

Moralsk isolasjon
– *hindringer for moralsk praksis*

Frank Lande

Masteroppgave i filosofi

Veileder: Arne Johan Vetlesen

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

VÅR 2009

Sammendrag

Varsling defineres som når en arbeidstaker sier ifra til en person eller instans som kan gjøre noe med et kritikkverdig forhold på arbeidsplassen, og dette begrepet utgjør bakgrunnen for denne oppgavens diskusjon om *moralsk praksis*. I *Whistleblowers* (2001) insisterer C. Fred Alford på at varsling er en objektivt god handling, og denne oppgaven forsøker å undersøke hva som gjør at noen mennesker varsler og hvilke hindringer som ligger til grunn for at andre *ikke* varsler. *Moralsk isolasjon* er et begrep som beskriver forhold som står i veien for varsling, og moralsk praksis generelt. I *After Virtue* (2007) hevder Alasdair MacIntyre at uten en felles moralsk målestokk, mangler samfunnet den nødvendige forutsetningen for å kunne skille *riktig* fra *galt*. Varsleres motivasjon begynner ofte i en verdikonflikt mellom to sfærer, og vi hevder derfor at et mangfold av sfærer med relativt ulike definisjoner av *riktig* vil kunne frembringe moralsk praksis – men det forutsetter at det moralske subjektet *selv* tar ansvar for å være den målestokken på individnivå, som MacIntyre savner på samfunnsnivå. Moralsk isolasjon er, blant annet, når et individ av ulike grunner ikke lar de forskjellige sfærene han eller hun deltar i fungere som ressurser for kritikk – som potensielle korrektiver – i forhold til hverandre, og i så måte fraskriver seg ansvaret for det verdimeslige innholdet i sfærenes ulike praksiser. Det er dermed det moralske subjektet som holdes ansvarlig for den individuelle formen for moralsk praksis, men vi hevder også at det er en betydelig ytre *strukturell* form for moralsk isolasjon som samfunnets politiske sfære må ta ansvaret for.

Jeg vil gjerne takk Arne Johan Vetlesen for å ha stilt seg selv til disposisjon som veileder for mitt arbeid med denne masteroppgaven.

<i>Innledning</i>	6
-------------------------	---

KAPITTEL 1

<i>Individuell moralsk isolasjon</i>	12
1.1 – Innledning.....	12
1.2 – Varslere og konsekvenser av moralsk praksis.....	13
1.3 – Moralske sfærer.....	14
1.4 – Eichmann og ondskapens banalitet.....	19
1.5 – Moralsk konflikt.....	21
1.6 – Konklusjon.....	23

KAPITTEL 2

<i>Systematisk moralsk isolasjon</i>	25
2.1 – Innledning.....	25
2.2 – Lydighet overfor autoriteter.....	25
2.3 – My Lai-massakren.....	28
2.4 – Abu Ghraib.....	33
2.5 – Dobbel autoritet.....	39
2.6 – Konklusjon.....	40

KAPITTEL 3

<i>Strukturell moralsk isolasjon</i>	43
3.1 – Innledning.....	43
3.2 – Moralsk frykt.....	45
3.3 – Et falskt frihetsbegrep.....	48
3.4 – Anonyme autoriteter.....	51
3.5 – Konklusjon.....	54

KAPITTEL 4

<i>Politisk moralsk isolasjon</i>	56
4.1 – Innledning.....	56
4.2 – Den offentlige sfæren.....	57
4.3 – Politisk korrekthet.....	59
4.4 – Markedet som autonom moralsk aktør.....	62

4.5 – Den politiske sfærens paradoks.....	63
4.6 – Konklusjon.....	69
<i>Konklusjon</i>	71
Litteraturliste.....	75

Innledning

Moralsk praksis skal i denne oppgaven forstås på bakgrunn av fenomenet *varsling*, definert som når en arbeidstaker sier ifra til en person eller instans som kan gjøre noe med et kritikkverdig forhold på arbeidsplassen. I *Whistleblowers* (2001) insisterer C. Fred Alford på at de tilfellene av varsling han har presentert i boken er *objektivt gode handlinger*, og vi skal i denne oppgaven være enig med ham: Å ofre sin egen jobbsikkerhet for noe en mener er riktig, er å anse som en god handling uavhengig av hvilke motiver som lå til grunn. Spørsmålet om en handling motivasjon er spesielt viktig å understreke, da det setter opp en kontrast til Immanuel Kant (2005; 2007), som stiller strenge krav til at en handling ikke kan være motivert av egeninteresse dersom den skal være god. Alford, derimot, mener at en varslers motivasjon er irrelevant for vurderingen av handlingen. Under arbeidet med *Whistleblowers* deltok Alford på flere etikkonferanser, og ble oppmerksom på at det aldri ble nevnt noe om *konsekvenser* av moralske handlinger. Noe av det viktigste i *Whistleblowers* er å forsøke å finne et svar på hvorfor varslere – som Alford hevder gjør en objektivt god handling, og følgelig burde bli belønnet for det – blir straffet for det de gjør. Vi skal se at en viktig del av forklaringen på dette tilsynelatende paradokset, er at det moderne samfunnet ikke har ett felles rammeverk for å bedømme det moralske innholdet i en gitt handling, men mange ulike sfærer med like mange forskjellige vurderinger. Det er med utgangspunkt i dette paradokset at vi formulerer problemstillingen for denne oppgaven: *Hvilke hindringer finnes det i individet og i samfunnet for at en person skal tørre å varsle når han eller hun opplever en gitt praksis som kritikkverdig?*

Det moderne samfunn kan ifølge Alford defineres som å være inndelt i verdisfærer, som vi skal kaller *moralske sfærer*: Begrepet skal forstås som en beskrivelse av et fellesskap hvor medlemmene slutter seg om et sett grunnleggende verdier som alle i én eller annen grad har forpliktet seg til (en familie, en arbeidsplass, et vennskap, et forhold, en religion, en organisasjon eller lignende). Varsling – i generell forstand, slik vi skal bruke begrepet her – er da når ett av medlemmene går utenfor rammene av et gitt fellesskap med det han eller hun mener er et kritikkverdig forhold. Varsling er et ubetinget gode for et samfunn, og det vi her skal kalle *moralsk isolasjon* er et hinder for nettopp denne typen moralsk praksis. Hvert av de fire

kapitlene tar for seg hver sin form for moralsk isolasjon, i det følgende presentert i kronologisk rekkefølge:

KAPITTEL 1 – Individuell moralsk isolasjon fokuserer på hva som får noen til å varsle, og forsøker å nærme seg et svar på hva som kan ha skylden for at andre *ikke* varsler – nemlig det vi skal kalle en *individuell* form for moralsk isolasjon. Gjennom eksempler fra *Whistleblowers* skal vi argumentere for at en persons beslutning om å varsle ofte begynner i en motvilje til å leve med en konflikt mellom to gjensidig utelukkende krav som rettes mot denne personen fra to forskjellige sfærer. John Brown, en varsler vi kommer nærmere inn på flere ganger i oppgaven, ble bedt av sjefen om å lyve til myndighetene og valgte å varsle om ordren istedet. Hvilke to krav er det som her havner i konflikt? Det eksplisitte kravet fra sjefen om å lyve til myndighetene, og myndighetenes krav om å ikke bli løyet til. Hvordan kan så moralsk isolasjon hindre en person i å varsle? Alford intervjuer en anonym forretningsmann, ikke en varsler, som sier at det som er riktig å gjøre på arbeidsplassen ikke har noen betydning for hva som er riktig i andre sfærer: Moral på arbeidsplassen er hva enn sjefen forventer av deg. Forretningsmannen er moralsk isolert ved at han har bestemt seg for at definisjonen av *riktig* er relativ til hvilken moralsk sfære han til gitt tid befinner seg i. Individuell moralsk isolasjon er når en person ikke lar det moralske innholdet i de ulike sfærene han eller hun deltar i fungere som ressurser for kritikk i forhold til hverandre, men istedet inntar en posisjon hvor han eller hun overlater alle moralske hensyn til andre. Varslere er ofte mennesker som ikke er i stand til å leve med to gjensidig utelukkende krav (som ikke begge kan innfris uten at personen motsier seg selv) rettet mot seg. Å leve et *moralsk dobbeltliv* er det Hannah Arendt kaller *tankeløshet*, en kritikk vi skal se at hun retter mot Adolf Eichmann i *Eichmann in Jerusalem* (utdrag i *The Portable Hannah Arendt*, 2003). Ettersom både Alford og Alasdair MacIntyre (*After Virtue*, 2007) hevder at det moderne samfunn er fragmentert i adskilte moralske sfærer, skal vi hevde at det moralske subjektets grunnleggende oppgave er å se de ulike sfærene i sammenheng: Å selv være referanserammen i forhold til hvilken ulike moralske sfæres verdier og praksis kan måles opp imot hverandre.

