

Marius Grindflek

## Håndbok i moderne dydsetikk

En undersøkelse av hvordan modernismens gjennomteknologiserte samfunn er en fremmedgjørende faktor i menneskets relasjon til naturen, og hvordan dette utgjør et hinder for menneskelig blomstring.

Masteroppgave i Filosofi med spesialisering i anvendt etikk

Veileder: Bjørn Kåre Myskja

Medveileder: May Thorseth

Juni 2021



Marius Grindflek

## **Håndbok i moderne dydsetikk**

En undersøkelse av hvordan modernismens gjennomteknologiserte samfunn er en fremmedgjørende faktor i menneskets relasjon til naturen, og hvordan dette utgjør et hinder for menneskelig blomstring.

Masteroppgave i Filosofi med spesialisering i anvendt etikk  
Veileder: Bjørn Kåre Myskja  
Medveileder: May Thorseth  
Juni 2021

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet  
Det humanistiske fakultet  
Institutt for filosofi og religionsvitenskap



**NTNU**

Kunnskap for en bedre verden



## Abstract

The Aristotelian conception of the good life, eudaimonia, and human flourishing are, in modernity, to a greater degree than ever before under threat. The threat to a good life is multifaceted, but a large part of it is due to the functioning of modern society's all-encompassing technological structure. In this philosophical text, I will examine the way modern technologies can be a hindrance to human flourishing through multiple avenues, but all of them have a common denominator in that they are non-conducive to eudaimonia. My primary focus will be considering the ways in which nature is a necessary provider of forms of experience and impressions conducive to human flourishing. The philosophical groundwork will be found in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, but because the problems relating to the relationship between humanity and non-human nature seems to be a problem of modernity, I will build upon these Aristotelian building blocks. From Henry David Thoreau, through to thoroughly modern philosophers, such as Arne Johan Vetlesen, I will establish a view that considers nature to be of the utmost importance in the development of human virtues — in particular, the most superior of all the moral virtues, namely phronesis. Hans Jonas will be used as a pivot for the expansion of a modern Aristotelian ethics, seeing as his critiques of conventional ethical theories are not possible to avoid in a discussion concerning humanity and nature, their relationship and humanity's dependence on nature.

Moving on from this, I will transition into a discussion of the Marxist concept of alienation and how alienation ties into Aristotle's conception of eudaimonia through a shared view of human nature as fundamentally social, moral, and political. In turn, I will, again, engage in a discussion with Thoreau and Vetlesen, but this time the central topic is how technology is an alienating factor in the lives of modern humans — especially in humans' relationship with nature. Though Marx considers this to some extent, his discussion is lacking because he inherently ties this to the role technology plays in the historical development of economic societal structures. I will therefore expand upon the classical, Marxist idea of alienation to make it more in tune with modern technological society's all-consuming alienation — this expansion of the concept of alienation will, in large part, be done with the help of Herbert Marcuse's *One-Dimensional Man*. I will use Stephen Gardiner's *The Perfect Moral Storm* as an illustration of how modern ethical issues are intricately woven together and complex in a way that makes humans develop psychological defense-mechanisms to cope with reality; this phenomenon, made possible by modern technological solutions and systems, is a danger for the use of our rational faculties and, therefore, a danger to our being as moral creatures since rationality is a necessary feature of phronesis.

To conclude my text, I will consider the ways in which we must relate to technology if alienation is to become the exception and no longer the norm of human existence. Amongst these are virtues not found in the original Aristotelean texts, but that are made necessary in a modern human's catalogue of virtue because of their importance to the relationship between humans and nature. A discussion of what this demands of politicians and of the political structure will be had at the end.



## Abstrakt

Den klassiske aristoteliske forståelsen av det gode liv, eudaimonia, og menneskelig blomstring er — i moderniteten — truet i større grad enn noen gang forut. Denne trusselen er mangefasettert, noe der i stor grad skyldes det moderne samfunnets altomfattende teknologiske struktur. I denne filosofiske teksten ønsker jeg å undersøke flere av de mange måtene moderne teknologier, og det gjennomteknologiserte samfunnet, utgjør en hindring for menneskelig blomstring. Hovedvekten på det tidlige filosofiske arbeidet vil være i å undersøke, og etablere, hvordan naturen er en nødvendig forsørger av en viss type opplevelse og erfaring som er bidragsytende til menneskelig blomstring. Det filosofisk fundamentet vil være å finne i Aristoteles' Den nikomakiske etikk, men fordi problemene relatert til forholdet mellom menneske og natur i stor grad virker å være problemer knyttet til moderniteten vil det være nødvendig å bygge videre via moderne filosofers bidrag. Her kommer jeg primært til å basere meg på arbeidet til Henry David Thoreau og Arne Johan Vetlesen, og ved deres hjelp skal jeg etablere en posisjon som betrakter naturen for å være av den største viktighet i kultiveringen av menneskelige dyder — spesielt kronkyden, fronesis. Jeg kommer til å bruke Hans Jonas som utgangspunkt for denne diskusjon, i stor grad fordi hans kritikk av konvensjonell etisk teori er uunngåelig i en diskusjon som angår menneske, natur, forholdet mellom menneske og natur og menneskets avhengighet av naturen.

Videre vil jeg bevege meg inn i en diskusjon av det marxistiske konseptet fremmedgjøring, for så å vise hvordan fremmedgjøring kan knyttes opp mot eudaimonia gjennom Marx' og Aristoteles' felles forestilling om menneskets natur som fundamentalt sosial, politisk og moralsk. Deretter skal jeg igjen blande inn Thoreau og Vetlesen, men denne gangen dreier tematikken seg om hvordan teknologi er en fremmedgjørende faktor i det moderne menneskets liv — spesielt med henblikk på dets relasjon til naturen. Selv om Marx til en viss grad tar opp dette temaet, drukner diskusjon noe i den nødvendige sammenhengen mellom moderne teknologier og den historiske utviklingen av økonomiske strukturer. Jeg ønsker derfor å utvide Marx' begrep om fremmedgjøring for å gjøre det bedre egnet til å kapre egenskapene ved det moderne teknologiske samfunnets altomfattende fremmedgjøring — dette skal jeg gjøre ved hjelp av Herbert Marcuses One-Dimensional Man. Stephen Gardiners The perfect moral storm kommer til å bli benyttet som en illustrasjon på hvordan moderne etiske problemstillinger er sammenvevd på en kompleks måte, og hvordan dette leder til menneskets utvikling av psykologiske forsvarsmekanismer for å håndtere virkeligheten. Dette fenomenet, muliggjort av moderne teknologiske løsninger og systemer, representerer en trussel mot bruken av våre rasjonelle egenskaper og, i forlengelsen av det, en trussel mot menneskets væren som moralske vesener.

For å konkludere kommer jeg til å betrakte måtene vi er nødt til å forholde oss til teknologi på for å sørge for at fremmedgjøring blir unntaket, ikke normen, for menneskelig tilværelse. Blant disse måtene vil jeg foreslå moderne dyder som kan legges til i den opprinnelige, Aristoteliske dydekatalogen på grunn av deres viktighet for menneskets forhold til naturen. Til slutt vil jeg ha en kort diskusjon omkring hva dette vil si for politikere og politisk struktur.





## Ord og takk

Etter ett år er endelig master ferdigstilt og levert! Virkeligheten er vel nærmere at dette begynte for snart fire år siden, da jeg begynte å studere filosofi, og denne oppgaven er kulminasjonen av de fire årene med svært lærerike og givende forelesninger og diskusjoner. Jeg vil først takke hovedveilederen min, Bjørn Kåre Myskja, for å være en svært stødig hånd på et ofte ustødig prosjekt; Bjørns filosofiske innsikt, tilsynelatende bunnløse kunnskap (også om ikke-filosofiske anliggende) og betryggende vesen har vært uunnværlig. Jeg vil også takke biveileder May Thorseth for hennes kloke ord og inspirerende vesen. Takk til familien min hjemme i Nord-Østerdalens mørke skoger for all ikke-faglig hjelp og støtte, og for en respekt jeg var usikker på om jeg ville få. Min største takk vil jeg rette til min medstudent, Alexandra Esdaile, ingen har vært viktigere for gjennomføringen av det tiltaket gjennomføringen av en masteroppgave er; takk for korrekturlesning, for rosende ord og litt kjeft når det var på sin plass. Du har vært en konstant kilde til inspirasjon og motivasjon, og min takknemlighet er enorm og dyp, og jeg dedikerer denne teksten til deg.

Trondheim, juni 2021  
*Marius Grindflek*

*Menneskelivet er i sin essens faretruende moralsk. Det er aldri et øyeblikks våpenhvile i kampen mellom dyd og last. Velvilje er den eneste fruktbare mulighet som er av verdi. I den harpemusikken som bølger over jorda, er dette det stadige omkvedet som klinger oss i ørene.*

- Henry David Thoreau, *Walden*. S. 199-200.



## Innholdsfortegnelse

<i>Introduksjon</i> .....	1
Et forsvar for hvorfor .....	2
En naturlig interlude.....	6
<i>Aristotelisk arkitektur; ethosgenese</i> .....	8
Antikk etikk — ergon og eudaimonia .....	10
En teknologisk interlude .....	14
<i>Aleksander den stores sverd</i> .....	16
Mennesket og natur — Antaios og hvordan man taper en brytekamp.....	19
<i>Det fremmedgjorte menneske — Aiolos og vindene</i> .....	25
Kong Midas' feilslåtte alkymi .....	30
Evig vekst og Smiths bønnestengel.....	32
Blomstrende maskineri.....	36
Mammons barn.....	39
<i>Den nye etikken</i> .....	42
Den perfekte stormen og hvordan forvirre en hel planet .....	44
(Ir)rasjonalitet .....	46
Nye tider, nye dyder .....	49
Prometheus .....	51
<i>Endepunkt og konkluderende bemerkninger</i> .....	53
<b><i>Bibliografi</i></b> .....	54

## Introduksjon

Det er én filosofisk problemstilling som plager nåtiden mer enn noen annen, og det er et spørsmålet som angår forholdet mellom mennesket og det ikke-menneskelige omkring oss. Det er en kompleks og sammensatt problemstilling, men i sin essens koker den ned til dette: mennesket er i ferd med å ødelegge jordkloden gjennom en historisk sett enestående utnyttelse og forbruk av endelige mengder naturlige ressurser, og manipulasjon av jorden. Konsekvensene av disse handlingene er økte mengder ekstremvær, smeltende polis og økosystemer satt i ubalanse gjennom oppvarmede og forsurede verdenshav. Samtidig distanserer mennesket seg — mer eller mindre aktivt — fra sine eksistensielle utfordringer. Hvorfor det skjer kan spekuleres fritt i; å bevege seg vekk fra eksistensielle problemer og moralske utfordringer kan være et resultat av frykt, selvnarring eller distraksjon. Dog er det mulig å omtale disse distanseringsmekanismene generelt som både symptomer på, og resultatet av *moralsk korrupsjon*.<sup>1</sup> Når filosofen Hans Jonas skrev om denne problematikken i 1979 var det klart for ham at det var et presserende behov for en ny tilnærming til etikk, og med dette ble vi satt ovenfor en stor filosofisk utfordring direkte knyttet opp mot håndteringen av de ovennevnte truslene mot både menneskelig og ikke-menneskelig livsførsel.

Det sentrale og overordnede spørsmålet i etikk er hva *det gode liv* er, og hvordan man kan leve i tråd med det dette gode. En forståelse av det beste mulige menneskeliv er en forutsetning og et holdepunkt en må ha som utgangspunkt for å besvare spørsmål av stor etisk betydning, lik de ovenfor. Aristoteles' *Den nikomakiske etikk*, den mest kjente av Aristoteles' etiske skrifter, vil utgjøre mitt etisk-teoretiske utgangspunkt. For Aristoteles er det gode liv, *eudaimonia*, og veien dit, menneskelig blomstring, betinget på hva som definerer mennesket kontra alle andre levende skapninger, altså planter og dyr og alle ymse organismer som også er levende. Det unikt menneskelige er tenkeevnen og 'fornuften', og med den følger evnen til å artikulere behov, begjær og inntrykk gjennom språket, og dette danner fundamentet for moralen.<sup>2</sup> Dermed vil Aristoteles si at menneskets særegenhet er å finne i dets moralske karakter, altså dets væren som et sosialt vesen som lever med andre sosiale vesener. Et filosofisk interessant, og svært verdifullt trekk ved dydsetikk er at til tross for at moralens utgangspunkt er et overordnet førsteprinsipp, så er det ikke mulig å redusere ned til én verdi, én handlingsmaksime eller ett filosofisk prinsipp — det er en pluralistisk moralteori. Dette mener jeg kaprer allmennmoralen og hverdagslig moralsk praksis på en unikt dekkende måte. Derfor tilbyr dydsetikk både et verdifullt analyseverktøy av moralske problemstillinger, og samtidig et svært anvendelig kart og kompass for normativitet.

Den nikomakiske etikk, Aristoteles' hovedverk innen etikk, var opprinnelig skrevet som en håndbok i statsmannskunst, det var altså en bok hvis formål var å danne og utdanne politisk deltagende borgere i hva formålet med politikk burde være og hvordan man kunne tilnærme seg dette målet. Det er ikke mulig å separere politikk og etikk i Aristoteles' etiske arbeid, for om etikk og politikk var to ulike sirkler i et venndiagram så ville de overlappet totalt.<sup>3</sup> På samme måte som Aristoteles, for 2500 år siden, så behovet

---

<sup>1</sup> Stephen M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm*.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Om Sjelen*. 414b; *Politikk*. 1253a6.

<sup>3</sup> Malcolm Schofield, *Aristotle's Political Ethics*.

for en samtidig redegjørelse av samfunnets sentrale dyder, vil jeg påstå at det samme er nødvendig også nå. Dette kommer av den prekære situasjonen mennesket har satt seg selv i via feilrettet manipulasjon og utnyttelse av naturen og dens ressurser. Jeg sier feilrettet fordi, som jeg skal vise, så må man si om den teknologiske utviklingen som har ledet til et moderne gjennomteknologisert samfunn at det *ikke* har hatt menneskets gode liv eller blomstring som sitt mål. Mer eller mindre uvitende har den teknologiske utviklingen ledet til fremmedgjøringen av mennesket fra den ikke-menneskelige naturen, fra sin egen naturlighet og fra sine evner som et moralsk vesen. En stor grunn til dette er en manglende anerkjennelse og respekt for teknologiens dobbelthet, at det med det gode følger noe dårlig. Resultatet er et menneskelig tilværelse hvor fremmedgjøring er normen, og hvor tilgangen på dannende erfaringer med det som er fundamentalt annerledes en selv er mangelfull. I en moralsk forstand kommer dette til uttrykk på flere vis, blant annet ved at det i teknologiske samfunnet er en iboende uoversiktlig som gjør fronesis til moralsk konsept som — selv om det *burde* vært i sentrum for vår moralske hverdag — blir tilsidesatt og vanskelig å omfavne i praksis.

Min oppgave vil dreie seg om å etablere *at* naturen er en essensiell del av kultiveringen av menneskelige dyder, og en forutsetning for det gode liv. Konsekvensen av dette vil være at vi må tenke nytt om hva slags teknologier vi utvikler og hvordan vi benytter oss av allerede eksisterende teknologier. Jeg skal, ved hjelp av Herbert Marcuse, oppdatere fremmedgjøringsbegrepet til Marx noe for å gjøre det bedre rustet til å kapre en verden som har endret seg betydelig på de over 150 årene som har gått siden han introduserte verden for sine tanker om fremmedgjøring. Et nytt fremmedgjøringsbegrep er nødt til å vektlegge hvordan moderne teknologier er i stand til å fremmedgjøre mennesket ikke bare fra seg selv og sine medmennesker, men fra naturen og på denne måten er fremmedgjøring et direkte hinder for menneskelig blomstring. På denne måten kan vi betrakte fremmedgjøring som en direkte negasjon av eudaimonia. Aller først ønsker jeg å gi et forsvar for hvorfor nettopp dydsetikk er denne oppgavens foretrukne etiske teori.

### Et forsvar for hvorfor

Det er svært mange 'hvorfor?' i en filosofisk tekst, og et hvorfor jeg ønsker å svare på umiddelbart er angående valget av etisk teori i denne oppgaven. Hvorfor har jeg valgt den eldste av de velkjente etiske teoriene til å angripe de mest moderne utfordringene vi har? Hvorfor mener jeg dydsetikken er bedre rustet til å håndtere disse problemstillingene enn hva for eksempel utilitarisme og kantiansk deontologi er? Jeg mener det er flere svært tiltalende trekk ved dydsetikken som svarer på nettopp disse spørsmålene. Den første karakteristikken ved dydsetikk jeg skal diskutere er verdipluralisme — denne diskusjon vil springe ut ifra dette oppspillet. Andre karakteristikk som partikularisme, moralsk skjønn og dydsetikkens egenartede normative trekk vil komme frem fra selve redegjørelsen av dydsetikk.

Det er et vesentlig metaetisk trekk ved dydsetikken kontra de to alternative etiske teoriene nevnt ovenfor at den er verdipluralistisk; dette vil si at man ikke vurderer graden av riktig og galt med grunnlag i ett bestemt kriterium — for eksempel mengden lykke eller nytelse som frembringes som en konsekvens av handlingen — men at det finnes flere ulike verdier som utgjør den moralske sfæren i mellommenneskelig interaksjon. Verdipluralismen i dydsetikken består i at man ikke kan redusere de enkelte moralske bestanddeler til en fundamental fellesnevner som innbefatter alt av moralsk relevans. Man kan være modig, men samtidig grådig; klok, men samtidig egoistisk. På

samme vis kan man være modig, men dum; snill, men ikke måteholden — én dyd virkeliggjør ikke andre dyder fordi de er separate instanser av moralsk verdi. I dydsetikk korresponderer denne verdipluralismen med 'dydekatalogen' man opererer med – en hel del dyder som sammen utgjør et komplementerende sett med verdier. Det gode liv kan dog ikke nåes om man er omsorgsfull og samtidig lat, fordi det forutsetter en helhetlig tilnærming og praktisering av det moralske liv; den helhet som de enkelte verdier sammen utgjør kan ikke reduseres ned til én verdi eller ett enkelt handlingsprinsipp.

Ifølge Aristoteles finnes det riktignok kun én vei til det gode liv, noe som vil komme frem av diskusjon av Aristoteles' etikk senere. Denne ene veien er helt betinget på en universell forståelse av menneskets natur som medfødt og gitt. Selv om mennesket alltid vil måtte betraktes som et høyerestående vesen enn dyr og planter, eksisterer det et internt hierarki hos mennesker. Noen mennesker er, ifølge Aristoteles, født til å være slaver og tjenere, mens andre er født som frie mennesker, og kun de frie borgerne vil ifølge denne forståelsen av menneskelig natur kunne ha tilgang på det gode liv.<sup>4</sup> I en moderne aristotelisk teori kan, og kanskje burde, det likevel taes høyde for at det for hvert enkelt menneske finnes en bestemt måte å være og leve på som — i tråd med individets biologiske og psykologiske sammensetning — er den beste måten å virkeliggjøre det gode liv for dette bestemte mennesket på. Dette betyr ikke at det er noe tilfeldig eller likegyldig med hvordan dette utfolder seg — selv om vi ikke nødvendigvis lenger aksepterer at det finnes én vei til det gode liv som er universell for alle mennesker, er det definitivt gode og dårlige, bedre og verre, måter å leve sitt liv på. Det kan nok være sånn at det finnes ulike måter å blomstre på, med korrelerende grader av blomstring, for hver enkelt — man kan bli lærer eller man kan bli telefonselger, og kanskje tilbyr begge yrker en værensmåte som er blomstringen nærende. I all allmennhet vil det dog være naturlig å si at det er en vesentlig forskjell i graden av blomstring oppnåelig i disse yrkene, og i arbeid og væren generelt. Hva som vil lede til det beste liv, det liv med mest blomstring, for det enkelte mennesket er til en viss grad betinget på individets egenart, selv om det selvsagt også er universelle likheter ved mennesket — som utøvelsen av rasjonalitet.

Som Bernard Williams poengterer flere steder i essaysamlingen *Moral Luck*, og som han tydelig fremhever viktigheten av gjennom flere tenkte eksempler, så er moralitet noe komplekst og ikke-lettfattelig.<sup>5</sup> Han eksemplifiserer godt hvordan det å handle rett overfor både enkeltmennesker og menneskeheten er mangefasettert streben — hva er det, for eksempel, som kan gjør oss i stand til å godta Paul Gauguins avgjørelse om å forlate (og kanskje forsømme?) sin familie for å reise til Tahiti og starte en karriere som maler?<sup>6</sup> Etter de fleste konvensjonelle målestokker vil vi måtte se oss nødt til å innrømme at Gauguin begår en moralsk dårlig handling, men likevel virker kunsten han skapte — som han ikke hadde skapt uten å begå denne umoralske handlingen — å ha tilført verden et — for mange uerstattelig og ikke-reduserbart — gode. I sånne tilfeller kan vi enten forsøke oss på en kost/nytte-analyse av handlingsforløpet for å forsøke å kvantifisere den moralske verdien av Gauguins handlinger og på denne måten finne ut av hvorvidt hans handlinger var, i sin helhet, moralsk gode eller dårlige. På den andre siden kan vi si at man i et moralsk tilfelle av denne typen står overfor flere, distinkt ulike,

---

<sup>4</sup> Aristoteles, *Politikk*. 1254a-b

<sup>5</sup> Bernard Williams, *Moral Luck*. Se for eksempel 'One Thought Too Many' i essayet *Persons, Character and Morality*, eller hans diskusjon av Paul Gauguin i essayet *Moral Luck*.

<sup>6</sup> Bernard Williams, *Moral Luck*. S. 22-24

verdimessige områder. Det synes ønskelig å tillate seg å si at Gauguin begikk alvorlig umoralske handlinger ved å begå sitt sosiale oppbrudd og forlate sin familie, men samtidig at kunsten han skapte er av en stor verdi, uten at å innrømme det ene tar vekk fra tyngden til det andre; det er ikke en mindre alvorlig handling å forlate sin familie fordi man skaper god kunst, og det er heller ikke dårligere kunst av at Gauguin forlot sin familie for å skape den. Denne siste tilnærmingen til moralitet faller inn under den tidligere nevnte pluralismen, altså at man ikke kan redusere alle ulike tilfeller av moralitet til ett høyestep prinsipp, men at de alle utgjør likeverdige bestanddeler av det vidtspennende konseptet etikk. Styrken til pluralisme er, som Williams' eksempler viser, at den i større grad kaprer våre erfaringer av moral og moralske verdier. For ordens skyld må det påpekes at Williams selv opererte med et veldig sterkt skille mellom konseptene «etikk» og «moral», hvor sistnevnte refererer til den snevre og (over)systematiserte forståelsen av etikk som utvises av teorier som utilitarisme og deontologi, mens han med «etikk» mener noe som tar utgangspunkt i allmenn praksis, men er raffinert av filosofen — men filosofen gjør dette uten å redusere og overdrive systematiseringen.<sup>7</sup> I det påfølgende, og det foregående, er ikke dette en distinksjon som jeg kommer til å opprettholde ettersom det ikke gir noen åpenbar nytte, denne tekstens omfang tatt til betraktning.

Det filosofiske alternativet til pluralisme kalles monisme, og forteller oss at det diametralt motsatte av hva pluralismen påstår er tilfellet; vi kan redusere alle de ulike bestanddelene av moral vi opplever og observerer til ett eneste høyestep prinsipp som innbefatter alt av moral. Det man gjerne ser med monistiske teorier er at de er i stand til å kapre én side av hva vi allment anser for å være viktig i moralsk forstand, men utelater de andre; selvsagt har utilitaristiske teorier en innsikt å tilby når de sier at konsekvenser utgjør et moralsk relevant aspekt ved våre handlinger, men har de rett i at dette er det eneste relevante moralske aspektet? Det virker som om det er mer i spill enn kun konsekvenser, som for eksempel plikter vi har overfor våre medmennesker. Men en pliktrettet monistisk moralteori vil likeså hevde at det kun er plikter som er av moralsk relevans! Dydsetikken tillater oss å kapre et bredere spekter av vår forståelse av moral ved å innbefatte en mengde av verdier som er av moralsk viktighet; av eksempler på moralske verdier har vi nærhet og omsorg som er et moralsk aspekt der vektlegges tungt av omsorgsetikk, hedonisme som sier at ens personlige maksimering av nytelse er det høyeste gode og eksistensialistisk etikk som betrakter frihet og muligheten til å ta valg som sitt høyeste gode. I aristotelisk etikk finnes det ikke kun én måte å leve på som resulterer i et godt liv for det enkelte menneske, og det finnes ikke kun ett høyestep prinsipp å vurdere mennesket ut ifra— eudaimonia er, på fint, multiplert realiserbart.

Om vi så tar utgangspunkt i den metaetiske inndelingen mellom kognitivism og ikke-kognitivism, kan vi si om moralske dommer at de er resultatet av to distinkt forskjellige typer prosesser.<sup>8</sup> Enten så baserer de seg på intuisjon, noe umiddelbart og ikke-argumentativt, eller deliberasjon, rasjonell argumentasjon og logisk følge; dette er de to hovedkategoriene som moralitet faller inn under.<sup>9</sup> Selv om disse gjerne sees på som to radikalt ulike tilnærminger til etikk — så radikalt ulike at de nødvendigvis må stå i opposisjon til hverandre — så utgjør de sammen to sider av den samme etiske mynten,

---

<sup>7</sup> James Griffin, *What Can Philosophy Contribute to Ethics?* Se kapittelet: *Rejecting 'Morality'*.

<sup>8</sup> Jonathan Wolff, *An Introduction to Moral Philosophy*. S. 66

<sup>9</sup> Sara Dellantonio & Remo Job, *Moral Intuitions vs. Moral Reasoning*.

og jeg ønsker derfor å ymte frem på et tredje alternativ, nemlig kombinasjonen av rasjonalitet og intuisjon. Der hvor logisk følge i en teori er et krav til teoriens holdbarhet, utgjør graden av korrelasjon mellom teori og intuisjon en styrkende faktor.<sup>10</sup> Som barberkniven til William fra Ockham, så er dette et prinsipp som — ved konkurrerende teorier — lar oss ta et valg om hvilken teori vi bør foretrekke. På grunn av at det ikke foreligger de samme mulighetene til bevisføring i etikk som man har i naturvitenskaper, kan man ikke konkludere fra intuisjon til absolutt sannhet; det man derimot kan gjøre, er å ta en teoris intuitive styrke til inntekt for sin posisjon eller sitt argument — det kan støtte opp om ens argumentasjon.<sup>11</sup> For eksempel bruker Peter Singer sitt kjente tankeeksperiment om et druknende barn i en grunn dam til å fundamentere sitt prinsipp om at vi alltid burde forsøke å redde liv dersom kostnaden ved å gjøre det er proporsjonalt liten — og i forlengelsen av det burde vi alltid gjøre 'gode' handlinger (handling med en netto positiv moralsk verdi) om de ikke koster oss for mye å gjennomføre. Ikke alle vil dele intuisjonen som Singer ønsker å fremme gjennom tankeeksperimentet sitt, men de fleste som gjør det, kan bruke dette tankeeksperimentet til å styrke sin posisjon.

