slags hedonistisk utilitarisme, han ligesom Bentham og Mill gik ind for. Hedonismen er en højst tvivlsom psykologisk teori. At alle emotionelle tilstande kan opløses i elementer af lyst og/eller ulyst plus diverse cognitive elementer, tror ingen psykolog på mere. Der findes ikke nogen ensartet mental kvalitet, som ordene lyst og "pleasure" kan være navn på. Det eneste fælles for alle "pleasures" eller "pleasurable states" synes at være, at vi gerne vil have dem, at vi "desire" dem for at bruge utilitarismens sprog. Noget tilsvarende gælder for "pain", ulyst.

Men hvis der ikke findes en mental kvalitet, som vi kan erklære for at være den eneste,

³³. Artiklen stod i Information 6/8 1982. Se Finn Collin, Peter Sandøe, Niels Chr. Stefansen: defor - bogen om argumentation. 1987, s. 164-66.

³⁴. Karl R. Popper: The Myth of the Framework, s. 23-48 i E. Freemann, ed.: The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good. Essays in Honor of Paul Arthur Schlipp. 1976. Optrøkt i Karl R. Popper: The Myth of the Framework. In Defence of Science and Rationality. 1994.

der har værdi i sig selv, kan hedonismen som værditeori jo ikke opretholdes. Det går ikke at sige, at det er det vi "desire", der har værdi, for det ville betyde, at jo mere frustreret et menneske bliver, og jo stærkere "desires" det derfor har, des større værdi er der til stede for det. At man skal maximere værdi kan jo ikke så godt betyde, at vi skal frustrere så mange som muligt så meget som muligt! Men så kan man vel sige, at det er tilfredsstillelse af "desires", der har værdi? Måske, men en "desire", eller præference for at bruge et mere moderne udtryk, kan bygge på en fejlagtig opfattelse af virkeligheden og fortjener, om jeg så må sige, ikke at blive tilfredsstillet. Der må derfor nok stilles visse krav til de ønsker, for nu at bruge et gængst dansk ord, hvis tilfredsstillelse skal tildeles værdi i sig selv. Ofte bruger vi ordet velfærd for det, vi i en sådan ikke-hedonistisk utilitarisme har pligt til at maximere, og velfærd kan så sættes lig tilfredsstillelse af visse ønsker eller begær - for nu at bruge den mest direkte oversættelse af "desire".

I normativ økonomisk teori taler man også om velfærd, men desuden bruges ordet "utility" på en måde, der altid har undret mig. For det nyttige er jo det, der har middelværdi, men her skulle det netop dreje sig om noget, der har værdi i sig selv. Nu skal vi ikke skændes om ord, men vi må hele tiden passe på at skelne mellem de tilstande eller processer, som konstituerer velfærden, og de midler, der kan give den tilfredsstillelse, som indgår i den. En ting er den tilfredsstillelse det giver at opnå noget, man gerne vil opnå, en anden er det man opnår, og som er midlet til tilfredsstillelsen.

En utilitarisme af denne art rejser spørgsmålet, om velfærd i denne forstand er målelig og om der er intersubjektiv sammenlignelighed. Ellers har det ikke mening at tale om værdimaximering. Dette er spørgsmål, som også økonomer gennem lang tid har beskæftiget sig med, men som jeg på dette punkt vil nøjes med at nævne, idet der er to andre emner jeg må have med, inden vi går videre. Det ene er, at ligesom de klassiske utilitarister, når de huskede det, talte om maximering af lykke hos alle "sentient beings" - væsener, der kan føle lyst og ulyst - og ikke blot hos mennesker, må en sådan nyere utilitarisme sikkert også tage dyrs velfærd med i betragtning. Den anden er, at nogle vil benægte, at velfærd består i, at få "desires" tilfredsstillet, og i stedet sige, at det er behov, der skal tilfredsstilles. Forskellen er, at behov tænkes som objektivt konstaterbare faktorer, der ikke nødvendigvis afspejler sig i

individets ønsker og begær, som i en eller anden forstand er subjektive.

Howdan skal man afgøre, hvad der er det rigtige her?

Svaret må, ud fra den metaetik jeg har skitseret, blive, at det afhænger af, hvilken værditeori der bedst giver refleksiv ligevægt i vore moralske holdninger, når de kombineres med værdimaximeringsprincippet. Vel at mærke, hvis det overhovedet er muligt at opnå en sådan ligevægt med det princip, og det kan man have grund til at betvivle. Her er meget af den kritik der gennem tiderne er blevet rettet mod utilitarismen relevant. Den går ud på at vise, at den ikke stemmer med vor gængse moral. Nu kan man, som Bentham gjorde, sige "så meget desto værre for den gængse moral", og jeg har jo indrømmet, at det etiske arbejde fører til forkastelse af tidligere moralske vurderinger og overbevisninger. Men der er grænser her; vi kan ikke forkaste for meget, og der er vurderinger, som er så sikre, at det er dem, vi navnlig går ud fra ved de sammenligninger, der indgår i det etiske arbejde.