KAPITTEL 2 – Systematisk moralsk isolasjon handler om situasjoner hvor premissleverandørene i en moralsk sfære (de som oppfattes som legitime autoriteter) *går inn for å fjerne* ethvert potensielt alternativ til den definerte handlemåten. Generelt kan vi si at alle moralske sfærer har flere iboende krav og forpliktelser som

det forventes at medlemmene av en gitt sfære skal innfri: Som ansatt på en arbeidsplass skal man følge sjefens ordre; som ektefelle skal man være trofast, og så videre. Det bør likevel være klart at det er to forskjellige typer sfærer, og dermed to ulike typer krav som her gjør seg gjeldende. Mens en ansatt har en overordnet som enerådig premissleverandør for hvilke krav som skal innfris, er maktstrukturen i et ekteskap annerledes. Vi differansierer derfor mellom to hovedtyper moralske sfærer ved å si at mens noen sfærer (som en arbeidsplass med en hierarkisk maktstruktur) stiller *eksplisitte krav*, stiller andre sfærer (som et ekteskap med en flat maktstruktur) *implisitte krav*. Innenfor den eksplisitte type sfærer finnes det kun én premissleverandør, og autoriteten søker å få full kontroll over hvordan aktørene oppfatter praksisen og dens moralske verdi.

I dette kapittelet skal vi kun undersøke sfærer med en hierarkisk maktstruktur. I *Obedience to Authority* (2004) konkluderer Stanley Milgram blant annet med at *lydighet* er *default*-settingen til de aller fleste mennesker. Dét innebærer at i situasjoner hvor det er et hierarki hvor aktørene oppfatter autoriteten som legitim, er det veldig enkelt å definere menneskers opplevelse av en situasjon og dermed enkelt å kontrollere deres oppførsel. Det er ikke det at moralske hensyn forsvinner, men at menneskers moralske forpliktelse retter seg mot autoriteten, heller enn offeret i situasjonen. Selv om en person utfører handlingen, skyver han eller hun ansvaret for det moralske innholdet i handlemåten over på autoriteten, og påtar seg kun ansvar for å innfri autoritetens ordre. Moralsk praksis forutsetter imidlertid at subjektet både føler ansvar for det som skjer, og sammenligner det med andre praksiser for å vurdere en gitt handlings riktighet. *Systematisk* moralsk isolasjon er en betegnelse på situasjoner hvor autoriteten går inn for å fjerne både subjektets ansvar, og dets mulighet til å se alternativer til ordrene som blir gitt. Målet er, med andre ord, å forhindre varsling. I tillegg til Milgrams eksperiment, skal vi se nærmere på My Lai-massakren, på bakgrunn av Keith Testers diskusjon av hendelsen i essayet *Guilt* (fra *Moral Culture*, 1997), og torturen i Abu Ghraib i Irak, på bakgrunn av redegjørelsen for hendelsen i *Standard Operating Procedure* (2008) av Philip Gourevitch og Errol Morris. Det som skal vise seg å være felles for alle tre situasjonene, er fraværet av moralske konkurrenter til den enerådige autoriteten. Milgram viser i en annen variant av eksperimentet at når han innfører to autoriteter som gir gjensidig utelukkende krav, faller hele hierarkiets legitimitet sammen, og dermed ødelegges også dets evne til å

kontrollere aktørenes oppførsel. Vi skal i lys av dét argumentere for at tilgangen til flere moralske sfærer er en viktig forutsetning for moralsk praksis.

KAPITTEL 3 – *Strukturell moralsk isolasjon* tar utgangspunkt i C. Fred Alford's bok *Rethinking Freedom* (2005), og et av bokens sentrale premisser om at *moralsk frihet* – individets frihet til selv å definere hva som er riktig – er en realitet i det moderne samfunn. Alford hevder at mange av de unge informantene i boken anser frihet som mindre ønskelig enn makt, og at dét at alle verdier nå er like, gjør makt til den eneste standarden, noe han definerer som *moralsk frykt*. Vi skal skille mellom *formell-* og *reell frihet*, hvor førstnevnte viser til friheten til å *si* hva man vil (ytringsfrihet) uten å bli sanksjonert med fengsel eller lignende fra statlig hold, og sistnevnte til friheten til å si hva man vil uten å bli sanksjonert fra andre maktfaktorer. At de unge informantene opplever de formelle frihetene som verdiløs, skal forstås i lys av at selv om man ikke blir fengslet for å ytre sin mening, så innebærer ikke dét at man er fri fra andre typer sanksjoner fra *den økonomiske sfæren*. Ifølge Alford er de unge informantenes syn på formelle friheten som verdiløs, til dels et produkt av at de har vokst opp i en kultur full av reklamer som har bygget deres forventninger om en full og total form for frihet, og det er dermed ikke egentlig overraskende at de har erstattet frihetsbegrepet med et begrep om makt. Theodor Adorno skriver i *Minima Moralia* (2006) at privatsfæren er moralens siste skanse, men at den offentlige sfærens rasjonalitet allerede har begynt å lekke inn i våre privatliv. Som eksempel på hvordan én sfæres verdier og rasjonalitet tas med inn i en annen, skal vi se hvordan Zygmunt Bauman's i *Liquid Love* (2002) argumenterer for hvordan forbrukermentaliteten i den økonomiske sfæren blir overført til vårt forhold til andre mennesker i privatsfæren. Resultatet er en svekket følelse av langvarige forpliktelser, noe Bauman mener er et grunnleggende vilkår for moral. Ved hjelp av Erich Fromm's påstand i *The Sane Society* (2002) om at et definerende trekk ved det moderne samfunn er at autoritetene er blitt anonyme, skal vi argumentere for at selv om den økonomiske sfæren har en flat maktstruktur (i motsetning til en hierarkisk sådan) og kun stiller implisitte krav så er dens imperativer ikke desto mindre virksomme. Denne formen for moralsk isolasjon betegnes som *strukturell* fordi samfunnsstrukturen er slik ordnet at økonomiske sanksjoner har en så betydelig innvirkning på *alle* varslere's moralske sfærer – at mange varslere gjennom å miste jobben, også mister den økonomiske tryggheten som igjen fører til at varslere kan miste hus, helseforsikring og sine familier – at den reelle handlefriheten er å anse som

innskrenket. Individets frihet til selv å definere hva som er riktig, er med andre ord ikke helt reell: Varslere skal beskyttes av staten, men de effektive sanksjonene fra den økonomiske sfæren, viser at den formelle friheten til å si hva man vil er tilnærmet verdiløs fordi det finnes andre krefter i samfunnet enn staten som er i stand til å sanksjonere moralsk praksis.