En del av poenget med å la moralske intuisjoner ha noen rolle som helst i moralsk overveielse må være at de kan bidra til å modifisere teorier om de viser seg å ha svært uønskede eller uheldige konsekvenser — uansett om disse er reelle eller kun tenkte konsekvenser og sideeffekter. Et eksempel på dette kan være hva Derek Parfit kaller «The Repugnant Conclusion»: innenfor et utilitaristisk rammeverk må det være sånn at på et visst tidspunkt vil en veldig stor gruppe mennesker som har liv «barely worth living» ha totalt sett, mer velferd og nytelse enn en liten gruppe mennesker med svært gode liv.<sup>12</sup> Her får et utilitaristisk etisk rammeverk en konklusjon som mange vil anse for å være uønsket og dermed noe vi burde unngå — praktisk så vel som teoretisk. Det å modifisere teorier på denne måten, det å tillate deres intuitive styrker og svakheter å spille inn på selve utformingen av teorien, er et vesentlig element av hva John Rawls kaller reflektiv likevekt, dog ikke på noe vis en uttømmende beskrivelse av dette konseptet. En risikerer å ofte oppdage at moralske intuisjoner eller allmenmoralske oppfatninger ikke overensstemmer med teoretiske prinsipper; for Rawls er det et uttalt mål at både teori og intuisjon burde jobbes med for å i størst mulig grad være logiske konsistente med hverandre, og også utforme dem på et sånt vis at de tilbyr hverandre teoretisk støtte. Sammen utgjør den gjensidige støtten og logisk konsistent en ønsket form for *koherens* mellom teori og intuisjon, og mellom det partikulære og det generelle.<sup>13</sup> Mange moralske tankeeksperiment er utarbeidet med det formål å avdekke moralske intuisjoner — ta bare Richard Routleys 'last man'-eksperiment, som er ment å avdekke en intuisjon om at moralsk verdi er av en ikke-antroposentrisk natur.<sup>14</sup> En så sterk intuisjon som dette kan fremkalle hos mange fordrer at man justerer sine teoretiske prinsipper og oppnår koherens, ifølge Rawls, en sånn koherens oppnås gjennom deliberasjon og overveielse, og ønsker å tilfredsstillende både praktiske og teoretiske behov. For dette eksemplets skyld vil det kunne innebære en i mye større grad ikke-antroposentrisk naturforvaltning som tok inn over seg at moralsk verdi er et vesentlig bredere konsept enn hva det ofte er blitt behandlet som frem til nå.

---

<sup>10</sup> Jonathan Wolff, *An Introduction to Moral Philosophy*. S. 20

<sup>11</sup> Ibid. S. 21

<sup>12</sup> David Schmidtz & Matt Zwolinski, *Virtue Ethics and Repugnant Conclusions*. S. 108

<sup>13</sup> Norman Daniels, *Reflective Equilibrium*.

<sup>14</sup> Dale Jamieson, *Ethics and the Environment*. S. 74



I dydsetikken foreligger det en lignende søken etter konsistens mellom teori og praksis som den man finner i Rawls' reflektive likevekt; Aristoteles hadde selv en dialektisk tilnærming til etiske spørsmål som er en historisk forgjenger for denne delen av Rawls' arbeide.<sup>15</sup> Dydsetikkens moralske partikularisme gir en prinsipiell ikke-absolutt tilnærming til normative utfordringer som fordrer en høyt analyserende tilnærming til moralske spørsmål — dette foregår i en fortløpende meningsutveksling mellom moralsk teori og moralsk praksis. Siden dydsetikken til enhver tid har som hensikt å gripe fatt i det partikulære ved den enkelte moralske situasjon, krever den mer enn en generell refleksjon over den gjensidige påvirkningen som oppstår i møtet mellom teoretiske prinsipper og praktiske utfall; den krever overveielser av denne typen hele tiden. Aristoteles vil si at skjønnsmessige moralske vurderinger er helt i kjernen av hva det vil si å være et moralsk vesen, noe jeg kommer tilbake til litt senere når jeg skal diskutere hans begrep om *fronesis* — praktisk fornuft.

### En naturlig interlude

Som et oppspill til den videre diskusjonen og for å unngå noen uhensiktsmessig begrepsmessig misforståelse føler jeg det her nødvendig å stoppe opp i en kort stund for å diskutere begrepet «natur». Det er min opplevelse at et uryddig eller uavklart naturbegrep leder til lite annet enn manglende velvillighet fra leseren, samtidig som skribenten ikke evner å gjøre sin posisjon og sine argumenter tilstrekkelig tydelig (det kan godt hende det er en vesentlig sammenheng mellom disse to tingene). Litt av bakgrunnen for mitt avklaringsbehov i dette øyemed er at naturbegreper i den filosofiske litteraturen (i alle fall den filosofiske litteraturen jeg har forholdt meg til i denne anledning) er langt fra å være entydige, og hva én person mener med «natur» kan være svært annerledes hva en annen mener med det samme. Derfor kan også noens begrep om natur potensielt ha et omfang som strekker seg fra tilnærmet alt til absolutt ingenting. Med det mener jeg at det nå foreligger relativt gode argumenter for en posisjon som hevder at det ikke er noe vi kan kalle natur på vår jordklode lenger.<sup>16</sup> Dette argumentet tar utgangspunkt i et klassisk skille mellom natur og kultur, hvor natur betraktes for å være noe ikke-menneskelig og opposisjonelt til menneskelig virksomhet; menneskelig er det som er et produkt — eller på noen som helst måte påvirket — av mennesker; natur er alt det kultur ikke er. Den logiske konklusjonen av at vi kun kan si «natur» om noe helt upåvirket mennesket er at vi nå ikke lenger kan si natur om noe som helst fordi menneskelig aktivitet har oppnådd en altomfattende rekkevidde; dette argumentet fremstilles av Bill McKibben i hans *The End of Nature* fra 1989.<sup>17</sup> Dette viser seg tydelig i bruken av fossile brensler, og hvordan dette har ledet til verdensomspennende klimaendringer. Den åpenbare praktiske implikasjonen av dette er at det ikke lenger gir mening å operere med det klassiske dikotomiske skillet mellom natur og kultur, og natur og kultur kollapser inn i ei eneste konseptuell smørje. Dette virker dog ikke verken særlig tilfredsstillende eller hensiktsmessig. For eksempel ønsker vi å bevare muligheten til å si om forholdsvis uberørt natur og dyreliv at det er *vill* natur; vi ønsker å kunne si om naturfenomener at de er *natur*-fenomener<sup>18</sup>, og da både på en meningsfull måte filosofisk og for å vedlikeholde opplevelsen av magi som ligger i disse

---

<sup>15</sup> Norman Daniels, *Reflective Equilibrium*.

<sup>16</sup> Dale Jamieson, *Ethics and the Environment*. S. 164.

<sup>17</sup> Sigurd Hverven, *Naturfilosofi*. S. 16.

<sup>18</sup> I motsetning til *kultur*-fenomener som for eksempel ABBA, the summer of love og TikTok(?).

fenomenene. Jeg mener man kan si at mennesket er en del av naturen — vi er tross alt et resultat av de naturlige prosesser på lik linje med alt annet vi burde kunne kalle natur. I sin essens er natur liv og systemer som tilrettelegger for liv, og dette omfatter også mennesket og dets gjøremål.

Med utgangspunkt i det ovennevnte vil jeg derfor hevde at *dikotomien* mellom natur og kultur ikke er formålstjenlig fordi det virker merkelig å male seg inn et hjørne hvor man ser seg nødt til å karakterisere fenomener, gjenstander og opplevelser som det ene eller det andre — hvorfor kan vi ikke si at noe befinner seg et sted midt imellom de to? Jeg tenker et godt eksempel på et mellompunkt mellom natur og kultur kan være noen tilfeller av det vi refererer til som *kulturlandskap*. Kulturlandskapene virker å være en form for syntese mellom det ikke-menneskelige utfoldelse og menneskelig aktivitet. Men gitt en mer glidende forståelse av forskjellen på det menneskelige og det ikke-menneskelige, er fremdeles muligheten for å si at det ikke finnes noen ekte eller reell form for natur til stede. Om vi følger McKibbens argument vil ingenting være 100% natur, selv om noe kan være 70%, 80% og til og med 99% natur. Om det tenker jeg at vi nå må bevege oss forbi det faktum at menneskets aktivitet strekker seg til alle jordens metaforiske hjørner — dog ikke uten å anerkjenne dette som et sentralt faktum — og tillate oss å si natur om det som er fundamentalt ikke-menneskelig.

Radikaliteten ved å si at ingenting lenger er natur har selvsagt den fordelen at det anerkjenner nettopp hvor alvorlig og eksistensielt utfordrende den globale klimakrisen er, men «[...] fremdeles eksisterer det vittrig mye på jorda som ikke er rent menneskeskapt, som fjell og hav.»<sup>19</sup> Jeg mener likevel vi må forstå naturen som noe der ikke ekskluderer mennesket og menneskelig handling kategorisk — slik McKibben, med flere, har ment — men som mennesket samtidig har muligheten til å i stor grad tre ut av og stå ved siden av. For eksempel kan, og har, mennesket skapt rom for seg selv i verden som helt utelukker innslag av dyre- og planteliv overhodet — selv om dette kanskje er unntak, så viser det hvordan man som menneske nå har muligheten til å nesten unngå det ikke-menneskelige totalt. Det er også tydelig hvordan mennesket i de fleste moderne formater ikke må forholde seg til naturlige hierarkier og næringskjeder, mennesket står utenfor (eventuelt ovenfor) disse naturlige systemene. Men for mennesket tilbyr naturen en bredere kontekst hvor menneskelig subjektivitet kan dannes og utfolde seg; den tilbyr andre former for skjønnhet og sanseinntrykk, og erfaringer jeg senere skal vise mennesket uunnværlig.<sup>20</sup> Derfor, i tillegg til at naturen må forstås som en utfoldelse av liv innenfor hvor mennesket kan være deltagende, så må den også forstås som noe helt annet enn det rent menneskelige fordi naturen har særegenheter, opplevelser og en egenartethet vi ikke kan fullt ut replisere eller finne igjen tilsvarenheter av i det menneskelige. Heretter, ved bruken av ordet «natur», vil jeg — med bakgrunn i denne diskusjonen — mene det ikke-menneskelige liv, og dette livets levekår, som fremdeles er så lite påvirket av menneskelig aktivitet at det lever på sine egne vilkår, og som fremdeles er i stand til å tilby mennesker nødvendige opplevelser av annerledeshet når en støter på det.

---

<sup>19</sup> Ibid. S. 16-17.

<sup>20</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 164.

## Aristotelisk arkitektur; ethosgenese

Opp igjennom tidene har det kommet ulike utsagn om hva, helt fundamentalt, som definerer dyret menneske og hva det er som skiller mennesker fra resten av dyreriket. Marx beskrev mennesket som det kreative dyret — et dyr som ikke bare evner å produsere, men å produsere fritt med utgangspunkt i sin vilje; beveren er begrenset til å produsere demninger, mens menneskets eneste begrensning er sin egen fantasi.<sup>21</sup> Kontraktteoretikere som Hobbes og Rousseau, som kom forut for Marx, hadde ulike forestillinger om hvorvidt menneskets natur ville utspille seg «[...] nasty, brutish, and short.»<sup>22</sup> eller om mennesket i sin essens er et godt vesen.<sup>23</sup> En gruppe tenkere referert til som eksistensialister der utøvde mye av sitt virke i tiden omkring 2. verdenskrig er derimot kjent for å hevde at mennesket ikke har en essens overhodet; det er ingenting det vil si å være menneske, meningsinnholdet, essensen, i vår eksistens er det opp til oss selv å hugge ut av marmorblokken kalt livet.<sup>24</sup> I de omkring 2000 år som forutgikk den tidligste av de her nevnte tenkerne — Thomas Hobbes — hadde man i vestlig tenkning fra de antikke grekerne arvet et forholdsvis uniformt syn på hva det vil si å være et menneske kontra å være et annet dyr; i menneskets essens er det å finne en evne ingen andre dyr har, og dette er evnen til å tenke! Evnen til å drøfte, rasjonalisere og argumentere er det som skiller mennesket fra de øvrige dyrene. Dette synet på hva det vil si å være menneske ble fremstilt av Platon før hans mest kjente elev, Aristoteles, videreutviklet og videreførte hans menneskesyn på et slikt vis at det forble relativt utfordret i svært lang tid. Dog Aristoteles' og Platons filosofier skiller seg på mange vis var det ikke unaturlig for Aristoteles å videreføre den filosofiske tradisjonen Platon hadde satt i gang; han gikk for å være Platons mest 'ekte' elev — den som i størst grad klarte å videreføre Platons opprinnelige tankegods — og han studerte under ham i omkring 20 år.<sup>25</sup>

Det er i Aristoteles' *Om Sjelen* vi finner hans redegjørelse av hvordan mennesket skiller seg fra de levende skapningene i dyre- og planteriket. Her opererer han med en tredeling for å illustrere hvordan ulike former for liv alle har en sjel, men hvordan disse foreligger innenfor et hierarkisk system hvor mer avanserte skapninger har flere og mer avanserte sjelsevner; «Noen levende vesener er [...] i besittelse av samtlige, andre har bare visse sjelsevner, mens atter andre bare har én eneste.»<sup>26</sup> Kort fortalt så kan den tidligere nevnte tredelingen av liv ut ifra hvilke sjelsevner de har kategoriseres på denne måten: på bunnen har vi plantelivet, og plantelivet defineres ut ifra ernæringsevnen. Deretter følger dyrelivet som defineres ved at de — i tillegg til å ha ernæringsevnen — evner å sanse, har attrå og muligheten til å forflytte seg. På toppen av dette hierarkiet finner vi så menneskesjelen. Menneskesjelen er i besittelse av alle de tidligere nevnte sjelsevnene, men har i tillegg evnen til å tenke — tankevirksomheten er den høyeste uttrykksformen for liv, ifølge Aristoteles. Slik foreligger altså Aristoteles' sjelens genealogi for å kunne artikulere menneskets definerende karakteristikk vis-à-vis andre levende skapninger.<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> Jonathan Wolff, *Why Read Marx Today?* S. 35.

<sup>22</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*. S. 186.

<sup>23</sup> SEP; Jean Jacques Rousseau.

<sup>24</sup> Arne Næss, *Filosofiens Historie*. S. 377-378

<sup>25</sup> Diogenes Laertios, *Lives of Eminent Philosophers*. S. 453

<sup>26</sup> Aristoteles, *Om Sjelen*. 414a

<sup>27</sup> Ibid. 414b

Det synes også nå betimelig å påpeke at begrepet «sjel» her ikke må sammenblandes med en tradisjonell religiøs forståelse av hva sjelen er, men at «[...] sjelen på en viss måte er alt det værende.»<sup>28</sup> Ikke bare skiller denne forståelsen seg ad en klassisk religiøs bruk av begrepet sjel, men Aristoteles' eple falt her langt fra Platons tre; Platons forståelse av forholdet mellom det sjelelige og det fysiske er dualistisk på den måten at sjelen er noe fundamentalt annet enn kroppen den bebor, og har et liv separat fra dens fysiske manifestasjon — når et menneske dør vil sjelen kunne leve videre, og etterhvert vil den også kunne ta bolig i et nytt menneske.<sup>29</sup> For Aristoteles er derimot sjelen noe alle levende vesener er i besittelse av; den er en virkeliggjørelse av vitalitet i et naturlig legeme.<sup>30</sup> I stedet for å betrakte sjelen som noe immaterielt og uhåndgripelig foreligger her et begrep om sjelen som kan sies å være mer sekulært og jordnært. Det er en nødvendig sammenheng mellom sjel og liv, og Aristoteles' begrep om sjelen må forstås som et begrep om en livskraft som er universell i måten den gjennomsyrer alt levende og finnes i ethvert levende vesen. Samtidig er sjelen noe partikulært og individuelt — hvert enkelt levende vesen har sin egen unike sjel, dog like dyr eller grupper av dyr deler definerende karakteristikk. På denne måten har Aristoteles et dobbeltsidig sjelebegrep som inneholder både det enkelte og det universelle.

Aristoteles stopper ikke ved å kun beskrive mennesket som det tenkende dyret. Mennesket er ikke kun det tenkende dyret, men i tillegg det politiske dyret — *zoon politikon*. Politikk brukes her ikke i en snever forstand som når vi snakker om partipolitikk eller miljøpolitikk, men i en svært bred forstand; politikk har å gjøre med de anliggende som oppstår når mennesker lever og har sitt i virke i samspill med andre mennesker. Politikk er så å forstå noe gjennomsyrende og intersubjektivt som alltid utgjør et bakteppe for menneskelig interaksjon. Nå har det seg jo sånn at også andre dyr lever i samfunn hvor de interagerer og må forholde seg til hverandre — maurtuer og bikuber er eksempler på intrikate samspill mellom dyrearter ikke anerkjent for å være like avanserte som mennesket, og på samme måte som disse dyresamfunnene er en naturlig del av disse dyrenes eksistens er også menneskesamfunn en helt naturlig del av vår eksistens. Ikke bare er samfunnet en naturlig del av menneskers liv, men en nødvendig del av menneskers gode liv.<sup>31</sup> Hva det gode liv innebærer for Aristoteles skal jeg komme tilbake til om litt, men at mennesket i en samfunnskontekst er nødvendig for det gode liv er gitt; individet alene er utilstrekkelig, men «[...] staten [...] har så å si fullkommen selvtilstrekkelighet.»<sup>32</sup> I begynnelsen var det isolerte enkeltmenneske, forteller Aristoteles oss, men utilstrekkeligheten i dette ene menneskets eksistens er åpenbar ettersom vi av natur er sosiale vesener — vi trenger konteksten av et samfunn omkring oss for å utfolde oss, og derfor fikk vi familiene. Ei er heller familien tilstrekkelig, for også de største av familier vil mangle visse ting, om enn dette er såpass hverdagslige ting som skomaker, skredder og vakthold. Derfor kom familiene sammen og dannet bystatene — polis — som er selvtilstrekkelige, og selv om mennesket isolert sett fremdeles er ufullkomment og utilstrekkelig kan det i polis leve i en kontekst som best muliggjør et godt liv.<sup>33</sup> Nå hører det til historien at Aristoteles mente det var en teoretisk mulighet for at et liv i kontemplasjon også kunne være selvtilstrekkelig, for selv om mennesket som sådan aldri vil kunne være tilstrekkelig, så er fornuften absolutt

---

<sup>28</sup>Ibid. 431b

<sup>29</sup> Platon, *Faidon*. 64c-68

<sup>30</sup> Aristoteles, *Om Sjelen*. 412a

<sup>31</sup> Aristoteles, *Politikk*. 1252b25-30

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid. 1252b20-30

fullkommen, men dette perspektivet setter vi til side her.<sup>34</sup> Altså er det kun i en politisk kontekst er mennesket i stand til å leve et godt liv.

### Antikk etikk — ergon og eudaimonia

Men det er ikke sånn at det bare er tenkeevnen som skiller mennesker fra andre dyr; men vi evner å artikulere og kommunisere disse tankene til hverandre på et helt annet nivå enn hva vi kan observere hos andre vesener — «Det er bare mennesker av alle vesener som kan tale.»<sup>35</sup> Riktignok har alle dyr en slags stemme, en uttrykksmåte som gjør dem i stand til å kommunisere smerter og lyster, ubehag og behag, men det er først med taleevnen et vesen kan gå fra å uttrykke vondt og godt til å uttrykke rett og galt — og med dette følger også moralen.<sup>36</sup>

Aristoteles' moralteori refereres til som dydsetikk. Allerede i navnet på moralteorien henvises det til det helt sentrale konseptet i denne teorien, som er nettopp dyder. *Hexis*, det greske ordet for tilbøyeligheter eller disposisjoner til handling, er begrepet om de holdninger vi har som er tilvirket gjennom vanen. En underkategori av sånne disposisjoner er dydene — *aretê*. *Aretê* er et nødvendig begrep fordi det jo åpenbart er en stor forskjell på gode og dårlige disposisjoner. En disposisjon til å sette av tid hver dag til fysisk aktivitet for å holde seg sunn er en god disposisjon, men en person som ikke gjør dette og heller velger å leke 'sofagris' og spise søppelmat har dårlige disposisjoner. Derfor refererer da også *aretê* til de gode disposisjoner vi har, og enda mer spesifikt refererer det til når mennesker virker på sitt beste; å leve et liv i overensstemmelse med dyd er å være og handle på den beste mulige måten for en selv.<sup>37</sup>

Aristoteles opererer med en noe analytiske dikotomi mellom det han kaller karakterdyd og intellektuelle dyder. Kort fortalt dreier dette seg om at dyder kan utvikles og kultiveres på ulike måter; karakterdyd skapes gjennom tilvenning og praksis, mens intellektuelle dyder i større grad skapes gjennom en langt mer teoretisk læring og tilnærming til selve kultivasjonen.<sup>38</sup> Dette er dog ikke et skille jeg kommer til å operere med her, all den tid man ved begrepet «dydsetikk» refererer til karakterdydene — altså de moralske dyder — og ikke til intellektuelle dyder som *technê* eller *sofia*. Unntaket fra dette er *fronesis* som er en intellektuell dyd som på mange måter utgjør et bindeledd mellom det teoretiske og det praktiske liv; dette vil jeg komme tilbake til om litt. Det er også viktig å påpeke at den analytiske tilnærmingen som her brukes for å kunne korrekt gjøre rede for Aristoteles' etikk ikke overhodet reflekterer den helhetlige naturen til hans etikk, og derfor vil en raskt se — om tilnærmingen er tilnærmet svarthvitt — at unntak fra konstruerte regler florerer. Slik forholder det seg også hva gjelder skillet mellom intellektuelle og moralske dyder; å snakke om de som to absolutt ulike konsepter er kun et analytisk grep for klargjøringens skyld.

Den sentrale idéen som utgjør utgangspunktet for Aristoteles' etikk stammer fra hans undersøkelse av hva som er det høyeste gode for mennesket. Dette høyeste gode

---

<sup>34</sup> Dette diskuteres blant annet i Amelie Oksenberg Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics*.

<sup>35</sup> Aristoteles, *Politikk*. 1253a6

<sup>36</sup> *Ibid.* 1253a8

<sup>37</sup> Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*. 1106a1-15

<sup>38</sup> *Ibid.* 1103a14

refererer han til som eudaimonia — som på norsk oftest forklares med det lite beskrivende ordet «lykke».<sup>39</sup> Men verken ordet «lykke» eller begrepet «eudaimonia» sier noe nyttig om hva det gode liv innebærer — som Aristoteles selv sier: «[...] å si at lykken er det ypperste gode, forekommer kanskje noen å være en selvfølgelighet [...]». Det norske ordet lykke har den uheldige assosiasjonen at man gjerne tenker på en euforisk tilstand når man bruker det, og siden det ikke er eufori Aristoteles tenker på når han beskriver det høyeste gode, kunne ordet «tilfredshet» kanskje vært mer passende. Men som tidligere nevnt så er dydsetikken opptatt av handling; det er gjennom dydig handling at mennesket kan oppnå det gode liv, og tilfredshet virker å være et noe passivt begrep — er man ikke tilfreds når man setter seg i lenestolen etter en god middag? På engelsk har man en stund nå operert med «human flourishing» for å forsøke å fange nyansene i dette konseptet, og flourishing virker å representere bedre det faktum at det gode liv for Aristoteles er en aktiv tilstand. Derfor ønsker jeg å bruke den norske varianten av dette begrepet — blomstring. Et menneske som lever et godt liv, lever i en tilstand av menneskelig blomstring.

For Aristoteles må det gode liv være et liv som leves i tråd med vår funksjon — dette er de funksjoner vi tidligere etablerte som karakteristiske for mennesket, altså evnen til å tale og tenke, og moral. Glem begjærs-, sanseevne og våre ernæringsfunksjoner, det er fornuften som gjør mennesket unikt og derfor må også det beste mulige liv for et menneske ta utgangspunkt i nettopp den. Hva menneskets unike funksjon består i, og hvordan det er grunnlaget for å leve et godt liv refereres til som ergon-argumentet hos Aristoteles; begrepet ergon brukes om den virksomhet som er særegen for noe eller noen — for en bie er dette å bygge og vedlikeholde bikuben og å produsere honning, mens for mennesket er det å utøve sin fornuft i en sosial og politisk kontekst. Når jeg her snakker om at noe fungerer eller virker er det også hele tiden implisert at dette noe fungerer på en god, eller på sin best mulige måte.

Det gode kommer ikke forut for vår funksjon, det er kun etter at funksjonen er avklart vi kan si noe om det gode; det finnes ikke noe transcendentalt eller universelt gode som alle levende vesener må strebe etter helt uavhengig av hvordan de er og virker, men det finnes noe som er godt for oss i kraft av de skapningene vi er og hvordan vi fungerer.<sup>40</sup> Om mennesket hadde vært svært annerledes, ville vi også hatt et annet gode og et annet godt liv. På denne måten er det meningsfullt å si at det politiske liv er det høyeste gode for mennesket uten at dette ekskluderer andre vesener fra å ha tilgang på sitt eget høyeste gode — det er bare noe annet enn det gode for oss.

Hvordan vil så et liv i en blomstrende tilstand kunne se ut for mennesket? Det er ingen kort vei dit, og det har ifølge Aristoteles en del forutsetninger for å kunne skje. For det første er det ikke bare å tre over dørstokken, gå ut i verden og være et godt menneske — det krever både utdanning og dannelse. Slik kunnskap er en forutsetning for å kunne ta gode og velinformerte valg på andre områder i livet, sånn det forekommer for eksempel økonomi og byggekunst, er det også en forutsetning for å kunne opptre på en god måte i moralsk forstand.<sup>41</sup> Mangelen på teoretisk kunnskap om moralske forhold er én hindring, en annen er mangelen på erfaring, noe som gjerne korresponderer til alder. Unge mennesker, eller mennesker med høyere alder, men den samme ungdommelige karakter mangler praktiske erfaringer som er en forutsetning for gode moralske

---

<sup>39</sup> Ibid. 1095a20

<sup>40</sup> Ibid. 1098a

<sup>41</sup> Ibid. 1095a1-5

overveielser. Kanskje har de den nødvendige teoretiske kunnskapen, men følelsene får for ofte en uheldig høy prioritet. Attpåtil dette vil Aristoteles si at det er svært mye å hente ved å ha den kloke som et moralsk forbilde; i en prosess hvor man selv arbeider med å bli klok må man se til den kloke og hva denne foretar seg i moralske sammenhenger for å bygge et bilde av hva det vil si, og hvordan man skal være klok.

