

Thomas Dahl

**HVILKEN MORAL
FOR DAGENS MARKED
OG MILJØ?**

NTNU 

Program for industriell økologi

Rapport nr: 3/2003

Reports and Communications from

**Norwegian University of Science and Technology (NTNU)
Industrial Ecology Programme (IndEcol)**

Report no.3/2003

ISSN 1501-6153

ISBN 82-7948-025-0

Editor:

Professor Helge Brattebø, Programme Leader (IndEcol)

Design and layout:

Elin Mathiassen, Coordinator (IndEcol)

Reports and Communications may be ordered from:

Industrial Ecology Programme (IndEcol)

NTNU

NO-7491 Trondheim, Norway

Tel.: + 47 73598940

Fax.: + 47 73598943

E-mail: indecoll@indecoll.ntnu.no

Web: www.indecoll.ntnu.no

Price: NOK 100,-

Hvilken moral for dagens marked og miljø?¹

Thomas Dahl

¹ Takk til Øivind Hagen og Stig Larssæther for kommentarer til et tidlig utkast av artikkelen. En spesiell takk til Helge Høibraaten for gode diskusjoner omkring de idéhistoriske framstillingene.

Forord

”Ansvarlige virksomheter” er et prosjekt ved SINTEF og NTNU under P2005-satsingen ”Industriell økologi” fra Norges forskningsråd. Prosjektet er primært opptatt av de kulturelle, sosiale og organisatoriske sidene ved industriell økologi.

Industriell økologi representerer en forskyvning av fokus på industriell produksjon. I stedet for å se på den enkelte produksjonsenhet eller enkelte produkt, ser industriell økologi på produktets liv og levnet over tid. Mer interessant enn det som skjer innenfor selve produksjonsenheten er det som skjer med produktet i dets videre løp. Industriell økologi ligger tett på en gjenvinningstankegang, og er basert på en økologisk idé om store livssykluser og livssystemer.

I utgangspunktet var industriell økologi en ingeniørdisiplin. Det handlet blant annet om å finne tekniske løsninger for gode livsløp av produkter. Livsløp, systemer og sykluser er imidlertid ikke bare material- og energistrømmer. De opereres av og er i kontakt med aktører både i og utenfor industrien. Produktet beveger seg i samfunnet på flere måter, i produksjonsenhetene, mellom produksjonsenhetene, hos forbrukerne, etc. En slik utvidet forståelse av livsløpet ligger til grunn for ”Ansvarlige virksomheter”.

Hvordan opptrer aktørene, så vel de materielle og tekniske som de sosiale og politiske, innenfor slike livsløp? Dette er den sentrale problemstillingen for ”Ansvarlige virksomheter”. I tillegg er vi også opptatt av den normative dimensjonen: Hvordan bør aktørene opptre for å bringe industriell produksjon og økonomisk aktivitet mot bærekraftighet?

Denne rapporten er et resultat av arbeidet med den siste problemstillingen. Jeg har her forsøkt å trekke noen lange linjer i forhold til hvilke moralske forpliktelser som ligger på aktørene innenfor produksjonsnettverkene. Rapporten tar for seg hvilke regimer som har regulert industriell og økonomisk virksomhet og hvilket ansvar som disse regimene har blitt tillagt. Sentralt i rapporten er påpekningen av den moderne industriens lange produksjonskjeder og spørsmålet hvordan ansvar kan ivaretas innenfor slike lange produksjonskjeder.

Deler av denne rapporten har vært publisert i *Norsk filosofisk tidsskrift* i artikkelen ”Havesyken som moralsk problem – er Adam Smiths løsning tilstrekkelig?”, nr. 3, årgang 37, 2002.

Trondheim
November 2003

Innhold

Forord	2
1. En naturlig balansegang?	4
2. Smith og <i>the great affaire</i>	5
3. <i>Auri sacra fames</i>	8
4. Aristoteles' analyse av havepsyken	9
5. Smith og Aristoteles: Velferd versus individuell dyd.....	10
6. En moral tilpasset Smith.....	12
7. Mer Kant og Rousseau?.....	14
8. Braudel og markedsøkonomi B.....	16
9. Problemet med det moderne i følge Braudel	19
10. En etikk tilpasset Braudels analyse	20
11. Utvidet produsentansvar	22
12. Referanser	24

1. En naturlig balansegang?

Adam Smiths *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*, som kom ut for første gang i 1776, kan sees på som en teoretisk begrunnelse for en dominerende tankestrøm og politikk i moderne samfunn. Smith sier her, kort sagt, at når enkeltinteressene følger sine enkeltinteresser, uten tanke for allmennheten eller allmenne verdier, så er dette til det beste for samfunnet. Det som er best for kollektivet fremmes best ved at individet får gjøre det som individet ønsker. Dette er tanken som ligger bak hans formuleringer om *the invisible hand*. Nå mente ikke Smith med denne tanken at alt skulle være tillatt for enkeltindividet; det måtte finnes bestemte regler som alle måtte rette seg etter. Men innenfor disse reglene, *the rules of the Game* som Milton Freedman kaller dem, har individet, eller korporasjoner av individer, relativt fritt spillerom.

Det finnes en rekke *rules of the Game*. Kollektivet legger begrensninger for økonomiske aktører gjennom lovverk og reguleringer. På mange områder har også kollektivet klart å beskytte de mer allmenne interesser gjennom lovreguleringer. Reguleringene av arbeidsmiljøet har stoppet den hensynsløse utnyttelsen av arbeidskraften som skjedde i industrialismens første fase. Friedrich Engels beskrivelse av tilstanden til arbeiderklassen i England fra 1845² viser et samfunn hvor kollektivet ikke har etablert noen *rules of the Game* for hvordan industriherrene skulle forholde seg til arbeidsstokken, noe som resulterte i misbruk av og utnyttelse av arbeidere. I dag er situasjonen ganske annerledes og den begynte allerede å endre seg kort tid etter Engels beskrivelse ved innføring av lover som satte forbud mot bestemte former for utnyttelse.

Til økonomiske aktørers frihet står det et politisk system som ivaretar allmennhetens interesser. Sett stort på det, så har det moderne samfunn lyktes med å finne en balansegang mellom økonomiske egeninteresser og fellesinteresser. Det moderne samfunn har mekanismer som i stor grad klarer å holde selv de økonomiske aktørene som bare tenker på profitt, i tømmene, samtidig som disse aktørene har et stort spillerom. Men disse mekanismene har i stor grad vært rettet mot å beskytte andre individer i samfunnet, de individer som ikke har kunnet utfolde sine økonomiske interesser på samme måte som kapitalistens. Balansegangen har dreid seg om å beskytte og utvikle det den engelske sosiologen T.H. Marshall har kalt sivile rettigheter og som hegner om velferdssystemet³. Andre forhold, som ikke kommer inn som sivile rettigheter, har ikke i like stor grad vært beskyttet. I første rekke kan

² Friedrich Engels: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, Leipzig, 1845.

³ Se Marshalls berømte essay "Citizenship and Social Class" fra 1950 om den historiske utviklingen av rettighetstenkningen, i T.H. Marshall og Tom Bottomore: *Citizenship and Social Class*, Chicago, Pluto Press, 1992. Se også T.H. Marshall: "The Right to Welfare", *The Sociological Review*, Årg. 13, nr. 3, 1965.

nevnes naturen. I det store har de økonomiske aktørene hatt et fritt spill overfor naturen og naturrikdommene; her har ikke samfunnet før i senere tid klart å nedfelle spilleregler.

Flere spørsmål kan stilles i forhold til dette: vil samfunnet klare å lage spilleregler som gjør at den økonomiske egeninteressen (som i følge et tankegods à la Smith er til beste for samfunnet) ikke ødelegger naturgrunnet? Støter balansegangen mellom et fritt spill på den ene siden og regelstyring på den andre mot en uoverkommelig hindring når vi også må ta naturen i betraktning? Må vi forkaste ideologien med røtter i Smith for å forhindre at vi ødelegger hele vårt livsgrunnlag?

Flere har påpekt problemene med å forene marked og moral i moderne samfunn⁴. På noen områder bør de kanskje være uforenelige. Men marked og moral er ikke endelig fastlagte forhold. Forståelsen av dem har endret seg og det kan diskuteres hvordan den bør være. I dagens miljøpolitikk finner vi virkemidler som kalles "utvidet produsentansvar". Jeg vil vise at dette ansvaret kan tenkes som utforming av en etikk hvor ikke marked og moral trenger å være uforenlige.

2. Smith og *the great affaire*

Adam Smith og det smithske tankegods står som essensen for en ren økonomisk tenkning hvor de moralske problemer med en slik aktivitet ikke vurderes i nevneverdig grad. I hver fall hvis man leser Smith gjennom Milton Freedman, så synes moral å være noe som ikke vedkommer han. Men faktisk, Smith starter som en moralfilosof og det er i stor grad moralfilosofiske problemer som opptar ham gjennom hele hans liv og verk. Hans første store arbeid, *The Theory of Moral Sentiments*, som kom ut for første gang i 1759, dreier seg om kilden til de moralske vurderinger. Smith vil vite hvordan man i det hele tatt kan foreta moralske vurderinger. Denne interessen for dette spørsmålet har Smith felles med sine samtidige skotske opplysningsfilosofer, som Francis Hutcheson, Smiths lærer ved Glasgow University. Det opptar også Kant i hans *Kritik der Urteilskraft, Kritikken av dømmekraften*, fra 1790. Smiths interesse for moralske vurderinger kommer klart fram av undertittelen på boka: *an essay towards an analysis of the principles by which men naturally judge concerning the conduct and character, first of their neighbours, and afterwards of themselves*. Boka er en analyse av hvordan individer vurderer framferd og handling hos andre og hos dem selv.

Smith foretar i verket mange interessante og gode analyser av moralsk tenkning. Hans eget svar på spørsmålet om hvor den moralske vurderingsevnen ligger, virker derimot noe naivt, i hvert fall hvis vi skal holde oss til hans språkbruk. Han mener at det finnes en "inner man" i mennesket som kan opptre som en upartisk dommer, en "impartial spectator" og derved forhindre at enkeltindividets egeninteresser tar overhånd.