10. Indvendinger mod utilitaristisk etik II

En gammel indvending, der rammer al konsekventialisme, går ud på, at denne jo kun regner fremtidige begivenheder for moralsk relevante ved bedømmelse af en handling, mens vi dog vil hævde, at en fortidig begivenhed som den, at et løfte er afgivet, kan være afgørende. Hvis man skal vælge mellem to handlinger, der har lige gode konsekvenser, men den ene betyder, at et løfte brydes, og den anden, at det holdes, skal man da vælge det sidste. Utilitarister har søgt at vise, at dette alligevel beror på noget fremtidigt, idet et løftebrud kan danne et dårligt eksempel for andre i fremtiden. Men så har man konstrueret historier, hvor dette er udelukket. Fx. følgende: Til nabo har De en enke med en lille datter, som hun forsørger ved dårligt betalt arbejde, så der ikke er råd til opsparing eller livsforsikring. Hun står helt alene i verden, uden slægtninge eller venner. Hun er først for nylig flyttet til Deres by, men De har indledt et vist bekendskab med hende og synes om hende. En dag kommer pigen ind og beder Dem at komme over til moderen, der pludselig er blevet syg. Det viser sig, da De kommer derover, at hun ligger på sit yderste og er klar over dette, hvorfor hun - uden at datteren hører på det eller ved om det - beder Dem tage Dem af pigen, når hun selv er død, for at hun ikke skal komme på en institution, hvad moderen meget gerne vil undgå. De

lover det, og moderen dør. Men samtidig forværres Deres økonomiske situation katastrofalt, så det vil være meget vanskeligt for Dem at have pigen i huset, og det, også for hendes egen skyld, vil være bedre, hvis det offentlige tager sig af hende. Ingen andre end De selv kender det afgivne løfte. Er De da forpligtet til at holde det? Mon ikke de fleste vil sige, at det er De, men det strider mod utilitarismen³⁵.

En anden type indvendinger, der ligeledes går ud på, at utilitarismen har konsekvenser, der strider mod vore moralske overbevisninger, er, at den kan føre til, at man bør begå uhyligheder. Bernard Williams giver følgende eksempel: Jim er på turistbesøg i en sydamerikansk stat og befinder sig på et torv, hvor 20 indianere står bundet op ad en mur, og foran dem er der nogle soldater. Disses leder, en kaptajn, henvender sig til Jim og fortæller, at der har været demonstration mod regeringen og at de tyve er tilfældige byboere, der skal skydes til skræk og advarsel for andre, der kunne tænkes at demonstrere. Da Jim er en æret gæst fra et andet land, vil kaptajnen tilbyde ham at skyde en af indianerne og lover til gengæld at lade resten slippe. Hvis Jim nægter, vil sergent Pedro derimod skyde dem alle. En utilitarist må mene, at Jim skal tage imod tilbuddet, men kommer til det resultat ved at se bort fra den alment accepterede tanke, at vi hver er ansvarlig for vore egne handlinger, men ikke for andres. Denne tanke har forbindelse med personlig integritet, som Bernard Williams hævder ikke kan finde plads i utilitarismen³⁶.

Denne indvending ligger i forlængelse af en ældre, der gik ud på, at for utilitarismen er andre mennesker kun noget, vi kan gavne eller skade, men i virkeligheden er de min kone, mine børn, mine landsmænd osv. Vi har specielle pligter over for dem, ikke blot en almen pligt til at fremme velfærd. En utilitarist behøver ikke at være uden svar. Han kan mene, at også gængs moral fører til, at Jim faktisk bør tage imod tilbuddet, og at vore specielle forpligtigelser kan forklares ved, at vi kan fremme den samlede velfærd mere ved at tage os af dem, der står os nær, end ved at sprede os. Men man har alligevel en fornemmelse af, at

³⁵ . Richard B. Brandt: Ethical Theory. 1959, s. 387-88.

³⁶ . Bernard Williams: A Critique of Utilitarianism, i J.J.C. Smart & Bernard Williams: Utilitarianism, for & against. 1973, s. 98-118.

der er vigtige ting såsom personlig integritet, som utilitarismen ikke kan fa med, og at den kan kræve af os, at vi bruger vore kræfter på en anden måde, fe. ved at hjælpe fjerne nødlidende på bekostning af vor egen familie, end vi normalt anser for rigtigt. Endvidere synes den at have den konsekvens, at vi aldrig kan gøre mere end vor pligt. Vi skal jo i hvert øjeblik vælge at gøre det, der maximerer velfærden. Dette strider også mod, hvad vi normalt mener, og jeg har ikke set dette problem taget op til alvorlig drøftelse fra utilitaristisk side.

