

DYADE

Nr. 2 1980

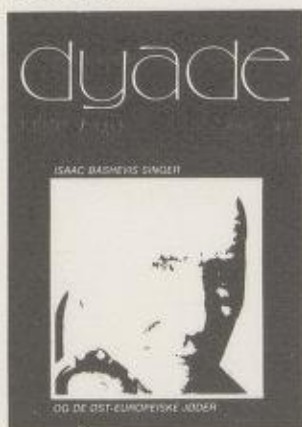
Løssalg kr. 15

Umoralen i moralen.



Har du lest disse temanummer av DYADE?

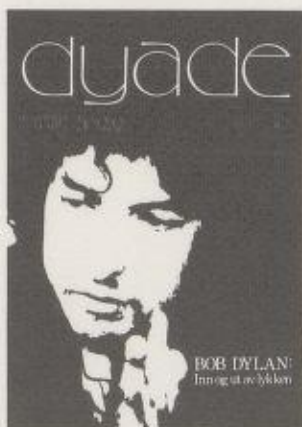
Dette utkom bl.a. i 1979:



Isaac Bashevis Singer og de øst- europeiske jøder

En vandring i
jødenes
historie,
bakgrunnen
for nobelpris-
vinneren

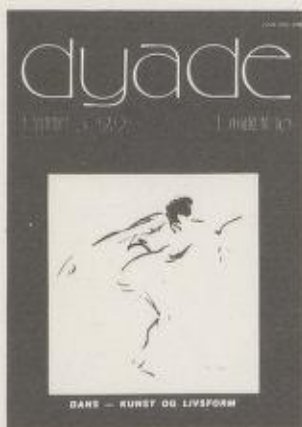
Singers forfatterskap. Om Singers liv og diktning belyst ved forfatterskapets sentrale tema: Ondskapen. Nr. 2/79.



Bob Dylan: «Inn og ut av lykken»

Om en av dem
som best av-
speiler 60-
årenes ung-
domskultur.
En tonean-
givende
musiker

og poet — fremdeles en svært interessant kunstner. DYADE analyserer hans utvikling og tekster. Nr. 5/79.



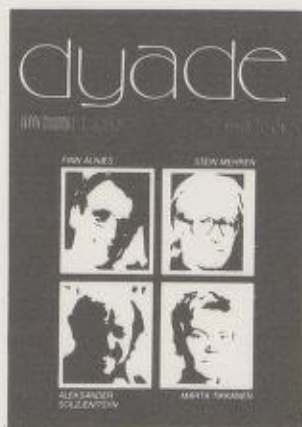
Dans — kunst og livsform

Om
dansens
historie,
danseren
og dansens
rolle — med
bl.a. dag-
boksnotater
fra en work-

shop i bevegelse og dans i California. Nr. 3/79.

«Tanker om dans som både er klare og umiddelbart interessante».

Eva Krøvel i Aftenposten.



*Stein Mehren *Finn Alnæs *Märta Tikkanen *Aleksander Solzjenitsyn

Forfattere som
tar oppgjør
med samtidens
mest selv-
følgelige be-
greper og livs-
holdninger.

DYADE drøfter deres bøker: De utydelige, Myten og den irrasjonelle fornuft, Musica, Århundredets kärlekssaga og Kalven og eika. Nr. 6/78 og 1/79 (dobbeltnr.)

Også i 1979: «Det undrende møte». Dikt - noveller - tekster (nr. 4). Årets bøker (nr. 6).

DYADE

Nr. 2 1980 12. årgang
Tidsskrift for kultur, filosofi,
psykologi, samfunn.

Utgitt av Dyade forlag med støtte fra
Norsk Kulturråd.

Adresse: Frimannsgt. 22, Oslo 1
Telefon: (02) 20 29 59
Postgiro: 2094 233

Utkommer med seks nummer i året.
Abonnement koster kr. 60,- og løper til
skriftlig oppsigelse foreligger. Etter-
trykk bare etter avtale med redak-
sjonen.

I redaksjonen: Carl Henrik
Grøndahl, Torbjørn Hobbel.
(ansv.) Are Holen og An-
ders Lindseth.
Medredaktør for dette nummer:
Eirik Jensen.

I administrasjonen: Jørn Bak-
ken, Bibbi Juell, Christian Rafn
og Helen Tanner.

Dyade er trykket hos
S. Bern. Hegland, Flekkefjord.

I dette nummer:

	Side
Selvets tønne av Halvor Eifring	4
Umoralen i moralen av Eirik Jensen	14
Begynner Frankenstein å røre på seg? av Odd Stokke Gabrielsen	24
Samvittighet: Å møte seg selv i døra av Gunnar Kopperud	32
Moral: Regler eller innsikt? av Anders Lindseth	40

UMORALEN I MORALEN

Umoralen i moralen.

Hva mener vi med det?

Kanskje noe slikt: Bak våre idealer kan det også skjule seg noe disse idealene ikke tillater oss så lett å se. Gjemt blant englene våre kan vi, om vi leter nøye nok, også komme til å finne demoner.

Våre moralsystemer utstyrer oss med bestemte måter å se virkeligheten på. Gjennom deres kategorier om riktig og galt, godt og ondt tolker vi våre egne og andres handlinger, foreskriver og straffer. Men hva er det så våre moralkategorier *skjuler*? Våre handlinger har et uendelig mangfold av egenskaper og konsekvenser. Ethvert moralsystem vil trolig være blind for noen av disse konsekvensene, selv om de også er en del av den moralske virkelighet. I denne blindhet ser vi ikke umoralen i moralen.

Et eksempel: Peer Gynt. Peer tar avstand fra den konvensjonelle morals umoral – spontanitetsdrepende, livskvelende, utvendig. Han vil finne sin egen personlige forankring – handle ut fra seg selv. Slik blir Peer Gynt den første norske hippie. Men hans finne-seg-selv-moral fører nettopp til det motsatte av det han tror – han flykter jo *fra* seg selv. I Peer Gynt viser Ibsen oss hvordan Peers liv blir uvirkelig, fordi han ikke har forstått hva *virkeliggjørelsens etikk* dreier seg om, skriver Halvor Eifring i det første bidrag til dette nummeret.

Begynner Frankenstein å røre på seg? Eller er det Supermann? Moderne genetisk forskning har på få år åpnet muligheter som overgår science-fiction forfatterens villeste fantasier. Ønsker vi å bli 250 år? Vil vi ha superintelligente, filmstjernevakre barn? Utrydde sult i verden? Vi kan kanskje få dette, og mye mer. Men gullalderdrømmer avløses fort av dommedagsprofetier: er ikke dette *farlig*? Skal vi ha engler, må vi trolig også ta med demone på kjøpet, uansett hvordan vi forholder oss til den genetiske forskning, skriver Odd Stokke Gabrielsen i neste bidrag.

Moral har å gjøre med samvittighet. Men hva er egentlig samvittighet? Gunnar Kopperud skriver at samvittighet synes å ha noe med *innlevelse* å gjøre. Men hva er det som gjør denne innlevelsen mulig? Og hvilke feil kan oppstå om vi bruker denne innlevelsen ukritisk?

Rett og galt. Vi får håpe vi vet forskjellen. Men hva er det da vi vet? Hva er egentlig moralsk innsikt? Er det f.eks. en type innsikt man kan erverve ved å lese bøker? Kan vi ha moralsk innsikt, men likevel med vitende og vilje gjøre noe galt? Disse og flere spørsmål reiser Anders Lindseth i sitt bidrag til dette nummeret.

Vi har alle våre idealer – et bilde av hvordan vi og verden burde være. Slik kan vi definere moral: Det er godt som bringer oss nærmere målet, ondt det som fjerner oss fra det. Men i dette bildet av moral er mye utelatt. *Formålstenking* har vi kalt denne tenkemåten; i det siste bidraget forsøker vi å vise at det kan føre til umoral om vi bare tenker slik. I moralens navn kan vi komme til å krenke menneskerettighetene. Men hva er egentlig menneskerettighetene?

Umoralen i moralen. Bør vi derfor ta avstand fra moralen? Erklære oss for nihilister eller subjektivister? Nei, vi kan ikke løse problemet ved å løpe fra det. Trolig må vi leve med det – en eksistensiell byrde uløselig knyttet til den menneskelige tilværelse.

Sivik Jensen



SELVETS TØNNE

Peer Gynt og virkeliggjørelsens etikk

av Halvor Eifring

«Om blodet er aldri så tynt, en kjenner seg alltid i slekt med Peer Gynt,» sier en av personene i Henrik Ibsens mesterstykke. Det gjelder oss også – «Peer Gynt» omhandler livsproblemer vi alle står overfor. Møtet med Peer kan derfor hjelpe oss til å møte våre egne livsvalg med åpne øyne, selv om det er nettopp det han selv aldri gjør. Denne artikkelen tar for seg vårt slektskap med Peer – et forsøk på å knytte noen sentrale ideer fra det fargerike stykket til vår egen tids kultur og våre egne liv.

VIRKELIGGJØRELSENS ETIKK

Da Knappestøperen kommer til Peer Gynt med beskjed om at dødens time forestår, kjemper Peer en innbitt kamp for å vise at han har «vært seg selv», slik at han kan unngå å bli smeltet sammen med andre lunkne sjeler i støpeskjeen. Forgjeves. Til sist innser han at seg selv har han ikke vært, men han gir seg til å krangle med Knappestøperen: Det er aldri noen som har fortalt meg hvordan jeg skulle være meg selv!

Knappestøperen: Det skal han *ane!*

Peer: Men hvor ofte slår ikke anelser klikk, –
og så går man ad undas midt på sin bane.

Knappestøperen: Til visse, Peer Gynt, i anelsens mangel
har fyren med hoven sin beste engel.

Her beveger Ibsen seg i det man kan kalle virkeliggjørelsens etikk, som er noe annet enn vanlig sosial moral. Sosialmoralen består av spilleregler for samhandling. Bryter vi de sosiale moralregler, kan andre straffe oss. Men har vi gode unnskyldninger – f.eks. at vi ikke gjorde det med vilje, at vi ikke visste at slikt var galt osv., blir straffen mindre.

I virkeliggjørelsens etikk hjelper ikke slike innvendinger. Her er det ikke snakk om at andre kan frita oss for straff, den eneste straffen vi får, er de konsekvenser våre handlinger får for vår

Om forfatteren:

Halvor Eifring (f. 1960) er stud. philol. med norsk mellomfag. Han har dessuten skrevet for ulike aviser, bl.a. om ungdomskulturer.



virkeliggjørelse. Virkeliggjørelsens etikk angår i siste instans bare oss selv. Andre kan ikke påby oss å virkeliggjøre våre liv, og de kan heller ikke straffe oss om vi greier det dårlig. Det betyr ikke at det ikke berører andre hvordan vi bruker våre liv, men noen rett eller plikt til å gripe inn har de ikke nødvendigvis. Hva vi gjør, og hva vi velger, får naturligvis konsekvenser for våre liv selv om ingen har fortalt oss hvordan det skjer. Når Peer unnskylder seg med at han ikke visste hvordan han skulle være seg selv, har han misforstått. Fra eksistensiell synsvinkel er det lite poeng å finne unnskyldninger for våre feiltrinn. De feiltrinn vi har gjort, må vi bære uansett.

For at sosialetikken skal kunne fungere, må den bestå av relativt klare og allmenne regler, enten i form av lover eller som hevdvunne moraloppfatninger. Virkeliggjørelsens etikk har kanskje bare ett klart påbud: Ta ditt liv alvorlig! Det vil ikke minst si å ta det i oss alvorlig som ikke omfattes av det allmenne og konvensjonelle. Hva vi må gjøre for å realisere oss selv, er så individuelt, så avhengig av våre personlige forutsetninger, at det er uråd å sette opp allmenne regler. Den som vil ta sitt liv alvorlig, vil derfor måtte møte adskillig uklarhet – han må, som Knappestøperen antyder, stole på sine anelser.

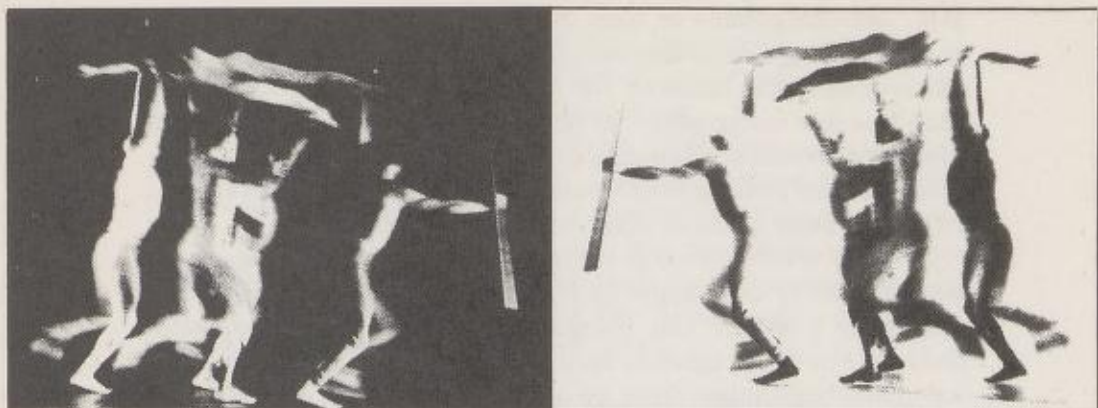
Virkeliggjørelsens etikk består av valg som til syvende og sist må tas i ensomhet. Ensomheten er smertefull og forvirrende, og derfor er det svært lett å vike unna problemene. Som Peer Gynt kan de fleste av oss gå gjennom et helt liv uten noensinne å møte våre personlige valg med åpne øyne, uten å ta livets alvor alvorlig.

STERKE LIVSVALG

Peer må smeltes sammen med gud og hvermann i en støpeskje. Og det er ikke fordi Peer har vært en synder. Slett ikke, han har bare vært «midt imellom og så som så». Eller som Den magre, en person med klør og hestehov, sier:

De har intet til å hyle eller smile over;
intet til å juble eller fortvile over;
intet, som kan gjøre Dem kold eller hed,
bare sådant noe til å ergre Dem med.

«Derfor,» sier Knappestøperen, «skal du i vrakgodskassen, for, som det heter, å gå over i massen». Peer sogner verken til Himmel eller Helvete. Til Himmelen sogner de som har vært seg selv, og den plassen må Peer etterhvert gi slipp på. Men da Peer spør Den magre



hvem som havner i Helvete, får han et overraskende svar: Også dit kommer bare folk som har vært seg selv! For seg selv kan man være både på vrangen og på retten. Den magre sammenligner det med negativten og positiven av et fotografi:

Har nu en sjel seg fotograferet
i sitt levnets førsel ad negativ vei,
så blir ikke platen derfor kasseret, –
man skikker den ganske simpelt til meg . . .
Jeg damper, jeg dypper, jeg brenner, jeg renser,
med svovl og med lignende ingredienser
til billedet kommer som platen skulle give, –
nemlig det der kalles det positive.

Helvete er altså et lutringssted for de som *har* ofret sitt liv for noe, *har* vært seg selv, bare på «vrangen». Men Peer har «visket halvt seg ut», og da «nytter verken svovl eller kali-lut».

Det er sterke livsvalg man snakker om – valg som bestemmer hele vår livsretning, valg der vi velger hva vi vil ofre våre liv på. Vi må *satse* livet for å få noe igjen. Satser vi, kan vi riktignok tape – vi kan bli oss selv på vrangen. Men uten å satse vinner vi aldri. «Var kanskje seiren mere trolig i Deres ovnskrok, lun og rolig?» er det en som spør Peer Gynt. Det kan nok føles tryggere å avstå fra slike skjebnevalg som bestemmer hele vår livsretning. Men en slik «trygghet» gjør livet livløst.