KAPITTEL 4 – *Politisk moralsk isolasjon* retter fokus mot en type moralsk sfære som er unik ved at dens medlemskap ikke er basert på én eller annen form for frivillighet. *Den offentlige sfæren* er særegen ved at alle statsborgere er medlemmer av den (statsborgerskap er ikke frivillig), og at den er altomfattende: Denne sfæren er et paraplybegrep for hele offentligheten, og særlig *den politiske sfæren* og *den økonomiske sfæren*. Sistnevnte krever alles medlemskap ved at enhver person trenger penger for å overleve, noe som innebærer at en må være aktør både i arbeidslivet og i markedet. Den politiske sfærens oppgave er å styre hele den offentlige sfæren, med virkemidler som lover, reguleringer, plikter og rettigheter. Vi har sagt at det er et fellestrekk ved alle moralske sfærer at de er innrettet mot konsensus i forhold til et felles sett av verdier. Den offentlige sfærens verdiesett skal vi kalle *politisk korrekthet*, og dét er også innrettet mot konsensus. Vi skal argumentere for at innrettelsen mot konsensus er en forutsetning for opprettholdelsen av ulike sosiale fellesskap, men at det – da den offentlige sfæren er altomfattende, og ikke basert på én eller annen form for frivillighet – er dypt problematisk at nettopp denne sfærens verdisystem har konsensus som mål, fordi en slik konsensus vil medføre en undertrykkelse av samfunnets interne uenigheter.

I essayet "Authority and American Usage" (i *Consider the Lobster*, 2007), av David Foster Wallace presenterer han to måter et slikt offentlig verdisystem kan fungere på i forhold til muligheten for politisk endring: Enten som et *uttrykk* for forandring, eller som et *instrument* for forandring. Disse to mulighetene må ikke blandes sammen, da dét kan gi illusjonen av at dersom ingen gir uttrykk for rasistiske holdninger, så finnes ikke rasisme. Dette er den politiske korrekthets grunnleggende feiltakelse: At et samfunns verdimeslige utsagn *skaper* dets holdninger. Vi skal argumentere for at det verdimeslige innholdet i den politiske korrektheten gir uttrykk for hvordan samfunnet *ønsker* å være, men at det selv er en hindring for dette idealet ved å gi uttrykk for *idealer* som om de allerede var *realiteter*. Den politiske korrektheten blander dermed sammen de to mulighetene for politisk endring som Wallace setter opp, og ved at uttrykk for endring får fremstå som

identiske med reell endring skaper den politiske korrektheten et symbolpolitisk nivå for samfunnsdebatt adskilt fra realpolitikken. Den politiske sfæren, som skal styre offentligheten, er gjennom den politisk korrekte diskursen kun istand til å skape *symbolsk* politisk endring. Vi skal dermed skille mellom den offentlige sfærens *symbolske-* og *reelle moralske innhold*, hvor førstnevnte betegner hva samfunnet *sier* at det er, og sistnevnte betegner hvordan samfunnet faktisk *fungerer*.

Med hjelp fra Arne Johan Vetlesen og Jan-Olav Henriksens *Moralens sjanser i markedets tidsalder* (2003), skal vi etablere den økonomiske sfæren som en autonom moralsk aktør i den samfunnet. Fordi den politiske sfæren kun er i stand til å produsere endringer på symbolnivå, blir den økonomiske sfærens rasjonalitet – vekstprinsippet – overlatt til seg selv. I lys av Herbert Marcuses *Det endimensjonale menneske* (2005) skal vi argumentere for at den politiske sfæren har vanskeliggjort sin evne til å styre og kontrollere den offentlige sfæren, ved å male seg inn i et symbolsk hjørne hvor den er ute av stand til å utøve virksom kritikk av den økonomiske sfæren. Fordi den offentlige sfæren rommer alle motsetninger, men likevel er innrettet mot konsensus oppstår det vi skal kalle den politiske sfærens paradoks: Det politiske målet om en bærekraftig utvikling og oljeindustriens tillatelse til å bedrive sin virksomhet etter vekstprinsippet, gir uttrykk for tilstedeværelsen av to gjensidig utelukkende krav, *men fører likevel ikke til en konflikt som kun kan løses med reell politisk endring*. Den politiske sfæren oppfører seg i så måte som forretningsmannen i *Whistleblowers*: Ved at den ikke evner å kritisere at vekstprinsippet får styre *alle* aktørene i den økonomiske sfæren, uavhengig av hva slags negative konsekvenser et oljeselskaps virksomhet har på alle andre sfærer, har den i praksis overlatt det moralske ansvaret for samfunnets bærekraftige utvikling til de økonomiske aktørene. Den politiske korrekhetens primære, om enn utilsiktede, funksjon er dermed å tilslore reelle konflikter, og å vanskeliggjøre mulighetene for politisk endring gjennom å usynliggjøre det som er av alternativer til den rådende samfunnsstrukturen.

Individuell moralsk isolasjon*Innledning*

Ifølge C. Fred Alford's *Whistleblowers* (2001) er det moderne samfunn definert av å være inndelt i verdisfærer, det vi skal kalle *moralske sfærer*. En moralsk sfære skal her forstås som et sosialt fellesskap hvor medlemmene slutter seg om samme verdsett: Eksempler på sliker færer er familier, arbeidsplasser, vennekretser, religioner, organisasjoner og så videre. Med Kants begrep om autonomi i bakhodet, skal vi her legge en ganske annen forståelse av autonomi til grunn: Et menneskes moralske kompass er ikke uavhengig av ytre omstendigheter, men er summen av de ulike moralske sfærene det tilhører. En persons *samvittighet* skal forstås som en metafor for den samlingen av tilgjengelige alternativer – perspektiver – for handling et gitt menneske besitter. Moralsk praksis, slik vi skal definere det, hviler på det moralske subjektets evne til å se sitt medlemskap i ulike verdisfærer *i sammenheng* – at en gitt person overvåker sin egen trafikk mellom ulike moralske sfærer og vurderer de ulike verdiinnholdene i lys av hverandre. Varsling, som er den formen for moralsk praksis vi skal konsentrere oss om, er en handling som ofte er motivert av å løse en konflikt mellom arbeidssfæren og én eller flere andre sfærer hvis krav er gjensidig utelukkende.

Individuell moralsk isolasjon er et begrep som er ment å betegne hvordan moralsk praksis (varsling) vanskeliggjøres ved at subjektet ikke selv tar ansvar for å gjøre disse koblingene mellom ulike sfærer. Med utgangspunkt i *Whistleblowers* skal vi definere moralske sfærer, og argumentere for at varsling ofte har sitt utgangspunkt i en konflikt mellom to sfærer og at det er når de ulike sfærene holdes adskilt fra hverandre av subjektet selv at vilkårene for moral er vanskeliggjorte. Vi vil trekke inn Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem* (utdrag i *The Portable Hannah Arendt*, 2003) for å se hvilke hindringer for moral som ligger i å leve et moralsk dobbeltliv, og Alasdair MacIntyres *After Virtue* (2007) for å vise hva et samfunn har tapt når medlemmene ikke har tilgang til et overordnet og enhetlig rammeverk for å skille *riktig* fra *galt*.