11. Retfærdighed, handlings- og regelutilitarisme

En del indvendinger mod utilitarismen kan sammenfattes i, at den ikke kan forenes med **retfærdighedskrav**. Hertil hører for det første, at den syntes at føre til, at man i særlige tilfælde bør straffe uskyldige. Det er jo det Wessels digt om smeden og bageren handler om. Her kunne en konsekventalist svare ved at henvise til, at et sådant justitsmord ville nedbryde respekten for retssystemet. Men man kan konstruere situationer, hvor det ikke vil være tilfældet - noget med, at man for at undgå raceuroligheder henretter en sigtet under omstændigheder, hvor ingen udenforstående får at vide, at han er uskyldig.

Hertil hører også den indvending, at den kun ser på summen af velfærd, ikke på, hvordan den er fordelt mellem individerne. Det betyder ikke, at den ikke kan sige noget om denne fordeling, som jo bl.a. må afhænge af fordelingen af midlerne til velfærd. Det kan godt tænkes, at der er en bestemt fordeling, der giver den største sum, men ingen garanterer, at den opfylder retfærdighedskrav i retning af, at individerne skal lønnes efter fortjeneste, eller i retning af, at fordelingen skal være ligelig i en eller anden forstand.

I 1936 foreslog økonomen Roy Harrod i en artikel, at når man skal bedømme en handling moralsk, skal man ikke se på dens konsekvenser, men på de samlede konsekvenser af, i tilsvarende situationer at handle på samme måde, eller, hvad der er det samme, af at følge samme regel³⁷. En sådan **regelutilitarisme**, hævdede han, undgår i hvert fald nogle af de værste vanskeligheder ved den almindelige utilitarisme, som så kaldes **handlingsutilitarisme**. Dermed udløstes en lang, kompliceret debat. Vi kan illustrere den med den regel,

³⁷ . Roy Harrod: Utilitarianism Revisited. Mind 45, 1936, 137-56.

at man skal holde sine løfter. Handlingsutilitaristerne vil sige, at det skal man kun, hvor det giver de bedste konsekvenser, og det strider mod den almindelige moralbevidsthed. Regelutilitaristerne vil sige, at man skal holde løfter, også i visse tilfælde, hvor det give dårligere konsekvenser end at bryde dem. De kan tillade, at løfter brydes i såkaldte "hard cases", som er så få, at det ikke rækker ved tiltroen til løfter i almindelighed, hvad nemt kunne blive tilfældet, hvis man følger handlingutilitaristerne.

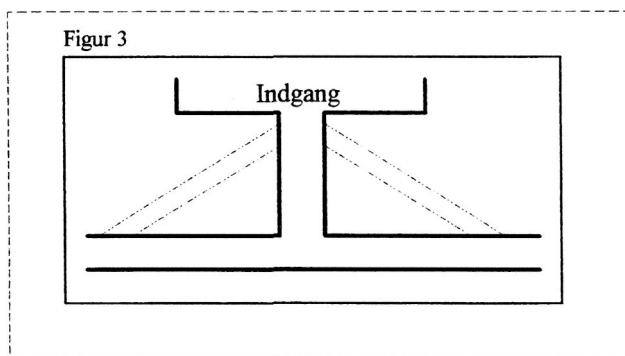
Nu må man for det første spørge, hvilken regel det drejer sig om. Et løftebrud kan beskrives blot som, at vedkommende brød sit løfte, eller som, at han gjorde det for at redde et menneskeliv, og de tilsvarende regler har givetvis forskellige konsekvenser. Det er klart den sidste regel, der er relevant. Derimod er der ingen grund til at tage med i beskrivelsen, at løftebryderen er rødhåret. Problemet, hvilken regel man skal se på, kan således principielt løses³⁸.

Men så opdagede man i 1960'erne, at man egentlig bør regne, hvad andre mennesker gør i den pågældende situation, eller hvad den handlende tror de gør og vil gøre, med til den del af beskrivelsen af handlingen, der generaliseres til den regel, hvis konsekvenser er afgørende. Og så viser det sig, er det hævdet, at én form for regelutilitarisme bliver ækvivalent med handlingsutilitarismen, og de andre får uacceptable resultater³⁹. Et lille, latterligt eksempel kan illustrere problemet. Vi har nogle stier, der går gennem en græsplæne, og fører til en dør, mange skal ind og ud af daglig. Ved i stedet for at følge stierne at skrå ind over græsplænen kan hver enkelt spare lidt tid. Men den samlede værdi heraf vil blive mere end opvejet af det man mister, hvis græsplænen bliver slidt ned. At en enkelt skrår over spiller ingen rolle for plænen udseende, så en handlingsutilitarist vil komme til, at han bør skrå over og spare tid. En regelutilitarist vil sige, at han skal spørge: hvad sker der, hvis alle har lov til at skrå

³⁸ . Om principperne for, hvilken regel der er relevant, og om "hard cases" se Jonathan Harrison: Utilitarianism, Universalisation, and the Duty to Be Just. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 53, 1953, s. 105-34.