Denne klokskapen er kulminasjonen av teoretisk kunnskap og erfaringer praktisert i moralske situasjoner og kalles fronesis. Dyden klokskap, eller fronesis, er praktisk av natur ettersom den viser seg i godt utført handling. Selv om fronesis omtales som en dyd lik andre dyder er den å forstå som overordnet dyder som måtehold, lojalitet og mot; fronesis er i seg selv en forutsetning for dydighet som sådan, for dyd er kun virkelig virkeliggjort når man kombinerer dyd med praktisk klokskap.<sup>42</sup> En velkultivert praktisk klokskap er en forutsetning for god utøvelse av alle dyder, og praktiseringen av fronesis innebærer kontekstsensitivitet, bedømmelse, kreativitet og persepsjon. Det er kun etter ervervelsen av fronesis at det enkelte menneske vil være i stand til å gjøre det rette og selv gå fra å være en som har forbilder til å selv kunne være et forbilde. Fronesis forutsetter ikke bare at man overveier vel ut ifra situasjonens unike bestanddeler, men at man til enhver tid har en målrettethet i denne overveielser. Målet er ikke noe bestemt godt — som helse, nytelse eller ro — men det allment gode, altså det gode liv.<sup>43</sup>

Den handlingsveiledende, eller normativt førende delen av Aristoteles' dydsetikk refereres gjerne til som 'den gyllne middelvei'. Dette kommer måten Aristoteles konseptualiserer en god og korrekt handling på; til enhver situasjon finnes det utallige ulike måter å agere på, men vi har hele tiden muligheten til å agere for mye eller for lite til den gitte situasjon.<sup>44</sup> For mye og for lite er ekstremene av vårt tilgjengelig handlingsspekter, og ekstremene er til enhver tid lastverdige — aldri dydige. Om vi for eksempel skal beskrive dyden modighet kan vi om den si at det finnes en hel del handlinger som er modige og at disse ulike modige handlingene alle har en korrekt situasjon hvor deres inkarnasjon vil være i overensstemmelse med den klokes handling i samme situasjon; til dyden mot finnes det også tilhørende laster — feighet og overmot — og disse vil aldri, uansett situasjon, være de korrekte handlingene å foreta seg. Kun en lastverdig person vil trekke mot feighet eller overmot i sine handlinger. Slik foreligger det seg hos alle dyder — på hver side av det spekteret med handlinger som dyden omfatter befinner det seg udydige ekstremer. Aristoteles kaller den riktige handlingen — den handlingen som den dydige personen vil velge — for midtpunktet, men midtpunktet er på ingen måte et fast punkt. På en skala fra 2-10 vil 6 alltid være medianen, men på en skala fra feighet til overmot vil ikke det å alltid være varsom utgjøre medianen; midten er å føle det man burde føle i den rette situasjonen, overfor de rette og av de rette grunnene.<sup>45</sup> Det finnes også visse holdninger vi kan ha som ikke har en dydig middelvei, her nevner Aristoteles blant annet misunnelse, tyveri og hor — disse er av de få handlingsdisponerende holdninger vi kan ha som Aristoteles betrakter for å være absolutt feil.<sup>46</sup> At noe er absolutt innenfor dydsetikken er unntaket.

I moderne dydsetikk, såkalt neo-aristotelisk filosofi, finnes det forsøk på å formalisere det handlingsveiledende aspektet ved dydsetikken og å gjøre den gyllne middelvei lettere

---

<sup>42</sup> Ibid. 1144b15

<sup>43</sup> Ibid. 1140a25-1140a30

<sup>44</sup> Ibid. 1106a15

<sup>45</sup> Ibid. 1106a30-1106b25

<sup>46</sup> Ibid. 1107a10

å forholde seg til enn hva Aristoteles selv legger opp til; disse kalles 'v-rules' — «virtue rules», «dydsregler» på norsk. Disse dydsreglene har sitt opphav hos den newzealandske filosofen Rosalind Hursthouse, og hennes forståelse av dydsetikk baserer seg på at hver dyd inneholder en holdning som foreskriver handling.<sup>47</sup> For eksempel vil dyden modighet inneholde det moralske påbudet «handle modig». Men om poenget med dette forsøket på å redusere dydsetikk til handlingsmaksimer à la kantiansk deontologi er å gjøre dydsetikkens normativitet lettere tilgjengelig enn hva noen oppfatter at den er, må den spesifiseres i så stor grad at dydsetikken mister en av sine unike egenskaper, kontekstavhengighet og –sensitivitet. Ronald Sandler viderefører Hursthouse sine idéer, men hans variant av v-rules er formalisert til et sånt nivå at de er mest sammenlignbare med reglene man finner innenfor regelutilitarisme.<sup>48</sup> Fordelen med en formalisering kan selvsagt være at man kan få barn, uanstendige individer eller andre personer som ikke er i stand til å begå selvstendig moralsk refleksjon til å handle i tråd med det gode. Sandler selv påpeker dette når han sier at «V-rules can be taught, learned, and applied in concrete situations by those who do not have corresponding (i.e., virtuous) dispositions».<sup>49</sup> Her hadde det vært på sin plass med en kvantitativ kvalifikasjon fra Sinders side, hvor han påpeker at selv om det er vel og bra at man følger v-rules om man ikke er i stand til å selv reflektere over moral, så er ikke denne formen for regelfølgning i overensstemmelse med fronesis, dermed er det heller ikke befordrende et godt og blomstrende liv ut ifra den forståelsen av det som er presentert her.

Denne formen for regelfølgning vil kun kunne være en slags moralsk mimesis, og aldri en 'ekte' moralsk klokskap i lys av Aristoteles; «[...] den gode bedømmer hver ting rett [...] idet han liksom er en rettesnor og målestokk for disse ting.»<sup>50</sup> En formalisering av moral fjerner muligheten til å utøve sin egen rasjonalitet i praktiske sammenhenger og fjerner dermed samtidig mennesket fra sin mulighet til å leve i en tilstand av blomstring. Kanskje kan det likevel, i visse sammenhenger, være en form for nytte i det å lage maksimer for å gi veiledning på de mest entydige moralske spørsmålene; i situasjoner hvor mennesker er ute av stand til å benytte seg av sin egen praktiske fornuft — det være seg på grunn av at disse fakultetene ikke ennå er ferdigutviklet, at man er midlertidig ute av stand til å tenke klart om moral på grunn av sykdom, eller av andre tilgrensende grunner — kan maksimer muliggjøre korrekte moralske handlinger for disse menneskene. Det er samtidig viktig å huske at om man følger maksimer så bruker man ikke sin praktiske fornuft, og man fjerner dermed muligheten for eudaimonia hos den enkelte. Dette illustrerer Aristoteles med å sammenligne overveielse med en linjal brukt av steinhuggerne på Lesbos; denne linjalen var ikke fast og uforanderlig, men kunne tilpasses steinens form.

«[...] om noen ting er det nemlig umulig å gi lover, slik at man må til med forordninger. For når saken er ubestemt, trengs det også en ubestemt rettesnor, liksom den rettesnoren av bly som brukes ved husbygging på Lesbos; denne rettesnoren forandrer seg etter formen på steinen og er ikke stiv. På samme måte tilpasses forordningene etter de forskjellige saker.»<sup>51</sup>

Vår undersøkelse så langt har ledet oss til et punkt hvor jeg mener det er rimelig å si om dydsetikken at den fremstår som velegnet sitt formål som moralteori, hvorav en av dens største styrker er dens evne til å kapre allmenmorsalske intuisjoner. Dydsetikkens styrke

<sup>47</sup> Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*. S. 36

<sup>48</sup> Ronald Sandler, *Character and Environment*. S. 98

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*. 1113a30-1113b

<sup>51</sup> Ibid. 1137b30-1137b34



er derfor delvis å finne i dens nære sammenheng med personlig praktisering av etikk, og evnen til å kapre sentrale elementer av allmennmoralen, samtidig som dette balanseres med en høyere form for teoretisering omkring moralske anliggende. Grunnlaget for den etiske refleksjonen og det moralske teoriarbeidet i dydsetikken har, som sitt utgangspunkt, både et bilde av hva det høyeste godet for mennesket er, og en tilnærming til moralske spørsmål som er partikulær i sin analyse av moralske problemstillinger, men samtidig opererer med en helhetlig tilnærming til moralen. Dydsetikk tilbyr et bredere grunnlag for vurderingen av moralske handlinger som ikke begrenser seg til konsekvenser eller intensjoner, plikter eller rettigheter. Jeg mener også at denne brede måten å angripe moralsk problematikk på, er den som er best egnet til å fange de allmennmoraliske intuisjoner; spesielt er verdipluralisme en styrke ved enhver etisk teori som omfavner det. I stedet for å fokusere på én eller noen få aspekter vi anser for å være sentrale i moralske vurderinger burde vi betrakte også moderne etiske problemstillinger med en så bred tilnærming som mulig. Dette holistiske trekket er et trekk ved dydsetikk som kan lede til en viss kravstorhet ved vurderingen av den moralske aktøren, men jeg mener at å stille forholdsvis store krav til hvert individ er rettferdiggjort hva moralske handlinger angår — spesielt gitt modernitetens eksistensielle moralske utfordringer. Men å undres hvorvidt noens idéer om moralitet for to og et halvt tusen år siden fremdeles holder sin praktiske verdi som et problemløsningsverktøy er vitterlig også rimelig. Selv om dydsetikk er en moralsk teori som på mange måter er teoretisk velegnet moderniteten, er det ikke gitt at den er fullt ut tilstrekkelig våre moralske utfordringer. Dette er det problemområdet jeg ønsker å utforske videre, med det formål å kunne si noe om hva som kreves av en dydsetisk moralteori i det 21. århundre; er Aristoteles' utgave av dydsetikken tilstrekkelig? Eller behøver den nye, moderne avklaringer og forandringer?

### En teknologisk interlude

Jeg kommer til å bruke ordet «teknologi» en hel del i denne teksten, og viktigheten av å ha det klart for seg hva som menes med «teknologi» er ikke til å komme utenom. Det virker i all hovedsak å foreligge to svært ulike perspektiver ut ifra hvilket man kan konseptualisere teknologi, hvor det ene er å definere teknologi som artefakter og individuelle objekter, og den andre er å betrakte teknologi som et system. Systemet er noen ganger definert som et system ute i verden, som et system av forskere, forbrukere, produsenter og artefakter, eller andre ganger som en menneskelig anskuelsesform.<sup>52</sup> Å forstå teknologi som «Any piece of equipment, any device made and deployed by humans to get things done [...]»<sup>53</sup> har den åpenbare fordelen at det er lettforståelig og lettanvendelig. Sentralt for denne forståelsen av teknologi er ikke bare at teknologi er isolerte artefakter, men også at disse artefaktene er ment å bidra til frembringelsen av menneskelige mål — mål for hvilket teknologien kun er et middel. Dette gir oss også et enkelt sett med kriterier å vurdere teknologier ut ifra — om en sykkel ikke er i stand til å fungere som et fremkomstmiddel så er det en *dårlig* sykkel, om det i det hele tatt fremdeles kan kalles en sykkel.

Vi så tidligere hvordan Jonas forteller oss at technê er fundamentalt forandret ved at frembringelsen av gjenstander ikke lenger er kun et middel til andre mål, men nå er blitt et mål i seg selv. Dette viktige poenget tenker jeg taler imot den ovennevnte forståelsen

---

<sup>52</sup> Arne Johan Vetlesen, *The Denial of Nature*. S. 161.

<sup>53</sup> Ibid.

av teknologi, og dette støttes opp om av Vetlesen som sier at «Having become a force and a dynamics in its own right [...] technology seeks more and more flexibility and efficiency simply for its own sake, transforming what started out as means into ends in themselves [...]».<sup>54</sup> Formålet med teknologien selv i denne andre forståelsen av teknologi er en slags selvoptimalisering, og maksimalt (økonomisk) utbytte for minimalt investert. Teknologi er helt klart *også* artefakter, men systemet rundt disse artefaktene — forskere, forskningsinstitusjoner, fabrikker arbeiderne og maskinene som skaper teknologiene og de som bruker dem — må også tas med i beregningene. Teknologi i dette tilfellet er mer enn bare artefakter, det er en struktur innenfor hvilket vi er i verden på grunn av hvor omfattende de *teknologiske systemene* er i dag. Teknologiske systemer har den karakteristikken at de både blir påvirket av samfunnet de eksisterer innenfor, og at de har en selvstendig påvirkningskraft på samfunnet, altså kan teknologi både forme og bli formet av samfunnet.<sup>55</sup> Men i tråd med at (teknologiske) systemer vokser seg større og større så blir påvirkningsforholdet mellom system og samfunn asymmetrisk, og systemet får større evne til å virke inn på samfunnet enn hva samfunnet får til å virke inn på systemet. Denne prosessen heter *teknologisk momentum* og er sentral for å forstå hvordan teknologi og teknologiske systemer i stor grad er definerende for samfunnsutvikling, kanskje spesielt i et økonomisk henseende.<sup>56</sup>

Jeg tenker at det er denne andre definisjonen som best er i stand til å kapre hvordan teknologi fungerer i verden; teknologi er et innfløkt system av mennesker, redskaper og relasjoner, ikke kun enkeltgjenstander hvis virkningsrom er minimalt. Derfor kommer jeg også til å bruke «teknologi» om teknologiske systemer, og operere med et begrep om teknologi som rommer mennesker, artefakter, institusjoner og produksjonssystemer. I de tilfellene hvor betydningen av «teknologi» ikke kommer klart frem av konteksten begrepet benyttes i, vil jeg presisere hva som menes med begrepsbruken. Det vil, for eksempel, i noen sammenhenger bli nødvendig å skrive «teknologiske artefakter» og «teknologiske systemer».

---

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Thomas P. Hughes, *Technological Momentum*. S. 112.

<sup>56</sup> Dette kommer jeg til å gå nærmere inn ved et senere høve. Det er en redegjørelse og diskusjon som egner seg best gjort i en litt videre marxistisk kontekst enn den som er fremstilt til nå.

## Aleksander den stores sverd

«[...] I byen Gordion i Lilleasia var det en knute i Zevs-tempelet som var så vanskelig laget at det var umulig å få den opp. Oraklet i Delfi hadde sagt at den som greide å få den løst, skulle bli herre over Asia. Aleksander den store 334 f.Kr. prøvde seg, og det resulterte i at han til slutt hugget over knuten med sverdet sitt. Måten man gjør det på, spiller ingen rolle [...]»<sup>57</sup>

Som den tyske filosofen Hans Jonas påpeker i sin bok om ansvarsprinsippet virker ikke de tradisjonelle etiske systemene i tilstrekkelig grad å kunne håndtere de etiske spørsmålene som har oppstått i kjølvannet av en stadig hurtigere teknologisk utvikling.<sup>58</sup> For Jonas fremstår disse moderne etiske problemene slik den gordisk knute må ha fremstått for de som forsøkte å knyte den opp – uløselig gjennom konvensjonelle metoder. Aleksander den store identifiserte at han sto overfor et umulig problem, men det var umulig fordi den metoden man vanligvis benyttet til å løse problemer av denne typen – å knyte opp knuten – viste seg ikke tilstrekkelig. Det var derfor ikke umulig fordi det var u-mulig, men fordi man forsøkte løse problemet med en for sterk tilknytning til konvensjon. For Aleksander den store var løsningen, som det kanskje ofte var for godeste Aleksander, sverdet. For Jonas er begynnelsen på løsningen heldigvis mindre voldelig, men like skarp; han ønsker at vi forkaster de konvensjonelle etiske teoriene, for om vi tenker innenfor de rammene de gir oss, forblir vi ute av stand til å håndtere de viktigste etiske problemene vi står overfor. Han snakker her ikke kun om det enkelte menneske, men om menneskeheten som en helhet. Jonas' løsningsforslag er ikke noe columbi egg, det er ingen lettvint løsning på et umulig problem, ei heller kom Jonas helt i land med sin løsning. Han begynte å smi et sverd, han hogg aldri over knuten. Dette er en knute som krever tid og presisjon.

Et, av flere, problemer Hans Jonas påpeker hos tradisjonelle etiske teorier er at de ikke har noen større horisont enn det enkelte menneskes levetid – et problem vi i stadig større grad må nedkjempe med en eksistensiell klimaproblematikk på dørstokken. Med dette mener Jonas at bruken av avanserte teknologier kan ha konsekvenser som strekker seg langt inn i en undefinerbar fremtid, noe en adekvat moralteori burde være egnet til å håndtere.<sup>59</sup> Klimaproblematikk er dog kun ett eksempel på hvordan etiske problemstillinger har potensialet til å transcendere generasjoner; av Timothy Morton er etiske problemer som globale klimaendringer, plastavfall og radioaktivt avfall døpt hyperobjekter delvis nettopp på grunn av hvordan de transcenderer de tradisjonelle rammene for etisk tenkning.<sup>60</sup> Objektene nødvendiggjør sin egen klassifikasjon som hypre ved sitt innbakte overmål og hvordan de etteraper et guddommelig overflødigshorn ikke forbeholdt fest, men også hverdag; det er ingen hverdag mer når alt fest. Jonas mener altså vi står overfor utfordringer som ikke lar seg håndtere av konvensjonell etikk, og at vi har et behov for nye og sannsynligvis langt mer radikale verktøy for løse de moralske og eksistensielle flokene vi befinner oss i. For å håndtere hyperobjekter behøver vi en hyperetikk, for proporsjonalt til moderne etisk problematikk er all konvensjonell etikk kun hypoetikk.

Spørsmålet som må stilles er angående hvorvidt dydsetikk har det i seg å kunne besvare spørsmålene som krever svar i dag. Å gi som svar til dette spørsmålet at dydsetikken

---

<sup>57</sup> Arngeir Berg & Øivind Joralfald, *Ugler i Mosen*. S. 36

<sup>58</sup> Hein Berdinesen, *On Hans Jonas' «The Imperative of Responsibility»*.

<sup>59</sup> Ibid. S. 25

<sup>60</sup> Timothy Morton, *The Ecological Thought*. S. 130

behøver en oppdatering kan ikke være spesielt kontroversielt — man har allerede forkastet flere elementer ved den opprinnelige aristoteliske dydsetikken som viste seg å simpelthen ikke stemme, for eksempel at noen mennesker er født til å være slaver. Vår kunnskapsbase er i stadig utvikling, og det fordres da av et antikt etisk system at det må holde tritt for å ikke bli utdatert. Blant disse nødvendige oppdateringene er problemstillinger knyttet til menneskers forhold og bruk av naturen omkring seg — problemstillinger som foreligger totalt annerledes enn hva de gjorde for kun kort tid siden, for ikke å snakke om 2500 år tilbake i tid. På grunn av hva slags muligheter menneskeheten har med moderne teknologier — om dette er masseutryddelse av dyr eller mennesker, totalforandring av naturlige landskap eller å komme seg fra en side av jordkloden til den andre på under 24 timer — så er vårt natursyn fundamentalt endret.

Det teoretiske skillet i natursyn virker å komme på første halvdel av 1600-tallet, i den moderne naturvitenskapens spede begynnelse; her råder figurer som blant annet Descartes og Bacon, og de fremmet et natursyn hvor det ikke-menneskelige, men levende skapninger — dyr og planter — ble ansett for å være mekaniske og sjelig livløse vesener som fulgte universets strøm av kausalitet lik et løvblad ned en bekk.<sup>61</sup> Jonas refererer til denne endringen i verdensbilde som en vending fra en 'livets ontologi' til en 'dødens ontologi'.<sup>62</sup> Den praktiske siden ved vårt endrede natursyn, at man utover den teoretiske omveltningen også faktisk opplevde en ny maktbalanse i forholdet mellom menneske og natur, stammer i stor grad fra den samme gruppen mennesker. Det teoretiske skiftet må sees i nær sammenheng med store fremskritt i de teoretiske vitenskapene — vitenskaper som la grunnlaget for den eksponentielle teknologiske veksten vi opplever resultatet av i dag. Men om skillet trekkes på 1600-tallet, ved starten av den industrielle revolusjonen eller ved bombingene av Hiroshima den 6. august 1945 er ikke like vesentlig som å fastslå at det faktisk foreligger et skille; som når vi fjerner ett og ett grasstrå fra en plen er det vanskelig å si når plenen slutter å være en plen, men at den ikke lenger er en plen når alle grasstrå er revet ut er sikkert nok.

Det råder en stadig større konsensus om at den epoken vi nå befinner oss i er — i motsetning til tider hvor mulighetsrommet til teknologier har vært betydelig mindre — en tid hvor til og med selve jordkloden endres og påvirkes av våre handlingers utfall i så stor grad at det er geologisk signifikant. Derfor er det også på sin plass at man nå har gitt et geologisk navn til modernitetens tid — antropocen. Passende nok for Jonas, siden atombomben var hans og hans tids store frykt, er det atombomben vi har å takke for at menneskehetens største oppnåelse i geologisk forstand er å få en tidsalder oppkalt etter seg. Radioaktivt avfall fra prøvesprengninger av atombomber i etterkrigstiden har lagt seg som et målbart lag, et giftig slør, over jordkloden; nå utgjør nedfallet fra soppskyene et lag på lik linje med andre geologiske stratum.<sup>63</sup>

Ikke lenger er naturen forstått gitt på samme måte som tidligere, den er nå noe totalt foranderlig — foranderlig på en mer ekstrem måte enn at naturen forandrer seg i takt med årstidene og at planter vokser til for så å dø; mennesket har muliggjort å endre naturens skikkelse radikalt. Det er ikke nytt at naturen er full av foranderlighet og prosesser, den har alltid bestått av sykluser, mutasjoner og utvikling av ymse slag, men

---

<sup>61</sup> Sigurd Hverven, *Naturfilosofi*. S. 161-162

<sup>62</sup> Dette er en sentral tematikk i essayet *Image-making and the Freedom of Man* som befinner seg i essaysamlingen *The Phenomenon of Life*.

<sup>63</sup> Meera Subramanian, *Anthropocene Now: Influential Panel Votes to Recognize Earth's New Epoch*.

det er nytt at en av naturens egne skapninger er i stand til å endre premissene for disse prosessene på en omfattende skala. Kanskje har vi allerede satt i gang en hel del prosesser som gjør akkurat dette.<sup>64</sup> Denne dreining i vårt natursyn — fra det gitte, til det foranderlige — kan i stor grad forklares med bakgrunn i en veldig teknologisk utvikling som har muliggjort helt nye former for dominanse og bruk av det ikke-menneskelige. Dette har ledet til en vesentlig endring i både den opplevde og den faktiske maktbalansen mellom mennesket og naturen utenfor mennesket og det menneskelige.

Tidligere, når naturens egenrådighet var en konstant maktfaktor med stor påvirkningskraft, måtte mennesket naturlig nok føye seg etter det daglige humøret til moder jord. Dette er ikke lenger tilfellet på samme måte som før; det er klart at om inntreffer en naturkatastrofe så vil dette kunne ha store konsekvenser, men det er kun i mer moderne tid at vi har hatt teknologier som muliggjør en endring av selve premissene i forholdet mellom menneske og natur. Selv om vi på generell basis har et mindre betinget forhold til naturen enn hva vi tidligere har hatt betyr ikke dette at katastrofers inntreden ikke påvirker oss i stor grad. I sosiologien opererer man med konseptet «risk society» for å forklare hvordan vi har underlagt oss alle aspekter av vår virkelighet i så stor grad at vi ansvarliggjør myndigheter, bedrifter og enkeltpersoner når katastrofer hender — være seg naturkatastrofer eller menneskeforårsakede katastrofer.<sup>65</sup> Bakgrunnen for denne vendingen fra å si om hendelser at de er «Guds vilje» eller «skjebnen» til å ansvarliggjøre noe eller noen for dem er nok delvis sammensatt, men i stor grad virker dette å komme fra at vi nå betrakter også naturlige hendelser for å være underlagt vår kontroll — og dermed blir også naturkatastrofer betraktet som unngåelige hendelser og håndterbare risikoer på samme måte som atomkraftverksulykker og flystyrter. Alt dette kan skyldes at vi ikke lenger lever i naturen, men ved siden av den, og når naturens utfoldelse etter hvert unngåelige når oss så er vi ikke forberedt en god håndtering av naturens ulike modi. En annen grunn kan være at vi nå er så avhengige av teknologiske løsninger som er opererer med en slags medianinnstilling, hvor de aller fleste former for vær og vind går fint å håndtere, men at denne teknologien — med mindre den er spesielt utviklet for ekstreme forhold — ikke er forberedt på ekstremvær. Et annet grunnlag for vendingens opphav er at vi befinner oss i et kunnskapssamfunn, og kunnskap er i stor grad både deskriptivt og normativt ansvarliggjørende.<sup>66</sup>

Aristoteles selv har begrepsapparat som har å gjøre med frembringelsen av redskaper og produksjon, *technê* og *poiesis*; *technê*, eller kunnen, er en intellektuell dyd som viser seg selv gjennom *poiesis*, og *poiesis* vil vi kunne kalle frembringelse på norsk.<sup>67</sup> Det er to åpenbare innvendinger mot å benytte seg de antikke begrepene *poiesis* og *technê* for å forsøke å forklare frembringelsen av moderne teknologier som kan fundamentalt endre vår omgivelser i motsetning til å gjøre lokale inngrep og forstyrrelser; for det første forutsetter den antikke forståelsen av disse begrepene den antikke naturanskuelsen som er utilstrekkelig gitt nåtidens klimaknipe, for det andre var *technê* kun et middel i det Aristoteliske vokabular — *technê* var aldri et mål i seg selv.<sup>68</sup> Den fundamentale forskjellen i hvordan vi betrakter *technê* nå kontra hvordan det ble betraktet i antikken

---

<sup>64</sup> Noe blant annet klimavitenskapen og økologien gir oss stadig større indikasjoner på at er tilfellet. Dette redegjøres godt for av blant andre Michael Mann i boken *The Madhouse Effect* (se s. 27-30 for en klargjørende diskusjon av temaet).

<sup>65</sup> Janine Morgan Traulsen, Paul Bissel, *The Risk Society*.

<sup>66</sup> Hein Berdinesen, *On Hans Jonas' «The Imperative of Responsibility»*. S. 22.

<sup>67</sup> Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*. 1140a1-25

<sup>68</sup> Ibid. Begrepsforklaringer, S. 347.

finner vi et eksempel på i Hein Berdinesens redegjørelse av Hans Jonas' tanker om temaet:

«In antiquity techne had a limited practical function. In modern times technique and technology has become the measure of progress. It has become so important that it is to be understood as the driving force for progress, as the principle form of human development»<sup>69</sup>

Moderne teknologi som fremste uttrykksform for menneskelig aktivitet har gjort at teknologien har gått fra å være et middel til andre mål, til å selv bli et mål for vår aktivitet. At forholdet mellom mennesker og natur nå er betydelig forskjøvet sammenlignet med hvordan det forholdt seg for inntil noen hundre år siden synes å fordre en innrømmelse om at å benytte seg av Aristoteles' egen dydsetikk i sin mest opprinnelige drakt kommer til kort på noen vis. Her er både sentrale teoretiske konsepter og tilnærminger til praksis utdaterte — noe jeg i stor grad tror er forårsaket av at begrepene er blitt til i en helt annen tid med helt andre forutsetninger og problemstillinger. Begrepene som en gang var i stand til å fange sin tids viktigste moralske problemer er i dag tause om utfordringene vi står overfor; de har ikke lenger ønsket nedslagsfelt, noe Jonas' diskusjon om technê er en sterk indikasjon på. Den nikomakiske etikk var til dels en håndbok i statsmannskunst for det antikke Athens aspirerende politikere — den forberedte dem på de problemstillinger som var rådende i sin tid; på samme måte behøves det nå en tilsvarende eksplisering av hva slags dyder og moralske konsepter som utgjør ryggraden i vår tids store politiske spørsmål, men med et begrepsapparat som er forberedt på Jonas' rettmessige kritikk mot de konvensjonelle etiske metodene. Det er på tide å snu om på rollene, og å la Aleksander den store lære Aristoteles om hvordan man løser gordiske knuter. Derfor må undersøkelsen skride frem ved å skape en dydsetikk mer adekvat vår tids moralske utfordringer, og å se nøyere på hvordan det har foregått en vending i technê, i teknologi og i økonomi; fra å kun utgjøre midler til menneskelige mål — hvor vi i toppen finner eudaimonia som det høyeste menneskelige mål og gode — er technê, teknologi og økonomi nå i større grad mål i seg selv, uten at de nødvendigvis er bidragsytende de overordnede menneskelige mål om blomstring og gode liv, slik technê var i sin opprinnelige form. Delvis er det derfor et behov for å komme til bunns i det filosofiske grunnlaget for denne vendingen, delvis et behov for å finne ut av hvordan man kan vende videre og igjen operere med det gode liv som målestokken for våre moralske befatninger.