Jeg vil ikke her gå nærmere inn på bakgrunnen for dette "svaret" hos Smith. Det som er viktig her, er å konstatere at Smith tenker moralen i forhold til enkeltindividet. Her finnes det ikke noen moral som ligger utenfor individet. Moralene

⁴ Deriblant Francis Sejersted. Se kapitlet "Marked og moral. Om det gode samfunns avhengighet av moralsk tvilsomme handlinger" i Francis Sejersted, *Demokratisk kapitalisme*, Oslo, Universitetsforlaget, 1993.

finnes hos den enkelte, som en nøytral betrakter eller samvittighet overfor den enkeltes handling.

Smiths tenkning om moral er derved individorientert. Dette er et moderne trekk ved ham. I stedet for å knytte moralen til noe intersubjektivt eller transsubjektivt, som for eksempel et religiøst grunnsyn eller et aristokratisk verdisett, så tenker Smith moralen i hovedsak i direkte tilknytning til individet. Han trekker klare linjer til den antikke stoisme og forfekter et prinsipp om selvregulering gjennom fornuften. Men mens stoikerne tenkte fornuft som et allment fenomen, som *logos*, så er det hos Smith den enkeltes fornuft som skal råde.

Men individfokuset til Smith innerbærer ikke nødvendigvis at all som individet bryr seg om, dreier seg om seg individets eget selv. Smith viser at mennesket også har behov som er rettet utover en selv og mot andre. For eksempel mener Smith at det finnes en universell velvilje, en *universal benevolence*, som kommer til uttrykk ovenfor alle og enhver. Mennesket har egenskaper til å tenke om andre og å ville andre godt. Han viser også at sansene må spille en rolle, spesielt i sosial omgang med andre. Dersom man ikke kan vise medfølelse, men snarere viser en *"hardiness of heart"*, vil man risikere å bli utestengt fra det sosiale selskap. Han påpeker også at man ikke skal skade andre som en dyd som må ligge nedfelt i enhver handling.

Men selv om Smith påpeker alle disse forhold, så er det til syvende og sist ikke de som skal være de rådende for menneskelig adferd. Å ivareta den universelle veldedighet mener han er en *for* stor oppgave for mennesket, og må overlates til høyere makter. Han sier at *"å sørge for en universell lykke til alle rasjonelle og sensible værender, er Guds oppgave, ikke menneskets."*⁵ Mennesket har ikke evnen til å ta seg av dette allmenne, og derfor er dets virksomhet begrenset. Smith mener at menneskets, *man's*, oppgave er *"å sørge for sin egen lykke, for den til hans familie, hans venner og hans land."*⁶ Det er individet som kommer først, dernest familie, venner og så nasjonen. Men det er så langt mennesket har evner til å strekke seg.

Smith mener at slike pasjoner som en universell velvillighet er viktig for sosialt samhold, men han er mer redd for at de kan være *"over the top."* Dersom man hengir seg for meget til omsorg for andre, så vil individets grunnstamme rokkes ved. Med trekk fra stoisk tenkning, mener Smith at individet har et naturlig måtehold. Dette måteholdet kan rokkes ved dersom man gir seg for meget hen til andre. Det å forholde seg til andre, å ha et *"concern for other people"*, skal først og fremst skje utfra at vi bryr oss om oss selv og vår egen lykke, a *"concern for our own happiness."*

En slik moralteori er både egosentrert og synes å nedvurdere viktige verdier. Men her er det at den usynlige hånd kommer Smith til hjelp. Begrepet lanseres allerede i *Theory of Moral Sentiments* og grunntanken er der den samme som ved senere bruk: selv om individet handler utfra egeninteresser (regulert av den indre stemme), så er faktisk dette det beste for samfunnet. Han forteller om jordherrene som drives av ønsket om større avkastning. Til tross for at jordherrene ikke tenker på andre enn seg selv, så får likevel de livegne sitt. Og de får det minst som de naturlig ville ha fått det, om ikke jordherren hadde vært drevet av sin interesse. Jordherrenes egeninteresse sørger for en ekstra avkastning; det produseres mer enn om jordherrene ikke hadde brydd seg, uten at de som må arbeide for ham taper på det. Jordherrene

⁵ *"the care of the universal happiness of all rational and sensible beings, is the business of God and not of man."* Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press, 1976, s. 237.

⁶ *"the care of his own happiness, of that of his family, his friends, his country."* *Theory of Moral Sentiments*, sitert ovenfor, s. 237.

bidrar derfor til, ”uten at det er tilsiktet, uten at de vet det, til å frambringe samfunnets interesser”⁷.

Denne grunntanken om den usynlige hånd finner vi igjen i *The Wealth of Nations*. Forskjellen er at her snakker ikke Smith lenger om jordherrene, men om økonomiske aktører generelt. Den som tenker profitt og avkastning bidrar ikke bare til vinning for egen del, men også til at samfunnet tjener på denne aktiviteten. Det samme gjelder den økonomiske aktør som jordherren: ”Generelt, så har han ikke til hensikt å bidra noe til offentligheten og han vet heller ikke hvor mye han bidrar til det”⁸. Likevel kommer det noe godt ut av dette.

Vi finner også en annen grunntanke fra moralskriftet igjen her. Dette er faktisk den beste måten at samfunnet er organisert på. Hvis man skulle tenke først og fremst på andres interesser og ikke en egens, så vil ikke det i det store være av et gode. Smith sier det temmelig klart i *The Inquiry*: ”Jeg har aldri sett at de som gjør noe for offentligheten (those who affected to trade for the publick good), har bidratt til noe godt.”⁹

Enkelte synes å mene at Smith var mer kritisk til det tankegodset han har fått æren for enn man normalt er klar over¹⁰. Dette grunnes i at Smith var opptatt av moralske spørsmål, ikke bare økonomiske. Men den moralske siden av Smiths økonomiske tenkning, slik den framkommer i *Wealth of Nations*, og hans moralteori fra hans moralteoretiske verk, passer som hånd i hanske. Smith mener at det er moralsk å foretrekke at individene først og fremst tenker på seg selv (med hjelp av den indre stemme, selvsagt); han mener at dette også er det som vil bidra mest til samfunnet, både økonomisk og for det allmenne velværet.

Smith løser med dette et problem som han selv kanskje ikke var helt klar over at han løste. Han hevder i *Wealth of Nations* at den store tingen, det er å skaffe seg penger, ”The great affair, we always find, is to get money.”¹¹ I stedet for å fordømme dette begjæret etter penger, så setter Smith det inn i et system. Pengebegjæret blir til motoren for samfunnsutviklingen. Det som kan synes moralsk problematisk, blir til et gode.

Albert Hirschmann har på en utmerket måte påpekt nettopp dette trekket ved Smiths tankegods¹². Hos Hirschmann står ikke Smith alene, men føyer seg inn i en større idéhistorisk bevegelse. I denne bevegelsen er det at handelen framstår som en løsning på moralsk problematiske sider ved mennesket. I stedet for de farlige pasjoner, som blant annet aristokratets æreskodesk støtter opp om, får driftene et langt mindre problematisk utløp når de gir seg hen til handelen. Denne handelen er en myk, den kalles av Smiths samtidige *le doux commerce*, og den representerer et farvel til det voldelige begjæret.

⁷ ”and thus without knowing it, without intending it, advance the interest of the society”, samme sted, s. 185.

⁸ ”He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it.” Adam Smith, *An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis, Liberty Fund, 1981, s. 456.

⁹ *An Inquiry ...*, s. 456.

¹⁰ For eksempel Sejersted, sitert ovenfor.

¹¹ *An Inquiry...*, s. 429.

¹² Albert O. Hirschman: *The Passion and the Interest. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1977.

3. *Auri sacra fames*

Smith har nok rett i at pengebegjæret, det har alltid vært ”*the great affaire*”. Max Weber, som hadde god innsikt i organisering av næringsliv og produksjon også i premoderne samfunn, sa i *Den protestantiske etikken* at ”*den hensynsløse ervervelse, som ikke forholder seg til noen normer, har funnes til alle tider hvor den overhodet var mulig.*”¹³

”*Overhodet mulig*” sier Weber. Med Smith blir den mulig, innenfor visse grenser riktig nok. I før-moderne samfunn var derimot den moralske fordømmelsen av ensidig økonomisk ervervelse temmelig framtrædende. Mens Smith tenker en kontinuitet mellom moral og økonomi, så er det en klar motsetning mellom disse to forhold i antikken. Fordømmelsen av en økonomisk egeninteresse var massiv og entydig.

Vergil kalte det gullhunger og fordømte den; ”*fordømte gullhunger*”, *Auri sacra fames*, heter det i *Aeneiden*. Han lar Aeneas komme med utsagnet over kongssønnen Laothoes grav. Laothoes ble drept av den som var satt til å beskytte ham, trakerkongen Polymestor, og denne drepte ham for å få tak Laothoes gull. Polymestor ga seg hen til sin gullhunger; og derigjennom brøt han avtaler og gikk til og med over lik. ”*Å, hvilke synder driver du ikke de dødelige til, fordømte gullhunger?*”¹⁴ lar Vergil Aeneas si over Laothoes grav.

Gullhungeren er der, men det er ikke naturlig at den får fritt spillerom. Den som gir etter for gullhungeren, gjør det enten ved å bryte normer og avtaler, slik tilfellet var med Polymestor, eller fordi de ikke vet bedre. Dette var tilfellet med kong Midas som fikk sitt høyeste ønske oppfylt: at alt han berørte skulle bli til gull. Dette førte selvsagt til, noe Midas i sin enfoldighet ikke hadde sett, at også maten og drikken han måtte ha ble til gull og dermed ikke lot seg spise eller drikke. Ovid lar Midas be til guden: ”*Å jeg ber deg, befri meg fra denne forbannelse som virket så forlokkende!*”¹⁵ Midas ønske ble oppfylt. Etter at han igjen kunne ta til seg næring, fortelles det at han hatet all rikdom.

Myten om Midas inneholder mye moral. Den viser hvor galt det kan gå dersom man søker å tilfredsstille sine innerste ønsker. Men det er ikke bare moralsk galt, det er rett og slett en dumhet. Midas framstilles ikke som en særlig intelligent person, snarere motsatt. Det er den som har enkle tanker som finner på å gi seg hen til gullhungeren. Mangelen på perspektiver og innsikt gjaldt også rikdommen selv. Rikdommen personlig, Ploutos, er typisk nok i Aristophanes komedien med samme navn, *Ploutos*, blind; den har ikke noen vurderingssans for hvor og til hvem den skal henvende seg. Aristophanes’ komedie viser samtidig at grekerne ikke fant mye rettferd med rikdommen. Ploutos blindhet gjorde at den som hadde fortjent rikdom, ikke fikk det, mens den som ikke fortjente den, fikk den.