Varslere og konsekvenser av moralsk praksis

I innledningen til *Whistleblowers* skriver Alford at de aller fleste bøkene om varslere han har kommet over, skildrer dem som moralske helter: Varslere er inspirerende eksempler på mennesker helt utenom det vanlige, som villig har ofret seg selv for samfunnets beste og som ikke angret på at de valgte å handle slik som de gjorde, til tross for at det har fått alvorlige konsekvenser for deres liv. De aller fleste har mistet arbeidsplassen som en følge av at de varslet, og i mange tilfeller er de i tillegg blitt oppført på en uoffisiell svarteliste i industrien som gjør det tilnærmet umulig å få en liknende jobb et annet sted. Som om ikke dét var ille nok, ble urovekkende mange også forlatt av sine ektefeller. Likevel – konkluderer de omtrent tjue bøkene Alford har lest – er det knapt nok noen som angret på valget de tok. Alford har hørt andre historier, og hevder at det er et mindretall av dem han har intervjuet som ikke angret på det de har gjort. De aller fleste svarer at dersom de da visste det de nå vet, ville de ha holdt det de visste for seg selv.

Alford mener ikke å si at alle de andre forfatterne som har skrevet om varslere har fremstilt dem feilaktig med vilje, men at måten de fremstiller varslere på sier mer om forfatterne enn det gjør om varslerne. Forfatterne har *ønsket* å skrive bøker om moralske heltedåder, så at Alford har hørt noe annet har ikke så mye med utvalget av informanter å gjøre som det har med ulike måter man kan lytte til én og samme historie. Those who write these case studies do not intend to mislead. They have, I believe, listened too much to the content, not enough to the narrative form (Alford, 2001, s. 2). De har hørt det *varslerne* ønsket at de skulle høre. Alford har lyttet til de samme historiene, men hørt en frustrasjon i måten de aller fleste har vært ute av stand til å forsones seg med sin egen fortelling. For Alford høretes de ut som mennesker som trodde de gjorde noe riktig og ikke forstår hva det er de har blitt straffet for. Det er lite som er inspirerende med det Alford hører, da implikasjonen av at varslerne blir så hardt straffet er at vi lever i et samfunn hvor det å *gjøre det rette* ikke nødvendigvis er ”riktig”. Alford insisterer likevel på at det disse varslerne har gjort er moralsk riktig i objektiv forstand. Med Kant kunne vi innvende at varslernes moralske godhet er problematisk fordi så mange av dem er motivert av egeninteresse – for eksempel det Alford omtaler som *såret narsissisme* – men for Alford er varslingens motivasjon irrelevant så lenge dens konsekvenser er gode: Det betyr ingenting hvorvidt det som i mange tilfeller motiverer handlingen er basert på en uvilje mot å se sitt eget moralske selvbilde ”skitnet til”, så lenge varslingen stopper en urett. Mens Kant er mest opptatt av en

moralsk handlingens renhet, er Alford mer fokusert på hvilke vilkår moralsk praksis har i samfunnet det varsles i: For betyr virkelig det at varslere blir straffet for handlingene sine at det er noe galt med handlingene, eller er det snarere tvert imot noe i samfunnet som er problemet?

Under arbeidet med *Whistleblowers* deltar Alford på en etikkonferanse sammen med andre akademikere, og blir slått av at mens etikkonferansen diskuterte verdier, var det ingen som nevnte *konsekvenser* av moralsk handling (2001, s. 10). Alford kritiserer denne type konferanser for å diskutere etikk på det grunnleggende premisset om at moral i all hovedsak er en indre konflikt (en kamp mellom hvert enkelt individs begjær og samvittighet), og dermed ignorere at etikk *bør* handle om makt og politikk.

Contrast the assumption of the participants at the conference with the situation of the whistleblower [John Brown] whose story begins this chapter. His boss asked him to lie to federal investigators, he didn't, and he was fired. His boss prospered, and nothing at the agency has changed. The whistleblower now has trouble making ends meet. He is separated from his wife and alienated from his kids, whom he rarely sees. "My wife just thinks I was a fool. My son and daughter, they think I was selfish, that I didn't think enough of them to put up with what I was asked to do. Maybe they're right. I know my wife is." (Alford, 2001, s. 10).

Whistleblowers setter derfor varslernes historier i sentrum, og beveger seg derfra og utover til ulike moralfilosofiske perspektiver som kan belyse deres situasjon. Det er åpenbart at Alford mener at de andre forfatterne som har skrevet om varslere har gjort det på vrangen; at de har plassert moralfilosofi i sentrum og så tvunget varslernes historier inn i allerede eksisterende moralske kategorier. Alford avviser deres innfallsvinkel fordi han mener at dersom man forsøker å forstå varslere i lys av tradisjonell etikk, så vil man gå glipp av det viktigste man kan lære av å studere varslere: Å følge ens moralske overbevisning kan koste en dyrt.

Moralske sfærer

Den første lærdommen vi kan trekke av Alfords studie av varslere, er at det finnes mer enn én innfallsvinkel fra hvor man kan bedømme det verdimesige innholdet i en gitt handling. Kants kategoriske imperativ ser ut til å i praksis være ugyldiggjort, fordi det i samfunnet er for mange interesser som er i konflikt med hverandre til at alle skulle kunne ønske seg det samme for seg som for alle andre. I dydsetikken er gode handlinger og det gode liv ett og det samme, og det gode liv for én person er også det gode liv for alle mennesker i sin alminnelighet. Både dydsetikken og Kants

pliktetikk tar for gitt at moral er en objektiv størrelse, men sanksjonene som møter varslerne tyder på at det i praksis er veldig annerledes. Hvordan kan det ha seg at mens academia lovpriser varslerne for deres handlinger, så opplever varslernes arbeidsgivere de samme handlingene som illojale og utvilgivelige? Forklaringen på hvorfor det som intuitivt virker som handlinger som burde bli belønnet istedet blir straffet, er at det moderne samfunnet ikke har ett felles rammeverk for å bedømme det moralske innholdet i en gitt handling, men mange ulike sfærer med like mange forskjellige vurderinger.

En moralsk sfære er, som sagt, en betegnelse på de ulike verdifærene som Alford mener at det moderne samfunn er inndelt i. En moralsk sfære skal forstås som et sosialt fellesskap utgjort av medlemmer som slutter seg om et felles verdsett: Eksempler på slike færer er familier, arbeidsplasser, vennekretser, religioner, organisasjoner og så videre. Så hvorfor blir John Brown straffet for å nekte å lyve til myndighetene? Er det fordi det ikke var riktig å varsle, eller er det slik at det å handle riktig ikke lenger er *riktig*? En av Alfords informanter forklarer hvorfor han ikke er en varslar:

One businessman, not a whistleblower, put it this way: "What is right in the corporation is not what is right in a man's home or in his church. What is right in the corporation is what the guy above you wants from you. That's what morality is in the corporation." (Alford, 2001, s. 72).

Grunnen til at varsling blir sanksjonert av arbeidsgiver, er at definisjonen av ordet "riktig" ikke er sammenfallende i de ulike moralske sfærene denne forretningsmannen tilhører. Man *kan* si at denne forretningsmannen ganske enkelt har misforstått begrepet *moral*, og at det han her omtaler som moral er noe mer i nærheten av en viss type spilleregler som gjelder innenfor én sfære. Han opplever det som om det finnes ulike spilleregler som gjelder for ulike sfærer, og de ikke har noe som helst med hverandre å gjøre. Alford tolker ham slik: The businessman tells a tale in which three selves have trouble talking with each other because they inhabit worlds in which different moral languages are spoken (Alford, 2001, s. 72).