### Mennesket og natur — Antaios og hvordan man taper en brytekamp

«[...] Antaeus was the son of a mortal consort and Demeter, the goddess of the earth. He wrestled with Hercules [...] Hercules found that every time he pinned him to the ground, Antaeus's strength was renewed, and he sprang up stronger than ever. Hercules eventually defeated Antaeus by holding him above the earth [...] Like Antaeus, when we no longer touch the earth, we weaken».<sup>70</sup>

Som jeg tidligere har nevnt så foreligger det et behov for å eksplisere en utvidelse av katalogen av dyder. I Aristoteles' *Nikomakiske Etikk* fokuseres det på visse dyder på grunn av deres sentrale rolle i de rådende etiske og politiske problemstillinger i Aten på hans tid. Mange av dydene Aristoteles peker på som spesielt viktige er fremdeles helt sentrale i statsmannskunst og et politisk liv for øvrig; klokskap, mot og vennlighet er alle karaktertrekk vi forventer å kunne identifisere hos et godt menneske også i dag.

<sup>69</sup> Hein Berdinesen, *On Hans Jonas' «The Imperative of Responsibility»*. S. 16.

<sup>70</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 102-103.

Samtidig har vi eksempler på det motsatte, altså dyder som av ulike grunner har falt ut av dydekatalogen; Aristoteles tar for eksempel for seg dydene storslagenhet og stolthet som — selv om de innenfor dydsetikken slik den er å forstå hos Aristoteles er gode og verdige karaktertrekk å være i besittelse av — i dag ikke lenger er åpenbare begreper å bruke om et godt menneske.<sup>71</sup> Henry David Thoreau er en tenker som ønsket å ta dydsetikken tilbake til sine antikke røtter — slik vi har utforsket og sett på dem hos Aristoteles — blant annet ved å anerkjenne disse 'superlative' dydene (som storslagenhet). Dydekatalogen til Thoreau ble en slags syntese av dyder fra ulike samfunn til ulike tider, men felles for alle disse samfunnene er at de alle har klart å kapre noen få, eller flere, kvaliteter som må finnes i et menneske for at det skal kunne blomstre. Thoreau kombinerte dydene vi finner igjen i antikke samfunn med de kristne dydene som var dominerende på hans tid, Massachusetts på første halvdel av 1800-tallet, og dydene hos romantikerne.<sup>72</sup> I kristendommen er dyder som nestekjærlighet og ydmykhet, mens hos romantikerne fant Thoreau mer estetisk rettede dyder som kreativitet og en teft for det dramatiske. Grunnen til at jeg mener hans bidrag viktig i dydsetikken er at han, gjennom sin historiske dialektiske tilnærming til og senere syntese av dyder, endte opp med en grundig dydekatalog som klarte å foregripe en hel del moderne problemstillinger som ikke ville gjøre seg fullt ut gjeldende før lenge etter hans død i 1862.

Sentralt for Thoreau, slik det også er hos Aristoteles, er en forståelse av at dyder kun er gode i den grad de er bidragsytende til å fremme menneskelig blomstring og det gode liv.<sup>73</sup> Dette gjør at man får rom til å kritisere tradisjonelle og historiske forestillinger og dyd der det er på sin plass — blant annet kritiserer Thoreau sentrale kristne dyder som ydmykhet og veldedighet for at de ikke tar tak i problemer som kan være bakenforliggende. Han bryter også helt direkte med en kristen dydstradisjon ved å ta tilbake det Cafaro kaller 'superlative' dyder — med dette menes dyder som heroisme, storhet og storslagenhet; dyder av denne sort finner vi hos antikke tenkere. Hos Thoreau finner vi en måte å tenke om dyder på som jeg mener nødvendigvis fordrer inklusjonen av økologiske betraktninger og miljøhensyn. For å finne indikasjoner på dette er det bare å se på hans kategorisering av dyder som er å betrakte som *estetiske dyder*. Dette er dyder som «Further the creation and appreciation of beauty in art and in nature»<sup>74</sup>, og inkluderer blant annet evnen til å uttrykke seg, kreativitet og å kunne nøye betrakte noe.

Thoreaus beskrivelse av naturens positive påvirkning på mennesker strekker seg fra det spesifikke, som de partikulære dydene gjengitt ovenfor, til det mer generelle. Jeg tror det er i denne generelle fortelling om naturens evne til å skape dypere opplevelser av det som allerede er tilgjengelig — med det menes å forsterke erfaringer og inntrykk som ikke har sitt opphav i naturen — hans dydsetikk gjør tydelig hvordan mennesket på mange måter blir et fattigere vesen uten opplevelser i og med naturen. Thoreau kan nok oppfattes som å gå noe langt på noen vis — for eksempel sier Cafaro om Thoreau at han mente «She [naturen] provides all humanity needs to flourish, if we will use her wisely.»<sup>75</sup> Mener han at det isolerte mennesket er selvtilstrekkelig såfremt det befinner seg i en naturens kontekst? Selv om det er mulig å lese denne setningen sånn, så er dette mer en anerkjennelse av at mennesker hører til i naturen og må være

---

<sup>71</sup> Se bok IV i *Den Nikomakiske Etikk* for en diskusjon av disse, og flere, dyder.

<sup>72</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 56-64

<sup>73</sup> Ibid. S. 59

<sup>74</sup> Ibid. S. 58

<sup>75</sup> Ibid. S. 156

naturvesener for å kunne leve sine beste liv. Thoreau, selv om han tidvis befant seg i en slags eremittilstand ved Walden, var — slik vi ser det beskrevet hos Aristoteles — klar over at det enkelte menneske i seg selv aldri vil bli tilstrekkelig uten det politiske liv.<sup>76</sup> Han etterlevde sin antikke tro på mennesket som fundamentalt politisk ved å aldri, ikke engang på sitt mest isolerte i sin hjemmesnekrede hytte, slutte å være deltagende i sitt lokalsamfunn.<sup>77</sup>

I diskusjonen om hvordan forstå natur ovenfor skrev jeg at naturen, selv om mennesket er en del og et resultat av den, må forstås som noe annerledes enn mennesket; den har egenskaper som gir den en distinkt annerledeshet. For Thoreau består annerledesheten i stor grad av et skille mellom det som er *vilt* og det som er *tamt*.<sup>78</sup> Jeg brukte begrepet *fattig* ovenfor om det menneske som er naturløst; en sånn analogi trekkes av Cafaro i et forsøk på å beskrive hvordan et menneske uten noen erfaringer med, eller innsikt i, andre kulturer enn sin egen — om dette dreier seg om musikk, mat eller arkitektur — vil være et menneske som går glipp av «[...] whole realms of experience [...]»<sup>79</sup>. Cafaro sier, med bakgrunn i Thoreau, at et monokulturelt menneske på mange måter vil være et *fattig* menneske, og det samme gjelder et naturløst menneske på grunn av erfaringene det aldri vil ha tilgang på — erfaringer som eksisterer eksklusivt i det ville, kontra det tamme. Jeg tror Cafaros analogi er inne på noe sentralt, men at den blir for banal til å virkelig være i stand til å fange essensen av det som er i spill; spørsmål av typen «er man rikere dess flere kulturer man har opplevd?» eller «vil et menneske med opplevelser av en rekke kulturer, men med lite naturopplevelse være fattig eller rik?» er nærliggende å stille i denne sammenheng. Det virker verken meningsfullt eller hensiktsmessig å snakke om erfaringer, som er fundamentalt kvalitative, på en så kvantitativ måte som Cafaro legger opp til gjennom sin analogi; det er ingen nødvendig sammenheng mellom antallet hovedsteder rundt om i verden man har besøkt og hvor 'rikt' et menneske man er — rikt må i dette henseende betraktes som å referere til mengden opplevelser av annerledeshet man har hatt, og denne annerledesheten tilbyr en muligheten til å utvikle sin subjektivitet i møte med den. Tankene farer raskt til trender som '10 på topp', den nå tilsynelatende nærmest obligatoriske verdensreisen etter videregående og bilder i sosiale medier av unge mennesker som er digitale trendnisser ved å alle legge ut de samme bildene av seg selv foran japanske *jinja*, på Times Square eller med afrikanske småbarn på skuldrene. For noen av de som gjør disse moderne overgangssritene vil livet berikes, men for andre vil det samme resultere i lite annet enn solbrenthet og magesjau. Grunnen til dette er at man må møte opplevelser med rett holdning — hexis;

«Ved å bygge hus på skikkelig vis blir de gode byggmestrene, men de blir dårlige ved å bygge dårlig. [...] Slik forholder det seg også med dydene: [...] holdningene oppstår av tilsvarende virksomheter. Det er derfor nødvendig å utøve virksomheter av en viss beskaffenhet, for holdningene retter seg etter forskjeller i virksomhetene.»<sup>80</sup>

For det første må man møte opplevelser med rett holdning for å få en god erfaring av dem, for det andre må man sørge for at opplevelsene er av en godartet beskaffenhet for at de skal være bidragsytende til å videre kultivere andre gode holdninger. Om målet med en fjelltur er å kunne dokumentere og vise til andre at man har vært på fjelltur, så begår man selv en prosess hvor man kommodifiserer noe som i utgangspunktet i det

---

<sup>76</sup> Ibid. S. 118

<sup>77</sup> Ibid. 106-107

<sup>78</sup> Ibid. S. 163

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*. 1103b10-1103b24



minste hadde potensialet til å tilby dypere og dannende opplevelser.<sup>81</sup> Naturopplevelser, av sin beskaffenhet, er opplevelser som inviterer til kontemplasjon og refleksjon — de inviterer en til å *bli absorbert* inn i opplevelsen av dem; møter man inviterende opplevelser med en reflekterende holdning så vil man også få utbytte av dem i form av en tilknytning til naturen og kunnskap om seg selv.<sup>82</sup> Faren med det moderne teknologiske rammeverket vi befinner oss i nå, ved at partikulære teknologier tar plass i opplevelser som befinner seg i det kontemplative landskapet, er at opplevelsene blir distraherende — fremfor kontemplative — og at mottageren av opplevelsen absorberer den, fremfor at den absorberer dem.<sup>83</sup> Det ikke-kontemplative, passive møtet med annerledeshet gir på noen måter subjektet en retur til en barnlig tilstand, for et barn er ikke i stand til å søke det gode liv.<sup>84</sup> Men et barn kan ikke holdes til ansvar for mangelen på refleksjon og kontemplasjon, og om et barn kan man si at det tilnærmer seg verden med en nysgjerrig søken — noe man ikke kan hevde om et distrahert voksent menneske. På mange måter kan vi derfor si at om man finner denne tilstanden hos et voksent menneske, så er dette uomtvistelig en særdeles lav form for menneskelig aktivitet.

Men man kan likevel innvende ved å spørre: hva slags erfaringer er det man har tilgang på i naturen som vi ikke kan oppleve i en rent menneskelig kontekst? Thoreaus eksempler på verdsatte erfaringer inkluderer blant annet å svømme i Walden en varm sommerdag, plukke viltvoksende bær i et kratt og å kjenne en mild bris blåse seg i håret mens det bruser i løvverket omkring en — er ikke vann, bær og vind noe vi har tilgang på i svømmehaller, matbutikker og med vifter?<sup>85</sup> Jo, dette er ganske riktig noe vi ikke behøver å bevege oss ut av metropolen for å oppleve, men det er kun om vi betrakter det som helt isolert sanselige erfaringer. Når vi kun oppholder oss i og forholder oss til det rent menneskelige utelater vi erfaringer av en fundamentalt annerledes karakter som ikke bare er med på å skape vår identitet, men også er helt essensielle for vår «[...]fysiske overlevelse og emosjonell opplevelse[...]»<sup>86</sup> slik økopsykologien viser oss; «[...] den menneskelige psyken tar skade av å adskilles eller holdes på avstand fra naturen den har oppstått fra og hører hjemme i.»<sup>87</sup>

Anerkjennelsen av en gjensidig avhengighet — ikke bare med andre mennesker i bystaten, slik vi ser hos Aristoteles, men også med naturen for øvrig — må ansees for å være helt sentral i en dydsetisk teori som må håndtere de utfordringene mennesker møter på i et moderne, høyt teknologisk samfunn. Jeg tenker her spesielt på de erfaringer som tidligere var forbeholdt direkte kontakt med naturens annenhet nå formidles gjennom medier — noen ganger må erfaringen og opplevelsen gjennomgå flere transformasjoner gjennom flere medier før det når det menneskelige sanseapparat; mediert formidling svekker kraften den opprinnelige opplevelsen hadde — som når man transformerer strøm, vil det også være et uunngåelig tap av kraft ved å få opplevelser formidlet via flere medier enn hva er tilfellet ved direkte kontakt. Det finnes mange eksempler på hvordan vi ikke lenger er deltagende i naturen på den måten vi tidligere var, dette mye gjennom høyt teknologisk maskineri og globaliseringen av handelen av

---

<sup>81</sup> Terry Eagleton, *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*. S. 28-29

<sup>82</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 108

<sup>83</sup> Walter Benjamin, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*

<sup>84</sup> Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*. 1100a2

<sup>85</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 155

<sup>86</sup> Lina Søreide Slåttå & Ole Jacob Madsen. «Jeg Svømmer Alene»: *En Økopsykologisk Utforskning av de Endelige Vilkår i Eksistensiell Psykoterapi*.

<sup>87</sup> Sigurd Hverven, *Naturfilosofi*. S. 143

varer som vi før måtte stå på for selv. De færreste produserer lenger sin egen mat, de vet ofte kanskje ikke engang hvor maten kommer fra og i alle fall ikke hvem som har produsert maten; på denne måten distanserer vi oss fra prosesser som vi omgir oss med hver dag, og i dette tilfellet en prosess som faktisk er helt vital. I skuespillet *Den Unge Marx*, skrevet av Richard Bean og Clive Coleman, er det nøyaktig en forvirring omkring hvor maten hans kommer fra vi ser den unge Marx oppleve.

Jeg skal vende tilbake til fremmedgjøringsaspektet om litt, for ovenfor stilte jeg to hypotetiske spørsmål jeg ikke ennå har svart utfyllende nok på — spørsmålene «er man rikere dess flere kulturer man har opplevd?» eller «vil et menneske med opplevelser av en rekke kulturer, men med lite naturopplevelse være fattig eller rik?» runger fremdeles i mitt indre øre som sentrale spørsmål å besvare. Den sentrale egenskapen ved opplevelser som er bidragsytende til menneskelig blomstring er, som ovennevnt, deres fundamentale annerledeshet, men resultatet av en stadig mer gjennomsyret teknologisert og globalisert verden er at menneskelige samfunn blir likere og likere; i stadig større grad har man tilgang på de samme produktene og opplevelsene på fremmede steder som man har hjemme — et slags McDonalds-syndrom, om du vil.<sup>88</sup> Vi skaper stadig mer homogene samfunn hvor annerledesheten minimeres for vårt velbefinnende; tenk bare her på de norske ferielandsbyene i flere av landene som omkranser Middelhavet — her får du kjøpt norske aviser, brunost og leverpostei, og ønsker du det slik behøver du ikke forholde deg ikke-nordmenn i veldig stor grad. Man fjernes fra kilder for improvisasjon og spontanitet og tilbys det samme, det 'trygge', man er vant til og kjent med fra før.<sup>89</sup> Det betyr ikke at det ikke fremdeles eksisterer kulturer som er helt annerledes vår egen, og som har så andre skikker, sanselige inntrykk og måter å være på at man — gitt en reflektert tilnærming til opplevelsene man her kan utsettes for — vil ha potensial for selvutvikling i møte med dem. Svaret på det første spørsmålet er «nei, man blir rik av å oppleve fundamental annerledeshet, og om du ønsker å oppleve det i andre kulturer så må du skyndte deg før også de gjenværende med en ekte annerledeshet blir slukt av globaliseringens teknologiske rammeverk». Men det enda større problemet her virker å være at

«In engaging with the outside world, modern man increasingly encounters only himself, either directly in the form of the products of his own technologically mediated activities, or indirectly in the form of the ways in which the nonhuman environment [...] is modified by those activities [...]»<sup>90</sup>

Altså er det ikke kun den gjennomteknologiserte menneskelige hverdagen som er offer for å reduseres til én homogen flate, men vi gjør det samme med det ikke-menneskelige; både samfunn og natur reduseres til noe homogent; Thoreau gjør et poeng ut av distinksjonen mellom det ville (det heterogene) og det tamme (det homogene), og ekspliserer denne dikotomien — lik Vetlesen — for å understreke verdien av naturens iboende annerledeshet og potensialet for menneskelig utvikling som er å finne i møte med dette.<sup>91</sup> At vi nå er i ferd med å utslette heterogeniteten også ved naturen utgjør en utfordring for mennesket, for vi er avhengige av å utforske hele spekteret av våre egenskaper og evner for å bli så gode mennesker som vi kan bli.<sup>92</sup> For å kunne vite hvor midten er — lokativen til vår blomstringsevne — må man også eksponeres for ekstremer. Om man skal kunne etterfølge Aristoteles' gyllne middelvei er man nødt til å ha intim

---

<sup>88</sup> Arne Johan Vetlesen, *The Denial of Nature*. S. 177

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid. S. 149.

<sup>91</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 163.

<sup>92</sup> Ibid. S. 24.

kjennskap til de ekstreme ytterpunktene som utgjør lastene for å kunne vurdere hva som er den gode handlingen imellom ekstremene.

En annen kvalitet teknologi besitter er en fundamental anti-holisme som viser seg destruktiv i relasjon til en hel del essensielle aspekter ved livet, av disse nevner Vetlesen «[...] the dynamics of connection, relatedness, and interdependency — of belongingness [...]» og at disse er «[...] intrinsic to all life in nature.»<sup>93</sup> Dog det kan være lett å glemme etter så lang tid med aktiv distansering fra naturen og fra de naturlige sykluser som tidligere var svært avgjørende for menneskets hverdag, så er mennesket fremdeles et naturvesen med en fornuftsløs side; kun et lastverdig menneske vil totalt fornekte sine begjærer og irrasjonelle aspekter — menneske *qua* menneske behøver begjæret, og den korrekte måten å forholde seg til dem på er ved å la fornuften veilede dem til hensiktsmessige mål.<sup>94</sup> Gjensidig avhengighet, forhold og knyttethet er dermed essensielle deler av ethvert menneskelig, så vel som ethvert ikke-menneskelig liv, men i konteksten av en gjennomteknologisk og teknologisk mediert tilværelse står vi i fare for å eksponere disse fundamentale aspektene ved oss for en destruktiv kraft.

Det synes noe utfordrende å ekstrapolere fra dette de enkelte, særegne dyder, slik Aristoteles gjorde det i sin utarbeidelse av de dyder ethvert politisk deltakende og moralsk menneske måtte være i besittelse av — dyder vi også i dag er helt avhengige av. Det slår meg at de inntrykk, utfordringer og opplevelser mennesker har å hente gjennom direkte kontakt med natur alle opererer på et mer fundamentalt nivå. Dette tenker jeg er en oppfatning som støttes oppom av både økopsykologien og de filosofiske betraktninger gjengitt her, som diskuterer hvordan vår dannelse er nødvendigvis avhengig av også det ikke-menneskelige. Thoreau trekker ut en hel del dyder som han refererer til under samlebetegnelsen «naturalistic virtues».<sup>95</sup> Dette er dyder som ikke slår meg som betinget av natur, men som muligens er av en større verdi og får mer spillerom i en ikke-menneskelig kontekst — blant disse kan vi nevne tålmodighet, kunnskap om ens sanseintrykk og rom for refleksjon. Dette siste punktet er sentralt gitt den foregående diskusjonen — refleksjon er essensielt for et menneske som søker blomstring; tilknyttet dette er også Thoreaus veldige fokus på selvkunnskap, og kunnskap om en selv må nødvendigvis være viktig i dydsetikk ettersom en alltid må jobbe med seg selv i en streben etter lykke.<sup>96</sup> Det virker derfor nærliggende å konkludere med at naturen, som premissgivende for noe fundamentalt annerledes enn det menneskelige, tilbyr erfaringer og opplevelser som er nødvendige for å kultivere dydene til sitt fulle potensial. Dette betyr ikke at man ikke kan kultivere dyder også i en rent menneskelig kontekst, men det betyr at dette kun kan gjøres *til en viss grad*; om mennesket ønsker å leve det beste mulige liv, så er det helt avhengig av direkte kontakt og erfaringer med naturen. Naturen er en premissgiver for kultiveringen av det dydige menneske. På denne måten er mennesket fundamentalt avhengig av naturen for å blomstre. Ettersom vi stadig skaper mer identiske samfunn må vi se på naturen som en stadig viktigere samtalepartner for mennesket — det er et sted som fremdeles tilbyr ekte annerledeshet som, om man gjør som man burde og møter naturen med en åpen og reflektert holdning, gir rom for å utvikle kunnskap om seg selv og for vår utvikling av våre moralske egenskaper.

---

<sup>93</sup> Arne Johan Vetlesen, *The Denial of Nature*. S. 157.

<sup>94</sup> Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*. 1138b10.

<sup>95</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. Se blant annet S. 114 og S. 156.

<sup>96</sup> *Ibid.* S. 111-113.

## Det fremmedgjorte menneske — Aiolos og vindene

«Ulysses, what brings you here? What God has been ill-treating you? We took great pains to further you on your way home to Ithaca, or wherever it was that you wanted to go to. Thus, did they speak, but I answered sorrowfully, 'My men have undone me; they, and cruel sleep, have ruined me. My friends, mend me this mischief, for you can if you will. Vilest of mankind, get you gone at once out of the island; him whom heaven hates will I in no wise help. Be off, for you come here as one abhorred of heaven.' And with these words he sent me sorrowing from his door».<sup>97</sup>

Menneskets evner til moralsk handling dreier seg som nevnt ikke kun om våre rasjonelle foretak, men også i stor grad om våre irrasjonelle sider — disse er å finne i det Aristoteles kaller dyre- og plantesjelen. Disse utgjør, sammen med den egenartete menneskesjelen, helheten av menneskets natur. I tillegg til å selvfølgelig være sentrert omkring menneskelig aktivitet i form av politiske og moralske spørsmål, betinger utøvelsen av vår praktiske klokskap, fronesis, på våre appetitter, begjærer og drifter; siden disse sidene av mennesket er essensielle deler av hva det vil si å være et menneske er ikke fronesis mulig uten at man tar stilling til disse sidene ved seg selv og behandler dem som moralsk viktige på samme måte som spørsmål av en mer ekstern natur — som, for eksempel, relasjonelle og politiske utfordringer. Uten fronesis vil det være helt umulig for et menneske å leve et godt og blomstrende liv, for uten fronesis er vi ute av stand til å utøve vår natur, som er vår funksjon, og utøvelsen er en forutsetning for blomstring.<sup>98</sup>

I det forestående ønsker jeg å utforske hvilke konsekvenser teknologisk påvirkning i en gjennomteknologisert hverdag har på mennesket. Her mener jeg det svært nyttig å trekke inn begrepet *fremmedgjøring*, ettersom dette best kaprer både den faktiske hendelsen mennesker blir utsatt for, og den personlige opplevelsen som har lett for å oppstå hos enkeltindivider. Det er i all hovedsak to måter fremmedgjøringen skjer på, og jeg skal undersøke begge; det første tilfellet av fremmedgjøring er tett knyttet opp til poengene jeg viste til hos Hans Jonas tidligere, og omhandler uoversiktligheten knyttet til de moralske aspektene ved en teknologisk hverdag. Mye av Jonas' fokus er å finne ved den manglende kunnskapen med henblikk på fremtidige konsekvenser, men — som han påpeker — også her og nå er det en fundamentalt uoversiktighet knyttet til omfanget av våre handlinger i relasjon til natur, og mennesker og steder ikke i direkte tilknytning til oss eller vår omegn. Denne observasjonen hos Jonas er grunnlaget for at Berdinesen omtaler Jonas' kritikk av konvensjonell etikk som en kritikk av «naboetikk».<sup>99</sup> Den moderne, teknologiske hverdagens iboende brokethet har, som jeg skal vise, store konsekvenser for fronesis og menneskets naturlige politiske og moralske væren. Det andre tilfellet av fremmedgjøring går direkte på forholdet mellom menneske og natur — det gjelder både menneskets egen natur, vår interne natur, men også naturen utenfor oss, altså ekstern natur. Det nært foregående har i stor grad vært relatert til hvordan teknologi kan skille mennesket ad ekstern natur, og i forlengelsen av dette skal jeg diskutere hvordan mennesket fjerner seg fra den betingelsen for det gode liv som ekstern naturen for oss utgjør. Jeg vil også diskutere hvordan vi i stadig økende grad skiller oss ad intern natur og fjerner oss fra vår egen naturlighet — også dette et vesentlig problem for det moralske mennesket. Som sagt så er våre ikke-menneskelige sjelelige fakulteter essensielle bestanddeler av vår natur sett som en helhet, men dette

---

<sup>97</sup> Homer, *Odysseen*. 10.2.

<sup>98</sup> Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*. 1097b5-1098a20

<sup>99</sup> Hein Berdinesen, *On Hans Jonas' «The Imperative of Responsibility»*. S. 17.

møter i økende grad utfordringer i et moderne samfunn som tenderer mot å utformes på vis der gjør fundamentale animalske funksjoner til fremmede aktiviteter. Eksempler på dette ser vi i noe så tilsynelatende banalt som at transport nå i stor grad er automatisert for det enkelte menneske. For det første utfører vi ikke prosessen med transport selv, vi betaler ofte noen for å gjøre dette for oss — om dette er buss, tog eller fly så utleverer vi transportasjonsprosessen til noen andre enn oss selv. For det andre stanser vi å bruke oss selv til å utføre handlingen, vi bruker nå verktøy og teknologi som *transporterer oss*, i motsetning til at vi *transporterer oss selv*. Dette er kun ett eksempel hvordan noe som er en fundamental aktivitet for oss, fysisk bevegelse og forflytning, gradvis fases ut av vår tilværelse.