Romerne hadde en egen betegnelse på det å skulle ha noe med glupskhet: *avaritia*. I norsk språk har vi et snart glemt uttrykk som *avaritia* kan oversettes med:

¹³ ”*Den rücksichtslosen, an keine Norm innerlich sich bindenden Erwerb hat es zu allen Zeiten der Geschichte gegeben, wo und wie immer er tatsächlich überhaupt möglich war.*” Max Weber, ”Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus” i *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1991, s. 48. Webers skrift ble først publisert i 1905.

¹⁴ ”*quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames!*”, *Aeneiden*, III, 56-57.

¹⁵ En litt fri oversettelse av ”*sed miserere, precor, speciosoque eripe damno!*” Ovid: *Metamorfoser*, bok XI, verselinje 133.

havesyke. Uttrykket sier to ting: det å ha noe, er naturlig. Men det finnes et begjær etter å skulle ha noe som må betraktes som en sykdom.

Plinius den eldre, i sin bok om de edle metaller¹⁶, betegner denne lysten etter å ha, *avartia*, som én av arvesyndene. Den største forbrytelse gjort mot mennesket ble gjort av den som først ga seg hen til dette begjæret etter å ha noe ved å sette en gullring på sin finger. Den neste forbrytelse ble gjort av den som satte i gang pengeproduksjon, noe som virkelig ga spillerom for begjæret.

Plinius beskriver også den utarming av jorda som skjer på grunn av mennesker jakt etter de edle metallene. I den grad Plinius tar opp naturødeleggelser, så er det i bok 33 hvor han angriper *avartia*, *havesyken*. *Havesyken* fører til at berg ødelegges. Gravedriften, som er et resultat av *havesyken*, ruinerer naturen, den "*ruinam naturae*". Plinius tolker jordskjelv som en reaksjon fra jorden på menneskenes inngrep. Hvor mer uskyldig, ja sogar luksuriøst, ville ikke livet ha vært dersom man holdt seg til det som jorden ga fra sin overflate og ikke lot sitt begjær tvinge den til å gi mer? er Plinius' hjertesukk. Han ser *havesyken* som uforenelig både med moral og ønske om å bevare naturen.

4. Aristoteles' analyse av *havesyken*

Den vel klareste analysen fra antikken av begjæret etter å tilegne seg gods og gull, finner vi hos Aristoteles. I *Politikken*¹⁷ ser Aristoteles på den aktiviteten som han kaller *ktêtikê*, som vi kan oversette med *tilegnelse* eller *erhvervelse*. Dette er en nøytral betegnelse og har ikke de samme negative valører som det latinske *avaritia*, en glupsk tilegnelse. Aristoteles oppfatter da også denne form for tilegnelse eller *erhvervelse* som helt naturlig. Den innebærer at mennesket ansamler seg gods og ting til eget livsopphold, og dette er helt naturlig. Naturlig er *erhvervelsen* også om mennesket tar i bruk teknikker (*tekhnai*) for å kunne *erhverve* seg gods og ting. Det er noe mennesket alltid har gjort som menneske, og er noe som naturlig tilhører mennesket som art. Det er en *erhvervelse* som direkte tilfredsstillende et behov.

Men her stopper også Aristoteles i synet på hva som er naturlig. Den *erhvervelse* som ikke direkte, eller indirekte med hjelp av *tekhne*, tilfredsstillende et behov, oppfatter Aristoteles som unaturlig. Dette gjelder for eksempel byttehandel, som er en ikke-direkte *erhvervelse*. Med byttehandelen er det ikke lenger en selv som står direkte for *erhvervelsen*; det er noen andre som har frambragt det en ønsker. Når *tilegnelsen* retter seg mot penger, så blir den i særdeles unaturlig. Penger er i Aristoteles øyne ikke noe man direkte har bruk for; det er et middel for å skaffe seg noe annet.

Aristoteles foretar derved et klart skille mellom den *erhvervelse* som skjer direkte og den *erhvervelse* som skjer indirekte med hjelp av mellomlegg, det være seg varer eller penger. Det er denne delingen som ligger til grunn for Marx' berømte skille mellom bruksverdi (*Gebrauchswert*) og bytteverdi (*Tauschwert*) i det første bind *Kapitalen*. Marx følger også Aristoteles langt på vei med å holde den første formen for *erhvervelse* som naturlig. Den andre er ikke fullt så naturlig, det er fra den kapitalismens vesen springer ut. Forskjellen er at Marx ser denne delingen som et ledd i en historisk (nødvendig) utvikling. Aristoteles er i så måte mer kategorisk avisende til det som Marx oppfatter som kjernen i kapitalismen enn Marx selv er.

¹⁶ *Naturalis Historiae*, bok XXXIII.

¹⁷ Bok I, avsnitt iii.

Aristoteles utdyper på flere måter hvorfor den ikke-direkte ervervelse ikke bare er unaturlig, men også problematisk. For det første så har den ikke noen naturlige grenser. Ved at den ikke direkte tilfredsstillt et behov, så kan man ikke sette en klar grense for hvor mye man skal ha. Den åpner opp for en umettelig hunger. For det andre, så har den en feilaktig orientering; den retter seg riktignok mot livet, men ikke mot det gode liv. Aristoteles ser at denne unaturlige virksomheten har noe å bidra med; den kan bringe noe som er et gode i livet i og med at det gode liv også trenger tilegnelse av gods og det som naturen gir. Men dette er ikke alt som trengs for det gode liv; det har mange flere dimensjoner. Handelen, som er umettelig, blir for snever i sin orientering.

5. Smith og Aristoteles: Velferd versus individuell dyd

De antikke skribenter og tenkere støtter egeninteressen og spesielt den økonomiske egeninteressen ut i kulden. Smith derimot, aksepterer den. Ja, det er faktisk av et gode for samfunnet at individene handler etter sine økonomiske egeninteresser.

Dersom det er slik at det er denne økonomiske egeninteressen som er problemet i dagens samfunn, så kan man spørre seg: kan vi hente fram igjen den antikke holdningen overfor en slik virksomhet? Når gjøres det faktisk i rikt monn i våre dager: det er ikke problem med å finne fordømmelse av en aktivitet som bidrar til egenervelse. Vi kaller den neppe syk eller unaturlig, men gjerne moralsk skrøpelig.

Men hvem er det denne kritikken rammer? Den går mot enkeltindividet. Det er enkeltindividet som skal føle seg beklemt ved at det gir seg for meget hen til sin havepsyke. Mot denne kritikken kan enkeltindividet i dag beskytte seg ved å henvise til et smithiansk tankegods: mitt begjær gir avkastning til andre. Men her tror jeg ikke bare det er denne beskyttelsesmekanismen som virker når det viser seg at moralske formaninger overfor grådige næringslivsledere ikke fungerer. Det moderne samfunns mangfoldighet gjør at det ikke noe problem å finne et referansesett å forholde seg til med andre normer og regler. For eksempel, så vil det i enkelte finansmiljøer være helt uproblematisk og legitimt å forholde seg på en måte som ikke er akseptert av store grupper utenfor. Allerede Emile Durkheim påpekte at enhver sosial gruppe har sin egen moral¹⁸. Det blir derfor galt å betegne individer i slike miljøer amoralske; de opererer bare etter andre sett av regler og normer enn de som andre grupper eller individer opererer etter. Man kan føle seg beklemt ved kritikken, men det er ikke noe problem å finne arenaer hvor kritikken kan settes helt til side og hvor det er helt uproblematisk moralsk å handle etter egeninteresse.

Det er for så vidt allment kjent at den antikke moralen er individorientert¹⁹. Den og annen tradisjonell etikk har problemer med å regulere upersonlige relasjoner, og nesten all etikk munner ut i individuelle handlingsnormer. Dette betyr ikke at denne moralen er helt avlegs; den er et problem når enkeltindivider i dagens samfunn så åpenbart gir seg hen til sine egne økonomiske interesser og det kan være på sin plass at en kritikk av havepsyken fremmes. Men den er ikke tilstrekkelig til å regulere samfunnet.

¹⁸ Emile Durkheim: *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1950, spesielt de tre første forelesningene om *La morale professionnel*.

¹⁹ Se for eksempel Nils Gilje, "Eiendom og profitt - noen kristne legitimeringsstrategier" i *Lønnsomhet som etisk problem*, Oslo, NHO, 1999. I serien *Næringsliv og etikk*, nr. 8.

Det er også en rekke andre forskjeller mellom moderne og antikke samfunn som er verd å påpeke og som gjør at den antikke fordømmelsen av havesyken ikke helt fungerer i dag. For det første hadde ikke antikken noe særlig utbredt forståelse av utvikling, og i den grad de hadde det, så gikk den på helt andre områder enn materielle forhold. Aristoteles mente for eksempel at man i antikken hadde oppnådd det som trengtes materielt. Kun på det åndelige plan og innenfor kunnskap var det rom for og behov for en utvikling²⁰. Noen materiell utvikling var i Aristoteles' øyne ikke nødvendig.

For det andre finner vi ingen tanker om velferd i en moderne betydning i antikken. Det som Smith kaller *universal benevolence* er et ukjent begrep for Aristoteles andre antikke tenkere. Aristoteles tenker ikke noen fordelingspolitikk. Det man skal gi sine medmennesker er moralske rettesnorer, ikke fordeling av midler. Aristoteles oppfatter da også som kjent slavevesenet som naturlig.

Det er først med kristendommen at vi får en veldedighetstanke. I første omgang er heller ikke den materielt orientert; de fattige skal ikke få penger, men det gode budskap om det kommende rike i himmelen. Men etter hvert forlanger kristendommen at man ikke skal forholde seg passiv til verdens elendighet Augustin, for eksempel, fordømmer teateret fordi det framstiller mennesker som lider uten at det er noen som kommer dem til hjelp²¹. Augustin kan ikke tolerere at man ser på lidelse og elendighet uten å gripe inn. Han forlanger handling: man skal hjelpe de som lider.

Hos Smith finner vi veldedighetstanken; han står godt plassert innen de kristne tankegods. Og selv om han er en stor tilhenger av antikk tenkning, spesielt stoikerne, så er hans tanker om en universell veldedighet noe som står antikken fjernt. Tittelen *Wealth of Nations* peker nettopp på dette veldedighetsaspektet. Samtidig beveger han seg helt klart bort fra den tradisjonelle kristne tenkningen. Han forlanger ikke at hver og én skal opptre med veldedighet for øye. Faktisk så vil veldedigheten fungere best dersom man ikke tenker på den.