Et lignende uttrykk for moralsk flerspråklighet finner vi i Alasdair MacIntyres *After Virtue* (2007). MacIntyre ber leseren om å bli med på et tankeeksperiment, hvor naturvitenskapene opplever en krise: En rekke miljøkatastrofer inntreffer og folket klandrer forskerne. Det blir opprør, fysikere lysesjes og all vitenskaplig dokumentasjon og utstyr ødelegges. Naturvitenskap tas av pensum i skolene og alle slike forskere blir fengslet og drept. Tiden går og etter en stund ønsker samfunnet å

gjenoppbygge kunnskapen fra naturvitenskapene, men alt som er igjen er fragmenter: Spesifikke forskningsresultater uten det helhetlige bakteppet for hvordan disse resultatene ble produsert; manglende sammenheng mellom ulike resultater og paradigmer; instrumenter som man ikke lenger vet hvordan skal brukes; halve kapitler fra bøker; enkeltsider fra artikler og så videre. Naturvitenskapene må altså stables på beina igjen, men støtter seg på usammenhengende kunnskap – det mangler en sentral enhet fra hvor de enkelte fragmentene kan forstås. MacIntyres hypotese er at det er en lignende krise det moralske språket befinner seg i i dagens samfunn. Det vi har, sier han, er fragmentene av en konseptuell helhet, deler som nå mangler de kontekstene fra hvor deres meningsinnhold var å finne (2007, s. 2).

Da filosofien og vitenskapen brøt med aristotelismen på 1600-tallet, mistet vi ifølge MacIntyre et overgripende rammeverk som gjorde oss i stand til å forholde oss til moralske problemstillinger på en noenlunde samkjørt måte. Dersom vi betegner moral som et type språk, mener MacIntyre at et betegnende aspekt ved den moderne offentligheten er at vi alle snakker ulike språk – noe som umuliggjør ordentlig kommunikasjon. Implisitt i en slik diagnose ligger det en advarsel om at det moderne samfunnet har gått fra å være en helhet til å bli fragmentert; at vi alle lever i våre egne sfærer uten en følelse av tilhørighet til et større felleskap. Postmodernismen er resultatet av denne gradvise utviklingen bort fra en mer objektiv forståelse av ulike fenomener, deriblant moral. Med postmodernismen fester relativismebegrepet seg i ulike akademiske disipliner. Sosialantropologien begynner å forholde seg til *kulturrelativisme* (verdier er kun forståelige innenfor visse kulturelle grenser), og innenfor filosofien dukket det opp et begrep som *moralrelativisme* (verdier gjenspeiler ikke objektive eller universelle moralske sannheter, men må anses som relative til sosiale-, kulturelle-, historiske- og personlige/individuelle rammeverk). En ytterlighet av denne formen for moralsk relativisme vil hevde at å dømme andre moralske holdninger eller handlinger er meningsløst. Uten mening fordi det – som MacIntyre hevder – ikke finnes et felles moralsk rammeverk som kan sette de ulike holdningene eller handlingene i en meningsfull kontekst.

Forretningsmannen Alford har intervjuet fremstår som et individuelt eksempel på den karakteristikken MacIntyre gjør av samfunnet som helhet: De ulike sosiale rollene han trer inn i – på arbeidsplassen, i kirken, i hjemmet – er ute av stand til å kommunisere med hverandre fordi de har ulikt moralsk innhold. Det som er mangelfullt, er et grunnleggende rammeverk som kan gjøre oss i stand til å vurdere

definisjonen av hva som er *riktig* på arbeidsplassen i lys av hvordan begrepet er definert i andre sfærer. De aller fleste mennesker er til enhver tid medlemmer av mer enn én moralsk sfære. Alle moralske sfærer er adskilte, men grenseovergangen mellom dem kan være vage og flytende. Som sosiale mennesker holder vi dem likevel til en viss grad separate; vi gir uttrykk for ulike holdninger alt ettersom hvilken sfære vi til en gitt tid oppholder oss i. Forretningsmannen er både medlem av kirken, ansatt i en bedrift og familiemann – og han anser de ulike rollene han fyller som adskilte fra hverandre. Det er ingen tvil om at mannen til en viss grad har rett i at det er ulike spilleregler innenfor de ulike moralske sfærene, men det er veldig problematisk at han velger å anse én enkeltsfære som fullstendig autonom – som om én sfæres verdiinnhold ikke *kan* ha noen moralsk innvirkning på noen av de andre sfærene. At John Brown ikke bare mistet jobben, men også mistet familien sin på grunn av økonomiske konsekvenser av å miste arbeidet, synes å vise at det simpelthen ikke er riktig at ulike sfærer ikke har noe med hverandre å gjøre. Forretningsmannens isolering av ulike oppfatning av hva som er riktig er kritikkverdig fordi han har satt seg selv, og sin potensielle virkekraft som moralsk subjekt, på sidelinjen: Dersom han opplever det slik at det han gjør i kraft av sin stilling på arbeidsplassen ikke har noe som helst å gjøre med hva han står for som religiøs eller som familiemann, har han satt seg selv i en situasjon hvor moralske hensyn er fullstendig overlatt til andre. At moral på arbeidsplassen er *hva enn sjefen ber deg om å gjøre* er ikke et ubestridelig *faktum*, men et *valg* denne forretningsmannen har tatt om å ikke ”blande kortene”. Både MacIntyre og Alford karakteriserer det moderne samfunnet som inndelt i ulike verdisfærer, men de karakteristikkene kan ikke tillates å fungere som en kulturell forklaring som unnskylder forretningsmannen for ikke å ta ansvar for de ulike praksiser han deltar i. At han ikke gjør koblinger mellom de ulike sfærene han er medlem av, er et resultat av *hans* ansvarsfraskrivelse: Dersom det som er ”riktig” å gjøre på arbeidsplassen er det sjefen forventer av ham, så er alt moralsk ansvar overført til sjefen. Dét, kan vi si, er grunnen til at denne forretningsmannen ikke er en varsler: Siden han ikke anser seg selv som ansvarlig for det han deltar i på arbeidsplassen, er det heller ingen grunn til å verken stille kritiske spørsmål ved sjefens moralske dømmekraft eller til selv å handle for å endre en gitt praksis man mener er kritikkverdig. Forretningsmannen har med sitt syn på de ulike sfærene som usammenlignbare, satt seg selv i en situasjon hvor det ikke *er* noe individuelt enhetlig rammeverk (det moralske subjektet er summen av alle dets sfærers moralske innhold)

som kan skille gode handlinger fra dårlige. Det er dét vi mener med *individuell moralsk isolasjon*: At en person ikke lar det moralske innholdet i de ulike sfærene han eller hun deltar i fungere som ressurser for kritikk overfor hverandre, men istedet inntar en passiv og handlingslammet posisjon utenfor ethvert moralsk ansvar for de praksisene han eller hun deltar i.

Varslere er ofte mennesker som ikke klarer å *la være* å sammenligne de ulike sfærenes verdier med hverandre. Alford påpeker at en påfallende egenskap (eller mangel på egenskap) ved mange varslere, er at de ikke klarer å holde ulike moralske sfærer adskilt på en ryddig måte. Varslingen er med andre ord en konsekvens av at to eller flere ulike moralske sfærer ”kolliderer”, og det som veldig ofte skiller en varslers fra en ikke-varslers, er at varsleren ikke klarer å forhindre denne kollisjonen. Én av varslerne Alford intervjuer, Jane Bryan, forklarer det på følgende måte:

”When I came home at night, I was supposed to love and care about my family,” said Jane Bryan. ”And I did. When I went to work in the morning, I was supposed to regard everyone else’s family as expendable. After a while I just couldn’t do it anymore.”

”Why’d it take you ten years?” asked another whistleblower.

”I don’t know. I think I just got used to living in two different worlds. Then somehow I just couldn’t do it anymore.” (Alford, 2001, s. 72).