Begrepet om fremmedgjøring som jeg tar utgangspunkt i her stammer fra Marx' egen analyse av fremmedgjøring i teksten *Økonomisk-filosofiske manuskripter av 1844*.<sup>100</sup> Marx tar her utgangspunkt i Ludwig Feuerbachs kritiske analyse av hvordan religion forhindrer mennesket fra å fullt ut sette pris på, og kultivere, sin egen *artsværen*<sup>101</sup>. Men for Marx var Feuerbachs analyse for overfladisk — problemet stanser ikke med religion, religion er symptomatisk en dypereliggende problematikk.<sup>102</sup> I kjernen av begrepet fremmedgjøring ligger en idé om at to ting som hører sammen blir skilt fra hverandre, at noes eksistens skiller fra dets essens.<sup>103</sup> Dette innebærer at hvordan et vesen utøver seg selv i verden ikke lenger er i tråd med dets naturlige og fra naturens side gitte egenskaper på grunn av eksterne faktorer som enten forhindrer det fysisk fra å utøve seg selv, eller at interne psykologiske prosesser endres — med samme resultat, altså at vesenets natur forhindres fra å utøves. Primært refererer fremmedgjøring til en objektiv påstand om hvordan noe forholder seg i verden — man er fremmedgjort — men delvis kan det, som tidligere nevnt, også være en subjektiv opplevelse som går hånd i hånd med det objektive faktum om fremmedgjøring.<sup>104</sup> Fremmedgjøring, i en bred forstand, vil her bety at noe eller noen forhindrer et menneske fra å være et politisk og moralsk vesen — man kan finne på mange tenkte måter dette kan skje på, blant annet ved en frarøvelse av demokratiske institusjoner, men den aristotelisk-marxistiske syntesen skal vi returnere til om litt. Vi minnes her Marx' egen forståelse av menneskets natur, hvor mennesker, for ham, er et kreative, skapende og arbeidende vesen — på hvilke måter kan og blir mennesket fremmedgjort fra sin natur ifølge Marx? Marx ser fremmedgjøringsbegrepet i konteksten av sin samtid, og diskusjonen hans er nært tilknyttet den daværende industriarbeiderens hverdag, men de fire ulike måtene han mener arbeider kan fremmedgjøres sitt arbeide er abstraherbare.

For det første, sier Marx, så kan mennesket fremmedgjøres produktet av sitt eget arbeid; Marx refererer også til produktet av ens arbeid som 'natur' fordi både produksjon og produkt nødvendigvis er forankret i noe materielt, og det materielle vil alltid, på en eller annen måte ha opphav i den ikke-menneskelige naturen.<sup>105</sup> Dette skjer fordi arbeideren selv ikke har noe eierskap over produktet de produserer — de har ingen kontroll over dets fremtidige bruk og resultatene av hardt arbeid er ikke umiddelbart noe som ender

---

<sup>100</sup> Min utgave er på s. 66-125 i *The Marx-Engelsk Reader* av Robert C. Tucker (red.). Alle sitater til verker av Marx (og Engels) kommer fra denne boka.

<sup>101</sup> Engelsk: *species-essence*.

<sup>102</sup> Jonathan Wolff, *Why Read Marx Today?* S. 19.

<sup>103</sup> Til nå har jeg brukt begrepet «natur» for å referere til en gjenstand eller et vesens gitthet, altså dets essensielle egenskaper, og det kommer jeg også til å fortsette med.

<sup>104</sup> Jonathan Wolff, *Why Read Marx Today?* S. 29.

<sup>105</sup> Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. S. 75.

opp i arbeideres egen besittelse; «[...] labour produces for the rich wonderful things—but for the worker it produces privation [...] It produces beauty—but for the worker, deformity.»<sup>106</sup> Arbeideren separeres fra, fremmedgjøres fra, det som opprinnelig var *deres* produkt. Som Wolff påpeker, så er dette i seg selv en forholdsvis banal observasjon; det er klart at arbeideren er som en fremmed i relasjon til produktene de produserer — det er simpelthen på denne måten de kapitalistiske produksjonsmekanismene forholder seg.<sup>107</sup> Noe mer interessant er det derfor når vi tenker over at brorparten av miljøene vi til vanlig oppholder oss i er dominert av menneskeskapte *ting* — artefakter av ulike former som alle er utformet og produsert av en arbeider fremmedgjort fra produktet; «[...] although so much of the world is largely a human creation, we rarely think of it as such, and, in this sense, we are alienated from our products.»<sup>108</sup> Wolff forsøker her å gjøre tydelig Marx' poeng om at fremmedgjøring ikke nødvendigvis er noe som bare skjer de enkelte individer, men det kan også opptre i en kollektiv drakt. Jeg tenker dog at selv om vi sjeldent stopper opp og tenker over at artefaktene vi omgir oss med faktisk er skapt av *noen*, så er dette kunnskap vi besitter — noe mer dramatisk vil det derfor være om vi tenker på noe som vi tilnærmet aldri betrakter som menneskeskapt eller som en artefakt, nemlig menneskelig utformede naturområder som parker i byer, reservater og nasjonalparker.

«I take a walk in the country. Everything is as it should be: Nature at its best. Birds, sun, soft grass, a view through the trees of the mountains, nobody around, no radio, no smell of gasoline. Then the path turns and ends on the highway. I am back among the billboards, service stations, motels, and roadhouses. I was in a National Park, and I now know that this was not reality. It was a "reservation," something that is being preserved like a species dying out.»<sup>109</sup>

Så lenge vi enten ikke har kunnskap om hvordan verdens tilstand faktisk er, eller at denne kunnskapen åler seg unna vår umiddelbare bevissthet, vil vi være *de facto* fremmedgjort — noe dette sitatet fra Marcuse illustrerer.

Det følger naturlig av denne observasjonen at om produktet ikke tilhører arbeideren, men noe arbeideren blir fremmedgjort i møte med, så må man nødvendigvis si det samme om selve produksjonsprosessen all den tid produkter er resultatet av produksjonsprosesser. Problemene begynner her med det enkle faktum at produksjonen ikke har sitt opphav i arbeideren selv, og produksjon blir dermed noe eksternt for arbeideren; man har ikke eierskap til verken hva som skal gjøres eller hvordan det skal gjøres, og mer eller mindre tvinges til å utføre noen andres idé om hvordan produksjonen skal gjennomføres.<sup>110</sup> Dette strider åpenbart med Marx' forståelse av menneskets natur, for det er minimalt med rom for kreativ utfoldelse i sammenhenger av denne typen. «The worker therefore only feels himself outside his work, and in his work feels outside himself. He is at home when he is not working, and when he is working he is not at home».<sup>111</sup> Når vårt arbeide for oss blir noe eksternt – uten verken opphav eller eierskap i oss selv — fører dette til at både kropp og sinn visner. Nesten 180 år etter at Marx noterte ned disse observasjonene for første gang er de fremdeles noe mange er i stand til umiddelbart å kjenne seg igjen; har man ikke ofte etter endt arbeidsdag lyst til å gjøre lite annet enn å sette seg på sofaen og fortape seg i lett underholdning? Og der

---

<sup>106</sup> Ibid. S. 73.

<sup>107</sup> Jonathan Wolff, *Why Read Marx Today?* S. 31.

<sup>108</sup> Ibid. S. 32.

<sup>109</sup> Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*. S. 231.

<sup>110</sup> Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. S. 74.

<sup>111</sup> Ibid.

blir man sittende, lammet av det nødvendige behovet for å gjenoppbygge krefter og energi til neste dags repetisjon av dagen før — som en moderne Sisyfos ruller man den samme steinen til toppen av fjellet hver eneste dag, men i dag har vi joggesko spesiallaget for nettopp dette formål — hvor flott!

Den tredje formen for fremmedgjøring vi finner hos Marx og som mennesker kan være gjenstand for, er menneskets fremmedgjøring fra sin egen artsværen. Wolff skriver «The core idea [of alienation] stems from the question: what is it that is essential to human beings? What is it that makes them a distinctive kind of creature?»<sup>112</sup> Menneskets natur og dets essensielle egenskaper er blitt diskutert tidligere i essayet, men da med primært med utgangspunkt i Aristoteles' syn på dette — er det et problem for en aristotelisk appropriering av fremmedgjøringsbegrepet at Marx og Aristoteles har ulike perspektiver på menneskelig natur? Jeg mener bestemt at dette ikke utgjør noen utfordring her. Marx har riktignok et særegent fokus på *arbeideren*, og arbeiderens egenskaper, som vi ikke finner noe sted hos Aristoteles — dette er selvsagt ikke uforventet gitt de gigantiske samfunnsendringene som skjedde i tiden som passerte mellom deres levetid; hos Marx, som hos Aristoteles, finner vi et distinkt og fundamentalt politisk syn på menneskelig natur — «[...] the human essence is no abstraction inherent in each single individual. In its reality it is the ensemble of the social relations».<sup>113</sup> Menneskets natur må altså, nødvendigvis, utspille seg i relasjon til andre mennesker — uten våre sosiale relasjoner er vi ikke mennesker qua mennesker. At vi finner et felles utgangspunkt for menneskelig natur i de to tenkerne gir oss et solid grunnlag for å si at fremmedgjøring er et konsept som passer godt inn også hos Aristoteles. Tilbake til hvordan vi fremmedgjøres fra vår egen natur, så omhandler dette primært hvordan arbeideren — i sin arbeidshverdag — ikke har rom eller lov til å utøve sin produksjon på en kreativ måte; man går fra den menneskelige formen for produksjon, som er kreativ og mangfoldig, til å reduseres til dyrets produksjonsmåter — ens produksjon fratras kreativ frihet og blir, lik dyrenes, et uttrykk for nødvendighet. Samtidig får man heller ikke rom til å skape kun for skjønnhetens eller lystens skyld.<sup>114</sup>

Dette er riktignok bare én måte vi fjernes fra vår menneskelige natur på, for Marx' fjerde form for fremmedgjøring tar også utgangspunkt i hvordan mennesket må vekk fra sin natur, men her sier han at mennesket, som en konsekvens av de foregående formene for fremmedgjøring — altså at vi fremmedgjøres fra produkt, fra produksjon og fra vår egen natur — fremmedgjøres fra sine medmennesker; «An immediate consequence [...] is the *estrangement of man from man*».<sup>115</sup> På grunn av måten vi fremmedgjøres fra så og si alle aspekter av vår hverdag — med unntak av den begrensede tiden vi er i våken tilstand uten å arbeide (som, slik Marx påpeker, er tid vi bruker på å lade opp til neste dags omgang med den samme fremmedgjorte tilværelsen) — er vi heller ikke lenger i stand til å forholde oss til det menneskelige, det sosiale, på en ikke-partikulær måte. Vi ser på oss selv som isolerte individer (dog virkeligheten er at vi er medlemmer av store fellesskap, og at dette er en essensiell del av vår væren), og mennesker, nok i stor grad fordi oversikten over ulike partikulariteter og bestanddeler blir svært utfordrende å

---

<sup>112</sup> Jonathan Wolff, *Why Read Marx Today?* S. 34.

<sup>113</sup> Karl Marx, *Thesis on Feuerbach*. S. 145

<sup>114</sup> Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. S. 76.

<sup>115</sup> *Ibid.* S. 77. Ikke min kursiv.

oppretholde, bryr seg i stadig mindre grad om de ting som ikke umiddelbart angår dem selv og deres personlige konsumpsjon.<sup>116</sup>

Dette er de fire måtene Marx hevder mennesket kan bli fremmedgjort på — mennesket kan fremmedgjøres fra produktet av sitt arbeid, fra arbeids- og produksjonsprosessen; fra sin egen natur og, til sist, fra sine medmennesker. Opplevelsen kan her muligens være at dette er en noe snever teori; Marx skrev mange av sine tekster på høyden av klassisk industrielt og fysisk arbeide i Europa — en tid vi i stor grad har forsert gjennom økt grad av automatisering av produksjon og vesentlig høyere velstandsnivå enn hva var utgangspunktet for Marx' filosofiske skrifter. Tilfellet er dog ikke at fremmedgjøringsbegrepet er så snevert og av sin tid som det er mulig å tenke seg at det er. Jeg mener det er gode grunner for å si at Marx' begrep om fremmedgjøring er et begrep som favner en slags invertert eudaimonia og det motsatte av det gode liv — fremmedgjøring kan betraktes som *det som* hindrer oss fra å leve liv i blomstring og antikk lykke, uten at dette nødvendigvis må knyttes opp til de materielle vilkårene til den vest-europeiske industriarbeideren på midten av 1800-tallet. Hos Aristoteles og Marx finner vi en universell visjon og betraktning om menneskelig natur som ikke utdateres med tiders gang, og dette tillater oss å bruke disse betraktningene også i en ikke-samtidig sammenheng. Vi finner hos begge tenkerne et felles grunnlag for deres syn på menneskelig natur som har sitt utspring i at mennesket umulig kan være selvtilstrekkelig som et isolert individ, og at samfunn er en nødvendighet for fullstendige, fullverdige og blomstrende liv. Med dette kan vi fortsette diskusjonen av teknologisk innvirkning på menneskelig blomstring, men med et utvidet begrepsapparat — fremmedgjøringsbegrepet tillater oss å kapre en vesentlig hindring for blomstring som, dog det ikke er det eneste som står i veien for blomstrende liv, er en svært sentral barriere for nåtidige gode liv. Jeg mener fremmedgjøring er en overordnet hindring for blomstring, og en form for moralsk korrupsjon som stikker dypere enn dårlig oppdragelse, moralsk uflaks og viljessvakhet. Selv om fremmedgjøring på ingen måte er det eneste som står mellom mennesket og blomstring, noe Gardiner nevner mange eksempler på, er det moderne menneskets fremmedgjøring en mer presserende og overordnet utfordring enn enkeltindividets moralske tilkortkommenheter.

Det interessante her er å betrakte hvordan *teknologi* leder til fremmedgjøring — dette kommer ikke nødvendigvis tydelig frem fra redegjørelsen av Marx' eget fremmedgjøringsbegrep, hvor diskusjonen primært er sentrert omkring produksjonsprosessen som dominerer en kapitalistisk økonomi (på midten av 1800-tallet). Det er riktignok teknologiske forutsetninger for denne fremmedgjøringen — produksjonsprosessene som kjennetegner industriell produksjon kunne ikke funnet sted uten den industrielle revolusjonen med sine samfunnsendrende dampmaskiner og industrialiseringen av tidligere småskala industrier — men i Marx' egen redegjørelse er det ikke åpenbart nok hvordan teknologi fremmedgjør utover at teknologisk utvikling og innovasjon har vært, og fortsetter å være, en forutsetning for fremmedgjøring slik vi kjenner det i dag.<sup>117</sup> Jeg ønsker derfor i større grad enn Marx å betrakte hvordan nåværende teknologiske løsninger kan lede til fremmedgjøring gjennom mediering av sanseinntrykk og distansering fra natur og *det naturlige*, men gitt at teknologisk påvirkning på mennesker og natur ikke kan separeres fra økonomiske rammer og

---

<sup>116</sup> Jonathan Wolff, *Why Read Marx Today?* S. 37.

<sup>117</sup> Ibid. S. 65.



vekstparadigmet er det nødvendig med en diskusjon om økonomi for å kunne diskutere teknologi på en tilfredsstillende måte.

### Kong Midas' feislåtte alkymi

«Largely owing to the intrinsically competitive nature of capitalism the development of the productive forces surged ahead, and capitalism unleashed previously undreamed of technological development, which continues to this day. [...] Innovate or die is the logic of capitalism».<sup>118</sup>

Det er nok ikke mulig å se på teknologisk utvikling og teknologiske nyvinninger som avkoblet historiens og nåtidens økonomiske paradigmer. Teknologiske nyvinninger de siste 400 årene har muliggjort en økonomisk vekst uten sidestykke i menneskehistorien, og i en diskusjon av økonomi er en tilhørende diskusjon om teknologi nødt til å være til stede. Det fremstår nå, mer enn noen gang, som to uatskillelige konsepter der vandrer hånd i hånd. Marx sier vitterlig også at historiens gang og fremdrift, preget av sosiale revolusjoner og ulike (økonomiske) styreformersom den er, i aller høyeste grad er styrt av strukturelle forandringer i økonomiske rammeverk og teknologisk fremgang; den vestlige samfunnsstrukturen gikk fra å være et slavesamfunn til et feudalsamfunn, for så å bli et kapitalistisk industrisamfunn og denne utviklingen er i stor grad takket være at teknologiske forandringer muliggjorde den.<sup>119</sup>

Marx forteller oss at man i menneskets natur finner en naturlig endeløs streben etter utvikling og kreativ utfoldelse. Hvilke muligheter til å utfolde seg kreativt mennesket til enhver tid har, betinger i stor grad på det samfunnsstrukturen de lever i, og derfor også det økonomiske systemet de må forholde seg til. «Marx's idea is that economic structures rise and fall as they further or impede human productive power».<sup>120</sup> Ethvert gitt økonomisk system, for eksempel feudalsamfunnet, vil i en viss tid (og det kan være en svært lang tid) bidra til menneskets kreative utfoldelse, men på et eller annet tidspunkt vil det økonomiske systemet slutte å være hjelpelig, og i stedet bli en hindring for kreativitet. Nye teknologier kan ikke lenger oppstå eller bli skapt innenfor det eksisterende økonomiske paradigmet — utviklingen begynner å stride mot paradigmets natur, og en sosial (økonomisk) revolusjon blir uunngåelig.

At mennesket har en iboende og ubegrenset streben etter kreativ utvikling behøver ikke være en dårlig ting — vi kan se for oss et samfunn fullt av frie borgere som både individuelt og i fellesskap har total frihet og et stort mulighetsrom for å skape kunst, musikk og teknologiske artefakter. Det som derimot er problematisk, er når denne søken etter utvikling og nyskaping får en overordnet økonomisk dimensjon, slik det har gjort etter introduksjonen av kapitalisme som det dominerende økonomiske systemet — noe Wolff-sitatet ovenfor illustrerer. Et unikt trekk ved kapitalisme, kontra forutgående økonomiske styreformersom den legger opp til en kontinuerlig endring og alltid-pågående revolusjon i produksjonsmidler og -metoder. På denne måten skaper, og opprettholder man en ubalanse i samfunnet, i mellommenneskelige relasjoner og i det enkelte mennesket. «Constant revolutionising of production, uninterrupted disturbance of all social conditions, everlasting uncertainty and agitation distinguish the bourgeois epoch from all earlier ones».<sup>121</sup> Det blir svært så konspiratorisk å hevde at denne vedvarende

---

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Ibid. S. 55.

<sup>120</sup> Ibid. S. 54.

<sup>121</sup> Karl Marx & Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*. S. 476.

forstyrrelsen i samfunnets fundament er planlagt og vedtatt på et 'kapitalistmøte'. Det er heller sånn at dette er trekk ved kapitalisme som har utviklet seg for å sørge for systemets selvoppretholdelse, og at dette kun har vært mer eller mindre bevisst. Men ved å opprettholde en opplevd ubalanse i menneskene i et samfunn, kan man være i stand til å aldri nå et punkt hvor det økonomiske systemet kollapse under presset fra menneskelig kreativ utfoldelse fordi mennesket er i en kontinuerlig tilstand av fremmedgjørelse. Derfor sier også Marx at «[...] man (the worker) no longer feels himself to be freely active in any but his animal functions [...] and in his human functions he no longer feels himself to be anything but an animal».<sup>122</sup> På denne måten er teknologisk innovasjon og fremskritt blitt bakt inn i essensen til det kapitalistiske systemet, for uten fortsatt innovasjon vil systemet kunne kollapse under vekten av individers frie og ufremmedgjorte utfoldelse. Med dette tatt i betraktning kan man si at vendingen fra målrettet teknologi til teknologiske mål er tendensiøst kjennetegn ved kapitalisme — teknologi er ikke lenger kun et middel til bedre å nå menneskelige mål, men er blitt selve målet for det økonomiske systemet vi befinner oss i.

Konsekvensen av det kapitalistiske vekstparadigmet hvor menneskets kontinuerlige villen etter nyskapning gjøres om til det overordnede økonomiske målet er at menneskets selv går fra å være et mål til å bli et middel for innovasjon — «Only in the medium of technology, man and nature become fungible objects of organization.»<sup>123</sup> Den naturlige konsekvensen av menneskehetens vending fra teknologi som middel til teknologi som mål, slik tidligere diskutert, er at technê i form av menneskelige artefakter og teknologiske systemer etter hvert ender opp i en dominerende posisjon overfor mennesket selv:

«The scientific concept of a universally controllable nature projected nature as endless matter-in-function, the mere stuff of theory and practice. In this form, the object-world entered the construction of a technological universe—a universe of mental and physical instrumentalities, means in themselves».<sup>124</sup>

Teknologier er ikke lenger nødvendigvis helt frembragt av mennesker, for i vår høyteknologiske tidsalder tillates teknologier å reproducere seg selv i andre, nye teknologier — tidvis i stor grad uassistert av mennesket, men hjulpet av 'deep learning' og kunstig intelligens. Likevel finner vi en nødvendighet i at de første teknologier som tillot teknologiske dominans over mennesker måtte være skapt av mennesker selv. Teknologier er og forblir *produkter*, og når Marx beskriver hvordan mennesket fremmedgjøres av produkter — både sine egne og andre menneskers produkter — er det implisitt av måtene vi produserer produkter på, altså produksjonsmekanismene og -prosessene, også er produkter selv; «Production line technology is the chief culprit. But who invented this technology, and who built it? We did. Thus it is an example of a product that dominates us».<sup>125</sup> Dette er kun ett eksempel på hvordan mennesker kan bli dominert av 'død materie'.

---

<sup>122</sup> Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. S. 74.

<sup>123</sup> Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*. S. 172.

<sup>124</sup> Ibid.

<sup>125</sup> Jonathan Wolff, *Why Read Marx Today?* S. 33.

## Evig vekst og Smiths bønnestengel

Når Hans Jonas skrev sine bemerkninger om hvordan moderne teknologi fundamentalt har endret premissene for etisk handling, var dette på en tid hvor de rådende samfunnsstrukturene i vesten var svært annerledes de som eksisterer nå. De fleste vestlige land hadde en eller annen form for sosial-demokratisk tilnærming til økonomi og samfunnsstruktur, men bare i Europa fantes også fascistiske diktaturer og det sovjetiske autokratiet. Vi kan kalle det nåværende økonomiske paradigmet for kapitalisme, eller mer spesifikt, for *nyliberalisme*. At et økonomisk system er kapitalistisk betyr at handel og industri i stor grad er styrt av private aktører, hvis rammeverk for sine foretak er lovverket til landet de utøver virksomheten sin i. Motsetningen til dette vil være et system hvor staten har kontroll over industri og handel, noe vi gjerne kaller sosialisme. Grunnen til at det er essensielt å si noe om nyliberalismen er at, selv om den ikke påvirker Jonas i noen grad, så har den gjort situasjonen Jonas diagnostiserte mer tilspisset — det vil ikke være en overdrivelse å si at den er betydelig forverret de siste 40-50 årene. Begrepet «liberalisme» i seg selv kan bety en hel del ting — det kan referere til en økonomisk ideologi, til en politisk posisjon eller være et filosofisk frihetsbegrep — men når man sier «nyliberalisme» er begrepet nødvendigvis økonomisk. Som en avart av kapitalisme representerer nyliberalisme en posisjon der ønsker å la markedet regulere seg selv i størst mulig grad, og dette innebærer å minimere statlig intervensjon i saker som angår økonomi. Det overordnede ønsket er at staten skal frastå fra å legge begrensninger på både individer og bedrifter gjennom, for eksempel skattelegging, avgifter og ulike former for regulering av handel. I tillegg er motivet for kapitalistisk produksjon essensielt økonomisk, i motsetning til at produksjonen er orientert mot å tilfredsstille noens behov.<sup>126</sup>

Nyliberalisme kan oppleves som et noe uklart begrep, men helt sentralt er tanken om en politisk retur til det man kan kalle *den klassiske liberalismen*, slik den ble fremstilt og forsvart av Adam Smith. På grunn av de store krigene som dominerte mye av den vestlige verden på første halvdel av 1900-tallet, opplevde den klassiske liberalismen en popularitetsnedgang i perioden omkring 2. verdenskrig, og statlig styring av økonomier og planøkonomiske trekk, selv i demokratiske land, ble en stund noe lignende normen.<sup>127</sup> Nyliberalisme som en økonomisk bevegelse og begrep signaliserer derfor at dette er et økonomisk system som opplever en slags renessanseperiode, samtidig som det også er en utgave av kapitalisme som har oppdatert seg selv i møte med den politiske motstanden den møtte rundt midten av 1900-tallet. Som en økonomisk tradisjon har den klassiske liberalismen, slik grunntrekkene ble utviklet av Adam Smith, og nyliberalismen i dag som sitt sentrum at det er markedsøkonomiske prinsipper som burde få råde; det mest sentrale markedsøkonomiske prinsippet er *tilbud og etterspørsel*. Kort fortalt er det to sentrale egenskaper ved markedet som begge reflekteres i det til enhver tid gitte tilbud og etterspørsel: markedet «[...] signals information, and it gives people an incentive to respond to that information by changing production patterns».<sup>128</sup> Markedets evne til å tilpasse sitt tilbud etter en populasjons etterspørsel av en viss vare er et eksempel på markedets effektivitet og evne til å formidle informasjon; om prisen på en vare går opp så betyr dette at etterspørselen etter varen er større enn tilbudet markedet kan fremstille, om prisen synker så betyr det at etterspørselen etter varen er mindre enn

<sup>126</sup> Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*. S. 145.

<sup>127</sup> Oscar Dybedahl et al., *Markedsmennesker*. S. 18.

<sup>128</sup> Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*. S. 147.

markedets tilbud av varen. På denne måten er markedet i stand til å tilpasse seg menneskers ønsker og behov på en mye mer effektiv måte enn hva en planøkonomi er i stand til. Det eneste hypotetiske eksemplet hvor en planøkonomi når en lignende grad av effektivitet som hva markedet utviser er om planøkonomien styres av en allvitende og allmechtig skikkelse.<sup>129</sup>

«Nyliberalister [...] ønsker å gjenreise Adam Smiths ideer om en «usynlig hånd» som gjør at alle egoistiske enkelthandlinger kan gå opp i en høyere enhet og føre til et samfunn som fungerer best mulig for alle.»<sup>130</sup> Det er markedets totale frihet som er målet for nyliberalismen, et mål som kalles for *laissez-faire* kapitalisme (fra fransk: «la det være»-kapitalisme). Begrunnelsene for målet om et totalt frislipp av markedskrefter er flere, og blant dem finner vi et postulat om at markedet er menneskehetens *naturlige* form for økonomisk interaksjon og den naturlige formen for transaksjon; her brukes «naturlig» i samme ordelag som når jeg tidligere har brukt det til å beskrive menneskers politiske og kreative tilbøyeligheter som naturlige.<sup>131</sup> På denne måten kan man argumentere både for at markedets fremvekst er naturlig, slik Aristoteles forteller at polis' fremvekst var naturlig, og man kan si at å leve ut i fra markedets prinsipper er — på noen måter — det gode for det enkelte menneske. Det slår en likevel at uansett hvor naturlig noen måtte hevde fremveksten til markedet å være, så er det ikke til å komme utenom at det er — på samme måten som kristendommen i Norge for 1000 år siden — innført delvis med sverd, noe som virker å tale imot dets naturlighet. Historisk sett er det et relativt nytt fenomen at det via markedet handel foregår og produkter bytter hender for selv om handel, bytte og produksjon har vært en sentral del av menneskets hverdag i flere tusen år er det først i nyere tid at hovedvekten av menneskers samfunn har gått fra å være bondesamfunn — hvor det å dekke behov var målet med handelen og produksjonen — til et økonomisk system hvor det å dekke alles behov ikke lenger er førsteprioritet.<sup>132</sup> Det er markedets innebygde effektivitet og innovasjonsevne som er målet i-seg-selv med markedets eksistens, en posisjon artikulert av den østerrikske økonomen Friedrich Hayek, som er en sentral figur innen nyliberalistisk økonomisk tenkning. Det finnes trekk ved den nyliberalistiske tradisjonen, og ved Hayeks tenkning, som kan virke avskrekkende ved første møte, for eksempel: «Så seint som på 1980-tallet mente han [Hayek] at moderne mennesker måtte *avlæres* altruismen fra tradisjonelle samfunn, og læres opp til å være markedsaktører utenfor den innerste familie.»<sup>133</sup> Dette er selvsagt en lite fasettert bemerkning, for det som ligger bakenom denne posisjonen er at tradisjonelle verdier, som former for altruisme, har potensialet til å være begrensende for individet og for fellesskapet; både når det gjelder effektivitet og innovasjon kan tradisjon stikke kjepper i hjulene. Det er ikke noens altruisme eller barmhjertighet som fører til at den materielle levestandarden har gått betydelig opp i den vestlige verden de siste århundrene, men heller at konkurranseutsettelse har ledet til økt kvalitet og lavere priser på varer.<sup>134</sup>

Selv om de gode egenskapene til markedet er flere, er det også helt sentrale påstander som kan og burde være gjenstand for kritikk. Én ting er hvordan markedet tenderer mot sløseri fremfor måtehold; konjunkturfluktuering leder til økonomiske katastrofer for

---

<sup>129</sup> Ibid. S. 148.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Oscar Dybedahl et al., *Markedsmennesker*. S. 10-11.