Det må også sies at de antikke tenkere i stor grad overså den positive betydningen som handelen tross alt hadde. Den engelske vitenskapshistorikeren Benjamin Farrington går så langt som å hevde at oppblomstringen av gresk filosofi, som i første omgang skjedde i Milet, skjedde på grunn av de utstrakte handelsforbindelsene Milet etter hvert utviklet²². Gjennom handelen kom borgerne i kontakt med fremmede kulturer som man ikke skulle krige mot, men derimot ha et samkvem med. Handelen representerte ikke bare økonomisk ervervelse, men også kulturell kontakt og en form for aksept av andre kulturer. Toleranse og interesse for å forstå mer grunnleggende fenomener vokste fram når kulturene møttes gjennom handelen.

Dette var allerede åpenbart for enkelte i antikken. Plutarkh påpeker det i sin biografi om Solon. "*Handelsvirksomhet stod høyt i ry*", sier han om Solons tid, "*fordi den innførte varer fra fremmede land, skaffet kjøpmennene vennskap med konger og kjennskap til alle slags forhold.*"²³ Plutarkh så med andre ord handel som *le doux commerce*; den åpnet for andre kommunikasjonsformer enn krig med konger og den utviklet innsikten om andre kulturer.

²⁰ Dette synet hos Aristoteles kan spesielt knyttes til hans argument om hvorfor filosofien oppsto, se *Metafysikken*, A, 1 (981b15-25).

²¹ *Confessiones*, bok 3, kap. 1-2.

²² Se Benjamin Farrington, *Greek Science*, Hardmondsworth, Penguin, 1953.

²³ Plutarkh: *Solon*, avsnitt 2.

6. En moral tilpasset Smith

Adam Smith løfter individet ut av de antikke dydsnormene. Han fjerner det også fra kristent tankegods ved å ikke pålegge individet å framstå som barmhjertig og omsorgsfullt. Til en viss grad skal det være det, men ikke slik at det forhindrer det gode som en selvsentrert handling vil bidra til. Ivaretagelsen av de svake i samfunnet vil komme automatisk.

Hos Smith er individet i stor grad blitt autonomt. Det finnes ingen moral som kan pålegges individet utenfra. Der hvor individet i sin handling vil gå for langt, er det en indre mekanisme som skal tre i kraft. Individet skal være noenlunde måteholden, vise noe medlidelse, noe familiefølelse, noen følelser, men ikke så mye at disse legger noen demper på det som for Smith er et faktum: å orientere seg mot fellesskapet (og ikke en selv) bidrar sjeldent til noe godt.

Jürgen Habermas har ved en anledning sagt at det eneste nye med nytidsfilosofien i forhold til den antikke, er tanken om individets autonomi. Det kan sikkert diskuteres om det ikke er andre forhold i den nye filosofi som den antikke ikke tok opp, men Habermas har rett i at autonomitanken er ny. For de antikke tenkere stod individet alltid i en eller annen sammenheng, om det var i en tallorden som hos Pytagoreerne eller en verdensorden som hos stoikerne. Ved å tillegge kollektive og intersubjektive verdier og holdninger liten vekt, står Smith godt inne i en moderne tradisjon. Om det er noen som skal legge grenser for individets handling, så er det individet selv.

Smith var på ingen måte den første til å tenke individets autonomi. Hos Thomas Hobbes, som levde noe over hundre år før Smith, tegner også individualismen seg klart²⁴. Men til forskjell fra Smith, så ser Hobbes for det meste de problematiske sidene ved den individuelle framtrede. Individet alene er bestialsk. Hobbes ser ikke for seg at en antikk dydsmoral kan holde dette individet i skinnene, heller ikke noen kristen moral. Individet må holdes i sjakk av en politisk institusjon, og Hobbes foreslår en *sovereign*, en allmektig som kan sørge for en politisk orden og forhindre at enkeltindividene lar sine egeninteresser styre.

Hos Smith er bekymringen for enkeltindividets bestialitet forsvunnet. Staten skal riktignok spille en rolle, men Smith fokuserer i liten grad på hva denne rollen skal være. Viktigere enn staten synes den usynlige hånd å være.

Som nevnt innledningsvis har imidlertid ikke det moderne samfunn latt det smithske individ slippe helt fritt. En form for *sovereign* har fått stå som regulator og sikkerhet for at enkeltindividene ikke går for langt i å tilfredsstille sine egeninteresser. Hobbes så behovet for en overordnet regulator. John Locke, knappe hundre år før Smith, så det også selv om han vel mest så behovet for en regulator for å sikre naturtilstanden hvor enhver har rett til å råde over seg selv.

Den som vel klarest har formulert ideene om en regulator overfor enkeltindividenes egeninteresser og som balanserer mellom enkeltinteresser og fellesinteresser, er Jean-Jacques Rousseau i *Du contrat social*, samfunnspakten, fra 1762²⁵. I dette skriftet påpeker Rousseau at det som den enkelte vil, ikke nødvendigvis er det samme som den enkelte vil som del av et kollektiv. Rousseau gjør et poeng av denne forskjellen: det er forskjell på den enkeltes vilje, *volonté particulière*, og

²⁴ Klarest uttrykt i *Leviathan* som kom ut første gang i 1651.

²⁵ Smith møtte Voltaire i 1860-årene, etter at Rousseau kom ut med *Du contrat social* og for han skrev *Wealth of Nations*. Men han og Rousseau møtte ikke hverandre og lite tyder på at de kjente hverandres skrifter.

allmennviljen, *volonté générale*. Det er også en forskjell mellom alles vilje, *volonté de tous*, og allmennviljen. Alles vilje er å legge sammen alle enkeltviljer. Allmennviljen, derimot, er ikke en slik summasjon av viljer. Her opptrer den enkelte i et kollektiv og allmennviljen er kollektivets vilje. Hva kollektivet vil, vil kunne gå på tvers av hva den enkelte vil. Dette vil berøre den enkelte direkte: som enkeltindivid vil den enkelte kunne ønske seg noe annet enn hva den enkelte ønsker i et kollektiv. Denne grensedragningen mellom det private og det offentlige som Rousseau foretar, finner vi ikke hos Smith. Hos Rousseau er det derfor nødvendig med et politisk system som kan ivareta allmennviljen; denne viljen, som den enkelte også kan ville – og ikke bare tenke utfra sin egeninteresse – må være den viljen som samfunnet hviler på.

Denne tenkningen hos Rousseau har funnet god gjenklang i moderne politiske systemer. Legitimiteten til de politiske systemene er tuftet på at de representerer en slags allmennvilje som hever seg over enkeltindividenes interesser. Samtidig er det slik at enkeltindividene ikke gir helt avkall på sin autonomi. De opptrer som autonome vesener i forhold til det politiske systemet. Det er tillatt å følge sine egeninteresser så lenge disse ikke kommer i konflikt med allmennviljen. Med et slikt system er ikke individet holdt i tømme moralsk (slik som det var det i antikken og under kristendommen), men politisk.

Men det moderne samfunn har også kunnet støtte seg til en teori om en moralitet samtidig som autonomien bevares. Immanuel Kants moralske teori, som er tydelig inspirert av Rousseau, gir et tilsvarende svar til de problemer som individualiteten volder, uten at den går tilbake til Hobbes' *sovereign*. Kants kategoriske imperativ er en løsning på hvordan man som individ kan handle som individ, uten at det går på tvers av andre individers interesse. I sin første versjon heter imperativet: "*virke bare etter de maksimer som du samtidig ønsker skulle være en allmenn lov*"²⁶. Moraliteten, den allmenne lov, er noe som individet på individuelt basis ønsker. Moraliteten er derved ikke til hinder for individet; den er dets innerste ønske.

I bunn og grunn er det et tankegods *à la* Smith på den ene siden og et tankegods *à la* Rousseau og Kant som har vært strukturen for det moderne. Det har vært en økonomisk-politisk liberalisme kombinert med et politisk-moralsk regulativt prinsipp hvor den ene har kommet sterkere til når den andre har gått for langt. Når den økonomiske friheten har gått for langt, så har staten som forvalter av det politiske og moralske trådt til. Når staten har gått for langt, har en *laissez-faire* politikk presset seg fram. Karl Marx' *Kapital*, som i store trekk er en historisk beskrivelse av sosiale og politiske samfunnsforhold, beskriver denne utviklingen til tider i detalj, lagt inn i en hegelsk dialektikk som viser at når den ene går for langt, så kommer den andre inn som en reaksjon. Ta som eksempler Marx sin beskrivelse av hvordan barnarbeid både oppstår gjennom kapitalismen og blir regulert av den. Selv om Marx er kritisk til kapitalismen, så er den i store trekk velfungerende. Den skaper sosial elendighet, men vet å finne midler for å overkomme denne elendigheten.

Hvis man skulle betrakte dette systemet rent formelt, så må man kanskje innrømme at det høres nærmest fullkomment ut. Det kombinerer frihet og fellesskap på en utmerket måte. Individet får gå så langt det vil, så lenge det ikke bryter med det som fellesskapet har definert som verdier eller normer. Det finnes selvsagt normer og verdier som lever uavhengig av det politiske og moralske systemet, men dette er normer og verdier som kommer til uttrykk i hovedsak i direkte medmenneskelig kontakt og som i så måte ligger på samme nivå som de antikke normene.

²⁶ Min oversettelse av "*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*", s. 52 i både A- og B- utgaven, Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1785/1786 (Suhrkamp Taschenbuch, 1974).

Men sett fra et økologisk perspektiv, kan man stille spørsmålstegn ved systemet. Det har forhindret utbytting av arbeidskraft, i alle fall i noen land, men de økologiske problemene ser bare ut til å øke uten at det er noen klare tegn på at systemet skal kunne håndtere disse problemene også. Kan vi tenke oss en videreføring eller omforming av systemet som ikke innebærer at vi må tilbake til den førmoderne normreguleringen?

7. Mer Kant og Rousseau?

Dersom den antikke moral med fordømmelsen av havesyken ikke lenger har sin plass, så er en mulig tanke for hvordan samfunnet skal innordne seg for å håndtere den økologiske krisen å videreføre systemet slik det allerede er. Flere tenkere har gjort nettopp det.