³⁹ . David Lyons: *Forms and Limits of Utilitarianism*. 1965.

over?⁴⁰. Ja, så ødelægges plænen, og han bør derfor ikke skrå over. Men hvad hvis jeg tror, at alle de andre er pæne mennesker, der holder sig til stien? Så kan jeg godt skrå over, for det har ingen negative konsekvenser, og jeg sparer tid. Og hvad hvis alle andre skrå over? Så er plænen i alle tilfælde ødelagt, og så kan jeg også tillade mig det; den bliver ikke værre af det. Tager man således med i beskrivelsen af situationen, hvad de andre gør - og det bør man, fordi det har indflydelse på handlingens konsekvenser - bliver der tilsyneladende ikke nogen forskel på, hvad regel- og handlingsutilitarismen foreskriver.



Eksemplets trivialitet tilslører sagens store moralske betydning, for vi har i virkeligheden samme struktur, hvor et land styres af en hensynsløs diktator. Hvis jeg alene gør oprør, mister jeg blot livet til ingen verdens nytte. Og hvis alle andre gør oprør, bliver tyrannen styrtet, uden at jeg behøver at røre en finger. David Lyons, der har behandlet disse spørgsmål udførligt, mener ikke, at man i den situation har pligt til at være martyr - det svarer til, at hvis alle andre skrå over græsplænen, har jeg også lov. Derimod har jeg ikke lov at skrå over, hvis de andre ikke gør det - eller at lade være med at yde mit bidrag til at styrte tyrannen, hvis de andre gør oprør. Desværre findes der ikke nogen form for utilitarisme, der har disse konsekvenser. Der findes faktisk flere former for regelutilitarisme, men den, som Richard

⁴⁰. Eller, hvis alle, der ikke har en særlig grund til at spare tid, fx at de skal ind og ringe efter ambulance til en tilskadekommen, skrå over. Det forudsættes, at sådanne "hard cases" er så få, at græsplænen ikke skades mærkbart, hvis der skrås over i disse tilfælde.

Brandt har udviklet⁴¹, den såkaldte "ideal-rule-utilitarianism", har som konsekvens, at man skal være martyr, men kan undlade at deltage i oprøret, altså det stik modsatte af, hvad Lyons - og jeg - anser for rimeligt.

Richard Hare hævder i sin "Moral Thinking" fra 1981, at man ved at skelne mellem to niveauer af moralitænkning, et intuitivt og et kritisk, kan få en form for utilitarisme, der forener fordelene ved handlings- og regelutilitarismen⁴². Der er meget, der taler for en sådan "two-tier" etik, som man har kaldt det. Men når Hare påstår, at på det kritiske niveau kan man undgå "substantial moral intuitions" og nøjes med "linguistic intuitions", beror det på en fejltagelse, som Alf Ross allerede anholdt, da den forekom i Hares "Freedom and Reason" fra 1963⁴³. Enhver konsekventialisme må indeholde en værditeori, som ikke er blot formel eller bygger på ords sproglige betydning.

12. Indvendinger mod utilitaristisk etik III

Som vi har set, må en utilitarist, der indser hedonismens uholdbarhed, finde en anden værditeori, og hver af de muligheder, der frembyder sig, rummer problemer. Ikke mindst synes det vanskeligt at opfylde det krav, som anvendelsen af værdimaximeringsprincippet indebærer, at de værdier, det drejer sig om, skal være målelige og summerbare. Ikke blot i den hedonistiske form, man også i andre former, der knytter værdi til de enkelte individer, rejser det alvorlige problemer. Hvordan kan lykke, velfærd, behovstilfredsstillelse el.l. hos forskellige individer sammenlignes? Som alle økonomer ved, er det et gammelt problem, som næppe har fundet sin endelige løsning. Og selv om det løses, må man spørge, om det er rigtigt at maximere summen af lykke eller velfærd. Er det ikke snarere den gennemsnitlige lykke eller velfærd, som skal gøres så stor som muligt?

Dertil kommer, at der må vælges mellem handlingsutilitarisme og de forskellige former

⁴¹. Se Richard B. Brandt: Towards a Credible Form of Utilitarianism, s. 107-44 i H.-N. Castañeda & G. Nakhnikian, eds.: *Morality and the Language of Conduct*. 1963.