<sup>132</sup> Ibid. S. 11.

<sup>133</sup> Ibid. S. 19. Opprinnelig kursiv.

<sup>134</sup> Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*. S. 147.

enkeltindivider og bedrifter som fører til lediggang og ruinerte bedrifter i en alltidpågående, destruktiv syklus.<sup>135</sup> Den syklisk 'boom and bust'-strukturen til markedsøkonomier er, på grunn av dette, i sin essens irrasjonell, og man kan forestille seg at, for eksempel, en planøkonomisk struktur ville vært bedre egnet til å forhindre ustabilitet i konjunktoren. Nært beslektet poenget om hvordan markedsøkonomier jevnlig utsetter både forbruker og arbeider for økonomisk ruin, er et argument om at markedsøkonomier også er dårlige til å utnytte det fulle potensialet i menneskene som må forholde seg til systemet. Siden det rådende og overordnede målet med markedsøkonomiske systemer er profitt, er konsekvensen at

«[...] the nature of work is degraded and unfitting for human beings. The profit motive requires capitalists to adopt the most efficient methods of production available. This generally means incorporating highly developed forms of the division of labour, in which each worker performs a highly specialized, boring, and repetitive task. In essence, then, the nature of work under capitalism is alienating in that the worker becomes subordinate to a machine».<sup>136</sup>

Det er verdt å nevne det beslektede fenomenet *bullshit jobs* som David Graeber omtaler i Essayet *On the Phenomenon of Bullshit Jobs: A Work Rant* (2013) og boka *Bullshit Jobs: A Theory* (2018). Å skape jobber som er meningsløse, som er fremmedgjørende og som utnytter arbeidere er et kjennetegn ved kapitalistisk økonomi. Riktignok er det ikke unikt for kapitalistiske økonomier — man ser et lignende fenomen i det gamle Sovjet hvor staten arbeidet svært aktivt for å få *alle* i arbeid, uansett hva: «This is how the USSR ended up with shops where customers had to go through three different clerks to buy a loaf of bread, or [...] two-thirds of the workers were drinking, playing cards [...]»<sup>137</sup> Men dette var noe en forestilte seg nettopp *ikke* skulle skje i et økonomisk system hvor effektivitet var prioritert over en dogmatisk tro på at alle skulle arbeide — markedsøkonomien burde være tilrettelagt for å forhindre at en hel del mennesker har meningsløse jobber uten vesentlige bidrag til økonomien. Det er fremdeles korrekt å si at permitteringer og arbeidsløshet som en konsekvens av et effektivitetsjag er tilfellet — «If anything, the usual complaint about capitalism is that it's too efficient, with private workplaces endlessly hounding employees with constant speed-ups, quotas, and surveillance»<sup>138</sup> — men dette skjer *samtidig* som flere og flere byråkratisk orienterte stillinger blir opprettet. Det er de arbeidere som befinner seg på bunnen av arbeidspyramiden som tar denne støytten.<sup>139</sup> Der hvor gamle Sovjet, med sin sosialistiske økonomi, hadde millioner av meningsløse arbeiderklassejobber har vi i den moderne kapitalistiske økonomien millioner av meningsløse mellomleder- og byråkratjobber. Logikken bak opprettelsen av meningsløse jobber hører ingensteds hjemme i en effektivitetssøkende markedsøkonomi, men passer derimot godt inn i en feudal logikk hvor økonomiske og politiske hensyn overlapper, og opprettholdelsen av maktstrukturer er sentralt.<sup>140</sup> Dette er også grunnen til at Graeber kaller dagens kapitalisme, nyliberalismen, for en form for ledelsesfeudalisme. Dog det er en liberalistisk grunntanke at det frie markedet vil forbedre menneskeliv, så synes dette målet, om ikke helt å ha forsvunnet, så i alle fall delvis forlatt — nå kun stående igjen som et veiskilt til ei nedlagt gruve. Dette økonomiske systemet ønsker ikke hovedsakelig å forbedre menneskeliv, selv om dette noen ganger kommer som en mer eller mindre utilsiktet sideeffekt. Det

---

<sup>135</sup> Ibid. S. 150.

<sup>136</sup> Ibid. S. 150.

<sup>137</sup> David Graeber, *Bullshit Jobs*. S. 17.

<sup>138</sup> Ibid. S. 17.

<sup>139</sup> Ibid. S. 18.

<sup>140</sup> Ibid. S. 191.

viktigste er systemets selvopprettholdelse, og for arbeidsgiveren er målet å skape profitt, og å skape vekst, men for arbeiderne er målet arbeidet selv — noe jeg kommer tilbake til om litt.

Siden forandring er nyliberalismens modus operandi, er det naturlig at ikke bare produksjonsmekanismer og miljø endres, men også menneskene selv. Endringen går, som nevnt, i stor grad ut på at mennesket på å tilpasse seg markedsstrukturene, og på denne måten bli mer bidragsytende til markedsøkonomiens mål. At mennesket må se seg nødt til å endre sine væremåter skjer samtidig som at samfunnet selv eksisterer i en tilstand av konstant forandring. Produktene som reklameres for skal være alltid-nye — helst skal nye produkter komme ut minst én gang per årstid — og dette alltid-nye er hva man må være i besittelse av for å være *en vogue*.<sup>141</sup> Produktene vi forventes å anskaffe oss er heller ikke laget for å vare. Mange moderne produkter har en 'innebygget foreldelse'<sup>142</sup> som gjør at de har en forutbestemt levetid.

«[...] the demand for the new over the old, for novelty as such, as a goal in itself [...] has been effectively divorced from the goal of improving quality [...] That a new model lasts longer than its predecessor is precisely *not* the point [...] Rather, the point is to put something on the market that is meant to last, to be in use or on display, for only a short time».<sup>143</sup>

Det er ikke objektive eller teknologiske nødvendigheter som fremmer denne forandringen, for denne formen for forandring er et trekk ved den vestlige, kapitalistiske kulturen. Dette er tydelig om vi sammenligner vår nåværende kultur med andre kulturer, eller med vår kultur for bare et halvt århundre siden.<sup>144</sup> Resultatet vi har endt opp med er en kombinasjon av mote (i bredeste forstand) i alltid forandring og produksjonsgrep som, for eksempel, innebygd og planlagt kortslutning i elektriske apparater der tydelig utviser et produksjonsapparat — altså økonomien, industrien og handelen betraktet som en helhet — som ganske tydelig ikke har menneskers blomstring eller gode liv som sitt mål. Den gjennomgående fremmedgjøringen er mer eller mindre latent og innbakt i et økonomisk system hvor både markedet — selskapene som produserer, selger og reklamere — og forbrukeren har mistet nødvendige anerkjennelser av hva menneskelige behov faktisk er, hvor produkter kommer fra og hvordan objekter er med på å utgjøre og konstituere verden og hvordan vi oppfatter den. Produkter som er utarbeidet flyktig leder også til en opplevelse av verden, og mellommenneskelige relasjoner, som flyktig.<sup>145</sup>

Jeg tror den riktige benevnelsen å bruke om nyliberalismens fremgang de siste ca. 50 årene at det har vært en økonomisk revolusjon, og den er kun muliggjort av store fremskritt innen produksjons- og kommunikasjonsteknologier. Det økonomiske systemets eksistens forutsetter reklamering gjennom massemedier, evnen til storskala produksjon og et system av mennesker til å finne opp, skape og kjøpe produktene. Teknologien som har muliggjort masseproduksjon har endt opp med å føre til et økonomisk system *basert på* nettopp masseproduksjon og massekonsum. Det vil i alle fall være den teknologiske deterministens analyse (teknologisk determinisme posisjonen holdt av blant annet Marx).<sup>146</sup> Tilhørende nyliberalismens essensielt markedsorienterte holdning finner man også et vekstparadigme. Det er viktig å påpeke at dette vekstparadigmet, som et mål, er

---

<sup>141</sup> Arne Johan Vetlesen, *The Denial of Nature*. S. 172.

<sup>142</sup> På engelsk brukes begrepet «Planned Obsolescence» om denne prosessen.

<sup>143</sup> Arne Johan Vetlesen, *The Denial of Nature*. S. 173. Opprinnelig kursiv

<sup>144</sup> Ibid. S. 175.

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Thomas P. Hughes, *Technological Momentum*. S. 103.

rent økonomisk, for samtidig med den totale økonomiske veksten i verden ser vi også en veldig befolkningsvekst; økning (vekst) i velstand, levetid og levestandard; og vekst i menneskers evne til å manipulere den materielle verden omkring seg. Disse vekstformene er ikke mål i seg selv, men tilsiktede og utilsiktede konsekvenser av streben etter den kontinuerlige økonomisk vekst. Slik det det kapitalistiske systemet foreligger går økonomisk vekst hånd-i-hånd med teknologiske fremskritt, og derfor er det ingen overraskelse at fremskritt i helse, livslengde og muligheter til selvutvikling er kommet sammen med økonomisk vekst. Dette økonomiske vekstparadigmet er også muliggjort av teknologiske innovasjoner som tillater en utnyttelse av naturlige og menneskelige ressurser uten historisk sidestykke. Veksten i nyliberalismens vekstparadigme er en vekst i materiell levestandard og økonomisk velstand (riktignok kun i utvalgte land — noen må jo også produsere produktene til en rimelig pris for forbrukerne). Det er viktig å huske at «The demand for replacing the old with the new is not at all driven by objective or technical necessity».<sup>147</sup> Vekstjaget er i den vestlige verden virker å kun være drevet av et underliggende profittmotiv hos kapitalisten, altså hos de private aktørene som eier produktene før de selges og har kontroll over produksjonen av dem.

«The perversity of the current phase of capitalism in unashamedly at display here [...] At precisely the point in history when unprecedented numbers of species and natural resources are brought to the brink of extinction as a well-documented consequence of technology-facilitated and profit-driven overexploitation and overkill [...] this economic and cultural order is more intent than ever on imposing the logic of higher turnover into ever-more domains of production and consumption [...]».<sup>148</sup>

### Blomstrende maskineri

Jeg har allerede snakket en hel del om hvordan teknologier kan frata mennesker muligheten for essensielle opplevelser av annerledeshet i naturen — «One danger of technological improvements is that they tend to distance us from wild nature and from our immediate environment».<sup>149</sup> La oss nå sette dette i sammenheng med kapitalismens vekstparadigme. Om vi ser vekk fra at produksjonsprosessene er fremmedgjørende, hva er ens primære forsvarsverk mot kritiske røster som setter kapitalistisk vekst i et negativt søkelys? Jo, man sier at kapitalismens teknologiske fremskritt fører til økt *effektivitet*, og effektivitet (i-seg-selv) kommer naturligvis til å gagne oss alle. Dette virker å være en rimelig nok påstand på overflaten, men premisene for påstanden burde ikke tas for gitt. At effektivitet er et gode forutsetter et visst verdisyn som vi kan kritisere ved å se på hva målet med den økte effektiviteten er. I en del av Walden kalt *The Train to Fitchburg* diskuterer Thoreau målet med mer effektive fremkomstmidler enn de man tidligere hadde benyttet seg av — i dette tilfellet gjelder diskusjonen tog — og Thoreau setter spørsmålsteget både ved målet for teknologien og motivet ved å bruke teknologier av denne typen.<sup>150</sup> Om vi velger å ta tog (som i Thoreaus eksempel), buss eller bil fremfor å sykle eller gå er det vitterlig korrekt at vi kommer raskere frem til destinasjonen vår enn ved bruk av de mer arkaiske fremkomstmidlene, men samtidig går vi glipp av en hel del opplevelser når vi så å si 'skynder oss' frem — vi føler ikke landskapets forandring på kroppen og vi opplever ikke duften av de ulike plantene langs

<sup>147</sup> Arne Johan Vetlesen, *The Denial of Nature*. S. 175.

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 92.

<sup>150</sup> Ibid. S. 93.

veien vi reiser.<sup>151</sup> Det er en distinkt kvalitativ forskjell på de to opplevelsene. Om målet med reisen er reisen selv, altså å se naturen langs ens ferdselsvei, så er toget et svært lite formålstjenlig middel. Om målet derimot er ved ankomststedet å finne — for eksempel fordi man skal besøke en god venn — kan vi tenke oss toget et er utmerket middel til dette målet.

For Thoreau er det sentralt at vi anerkjenner de kvalitative ulikhetene i valgene vi tar angående, for eksempel, transport og at vi er disse valgene bevisste, og også at disse valgene har konsekvenser med ringvirkninger på våre mål.<sup>152</sup> Sykling er ikke kun en fremkomstmåte hvis fordeler begrenser seg til metodens relativt lave hastighet — den har en hel del andre konsekvenser for syklisten, som for eksempel at det kan være bidragsytende til å holde en i god form. Fysisk aktivitet er helt sentralt for ens velvære, men den aktive komponenten av forflytning er over tid gradvis faset ut til fordel for den himmelske *effektivitet*. På samme vis må også være bevisste hvordan biler, busser og båter — dog de er effektive fremkomstmidler — har negative ringvirkninger for både lokal natur og globalt miljø. Nesten uansett hvilke mål vi har så er dette konsekvenser med negativ innvirkning på dem, men er vi det tilstrekkelig bevisst? Thoreau stilte seg også kritisk til det han må ha opplevd som teknologi for teknologiens skyld — målløs og lite bidragsytende for menneskers gode liv — noe han er svært eksplisitt på i denne diskusjonen av kommunikasjonsformer og transport:

«Våre nye oppfinnelser er ikke annet enn nydelige leketøy, som avleder vår oppmerksomhet fra mer vesentlige ting. De er ikke annet enn forbedrede midler til uforbedrede mål, mål som det allerede var lett nok å oppnå, akkurat som jernbanelinjene leder til Boston eller New York. Vi har det så travelt med å få lagd en magnetisk telegraf mellom Maine og Texas. Men kanskje Maine og Texas ikke har noe viktig å meddele hverandre. [...] Som om hovedsaken var å si noe, og ikke det å si noe fornuftig. Vi ivrer etter å få gravd en tunnel under Atlanterhavet for å bringe den gamle verden noen ukers reise nærmere den nye, men kanskje vil den første nyheten som siver igjennom til det store, dirrende amerikanske øret, bli at prinsesse Adelaide har fått kikhoste.»<sup>153</sup>

Hos Thoreau finner man et tydelig budskap om at teknologienes funksjon må være at de er bidragsytende til gode og dydige menneskeliv. Teknologi *kan* bidra til bedre menneskeliv, det er medisinske teknologier og velferdsteknologier som briller og prevensjonsmidler klare bevis på, og dette er det viktig å huske på. Samtidig kan teknologier også definitivt forhindre gode menneskeliv og dette rettferdiggjør en skeptisk holdning til innovasjon som i det aller minste ikke er åpenbart hvordan er ment å bidra til blomstrende liv. For eksempel har mobilteknologien hatt en frigjørende funksjon for mange mennesker i fattige land. Land som ikke har kunnet bygd opp infrastrukturen sin i tråd med teknologisk og økonomisk utvikling, får muligheten til å hoppe over dette leddet i sin utvikling og gå rett på digitale løsninger. Et av de største godene av denne typen er tilgangen på nettbanker.<sup>154</sup> Samtidig kan akkurat den samme teknologien som muliggjør individuelle og demokratiske fremskritt ha en negativ side; ikke nødvendigvis bakside eller forside, kun en side ved seg som er uønsket. Når vi snakker om

---

<sup>151</sup> Det finnes selvfølgelig unntak for dette, som den transsibirske jernbane eller en togtur over det skotske høylandet.

<sup>152</sup> En annen mulig påpekning man kan foreta seg i dette øyemed er at moderne former for transport ofte og på flere måter forandrer naturen den transporter sine passasjerer igjennom, men dette er ikke en diskusjon jeg vil gå i dybden på her.

<sup>153</sup> Henry David Thoreau, *Walden*. S. 59.

<sup>154</sup> Kelsey Piper, *What Kenya can teach its neighbors — and the US — about improving the lives of the "unbanked"*.



mobilteknologier er det lett å peke på hvordan appene på moderne mobiltelefoner er designet til å holde på vår oppmerksomhet så lenge som mulig — få oss til å klikke eller sveipe opp og ned så mye som mulig. Resultatet er at selv om mobiltelefoner *kan* øke demokratisk deltagelse og politisk bevissthet, så får vi også en drastisk dårligere oppmerksomhetsevne og blir avhengige av endorfinene appene provoserer frem i oss.<sup>155</sup> Dette kompliserer betydelig individets valg om hvilke teknologier man skal bruke for å nå sine mål, og for å kunne leve et godt liv. Mobilteknologien, slik den forekommer i dag, er samtidig bidragsytende og hindrende til et godt liv. Det uttalte målet ved bruk av mobilteknologi kan være å holde kontakten med familiemedlemmer man ikke har mulighet til å møte (spesielt ikke under en pandemi), og selv om dette målet frembringes er et annet, uuttalt og utilsiktet mål teknologisk avhengighet. Målet med *selve teknologien*, i dette tilfellet er det snakk om kommunikasjonsteknologi, burde være gjensidig opplysning, ikke profittjag og distraksjon.<sup>156</sup> Jeg skal ikke delta i en inngående diskusjon av den rettmessige ansvarsfordelingen ved teknologier, det er her tilstrekkelig å si at det er fundamentalt urimelig å legge det totale ansvaret for konsekvensene ved produksjon og de mulige bruksområdene til ymse gjenstander hos (for)brukeren av teknologiene. Det kunne man i større grad gjøre når de personlige konsekvensene ved teknologibruk var entydige, men sånn foreligger det seg ikke lenger. Selv om det selvfølgelig finnes bedre og dårligere måter og være en (for)bruker på, dydige og lastverdige måter å benytte seg av teknologier, er det like åpenbart et tilsvarende ansvar som ligger i det å sørge for at teknologiene i-seg-selv er utviklet som dydige teknologier. Med det mener jeg at teknologienes mulighetsrom er et som er bidragsytende til menneskelig blomstring i videste forstand, noe som også, nødvendigvis, må inkludere omsorg for den ikke-menneskelige verden.

Cafaro bruker begrepet «appropriate technology» om Thoreaus holdning og tilnærming til teknologi<sup>157</sup> — et begrep som innebærer skeptisisme omkring prosessen ved teknologiens tilblivelse, spørsmål om teknologiens mål og hvilke mål den er bidragsytende til for mennesker; hvorvidt teknologien bidrar til menneskelig blomstring, hvilke bieffekter den kan ha og en anerkjennelse av at *teknologier påvirker og former de som bruker dem* — virker å være enda mer aktuelt nå enn det var på Thoreaus egen tid.<sup>158</sup> En grundig analyse av hvordan teknologier påvirker mennesker og menneskers umiddelbare og fjerne omgivelser er en nødvendig forutsetning for at man skal kunne ta velinformerte valg om den beste bruken av teknologier, og hvilke teknologier best å bruke for å tilnærme seg sine mål. «The point is to evaluate new technologies consciously and use them selectively, rather than blindly praising or rejecting “the latest thing”».<sup>159</sup> Thoreau er, kanskje mer enn mange, opptatt av å analysere teknologier og teknologiers ringvirkninger på et individuelt plan for å sørge for at individet er opplyst nok til å ta gode valg omkring bruken av teknologier. For å kunne ta gode valg er det helt essensielt at man har mye kunnskap om mer og mindre synlige effekter av teknologiene man benytter seg av — dette er en forutsetning for kloke valg i alle sammenhenger, og en forutsetning for fronesis. La oss derfor kalle teknologier som er bidragsytende til

---

<sup>155</sup> Arne Johan Vetlesen, *Mobiltyrannen*.

<sup>156</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 92.

<sup>157</sup> Thoreau selv bruker ikke ordet «teknologi» en eneste gang i løpet av *Walden*. Der hvor teknologi diskuteres benytter Thoreau seg av spesifikke instanser av teknologi, og diskuterer kun konkrete eksempler, som for eksempel jernbane, telegraf og sko til høner som ødelegger blomsterbed.

<sup>158</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 92.

<sup>159</sup> *Ibid.*

menneskelig blomstring for *dydig* teknologi ettersom de teknologier som kan hjelpe til med å frembringe blomstring vil være en del av det dydige liv.

Transformasjon av technê fra middel til mål var ikke et massivt problem på Thoreaus tid, men man kan forestille seg at han var i stand til å observere vendingen i startgrova. Thoreau er fundamentalt teknologikritisk, men han er ingen teknologipessimist. Thoreaus holdning til teknologi er en jeg tenker alle burde strebe etter fordi man er nødt til å være bevisst dobbeltheten som eksisterer i teknologiske artefakter og måter å løse problemer på om man ønsker å kartlegge det bildet av verden som er nødvendig for å kunne ta gode og kloke valg på vegne av seg selv og sine. Thoreau misjonerer for en bevissthet hos både brukere og skapere av teknologi hvis praktiske konsekvenser virker å legge betydelige begrensninger på hvordan teknologier kan utformes. Om vi begynner å vurdere teknologier først og fremst med utgangspunkt i hvor godt de bidrar til å frembringe menneskers enkeltmål, og menneskers overordne mål om blomstring, og samtidig stopper å vurdere teknologienes 'godhet' og 'dårlighet' ut ifra økonomisk nytteverdi, vil jeg si vi har gjort store fremskritt i retning av en mer helhetlig blomstrende tilværelse. Budskapet fra Thoreau er å ikke la oss blendes av teknologisk innovasjon, men alltid være bevisst nye, og gamle, teknologiers konsekvenser på individ, samfunn og natur. Igjennom denne måten å betrakte teknologi på er man bedre egnet til å ikke la seg styre av innovasjon og teknologiske fremskritt som prinsipp, men igjen gjøre det teknologiske underordnet overordnede menneskelige mål.

### Mammons barn

Målløs bruk av teknologi er én ting, målløs produksjon av nye teknologier en helt annen, og mer alvorlig ting. Denne innovasjonen er riktignok ikke *helt* målløs — dens mål er teknologien selv. I denne bestemte sammenheng tenker jeg det naturlig å betrakte «teknologi» og «penger» nærmest for helt gjensidig avhengige å være, all den tid de er uatskillelige gitt det kapitalistiske økonomiske paradigmet vi befinner oss i. Men det er akkurat her, akkurat idet penger og kommoditeter går fra å kun betraktes som nyttige midler til eksterne mål, til å betraktes som mål i seg selv, at de virkelig store problemene begynner å oppstå. Som Max Weber noe kontroversielt har påpekt, ser vi dette skiftet gå hånd-i-hånd med fremveksten av både protestantisme og vestlig kapitalisme.<sup>160</sup> Oppfatning av at en svært hengiven kristendom korrupperer menneskers syn på økonomi og det gode liv deles av Thoreau, og han gir i Walden en svært kross kritikk av sine pietistiske naboers harde arbeid og økonomiske betraktninger.<sup>161</sup> Man må selvfølgelig operere med en anerkjennelse av viktigheten til økonomi — fordi økonomi muliggjør vår streben etter våre mål (spesielt om disse målene strider noe med samfunnets rådende normer), og fordi det kreves av alle gode og voksne mennesker at de er i stand til å forsørge seg selv; økonomi er en del av alles liv, uansett hvor mye man forsøker og ønsker å fjerne seg fra det.<sup>162</sup> Hos Thoreau og Aristoteles understrekes samtidig viktigheten av økonomi og det at økonomi må forbli *kun et middel* til vårt mål — det å leve gode liv som gode og dydige mennesker: «Pengemannen lever under en slags tvang, og det er klart at rikdom ikke er det gode som vi søker: Den er jo tjenlig bare til et videre formål.»<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> Max Weber, *Den Protestantiske Etikk og Kapitalismens Ånd*.

<sup>161</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 78.

<sup>162</sup> Ibid. S. 77.

<sup>163</sup> Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*. 1096a7.

Thoreau har et spesifikt søkelys på selvkunnskap som en forutsetning for personlig utvikling og individets blomstring, og dette er en holdning han speiler fra Aristoteles: «[...] vi må så langt vi kan [...] gjøre alt for å leve i overensstemmelse med det beste i oss.»<sup>164</sup> Det er selvsagt umulig å leve i overensstemmelse med det beste i seg uten å vite hva dette er, og det krever betydelig kunnskap om en selv. Uten tilstrekkelig med selvkunnskap kan vi heller ikke være de blomstrende, moralske skapningene vi har potensialet til å være; vi kan ikke handle moralsk godt uten kunnskap om det partikulære ved enhver moralsk situasjon, og oss selv — subjektet *jeg* — er en sentral del av de moralske problemstillinger som individet befinner seg i. Dette er naturligvis like sentralt i våre økonomiske liv som det er i alle andre av livets områder. Det er for så vidt kun et analytisk grep å dele opp livet i ulike områder på denne måten siden alle aspekter av det å være til har en uoppløselig sammenheng. Penger har den egenskapen at det kan være bidragsytende til mange av våre personlige mål ettersom det meste av materielt gods kun kan anskaffes ved hjelp av små eller store summer av penger. Mange tilfeller av personlige målsetninger har materielle forutsetninger — om du har et mål om en ny bil så krever det penger til å kjøpe en ny bil, og det samme gjelder om du ønsker deg et større hus. Men også det som er vårt overordnede, fellesmenneskelige mål — eudaimonia — har til en viss grad materielle forutsetninger. Vi kan ikke fungere, for ikke å snakke om å fungere godt, om vi ikke har tilgang på mat, drikke og ly. Et minimum av materialitet er en forutsetning også for det lykkelige liv; «All our efforts depend on earthly sustenance».<sup>165</sup>

Sammenhengen mellom moral og personlig økonomi er derfor ikke til å komme utenom, og Thoreau går så langt som å bruke «økonomi» som en metafor for «å leve godt».<sup>166</sup> Vi kan forbedre livene våre ved å være bevisste personlige økonomer, slik Thoreau selv var når han bygde huset sitt ved Walden for rett under 30 amerikanske dollar.<sup>167</sup> I likhet med Marx, skrev Thoreau sine verker mens han i sin samtid ble eksponert for en industri i voldsom vekst. Dette var nok en svært stor påvirkning på Thoreau, og kan ha vært bakgrunnen for uttalelser som:

«De fleste mennesker er [...] av ren uvitenhet eller villfarelse så oppslukt av tilværelsens oppkonstruerte bekymringer og overflødige trivialiteter at man ikke er i stand til å høste dens finere frukter [...] Arbeidsomme mennesker tar seg faktisk ikke tid til daglig å leve i i overensstemmelse med sin oppriktige natur; de har ikke råd til å opprettholde de mest menneskelige relasjoner til andre. For arbeidet deres ville da synke i pris på markedet.»<sup>168</sup>

Det er selvsagt slik at det er gjennom arbeidet mennesker tjener penger som kan benyttes på de materielle gods og goder man skulle ønske seg, men Thoreau er opptatt av at arbeidet, pengejaget, på lik linje med resten av vår eksistens burde være opphav til selvutvikling og personlig vekst.<sup>169</sup> Dette er også måten vi burde vurdere både arbeid og penger ut ifra — og det er det overordnede formålet til personlig økonomi mer generelt — arbeid og pengejag må vurderes ut ifra hvorvidt det fremmer våre mål og er bidragsytende til vår blomstring. For ofte blir materielle gjenstander og pengene *i-seg-selv* målet for menneskelige foretak, noe som gjerne går på bekostning av de mål og

---

<sup>164</sup> Ibid. 1178a1.