Michel Serres har gitt sitt bidrag til hvordan den økologiske krisen skal håndteres i *Le contrat naturel* fra 1990²⁷, *Den naturlige kontrakten*, eller som det heter i den danske oversettelsen fra 1993: *Naturpagten*. Serres tar fatt i nettopp Rousseau og hans samfunnspakt. Han karakteriserer samfunnspakten som en grunnleggende forutsetning for det moderne politiske system. Den har muliggjort utviklingen av et kollektiv samtidig som man har kunnet utvikle individets autonomi. Men den inneholder også en fundamental feil: den omhandler bare menneskene, ikke naturen. Denne feilen kan ikke lastes Rousseau; da han lanserte tanken om den sosiale kontrakten, var det først og fremst overfor sosiale forhold den var viktig. I dag er situasjonen annerledes: naturen står i dag i noe av den samme stilling som enkeltindividet gjorde på Rousseaus tid; den er ikke autonom og inngår i liten grad i utformingen av en allmennvilje. Serres foreslår derfor at det må opprettes en ny kontrakt, en kontrakt hvor også naturen får en stemme i å definere allmenninteressene.

Med å hente naturen inn som en verdig kontraktspartner, bryter Serres klart med den opplysningstanken som innebærer at mennesket, og bare mennesket, er et individ med fornuft. Men Serres viser at vi allerede har en form for kontrakt med naturen, om enn begrenset; vi forholder oss til tingene (og naturen) gjennom krig og eiendomservervelse. Serres mener andre modi for kommunikasjon har ikke fått særlig gjennomslagskraft, noe de bør få for å kunne etablere en kontrakt på likeverdige premisser. For det første, hevder Serres, ”*snakker jorden til oss i form av krefter, steder og interaksjoner*”²⁸. Serres tenker her på det som naturvitenskapen har grepet fatt i. Selv om den i mange sammenhenger har vært brukt i hensikt av utbytting, så gir den et rom for å kommunisere. Men bare denne kommunikasjonsformen vil ikke holde; den vil bare ta fram noen av de relasjoner som vi kan ha til naturen. Serres mener at i kontrakten må også estetiske og følelsesmessige forhold ha en plass; det må være rom for å etablere en kontrakt utfra den skjønnheten vi ser i naturen og hva vi føler i kontakt med den.

Enkelte mener at denne tenkningen hos Serres representerer ikke bare et brudd med opplysningstenkningen, men heller ikke er å finne noe sted hos Rousseau. Spesielt den franske filosofen Luc Ferry har angrepet ham hardt²⁹. Hvem andre enn mennesket er det som har en frihet og en bevissthet til å både kunne være autonom og

²⁷ Michel Serres: *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990.

²⁸ ”*la Terre nous parle en termes de forces, de lieux et d'interactions*”, *Le contrat naturel*, s. 69

²⁹ Luc Ferry: *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Bernard Grasset, 1992 (finnes i norsk oversettelse fra 1996 med tittelen *Ny økologisk orden : treet, dyret og mennesket* på Tiden forlag).

inngår kontrakter? Men Ferrys angrep overser det som Serres er opplagt: at det å hevde at det bare er mennesket som er autonomt er en form for essensialisme som vel neppe lar seg bevise. Rousseau var nok heller ikke helt fjern fra tanken. Selv om Marie Antoinettes "Rousseauske" hage ved Versailles ikke er Rousseaus verk, så viser den det romantiske draget i hans tenkning: at det finnes måter å kommunisere med naturen på. Serres er ikke like romantisk; for ham er det ikke bare den kunstneriske sanselighet som gir oss mulighet for å kommunisere, men også naturvitenskapelige studier.

Mens Serres tenker seg en løsning av den økologiske krisen gjennom en utvidelse av Rousseau, tenker Hans Jonas seg den gjennom en forlengelse av Kant. I boka *Der Begriff Verantwortung* fra 1979³⁰ trekker han opp en ny dimensjon i forhold til Kants kategoriske imperativ. Jonas ser Kants kategoriske imperativ som en viktig forutsetning for det moderne, og i den tiden Kant formulerte det, var det tilstrekkelig. Kant forholdt seg til de samtidige relasjonene og hvordan individer og stater skulle opptre overfor hverandre. Hans ønske var å etablere et fellesskap på tvers av individer og stater. Men han så ikke for seg at dette fellesskapet kunne bevege seg i en uheldig retning. I følge Jonas mangler det kategoriske prinsippet ideer om hva nåtidens maksimer vil innebære for framtiden. Det må derfor inn en tidsdimensjon i imperativet slik at man også kan tenke det i forhold til mulige framtidige situasjoner. Med utgangspunkt i den første versjonen av Kants imperativ, lager Jonas en rekke nye. Den første versjonen av Jonas' imperativ heter "*virksom slik at virkningene av dine handlinger er forsonlige med vedvarende ekte menneskelig liv på jorden*"³¹. En annen heter "*virksom slik at virkningene av handlingene ikke blir ødeleggende for den framtidige mulighet for et slikt liv*"³².

I alle versjonene hos Jonas er det sentrale at man i forhold til hva man foretar seg her og nå, også skal tenke konsekvenser av framtidig handling. Handlingen skal hvile på hva man ønsker om framtiden. I dette "man" ligger, som hos Kant, både den enkelte og det kollektive. Man skal ønske det på en slik måte at det ikke strider mot hva andre måtte ønske. På denne måten bevares både individets autonomi og hensynet til å sørge for at naturen ikke ødelegges. Autonomi er for Jonas, som hos Kant, ikke det å fritt kunne gjøre det man ønsker, men å gjøre det man ønsker utfra hva som er ønskelig for flere enn en selv.

Jeg vil ikke underkjenne verken Serres eller Jonas for å komme med fruktbare bidrag til hvordan man kan tenke løsninger på de økologiske problemer. At naturen kan hentes inn som en kontraktspartner har vist seg som mulig gjennom lovverket. I Norge har lovene som beskytter naturen i stadig større grad fremmet naturen som en reell kontraktspartner. Fra å være en lov som beskyttet naturforekomster, sies det i dag at naturen har en egenverdi. Elementer av Jonas' tenkning ser vi i konsekvensanalysene og føre-var-prinsippet. Begge deler viser at det går an å få inn en vurdering av hva som er ønskelig for framtiden i dagens handlinger. Begge deler har også den styrke at de ikke moralsk fordømmende overfor enkeltindividet og respekterer dets autonomi.

Jeg mener likevel det er grunn til å spørre: er dette tilstrekkelig? Er det tilstrekkelig å bare utvide den regulative siden på denne måten? Vil den enkelte gjøre

³⁰ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1979.

³¹ "*Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden*", *Der Begriff Verantwortung*, utgaven til Suhrkamp, 1989, s. 36.

³² "*Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens*", samme sted.

det som gjøres må for at hensynet til naturen vil bli ivaretatt? Alle kontrakter kan reforhandles og utnytted, og hva som er ønskelig i framtiden lar seg ikke klart definere. Klarer samfunnet å finne mekanismer som i tilstrekkelig grad gjør naturen til en kontraktspartner og noe som vurderes i et framtidsperspektiv? Jeg tror at man delvis kan svare ja på spørsmålet, men ikke fullt og helt ja. Denne balansegangen mellom individets autonomi på den ene siden og behovet for å regulere denne autonomien på den andre, er en skjør balansegang. Det vil derfor være et behov for noe som kan trenge seg inn mellom disse to ytterpunkter, noe som berører individet men som likevel ikke innebærer en stram pekefinger. La oss se om ikke det kan gjøres ved å bringe inn en alternativ måte å tenke det moderne samfunn og de drivende kreftene der på.

8. Braudel og markedsøkonomi B

Den franske historikeren Fernand Braudel har i flere verk beskjeftiget seg med den perioden som leder opp til hva som normalt kalles kapitalismen. Hovedverket er *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*³³, hvis første bind kom i 1967³⁴ og de to siste bindene kom i 1979. Braudel har også et annet hovedverk, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, som kom ut gjennom tre bind fra 1949³⁵. I dette hovedverket finner vi Braudel godt plassert innenfor annales-skolens måte å skrive historie på. Braudel forklarer menneskelige handlinger med utgangspunkt i geografiske og topografiske forhold. Denne måten å skrive historie på har ført til at enkelte har villet kalle Braudel en økologisk determinist, og om Braudels mulige økologiske determinisme har det vært en debatt, også i forhold til det andre hovedverket³⁶. Braudel selv har påpekt den nærhet han fikk til naturen i sin barndom.

Braudels forståelse av relasjonene mellom menneske og miljø er i seg selv interessant og fortjener en egen analyse. Her vil jeg imidlertid fokusere på hans måte å forstå kapitalismen på og sette hvordan Braudel tenker om relasjonene til miljøet, til side. Det er gjennom Braudels kapitalismeforståelse vi kan få et alternativ i forhold til Smith. Jeg tar derfor ikke opp Braudels ”økologiske” sider, om de nå er deterministiske eller ikke.

Før vi går inn på Braudels ”kapitalismeteor”³⁷, så må det sies at Braudel ikke prøver å gi én enkel teori om kapitalismen, snarere synes han betegnelsen kapitalisme er problematisk i forhold til hva historien forteller. Immanuel Wallerstein har i en artikkel om Braudels analyse i det oven nevnte trebindsverket, satt som tittel ”Braudel

³³ Verket er ikke oversatt til norsk. Tittelen kan oversettes til *Materiell sivilisasjon, økonomi og kapitalisme, 14. – 18. århundre*.

³⁴ Tittelen på 1967-bindet var *Civilisation matérielle et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*.

³⁵ Det første bindet i verket er Braudels doktorgradstese ved Sorbonne som han disputerte på i 1947. Heller ikke dette verket er oversatt til norsk. En norsk tittel kunne være *Middelhavet og verden rundt middelhavet under Filipp den andre*.

³⁶ Se debatten mellom James R. Hudsons og Steppehn K. Sanderson i *Sociological Forum*, årgang nr. 2, 1987 og årgang nr. 3, 1988.