Hva er det som er så skremmende ved de sterke livsvalg? De forplikter – det er iallfall ett svar. Et livsvalg kan ikke uten videre gjøres om igjen. Bordet fanger. Et livsvalg er med på å gi form til ens liv. Å møte sine livsvalg med åpne øyne vil si å velge med bevissthet om at dette valget får konsekvenser for hver gjenstående dag i livet. Dette vekker motstand, særlig fordi slike valg gjerne er forbundet med uklarhet og følelsen av å være overlatt til seg

selv. Det «tryggeste» er uten tvil Peers standpunkt: «Hva hele vågekunsten gjelder,» sier han, det er «å vite deg står åpen bak en bro som bære kan tilbake». Det føles tryggest ikke å ta slike valg. Man tror alle muligheter står åpne da. Men det er nettopp ved å vike unna, vi mister alle muligheter – fordi vi mister valget. Nekter vi å gjøre våre livsvalg med åpne øyne, skubbes de ned til et egenliv i det ubevisste, og da er ikke vi herre over dem lenger.

Bare når vi selv har valgt vår livsretning, har vi gjort våre liv til *våre*. Derfor er det likegyldig om Peer har gjort gode eller onde gjerninger i sitt liv, det bringer ham verken til Himmel eller Helvete. For det er egentlig bare ytre tilfældigheter som har fremkalt hans handlinger. Intet av det han har gjort, har vært båret oppe av hans egne bevisste livsvalg – dem har han aldri tort møte. Han har unngått å «være seg selv».

VÆRE SEG SELV – EGOISME?

Hva er det så å være seg selv? Naturligvis finnes det ikke ett svar på spørsmålet. Lettest er det å si noe om hva det ikke er. Og her er Peer Gynt et godt eksempel. Han innbiller seg faktisk lenge at han er seg selv, at han virkeliggjør seg selv ved sin levemåte. Men hvilket «selv» er det han virkeliggjør? Jo,

det gyntske selv, det er den hær
av ønsker, lyster og begjær, –
det gyntske selv det er det hav
av innfall, fordringer og krav,
kort, alt som nettopp *mitt* bryst hever,
og gjør at jeg, som sådan, lever.

Følge sine lyster og innfall, det er å være seg selv for Peer Gynt. Peer er nok ekstrem, men likevel: vi kjenner oss igjen. Vi tenker lett som Peer, at det mest ekte i oss er det som faller oss inn å gjøre i øyeblikket, våre umiddelbare behov. Og vi må spørre: Skal vi realisere oss selv, vil vi ikke da uvegerlig havne i egoisme og selvopptatthet? Det er det vi ser hos Peer Gynt. Den ytterste konsekvens av Peers levemåte, møter han da dårehusforstanderen Begriffenfeldt presenterer ham for de gales måte å være seg selv på:

Hver lukker seg inne i selvets tønne,
i selvets gjæring han dukker til bunns, –
han stenger hermetisk med selvets spuns
og tetner treet i selvets brønne.
Ingen har gråt for de andres veer;
ingen har sans for de andres idéer.

Noe av den samme selvopptattheten preger også vår tid. Man reagerer mot opptattheten av materielle goder, og man havner i den andre grøften – vår tids selvopptatthet.

«Å være seg selv er seg selv å døde,» sier Knappestøperen til Peer. Mye av det vi tror er oss selv, fører oss lett bort fra oss selv. Peers «ønsker, lyster og begjær» kunne sikkert fungert som ressurser dersom han selv var herre over hva han gjorde ut av dem. Men når han har opphøyet dem til høyeste rettesnorer, er det de som har blitt herre over ham. Det som dypest sett er ham selv, forsvinner bak tilfeldige innfall og behov.

* * *

La oss nå gå tilbake til begynnelsen av stykket om Peer Gynt. Gjennom tre akter ser vi hvordan Peer snuser på tre ulike måter å leve på – før han stikker av.

PÅ VEI MOT LIVSOPPGAVEN

Først ser vi Peer i bygda, som representerer hverdagen og konvensjonene. Dette samfunnet er for trangt for ham, det har ikke plass til hans sprudlende fantasiliv. Her ville han ikke greie å forplikte seg uten å drepe sin egen fantasi.

Isteden farer han opp i fjellets fantasiverden. Ferden inn i Dovregubbens hall symboliserer det uhemmede fantasiliv, uten hverdagslivets tøyler. Men da Dovregubben vil rispe ham i øyet så han resten av livet skal se som troll, stikker Peer. Noen forpliktelse vil han ikke vite av, heller ikke til sin fantasi. Han vil alltid ha veien åpen tilbake.

Den tredje mulighet er livet i skogen. Hva livet i skogen egentlig symboliserer, er uklart. Men viktig er det at Peer her, idet han bygger en hytte, er i ferd med å utfolde sine ressurser i samspill med den ytre virkelighet, uten å fanges av konvensjonene. – Så kommer Solveig, hun som på sett og vis har fått ham til å ta livet alvorlig. Nå ser Peer sin kongstanke, sin livsoppgave: Her i skogshytta skal han leve, i selvrealiserende arbeid og i samliv med Solveig. Her ser vi hva Peer *kunne* ha ofret sitt liv på.

FLUKTEN

Vel ute av hyttedøren, støter imidlertid Peer på Den grønnskledde, Dovregubbens datter som han hadde fjaset med på fjellet. Denne skal Peer ikke bli kvitt om han aldri så mye binder seg til Solveig. Det er hans ubehagelige fortid som innhenter ham nå midt i all gleden.

Innflytelsen fra tidligere erfaringer og handlinger stenger for det han vil prøve å realisere. Den ubehagelige fortid blander seg inn i drømmen om det rene og forkludrer den. «Her ble stygt med ett, og min glede ble gammel,» sier Peer. Det aner ham nok at han kunne lære å forholde seg til dette «stygge». Men anger, oppgjøret med fortiden, er en langvarig og smertefull prosess. «Det liv ble magert,» konkluderer Peer. Han minnes ordene til Bøygen, symbolet på unnfallenhet og feighet: «Gå utenom!»

Slik svikter Peer sin livsoppgave, før han rett er kommet igang, fordi han ikke tør se virkelighetens «stygge» sider, som gjør drømmen om renhet grumsete.

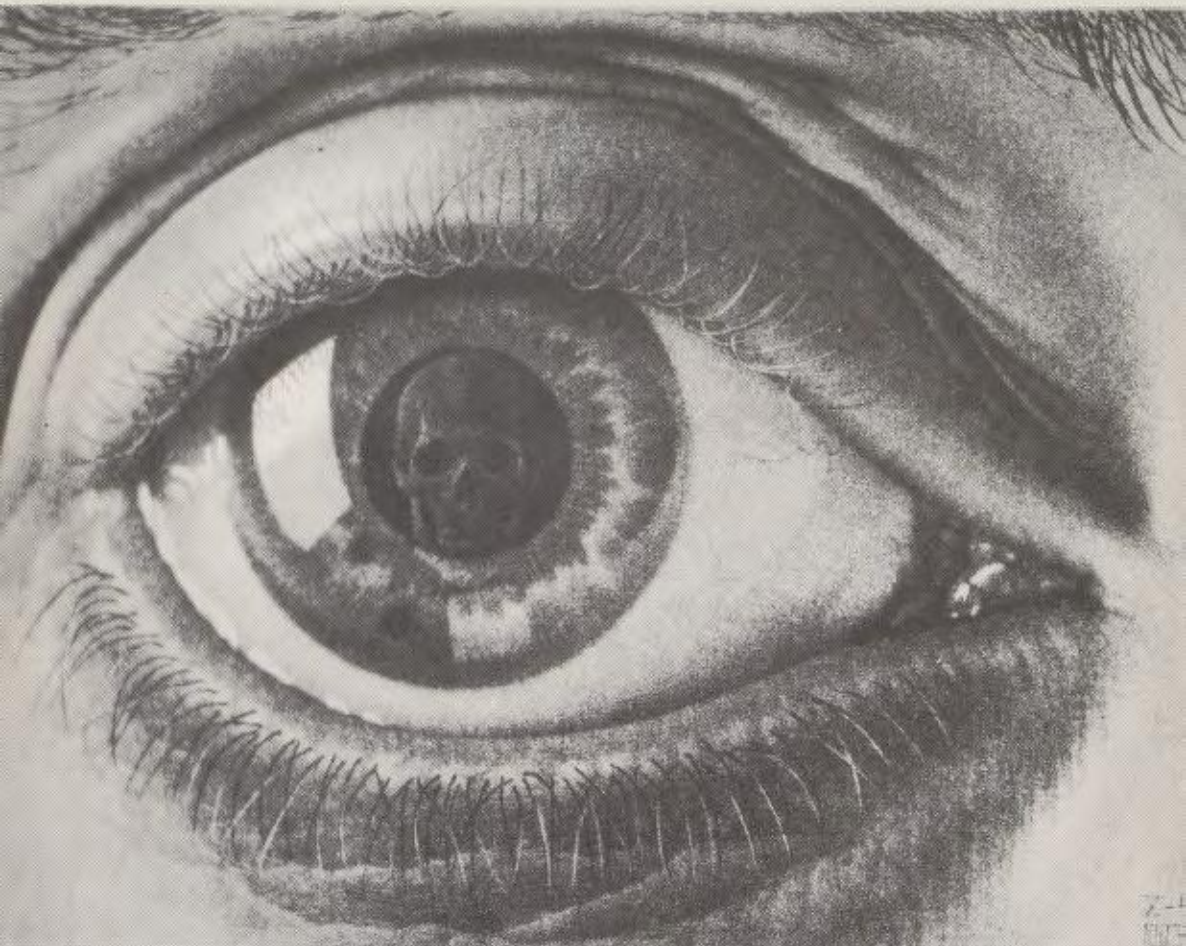
Vi har sett Peer rote rundt i bygda, og vi har sett ham lefle med fjellrikets fantasiverden. Hele tiden beholdt vi en viss sympati for ham. For han var ung og utprøvende, og da har man lov til å feile, lov til å prøve på nytt. I ungdommen er det alltid håp. Men her er Peer i ferd med å bli voksen. Han ser alternativene temmelig klart, men lar seg styre av de impulsene i ham som ønsker et behagelig liv og skyver dermed sin livsoppgave på dør.

At Peer ikke lot seg forplikte i forholdet til bygdekonvensjonaliteten og fjellets fantasiliv, var på mange måter vel og bra. Men når han heller ikke her er i stand til å gjøre et forpliktende valg, når han heller ikke her er villig til å ofre noe for å realisere en drøm om virkeligjørelse, da ser vi det negative ved hans uforpliktethet. For her fører den ham vekk fra livet, slik at han øder bort resten av sitt liv på ingenting.

DET ULEVDE LIV

I oss har vi alltid noe som sier til oss at livet vårt kunne leves bedre. Midt i alt hverdagsstellet kan vi av og til merke an slags murring eller uro som forteller oss at noe burde vært annerledes. Den er sjelden sterk, stemmen som sier oss at vi kunne levd «riktigere». Opptatt som vi er av andre ting, andre forpliktelser, kan det være lett å overhøre den. Men av og til kan vi merke stemmen sterkere enn ellers. I halvsøvne en urolig natt ser vi drømmeaktig, men likevel lysende klart at livet er mer enn det vi er i ferd med å gjøre det til.

Det er dette ulevde livet som begynner å presse på hos Peer når han nærmer seg døden. Bevisstheten om døden vekker en ny bevissthet om livet – slik det *kunne* ha vært levd. Spillet er ute, kabalen gjøres opp, og han *må* se i øynene det han hele tiden har rømt unna: Han har sveket seg selv.



På pinseaftnen setter han seg med en jordløk inne på storskogen. Nå skal han skrelle av alle lag og finne kjernen. Han plukker av lag på lag, alt det han har gjort i livet, blir skrelt av og gjennomskuet som råttent. Men kjernen, hvor blir det av den? Nei, noen kjerne av noe ekte finnes ikke i Peer, ikke før han plutselig får øye på hytta han bygde en menneskealder tidligere og hører Solveig synge – henne han kunne ha viet sitt liv til. Da innser han det: «Her var mitt keiserdom.» Men i angst løper han sin vei. Å møte sitt svekne liv igjen blir for truende.

Nå er imidlertid alt det fortregnte liv hos Peer i ferd med å velle opp. Alt han ser, opplever han som anklager. Hør f.eks. hva duggdråpene sier, mens de drypper fra trærne:

Vi er tårer
der ei ble felte,
Isbrodd som sårer,
kunne vi smelte.

Nu sitter brodden
i bringen lodden,
såret er lukket;
vår makt er slukket.

Slik kommer nøstene og minner om de fortrenge tanker, en susning i luften er sangene han skulle ha sunget, brukne strå er verker han skulle ha øvet. Peer kjemper imot anklagene det han kan, og til slutt løper han.

Så kommer Knappestøperen, og da nytter det ikke lenger å løpe, selv om Peer spreller en god stund før han gir seg. Til sist klager han:

Så usigelig fattig kan en sjel da gå
tilbake til intet i det tåkete grå.
Du deilige jord, vær ikke vred
at jeg trampet ditt gress til ingen nytte.
Du deilige sol, du har sløset med
dine lysende stenk i en folketom hytte.

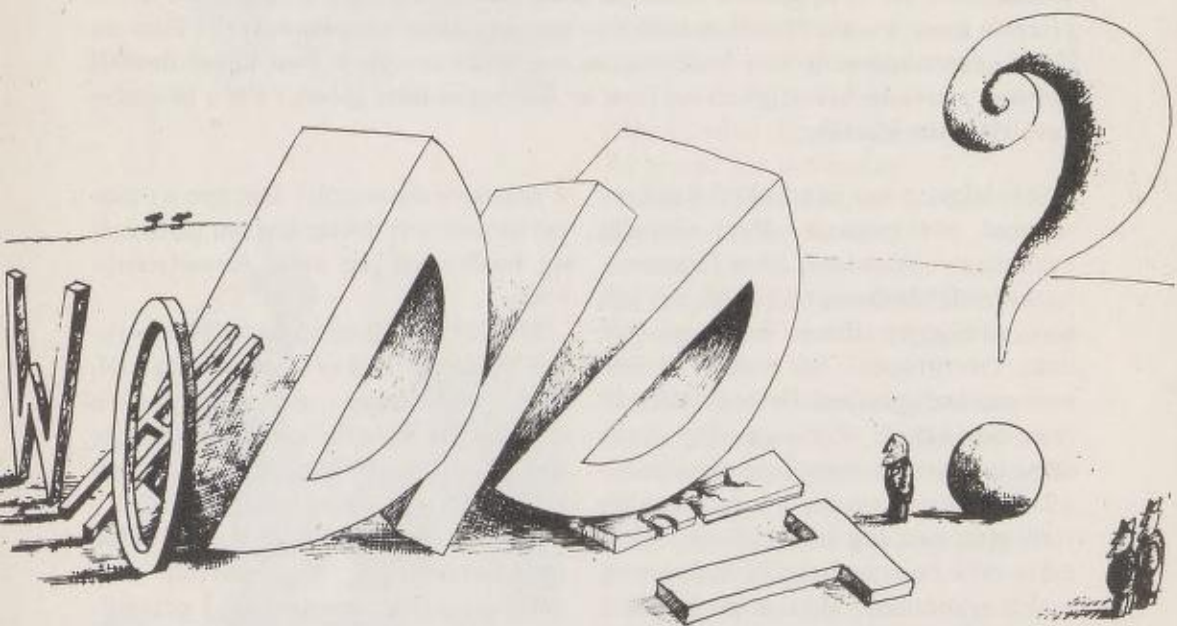
Peer løper hver gang han møter noe som kan konfrontere ham med hva han kunne ha vært. Hva gjør *vi* når vi en sjelden gang i mellom får en anelse om hva våre liv kunne være?