⁴². R.M. Hare: *Moral Thinking, its Levels, Method, and Point*. 1981.

⁴³. Alf Ross: On Moral Reasoning. *Danish Yearbook of Philosophy* 1, 1964, 120-32.

for regelutilitarisme, og at ingen af disse synes at give resultater, der stemmer så godt med almindelig moralbevidsthed, at det etiske arbejde kan føre til refleksiv ligevægt.

Til disse vanskeligheder, som har været omtalt i det foregående, kommer ydermere, at en handlings konsekvenser kan række langt ud i fremtiden, og at de fjernere af dem, som måske kan være helt afgørende, kan være umulige at forudse. Selv på det fysiske område, har kaosteorien lært os, kan endog meget små forskelle i udgangssituationen medføre store forskelle senere hen, og vor viden om sammenhængene i det sociale liv er så beskednen, at det ikke er muligt med rimelig sikkerhed at forudse, hvad der i det lange løb kommer ud af en handling.

Endelig har man mod alle former for konsekventialisme indvendt, at de har svært ved at gøre rede for de rettigheder, vi mener, at mennesker har, og for berettigelsen af vore ønsker om frihed og autonomi. Det er lærerigt at se, hvor forgæves John Stuart Mill i sidste kapitel af "Utilitarianism" prøver at indpasse rettighedsbegrebet i sin etik, og hvor svært det er at forene hans utilitarisme med den værdi, han i "On Liberty" tillægger individers frihed og autonomi. Når han i dette skrift erklærer, at der er et meget enkelt princip, som bør regulere samfundets behandling af sine medlemmer, og at dette går ud på, at "the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection"⁴⁴, betyder det, at han afviser, at det kan være berettiget af hensyn til et individs egen velfærd at tvinge det til noget mod dets vilje. Men som utilitarist burde han mene, at der kan være situationer, hvor man bør tvinge en person til at gøre noget, der gavner vedkommende, fordi det vil fremme den samlede velfærd, selv om ingen andres lykke påvirkes. Når man læser "On Liberty" får man et stærkt indtryk af, at individers selvbetømmelse for Mill har en værdi, der ikke har med lykkemaximering at gøre⁴⁵. Og det vil mange være enige i, som den moderne kritik af paternalisme viser.

En anden form for ikke-konsekventialistisk etik bygger på et grundprincip å la Kants

⁴⁴ . J.S. Mill: On Liberty. Ed. by Stefan Collini. Cambr. 1989, s. 13.

⁴⁵ . Om forholdet mellem Mills utilitarisme og hans "frihedslære" se fx M. Blegvad: John Stuart Mill, s. 128-150 i Nicolai Juul Foss og Peter Kurrild-Klitgaard, red.: Etik, marked og stat. 1992.

retsprincip og forlanger altså, at hver af os skal have så megen frihed som forenelig med, at alle andre har lige så megen. Problemet er her, hvordan man måler frihed.

13. Kontraktualisme (Ravvis, **Gauthier**)

En sådan form for etik siger ligesom de, der bygger på princippet om, at individers rettigheder skal respekteres. mere om, hvordan et samfund i det hele taget skal være indrettet, end om, hvordan enkelte handlinger skal bedømmes moralsk. Men jeg sagde jo indledningsvis, at handlinger ikke er det eneste, vi bedømmer moralsk. Ikke alene bedømmer vi motiver, karaktertræk o.l., og nogle mener, at det er det primære - mens andre, som jeg har nævnt, afleder deres værdi af værdien af de handlinger, de fører til. Men vi bedømmer også regler, og det er ikke sikkert, at en regels moralske værdi er entydigt bestemt ved værdien af de handlinger, der er i overensstemmelse med dem. Bernard Williams drøfter i sin kritik af utilitarismen dette under navnet "the act-adequacy premiss"⁴⁶. Da samfundssystemer kan opfattes som systemer af regler, kan man tænke sig etiske synspunkter, der primært spørger efter, hvilke regler der bør gælde i et samfund. Her kommer den såkaldte **kontraktualisme** ind. Den er hentet fra politisk filosofi, der jo ofte har opereret med tanker om en samfundspagt, ved hvilken nogle mennesker levende i en naturtilstand slutter sig sammen og organiserer sig politisk. Hvis denne pagt opfattes som en ren fiktion - og det blev den af nogle samfundspagteoretikere - kan man om de regler, der bør gælde i et samfund, sige, at det er dem, som mennesker i en bestemt situation ville kunne enes om skal gælde for deres samliv.