³⁷ For et kortfattet framstilling av Braudels syn på kapitalismen, vil jeg henvise til ei forelesning som Braudel holdt i 1976 ved Johns Hopkins universitetet i USA. I denne forelesningen, som i sin franske originalversjon først ble publisert i 1985, gir Braudel hovedtankene i trebindsverket *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* samtidig som han går mer i detalj på kapitalismen som fenomen. Se Fernand Braudel, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985. Boka er også oversatt til norsk i 1986 under tittelen *Kapitalismens dynamikk*.

on Capitalism or everything upside down”³⁸. Å si at Braudel setter alt på hodet, er nok å gå litt langt. Men Braudel er såpass radikal at han stiller spørsmålsteget ved om kapitalismen representerer noe helt nytt i verdenshistorien. Derigjennom opponerer han mot alle forklaringsmodeller som prøver å finne en bestemt årsak eller grunn til det kapitalistiske systemet, slik som den marxistiske med dens vektlegging av de materielle forhold og produksjonsmidlenes betydning, og forklaringer *à la* Weber som legger vekt på et religiøst eller ideologisk opphav til kapitalismen. Riktignok mener Braudel at begge har noe for seg, men de kan bare tegne et bilde av enkelte forhold med den følge at andre forhold blir neglisjert. Samtidig er ikke Braudel noen moralfilosof: han er en empirisk historiker og ønsker å være det. Han vil beskrive samfunnet slik det har vært uten å moralisere over det.

I Braudels altomfattende perspektiv representerer ikke kapitalismen et veldig radikalt brudd i forhold til andre samfunnsystemer. Selve begrepet er vanskelig å forhold seg til, og i den grad man prøver det, så passer det ikke inn i forhold til de samfunnsforhold som Braudel har undersøkt fra senmiddelalderen og fram til 1800-tallet. Begrepet oppstår da heller ikke samtidig med de fenomener som man betegner som kapitalismen. Selv Marx benytter ikke begrepet kapitalisme. En av grunnene til det, er, i følge Braudel, at de fleste forhold som peker seg ut under kapitalismen, også finnes i andre samfunn og til andre tider. Det er ikke vanskelig å finne bruk av teknologiske hjelpemidler i andre samfunn, arbeidsdelingen er der også, finansinstitusjonene og forvaltningssystemene. Om disse systemene ikke nødvendigvis er slik som de vi finner under det vi kaller kapitalismen, så finnes de i lignende former både forut kapitalismen i Vest-Europa og i andre ikke-industrialiserte samfunn i dag.

Braudel vil ikke helt benekte at det er skjedd noe spesielt i forbindelse med framveksten av de moderne vestlige samfunn. Men det er ikke et radikalt brudd med tidligere samfunn; det er heller noe *mer* av hva vi fant allerede før. For å få fram dette, velger Braudel ikke å kalle det moderne politiske systemet for kapitalisme, men heller en form for markedsøkonomi. ”*Hvordan kan jeg på gyldig vis skjelne mellom kapitalisme og markedsøkonomi?*” spør Braudel³⁹. Svaret er at det ikke finnes et klart skille. For Braudel er kapitalismen først og fremst en videreutvikling av den markedsøkonomien som avtegnet seg allerede i renessansen og som man også kan finne trekk av i andre samfunn. Den er først og fremst en markedsøkonomi, forstått som en økonomi som forholder seg til markedet. Braudel må innrømme at samfunnet er forskjellig på 1800-tallet enn hva det er i renessansen, dog hevder han at de vesentlige grunntrekkene innenfor markedsøkonomien er det samme. Han vil derfor heller kalle kapitalismen for en markedsøkonomi B (*économie de marché* B) enn for noe eget, til forskjell fra den ikke-kapitalistiske markedsøkonomien, markedsøkonomi A.

Grunnlaget for begge markedsøkonomiene er handelen. Braudel forstår handel som et mellomledd, som en prosess mellom produsent og forbruker. Han griper derved fatt i noe som vi så allerede så Aristoteles hadde en klar formening om, uten at han direkte henviser til Aristoteles. For Aristoteles er handelen et mellomledd, en måte å erverve seg rikdommer eller gods uten å ta direkte del i produksjonsprosessen. Aristoteles var moralsk fordømmende overfor en slik aktivitet, Braudel forholder seg mer nøytral. Det finnes ikke samfunn uten handel og det er derfor vanskelig å skulle

³⁸ Immanuel Wallerstein, ”Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down”, *Journal of Modern History*, juni 1991, 63. årgang.

³⁹ ”*comment puis-je valablement distinguer le capitalisme de l'économie de marché?*”, *La dynamique ...*, sitert ovenfor, s. 53.

fordømme den. Men den er ikke den eneste omsetningsform. Vi finner i alle samfunn, også våre, en direkte kontakt mellom produsent og kunde. Vi kan her tenke på lokalmarkeder som finner sted hvor produsenter selger sine produkter, enten det er matvarer, brukskunst eller kunst, direkte.

Det som skjer i den vestlige verden i den perioden fra middelalderen og fram til det vi kaller kapitalismen, er at handelskjedene både blir mer omfattende og tar en annen form. Først og fremst er det formendringen som er det viktigste. Denne består ikke i nye produksjonsregimer eller ideologier, men rett og slett i at handelen utvider seg. Det utvikler seg lange handelskjeder (*longues chaînes marchandes*) som strekker seg ut mellom produksjon og konsumpsjon. Utvidelse må her forstås på flere måter. I et henseende blir handelen større i forhold til avstand. De "nye" kontinenter gir en handel over langt større avstand enn tidligere. Dette er selvsagt mulig på grunn av den teknologiske utviklingen, men det er ikke den teknologiske utviklingen som oppdager kontinentene. De nye markeder er et potensiale som gir rom for en teknologisk utvikling. Dette er imidlertid ikke det viktigste med avstanden. Braudel påpeker at denne avstanden mellom produksjon og marked gir rom for et langt større spill og for flere aktører i det rommet hvor et produkt går fra produsent til kjøper: "*Fjernhandelen er, par excellence, et domene for fri manøvrering. Den skjer over avstander som gir skjul for vanlig overvåkning og kontroll*"⁴⁰. På veien fra India til Europa kan det forhandles om krydderet på en rekke områder; nye kjøpere kan finnes, nye finansieringskilder, etc. Kapitalisten er ikke i utgangspunktet en mann med makt, men en mann som går inn på den hurtig utviklende arena hvor det finnes en plass til å spille et spill. Det kan være som en investor, som en produsent av varer, som en som håndterer kapitalflyt og bygger opp infrastruktur for kapitalflyt, eller som en som legger opp infrastruktur for vareflyt. Markedene blir med dette også mer dynamiske i og med at de kan oppsøkes og formes like mye som produksjonen kan formes.

I dette spillet er det at handelen mer og mer fjerner seg fra de etablerte regler og normer som rådet og fremdeles råder i prosesser hvor forbruker møter produsent ansikt til ansikt. "*jo mer kjedene utvider seg, dess mer unnslipper de vanlige regler og kontroller og dess mer åpenbar blir den kapitalistiske prosessen*."⁴¹

I dette bildet er ikke globaliseringen noe radikalt nytt. Den representerer bare en videreføring av noe som allerede var der. At konsernledelsen sitter et sted mens både produksjon og marked finner sted et annet sted, er ikke nytt. Det er bare omfanget av det som er blitt større enn tidligere. Den store kapitalforflytningen som kjennetegner de siste tyve års globalisering, blir heller ikke noe radikalt nytt. Den innebærer at ett av leddene innenfor det store nettverket som markedsøkonomien B representerer, vokser og utnyttes på nye måter. På begynnelsen av 1800-tallet var det teknologien som fikk en slik spesiell rolle innenfor markedsøkonomien, i dag har kapitalen en spesiell rolle.

Braudel trekker med sitt omfattende perspektiv kapitalismen ned fra de store høyder. Den blir til et fenomen hvor lange handelskjeder (og lange kjeder i flere betydninger mellom forbruker og produsent) blir lengre og åpner for et spill med en rekke forhold innenfor kjedene. Samtidig påpeker han ved flere anledninger at kapitalismen ikke er total. Selv om den som markedsøkonomi B har en dominerende plass, så finner vi selv i vesten både en markedsøkonomi A og en tradisjonell utveksling mellom produsent og forbruker. Ved å dra rundt på landsbygda, kanskje

⁴⁰ "*Le Fernhandel est, par excellence, un domaine de libre manœuvre, il opère sur des distances qui le mettent à l'abri des surveillances ordinaires*", samme sted, s. 58.

⁴¹ "*plus ces chaînes s'allongent, plus elles échappent aux règles et aux contrôles habituels, plus le processus capitaliste émerge clairement*." Samme sted, s. 58.

spesielt i middelhavslandene, vil man se at handelen på en rekke områder foregår på gammel måte, med kort avstand mellom produsent og forbruker. Produsenter av jordbruksartikler og bruksartikler selger fremdeles selv sine produkter direkte over disk til forbruker⁴².

Heller ikke den såkalte lille og fleksible produksjonen som Sabel og Piore i 1984 i boka *The Second Industrial Divide*⁴³ lovpriste i skyene og proklamerte som den nye framtid, blir noe nytt i denne sammenheng. Hadde Braudel hatt anledning til å kommentere den, ville han antakelig sagt at denne produksjonsformen ikke er noe annet enn en mellomting. Den er organisert i det lokale, men benytter seg også av de mekanismer som merkantilismen B har frambragt. Dette gjelder slike ting som produksjonsutstyr og finansiering, mens eierinteresser og samholdet mellom arbeiderne mer har trekk av merkantilismen A.

9. Problemet med det moderne i følge Braudel

Braudels analyse av de moderne prosesser virker svært realistiske, først og fremst fordi han unngår en reduksjonisme og unnlater – ja, direkte kjemper i mot – å la enkle forklaringsmodeller ligge til grunn. Med en slik beskrivelse som utgangspunkt, blir også det å finne hvordan man etisk skal forholde seg til prosessen noe annet. I mindre samfunn var ikke det etiske et stort problem. Her foregikk handelen etter regler og kutymer. Det var et ethos i en ordrett betydning som rådet: vanen. De etiske problemene som oppstod, var av individuell karakter. De oppstod når enkeltindividet ikke ville forholde seg til det etablerte. I slike samfunn, som var samfunn slik Aristoteles så dem for seg, har en individuell etikk sin plass. Den holder den enkelte innenfor normene for akseptabel adferd.

Dette blir annerledes i markedsøkonomien B, de lange handelskjeder. Selv om individet fremdeles holdes i en norm som individ i møte med andre individer, så kan det opptre på en arena hvor det ikke trenger å forholde seg direkte til verken produsent eller forbruker.