VÅRT ANSVAR

Peer Gynts historie er historien om et forfeilet liv, selv om vi til sist i stykket aner at det ikke er helt uopprettelig. Men hva sier «Peer Gynt» oss om hvordan livet *skal* leves? Ikke mye. Riktignok har Ibsen et «alternativ» for Peer – det han skulle gjort, var å leve i skogshytta sammen med Solveig. Men dette er ikke stort å bli klok på, så vagt og samtidig symbolsk som det er.

Ibsens moral består ikke først og fremst av «du skal» og «du skal ikke». Slike påbud og forbud hører den sosiale etikk til. Det Ibsen gjør, er å reise problemstillinger, han illustrerer ved hjelp av Peers liv situasjoner der vi står overfor sentrale livskonflikter. Konfliktene er allmenmenneskelige. Men allmenngyldige løsninger finnes ikke i virkeliggjørelsens etikk. Ibsen får oss til å *se* problemene. Vi må *leve* dem.

SIEGHEE
1944



SIEGHEE

UMORALEN I MORALEN

Av Eirik Jensen

Det skjer alltid i *Moralens* navn. I Sovjet, Kina, Kambodsja, Sør Afrika, Iran – menneskerettighetene krenkes alltid for å oppnå moralsk høyverdige mål. I krenkelsene ser vi en måte å tenke på som vi bruker hver dag – trukket til sin ytterste konsekvens. Hvordan beskytte seg mot disse konsekvensene? Bare en helt annen tenkemåte kan beskytte oss mot slike overgrep. Den ligger nedfelt nettopp i menneskerettighetene, men er dessverre blitt glemt i FN's Menneskerettighetserklæring.

Selvfølkelig har vi plikt til å reagere mot overgrepene. Men egentlig også mer – reflektere. Over hva menneskerettighetene egentlig er, og hva som muliggjør disse overgrep mot dem. Overgrepene bør vekke til live mer enn indignasjon. De bør vekke til live bevissthet. For egentlig synes disse overgrep å være konsekvenser – ytterste konsekvenser – totalitære frø som gjemmer seg i moral og tenkemåte ikke bare forbeholdt sadister og makt narkomane. Men som finnes i alle partier, i alle samfunnslag, i familie og blant venner, i deg og i meg. Det er nettopp for å beskytte oss mot disse ytterste konsekvenser at vi har menneskerettighetene.

Hva bør jeg gjøre? Hvordan bør samfunnet være? Farlig nok setter man ureflektert likhetstegn mellom disse spørsmål og følgende: hvilke mål bør jeg eller samfunnet etterstrebe? Og hvilke midler egner seg best til

å realisere disse mål? Det syn at moral dypest sett dreier seg om gode mål og midler vil jeg kalle *formålstenkning*.

Hvilke formål er så best? Her hersker uenighet. Det er mange typer mål. Men tenkningen er likevel den samme. Til tross for uenigheten ligger det et prinsipp implisitt i all formålstenkning: målet helliger midlet.

I og for seg er det ikke noe galt med formålstenkning. Vi benytter den ustanselig hver eneste dag. I prinsippet er den enkel, skjønt den kan bli svært komplisert når den anvendes på konkrete situasjoner, f.eks. i velferdsøkonomien. Men det er dype moralske problemer forbundet med uhemmet formålstenkning – problemer som stadig flere filosofer er blitt overbevist om skyldes selve denne måten å tenke på snarere enn de enkelte mål man setter seg.

Om forfatteren:

Eirik Jensen (f. 1950) er magister i filosofi, og stud. jur. Han jobber som hjelpeleærer til examen philosophicum ved Universitetet i Oslo, bl.a. i etikk-varianten.



Det var en liten by, i byen var en
smed,
Som farlig var, når han ble vred.
Han seg en fiende fikk; (dem kan man
alltid få,
Jeg ingen har, det gå
min leser likeså!)

....
Som sagt, de drakk,
Og etter mange skjellsord, hissig
snakk,
Slår smeden fienden på planeten.
Så sterkt var dette slag,
At han så ikke dag,
Og har ei siden sett'n.

Straks i arrest ble smeden satt.
En feltskjær får den døde fatt,
Og om en voldsom død attest hensen-
der.

Den mordere forhøres og bekjenner.
Hans håp var, at han skulle hisset gå,
Og der forlatelse av sin motstander
få.

Men hør det løyer! nettopp dagen,
Før dom skal gå i saken,
Fremtriner fire borgere
For dommeren; den mest veltalende
Ham så tilsa:lede:

«Velviseste!
Vi vet, på byens vel De alltid ser;
Men byens vel beror derpå,
At vi vår smed igjen må få.

....
Her bor en arm utlevet baker,
Som pokker snart dessuten tar.
Vi har jo to, om man den eldste tok av
dem?

Så ble jo liv for liv betalt.» –
«Ja,» sa dommeren, «det innfall var ei
galt.»



RETTE BAKER FOR SMED

Wessels dikt viser tydelig hvordan formålstenkning kan føre til umoral i moralens navn. Borgerne tenker jo på byens vel. Og hva edlere skulle de ha i tankene? Likevel ser vi at det fører galt avsted. Bakeren blir henrettet.

Men er dette en uomgjengelig konsekvens av formålstenkningen? Man må ikke bare se på byens vel, tenker vi. Vi må også unngå at uskyldige lider urett. Vi kan derfor tenke oss et formålssystem med bare ett mål: å unngå at uskyldige lider urett. Da skulle man tro man var temmelig sikker! Men hva med følgende situasjon?

En mann er blitt drept. Myndighetene vet ikke hvem som er den skyldige. Det vil ta lang tid å finne ham. Men majoriteten av befolkningen, som er hvit, er opphisset – de mener det er bakeren, som er sort. Og de krever ham utlevert, slik at han kan stå til rette for sin udåd. Opptøyer blir sikkert resultatet om man nekter.

Myndighetene tenker som følger: vi må unngå at uskyldige lider urett. Og det ville være ille om bakeren ble utlevert. Men hvis vi ikke utleverer bakeren går mobben amok – i opptøyene som da kommer, vil sikkert *mange* uskyldige lide urett. Vårt mål må være å unngå at uskyldige lider urett. Derfor må vi velge det minste av to onder og utlevere bakeren.

Jeg antar imidlertid at de fleste ville være uenig i denne tenkemåten. Så vi kan ikke reparere formålstenkningen ved å endre på formålene slik eksempelet viser.

MENNESKET SOM MIDDEL

Når målet er profitt, makt, eller andre mål som kan gå på tvers av menneskeliv, vil vi neppe ha problemer med å forstå at uhemmet formålstenkning vil kunne betrakte mennesker som midler til å nå disse mål. Og de fleste eksempler vi ser i verden idag på at menneskerettighetene krenkes, skyldes nok at man setter andre mål høyere enn menneskeverd. Men *må* all formålstenkning betrakte mennesker som midler? Hva om vi følger et system av formål der menneskeverdet – det menneskelige liv – sees på som absolutt høyeste verdi? Da må vi vel ha gardert oss mot de krenkelsene vi tar slik avstand fra.

Nei. Selv ikke et slikt formålssystem vil kunne sette skikkelige grenser mot umoralen i moralen. Hvis menneskelivet er absolutt høyeste verdi, vil formodentlig flere liv veie tyngre enn ett. Men vi kan ikke ta liv for å redde liv. Et sykehus kan ikke drepe en pasient og fordele hans organer til fem andre for å redde dem, selv om de ellers sikkert ville dø. Man kan heller ikke koble dine nyrer til en annen for å holde ham i live, selv om han ellers ville dø, hvis du da må ligge der resten av ditt liv for å holde liv i ham. Eksemplene er hentet fra nyere moralfilosofisk diskusjon¹, men vi behøver ikke være så groteske eller usannsynlige for å få frem poenget.

Den Internasjonale Kampanje mot Nød har bevaring av menneskeliv som sitt høyeste formål. Den har analysert verdenssituasjonen, og funnet ut at drastiske tiltak trengs om man skal kunne redde mennesker fra sultedøden. Den har beregnet at om vi alle arbeider 15 timer i døgnet resten av våre liv, og gir pengene, bortsett fra det aller nødvendigste, til Rådet, vil hundretusenvis av menneskeliv som ellers ville gå tapt, kunne reddes. Samtidig vil vi måtte oppgi stort sett hele vår frihet, og leve slik man gjorde på 1700-tallet. Men om vi *ikke* gjør dette, går altså hundretusenvis av menneskeliv tapt som ellers kan reddes.

Vi føler alle en forpliktelse til å hjelpe folk i nød. Men vi må ikke nøye oss med å slå fast *at* vi er forpliktet. Vi må også spørre hvor stort *omfang* denne forpliktelsen har. Er vi da forpliktet til å gjøre som Rådet sier? Hvorfor ikke? Er det fordi det ville være så ille å være forpliktet til så mye? Ville det ikke være verre å måtte dø fordi ingen hjalp? Ville ikke du ønsket å få hjelp om du var i de nødstiltes, eller i pasientenes sted? Er det fordi du setter menneskeliv så lavt at du sier nei? Formålstenkningen har iallefall vanskelig for å forklare hvorfor vi reagerer så sterkt imot det den foreskriver som vi vel gjør her.

Den uhemmete formålstenkning vil alltid, *uansett* hvor høyverdige mål den setter seg, foreskrive at mennesker skal ofres for å nå disse mål. Men å gjøre dette er å frata oss det eneste livet vi har – i moralens navn. Og det er derfor umoral i denne moralen.

FORMÅLSTENKNINGENS URANSAKELIGHET

Formålstenkningen inneholder dessuten kilder til uransakelighet som gjør at den lett hever seg over kritikk, og derfor kan den brukes til å rettferdiggjøre umoral. For hva er egentlig de mål den setter høyest – lykke, velferd, samfunnets interesser, fullkommenhet, selvrealisering? Poenget er ikke at det ikke bak disse mål ligger realiteter, men at det er så vanskelig å få et klart tak på *hvilke* realiteter det dreier seg om. Hvem kan egentlig si at dette fører, eller ikke fører til f.eks. «størst mulig lykke for flest mulig»? Vi har problemer nok med å vite hva som gjør oss lykkelige (*egentlig* lykkelige). Og hvem kan dessuten veie din lykke mot min? Formålstenkningen er gjerne overordentlig ambisøs i de mål den setter seg. Men målene ser vi samtidig så utydelig at formålstenkningen i praksis vanskelig kan kritiseres.

Heller ikke finnes det i formålstenkningen noe krav til *når* de mål den setter seg, skal nås. I de gode formåls navn kan vi alltid skyve våre mål foran oss og inn i en ubestemt fremtid. Med det slipper vi samtidig ansvaret for det vi *gjør her og nå*. Millioner av menneskeliv er blitt ofret i de gode formåls navn for å realisere gullalderdrømmer vi vel alle bærer. Skal vi ta avstand fra disse offere bare fordi våre utopier ikke er utopiske nok – fordi våre mål ikke er tilstrekkelig etterstrebellesverdige?

Hvem kan sikkert si at konsentrasjonsleirene i Gulag *ikke* i en eller annen fjern fremtid vil vise seg å ha

vært et nødvendig middel til realisering av et utopisk verdenssamfunn? Dette er usannsynlig. Men er det fordi det er *usannsynlig* at Gulag vil føre med seg noe godt, at vi tar avstand fra det? Det sies at vi ikke skal kritisere kommunismen. For noe kommunistisk samfunn har aldri eksistert. Slik henvises vi til fortsatt venting, på ubestemt tid, i håp (eller gru) på det endelige mål som alltid befinner seg foran oss. Og mens vi venter, må vi forholde oss taust til de midler formålstenkerne velger seg, eller påvise at de ikke er de beste til å realisere disse fjerne mål.

TOTALITÆRE FRISTELSER

Vi har sagt at formålstenkere har mye til felles. Men det hersker også *uenighet* blant dem om hvilke mål som er de beste, og hvilke midler som best egner seg til å nå dem.

Hvordan behandler formålstenkning uenighet? Hva hvis du og jeg har helt forskjellige og uforenlige høyeste formål? Formålstenkningen behandler dette som ethvert annet problem: her må det velges som best fører til de beste formål. Men hva hvis det nettopp er dette man er uenig om? Selvfølgelig kan kompromisser tenkes. Men da har egentlig både du og jeg grunner til å være misfornøyde. Det som burde skjedd, skjedde ikke. Det er derfor ikke vanskelig å se at i en slik situasjon vil uhemmet formålstenkning inneholde sterke totalitære fristelser: Hvis dette er det høyeste gode, da bør jeg vel bruke de midler som står i min makt for å få gjennomført det.



Løsningen på moralsk uenighet blir da lett maktkampen – kampen om å få gjennomført nettopp *sine* idealer – *sine* formål. Religionskrigene var eksempler på dette. Det kan bare finnes én sann religion – det gjelder bare å få alle til å tro på den. Nå har vi ideologikampen. For tilsvarende kan det bare finnes én sann ideologi. Når derfor mine idealer utelukker dine, må jeg nettopp utelukke dine idealer om det ideelle skal skje.

Den uhemmete formålstenkning åpner, har vi sagt, for umoralen i moralen. Hvordan kan vi så beskytte oss mot denne umoralen? Altfor lett tenker vi: vi må få andre formål – formål som tar tilbørlig hensyn til oss. Men formålstenkningen har sin egen ubønnhørlige logikk, som leder til umoral *uansett* hvordan man snur og vender på målene.

Kanskje er det også derfor endel har hatt problemer med å ta skikkelig avstand fra de overgrep som daglig skjer mot menneskerettighetene. For også blant oss finnes det uhemmete formålstenkere. Og slike tenkere vet at det kan komme situasjoner der overgrep vil kunne bli nødvendige for å nå de mål man setter seg. Venstresidens unnfalleshhet overfor det som skjer i Vietnam og Kambodsja burde kanskje ikke overraske oss – for ikke bare målene, men også moralen og tenkemåten deler venstresiden med de som begår disse overgrep. Skjønt få er så ærlige som Tron Øgrim:

«Umulig å ta avstand fra terror «i prinsippet». Hadde vi vært liberale eller anarkister behøvde vi ikke brydd oss om dette problemet.

Da kunne vi tatt avstand fra alt diktatur, all undertrykkelse og all terror «i prinsippet». ...Problemet er at terror noen ganger er nødvendig, men det gjør også skade på sosialismen... Det går ikke an å bruke en abstrakt «moralisk» målestokk om at mye terror er værre enn mindre terror. Noen ganger kan mye terror være nødvendig, mens andre ganger kan lite terror være for mye... Vi er ikke mot å undertrykke en del meninger. Tilmed den borgerlige norske staten er såpass opplyst at den i hvert fall i prinsippet har beslutta å undertrykke noen meninger: nemlig rasehets.»² Visse høyrekreteres holdning til Argentina, Brasil og det som skjedde i Sjahens Iran er selvfølgelig ikke stort bedre.

Hvordan skal vi kunne beskytte oss mot den uhemmete formålstenkning? Ikke ved å adoptere den. Men ved å sette urokkelige grenser for den. Nettopp i menneskerettighetene finner vi slike grenser.

MENNESKERETTIGHETENE

La oss først se kort hva som ligger i begrepet «rett» og «rettighet». Om rett skal fungere uavhengig av formålstenkning må vi definere «rett» uavhengig av «fører til et godt formål». Dette vil igjen bety at rett og godt ikke alltid vil falle sammen. Dette synes også å passe godt med hva vi faktisk legger i begrepene «rett» og «godt». Han har rett til å bruke pengene på fornøyer, men det fører neppe til et godt formål om han gjør det. Eller: det ville føre til mye godt om han brukte pengene på de nødstilte. Men han har ikke rett

til å gjøre det (fordi pengene ikke er hans).

Når rettighetsbegrepet skiller rett og godt, åpner den samtidig for en ikke-totalitær holdning til uenighet. For å rettferdiggjøre mine handlinger er det ikke nok for meg å vise at de best fører til de høyeste mål. Jeg må også forsikre meg om at jeg har *rett* til å handle slik – at dette ikke krenker andres rettigheter.