Så vidt jeg kan se, er der her tale om en metaetisk position forskellig fra alle, jeg hidtil har været inde på. Nu begrænser den mest kendte moderne kontraktualist, John Rawls, sig udtrykkeligt til spørgsmål om den retfærdige indretning af visse fundamentale samfundsinstitutioner ud fra disses konsekvenser for fordelingen af basale goder, og afviser at beskæftige sig med retfærdighed som en egenskab ved enkelte handlinger eller personer⁴⁷.

⁴⁶. Bernard Williams op.cit. s. 120.

⁴⁷. John Rawls. A Theory of Justice. 1971, s. 7.

Som bekendt skildrer Rawls den tænkte situation, i hvilken individer, der på fornuftig vis er ude på at fremme sine egne interesser og er lige glade med, hvordan det går andre, skal enes som, at meget er skjult for dem bag et 'uvidenhedens slør'. Et kritikpunkt mod ham har været, at det er uklart, hvad og hvor meget der er skjult, men det skal jeg lade ligge. Hovedpunktet er, at ifølge Rawls vil de blive enige om to principper, frihedsprincippet og differensprincippet. Det første er stort set identisk med Kants retsprincip. Det andet består af to dele, hvoraf den første - groft sagt - går ud på, at samfundsstrukturen skal være sådan, at de dårligst stillede får det så godt som muligt, mens den anden kræver, at de positioner i samfundet, til hvilke fordele er knyttet, skal være åbne for alle. Et springende punkt er her, at Rawls kommer til differensprincippet ved at tænke sig, at personerne i den såkaldte oprindelige tilstand bruger en maximin strategi. Det har de efter min mening ikke grund til, og jeg er glad for, at en så fremragende økonom som nobelpristageren John Harsanyi er enig med mig⁴⁸.

Et andet vigtigt punkt er, at frihedsprincippet skal have leksikalsk prioritet i forhold til differensprincippet. Det vil sige, at dets krav skal opfyldes, før det andet træder i kraft. Serge-Christoph Kolm, som selv er kontraktualist, mener, at så bliver der i virkeligheden ikke noget for differensprincippet at gøre⁴⁹. Jeg kunne ønske, at noget af den store opmærksomhed, som er blevet Rawls' værk til del, var blevet rettet mod Kolms værk, og mod, hvad James Buchanan - endnu en økonom - har anvendt samfundspagt tanken til⁵⁰.

Denne tanke ligger også til grund for den etik, David Gauthier har udviklet i sin "Morals by Agreement", en bog som i særlig grad må interessere økonomer⁵¹. Gauthier hævder, at moral er unødvendig i et samfund med fuldkommen konkurrence. Her vil individernes nyttemaximering medføre Pareto-optimalitet, og hver af dem vil få i forhold til sin indsats.

⁴⁸. John C. Harsanyi: *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*. 1981, s. 39-43.

⁴⁹. Serge-Christophe Kolm: *Le contrat social liberal*. 1985, s. 361-63.

⁵⁰. James Buchanan: *The Limits of Liberty*. 1975. Se også M. Blegvad: James Buchanan, s. 203-27 i Nicolai Juul Foss og Peter Kurrild-Klitgaard: *Etik, marked og stat*. 1992.

⁵¹. David Gauthier: *Morals by Agreement*. 1986.

Men sådan er virkelige samfund ikke, og for at individerne der kan opnå nyttemaximering på længere sigt, må de oparbejde en tendens til i visse situationer at afstå fra direkte nyttemaximering. Moral er, siger Gauthier, "constrained maximisation". Den slags situationer, det drejer sig om, er fangedilemmasituationer. Ved forhandling tænkes samfundsmedlemmerne at enes om principper for fordeling af den gevinst, samarbejde kan give. Gauthier søger at vise, at "the rational joint strategy is determined by a bargain ... in which each advances his maximal claim and then offers a concession no greater in relative magnitude than the minimax concession" (p. 145). Det forudsættes, at de i deres "initial bargaining positions" ikke har udnyttet hinanden og krænket "certain initial rights", som Gauthier beskriver i Lockske termer. En aftale, hvor dette såkaldte "proviso" ikke er overholdt, vil ikke være holdbar i længden.

Gauthiers forsøg på at vise, at det er rationelt at være moralsk, indebærer meget kompliceret argumentation og har været kriticeret på flere punkter. Jeg har ikke studeret debatten tilstrækkeligt til at kunne tage endelig stilling, men har en stærk fornemmelse af, at teorien ikke holder.

Om kontraktualismen i almindelighed gælder, at den som den klassiske samfundspagt-lære bygger på en forudsætning i retning af, at alle individer er født lige og frie, en i hvert fald delvist normativ opfattelse, som ikke kan begrundes af teorier, der forudsætter den.