<sup>165</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 103.

<sup>166</sup> Ibid. S. 88.

<sup>167</sup> Henry David Thoreau, *Walden*. S. 56. 30 USD i 1845, som er når Thoreau bygde huset sitt, tilsvarer rett over 1000 USD i dag.

<sup>168</sup> Ibid. S. 19-20.

<sup>169</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 79.

selvutvikling vi burde ha jobbet mot. Penger har et veldig potensial til å være en moralsk fordervende faktor. Det er svært så vanskelig å koble seg fra alle delene av samfunnet og mellommenneskelig aktivitet som forutsetter en eller annen interaksjon med penger, og så lenge det er tilfellet (noe som både har vært og sannsynligvis kommer til å være tilfellet i lang tid), så er vi avhengige av å tilnærme oss økonomiske spørsmål og foretak med en bevisst holdning hvor vi ikke mister synet av penger som et middel mot gode liv.

Her har vi sett hvordan det er en betydelig sammenheng mellom økonomi og teknologi, og økonomisk vekst og teknologisk innovasjon, i det moderne kapitalistiske paradigmet. Det later til at dette er tildelt en øverste prioritet som ofte går på bekostning av en forestilling av det gode menneskeliv, fordi målet for menneskelig streben ikke er dette gode liv, men heller tilegnelsen av nye gjenstander eller mer kapital. Viktigheten av økonomiske hensyn er ikke til å komme utenom, men samtidig fordrer et godt liv en anerkjennelse av det økonomiske — og det teknologiske — alltid burde operere kun som midler til menneskelige mål. Det er selvsagt mulig å forestille seg menneskelige mål som er i tråd med allmenn praxis i det økonomisk-teknologiske paradigmet vi befinner oss i, men om disse ikke samtidig er i tråd med en dypt forankret konsepsjon om det gode liv så burde de diskrediteres. Grunnen til dette er at teknologi utviser en dobbelthet i måten det påvirker mennesket på, og i mulighetsrommet det gir mennesker til å manipulere både medmennesker og naturen utenfor det menneskelige; det er behov for et overordnet og felles mål for å styre utviklingen og bruken av teknologier i en god retning. Uten målrettet bruk og nyskapning innen det teknologiske ender vi også opp med en tilværelse hvor fremmedgjøring utgjør en del av hverdagen.

## Den nye etikken

Det som er avdekket til nå angår de vesentligste av problem, nemlig vanskeligheten av å leve i tråd med det menneskelige gode i det moderne samfunnet. De årsaken til problemene som er gjort rede for her virker å være bakt inn i selve samfunnsstrukturen, ettersom teknologisk innovasjon, nyskapning og økonomiske hensyn både i stadig større grad utgjør store og intime deler av hverdagen vår, og at søken etter økonomisk vekst og teknologiske nyvinninger er blitt mål som får forrang fremfor hensyn relatert til det gode liv i en antikk og aristotelisk forstand. Jeg skal ikke peke fingre på bestemte samfunnsinstitusjoner eller individer, for selv om denne delen av samfunnsutviklingen er å betrakte som en moralsk forbrytelse, tror jeg ikke det finnes skyld som med riktighet kan fordeles på sånt et vis; kritikk av denne sort må foregå på systemnivå. Det er etablert at, og hvordan, teknologi kan — og ofte oppfyller dette kan — lede til fremmedgjøring av ens egen interne natur. Dette er eksplisert hos Marx i formuleringen av de ulike formene fremmedgjøring kan ta, og det er den tredje og fjerde formen for fremmedgjøring som direkte beskriver hvordan moderne produksjonsmetoder fjerner mennesker fra dets natur.<sup>170</sup> Mennesket er også et offer for fremmedgjøring i sin relasjon til naturen utenfor en selv, altså den eksterne natur:

«The worker can create nothing without *nature*, without the sensuous external world. [...] just as nature provides labor with the *means of life* in the sense that labour cannot *live* without objects on which to operate, on the other hand, it also provides the *means of life* in the more restricted sense—i.e., the means for the physical subsistence of the *worker* himself. [...] the more the worker [...] *appropriates* the external world, the sensuous nature, the more he deprives himself of *means of life*».<sup>171</sup>

Det gamle bildet av naturen som *moder jord* er på mange måter svært passende for vår avhengighet av den; uten naturen kan ikke menneskets mest fundamentale behov — for eksempel mat, vann og luft — ivaretas. Ser man på det høyerestående nivået fra rent kroppslige behov, sier Marx at heller ikke vår artsværen — menneskets natur — kan utfolde seg eller blomstre om den kobles av naturen. Når vi approprierer naturen, det vil si at man tar den vekk fra sin opprinnelige form og gjør den til sitt eget gjennom manipulasjon, fjerner vi oss samtidig fra vårt eget livsgrunnlag. Disse fremmedgjørende aspektene ved menneskelig livsførsel, altså fremmedgjøring fra både intern og ekstern natur, er moralsk fordervende i den forstand at de representerer hindre for menneskelig blomstring. Dette er både fordi et bevisst forhold til ens egen naturlighet og dyriske aspekter er en nødvendig del av en rasjonell tilværelse, og fordi naturen utenfor menneske — det ikke-menneskelige — er en giver av nødvendige opplevelser og erfaringer for dannelsen av det dydige menneske.<sup>172</sup> Om fremmedgjøring er en norm, er blomstring unntaket siden de ekskluderer hverandre.

En annen, men like sentral, utfordring er knyttet til det moderne teknologiske domenet vi befinner oss innenfor er måten teknologien har knust våre tidligere eksisterende horisonter som var grensesettende for den moralske sfæren. Moralske betraktninger som overskrider geografiske grenser og generasjonsskifter burde nå være en nødvendig del av våre moralske resonnementer.<sup>173</sup> Men så lenge som våre handlinger har en betydelig

<sup>170</sup> Jonathan Wolff, *Why Read Marx Today?* S. 34-37.

<sup>171</sup> Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. S. 72.

<sup>172</sup> Henholdsvis: Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*. 1138b10, og Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 164.

<sup>173</sup> Hein Berdinesen, *On Hans Jonas' "The Imperative of Responsibility"*. S.25-26.

påvirkningskraft på mennesker som ikke ennå lever, og er potensielt globale i sin utstrekning og påvirkningskraft, så representerer dette en trussel mot menneskets moralske fakulteter.<sup>174</sup> Våre teknologisk medierte handlinger, spesielt de som angår hvordan vi forholder oss til og manipulerer naturen, er skyldige å være handler der nettopp sprenger horisonter. På grunn av deres horisontignorerende utstrekning har de en iboende uoversiktighet i sitt omfang og sine konsekvenser, altså er det svært så vanskelig å operere med et meningsfullt ansvarsbegrep hva gjelder denne typen handlinger. Vi kan moralsk klandre uvitenhet i de tilfeller der viten burde vært til stede, for eksempel kan vi klandre

«[...] folk for deres uvitenhet hvis det antas at man selv var skyld i den; den fulle får for eksempel dobbelt straff, for utgangspunktet ligger i ham selv, ettersom det stod til ham ikke å drikke seg full, og at han ble full var grunnen til uvitenheten.»<sup>175</sup>

Men om uvitenheten til de moralsk relevante faktorene i spill ikke kan tillegges den uvitende, så blir det med det samme vanskelig å klandre noen moralsk. Fronesis, praktisk klokskap, må «[...] nødvendigvis være en handlingsorientert holdning med et sant begrep om de menneskelige goder.»<sup>176</sup> Om vi ikke har oversikt over hva slags konsekvenser handlingene våre medfører kan vi heller aldri være sikre på om handlingene er rett orientert, altså at de leder i retning av menneskelige goder, hvis høyeste form er eudaimonia.

Et helt banalt eksempel kan være at man kjøper tomater på butikken; noe av informasjonen relevant for en god moralsk avgjørelse er oppgitt — for eksempel opprinnelsesland, som gjør en i stand til å ta stilling til hvor langt tomatene er transportert for å komme frem til butikken og hva det har å si for utslippet tilknyttet deres produksjon — men svært mye av informasjonen er fraværende. Informasjonen som kreves for god moralsk overveielse er *nok informasjon* til å ta en veloverveid avgjørelse — det vil si informasjon om hva og hvem som påvirkes av ens handlinger, og gjerne også på hvilken måte de(t) påvirkes. Man får ikke vite hvilke arbeidsvilkår de som har produsert tomatene har, ikke hvor mye de får betalt eller hvorvidt arbeidet er mer eller mindre tvungent. Det finnes selvsagt unntak i selskaper som gjør denne typen informasjon tilgjengelig, og avtaler selskaper inngår for å sørge for klimakompensasjon og arbeiderrettigheter, men i det store og det hele er denne informasjon enten ikke-eksisterende eller vanskelig å få tak i. Likevel er det informasjon som er nødvendig for å kunne ta en klok avgjørelse, for det gode mennesket kjøper ikke tomater om de som produserer tomatene er slaver; det er ikke mulig å være *den kloke*, et menneske i en blomstrende tilstand, uten å kjenne til ens handlingers omfang. I dette eksemplet har vi å gjøre med en situasjon *muliggjort* av moderne teknologiske løsninger, for man kunne ikke transportere fersk frukt og ferske grønnsaker fra ene siden av jordkloden til andre inntil forholdsvis nylig. Dette har direkte innvirkning på praktiseringen av fronesis, vår praktiske klokskap, hvis gode utøvelse er en nødvendig betingelse for å kunne leve et godt og blomstrende liv. Jeg ønsker derfor nå å bruke Stephen Gardiners *The Perfect Moral Storm* som en illustrasjon på hvilke konsekvenser en tilsløring av fronesis får i en stadig mer komplisert moralsk tilværelse.

---

<sup>174</sup> Arne Johan Vetlesen, *The Denial of Nature*. S. 155.

<sup>175</sup> Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*. 1113b30.

<sup>176</sup> Ibid. 1140b20.

## Den perfekte stormen og hvordan forvirre en hel planet

Jeg har tidligere nevnt én forutsetning for fronesis, at en tar stilling til sine 'laverestående' sjelsegenskaper så vel som de som er unike for mennesket, altså tenkeevnen, rasjonaliteten og moraliteten. Et annet sentralt poeng med fronesis er at det forutsetter at man har oversikt over alle de ulike elementene som til sammen utgjør en moralsk problemstilling; dydsetikkens karakteristikk er nettopp at den tar utgangspunkt i det partikulære og de enkelte bestanddelene ved moralske spørsmål, og derfor forutsetter dette en kjennskap til partikularitetene. Nettopp det å ha kunnskap om, og kjennskap til alle vesentlige bestanddeler, aktører og konsekvenser av moralske handlinger har vist seg å være en vesentlig utfordring i det moderne, moralske landskapet. En popkulturell fremstilling av denne problematikken vises i tv-serien *The Good Place* som havner om et etterliv hvor ens plassering i himmelen eller helvete avhenger av den sammenlagte summen til alle de moralske handlingene. Det viser seg etter hvert at *ingen* har kommet til himmelen (the good place) på flere hundre år, nettopp på grunn av hvor komplisert den moralske sfæren er blitt av store bosetninger, uoversiktlige geografiske konsekvenser av handlinger (spesielt relatert til klimaproblematikk og varer fra helt andre steder på jorden enn der man selv oppholder seg) og hvordan teknologier har komplisert den menneskelige tilværelsen. Om parallellen kan opprettholdes idet hovedkarakterene, som trodde de hadde kommet til himmelen, men raskt nok oppdager at de har befunnet seg i helvete hele tiden, er jeg usikker på.

Den samme moderne, moralske problematikken er gjenstand for diskusjon i Stephen Gardiners *A Perfect Moral Storm*. I en diskusjon som tar utgangspunkt i klimakrisen og dens tilknyttede problematikk, men som er svært generaliserbar for moralske problemer også utenfor området til menneskeskapt klima, omtaler Gardiner dagens moralske landskap som en *perfekt moralsk storm*. En perfekt storm i meteorologisk forstand er én storm som oppstår fra flere uavhengige, men gjensidig forsterkende vær fenomener. Denne moralske stormen består også av ulike, gjensidig forsterkende faktorer som sammen utgjør én stor og voldsom storm. Gardiner tar for seg tre mindre stormer som sammen utgjør den perfekte moralske stormen, og disse tre stormene er den globale stormen, den intergenerasjonelle stormen og den teoretiske stormen. Disse stormene består av faktorer som en geografisk spredning av årsak og konsekvenser, fragmentering av moralsk aktørskap og teoretisk utilstrekkelighet. Resultatet av disse faktorene er konseptet Gardiner refererer til som *moralsk korrupsjon*.<sup>177</sup> Alle disse faktorene er også innbefattet i Hans Jonas' kritikk av konvensjonell etisk teori, og sammenhengen mellom moralsk korrupsjon og de etiske teoriers tilkortkommenhet er derfor nærliggende; det er nettopp den moralske sfærens kompliserte kausalitetsforhold og uoversiktighet som fører til behovet for en etikk tilpasset vår tids store moralske utfordringer.

Gardiner lister opp en hel del trekk og egenskaper som er karakteristisk for moralsk korrupsjon, og jeg tror (slik Gardiner selv sier) at alle som har deltatt i, eller bare observert, politisk debatt en stund vil kjenne igjen disse trekkene: «Corruption of the kind I have in mind can be facilitated in a number of ways. Consider the following examples of possible strategies: Distraction, Complacency, Unreasonable Doubt, Selective Attention, Delusion, Pandering, False Witness, Hypocrisy».<sup>178</sup> Dette er individuelle strategier som oppstår som måter å mestre vanskelige moralske situasjoner

---

<sup>177</sup> Stephen M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm*. S. 407.

<sup>178</sup> Ibid. S. 407-408.

på, og psykologiske mekanismer der er resultatet av en oppfattet moralsk håpløshet. Som Gardiner påpeker så er det i tilstrekkelig sammensatte og utfordrende moralske scenarier lett å ty til manipulasjon av sine egne, og andres, oppfatninger av et moralsk problemområde og det er fort gjort å begå moralsk selvbedrag.<sup>179</sup> Disse handlingene og interne prosessene er forsvarsmekanismer mot oppfattet håpløshet i møte med så vanskelige moralske problemer som, for eksempel, klimakrisen er. Resultatet av moralsk korrupsjon kan svært raskt bli at man ender opp med, for eksempel, å ta tak i klimakrisens globale dimensjon, men samtidig neglisjere temporaliteten ved det hele — det er moralsk selektivt i problemstillinger hvor man ikke har råd til være selektiv. Sånn sett kan man velge og vrake hvilke sider av problemet man vil ta tak, som vi ser eksempler på i hvordan bedrifter og organisasjoner forholder seg til FN's bærekraftsmål. Derimot taler realiteten for at man må anerkjenne at problematikken er sammenhengende og overordnet, ikke partikulær.

Sentralt for Gardiners problemstillinger er et fangens dilemma, altså at det er en vesentlig forskjell på hva som er kollektivt rasjonelt og hva som er rasjonelt for individet. Et fangens dilemma som dreier seg om kollektive ressurser og goder kalles *A Tragedy of the Commons*, en fellesskapets tragedie. Dette er et begrep som stammer fra Garrett Hardins *The Tragedy of the Commons* (1968) — og det er en fellesskapets tragedie Gardiner tar for seg i beskrivelsen av den moralske stormen. Si, for eksempel, at vi har å gjøre med forurensning fra personbiltrafikk, og vi ønsker å redusere mengden utslipp fra kjøreturer. Det vil være *kollektivt* rasjonelt om alle samarbeider for å redusere mengden utslipp, og resultatet — mindre utslipp — vil være å foretrekke for alle individer involvert fremfor alternativet, som er at ingen reduserer utslippene sine. Samtidig vil det, gitt at kollektivet begrenser sine utslipp, være *individuell* rasjonelt å *ikke* redusere sine egne, personlige utslipp — dette er hva den enkelte, individuelle aktør foretrekker.<sup>180</sup> Gardiners eksempel er land som skal redusere utslippene sine for å redusere den globale mengden klimagassutslipp i henhold til internasjonale konvensjoner; ingen enkeltland ønsker å redusere sine utslipp siden dette har store økonomiske ringvirkninger, og gitt at andre land faktisk reduserer sine utslipp så kan man komme unna med minimal endring i adferd. Problemet er at *alle* individuelle aktører kan tenke på denne måten, og dermed undergrave det overordnede kollektive målet. Det som er rasjonelt på et individuelt nivå er totalt irrasjonelt på et kollektivt plan! Det er store filosofiske hull i å applisere et fangens dilemma på problemer som angår problematiske aspekter ved menneskets relasjon til naturen — enten det er snakk om teknologisk utryddelse av dyre- og planteliv eller menneskeskapte klimaendringer. Rasjonalitetsbegrepet man opererer med i denne diskursen er det samme som i klassisk beslutningsteori, og der forstår man «rasjonelt» som det der er mest tjenende en selv og ens egne interesser. Interesser måles, dessverre og altfor ofte, etter økonomisk og materiell vekst, som er en svært begrensende målestokk å operere ut ifra. Økonomisk og materiell vekst har *ingen* nødvendig sammenheng med en blomstrende tilværelse for noen, ikke engang de som har mest å hente på det, og er derfor ingen god indikator på rasjonell handling overhodet. Tvert imot kan vi, når vi vet at konsekvensene av en opprettholdt 'business as usual' hva gjelder det meste som angår forholdet mellom mennesker og natur, si at det er irrasjonelt å velge alternativet som leder til økonomisk og materiell velstand. At individuell irrasjonalitet overhodet kan kalles for rasjonelt i en denne sammenheng muliggjøres selvfølgelig av en samfunnsstruktur som belønner irrasjonalitet — i dette

---

<sup>179</sup> Ibid. S. 408.

<sup>180</sup> Ibid. S. 400.



tilfellet målrettet etterfølgelse av profitt og effektivisering — med gull og grønne skoger. Bekjempelsen av å se på det som *burde vært helt irrasjonelt* som rettfærdiggjort fordi det er i tråd med egeninteresse må foregå med både (internasjonale) politiske sanksjoner, og arbeid på et filosofisk-teoretisk plan.

### (Ir)rasjonalitet

Med en gang man benytter seg av et rasjonalitetsbegrep som stiller seg utfordrende til at rasjonalitet tilsvarer oppnåelsen av personlige interesser ender man opp med svært andre konklusjoner, og jeg mener dydsetikk kan tilby et hjelpsomt alternativ til rådende praksis også i dette henseende. Ved å forstå rasjonalitet i lys av de relevante dydene — i dette tilfellet, de intellektuelle dydene *fronesis* (praktisk klokskap), *epistêmê* (vitenskapelig kunnskap), *nous* (fornuft), *technê* (kunnen) og *sofia* (visdom) — er vi bedre egnet til å bedømme noens rasjonalitet ut ifra en hel del ulike parametere, fremfor å kun vurdere rasjonalitet ut ifra egen nytte. I sin essens består det aristoteliske rasjonalitetsbegrep av to sammenknyttede bestanddeler: (1) kunnskap og forståelse av menneskets overordnede mål, som er det gode liv (*eudaimonia*), og om veiene mot de mindre mål man kan ha på veien; og (2) praktisk rasjonalitet (*fronesis*) som er bidragsytende til å nå *eudaimonia*.<sup>181</sup> Til en viss grad omfatter kunnskapen de mindre menneskelige mål en form for egeninteresse, men man vurderer ikke rasjonaliteten bakenom handlingene utelukkende ut ifra hvorvidt de bidrar til å oppnå disse målene. Rasjonalitet måles også alltid ut ifra om de mindre målene og etterfølgelsen av dem er i tråd med streben etter *eudaimonia*, og om man utviser de intellektuelle dydene i denne etterfølgelsen. Det blir dermed også lettere å se at aktøren(e) i fangens dilemma ovenfor blir vurdert ut ifra en utilstrekkelig forståelse av rasjonalitet. Det kan hende det *noen ganger* vil være rasjonelt å forfølge egeninteresse, kanskje også i form av økonomisk gevinst, men det vil aldri være tilfellet at dette *alltid* er rasjonelt. Om vi igjen ser til ledere av land som må ta stilling til hvorvidt de skal kutte i sin nasjons klimagassutslipp, så vil det ikke lenger være rasjonelt kun å se på egeninteresser, for intet rasjonelt menneske — i dydsetisk forstand — vurderer sine handlinger uten å ta stilling til hvordan det påvirker ens naboer og hvilke konsekvenser det får for ens venner. Aristoteles kan i en viss forstand anklages for å rettfærdiggjøre en form for egoisme fordi han forsvarer selvkjærlighet som sentralt hos den dydige personen, men selvkjærlighet er, som en dyd og ikke som en last, forbeholdt den dydige. Det slette og lastverdige mennesket vil elske seg selv på en måte som gjør at man lar fornuften undertrykkes av ens herskende tilbøyeligheter, man gjør seg selv til førsteprioritet i alle saksanliggende og lar dette gå på bekostning av dyden og menneskene rundt seg.<sup>182</sup> Den dydige utviser en selvkjærlighet som er i tråd med dyden, og derfor

«[...] bør den gode mann elske seg selv, siden han vil hjelpe seg selv så vel som gavne andre ved å gjøre edle ting; derimot bør ikke den slette gjøre dette, siden han vil skade både seg selv og sin nabo ettersom han følger sine slette følelser. For hos den slette mann er det disharmoni mellom det han bør gjøre og det han gjør, mens de ting den anstendige bør gjøre, de gjør han også [...]»<sup>183</sup>

Den gode vil også frasi seg personlig gevinst og profitt om dette er til ens naboer og venners fordel, selv om det kan gå noe på bekostning av en selv: «De [gode mennesker]

<sup>181</sup> Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*. 1144a5-1144b35.

<sup>182</sup> Ibid. 1168b15-25.

<sup>183</sup> Ibid. 1169a12-17.

vil også gi avkall på penger, på betingelse av at vennene ville få mer, for mens en venn får penger, oppnår han selv det edle; han tildeler således seg selv det største godet.»<sup>184</sup> Selvkjærlighet, selvinteresse og egoisme (i én bestemt forstand) er en egenskap ved den gode, og en egenskap som gagner en selv så vel som de en har omkring seg. Betingelsen er, selvfølgelig, at selvkjærligheten — lik de andre trekkene ved menneskelig handling — må utøves i tråd med dyden. Det er her rasjonalitetsbegrepet benyttet av Gardiner begår en stor feil, for vurderer man rasjonalitet kun ut ifra oppnåelsen av selvinteresse vurderer man den slette og den gode i samme åndedrag. Det er da også tydelig hvordan rasjonalitetsbegrepet som benyttes i analysen av både fangens dilemma og fellesskapets tragedie er utilstrekkelig, og har behov for et vesentlig bredere omfang.

Fordelen dydsetikken utviser er at store deler av den moralske analysen består i å fastslå hva slags karaktertrekk individet utviser i sine moralske handlinger. Jeg mener dette gjør at en dydsetikk, på et svært naturlig vis, er velegnet til å håndtere problematikken Gardiner legger frem. Om vi forestiller oss et fangens dilemma hvor det, som Gardiner sier, vil være rasjonelt for individet å 'lure seg unna' de rette handlinger alt tatt i betraktning, så har vi sannsynligvis å gjøre med en person vi med rette kan omtale som egoistisk, eller et tilfelle av *akrasia*, altså viljessvakhet. Det er en person som fraskriver seg sitt moralske ansvar og legger byrden av å foreta seg noe over på andre. Kanskje er det også et tilfelle av *akrasia*, altså viljessvakhet, og av de ulike former for viljessvakhet er det den svekkelse i karakteren som angår begjæret der er den mest lastverdige.<sup>185</sup> Dette virker også å være den formen for viljessvakhet vi står ovenfor — begjæret, som så ofte er innrettet etter materielle eiendeler og 'mye vil ha mer', får for ofte triumfere over de handlinger som er til fellesskapets beste. Det som kommer tydelig nok frem av diagnosen til Jonas angående hvordan menneskelige anliggende forholder seg til den ikke-menneskelige verden, og av problemet med moralsk korrupsjon, er at for mange viktige politiske avgjørelser er tatt av for mange individer med noe som burde vært en diskvalifiserende slett karakter. Samtidig er det på ingen måte helt rett å bare rette pekefingeren mot individer, for det er — slik Gardiners eksempel viser — tilfellet at det er noe galt med samfunnsstrukturen som belønner karaktersletthet, om den ikke også oppfordrer til dette. Man kan selvfølgelig fortsette med flere, og verre, beskrivelser av slikt et individ, men det viktige her er å slå fast at et menneske av den typen vi har med å gjøre her, er et menneske med en hel del fundamentalt dårlige karaktertrekk — et umoralsk menneske. Det samme kan vi også si om et samfunn som belønner karaktersvake individer, for det må nødvendigvis være et umoralsk samfunn. Om et fangens dilemma skal benyttes som et analyseverktøy for kompliserte moralske situasjoner må man inkludere parametere av denne typen, altså aktørers moralske karakter, for å fange hele bildet. En dydsetisk analyse viser et krav om endringer i både samfunn og enkeltmennesker for å skape gode mennesker og et godt samfunn; med karakter som utgangspunkt for analysen vises det tydelig at det er strukturelle endringer som må til, noe som fordres av dydsetikken.

Uten at dette nødvendigvis er stedet for en svært inngående diskusjon av det omfattende konseptet *teknologisk rasjonalitet*, så er det verdt å nevne hvordan det å koble sammen et begrep om rasjonalitet med økonomisk vekst og teknologisk innovasjon virker å falle inn under nettopp idéen med dette navnet hos Herbert Marcuse. Teknologisk rasjonalitet omfatter en beskrivelse av hvordan det vi nå omtaler som rasjonelt, lik den klassiske beslutningsteoretiske forståelsen fremstilt i eksemplet til Gardiner, egentlig er

---

<sup>184</sup> Ibid. 1169a27-30.