Dette skillet mellom rett og godt tilhører de vesentligste oppdagelser som er gjort i vår historie. Det er vanskelig å tidfeste oppdagelsen av menneskerettighetene – den skjedde gradvis. Spirer kan finnes allerede hos Aristoteles og stoikerne. Gjennom hele middelalderen stod forestillingen sterkt at folket skyldte herskeren absolutt lydighet i kraft av Guds vilje. Men med renessansen skjedde det en dreining: man sluttet å spørre hvilke *plikter* undersåttene skyldte herskeren, og begynte å spørre hvilke *rettigheter* man hadde. Den hollandske juristen Grotius ble på 1600-tallet den første til å formulere slike rettigheter. Disse måtte være almene, mente han – ikke tilhøre bare konge og adel. Den engelske filosofen John Locke gav knapt femti år senere disse rettighetene en klarere utforming. Retten til liv, frihet og eiendom tilhører alle mennesker i kraft av deres natur. Det er statsstyrets oppgave å beskytte disse rettighetene; dersom staten istedet krenker dem, kan borgerne gjøre opprør.

Lockes tanker inspirerte den amerikanske, og senere den franske revolusjon. I begge lands forfatninger

ble det gitt erklæringer om hvilke ukrenkelige rettigheter borgerne hadde. Men menneskerettighetene ble også hardt angrepet, bl.a. av den konservative tenker Edmund Burke, og av velferdskalkylenes far Jeremy Bentham. Burke mente at det var farlig å gi borgerne forestillinger om at de hadde rettigheter utover det staten til enhver tid, på pragmatisk grunnlag, gav dem, og Bentham karakteriserte idéen som «nonsens på stylder». Statens oppgave var ikke å sikre borgernes rettigheter, men å skape «størst mulig lykke for flest mulig», som han uttrykte det. Den uhemmete formålstenkningen hadde med dette fått sitt klareste uttrykk.

Til tross for motstanden fortsatte imidlertid mange å tro på menneskerettighetene. Her hadde man en moralsk standard som stod over de lovene som til enhver tid måtte gjelde i et land, og som kunne brukes som brekkstang til å kritisere disse. Med Nürnbergdommene etter den annen verdenskrig fremstod behovet for en slik standard klarere, og i 1948 ble derfor FN's menneskerettighetserklæring formulert.

Noe av det første menneskerettighetene åpnet for, var en annen løsning på religiøs uenighet enn de kriger og stridigheter som hadde pågått i Europa i århundrer.

Først når *rett* ble gjort uavhengig av *makt* til å gjennomføre formål, for religionens vedkommende i form av universell trosfrihet, fant man ideen som løste de totalitære bånd formålstenkningen påla troen. Slik kunne fortsatt katolikken hevde at alle

burde være katolikker – det ga ham allikevel ikke rett til å gjøre hva som helst for å få andre til å bli katolikker. For andre hadde rettigheter som satte grenser for katolikkens handlinger, uansett hvor gode mål han måtte ha med dem. Og tilsvarende selvfølgelig for protestanten. Det er denne måten menneskerettighetsbegrepet også løser annen uenighet – ideologisk, politisk og moralsk. Alle synes vi vel det finnes politiske, religiøse eller ideologiske grupper som gjør og sier ting som er dypt forkastelige og som vil kunne få uheldige konsekvenser. Dette gir likevel ingen rett til å forby disse aktivitetene – for det er en menneskerett for disse fritt å kunne bedrive det de gjør. Selv om det hadde vært best om de lot det være. (Noe annet blir det selvfølgelig hvis disse gruppene ved handling krenker *andres* rettigheter).

MENNESKERETTIGHETENE SETTER GRENSE

Menneskerettighetene sikrer også at man ikke retter baker for smed. For ingen kan straffes medmindre det føres bevis for en upartisk domstol for at man er skyldig i det man anklages for. Og bakeren er, som vi vet, uskyldig. Derfor kan han ikke dømmes, uansett hvor gode konsekvenser det hadde fått om han ble det. Å rette baker for smed er å krenke bakerens menneskerettigheter. Og det har ingen lov til å gjøre.

Menneskerettighetene setter også grenser for virkningene av formålstenkningens uransakelighet. For våre menneskerettigheter gjelder alltid *her*

og *nå*, til enhver tid. Vi behøver ikke gripe fatt i de fremtidige formål for å vise at de må respekteres – vi vet det allerede.

Tilslutt skal vi se hvordan menneskerettighetene hindrer formålstenkingen i å bruke oss kun som midler. Da vil vi samtidig lære noe om hvordan menneskerettighetene *ikke* skal være om de skal kunne gjøre den oppgaven de er tiltenkt. Blant de klassiske rettighetene alle mennesker har, hører retten til liv, eiendom og frihet. Det er imidlertid viktig å være oppmerksom på hva disse rettighetene innebærer og *ikke* innebærer. Retten til liv betyr at ingen andre har rett til å *ta* ens liv. Men eksemplene fra sykehuset og Rådet mot Nød viser at denne retten ikke gir en noe krav på at andre skal *holde* en i live.

Tilsvarende innebærer min rett til eiendom at ingen kan ta min eiendom fra meg. Det betyr selvfølgelig ikke at andre har plikt til å *gi* meg eiendom hvis jeg ikke eier noe.

Min rett til frihet betyr at ingen kan ta min frihet fra meg, ikke at andre er forpliktet til å frigjøre meg. Min ytringsfrihet innebærer at ingen kan hindre meg i mine ytringer. Det betyr ikke at du har plikt til å skaffe meg papir, trykkeri, radio- og TV-stasjoner, osv. Generelt kan vi si at menneskerettighetene gir uttrykk for hva vi *ikke* må gjøre. De sier ikke hva vi må gjøre. De er altså negative, ikke positive, forbud, ikke påbud.

Derfor kan vi ikke si at det er en menneskerett å få sine formål realisert – sine behov tilfredsstilt, selv om disse kan være grunnleggende og

viktige. Å påstå at man har rett til behovstilfredsstillelse ville nemlig være å slippe den uhemmete formålstenkningens umoral inn i menneskerettighetene bakveien. Da ville vi nemlig kunne rettferdiggjøre krenkelse av menneskerettighetene i disse rettighetenes navn. Jeg ville da kunne rettferdiggjøre å gjøre deg til slave – for det ville tilfredstille mine behov, og dermed min «rett». Det at du ikke gir meg det jeg trenger, ville bli stilt på linje med at du tar fra meg noe som rettmessig tilhører meg. Det ville lede til kjøpslåing om menneskerettighetene, og dermed uthule dem.

FN'S ERKLÆRING

Men det er nettopp en slik uthulig av menneskerettighetene som ligger i det såkalte «moderne» menneskerettighetsbegrepet, slik det bl.a. kommer til uttrykk i FN's menneskerettighetserklæring. Her blandes rettighets- og formålstenkning sammen i en farlig lapskaus. Artikkel 22 hevder at «Enhver har som medlem av samfunnet rett til sosial trygghet og har krav på de goder som er uunnværlige for hans verdighet og den frie utvikling av hans personlighet...» Artikkel 14 er også generøs: «Enhver har rett til hvile og fritid, herunder rimelig begrensning av arbeidstiden og regelmessige ferier med lønn.» Og Artikkel 25 hevder «Enhver har rett til en levestandard som er tilstrekkelig for hans og hans families helse og velvære, og som omfatter mat, klær, bolig og helseomsorg (osv.)».

Men dette er ikke menneskerettstenkning. Det er uhemmet formålstenkning. Det er klart at disse påståtte rettighetene ikke er ment å innebære bare at andre ikke har rett til å ta fra en de godene som ramses opp. De er ment å innebære at man har krav på å få disse behovene tilfredsstilt. Krav, med andre ord, på at andre skal tilfredstille dem om nødvendig. Men hvis menneskerettighetene innebærer dette, har hele den umoralen som formålstenkningen førte med seg, sneket seg inn i menneskerettighetene bakveien. Bare at nå kan man rettferdiggjøre bruk av andre mennesker til å tilfredsstille egne formål i *menneskerettighetenes navn!*

Uthulingen er langt fra uskyldig. For med den i hånd kan f.eks. Sovjet si følgende: «I Sovjet har vi valgt å gi menneskerettighetene en noe snevrere tolkning hva gjelder adgang til å drive politikk (Sovjetfiendtlig virksomhet). Men samtidig har vi fullstendig sosial trygghet. I Vesten tillater man politiske utskielser i større grad. Men til gjengjeld mangler mange vestlige land den sosiale trygghet man har i Sovjet. Hverken i Sovjet eller i Vesten kan man følge Menneskerettighetserklæringen fullt ut; vi må tolerere enkelte beskjæringer her og der, av praktiske grunner.» Slik kan Menneskerettighetserklæringen faktisk brukes til å forsvare brudd på menneskerettighetene. Fantasifullt? Det er faktisk denne argumentasjon Sovjet fører i forsvar mot Vestlige anklager! Når FN sidestiller manglende sosial trygghet med fengsling

uten lov og dom, sensur, manglende ytringsfrihet osv., åpner den dermed for den umoral i moralen menneskerettighetene skal gardere oss mot.

Men vi behøver ikke gå så langt som til Sovjet. Hver gang man innskrenker menneskerettighetene i gode formåls navn, gjør man formålstenkningens plass større, og hemningene mot den svakere. Man undrer seg hva våre myndigheter tenker når de gjør dette så tilsynelatende uanfektet som de gjør. Alle er f.eks. tilhengere av ytringsfrihet. Dette forstår man derhen at man har plikt til å betale for at andre skal kunne ytre seg, gjennom bl.a. parti- og pressestøtte. Formålstenkning. Samtidig er det forbudt å ytre seg i radio eller TV medmindre dette skjer i NRK-monopolets regi. Av praktiske grunner. Uhemmet formålstenkning igjen.

Man vet hva man har, først når man er i ferd med å miste det, heter det. Men hvis dette skjer gradvis, i det stille og i det små, spør det like-

vel om denne bevisstheten vekkes så lett.

Vi har sett hvordan formålstenkingen, om den ikke begrenses, åpner for umoralen i moralen, og hvordan nettopp menneskerettighetene setter de grensene som beskytter oss mot dette. Det er likevel misvisende å si at dette er noe menneskerettighetene gjør. Menneskerettighetene er i seg selv abstrakte størrelser som ikke kan «gjøre» noe som helst. Det er selvfølgelig *vi* som gjør noe, eller ikke gjør noe – *vi* som åpner, eller lukker, for umoralen i moralen. Ved å reflektere, eller forbli i bevisstløshet om hva de innebærer, og hva som muliggjør de stadige overgrep som finner sted mot dem, er det i siste instans *vi* som har ansvaret for dem. For det er selvfølgelig *våre* rettigheter det gjelder.

Noter

- (1) Judith Jarvis Thomson, «A Defense of Abortion», *Philosophy and Public Affairs* I (1971), s. 47-66.
- (2) Tron Øgrim, «Marxismen: Vitenskap eller åpenbaringsreligion? Oslo, 1979. s. 203-205.

BEGYNNER FRANKENSTEIN Å RØRE PÅ SEG?

Genetikk og etikk

Av Odd Stokke Gabrielsen

Forskeren som sitter i sitt laboratorium og konstruerer nye levende organismer, er ikke lenger en fjern science fiction-figur. Siden 1973 har han vært høyst levende realitet. Flere nye typer virus, bakterier og planter er de siste årene blitt til i laboratorier verden over. Om få år vil folk flest få føling med konsekvensene. Men hva vil skje videre? Og hvordan skal vi møte den biologiske revolusjonen vi går inn i?

Andrew Lewis har laget et nytt virus, en krysning mellom et kreftfremkallende apevirus kalt SV 40, og et vanlig influensa virus. Det nye viruset vil trolig gi verdifulle data til Lewis' kreftforskning, noe som på sikt vil hjelpe mange dødssyke pasienter, men det kan kanskje ved et uhell slippe ut av laboratoriet og spre en ny influensatype med kreft som et av symptomene. Skal han ødelgge det nye viruset?

*

Gottfried Bauch er tekniker ved et større laboratorium i Heidelberg. Han er en ivrig motstander av alt som har med tobakk og røking å gjøre. Nå har han hørt at en av forskerne på instituttet lager et nytt virus som angriper tobakksplanter så effektivt av om det slapp ut, vil det trolig ødelegge alle tobakksplanter i verden. Skal han prøve å ta noe av viruset og i all hemmelighet slippe det løs? I løpet av et års tid vil millioner av mennesker måtte slutte å ødelegge seg selv med røking. Tusenvis av menneskeliv blir spart. Enda flere vil bli friskere og i bedre form etterhvert.

Riktignok vil kanskje en del arbeidsplasser i tobakksindustrien gå tapt, men hva er vel det mot de positive konsekvensene?

*

Om forfatteren:

Odd Stokke Gabrielsen (f. 1951) er cand. real med fagene kjemi, biologi og filosofi. Han jobber som vit.ass. ved Biokjemisk Institutt ved Universitetet i Oslo, og driver med forskning i genetikk.

Eller hva med Sugai Toshimitsu som har konstruert en ny type tarmbakterier som produserer et hormonlignende stoff som gjør folk oppstemte, glade, energiske og arbeidslystne. Skal han blande litt av bakterien i maten til sine kollegaer? Bakterien vil forhåpentligvis bosette seg og formere seg i tarmen og derfra spre sine stemningshevende produkter til resten av kroppen. På sikt vil den også spre seg til resten av befolkningen. Det vil utvilsomt være bra for en del av de trøtte og stressede menneskene han ser omkring seg. Men har han rett til å gjøre en slik handling?

*

Og så er det Phil Davis som endelig har klart å lage et virus som fører til betydelig dempet aggresjon hos de som blir infisert. Han har klart å få istand en avtale med fengselsdirektøren på stedet om å prøve viruset på en del farlige voldsforbrytere. De skal bli snille som lam. Det kribler i magen hans. Hvilke perspektiver åpner seg ikke for et samfunn uten vold, kriminalitet og grusomheter. Visjoner om rosenhekker, løver og lam skal han, Phil Davis, ta første skritt mot å realisere. Likevel føler han seg litt urolig ved tanken. Tvilen dukker opp for første gang. Har han rett til å gjøre dette?

*

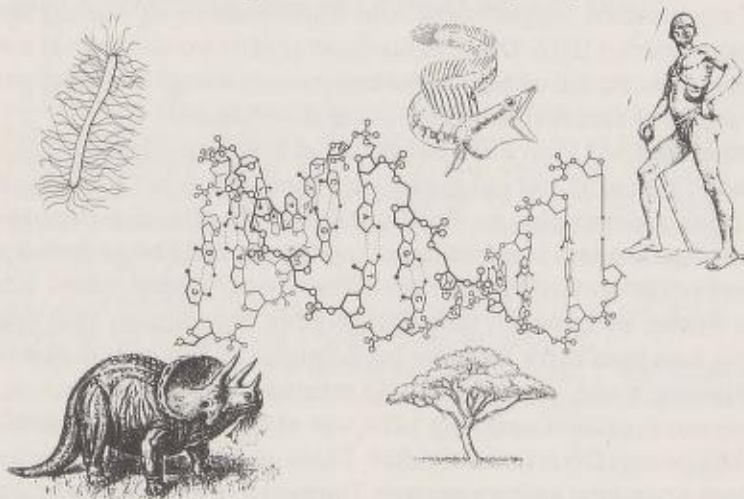
Moralske dilemmaer fra en fjern fremtid? Spennende og skremmende science fiction historier? Ikke helt, den første historien er allerede skjedd. De tre neste er kommet farlig nær i tid i og med et revolusjonerende eksperiment som biokjemikere og molekylære biologer gjorde i 1973. Det som ble gjort er blitt sammenlignet med oppdagelsen av atomkjerne-spaltningen omkring 1940. Og perspektivene er minst like strålende og skremmende.