Bryan er ikke alene om å føle seg tvunget til å varsle fordi hun ikke klarer å leve et *moralsk dobbeltliv*. For Bryan innebærer dét å ikke være i stand til å ta beslutninger i arbeidssfæren som hun ikke kan stå inne for også i privatsfæren. Dersom Bryan ikke selv hadde en familie, kan det hende at hun fortsatt ikke ville ha varslet. Uten en slik verdikollisjon ville hun kanskje ikke hatt noen grunn for å varsle; det ville – fra hennes ståsted – fortsatt vært mulig å leve i to forskjellige verdener, der den ene sfæren ikke hadde noen som helst innvirkning på den andre. Moralsk praksis er å se de ulike moralske sfærene i sammenheng og handle basert på hvordan de måler seg opp imot hverandre. Dersom verdiinnholdet i én av dem kommer i konflikt med verdiinnholdet i én eller flere av de andre, kan man føle seg tvunget til å velge hvilken sfære som er viktigst – hvilken sfære man skal være lojal overfor på bekostning av en annen. Det er nettopp en slik handling som utgjør moralsk praksis. Ved å isolere de ulike moralske sfærene fra hverandre, er forretningsmannen garantert å aldri se de ulike verdiene komme i konflikt med hverandre. Dersom bedriftens målsetninger aldri vil bli vurdert i lys av de verdiene han dyrker i kirken eller hjemme, vil bedriftens handlinger aldri kunne fremstå som kritikkverdige. En moralsk vurdering av en praksis forutsetter tilgang til alternative handlemåter, og det er nettopp dét

forretningsmannen ikke lar sine andre sfærer være. Det som til slutt fikk Jane Bryan til å varsle, var at hun tillot seg selv å se på arbeidsplassen verdier fra et annet perspektiv utenfor arbeidssfæren: Den moralske fordømmelsen av arbeidsplassens verdier kom fra privatsfæren.

Forretningsmannens holdning til moral viser seg nå kritikkverdig av minst to grunner: Den første er at sanksjonene fra både arbeidslivet og privatlivet som John Brown ble møtt med, viser at det simpelthen ikke er tilfellet at de ulike sfærene ikke har noen innvirkning på hverandre. Den andre er at Bryan ved å varsle har *vist* at hun er uenig i at det som er riktig å gjøre på arbeidsplassen er hva enn sjefen ber en om å gjøre. Dersom vi sier oss enig med Alford i varsling er objektivt gode handlinger, *kan* vi ikke si oss enige med forretningsmannen i at definisjonen av *riktig* i arbeidslivet alltid er sammenfallende med hva enn sjefen mener skal gjøres – fordi det stenger igjen alle åpninger for moralsk kritikk.

Eichmann og ondskapens banalitet

Det er en kobling mellom forretningsmannen i *Whistleblowers* og Adolf Eichmann i Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem* (utdrag i *The Portable Hannah Arendt*, 2003). Alford bruker Arendts analyse av Eichmann til å forklare hva det innebærer å ikke være i stand til å leve et dobbeltliv: Arendt har et håp om at en tankefull person vil bli misfornøyd med seg selv, dersom det blir tvunget til å leve med en slik konflikt mellom sine ulike selv, og dermed at *tenkning* skal kunne fungere som en motgift til ondskap og en kilde til godhet (Alford, 2001, s. 91). Arendts håp er at den indre dialogen vil gjøre det umulig å fortsette å leve normalt med mindre den tankefulle handler i verden for å forsone selvene tilbake til et vennlig forhold til hverandre. For Jane Bryan oppstår som nevnt den ulevelige konflikten mellom et selv i arbeidssfæren og et annet selv i privatsfæren. Lenge klarte hun å la være å føre en dialog mellom de to selvene, og så dermed ingen konflikt, men straks hun tillott de to sidene ved seg selv å inngå i en samtale, oppsto det en konflikt som hun ikke klarte å ignorere. Det er denne dialogen mellom et moralsk subjekts ulike selv (ulike medlemskap i forskjellige moralske sfærer) som ofte igangsetter moralsk praksis.

Å leve et moralsk dobbeltliv er å leve i to eller flere ulike sfærer med forholdsvis stort sprik i moralsk innhold. Det er å leve som Jane Bryan *før* hun bestemte seg for å varsle – det er å overse at det var veldig stor forskjell mellom måten hun behandlet alle andres familier gjennom sin funksjon på arbeidsplassen, og

hvordan hun behandlet sin egen familie på fritiden. Det er Kants kategoriske imperativ i praksis: Dersom Bryan ønsker at hennes egen familie skal behandlet på en god måte, hvordan kan hun tillate seg selv å behandle alle andre familier dårlig? Å leve et moralsk dobbeltliv er å leve som forretningsmannen Alford intervjuet, som har slått seg til ro med at *riktig* ikke har en overførbar betydning mellom de ulike sfærene han tilhører. Det som gjør forretningsmannens tankegang moralsk problematisk, er at tanken om at de ulike moralske sfærene er så ulike at de ikke kan fremstå som korrektiver for hverandre, er å legge grunnlaget for at han aldri vil havne i en moralsk konflikt. Ved å fraskrive seg ansvar for det som skjer for eksempel i arbeidssfæren, distanserer han seg for de praksiser han deltar i.

Arendt hevder at Eichmann tenkte (eller *unngikk* å tenke) på samme måte som forretningsmannen. I *Eichmann in Jerusalem* er Arendt nøye med å presisere ondskapens banalitet: Eichmann var ikke først og fremst et monster – han var mer enn noe annet en ambisiøs karrieremann som ikke så (eller ikke *ville* se) hvordan én praksis hadde noe som helst å gjøre med en annen. Han var et slags tankeløst offer for omstendighetene, selv om Arendt aldri unnskylder hans oppførsel. Det Arendt anklager Eichmann for er på mange måter veldig likt Alfords begrep om moralsk dobbeltliv (*doubling*): Eichmann skryter på den ene siden uhemmet av hvor dyktig han var i utførelsen av jobben sin (å deportere jøder fra Tyskland, eller transportere dem til konsentrasjonsleirer), og på den andre siden av hvor god venn han var med mange jøder. Eichmann virker fullstendig uten evne eller vilje til å koble disse to *selvene* sammen, og han snakker som om det var to forskjellige personer. Et talende eksempel er når Eichmann i retten forteller historien om hvordan han mottok et brev fra jødiske Storfes, en tidligere kollega og venn av ham (Arendt, 2003, s. 325-6). I brevet forklarer Storfes at han ble tatt til fange og sendt til en konsentrasjonsleir da han forsøkte å flykte landet, og han ber om at Eichmann skal befri ham fra leiren. Himmlers ordre lyder imidlertid at ingen skal slippes fri fra konsentrasjonsleirene, noe Eichmann oppsøker Storfes i leiren for å meddele ham. Da det blir klart at Storfes ikke slipper fri fra leiren, ber han Eichmann om å i det minste ordne det slik at han slipper unna det veldig fysisk krevende arbeidet. Eichmann snakker med vekten om mulighetene for at Storfes skal slippe å arbeide, men det beste han kan gjøre er å gi Storfes en mindre anstrengende jobb. Storfes takker ham, og Eichmann gjenforteller denne historien som om han gjorde en fantastisk god gjerning for sin gamle venn og

kollega: ”It was a great inner joy to me that I could at least see the man with whom I had worked with for so many years, and that we could speak with each other.” (Arendt, 2003, s. 326).