<sup>185</sup> Ibid. 1149b25.

fundamentalt *irrasjonelt* fordi det er uttrykk for en teknologiens dominanse over mennesket.<sup>186</sup> Uttrykket for dominansen er å finne i teknologiske innovasjoner, i hvilke mål de er ment å frembringe, og i det økonomiske systemet teknologien muliggjør. For selv om vi aksepterer rasjonalitetsbegrepet som sier at det mest rasjonelle er det som i størst grad bidrar til oppfyllelsen av personlige mål og behov, så vil det eksistere en distinksjon mellom faktiske behov og kunstige behov — og i ekstensjonen av dette, en distinksjon mellom fullverdige og falske mål. For eksempel er mat, vann og oksygen faktiske behov, mens den nyeste mobiltelefonen fra teknologiske selskaper med eplebaserte logoer ikke er et behov. Føler man dette sistnevnte som et behov, så er det kunstig — det er noe utenfor en selv som har skapt dette behovet for en, for så å ha overbevist om behovets nødvendighet. På denne måten tillater en seg selv å delta i praksiser som ikke på noe vis fremmer ens egne, eller andres, høyerestående menneskelige mål — man *må jo* akseptere at det teknologiske samfunnets værensmåte går på bekostning av menneskers velvære og naturens stabilitet om man skal kunne være i besittelse av det nyeste produktet til store eple.<sup>187</sup>

«We are again confronted with one of the most vexing aspects of advanced industrial civilization: the rational character of its irrationality. Its productivity and efficiency, its capacity to increase and spread comforts, to turn waste into need, and destruction into construction, the extent to which this civilization transforms the object world into an extension of man's mind and body makes the very notion of alienation questionable. The people recognize themselves in their commodities; they find their soul in their automobile, hi-fi set, split-level home, kitchen equipment».<sup>188</sup>

Her, i møtet mellom de positive tankene på hva slags goder man snart er i stand til å kjøpe og nyte, og de negative tankene omkring hvor mye man vet at bilen en kjører til arbeid hver dag forurenser — at man egentlig heller burde tatt kollektivtransport, men bussene går når man er ferdig på jobb fordi sjefen forteller deg at du må jobbe umenneskelig sent — kollapser rasjonaliteten. Å leve i en tilstand hvor tankene befinner seg i en kontinuerlig strid mot hverandre på denne måten, hvor det negative og det positive slår seg sammen til én endimensjonal tankeform, er noe Marcuse mener kjennetegner det modernitetens teknologiske samfunn; det er ikke en nødvendighet ved et samfunn sånn som vårt, men det er en egenskap ved det slik det er nå. Sammenhengen mellom Marcuses samfunnsdiagnose og, for eksempel, den innbakte uoversiktligheten i måten vi produserer varer og gods på i det moderne samfunnet er åpenbar: mennesket er, om det vet det eller ikke, gjenstand for en fundamental form for fremmedgjøring som stikker langt dypere enn hva Marx først antok. Det er ikke bare i arbeidet mennesket er fremmedgjort, det er også i fritid og i hjemmet.

«[...] reality constitutes a more progressive stage of alienation [...] the subject which is alienated is swallowed up by its alienated existence. There is only one dimension, and it is everywhere and in all forms. The achievements of progress defy ideological indictment as well as justification; before their tribunal, the "false consciousness" of their rationality becomes the true consciousness».<sup>189</sup>

Resultatet av dette er en verden hvor det er svært så utfordrende å benytte seg av sine rasjonelle evner på en todimensjonal måte hvor det negative og det positive er separert og betraktet som to ulike instanser uten en nødvendig sammenheng. Dette fører også til vanskeligheter for mennesket som et moralsk vesen, for vår streben etter det gode liv er

---

<sup>186</sup> Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*. S. 223-224.

<sup>187</sup> *Ibid.* S. 230-231.

<sup>188</sup> *Ibid.* S. 11.

<sup>189</sup> *Ibid.* S. 13.

i stor grad avhengig av at vi er i stand til å skille mellom det negative og det positive, og at vi ikke sammenblander ulike aspekter og instanser av moral. Uten dette er vi satt ut av stand til å kultivere, og benytte oss av, fronesis.

### Nye tider, nye dyder

Selv om jeg tidligere konkluderte med at det var vanskelig å ekstrapolere konkrete dyder fra Thoreaus poeng om at riktig og optimal kultivering av dydene fordrer erfaringer med naturen, og fra Vetlesens understreking av viktigheten av annerledeshet for samme formål, så finnes det likevel nye, naturrettede dyder en kan tenke seg burde eksistere innen en moderne dydsetikk nettopp fordi de bidrar til å styrke forholdet mellom menneske og natur, og bidra til å få frem det blomstrende potensialet i dette forholdet. De er ikke nye i den forstand at de har sin opprinnelse hos meg, og i denne teksten, men de er nye i relasjon til den opprinnelige aristoteliske dydsetikken og er resultatet av arbeid andre har gjort med å utvide dydekatalogen for å være bedre egnet til å håndtere moderne moralske problemer. Grunnlaget for å utvide dydekatalogen ved å foreslå inkluderingen av nye dyder er å eksplisere utfordringer knyttet til oppnåelsen av det gode liv i moderniteten — utfordringer som ikke var til stede for Aristoteles og hans tids statsmenn. En kan si at det kloke mennesket vil være i stand til å drøfte seg frem til nye dyder, og vil derfor ikke ha behov for en fortelling om nye, nødvendige dyder — de er i stand til å observere nåtidens moralske bilde og trekke ut problemstillinger og løsninger fra det de ser. Men siden fronesis, som er en forutsetning for det gode liv, er den overordnede dyden, og den dyden som — i en viss forstand — angår alle de moralske dydene, tenker jeg likevel at det er essensielt at en oversikt over dyder kanskje tilslørt av de psykologiske forsvarsmekanismene Gardiner snakker om er utelukkende en god ting. Selv om ikke alle mennesker kan være gode, så ønsker man mange gode og kloke mennesker som mulig.

Den første mulige dyden av denne typen er *forvaltning*; «Thoreaus insight, explicitly stated in "Walking" is that human flourishing [...] no longer requires the further taming of nature, but rather the preservation of what wildness remains».<sup>190</sup> Hva slags verdi naturen burde kunne sies å ha, om denne er en egenverdi eller instrumentell verdi, er ikke en diskusjon jeg skal ta for meg her. Det er nok å si at uavhengig av hvilken verdi man måtte mene at naturen har, så er den uansett verdifull for mennesket siden den tilbyr oss vårt livsgrunnlag, i tillegg til å være en kultiveringspartner for våre dyder. Å ivareta naturens form er derfor også en verdifull ting å gjøre for mennesket, og noe vi i all allmennhet kan referere til som forvaltning. Et kjent eksempel på et etisk forvaltningsprinsipp kan vi finne hos Aldo Leopold som sier at «A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise».<sup>191</sup> Forvaltning dreier seg om å hjelpe naturen opprettholde sin stabilitet og sin vante gang *om* den har behov for assistanse, men likevel er det sentralt at man for det meste unngår å intervensere når det ikke er behøvd. Den beste formen for forvaltning er den som ikke tar form.<sup>192</sup> Naturen er ikke statistisk, og evolusjon og endring er en nødvendig del av naturens væremåte — forvaltning innebærer derfor ikke å bevare ting *som de er*, uansett hva, men å sørge for at dyre og planteliv får utfolde seg

---

<sup>190</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 165.

<sup>191</sup> Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*. S. 262.

<sup>192</sup> Philip Cafaro, *Thoreau's Living Ethics*. S. 165.

på sitt vis, på sine premisser.<sup>193</sup> En annen mulig inngang til tanken om forvaltning som dyd kan vi finne resultatet av i Brundtlandkommisjonens *Our Common Future* (1987), også kjent som Brundtlandrapporten. Rapporten er delvis kjent for å ha introdusert verden til bærekraftsbegrepet slik vi kjenner det i dag, og dette stammer fra Jørgen Randers som introduserte en moderne religiøs lesning av tanken om det forjettende land, og at dette må være et land — eller en verden — som eksisterer i ekvilibrum.<sup>194</sup> Dette er en moderne økologisk og økumenisk idé om Kristus' gjenoppstandelse som sier at gjenoppstandelsen vil innebære et rettferdig og bærekraftig samfunn for alle mennesker, og at dette derfor er noe vi burde strebe etter. På denne måten tildeles mennesket en forvalterrolle vis-à-vis naturen, og må — om denne tanken gjøres om til en handlingsrettet holdning — begrense sitt forbruk og sin utnyttelse av naturlige ressurser.<sup>195</sup>

Noen vil hevde at forvaltertenkning fremdeles opererer innenfor et makthierarki som impliserer at mennesket er et noe høyerestående enn naturen — at det er uttrykk for en fundamentalt paternalistisk holdning.<sup>196</sup> En annen, men tilgrensende, dydig holdning å innta er en som innebærer at mennesket ikke står i en forvalterposisjon overfor naturen, men i en omsorgsrolle; vi burde altså betrakte vårt forhold til naturen mer som forholdet mellom et barn og dets foreldre enn mellom et barn og dets barnehagelærere. Sentralt for omsorgsdyden er det at man er bevisst at man står i en bestemt form for relasjon til noe, i dette tilfellet naturen — og som vi vet står vi *i det aller minste* i et enveis avhengighetsforhold, for naturen er en kategorisk nødvendighet for menneskets overlevelse.

«[...] the ability to care and empathize is necessary for ethical reasoning or practice; a failure to care about others (for example, to care about animal suffering or destruction of the planet) is a moral wrong. Humans are beings who can and must learn to care about the health or well being of others, including animals and nature».<sup>197</sup>

Omsorg fordrer at man er oppmerksom, og i sine handlinger er en alltid veiledet av informasjonen som kommer som en respons på ens handlinger.<sup>198</sup> Om en handling viser seg å gi dårlig respons, si for eksempel at det å hugge et område skog fører til betydelig dårligere livsvilkår for en fugleart, så må man tilpasse seg denne responsen. Omsorgen er her å finne i anerkjennelsen av annet liv enn bare det menneskelige har rett til å utfolde seg i tråd med sine naturlige inklinasjoner og tilbøyeligheter, og å opptre i tråd med denne anerkjennelsen; «Jeg liker at det fins ugler. La dem stå for menneskenes idiotiske og avsindige jamring.»<sup>199</sup>

Det begge disse dydene har til felles er at man ikke betrakter naturen som en samling ressurser hvis tilstedeværelse åpner opp for fri bruk, manipulasjon og utnyttelse, men man opererer med en anerkjennelse og respekt for naturens egen autonomi fordi det er noe levende, og noe som tilbyr essensielle 'tjenester' til mennesket. Disse tjenestene kan på samme tid betraktes både i form av de vitale og livsnødvendige funksjonene naturen gir oss, og i form av dens distinkte annerledeshet og dermed som en premissgiver for

---

<sup>193</sup> Ibid.

<sup>194</sup> Peder Anker, *The Power of the Periphery*. Kapittel 7.

<sup>195</sup> Ibid.

<sup>196</sup> Louke van Wensveen, *The Emergence of Ecological Virtue Language*. S. 22.

<sup>197</sup> Karen J. Warren, *Feminist Environmental Philosophy*.

<sup>198</sup> Ibid.

<sup>199</sup> Henry David Thoreau, *Walden*. S. 120.

den høyeste formen for menneskelig livsførsel. «The rich diversity of the world's cultures reflects a corresponding diversity in the wilds that gave them birth».<sup>200</sup> Dette er dyder som begge lett kan, og nok burde, utgjøre en vesentlig del av det moderne menneskets dydekatalog ettersom de har en svært håndgripelig påvirkning på et område av den menneskelige eksistensen helt sentral for en blomstrende tilværelse, samtidig som dette området, i moderniteten, er svært truet. En klok tilnærming til det moderne menneskets tilværelse vil derfor nødvendigvis måtte inkludere dyder mer eller mindre lik de to ovenfor

## Prometheus

Gjør man som Al Gore gjorde i 2007, og sier at problematikken her gjennomgått og diskutert kun er et moralsk problem — ikke en politisk utfordring — uttrykker man en feilaktig banalitet.<sup>201</sup> Problematikken her er ikke et politisk problem *eller* et kulturelt fenomen *eller* en individets byrde — det er en gjørmete sammenblanding av alt sammen. Det er klart at det finnes en hel del ting hver enkelt kan gjøre for å forbedre seg selv, og samtidig gjøre tilværelsen bedre for andre mennesker og andre levende vesener. Blant annet burde individets forbedring inkludere en mer reflektert holdning i retning annerledeshet generelt og naturens annerledeshet spesielt; man burde adoptere naturrelaterte dyder — som for eksempel omsorg eller forvaltning — for å danne seg et tydeligere bilde av hva det vil si å være den kloke i relasjon til det ikke-menneskelig og hvorfor dette er essensielt; en kan gjøre sitt ytterste for å tilegne seg informasjon for å sørge for at alle ens beslutninger er fundamentert av mest mulig relevant informasjon. Samtidig kan man ikke komme utenom at å eksistere innenfor en kulturell kontekst, slik vi alle — med unntak av svært dedikerte eremitter — gjør, former oss. Derfor burde kulturen formes på et vis som danner de beste mulig borgerne og samfunnsdeltakerne. Jeg vet ikke hvorvidt det stemmer å si om en kultur at den kun er så god som sitt svakeste (moralske) ledd, men det stemmer i alle fall at «It is only when a given culture decides to *exploit less of nature than its methods for hunting and harvesting permit it to exploit*, that we may speak a genuinely *ethical* point of view [...]».<sup>202</sup> Siden kulturer er lokativer for moral burde man stille krav til kulturer på samme vis som man i allmennhet stiller moralske krav til det individuelle mennesket.

Her har jeg i stor grad kun implisert de politiske aspektene ved tematikken diskutert, men den ligger hele tiden boblende under overflaten. Det burde være åpenbart hvordan mange spørsmål og utfordringer knyttet til teknologier er av politisk natur. Politikere setter rammeverket teknologier utvikles, produseres og brukes innenfor og det er derfor hvert enkelte lands politikere som har størst påvirkningskraft — og medfølgende ansvar — hva gjelder spørsmål av en teknologisk natur; «[...] the decision whether to go to work by public transport or by car is ill-concieved as a purely individual choice. Rather, it is to a large extent a political one [...]».<sup>203</sup> I tillegg til at det er feil å tillegge individet det fulle og hele ansvaret for hvordan de påvirkes av og bruker teknologier, er det også strukturelle anliggende — som industri og kommersiell virksomhet — der representerer de største syndebykkene i, for eksempel, klimakrisen.<sup>204</sup> Om en stat kan sies å ha et overordnet mål — noe burde være tilfellet — så må dette målet kunne sies å være det

---

<sup>200</sup> Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*. S. 265.

<sup>201</sup> Arne Johan Vetlesen, *The Denial of Nature*. S. 186.

<sup>202</sup> Ibid. S. 165.

<sup>203</sup> Ibid. S. 186.

<sup>204</sup> Ibid.

gode liv; det gode liv er det menneskelige mål, enten man betrakter det enkelte menneske eller mennesket i fellesskap.<sup>205</sup> Dette gjør det til politikernes rolle å ordne statsforfatningen på det vis at staten, i-seg-selv, er mest mulig bidragsyttende til det gode liv og en tilstand av menneskelig blomstring. Om noen hevder dette er krevende så vil jeg svare med at det bare skulle mangle — politikere har en usammenlignbar makt over sine borgeres liv. Fra det at politikere har som sin oppgave å konstruere lover der definerer mulighetsrommet innenfor hvilket mennesker kan utfolde seg, følger det at «målene for statsmannskunsten [må] omfatte målene for de andre virksomheter, slik at altså dette målet må være det gode for mennesket.»<sup>206</sup> Det gjør politikere ansvarlige for å skape, opprettholde og vedlikeholde samfunn der det å bruke fronesis ikke gjøres nærmest umulig av den økonomisk-teknologisk samfunnsstrukturen som råder, der det å være fremmedgjort ikke er nærmere norm enn unntak.

«[...] Det burde ikke forundre noen [at] det primære målet [...] ikke er at menneskeheten kan bli godt og skikkelig kledd, men at aksjeselskapene så absolutt vil bli enda rikere. I det lange løp oppnår menneskene bare det de tar sikte på. Derfor burde vi heller — selv om en bommer i starten — sikte mot det som virkelig er storslagent.»<sup>207</sup>

Det må kreves av politikere, mer enn noen andre, at de er kloke og gode mennesker i stand til å ta gode avgjørelser for sin stat. Dydige politikere vil lede til dydige samfunn, men i dette hele kan man ikke glemme at også teknologier, og deres bruk, må være fundamentalt dydsorientert.

---

<sup>205</sup> Aristoteles, *Politikk*. 1258b30.

<sup>206</sup> Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*. 1094b5.

<sup>207</sup> Henry David Thoreau, *Walden*, S. 38.

## Endepunkt og konkluderende bemerkninger

I all essens mener jeg ut ifra denne diskusjonen at det er umulig for mennesket å være et moralsk vesen i stand til å leve gode liv uten en målrettet utvikling og bruk av teknologi: «For dyden gjør siktepunktet rett, mens klokskapen viser oss hva som bidrar til det.»<sup>208</sup> Utviser vi ikke målrettethet i våre anliggende med teknologier utviser vi ingen tegn på fronesis, praktisk klokskap, overhodet, og man må derfor si om det moderne mennesket at det på et strukturelt nivå opererer moralløst. Det er med teknologiske innovasjoner og bruken av dem som det er med andre menneskelige foretak, uten en klok tilnærming til dem risikerer man å korrumpere seg selv og å ødelegge for de omkring seg. Risikoen er selvsagt enda større med mange moderne teknologier. Atombomben utgjør kroneksempel på en konkret teknologi som har ubeskrivelig ødeleggende konsekvenser — ikke bare ved uklok bruk, altså misbruk, men ved *all bruk*. I dette tilfellet er det rimelig å si at det ukloke ikke lokalisert i hvordan man bruker teknologien, men i at teknologien overhodet finnes. Fronesis må, med henblikk på teknologi, gjennomsyre hele prosessen, fra idé til produksjon til bruk. Om dette virker å være moralsk krevende, så er det med rette: «Modern technology's golden promises have turned into a threat because it has caused serious degradation on our ground of existence, i.e. nature».<sup>209</sup> Situasjonen er for alvorlig til at man lenger kan tillate en laissez-faire-holdning til teknologi. Samtidig er det viktig å anerkjenne at det ikke kun er rent eksistensielle utfordringer man står ovenfor i en diskusjon av teknologi. Den målløse tilnærmingen til teknologi behøver ikke å måtte utfordre menneskets, og den resterende naturens eksistensgrunnlag for å være noe man må innta en mer reflektert og bevisst holdning til; «[...] our deepest concern should be with what we, as inhabitants in technological civilization, are complicit in doing to otherness, threatening that very quality with extinction».<sup>210</sup> Om teknologipositivistene har rett i at løsningen på menneskehetens eksistensielle utfordringer er å finne i *ny, bedre og mer* teknologi så vil det, slik vårt forhold til teknologi forholder seg for øyeblikket, fremdeles være tilfellet at man da viderefører den nåværende holdningen til natur, til menneskets relasjon til naturen og til mennesket. Dette vil ha den fortsatte konsekvens av å være moralsk korrumpierende og fundamentalt fremmedgjørende. Det vi behøver er derfor en fundamental endring i hvordan vi forholder oss til teknologi — både hvordan vi bruker og produserer teknologier må tenkes på nytt. Forvaltningen av teknologi er nødt til å bli strengere og mer målrettet, og målet for alle teknologier burde være å bidra til gode menneskeliv og kultivering av menneskelige dyder.

«La oss istedenfor adelsmenn få samfunn av edle mennesker. Hvis det er nødvendig, la oss da gi avkall på en bro over elven og heller gå en liten omvei for i det minste å kunne heve én enkelt bue over den mørke avgrunnen av uvitenhet som omgir oss.»<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*. 1144a7.

<sup>209</sup> Hein Berdinesen, *On Hans Jonas' "The Imperative of Responsibility"*. S.17.

<sup>210</sup> Arne Johan Vetlesen, *The Denial of Nature*. S. 163.

<sup>211</sup> Henry David Thoreau, *Walden*, S. 108.



## Bibliografi

- Anker, Peder; *The Power of the Periphery*. Cambridge University Press, Cambridge; 2020.
- Aristoteles; *Den Nikomakiske Etikk*. Vidarforlaget, Oslo; 2013.
- Aristoteles; *Om Sjelen*. Vidarforlaget, Oslo; 2010.
- Aristoteles; *Politikk*. Vidarforlaget, Oslo; 2007.
- Benjamin, Walter; *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. Random House, New York; 1936.
- Berdinesen, Hein; «On Hans Jonas' «The Ethics of Responsibility». *Philosophia* vol. 17, 2017. Tilgjengelig på: <https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-17-2017/on-hans-jonas-the-imperative-of-responsibility/> Hentet 02.01.2021.
- Berg, Arnegeir & Jorfald, Øivind; *Ugler i Mosen*. Pantagrue Forlag, Oslo; 2009.
- Betram, Christopher; «Jean Jacques Rousseau». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Vinter 2020), Edward N. Zalta (red.). Tilgjengelig på: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/rousseau/> Hentet 09.12.21.
- Cafaro, Philip; *Thoreau's Living Ethics*. University of Georgia Press, Athens; 2004.
- Daniels, Norman; «Reflective Equilibrium». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Sommer 2020). Tilgjengelig på: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=reflective-equilibrium> Hentet 22.04.2021.
- Dellantonio, Sara & Job, Remo; «Moral Intuitions vs. Moral Reasoning». *Philosophy and Cognitive Science*. Springer Berlin, Heidelberg; 2012.
- Dybedahl, Oscar, Sigurd Hverven, Ola Innset, Mímir Kristjánsson (red.); *Markedsmennesker*. Dreyers Forlag, Oslo; 2020.
- Eagleton, Terry; *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*. Verso, London; 1981.
- Gardiner, Stephen M.; «A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption». *Environmental Values* 15, S. 397-423. The White Horse Press; 2006.
- Graeber, David; *Bullshit Jobs: A Theory*; 1. Utgave. Simon & Schuster, New York; 2018
- Graeber, David; «On the Phenomenon of Bullshit Jobs: A Work Rant». *STRIKE! Magazine* vol. 3, 2013. Tilgjengelig på: <https://www.strike.coop/bullshit-jobs> Hentet 28.05.2021.
- Griffin, James; *What Can Philosophy Contribute to Ethics?* Oxford University Press, Oxford; 2015.
- Hobbes, Thomas; *Leviathan*. Penguin Books, London; 1968.

- Hughes, Thomas P.; «Technological Momentum». *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*, Merrit Roe Smith & Leo Marx (red.), s. 101-113. The MIT Press, Cambridge; 1994.
- Hursthouse, Hursthouse; *On Virtue Ethics*. Oxford University Press, Oxford; 1999.
- Hverven, Sigurd; *Naturfilosofi*. Dreyers Forlag, Oslo; 2018.
- Jamieson, Dale; *Ethics and the Environment*. Cambridge University Press, Cambridge; 2008.
- Jonas, Hans; *The Phenomenon of Life*. Northwestern University Press, New York; 2001.
- Leopold, Aldo; *A Sand County Almanac with Essays on Conservation from Round River*. Oxford University Press, Oxford; 1966.
- Mann, Michael E. & Toles, Tom; *The Madhouse Effect*. Columbia University Press, New York; 2016.
- Marcuse, Herbert; *One-Dimensional Man*; 2. Utgave. Routledge, New York; 2007.
- Morton, Timothy; *The Ecological Thought*. Harvard University Press, Harvard; 2010.
- Morton, Timothy; «How I Learned to Stop Worrying and Love the Term Anthropocene». *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, pp. 1-8; 2014.
- Næss, Arne; *Filosofiens Historie 1*. Universitetsforlaget, Oslo; 6. utgave; 1980.
- Platon; *Platons Samlede Verker Bind IV*, Vidarforlagets Kulturbibliotek, Oslo; 2001.
- Piper, Kelsey; *What Kenya Can Teach its Neighbors – and the US – About Improving the Lives of the "Unbanked"*. Vox.com, 11. september 2020. Tilgjengelig på: <https://www.vox.com/future-perfect/21420357/kenya-mobile-banking-unbanked-cellphone-money> Hentet 10.05.2021.
- Rawls, John; *A Theory of Justice*. Revised Edition. Oxford University Press, Oxford; 1999.
- Rorty, Amelie Oksenberg; «The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics». *Mind* 87(347): S. 343-358; 1978.
- Sandler, Ronald L.; *Character and Environment*. Columbia University Press, New York; 2007.
- Sandler, Ronald L. & Cafaro, Philip (red.); *Environmental Virtue Ethics*. Rowman & Littlefield Publishers Inc., Oxford; 2005.
- Schofield, Malcolm; «Aristotle's Political Ethics». *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 305-322, Richard Kraut (red.). Blackwell Publishing, Oxford; 2006.
- Schmidtz, David & Matt Zwolinski; «Virtue Ethics and Repugnant Conclusions». *Environmental Virtue Ethics*, Ronald Sandler & Philip Cafaro (red.). Rowman & Littlefield Publishers Inc., Oxford; 2005.

Subramanian, Meera; *Anthropocene Now: Influential Panel Votes to Recognize Earth's New Epoch*. Nature.com; 21.05.2019. Tilgjengelig på: <https://www.nature.com/articles/d41586-019-01641-5> Hentet 30.01.21 Hentet den 04.03.21

Søreide Slåttå, Lina og Ole Jacob Madsen; ««Jeg Svømmer Alene»: En Økopsykologisk utforskning av de endelige vilkår i eksistensiell psykoterapi». *Scandinavian Psychologist*, 1, e9; 2014. Tilgjengelig på: <https://psykologisk.no/sp/2014/12/e9/> Hentet 18.03.21.

Tucker, Robert C. (Red.); *The Marx-Engels Reader*. 2. Utgave; W. W. Norton & Company, London; 1978.

Thoreau, Henry David; *Walden*. Pax Forlag, Oslo; 2007.

Traulsen, Janine Morgan & Bissell, Paul; «The Risk Society». *International Journal of Pharmacy Practice*, Volume 11, Issue 4, Pages 251-258; December 2003.

Vetlesen, Arne Johan; «Hans Jonas' Verk *Das Prinzip Verantwortungen*.» *Den Etske Vending*, Det Humanistiske Kollegium, 3. årgang. Det Norske Akademi for Sprog og Litteratur, Oslo: 2000

Vetlesen, Arne Johan; *The End of Nature*. Routledge, New York; 2015.

Vetlesen, Arne Johan; «Mobiltyrannen». *Klassekampen*, 04.05.21.

Warren, Karen J., "Feminist Environmental Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.) Tilgjengelig på: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/feminism-environmental/> Hentet 14.06.2021.

Weber, Max; *Den Protestantiske Etikk og Kapitalismens Ånd*. De Norske Bokklubbene, Oslo; 2001.

Wensveen, Louke van; «The Emergence of Ecological Virtue Language». *Environmental Virtue Ethics*, Ronald Sandler & Philip Cafaro (red.). Rowman & Littlefield Publishers Inc., Oxford; 2005.

Williams, Bernard; *Moral Luck*. Cambridge University Press, Cambridge; 1981.

Wolff, Jonathan; *An Introduction to Moral Philosophy*; 2. Utgave. W. W. Norton & Company, Inc., New York; 2021.

Wolff, Jonathan; *An Introduction to Political Philosophy*; 3. Utgave. Oxford University Press, Oxford; 2016.

Wolff, Jonathan & Leopold, David; «Karl Marx». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Vår 2021), Edward N. Zalta (red.). Tilgjengelig på: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/marx/> Hentet 03.03.21.

Wolff, Jonathan; *Why Read Marx Today?* Oxford University Press, Oxford; 2002.