Hva er skjedd? Man har visst en tid at hele «oppskriften» på et levende vesen er lagret i et gigantisk kjemisk molekyl alle levende celler har et eksemplar av. Stoffet kalles DNA eller mer populært arvestoffet. Det kan sammenlignes med et uendelig langt perlekjede med perler av fire forskjellige farger, hvor «oppskriften» eller beskrivelsen av hvordan hele den levende organismen skal oppbygges, kan leses utfra fargenes rekkefølge. DNA er en bok skrevet i et kjemisk språk hvor de enkelte setningene kalles gener.

Det man oppdaget omkring 1970, var at det finnes enzymer som kan klippe opp DNA i små stykker. Disse stykkene kan så «limes» sammen igjen med andre enzymer. Dermed har man straks muligheten for å redigere arvematerialet, klippe opp DNA fra en organisme, plukke ut et interessant gen og koble dette inn i en annen organisme. Nye kombinasjoner av gener kan dermed konstrueres.

Man kan klippe og lime og redigere i gamle gener og lage helt nye levende organismer som aldri har eksistert før. Det som science fiction-skribenter har profetert om helt siden Mary Shelly skapte Frankenstein, har omsider skjedd.

Hva godt kan det komme ut av å endre på arvestoffet og lage nye organismer? Teknikken vil kunne brukes til langt mer enn å tilfredstille forskernes nysgjerrighet. Det er spådd store konsekvenser for landbruk og matvareproduksjon når det kan lages planter som vokser frodig uten kunstgjødsel. Det vil kanskje også bli mulig å kurere stoffskifte-sykdommer som nå er uhelbredelige, ved å endre på de genene som forårsaker sykdommen. Flere medikamenter som nå ikke kan brukes fordi de er for kostbare eller for vanskelige å produsere, kan fremstilles i store kvanta for en billig penge av nye, spesialkonstruerte bakterier. Dette gjelder f.eks. interferon som er et protein kroppen produserer for å forsvare seg mot virusinfeksjon. En bakterie som produserer dette viktige proteinet er allerede blitt konstruert. Dermed er veien åpen for storproduksjon av et naturlig medikament mot virusinfeksjon og enda mer lovende ser det ut til, mot kreft. Et annet eksempel er et protein som visse blødere mangler. Det koster ca. 200 000 kr. pr. år å holde en slik pasient frisk. Produserer man det nødvendige proteinet ved hjelp av en nykonstruert bakterie, vil prisen kunne ligge på ca. 100 kr. pr. år. Eller hva med nye mikroorganismer som produserer en form for bensin eller gass fra luft, vann og sollys?



Ørlite utsnitt av et DNA molekyl. Det er rekkefølgen av enhetene angitt med T, C, A og G som bestemmer hvordan den levende organisme blir seende ut. Denne rekkefølgen kan vi nå foreta endringer i. Skulle figuren dekke hele lengden av det DNA som finnes i en menneskecelle, måtte den være 40 000 km lang.

Men kan det ikke være farlig å sette seg i skaperens sted og lage nye former for liv? Starter vi ikke et spill vi ikke kjenner reglene for? Jo, hevder en del kritiske røster. Genteknologien vil tilføre naturen nye organismer som ikke er økologisk tilpasset. Det mest skremmende er at om en ny bakterie f.eks. slipper ut av laboratoriet og begynner å formere seg fritt, er dette et irreversibelt, ugjenkallelig uhell. Har det først skjedd og bakterien trives ute i det fri, er det umulig å få den tilbake i «buret» igjen.

Forskerne selv innså denne faren ganske tidlig og vedtok på Asilomar-konferensen i 1975 strenge restriksjoner på sin egen virksomhet. Nye organismer som representerer en fare for miljøet, er det bare tillatt å lage i spesialkonstruerte laboratorier hvor sikkerhetstiltakene er svært omfattende. Men de siste par årene har mye av katastrofefrykten blant fagfolk dempet seg. Det viser seg at de nye bakteriene er altfor svake til å klare seg utenfor laboratoriets velpleiede miljø i konkurranse med hårdføre «ville» bakterier. Dessuten, bevisste forsøk på å lage sykdomsfremkallende bakterier har konsekvent mislykkes.

En annen innvending er at om alle fordelene skal realiseres, krever dette eksperimenter som moralsk sett er problematiske eller tvilsomme. Reparasjon av defekte gener hos mennesker må utprøves på mennesker. Hvor stor skaderisiko skal frivillige pasienter utsettes for i den hensikt å forbedre livet for en større gruppe i fremtiden?

På den annen side, kan vi nekte en desperat, håpløst dømt pasient i å få prøve noe som kanskje kan gjøre ham frisk igjen? Skal vi unnlate å ta de sjanser som kanskje vil kunne fri tusenvis av mennesker fra pinefulle, langsomt nedbrytende lidelser? Men det kan også bli konflikt mellom forskernes iver etter å gjøre banebrytende eksperimenter og hensynet til pasienten. En forskers nysgjerrighet kan av og til bli så oppslukende at den skyver moralske reservasjoner helt til side, slik det skjedde da forskere lot en del innfødte afrikanere gå ubehandlet med syfilis i 25 år i den hensikt å få kunnskap om hvordan de forskjellige sykdomsstadiene utviklet seg. Kunne det ikke på tilsvarende måte bli fristende å utprøve genteknologien på mennesker som likevel ikke vil få leve noe verdifullt liv, slik som dødsdømte forbrytere eller mentalt tilbakestående.

Et annet betenkelig aspekt ved å lage nye livsformer er at



teknikkene er så uhyre enkle. Nesten hvem som helst som får grundig instruksjon, kan utføre dem. Ønsker man å lage en ny bakterie i privat regi, kreves det ikke utstyr for stort mer enn 250 000 kr. Prisen er neppe skremmende for terrorister og andre ubalanserte personer.

En moralsk begrunnet stillingstagen til genteknologien krever at vi kan drøfte, vurdere og veie konsekvensene, teknikken forespeiler, på en innsiktsfull og ansvarlig måte. Men innleggene i debatten omkring dette temaet blir lett ensidig positive eller negative. Dette er lett å hengi seg til katastrofefrykt eller gullalderdrømmer.

Det ser ut som det er lett å få gjenklang i opinionen for en sterkt kritisk, ja avvisende holdning til genteknologien. Argumenter som katastroferisiko er gode. Vi vil helst ikke risikere noe som kan ramme oss selv. Det er lett å danne Nei-bevegelser ved å utmale alt det grusomme som kanskje kan skje. Fagfolk, forskere og ingeniører føler vel ofte at de bør si minst mulig offentlig om kontroversielle teknologiske prosjekter fordi publikum nesten alltid reagerer med antagonisme, frykt og liten villighet til saklig diskusjon. Det glemmes fort at mye av det vi idag har av velferd og helse skyldes at nye oppdagelser ble tatt i bruk til tross for risiko og katastrofefrykt. Polimyelitt er omtrent utryddet i de land hvor man har massevaksinert befolkningen. Tusenvis av mennesker er blitt spart for en invalidise-

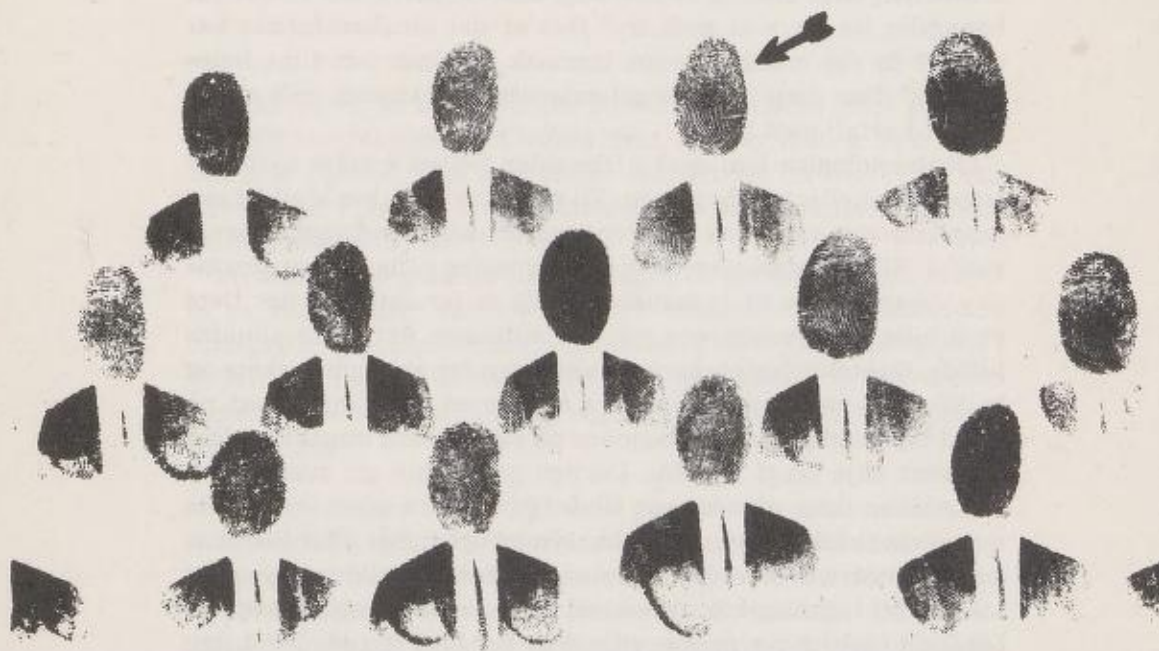
rende sykdom. Hadde man visst dengang vaksinen ble tatt i bruk at den var forurenset med et virus som fremkaller kreft hos aper, ville vel katastrofefrykten ha stanset prosjektet.

Om ikke katastrofe-profetiene lammer vår dømmekraft, kan på den annen side gullalderprofetiene blende oss slik at en nyansert refleksjon uteblir. Men slike fantasiprofetier trukket ut i sin ytterste konsekvens, kan også si oss noe om hvilke tidligere ukjente moralske dilemmaer genteknologien kan føre oss inn i.

Vil genteknologien lede oss mot Utopia? Den kan iallfall gi et visst bidrag til et bedre liv for en del mennesker og føyer seg dermed inn i en rekke av bestrebelsers vitenskapen deltar i for å gjøre livet mindre smertefullt og mere behagelig. Er dette en udelt god utvikling? Tenker vi oss denne tendensen trukket ut i sin ytterste konsekvens til et smertefritt samfunn uten sykdom, arbeidsslit eller ubehag av noe slag, kan vi spørre oss: vil et slikt behagelig liv være et godt liv? Hva er det idealsamfunnet har mistet? Er det mulig å danne moralsk karakter i et slikt ferieparadis? Bør disse utviklingstendensene balanseres ved andre tiltak? I såfall med hva?

Genteknologien kan også i fremtiden tenkes å blåse nytt liv i eugenikken eller rasehygien. Til nå har mennesker utviklet seg langsomt som resten av naturen, ved tilfeldige endringer i arvestoffet. Slike mutasjoner viser seg en sjelden gang å være gunstige, noe som fører til at mennesket slik vi ser det idag, har flere verdifulle egenskaper enn vår 30 millioner år gamle stamfar hadde. Genteknologien åpner muligheten for en langt raskere og bedre styrt utvikling videre. Fra å være en utvikling basert på blind tilfeldighet, kan evolusjonen nå styres utfra innsikt, og kan dessuten skje langt raskere. Dårlige gener som gir svake, syke mennesker, kan elimineres. Gode gener som gjør at enkelte mennesker skiller seg ut med hensyn til dyktighet eller talenter, kan gis større utbredelse. Dermed vil store befolkningsgrupper kunne bli intelligente, kreative, pene, sterke og følsomme. Idealsamfunn! Hvor mange ville ikke her leve et godt liv! Likevel føler vi vel noe foruroligende ved et slikt Utopia. Trenger egentlig mennesket forbedres? Hva er egentlig verdifulle arveanlegg? Hvem skal bestemme hvilke livsformer vi skal befolke jorden med? Forskerne utfra deres verdisyn, byråkrater utfra deres? Eller kanskje det dannes politiske partier som går inn for utvikling av ulike mennesketyper?

Et tredje forhold som gjør det vanskelig å foreta etiske vurderinger, knytter seg til hvordan vår samvittighet og moralske intuisjoner reagerer overfor nye situasjoner med få eller ingen paralleller til tidligere erfaringer. Et reagensglass med en klar væske vekker lite følelser i oss. Blir vi fortalt at det inneholder hele oppskriften på et menneske i form av oppløste DNA molekyler, er det likevel bare uklare følelser det vekker i oss. Kobligen klar væske – menneske er rent intellektuell. Bør vi behandle reagensglassets innhold som et potensielt menneske? Faller det oss naturlig? Hva hvis reagensglasset inneholdt menneskeceller som var blitt befruktet med eller smeltet sammen med en oppsincelle?



Handwritten text in various scripts, including a circular stamp with the word 'Hvordan' and other illegible markings.

Hvordan vil du reagere overfor en person du fikk vite ikke var helt «naturlig», men et delvis konstruert menneske? Hva om du i tillegg fikk vite at det fantes 100 andre klonede kopier av samme person?

Ser vi inn i en mulig fremtid hvor det gjøres forsøk på å lage nye typer mennesker, kan vi tenke oss situasjoner hvor vår moralske følelse får problemer med å orientere seg adekvat. Hvordan vil du reagere overfor en person du fikk vite ikke var helt «naturlig», men et delvis konstruert menneske? Hva om du i tillegg fikk vite at det fantes 100 andre klonede kopier av samme person? Hvordan ville du eventuelt føle overfor en slik homogen gruppe? Det er nærliggende å tenke seg klasseskiller, diskriminering og lite humane omgangsformer mellom mennesker av ulik genetisk bakgrunn, naturlig eller konstruert.

Eller tenk på forskeren som gjennomfører et helt «svangerskap» i reagensglasset. Hvilket ansvar har han for det individ han frembringer? Og hva med ansvaret for produktene av de mislykkede forsøkene?

Slike vanskelige moralske vurderinger som følger i genteknologiens kjølvann, angår de oss egentlig? Er de ikke bare intellektuell lek med fantasikonsekvenser? Ikke helt. At denne nye viten vil føre med seg en eller annen form for biologisk revolusjon, kan vi være sikre på. Så spørsmålet blir: Hvordan møte slike nye situasjoner?

En form for styring synes uungåelig. Og da kommer vi straks til det kontroversielle tema: forskningens frihet. På den ene side synes det rimelig at når forskningen har konsekvenser for samfunnet utenfor laboratoriets mange vegger, må vi her ute få ha et ord med i laget om hva som skal gjøres. På den annen side har friheten til å stille de spørsmål man vil, og til å gjøre de eksperimentene man vil, vært et kjennemerke på vitenskapelig arbeid. Det omfattes raskt som et totalitært inngrep når visse typer eksperimenter skal forbys.

Hvor lang tid vil det ta før vi begynner å få følbart kontakt med konsekvensene av genteknologien? Trolig tidligere enn vi venter. Tempoet i denne typen forskning imponerer stadig. Bare et eksempel: Når det gjelder endringer i det menneskelige arvestoff har de fleste ment at et så komplisert inngrep neppe kan bli aktuelt i dette århundre. For noen måneder siden (1980) ble det for første gang utført en vellykket overføring av gener til dyr, da til benmargceller på mus. For en biokjemiker er ikke mus og menn så svært forskjellige. Det eneste vi kan trøste oss med er at det meste av det vi forbinder med menneskelige egenskaper ikke er et produkt av et enkelt overførbart gen, men springer ut av et komplekst samspill mellom mange gener, miljø, erfaring osv. Så vi har trolig enda en del tid til å nyte vår egenart.

SAMVITTIGHET: Å MØTE SEG SELV I DØRA

Gunnar Kopperud

Hva er det som skiller torturisten fra oss andre? Samvittighet. Men hva er denne samvittigheten? Den har noe med innlevelse å gjøre, mener forfatteren av denne artikkelen. Men hva er så innlevelse? Det er noe mer enn bare observasjon eller tolking av adferd – at vi opplever den andres opplevelser som om de var våre egne. Men denne innlevelsen har også feilkilder.