14. Økonomi, moral og etik

Hvilken interesse kan moralvidenskabelige og moralfilosofiske overvejelser som dem, jeg har omtalt her, have for økonomer? I oversigtsartiklen plæderes for, at "a moderate dose of reflection on the relation between economics and morality could help economists work more effectively", og at det gælder, hvad enten det drejer sig om positiv eller normativ økonomisk teori (s. 671).

Hvad sidstnævnte angår, er det klart, at den som alle foreskrivende diskurser forudsætter nogle grundlæggende værdier og/eller normer. Det er ikke nok at sige, at det drejer sig om at vise, hvad der er det mest effektive, for det betyder jo blot, hvad der er det bedste middel til at nå et mål, og så må vi have at vide, hvad målet er, og hvorfor det er værd at stræbe

efter. Svar herpå kan kun gives ud fra en opfattelse af, hvad der har værdi i sig selv, og så er vi inde på etikens og metaetikens område. Så vidt jeg forstår har økonomer været tilbøjelige til her at anlægge et utilitaristisk synspunkt, og en diskussion af utilitarismen som den jeg her har leveret - eller i det mindste antydet - må derfor være relevant.

Hvad positiv økonomisk teori angår er det evident, at for så vidt det drejer sig om at beskrive og forklare en side af menneskelig adfærd, og for så vidt denne som anden menneskelig adfærd er påvirket af den moral, de agerende har, er kendskab til denne relevant. Her spiller dobbeltheden i betydningen af ordet moral ind, for det er jo kun i den grad folk er moralske i den forstand, at de faktisk lever op til de moralske krav, at disse har interesse. En kyniker kunne mene, at al snak om moral i det økonomiske liv er mundsvejr. Og så har det jeg har talt om jo ingen interesse. Men kynikeren har næppe ret. Alligevel er det et spørgsmål, hvor stor interesse de moderne etiske og metaetiske synspunkter og argumenter, som på så kyndig måde refereres i oversigtsartiklen, har. Det afhænger af, i hvor høj grad de stemmer med den moral de økonomiske agerende har og følger i deres adfærd. Alene det, at disse synspunkter er så mange og så forskellige, må gøre en noget skeptisk. Er det ikke snarere sådan, at det økonomien har brug for, er viden om de normer, som faktisk følges i økonomisk adfærd? I så fald er det i højere grad moralvidenskab, der er relevant.

Må jeg her minde om, hvad den forhenværende professor i moralfilosofi, som populært regnes for økonomiens fader, skrev, nemlig at hans økonomiske teori kun gælder, hvor der ikke forekommer "force" eller "fraud", idet grundtanken, at en økonomisk transaktion vil være til fordel for begge parter, forudsætter dette. Adam Smith havde jo en del år før han udgav "Wealth of Nations" formuleret en lære om vore "Moral Sentiments", der kombinerer, hvad jeg har kaldt moralvidenskab og etik, og i sine forelæsninger om "jurisprudence" vist, hvordan reglerne for, hvordan man kan få ejendomsret til noget, kan forklares ud fra denne lære. Respekt for ejendomsrettigheder og andre rettigheder, som de udvikles i forelæsnings-

ne, forudsættes derefter i hans økonomiske teori⁵².

Når vi nu er kommet ind på økonomisk doktrinhistorie, kan der være grund til at nævne, at efter Smith kommer der en debat mellem Malthus og Ricardo om forholdet mellem etik og økonomi, eller, som det formuleredes, om betydningen af "higher considerations" i det økonomiske liv⁵³. Malthus havde allerede i sit første "Essay on Population" peget på en mulig konflikt mellem "wealth" og "happiness", eller, som han også udtrykte det mellem "the concerns of political economy strictly delimited" og "those of a more general science of morals and politics". Hvad angår politiske hensyn drejer det sig for Malthus først og fremmest om at opretholde forfatningens traditionelle balance ved at støtte landbruget og godsejerstanden.

Hvad angår moralske hensyn indgår begreber som dyd og last ofte i Malthus' skrifter, ikke mindst i forbindelse med den seksuelle afholdenhed, som ifølge hans befolkningslære er nødvendig for at forhindre megen "unhappiness". Han bruger ofte det udtryk, at der er konflikt mellem forudsætningerne for velstandsforøgelse og "higher considerations of health, comfort, virtue and happiness". I slutningskapitlet af sin "Principles of Political Economy" prøver han at angive betingelserne for, at "wealth" og "happiness" kan forenes, idet den økonomiske udvikling holdes inden for visse grænser. Han erklærer også i det værk, at "the science of political economy bears a nearer resemblance to the science of morals and politics than to that of mathematics". Dette er givetvis rettet mod Ricardo og den ortodoksi, som var ved at opstå omkring hans synspunkt.