Med Braudel kan vi også lese Marx på en annen måte. Marx' vektlegging av fremmedgjøringen rettet han bare mot arbeiderne. I tråd med Aristoteles trodde han at det fantes en naturlig kobling mellom individet og arbeidet. Braudel viser ikke noen særlig tro på en slik metafysikk for forholdet mellom individ og arbeid. Med handelen vil det alltid være prosesser hvor den som er involvert ikke driver et produksjonsarbeid. Selv om Braudel ikke tror på den naturlige koblingen, så ser han klart at de utvidede handelskjeder (med tilhørende produksjons- og kapitalsystemer) kan sette den enkelte i en annen situasjon enn hva den enkelte ville være uten disse handelskjedene. Den enkelte har ikke lenger herredømme over alle ledd i prosessen men er hensatt til å jobbe med mindre deler av den. Dette rammer imidlertid ikke bare arbeideren, men også kapitalisten. Forskjellen mellom de er at herredømmet befinner seg på forskjellig nivå, og at arbeideren bare blir en brikke innenfor det nettverket som kapitalisten forholder seg til.

⁴² Deler av denne artikkelen er skrevet i landsbyen Courseulles sur Mer i Normandie i Frankrike. Å vandre rundt i denne byen betyr et møte med store finans-, handels- og produksjonskonglomerater. Ikke de samme som jeg møter andre plasser i verden; de har sin nordfranske koloritt. Selv de store har et lokalt preg. I tillegg finnes det en rekke produsenter som bare produserer for lokalt forbruk og som man også kan møte ansikt til ansikt ved enkelte salgsboder.

⁴³ Michael J. Piore og Charles F. Sabel, *The second industrial divide : possibilities for prosperity*, New York, Basic Books, 1984.

Med Braudels utvisking av forskjellene, kan man spørre: er det da noe problem med dagens samfunn? I en viss forstand kan man bare trekke på skuldrene og si: det er slik det alltid har vært. Ser vi på miljøproblemene, så forholder det seg slik at menneskets virksomhet alltid har forstyrret naturen. Antikken, tross dens fordømmelse av handelen, hadde både handel og miljøødeleggelser. J. Donald Hughes går til og med så langt at han hevder at miljøproblemene i antikken var sterkt medvirkende til at de antikke samfunn falt sammen⁴⁴. Vi så også ovenfor at antikke forfattere som Plinius så miljøproblemene i sin tid. Miljøproblemer og forståelsen av at de finnes, er ikke nye.

Men man kan ikke bare trekke på skuldrene. Det er klart at miljøproblemene er langt mer omfattende i dag enn de noen gang har vært. Selv om markedsøkonomien B ikke er så radikalt ny som de som kaller den kapitalisme vil ha det til, så har den forårsaket miljøproblemer av en slik størrelsesorden at de ikke representerer problemer vi bare kan ta ad notam og så la systemet gå videre. Her er det Braudels analyse, selv om den nedtoner det radikale, kan få oss til å tenke nytt omkring hvordan vi skal forholde oss til problemene.

Det sentrale for Braudel var at avstanden – i flere betydninger – økte mellom produksjon og forbruker. Det er i denne avstanden at den moderne teknologi, moderne finansieringsvirksomhet og moderne forbruksmønster har utviklet seg. Det er også her det moderne individ har funnet sin autonomi. Faktisk så har det vært en strategi blant miljøgrupper, spesielt på 70-tallet, å forsøke å redusere denne avstanden. I Norge både argumentere for og uteksperimenterte (snm), *samarbeidsgruppene for natur- og miljøvern*, småskalasamfunn og selvbergingsamfunn. Internasjonalt slo boka til E.F. Schumacher fra 1973, *Small is beautiful*, i gjennom og tittelen på boka ble et slagord. Men alle disse ideologiene forsvant utover 80-tallet. Verden i det store var ikke innstilt på å gå tilbake til en merkantilisme i tradisjonell forstand, selv om miljøproblemene til markedsøkonomien B var opplagte. Heller ikke her syntes en retur til premoderne eller prekapitalistiske samfunn ønskelig. Vi må tenke på en annen måte.

10. En etikk tilpasset Braudels analyse

Grunnleggende for Braudels analyse er at distansene øker og at individene ikke lenger møtes ansikt til ansikt i utveksling og produksjon av handelsvarer. Med avstandene opptrer et fravær. Den moderne kapitalist befinner seg innenfor et begrenset område av det store produksjons- og handelsnettverk som markedsøkonomien B representerer. Et stort problem for kapitalisten er å få informasjon om hva ens forskjellige tiltak innebærer og hva som må foretas utfra endringer i andre system. Informasjonsteknologien er en teknologi som vil kunne sikre bedre informasjon over de store avstander som kapitalisten opererer innenfor. Den kan gjøre de lange kjeder kortere.

Informasjon og viten vil være et viktig element til å gi retningslinjer for handling. Dersom kapitalistene, forbrukerne eller myndighetene mottar informasjon om at et grep fra kapitalistens side vil bety at flere kvadratkilometer regnskog blir ødelagt, vil dette være et viktig incitament til handling. Det å frambringe informasjon om jordens tilstand er derfor et viktig miljøpolitisk tiltak som kan sørge for at man

⁴⁴ Se J. Donald Hughes, *Pan's Travail. Environmental Problems of the Ancient Greeks and Romans*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994.

vurderer konsekvenser av handlinger som skjer på bakgrunn av trekk innenfor det store handelsnettverket.

Men informasjon er som kjent ikke nok. Vi har alt for mange skremmende eksempler fra vårt århundre på at informasjon om forhold som burde føre til handling eller inngripen, ikke har gjort det. Vi må derfor også tenke ansvar og regulering overfor Braudels system.

Når vi snakker om avstand, så dukker én av vår tids motefilosofier opp: Emmanuel Lévinas. Lévinas' filosofi blir ofte kalt en nærværsfilosofi, et begrep som ofte gir misvisende assosiasjoner men som likevel berører en kjerne i hans etikk. Det Lévinas legger vekt på, er ikke først og fremst nærvær, men ansvar. Ansvar og betydningen av det kan vi finne i Kants etikk, ja sogar i utilitarismen og hos Adam Smith. Smith påpekte jo som vi så at man hadde et visst ansvar overfor andre.

Det radikale med Lévinas er at hans etikk er relasjonell⁴⁵. Den kan ikke beskrives i form av et eget normsystem, abstrakt eller konkret. Etikken for Lévinas er det som viser seg i møtet mellom mennesker. Det spesielle med Lévinas er at han fokuserer på ansvar i et direkte møte med den andre. Mens Kant og utilitarismen vil tenke ansvar utfra overordnede prinsipper, så tenker Lévinas ansvar utfra det som vil vise seg i direkte møte med den andre. Med Lévinas trenger man ikke å ty til en tenkning som sier at moralen eller etikken er å finne i deler av samfunnet, for eksempel det sivile samfunnet, men ikke i andre, som innen den økonomiske eller teknologiske sfæren. For Lévinas er det alltid et potensiale for ansvarlighet i møtet mellom den ene og den andre. Etikken er derfor grunnleggende. Den viser seg i møtet med den andre, og dette er noe som skjer før man inngår i andre relasjoner.

Dersom ansvar må forstås i direkte møte med den andre, så kan dette si oss noe om det moderne. Individualismen kan fortolkes som et fravær av den andre. I Smiths forlangende om at man ikke skal styre sine handlinger etter prinsipper om overordnet velferd, ligger det indirekte at man ikke skal møte den andre ansikt til ansikt. I det moderne møtes ikke den andre annet enn sporadisk og fragmentert; utover de familiære bånd er de intersubjektive relasjoner betraktelig endret i forhold til tidligere samfunn.

Nå ligger det hos Lévinas at dette ansvaret vil være der i en hver direkte ansikt-til-ansikt-relasjon. Dette fordrer at man møter den andre med sitt ansikt, ikke bare som et objekt, noe det lett kan bli til i overfladiske sammenhenger. Dag G. Aasland har i en artikkel nylig vist hvordan Lévinas kan brukes innenfor en markedsøkonomisk sfære. Aasland mener at markedsøkonomien må gripes fatt i selve skaperøyeblikket, før de endelige relasjoner blir etablert. *”Det er her de personlige relasjonene, kontakten ansikt til ansikt, tilliten, er det avgjørende. Da er investering en individualitet, før den blir allmenn og går inn i det som er.”*⁴⁶

Aaslands påpekning er viktig. Samtidig viser den en begrensning ved Lévinas. Slik Braudel tegner den moderne markedsøkonomien, så er den nettopp kjennetegnet ved at disse direkte ansikt-til-ansikts-relasjonene ikke finner sted. Der hvor de finner sted, så skjer det bare innenfor en liten del av det totale nettverket som den enkelte forholder seg til. Om man skal benytte seg av barnearbeid i en produksjonsenhet i Pakistan blir ikke avgjort ansikt-til-ansikt med dem som skal utføre arbeidet; det skjer på styrerommet i bedriften.

⁴⁵ Jeg forholder meg i hovedsak til Lévinas' bok *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* fra 1971 hvor spesielt ansikt-til-ansikt-relasjonen utdypes.

⁴⁶ Dag G. Aasland: ”Om grunnlaget for kritikken av markedsøkonomien”, *Nytt norsk tidsskrift*, nr. 2, 1999.

Nok et problem er at Lévinas er utpreget antroposentrisk. Han tenker bare ansvar utfra møtet med den andres ansikt, og den andres ansikt er alltid å finne hos et menneske. Naturen har ikke ansikt hos Lévinas. Hans tanker om ansvar berører bare menneskelige relasjoner.

Lévinas tatt bokstavelig, hvor ansiktet oppfattes som en persons ansikt, har derfor lite å tilby for en ansvarlighetstenkning innen den moderne markedsøkonomien; hans etikk blir for individfokusert og for antroposentrisk. Likevel, dersom vi skal ta Braudel på alvor, så er det å bringe nærvær noe som kan gi mening. Det vil handle om å få fram det som handlingen medfører direkte overfor de sentrale aktørene. Ikke bare den enkeltes ansikt, men verdens ansikt må bli synlig for disse aktørene. Dette er faktisk noe vi kan se skje. I all globaliseringen, som skaper avstand, så finner vi også strategier som skaper nærvær. Media og moderne informasjonsteknologi har gjort det mulig å bringe miljøproblemene inn i TV-stuene. En av miljøbevegelsens mest vellykkede resultater, er at den har klart å vise naturens ansikt.