Kunnskap om menneskesinnet kan brukes på mange måter. Her er ett eksempel:

Mellom hvert forhør fikk fangene en svart hette trukket ned over hodet. De ble utsatt for vedvarende larm på 85-87 dB (omtrent som bråket fra en helikopterrotor), og måtte stå mot veggen med hendene over hodet i opptil 16 timer av gangen. Hvis noen av dem rørte seg, ble de slått av vaktene. Fangene fikk ikke lov til å sove de første to-tre dagene, og ble bare gitt vann og tørt brød en gang i mellom. Når de omsider fikk sove, ble temperaturen i rommet regulert slik at det enten var for varmt eller for kaldt. Fangenes klær var byttet ut med løstsittende overaller.

Allerede andre dag begynte forhørsmetoden å virke. Fangene klarte ikke lenger å holde rede på tiden, de opplevde sanseforstyrrelser og senere hallusinasjoner, de fikk angstanfall,

depresjoner og vrangforestillinger. En av dem mistet kontroll over urinblæren, flere av de andre hadde selvmordstanker.

Dørhørene varte i seks dager.

Etter det kom senvirkningene: Angst, redsel, søvnløshet, mareritt og depresjon¹.

Vent litt med å lese fotnoten.

Grip heller tak i den følelsen det ga å lese dette. Kvalme, raseri, avsmak. Slikt lar seg ikke forsvare, uansett.

Hva var det som tente opprøret i oss?

Eksempelet overfor er hentet fra Nord-Irland. Det beskriver en av forhørsteknikkene den britiske hær har brukt mot folk som er mistenkt for å tilhøre Den Irske Republikanske Arme (IRA).

Sannsynligvis vil denne opplysningen være utslagsgivende for mange av oss. Nå kan vi trekke inn våre politiske kunnskaper og legge

Om forfatteren:

Gunnar Kopperud (f. 1946) er magister i filosofi. Han jobber som lærer ved Vest Oppland Folkehøyskole, og som hjelpelærer til examen philosophicum, bl.a. i etikkvarianten.



dem til grunn for den videre vurdering av britenes fremgangsmøte. Men det er ikke det som er poenget her. Poenget er i stedet at vi reagerte spontant på torturmetoden. Og vi reagerte antakelig likt.

Hva var grunnlaget for denne følelsen?

La oss gå tilbake til de sekundene det tok oss å lese eksempelet. Da visste vi ikke mer enn akkurat det som stod der: I en periode på seks dager ble en gruppe fanger utsatt for tortur. Vi visste ikke noe om fangenes eller forhørsledernes bakgrunn, vi visste ikke noe om formålet med torturen, vi visste ikke hvor mye som stod på spill om fangene ikke snakket.

Og likevel reagerte vi altså.

I det følgende skal vi gå ut fra at det var vår evne til innlevelse som satte oss i opprør. På en eller annen måte opplevde vi forhørsteknikken som om den skulle ramme oss selv – vi satte oss i fangenes sted mens vi leste. Men da er vi framme ved et interessant problem. For når det inne i oss finnes følelser som reagerer spontant på andre menneskers opplevelser, så er det moralske følelser det er snakk om. I et glimt *vet* vi med absolutt sikkerhet hva som er riktig og hva som er galt. Og det er ingen dårlig beskrivelse av moral.

Men: Hvis det er vår evne til innlevelse som gir grunnlaget for vår spontane moralske visshet, må vi være forholdsvis sikre på at vi har et korrekt bilde av hva andre mennesker opplever. Ellers kan vi risikere at innlevelsen vår fører oss fullstendig

ut på viddene. Finnes det grunnlag for en slik sikkerhet?

HVORDAN VET VI NOE OM HVA ANDRE OPPLEVER?

Sett at vi fikk være tilstede under forhørene i Nord-Irland. Ikke som passive og medfølende tilskuere, men som deltakende og observerende vitenskapsmenn. Torturmetoden plasserer seg nemlig pent i rekken av psykologiske eksperimenter med sansablokkering – det vil si undersøkelser av hvordan den menneskelige organisme reagerer på å bli avskåret fra vanlige sansedata.

Sansablokkeringen var i dette tilfelle nesten fullstendig – svart hette, øredøvende larm, løstsittende klær. Med andre ord all mulig grunn for oss som vitenskapsmenn til å stå med et forventningsfullt grep rundt notatblokken. Og ganske riktig – allerede etter to dager kunne vi sette de første utropstegnene.

Dette er naturligvis en metode til å finne ut hva andre mennesker opplever. Og det er en metode som er så innarbeidet i vår hverdag at vi nesten ikke legger merke til den. Vi studerer andre menneskers handlinger, vi hører hva de sier, vi trekker våre slutninger.

OBSERVERE

Problemet er imidlertid at slike atferdsstudier bare gir oss begrenset adgang til opplevelsen bak atferden. Når vi trekker oss litt tilbake for å observere andre mennesker, risikerer vi å ende opp med å registrere. Og da står vi samtidig i fare for å redusere

andre til ting – ting vi skal studere, analysere og forutsi. Dermed slipper vi også bort fra de helt store følelsene, for ting er vi i vår kultur vant til å manipulere og ødelegge.

Strategen som planlegger et angrep og forskeren som eksperimenterer med napalm har begge andre mennesker i tankene mens de arbeider. Men de har samtidig fordelene av ikke å se dem. Hvis vi hadde stått som vitenskapelige observatører under forhørene i Nord-Irland, ville vi klart å notere tegnene på angst, fortvilelse, vrangforestillinger og selvmordstanker – og la det bli med det? I så fall ville vi ha et korrekt bilde av andre menneskers opplevelser.

Men moralsk sett er atferdsstudier utilfredstillende som innfallsport til andre menneskers opplevelser, siden det ikke forteller oss hva som er riktig og galt. Vi må videre.

TOLKE

Et menneske er ikke en ting.

Det er et nettverk av tanker, følelser, usikkerhet, drømmer og forhåpninger. Hvis vi griper oss selv i å redusere alt dette til en slags maskin vi mener vi kan studere, forutsi og bruke, er det naturligvis mulig å rette opp feilen. Vi kan tvinge oss selv til å tenke på de andre nettopp som mennesker.

Dermed går vi over fra å observere til å tolke. Vi forsøker å komme oss på baksiden av handlingene og uttalelsene, forsøker å finne ut hva som er sammenhengen og meningen i dem. Hva er det vår/samhandlingspartner søker å gi uttrykk for?

Legg merke til at oppmerksomheten nå vender seg i en annen retning. Så lenge vi slår oss til ro med å observere, er vi på forholdsvis sikker grunn. Det er vår egen rapport som står i sentrum. Når vi går over til å tolke det vi ser, raser usikkerhetsmomentene i været: Et blunk med øyet kan tolkes på flere måter. Det kan være tegn på en sammensvergelse, det kan være innledningen til en gammeldags flørt, det kan være resultatet av nervøse trekninger i ansiktet og det kan skyldes ømfintlighet for lys. Hvilken mening skal vi tillegge blunkereren?

Det er en selvfølge at vi forsøker å tolke det folk sier til oss. Vi har samme språk, men ord vil ikke alltid ligge stille. Mindre selvfølgelig er det at vi også forsøker å tolke andre menneskers kroppsspråk. Streif av en kropp, berøring, et blikk – hva skal vi legge i det?

OBSERVERERE OG TOLKE SAMTIDIG

Et eksempel kan bedre enn lange forklaringer skildre overgangen mellom observering og tolking. Da konflikten i Nord-Irland raste på sitt verste, ble det registrert blant annet to interessante fenomener. Omsetningen i hovedstadens forretninger og restauranter sank merkbart. Og fra barnehagene kom det rapporter om tildels alvorlige vanskeligheter.

Så mye kunne observeres: Folk gikk mindre å handlet enn tidligere, og de tok seg ikke lenger så god tid inne i forretningslokalene. Samme mønster viste seg i restaurantbesøk. I

barnehagene ble det notert stort fravær, og når barna kom, var mange av dem enten aggressive eller deprimer-te, uten interesse for samlek.

Så mye kunne tolkes: I en viss peri-ode var det all grunn til å gå minst mulig på handleturer og restaurant-besøk i sentrum av Belfast. Spreng-ladninger i parkerte biler, bomber i supermarkeder, korte telefonvarsler eller ikke noe varsel i det hele tatt – bare litt av dette er mer enn nok til å holde hvem som helst borte fra et hvilket som helst sentrum. Men redde mennesker holder ikke bare seg selv innendørs. De holder også barna sine vel forvart. Og når barn smittes av foreldrenes angst og stenges inne i trange leiligheter, er det ikke over-raskende å få utslag som dem man noterte i barnehagene.

Men det ligger noe mer her. Noe vi ikke riktig greier å få tak i bare ved å observere og tolke.

Kan vi forestille oss branntempe-raturen og drivkraften bak IRA's årelange kamp? Kan vi forestille oss vanlige menneskers redsel for å gå inn i større forretninger (er det her slutten kommer?), foreldres angst for at barna i løpet av dagens lek skal forville seg inn på forbudt territorium og bli naglet fast i skuddlinjen?

Uten tvil kan vi forestille oss alt dette. Men hvis forestillingen legger seg som en tung hånd for brystet, er vi allerede i ferd med å overskride tolkingen. Det kunne vært oss som stanset og trakk pusten foran butikk-døren, det kunne vært oss som med frysninger i blodet stod og så barna forsvinne ut porten.

Så kommer spørsmålet: Er de mo-ralsk relevante, disse følelsene vi ikke riktig greier å få tak i bare ved å observere og tolke? Forteller ikke tol-kingen oss nok om andre menneskers opplevelser til at våre spontane fø-lelser settes i bevegelse?

Tenk over følgende utdrag fra en lærebok i tortur:

En skolert forhørsleder studerer sin fanges psyke og bruker den mot ham. Han manipulerer med fangens stolt-het, verdighet og selvfølelse. Fangen blir fratatt sine klær, og han blir nektet adgang til toalettet, slik at han må grise til sin egen celle. Rotter og andre dyr som symboliserer skitt og nedverdiggelse får løpe fritt i cellen, for derved å demonstrere en frihet som fangen selv ikke har. Måltider og andre privilegier kommer uregelmessig og med lange mellomrom, slik at fangen virkelig blir klar over både sin egen lave status og den absolutte makt forhørslederen har over ham. Dette vil øke fangens forvirring, som allerede fra før av nesten er fullstendig: Han vet ikke hvor han er, hvorfor han er der, hva som skal ende med ham eller hvor mye klokken er. Men-neskets frykt for usikkerhet og uviss-het er sannsynligvis like stor som frykten for noe annet².

Det skulle nesten være unødvendig å si noe mer. Tolking gir oss uten tvil et godt bilde av hva andre mennesker opplever. Men bildet er fortsatt ikke godt nok, siden det åpenbart kan be-traktes uten at våre moralske følelser mobiliseres. Det kan vel ikke herske tvil om at forhørslederen har et godt bilde av gangens opplevelser. Tverti-

mot, fangens opplevelser er selve arbeidsmaterialet for forhørslederen. Han avleser fangens adferd som om den skulle være fininnstilte instrumenter det var snakk om, slutter seg til hvilken utvikling i selvfølelsen som ligger bak, og planlegger neste trekk. Det hele er som et brutalt spill. Når forhørslederen reagerer, er det som motspiller – ikke som medmenneske.

Hva må så til for at fangens følelser skal bevege forhørslederen til å reagere moralsk, og ikke bare profesjonelt?

ANALOGI

Siste trinn på veien mot innlevelse i andre menneskers sted er analogien – det vil si at vi setter likhetstegn mellom oss selv og dem, tenker oss i deres sted, og forsøker å oppleve det de opplever. Vi har sett at vi kan studere og tolke andre menneskers atferd og trekke helt riktige slutninger, men styrken i analogien er rettet mot noe mer – den omfatter også det hos andre som ikke er umiddelbart tilgjengelig for det blotte øye og den resonerende fornuft.

Vi kan fornemme andres smerte når vi selv har opplevd samme form for smerte. Og vi kan fornemme andres lidelser via liknende lidelser vi selv har gjennomlevd, slik alvorlige magekramper for en mann kan være inngangsporten til en fornemmelse av samlivspartnerens fødselssmerter. Men forutsetningen er hele veien at vi oppfatter andre som lik oss selv – at vi ikke plasserer de andre ett hakk under oss på stigen.

ANALOGI UTEN GRENSER

Noe av det mest spennende ved analogi som middel til innlevelse er *mulighetene* som åpner seg. Sant nok vil de færreste ha opplevd det samme som fangene i Nord-Irland. Kanskje heller ikke noe liknende. Men vår evne til innlevelse strekker seg lenger enn som så – den beveger seg ut i grenselandet mellom vår personlige historie med faktiske opplevelser og vår mulige historie. Et eller annet sted i tussmørket av vår bevissthet står det en dør på klem mot bunnløs angst, sanseforstyrrelser, tidsforvirring, vrangforestillinger og selvmord.

Noen av oss møter det i øyeblikkene før søvnen kommer. Merkelige farger, figurer, bevegelser. Fremmede ansikter som stirret mot oss fra skyggen. Følelsen av å falle, alene og tilfreds eller forlatt og skrekkslagen.

Hva er det vi har føling med i slike opplevelser?

Spørsmålet faller langt utenfor rammen av denne artikkel. Det får være nok å peke i tre mulige svarretninger, og håpe at noen vil utforske dem på egenhånd:

For det første kan det være opplevelser langt tilbake i vår egen historie som dukker opp til overflaten.

For det andre kan det være at vi beveger oss langs horisonten av vår egen erfaring, der mulige opplevelser ruver like store som faktiske opplevelser.

Og endelig kan det være at vi under slike uvante opplevelser har kontakt med en annen virkelighet, en bevissthet utenfor vår egen.

Uansett, burde det være klart at vi har evnen til å dele andre menneskers opplevelser. Og ikke bare slike opplevelser som vi er fortrolige med, men også opplevelser som ligger langt utenfor vår egen hverdag og bakgrunn.

Samvittighet er ikke noe dårlig navn å bruke på en slik innlevelsesvne. Eller mer presist: Med analogien som bindeledd setter vi oss i andre menneskers sted og opplever det de opplever. Og samvittigheten er vår egen respons på denne opplevelsen.

Det er som når svingningene i én streng forplanter seg til andre. Vi kan observere og tolke svingningene hos andre mennesker, men vi *vet* ikke med hele oss hva de opplever før vi selv er satt i bevegelse.

Når alt kommer til alt er det følgelig oss selv i møter – i andres opplevelser.

HVORDAN KAN VI BRUKE INNLEVELSEN?

Et moralsk liv krever vanligvis omtanke og planlegging. Vi må kartlegge hvilke handlingsmuligheter vi kan velge mellom, vi må forsøke å forestille oss virkningene, og vi må prøve å sette oss inn i hvordan disse virkningene oppleves av dem de berører. På det siste punktet kommer samvittigheten inn. Og der finnes det faktisk visse svakheter ved innlevelsen å være på vakt mot:⁴

1. Samvittigheten reagerer best på nærhet. Vi har alle opplevd at smerte og glede beveger oss sterkere og mer umiddelbart når vi finner dem i våre

nærmeste omgivelser enn om de utspiller seg på et annet kontinent. Avstanden kan av og til bli så stor at samvittigheten tier. Men avstand er ikke vanskelig å kompensere, det er et håndgrep vi utfører så å si daglig. Litt ekstra innsats av fantasien er alt som kreves. Og det er spenst nok i den menneskelige fantasi til at vi greier å forsere et skille på ti tusen meter eller kilometer – og dele opplevelsene til dem som bor der – hvis vi vil.