Malthus og Ricardo var som bekendt uenige om meget i økonomisk teori, men altså også om forholdet mellem økonomi og politik og de respektive videnskaber om disse livsområder samt om moralske hensyns rolle i økonomisk teori og politik. Ricardo mente ikke, at

⁵² . Smiths relevante værker er "The Theory of Moral Sentiments" fra 1758 og "An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations" fra 1776. Forelæsningerne om "Jurisprudence" kendes gennem studenternoter fra årene 1762-63 og 1763-64. Om disse notater og deres betydning for forståelsen af sammenhængen i Smiths lære se Mogens Blegvad: Adam Smiths lære om ret og stat i forbindelse med hans etik og økonomi. Filosofiske studier 2, 1979, 29-53.

⁵³ . Se kapitel 2 i Stefan Collini, Donald Winch & John Burrow: That Noble Science of Politics. 1983.

de konflikter mellem økonomiske og moralske hensyn, Malthus talte om, foreligger. En fri økonomi vil skabe harmoni mellem de formål, Malthus lagde vægt på. Og han mente, at økonomiens opgave er at sige, hvad der skal til for at skabe velstand, men ikke "to advise you to prefer riches to indolence", mens omvendt Malthus bebrejdede Ricardo, at han ikke tog tilstrækkeligt hensyn til "so general and important a principle of human nature as indolence, and love of ease."

Mens Ricardo således prøver at adskille positiv og normativ økonomi og med hensyn til anvendt økonomi holder sig til beskatningen som den eneste nødvendige form for politiske indgreb i økonomien, er Malthus gennemgående mere normativ og mere interesseret i praktisk anvendelse af teori. Men han har svært ved at udforme det præcise indhold i den moral, der skal lede den praktiske anvendelse.

Det blev James Mill, der ved at indføre Benthams utilitarisme i den Ricardianske tradition forsynede økonomisk teori med et tilsyneladende holdbart etisk grundlag. Og det blev hans søn, som leverede det udviklede system på dette grundlag. Men som jo også begik den fejl at hævde, at mens produktionen følger naturgivne love, står det os frit for at fordele dens resultater, som vi anser for moralsk rigtigt.

15. Afslutning

Det fremgår klart af disse doktrinhistoriske tilbageblik, at den problemkreds vi har for os her, ikke er ny. De kan også have interesse ved at minde os om, hvor svært det er at indføre moralske motiver i teorier om økonomisk adfærd⁵⁴. I oversigtsartiklen omtales mange eksempler på, at moralske egenskaber som hæderlighed er økonomisk gavnlige, men det betænkelige i en sådan rent instrumentalistisk betragtning fremhæves også (s. 685). Hvordan skal tendensen til at handle hæderligt og andre moralske tendenser indgå i modellerne sammen med de præferencer, man ellers regner med? Det er fristende at føre dem tilbage til en egoistisk frygt for andres misbilligelse eller for juridiske sanktioner, men det er at

⁵⁴ . Dette fremgår også klart af Hector Estrups "Den moralske agent", 1994, nr. 193 i Økonomisk Instituts memoserie.

fortegne menneskelig motivation. Nu kan man selvfølgelig regne med en speciel præference for at handle moralsk - "utility maximation and morally motivated conduct are formally consistent", som der står i oversigtsartiklen (p. 687) - men Sen har sikkert ret i, at det ikke løser problemet. At sige, at en skildvagt holder sig vågen, fordi han foretrækker det og "staying alert makes him better off, hjælper ikke. Sen vil her tale om et "commitment", som indebærer, at man er villig til at gøre noget, selv om det ville formindske ens "welfare - including both self-interested and sympathetic elements"⁵⁵. Man kan også tænke sig, at moralske holdninger og lovlighed opfattes som "constraints", der blokerer visse typer af "utility maximizing behavior". Men de er jo ikke så absolutte, som dette ville forudsætte. Forfatterne af oversigtsartiklen omtaler andre måder at indpasse moralske fakta i nyttemaksimeringsteori såsom Margolis' "multiple-utility framework"⁵⁶, men konkluderer, at de ikke kan give et tilstrækkeligt rigt billede af individers valg "to permit one to discuss the character, causes, and consequences of moral behavior" (s. 688). Det forekommer mig rigtigt, men spørgsmålet er, om vi andetsteds finder teorier, der er så præcise, at de virkelig kan siges at kunne forklare "moral behavior", end sige forudsige menneskelig adfærd, hvori moralske faktorer indgår.

⁵⁵ . Amartya Sen: Rational Fools (se note 19). Se også samme: On Ethics and Economics. 1987.

⁵⁶ . Howard Margolis: Selfishness, Altruism, and Rationality. 1982.