11. Utvidet produsentansvar

Med Braudels kapitalismeanalyse ser vi at vi vanskelig kan betrakte og bør betrakte kapitalismen som en balansegang mellom aktører som er frie til å følge sine egeninteresser på den ene siden og en myndighet som representerer allmenninteressene på den andre. Kapitalismen, i den grad vi skal kalle den det, er en kompleks organisasjon med komplekse forbindelser og relasjoner, ofte slik at det som skjer ett sted får følger et annet sted, men uten at en kausalkjede kan trekkes. I denne komplekse organisasjonen vil det være behov for offentlige reguleringer som forhindrer overtramp, gjerne med tanke på nødvendigheten av en kontrakt med naturen eller et ansvar for fremtiden. Det vil også være behov for en kritikk av havesyken, både den enkeltes og samfunnets. Den antikke moral om at begjæret etter gull og evig liv gir liten lykke så lenge en ikke vet hva som gjør livet lykkelig, gjelder fremdeles. Også Adam Smith hadde sansen for en selvbegrensing. Men samtidig bør være det en mulighet til å finne en moral som går inn i mellom det individuelle og det offentlige, som forsøker å bringe ansvar inn i de lange produksjons- og handelskjedene. Siden den moderne individualismen ikke vil innordne seg et moralsk regime, må denne moralen være av en institusjonell karakter.

Det er kanskje vanskelig å tenke seg hvordan dette skal konkret gjøres. Det finnes imidlertid ansatser i dag til noe som bryter seg inn mellom det individuelle og det offentlige og som samtidig kan bringe en ansvarstenkning i de lange kjeder. En slik ansats er det som kalles utvidet produsentansvar. I sin enkleste form innebærer dette ansvaret at bedrifter og virksomheter skal sørge for material- og energiforvaltning, også ute i kjedene hvor produktene og energien måtte befinne seg. Enn så lenge er det på en slik måte ansvaret i dag er kommet inn, både i EU og i Norge⁴⁷. Gjennom utvidet produsentansvar kan bedrifter og virksomheter ikke lenger neglisjere hva produktet forårsaker etter at det har forlatt produksjonsstedet. Utvidet produsentansvar innebærer at produsenter må forholde seg til hva som skjer i nettverket de er en del av; bedriftene skal selv sørge for at det som skjer langt ut i nettverket kommer inn i styrerommet på en eller annen måte. De skal selv, alene eller i bransjesamarbeid,

⁴⁷ For en oversikt over de nordiske lands forskjellige tiltak om produsentansvar, se *Producentansvar i Norden - nordisk seminarium*, Nordisk ministerråd, København, TemaNord 1998:522, 1998.

gjøre de nødvendige skritt for å begrense skadevirkninger av produkt og produksjon. For myndighetene innebærer dette at man, dersom bedriftene tar ansvaret alvorlig, ikke behøver å bedrive detaljregulering; bedriftene selv bør være i stand til å vise ansvar.

Utfra tanken om et produsentansvar som innebærer å tenke bedriften i et større nettverk, er globaliseringen mer en mulighet enn en trussel. Den innebærer at bedriftene i større grad en tidligere får en direkte kontakt med hva deres handlinger innebærer. Mens den engelske kapitalist på 1700-tallet ikke var berørt av hva dennes handelsvirksomhet i det fjerne Østen forårsaket, så lar det i dag seg ikke gjøre å være like uberørt. Braudels lange kjeder har gjennom globaliseringen fått noen kortslutninger, og i denne sammenheng er kortslutning et positivt begrep. Den bringer nærvær over avstand. Men bedriftene vil neppe foreta denne kortslutningen helt på egenhånd ved å forholde seg direkte til de problemer bedriften direkte eller indirekte kan forårsake. Vi vil fremdeles være avhengige av organisasjoner som kan gi miljøproblemene et ansikt for offentligheten og bedriftene. Utvidet produsentansvar kan være en ordning som bidrar til at dette ansiktet viser seg for dem som foretar beslutningene.

12. Referanser

Aristoteles: *Metafysikken*.

Augustin: *Confessiones*.

Braudel, Fernand: *La dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985.

Durkheim, Emile: *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1950.

Engels, Friedrich: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, Leipzig, 1845.

Farrington, Benjamin, *Greek Science*, Hardmondsworth, Penguin, 1953.

Ferry, Luc: *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Bernard Grasset, 1992

Gilje, Nils: "Eiendom og profitt - noen kristne legitimeringsstrategier" i *Lønnsomhet som etisk problem*, Oslo, NHO, 1999. I serien *Næringsliv og etikk*, nr. 8.

Hirschman, Albert O.: *The Passion and the Interest. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1977.

Hudsons, James R. og Stephen K. Sanderson i *Sociological Forum*, årgang nr. 2, 1987 og årgang nr. 3, 1988.

Hughes, J. Donald: *Pan's Travail. Environmental Problems of the Ancient Greeks and Romans*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994.

Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1979.

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch, 1974.

Lévinas, Emmanuel: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* fra 1971.

Marshall, T.H.: "The Right to Welfare", *The Sociological Review*, Årg. 13, nr. 3, 1965.

Marshall, T. H.: "Citizenship and Social Class" T.H. Marshall og Tom Bottomore: *Citizenship and Social Class*, Chicago, Pluto Press, 1992.

Ovid: *Metamorfoser*.

Piore, Michael J. og Charles F. Sabel: *The second industrial divide : possibilities for prosperity*, New York, Basic Books, 1984.

Plinius: *Naturalis Historiae*.

Plutarkh: *Solon*.

Producentansvar i Norden - nordisk seminarium, Nordisk ministerråd, København, TemaNord 1998:522, 1998.

Sejersted, Francis: *Demokratisk kapitalisme*, Oslo, Universitetsforlaget, 1993.

Serres, Michel: *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990.

Smith, Adam: *An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis, Liberty Fund, 1981, s. 456.

Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press, 1976

Wallerstein, Immanuel: "Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down", *Journal of Modern History*, juni 1991, 63. årgang.

Weber, Max: "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" i *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1991.

Vergil: *Aeneiden*.

Aasland, Dag G.: "Om grunnlaget for kritikken av markedsøkonomien", *Nytt norsk tidsskrift*, nr. 2, 1999.

Reports published by
The Industrial Ecology Programme
Norwegian University of Science and Technology

1/1999	Ingvild V. Malvik, Elin Mathiassen, Terje Semb	<i>Bærekraftig mobilitet – en visjon for framtiden?</i>
2/1999	Jørund Buen, Karl C. Nes, Vidar Furholt, Karine Ulleberg	<i>Den bærekraftige bilen – finnes den? El-bilen PIVCO CityBee i et industriøkologisk perspektiv</i>
3/1999	Hilde Nøsen Opoku	<i>A Grand Objective lost in the Waste Bin? Local Agenda 21 and solid waste reduction in the Norwegian municipality of Trondheim.</i>
4/1999	Martina M. Keitsch, John Hermansen, Audun Øfsti	<i>Sustainable Urban Watermanagement based on the Concept of Industrial Ecology</i>
5/1999	Helge Bratlebø, Stig Larssæther, Kjetil Røine	<i>En sammenstilling av kunnskapsstatus (state-of-the-art) innen feltet industriell økologi</i>
1/2000	Helge Bratlebø, Ole Jørgen Hanssen (ed.)	<i>“Productivity 2005” – Research Plan P-2005 Industrial Ecology</i>
2/2000	Jørund Buen	<i>Industriell økologi – Nytter det bare i Nord? Om industriøkologisk kapasitet</i>
3/2000	Kjetil Røine	<i>Does Industrial Ecology provide any new Perspectives?</i>
4/2000	Lars Brede Johansen	<i>Eco-efficiency gjennom systemisk miljøstyring</i>
5/2000	Galina Gaivoronskaia, Knut Erik Solem	<i>The Debate on the Risk of Genetically Modified Food: The Politics of Science</i>
6/2000	Øivind Hagen, Stig Larssæther	<i>The need for cultural innovation to face the environmental challenge in business</i>
1/2001	Johan Thoresen	<i>P-2005:Implementation and Maintenance of Ecopark co-operation</i>
2/2001	Annik Magerholm Fet, Lars Brede Johansen	<i>Miljøprestasjonsindikatorer og miljøregnskaper ved møbelproduksjon</i>
3/2001	K. Røine, S. Støren, J.T. Solstad, F. Syversen, M. Hagen, S. Steinmo, M.Hermundsgård, M. Westberg, J. Svanqvist	<i>Fra åpne til lukkede material- og produktstrømmer – betraktninger rundt sløyfebegrepet</i>
4/2001	Ottar Michelsen, Ingvild Vaggen Malvik	<i>Perspektiver ved en bærekraftig utvikling i Jämtland og Trøndelag</i>
1/2002	Arne Eik, Solveig Steinmo, Håvard Solem, Helge Bratlebø, Bernt Saugen	<i>Eco-Efficiency in Recycling Systems. Evaluation Methods & Case Studies for Plastic Packaging</i>
1/2003	Kjersti Wæhre	<i>Miljø som image. Bordet fanger? En kvalitativ studie av sammenhengen mellom image, organisasjonsidentitet og arbeid med ytre miljø i HAG</i>
2/2003	Andreas Brekke, Kine Michelsen	<i>Bruk og nytte av LCA i norske bedrifter</i>

Program for industriell økologi (IndEcol) er et tverrfaglig universitetsprogram etablert i 1998 for en periode på minst ti år ved Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet (NTNU). Programmet omfatter et studieprogram opprettet i 1999 og et stort antall doktorgradsprosjekter og forskningsprosjekter rettet mot vareproduserende industri, energi- og byggesektoren. Tverrfaglig forskning og undervisning står sentralt ved IndEcol, og målet er å knytte sammen teknologiske, naturvitenskapelige og samfunnsvitenskapelige bidrag i letingen etter bærekraftige løsninger på produksjon og forbruk av energi og ressurser.

The Industrial Ecology Programme (IndEcol) is a multidisciplinary university programme established at the Norwegian University of Science and Technology (NTNU) in 1998 for a period of minimum ten years. It includes a comprehensive educational curriculum launched in 1999 and a significant number of doctoral students as well as research projects geared towards Norwegian manufacturing, energy and building industries. The activities at IndEcol have a strong attention to interdisciplinary research and teaching, bridging technology, natural and social sciences in the search for sustainable solutions for production and consumption of energy and resources.



NTNU-IndEcol
Industrial Ecology Programme
NO-7491 Trondheim

Tel.: + 47 73 59 89 40

Fax: + 47 73 59 89 43

E-mail: indecoll@indecoll.ntnu.no

Web: www.indecoll.ntnu.no

ISSN 1501-6153

ISBN 82-7948-025-0