2. Samvittigheten reagerer best på likhet. Når likhetstegnet mellom oss selv og andre er forutsetningen for vår evne til innlevelse, er det ikke annet å vente enn at vi av og til velger å sette dette likhetstegnet til side. Ellers ville vi aldri klart å stå ved mange av de handlingene vi utfører. Den hvite soldat på erobringstokt slåss stort sett ikke mot andre mennesker. Han slåss mot alt mulig annet. Spott og klengenavn brukes for å understreke at motstanderne ikke er fullverdige mennesker. Nå kan det selvfølgelig hende at det finnes folk som tror at asiater og latin-amerikanere er mennesker av ringere kvalitet enn andre. De må bringes til å innse at alle mennesker opplever glede og smerte, og at alle mennesker har drømmer, håp, forventninger og angst og at slike følelser ikke lar seg gradere.

3. Samvittigheten reagerer best negativt. For mange er samvittighet det samme som dårlig samvittighet, og god samvittighet rett og slett fravær av dårlig samvittighet. Dette må være en misforståelse, siden vi har

evnen til å leve oss inn i både glede og smerte, og dermed også mulighet for å reagere både positivt og negativt.

Misforståelsen kan ha to forklaringer. For det første sammenblendingen i vår kultur av samvittighet og den freudianske teori om internalisering av foreldrenes påbud. For det andre at smerte er en klarere og mer kroppslig opplevelse enn glede, og dermed også lettere å dele med andre. Følgelig sitter mange av oss med en samvittighet som i det store og hele bare reagerer når vi påfører noen smerte. Og det er selvfølgelig ikke noe dårlig sted å starte: vi må slutte med alt som er skadelig, både for oss selv og andre.

Men samvittigheten har også en positiv side. Når vi kan oppleve andres glede som om den var vår egen, er det ikke da naturlig at vi søker å tilføre dem slik glede? En formulering av Kants kategoriske imperativ peker i denne retning: Du skal alltid handle overfor det menneskelige i din egen og enhver annen person som noe som samtidig er et formål, og aldri bare et middel⁴. Likeså hovednormen for Gandhis ikke-vold: Du skal ikke øve vold eller ville øve vold mot noe levende vesen, men handle, og ha til hensikt å handle, til dets eget beste⁵.

Det skulle ikke være umulig for oss å fortsette ut over samvittighetens negative side og bruke innlevelsesevnen vår til å finne ut hvordan vi kan glede andre mennesker. Det krever

bare at vi legger av oss tommelfingerregelen om at det ikke spiller noen rolle om vi ikke gjør noe riktig, bare vi ikke gjør noe direkte galt.

Så langt så vel. Vi kan bruke vår samvittighet som moralsk ledesnor rett og slett ved å aktivisere den. Vi kan kompensere avstand, vi kan understreke likheten mellom oss selv og andre, vi kan arbeide oss fra det negative og over i det positive. Det er ikke rimelig å forvente av samvittigheten at den skal gi oss generelle normer, siden generelle normer overskrider tid og sted. Men vi kan bruke samvittigheten til å teste virkningen av generelle normer omsatt i praksis. Vi må også regne med at samvittigheten fra tid til annen vil kollidere med fornuften. Den opererer med mål og midler, og har dessuten en sterkere stilling enn følelser i vår kultur. Men vi kan svare med å leve oss inn i de menneskene som berøres hele veien fram til målet.

Så lenge vi ikke velger å overdøve samvittigheten med 85-87 dB.

Fotnoter:

- (1) Peter Watson: War on the Mind. The military uses and abuses of psychology (London 1978).
- (2) Watson: War on the Mind.
- (3) Les David Humes teori om den upartiske dommer i A Treatise of Human Nature (1738-40).
- (4) I Jon Wetlesen: Praktisk Argumentasjon (Oslo 1976).
- (5) Johan Galtung & Arne Næss: Gandhis politiske etikk (Oslo 1954).

HVA ER MORALSK INNSIKT?

Av Anders Lindseth

Mange har hevdet at det er mulig å oppnå sikker viten om rett og galt. Forfatteren av denne artikkel er av samme mening. Ekte moralsk innsikt er den samme overalt og til alle tider. Innsikt generelt definerer han som evne til å forholde seg adekvat i sammenhenger. Matematisk innsikt er f.eks. evne til å utfolde seg på en tilfredsstillende måte i matematikkens sammenhenger. Moralsk innsikt er også evne til å forholde seg i sammenhenger, men ikke begrenset til spesielle sådanne. Den kan snarere defineres som evne til å treffe adekvate personlige valg i alle de sammenhenger vi står i, – valg som hverken begrenser egne eller andres kreative muligheter.

TYRANNEN ARKELAOS

I dialogen «Gorgias» av den greske filosofen Platon mener en av samtalepartnerne, Polos, at tyrannen Arkelaos må være den lykkeligste av alle mennesker, for han har makt til å oppfylle alle sine ønsker og lyster, uansett andres vilje. Imot dette hevder filosofen Sokrates, Platons læremester og talerør i dialogen, at Arkelaos umulig kan være lykkelig, for han mangler innsikt i rett og galt! Med «innsikt» mener da Sokrates en innsikt som er integrert i personligheten på en slik måte at den kommer til uttrykk i handling. Den som har virkelig innsikt i det rette, han gjør også det rette. Dette vil si å duge som menneske, at man har slik innsikt.

Å virkeliggjøre denne dugeligheten er vår dypere bestemmelse som mennesker, iflg. Sokrates. Bare slik dugelighet kan gjøre oss lykkelige. Den udugelige, den som mangler integrert innsikt i rett og galt, han kan føle lyst og oppleve mange slags fornøyer, men ekte lykke vet han ikke hva er. Arkelaos er en forherdet sjel, sier Sokrates, som kom til makten ved hjelp av de verste forbrytelser. Derfor er han en stakkar og alt annet enn et lykkelig menneske.

Sokrates, Platon og mange andre filosofer har ment at det finnes en absolutt innsikt på moralens område, en sikker viten om rett og galt som det gjelder for mennesket å vinne frem til. Men hva slags innsikt kan det her være snakk om? Kan slik innsikt virkelig være mulig? Dette er spørsmål vi nå skal se nærmere på.

Om forfatteren:

Anders Lindseth (f. 1945) er magister i filosofi. Han har vært stipendiat ved Universitetet i Tübingen i fire år, og har dessuten jobbet som hjelpelærer til Examen Philosophicum ved Universitetet i Tromsø.

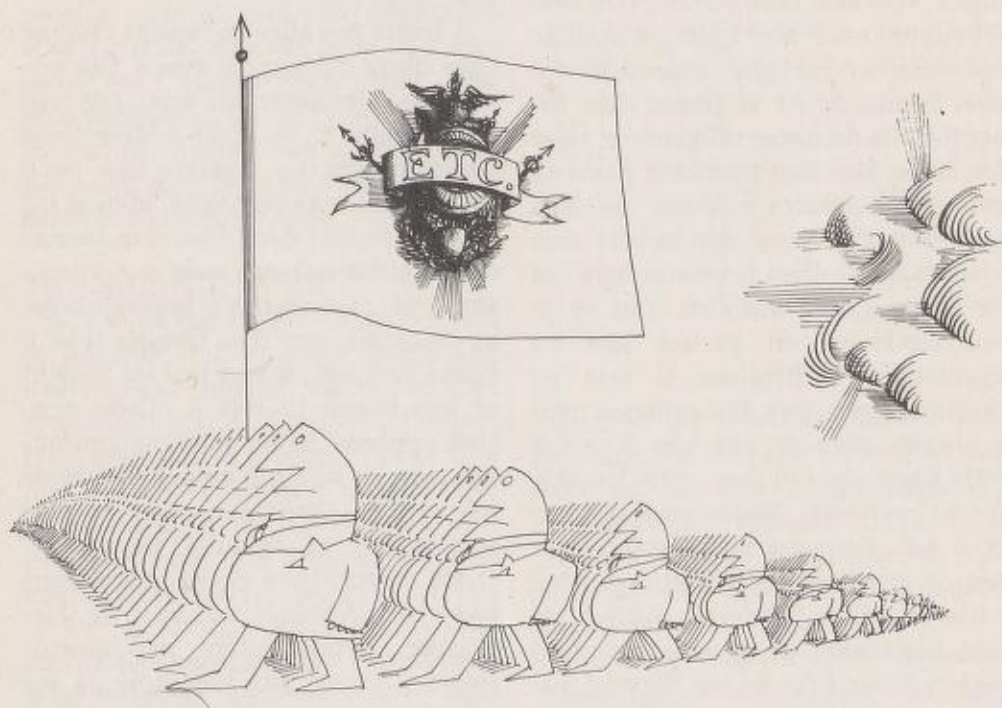
KJENNSKAP TIL KONSEKVENSER

Å ha absolutt innsikt i rett og galt, betyr kanskje det at man kjenner alle konsekvensene av ens handlinger, slik at man til enhver tid kan vurdere hva som er best å gjøre? Men der er umulig å kjenne disse konsekvensene. Vi vet så alt for godt at tingenes tilstand ofte blir en ganske annen enn vi hadde tilsiktet eller ventet. Og virkeligheten er så kompleks og ugjennomsiktig at det nødvendigvis må være slik. Våre handlinger har ofte uheldige og uønskede konsekvenser, og slik er det nødt til å være. Skal det gi mening å snakke om absolutt innsikt i rett og galt, da må denne innsikten basere seg på noe annet enn kjenn-

skap til handlingers konsekvenser. Sokrates (og Platon) må ha noe annet i tankene når de snakker om innsikt i rett og galt, hvis det skal ha mening det de sier.

KJENNSKAP TIL MORALSKE NORMER

Men kanskje innsikt i rett og galt kan være det samme som kunnskap om absolutt gyldige moralske normer? For å svare på dette spørsmålet må vi først skjelne mellom to typer moralske normer: aksepterte sosiale normer, sedvaner, skikk og bruk på den ene siden og almene moralske regler av typen de ti bud på den annen. Når det gjelder sedvaner og skikk og bruk er det et faktum at disse varie-



rer sterkt fra sted til sted og fra tid til tid. Og slik må det også nødvendigvis være. Den historiske utvikling medfører at materielle betingelser og kollektiv bevissthet endres og dermed forandres også seder og skikker. En sosial norm som kanskje er gyldig i Norge idag, vil ofte være ubrukelig i Afrika, og kanskje til og med i Norge i morgen. Den tekniske og industrielle utvikling har f.eks. medført at en rekke sosiale normer er blitt totalt forandret i løpet av få generasjoner. Så den innsikten i rett og galt som Sokrates snakker om, kan ikke være det samme som kunnskap om absolutt gyldige seder og skikker, for slike seder og skikker kan umulig finnes.

Men hva med almene moralske normer av typen «Du skal ikke slå ihjel», «Du skal ikke stjele», «Du skal ikke lyve» osv.? Mye tyder på at disse normene har gyldighet uansett kultur eller samfunn. At vi finner dem innenfor alle de større religionene, taler for dette. Men den innsikten i rett og galt som Sokrates snakker om, kan allikevel ikke være det samme som kjennskap til disse normene, selv om de måtte gjelde absolutt. Det er jo innlysende at en person kan ha kjennskap til Bibelens ti bud og samtidig bryte dem alle sammen uten å blunke. Men da har han ikke det rette kjennskap til dem, ville kanskje noen innvende. Vedkommende har ikke tatt normene virkelig inn over seg og gitt dem sin tilslutning. Men dette er heller ikke nok. At jeg gir min tilslutning til almene moralske regler, betyr ikke at jeg dermed automatisk lever etter dem. Det onde

som vi ikke vil, det gjør vi, og det gode som vi vil, det gjør vi ofte ikke, slår Paulus fast.

INNSIKT

Men hva er da moralsk innsikt, når det ikke er viten om konsekvensene av våre handlinger og heller ikke kjennskapet til moralske normer? Det svaret jeg nå vil gi på dette spørsmålet, har jeg ikke funnet i denne form hverken hos Platon eller hos andre, men jeg mener det er forenlig både med Platons og med flere andre filosofers tanker, i hvert fall langt på vei. Først skal vi bestemme nærmere hva vi mener med innsikt generelt sett. Deretter tar vi opp spørsmålet hva moralsk innsikt er, hvordan den utvikles og hva som skiller den fra annen innsikt.

Å forstå noe eller ha innsikt i noe er ikke riktig det samme som å vite noe eller ha kjennskap til noe. Jeg kan f.eks. kjenne til en rekke matematiske læresetninger, og kanskje kan jeg i noen grad bruke dem også, uten at jeg virkelig forstår dem. Den som forstår matematikk har noe mer enn kjennskap til matematiske læresetninger og bevisføringer. Han trenger ikke å huske dem alle, for ut ifra sin innsikt er han istand til selv å utlede dem. Han opplever heller ikke matematikken som en samling av enkeltstående fakta eller sannheter, men snarere som gitt i et enhetlig perspektiv. Dette perspektivet gir ham et sikkert blikk for forbindelseslinjer og forskjeller mellom ulike problemstillinger. Dermed kan han stole på seg selv. Han trenger ikke bli dogmatisk

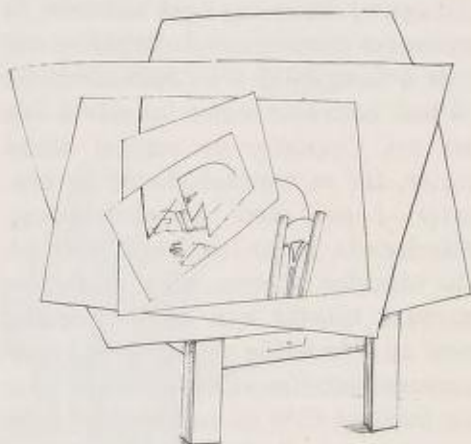
eller fanatisk på matematikkens område. Gjør han en feil, så oppdager han den og kan korrigere den. Derfor kan han ha tillit til innsikten, en tillit han ikke kan ha på samme måte til hukommelsen. Matematisk innsikt er en evne: *evne til å forholde seg kreativt i (en del av) de begrepssammenhenger som matematikken utgjør.*

Ved hjelp av dette eksemplet har vi nå tatt for oss en del kjennetegn som er karakteristiske for all innsikt. All forståelse springer ut av et enhetlig, levende perspektiv. All innsikt er kreativ. Den ser forbindelser og har evne til å skjelne. Utfra innsikt kan man stole på seg selv, man kan ha tillit til sin evne til å forholde seg i sammenhenger og man har derfor ikke behov for å fremheve seg selv på en slik måte at man blir dogmatisk eller fanatisk. Når vår evne til å forholde oss i sammenhenger har disse kjennetegnene, da er den *adekvat*. Innsikt (forståelse) kan altså generelt defineres som: *evne til å forholde seg adekvat i sammenhenger.*

MORALSK INNSIKT

Når vi nå har beskrevet hva innsikt er generelt, må vi stille spørsmålet hva *moralsk* innsikt kan være. Det synes nærliggende å tenke som følger: Hvis matematisk innsikt er evne til å forholde seg adekvat i matematiske sammenhenger, da må moralsk innsikt være evne til å forholde seg adekvat i moralske sammenhenger? Det er her et viktig poeng at man ikke kan skille skarpt mellom moralske og ikke-moralske sammenhenger. Man kan ikke betrakte noen sammen-

henger som rent moralske, mens andre ikke skulle være det overhodet. Det er heller slik at alle sammenhenger har et moralsk aspekt. All virkelig innsikt blir dermed også moralsk innsikt, men det moralske aspektet kan være mer eller mindre fremtredende. Det spesifikke moralske ved all innsikt vil jeg nå definere som *evne til å forholde seg slik i de sammenhenger vi står i at vi hverken begrenser vår egne eller våre medmenneskers kreative muligheter.*



Innsikt gir selvtillit, har vi sett. Den som har matematisk innsikt kan stole på seg selv i matematikkens sammenhenger. Moralsk innsikt gir imidlertid en mer grunnleggende type selvtillit. Den som har slik innsikt kan stole på sin evne til å treffe avgjørelser og valg som ikke begrenser menneskelig muligheter. Moralsk innsikt betyr tillit til egen evne til å

forholde seg adekvat i mellommenneskelige sammenhenger. Den gir tillit til vår evne til å delta i det sosiale samspillet.