Eichmann er tilstede i leiren med to ulike selv, men de snakker ikke sammen: Det er som *offiser* at Eichmann får ordnet en mindre anstrengende jobb til Storfes, men det er som *venn* at han snakker med ham. Eichmann er tilsynelatende ikke i stand til å se at de to rollene henger sammen, at Eichmann *er* sammenhengen, i denne situasjonen. For uten det statsapparatet som Eichmann utfører ordre på vegne av, ville ikke Storfes ha blitt arrestert og sendt til konsentrasjonsleiren, og dersom Storfes ikke var en venn av Eichmann, ville ikke sistnevnte ha mottatt et brev og kommet til leiren for å besøke ham. Men når Eichmann gjenforteller historien i retten, er *offiseren* Eichmann fullstendig fraværende fra fortellingen – han er utelukkende en *privatperson* som er kommet for å hjelpe sin gamle venn som beklageligvis er blitt arrestert da han var dum nok til å forsøke å rømme landet. Slik Eichmann forteller det, er han bare en helt vanlig mann som fylles av indre glede over å få møte sin venn og prate litt med ham. Han forteller historien som om han synes det er svært uheldig at Storfes er havnet der; som om det var en eller annen ukontrollerbar naturkatastrofe som hadde skyld i at han havnet i denne arbeidsleiren. Det moralsk klandreverdige ved både hendelsen og gjenfortellingen av den, er at Eichmann ikke tar ansvar for at det er *han* – både på et symbolsk- (ansatt i SS) og et helt konkret (ansvarlig for å frakte jødene i tog til konsentrasjonsleirene) nivå – som er ansvarlig for at Storfes er arrestert og plassert i denne arbeidsleiren. På samme måte som forretningsmannen i *Whistleblowers*, er Eichmann uten evne eller vilje til selv å opptre som bindeleddet mellom ulike sfærer og det er nettopp denne fraskrivelsen av ansvar som utgjør den *individuelle* varianten av moralsk isolasjon.

Moralsk konflikt

Varsling er en type moralsk praksis som ofte utløses av en verdikonflikt hos den som varsler. Jane Bryan er i så måte et typisk eksempel, i at hun opplever at to av hennes sosiale roller – to av hennes *selv* – havner i konflikt med hverandre: Hun blir bedt om å gjøre ting på arbeidsplassen som hun ikke kan gå god for som privatperson. Det som ofte karakteriserer en moralsk konflikt er at en person opplever å få to (eller flere) gjensidig utelukkende krav rettet mot seg. Det moralske subjektets oppgave, som vi har sagt, er å se de ulike handlingene det deltar i, i sammenheng: Det er, for å si det med Arendt, å la de ulike *selvene* inngå i dialog med hverandre, og løse konflikter når

de dukker opp. Varsling er ofte resultatet av en slik indre konfliktløsningsprosess. Moralsk praksis, av den typen som varsling er, forutsetter dermed et moralsk dilemma; en konflikt. Dét er ikke å si at alle former for moralsk praksis forutsetter en konflikt – altruisme forutsetter for eksempel ingen konflikt, men er likefullt motivert av moralske hensyn – men denne type *korrigerende moralisme* som varsling er, forutsetter et perspektiv utenfra som bedømmer en intern praksis som *gal*. Alle former for moralisme er uttrykk for en verdikonflikt: En moralist er en person som kritiserer en gitt praksis på bakgrunn av hans eller hennes tilgang til og kunnskap om et mulig alternativ til det rådende handlemønster.

Varslere er moralister, og manifesterer sin kritikk i *handling*. MacIntyres kritikk er mer teoretisk, i at det han etterlyser er et felles vokabular av moralbegreplige premisser som skal gjøre samfunnet – som helhet – i stand til å diskutere moralske spørsmål *sammen*, heller enn å snakke *forbi* hverandre. Forretningsmannen (og Eichmann) er en person som lar sine *handlinger* snakke forbi hverandre, ved at de ulike praksisene han deltar i ikke blir sett i sammenheng og følgelig heller ikke er i stand til å opptre som kritikker av hverandre. Når moral på arbeidsplassen reduseres til at det som er riktig å gjøre alltid er hva enn sjefen ber en om å gjøre, så befinner arbeidsplassen seg i praksis i et moralsk vakuum: Det er, i forretningsmannens virkelighetsforståelse, ikke rom for moralsk kritikk av innholdet i arbeidssfæren fordi den er i en slags særstilling som fritar den fra enhver moralsk kontekstualisering med det øvrige samfunnet den inngår i. Det moralsk klandreverdige med forretningsmannen er i så måte at han *ikke differansierer én handlingens verdi fra en annen*, fordi han unnlater å ta ansvar for selv å skape den indre sammenhengen hvor de ulike handlingenes verdimeslige innhold kan sammenlignes.

MacIntyres begrep om moralsk fellesskap ser dermed ikke ut til å være hensiktsmessig for vår bruk, og vi trenger en ny definisjon av *moralsk fellesskap* som ligger nærmere Arendts *indre dialog*. Det moralske subjektet, skal vi si, er et splittet eller *polyfonisk* selv: Da det moderne samfunn er definert av å være inndelt i ulike verdifærer, er det moralske fellesskapet å finne *i* subjektet. Et moralsk subjekt er dermed ikke å anse som en bestanddel av et enhetlig moralsk fellesskap, men som en *sum av flere fellesskap*. Det som i så måte gjør forretningsmannen og Eichmann klandreverdige, er at de ikke anser seg selv som ansvarlige for de praksisene de deltar i, men bare gjør som de får beskjed om. Moralsk praksis forutsetter en ansvarsfølelse hos subjektet i forhold til dets delaktighet i ulike moralske sfærers praksiser: Det

forutsetter en selvforståelse som et *relevant og handlekraftig bindeledd* mellom de ulike verdisystemene. Problemet med forretningsmannen er at han aldri opplever seg selv som bindeledd mellom de ulike sfærene, men alltid som tilstedeværende kun i *den* eller *den* sfæren. Når han er på jobb er det ett sett med normer; når han er i kirken er det et annet sett og når han er hjemme er det et tredje – og det er inget sted hvor de tre møtes. Han evner ikke, eller *vil* ikke se at det er *han selv* som er dette møtestedet. Varsling er motivert av en moralsk kollisjon mellom én eller flere sfærer, men dersom det ikke gjøres noen kobling mellom dem er det minimale muligheter for at en slik kollisjon skal oppstå. *Individuell moralsk isolasjon* er karakterisert nettopp ved at det moralske subjektet holder potensielle kilder til konflikt adskilt fra hverandre. Vi har sagt at en viktig forutsetning for moralsk praksis er tilgangen til det som oppleves som relevante alternativer til en gitt handlemåte, og de ulike formene for moralsk isolasjon skal forstås som tilstander hvor tilgangen til potensielt korrigerende alternativer er innskrenket. Forretningsmannens virkelighetsforståelse faller inn under dette begrepet fordi han ikke anser de ulike moralske sfærene som alternativer, men som fullstendig autonome – at deres verdier ikke avhenger av noen andre moralske målestokker enn deres egne. Dersom vi sier oss enige med Alford om at varsling objektivt sett er moralsk gode handlinger, er denne type autonome forståelse av moralske sfærer åpenbart en hindring for moralsk praksis.

Konklusjon

Det moderne samfunn er karakterisert av dets inndeling i ulike moralske sfærer, og det er ingen åpenbar moralsk autoritet som kan innta rollen som felles målestokk. Hver enkelt sfære er sin egen målestokk, og bindeleddet mellom de ulike verdisettene er personene. Ingen er medlem av kun én sfære, og dét innebærer en viss trafikk mellom de forskjellige sfærene man tilhører: En gitt person kan være både ansatt, ektefelle, foresatt, venn og så videre. Det moralske subjektet det stedet hvor alle disse sosiale rollene, med sine ulike krav og forpliktelser, møtes. Den type moralsk praksis vi her fokuserer på – varsling – forutsetter ofte at det først har oppstått en konflikt mellom en persons ulike sfærer, og en manglende evne hos varsleren til å leve med denne konflikten. Alford kaller det å leve et moralsk dobbeltliv (*doubling*), når en person innfrir to eller flere gjensidig utelukkende krav. Arendt finner den samme strukturen hos Eichmann, og kaller det *tankeløshet* – en manglende evne til å bringe ens ulike selv i dialog med hverandre og handle i verden for å oppløse konflikten

gjennom forsoning. Vårt begrep om *individuell moralsk isolasjon* er ment å karakterisere det at en person holder de potensielle kildene til konflikt adskilt. Isolasjon er ikke ment å forstås sterkere enn som en reell innskrenking av muligheten for å se én sfæres praksis som et korrigerende alternativ til en annen.