SYMMETRISKE FORHOLD MELLOM MENNESKER

Men hvordan kommer den moralske innsikten konkret til uttrykk? Når forholder vi oss slik at vi ikke begrenser andre? Kanskje er det lettere å svare på det motsatte spørsmålet først: Når begrenser vi andre? Følgende svar sier en god del, tror jeg: Når vi pga. egne behov ikke kan tillate andre å være det de er, da begrenser vi dem – og også oss selv. Vi reduserer deres frihetsbetingelser når vi er avhengige av å ha dem rundt oss på helt bestemte måter for selv å føle oss vel. Oppfører de seg på andre måter, får vi vanskeligheter og reagerer f.eks. med tilbaketrekning, klandrende, autoritært, aggressivt e.l. Da mangler vi den tillit som bare moralsk innsikt kan gi: vi mangler evne til å forholde oss adekvat i mellommenneskelige sammenhenger. Har jeg derimot tillit til en situasjon eller et menneske, da behøver jeg ikke å gjøre dette til noe annet enn det er. For det kan ikke frata meg det jeg selv er. Tillit er grunnlaget for likeverdige forhold mellom mennesker, – forhold det hver part anerkjenner den annens menneskeverd. Den som har innsikt trenger ikke være dogmatisk eller fanatisk. Han trenger ikke jekke seg opp overfor andre, for innsikten står trygt på egne ben og taler for seg selv. På den annen side blir han heller ikke underkastende i forholdet til

andre, men vil vite å protestere mot overgrep. Innsikt medfører symmetri i forhold mellom mennesker.



Det som kjennetegner den moralske måten å være på har filosofen Immanuel Kant forsøkt å formulere i form av et høyeste moralsk prinsipp. Dette prinsippet er nedlagt i enhver moralsk bevissthet, mener han. Det har form av et påbud som gjelder ubetinget (et kategorisk imperativ): «Du skal handle slik at du alltid betrakter det menneskelige, både i din egen og i enhver annens person, som et mål i seg selv og aldri bare som et middel.» Den som lar sine handlinger bestemmes av dette påbudet handler moralsk, mener Kant. Han lever etter et prinsipp om fundamental anerkjennelse av andre menneskers verdi og likeverd. Her er det lett å se paralleller til vår definisjon av moralsk innsikt. Den som handler etter det kategoriske imperativ må være den som har utviklet sin evne til å forholde seg slik i de sammenhenger han står i at han hverken begrenser egne eller andres muligheter.

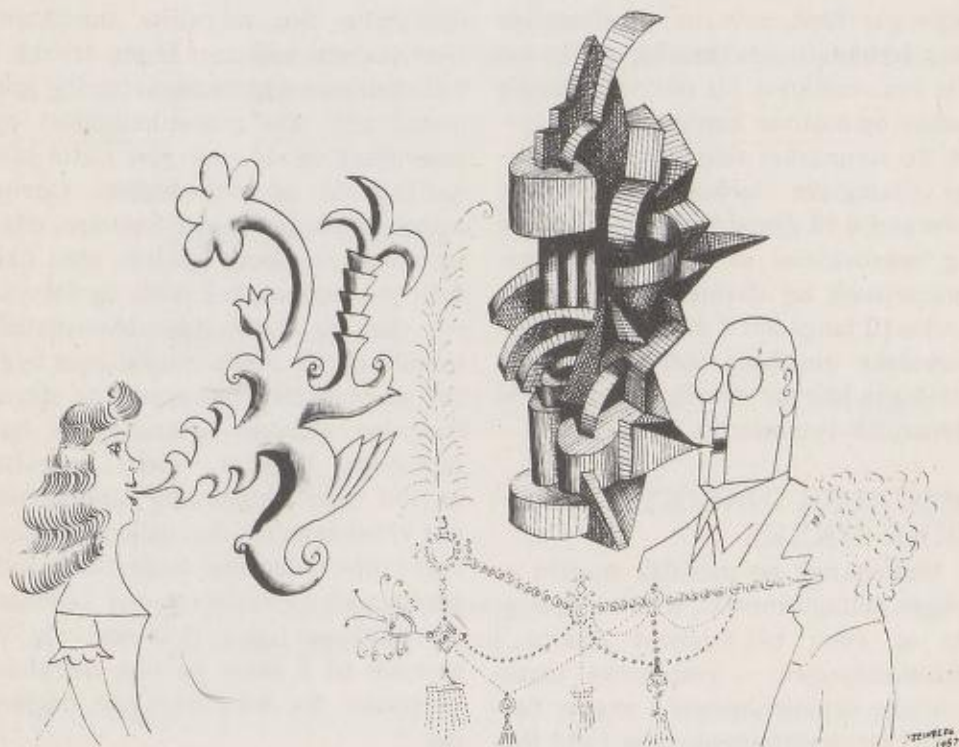
Hvis vi forutsetter at det vi nå har sagt om moralsk innsikt er holdbart, så skjønner vi hvordan almene moralske normer av typen de ti bud kan sies å være gyldige. Moral forutsetter symmetriske forhold mellom mennesker og hvis denne forutsetningen skal oppfylles, så må visse grenser for akseptabel adferd trekkes opp. Å stjele, å lyve, å drepe – alle disse handlingene gjør symmetriske relasjoner umulige. Altså må grenser settes: Du skal ikke stjele! Du skal ikke lyve! Du skal ikke slå ihjel!

– Men disse normene gjør ikke mer enn å sette grenser. Det åpne feltet innenfor grensene kan bare struktureres av vår evne til å forholde oss – og uten denne evnen kan vi heller

ikke se hvor grensene går i hvert enkelt konkret tilfelle.

UTVIKLING GJENNOM DIALOG

Hvordan moralsk innsikt utvikles er et svært omfattende tema som vi ikke kan gå nøye inn på her. Jeg vil begrense meg til følgende kommentar: Det er ofte svært vanskelig å vite om vi bruker andre mennesker som midler for egne formål. Ofte ser vi ikke selv hvilke egennyttige motiver, hvilke rare behov for kontroll og manipulasjon av andre mennesker som styrer oss. Disse behovene og motive- ne begrenser oss i evne til å forholde oss adekvat i mellommenneskelige sammenhenger. De hindrer den mo-



ralske innsikten og det er en nødvendig betingelse for utviklingen av slik innsikt at vi langt på vei gjennomskuer dem. Men dette klarer vi ikke uten reaksjoner fra andre. Andre mennesker er ofte bedre istand til å gjennomskue våre reaksjonsmønstre og væremåter enn vi er selv. Og gjennomskuer de dem ikke, så reagerer de i hvert fall på dem – som regel. Disse reaksjonene trenger vi. Men de bevirker ikke modning og utvikling under enhver betingelse. Hovedsakelig når de finner sted innenfor en atmosfære av gjensidig aksepterende og forpliktende nærhet, har de en innsiktsfremmende virkning.

Moralsk innsikt fremmes i dialog og kjærlighet. Den aksepterende holdningen må stikke så dypt at den ikke går tapt, selv om ubehagelige ting trekkes frem. Og ubehagelig må det nødvendigvis bli når irrasjonelle behov og motiver kommer frem i lyset. To mennesker som står i det riktige dialogiske forhold kan hjelpe hverandre til gjensidig bevisstgjørelse og bearbeidelse av begrensende karaktertrekk og dermed hjelpe hverandre til langsomt å virkeliggjøre den moralske innsikten som bor i dem. Dialogen blir da virkeliggjørelse av et dynamisk-symmetrisk forhold.

MORALSK INNSIKT KAN IKKE SIKRES

Matematisk og moralsk innsikt er begge deltagerinnsikt, dvs. at de begge er evne til adekvat adferd i sammenhenger, – respektive matematiske sammenhenger i snever forstand og livssammenhenger i vid for-

stand. Men det er en vesentlig forskjell mellom disse typene innsikt. Den matematiske innsikten kan kontrolleres ut fra objektive retningslinjer for etterprøving, mens det ikke finnes slike retningslinjer for etterprøving av moralsk innsikt. Hvert skritt i en matematisk bevisførelse kan følges og kontrolleres. Den matematiske innsikten produserer håndfaste, urokkelige resultater som taler for seg selv. Moralsk innsikt kan derimot bare leves. Den kjennes nok på sine gode gjerninger, men den kan ikke måles med objektivitetens målestokk. Matematisk innsikt gir kontrollerbare resultater, mens moralsk innsikt bærer frukter som ikke kan bedømmes av noen objektiv fruktkontroll. Derfor er det så lett å underkjenne den moralske innsikten. God matematikk kan ingen trekke i tvil uten selv å gjøre seg latterlig; god moral blir ofte mistenkeliggjort og bakvasket og de som gjør dette blir kanskje til og med hedret. Dårlig matematikk kan ingen forsvare; dårlig moral medfører lidelser, men like fullt står mennesker frem og forsvarer den og roser den. Matematisk innsikt og all annen innsikt som bygger på objektive begreper, kan sikres innenfor eksakte vitenskapers beskyttende rammer, mens moralsk innsikt står fullstendig ubeskyttet, når vi ser bort fra den usikre og dessverre ofte tvilsomme beskyttelse som tradisjoner og rettssystemer innebærer. Allikevel har vi ikke noe valg. Vi er nødt til å satse på den moralske innsikten, for bare den kan frigjøre oss.

Har du lest disse temanummer av DYADE?

Frihetsidealer i Vesten, Yoga, Samisk kultur og historie, Barn og bøker, Møte med sjøormen, Eksistensialisme, Kontemperative oaser, Eksistensiell psykologi, Om teater, Gestaltterapi, Amnesty International, Vitenskapens grenser, Reiseopplevelser, Om Stein Mehren, Märta Tikkanen m.fl., Levende viten, Nobelprisvinneren Singer, Dans – kunst og livsform, Skjønnlitteratur – det undrende møte.

Kan bestilles ved å benytte postslippen på neste side. Dyade betaler porto. Pris pr. nr. fra 7 til 15 kroner.

Jeg bestiller:

abonnement på DYADE
6 nr. pr. år kr. 60,-

Følgende temanumre

.....
.....
.....

Bok om transcendentale meditasjon
«Stillhetens psykologi» kr. 35,-

Navn:

Vei/gate:

Poststed:

KONTINENT

SKANDINAVIA ANTI-TOTALITÆRT TIDSSKRIFT

Redaktør: Tore Stubberud

«... det skarpeste og mest begavede i Norden i dag.»

Henrik Stangerup, Berlingske Tidende

Kontinent stiller de universelle menneskerettigheter i sentrum. Men tidsskriftet tar ikke bare opp filosofisk og politiske spørsmål, det er også et litterært tidsskrift med artikler, intervjuer, dikt og noveller av norske og utenlandske forfattere.

Blant bidragsyterne: Leszek Kolakowski, Hans Skjervheim, Eugene Ionesco, Øyvind Myhre, Alexander Zinovjev, Ragnar Kvam, Milan Kundera, Rolf Jacobsen m.fl.

KONTINENT har fast samarbeid med Index On Censorship i London og Kontinent i Paris.

I løssalg hos Narvesen og i bokhandelen. Abonnement til Dreyers Forlag, Arbiensgt. 7, Oslo 2.

DREYER  OSLO

BREV

Kan sendes
ufrankert
i Norden.
Adressaten
vil betale
porto

Svarsending

Avtale nr. 129000/67 OMB

DYADE

ST. OLAVSPASS

N-OSLO 1 - NORGE

MYCRO - 1

Liten Datamaskin

- Gis oppgaver uten programmering.
- For å holde orden på administrative data og redusere papirarbeidet.
- Pris: kr 102.000 + moms.

Ved siden av MYADM og tekstbehandlingssystemet TRAM kan maskinen også leveres med forskjellige språk som PL/MYCRO, PASCAL, APL, FORTRAN, BASIC og COBOL.

Fortell om dine ønsker til vår markedsføringsavdeling.
Tlf.: (02) 67 78 08.

A/S MYCRON

Ensjøveien 22 — Oslo 6



TANKEKORS

Serie i filosofi, samfunns- og miljøspørsmål

Olav Bø **NORSKE ÅRSHØGTIDER**

Tradisjonar og skikkar som knyter seg til våre festdagar og store høgtider frå tidlegare tider til i dag.

176 sider kr 58,00

Torleiv Austad **SKAPT TIL Å TJENE**

Sosialeitiske grunnspørsmål i kristendommen.

Mennesket er skapt til å tjene sin neste og fellesskapet. Forfatteren drøfter de konflikter dette skaper.

128 sider kr 45,00

Per Lønning **ET VEDDEMÅL**

Pascals berømte argument for gudstroen.

Vår mening om Guds eksistens er viktig for vår livssituasjon. Her kommer Pascal med sitt originale løsningsforslag.

128 sider kr 45,00

Geir Kjetsaa **LUTRING GJENNOM LIDELSE**

Om Dostojevskijs «Brødrene Karamasov»

En veiledning for alle lesere av Dostojevskijs hovedverk som inneholder hans syn på mennesket og livet.

112 sider kr 38,00

Eivind Storheim **MENNESKEVERD, FRIHET OG PLIKT**

Hovedlinjer i Kants etikk.

Kants oppfatning av menneskeverdet og plikten settes opp mot dagens truede menneskeverd.

160 sider kr 54,00



Universitetsforlaget

SOGN FOLKEMUSEUM

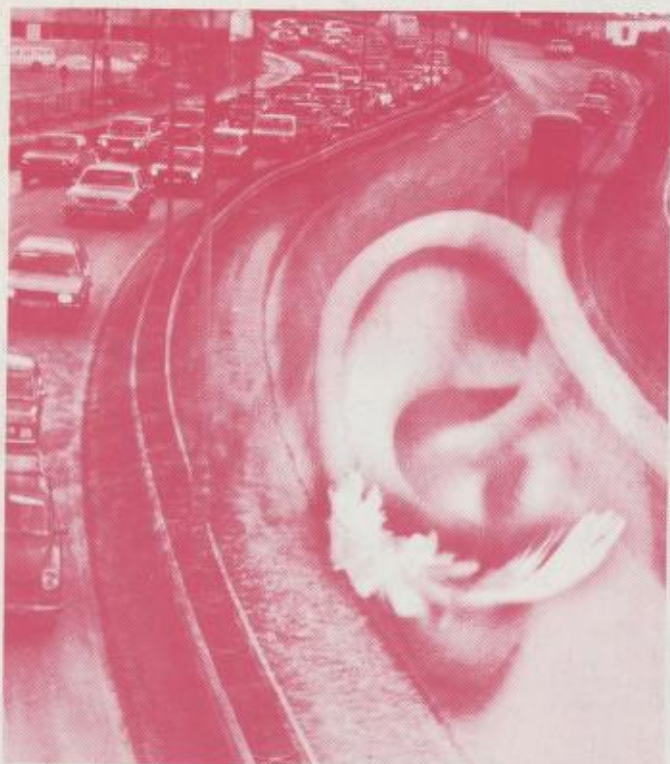
5840 KAUPANGER

K80*

*27474

DYADE

Frimannsgt. 22
OSLO 1



SPENNENDE STILLHET

«Stillhetens psykologi» er nå trykket i 13 000 eksemplarer. Boken er også utgitt i Danmark og Sverige. Den er en nøktern og informativ, men allikevel spennende innføring i TM i Acem og perspektiver på menneskelig vekst. Bokhandlerne og Narvesens utsalg over hele landet har boken. Den kan også bestilles direkte fra DYADE Forlag, tlf. 02-20 29 59, Frimannsgt. 22, Oslo 1.