Forretningsmannen som Alford intervjuet i *Whistleblowers* har en virkelighetsforståelse som i høy grad vanskeliggjør at han skal havne i et moralsk dilemma som, for å si det med Arendt, vil gjøre at han føler seg tvunget til å handle i verden for å løse konflikten. Denne mannen er individuelt moralsk isolert ved at han har fjernet grunnlaget for de ulike sfærenes innvirkning på hverandre, gjennom å tilskrive hver enkelt av dem rollen som premissleverandør for hva som er ”riktig”.

Dette grunnlaget som er fraværende er hans egen rolle som ansvarlig for alt han deltar i, noe han oppnår gjennom å, for eksempel, overføre alt moralsk ansvar for hva som skjer på arbeidsplassen til sjefen: Moral på arbeidsplassen er, som han sier, hva enn det er sjefen ber ham om å gjøre. Varslere som Jane Bryan er, i både ord og handling, uenig med ham: Å leve et moralsk dobbeltliv er ikke en uunngåelig konsekvens av at det moderne samfunn er inndelt i ulike verdisfærer; det er et *valg*. Forretningsmannen tar Alfords påstand om at den moderne verden består av separate verdisfærer *for bokstavelig*, og fraskriver seg dermed ansvar som moralsk subjekt som bindeledd *mellom* de ulike sfærene. For, hvis ikke han selv skal gjøre koblingen mellom de ulike verdisfærene, hvem skal da gjøre det? Det stumme svaret på dette spørsmålet bekrefter hans ansvarsfraskrivelse, for der *er* ingen andre til å ta på seg denne oppgaven. Det er forretningsmannen, eller ingen. Det som gjør ham moralsk klandreverdig – selv om han i praksis gjør *ingenting* – er at han overlater oppgaven om å gjøre *noe riktig* til ”ingen”.

Systematisk moralsk isolasjon

Innledning

Alle moralske sfærer har et iboende krav eller imperativ som det forventes at medlemmene av en gitt sfære skal innfri: Som ansatt på en arbeidsplass skal man følge sjefens ordre; som ektefelle skal man være trofast, og så videre. Når man trer inn i et moralsk fellesskap med andre mennesker, har man allerede forpliktet seg til å være lojal overfor et sett av verdier, og viser man illojalitet, risikerer man å bli møtt med sanksjoner. Varslere kan bli sparket, og utro ektefeller kan bli forlatt. Det bør likevel være klart at det er to forskjellige typer krav, og dermed to ulike typer sfærer som her gjør seg gjeldende. Mens en ansatt har en overordnet som enerådige premissleverandør for hvilke krav som skal innfris, er maktstrukturen i et ekteskap annerledes. Vi skal nå differansiere mellom to hovedtyper moralske sfærer ved å si at mens noen sfærer (som en arbeidsplass) stiller *eksplisitte krav*, stiller andre sfærer (som ekteskap, vennskap, et cetera) *implisitte krav*. Det er sfærer av førstnevnte type som skal være i fokus her.

I dette kapitlet skal vi se nærmere på en form for moralsk isolasjon som vi skal kalle *systematisk* fordi premissleverandørene (de moralske autoritetene) innenfor disse sfærene *går inn for* å fjerne ethvert relevant alternativ til det rådende handlingsmønsteret. Innenfor denne type sfærer finnes det kun én premissleverandør, og autoriteten søker å få full kontroll over hvordan aktørene oppfatter praksisen og dens moralske verdi, for å kunne kontrollere deres oppførsel. Gjennom Stanley Milgrams *Obedience to Authority* (2004) skal vi se at lydighet er *default*-settingen til de aller fleste mennesker. Lydighet overfor en gitt sfæres verdier er normalen, og varsling – som er uttrykk for illojalitet overfor den sfæren det varsles om – er en unntakstilstand som forsøkes unngått. Denne innsikten skal illustreres ved hjelp av Keith Testers diskusjon av My Lai-massakren i essayet *Guilt* (fra *Moral Culture*, 1997), og Philip Gourevitch og Errol Morris' redegjørelse for torturen av irakiske innsatte som foregikk i Abu Ghraib i *Standard Operating Procedure* (2008).

Lydighet overfor autoriteter

Utgangspunktet for Stanley Milgrams eksperiment er som følger: En forsøksperson ankommer et lokal på Yale University og tror at han skal delta i et forsøk som skal

undersøke hvilken effekt påføring av smerte har på en persons evne til å lære. Forsøkspersonen får tildelt rollen som lærer, og skal lære en annen forsøksperson (som egentlig er en ansatt ved Yale og som ikke engang er tilkoblet støtmaskinen) en sekvens med ord, og gi ham elektriske støt dersom han svarer feil. For hvert feil svar skal læreren gi støt med stadig høyere volt fra et apparat som har brytere på en skala fra 15 til 450 volt. Forsøket handler ikke egentlig om læring, men om lydighet: Milgrams utgangspunkt for eksperimentet er å undersøke hvor mye smerte en forsøksperson er villig til å gi et annet menneske under ordre fra en forsker som oppfordrer ham til å fortsette å gi støt når forsøkspersonen nøler eller er usikker på om det er riktig å fortsette. Kort sagt: Hvor langt vil en gitt person følge forskerens ordre, før han eller hun protesterer mot forskeren og nekter å fortsette? Milgram spurte andre psykologer i forkant av eksperimentet om hvordan de forventet at forsøkspersonene ville oppføre seg, og de var alle enige om at kun et fåtall sadistiske mennesker ville fullføre eksperimentet – å gi eleven det maksimale støtet på 450 volt. Resultatene viste seg å demonstrere det motsatte: De aller fleste fullfører eksperimentet, og det er kun et lite mindretall som avbryter forsøket før det er fullført (Milgram, 2004).

Ifølge Milgram er forklaringen på at vanlige mennesker kan gå så langt i å påføre et annet menneske smerte, at det er veldig enkelt for en person som mottar ordre om hva han skal gjøre fra det han oppfatter som en legitim autoritet, å fraskrive seg alt ansvar for det han eller hun deltar i: There is a propensity for people to accept definitions of action provided by legitimate authority. That is, although the subject performs the action, he allows authority to define its meaning (Milgram, 2004, s. 145). Mennesker har altså en tendens til lydighet overfor autoriteter, og så lenge avsenderen av et imperativ oppfattes som legitim, er det ytterst få personer som stiller spørsmål ved imperativets gyldighet. Milgram skriver at forholdet mellom en autoritet og et subjekt ikke kan ansees som et forhold hvor den ene tvinger den andre til å handle på en gitt måte, fordi tvang simpelthen ikke er nødvendig i et slikt forhold – lydighet overfor autoriteter er *default*-settingen hos de aller fleste mennesker. Fordi subjektet aksepterer autoriteten som legitim, overtar det samtidig denne autoritetens definisjon av situasjonen, og da følger handling uten motforestillinger. Det oppstår ingen moralsk konflikt, fordi subjektet ikke opplever seg selv som delaktig i handlingen, og derfor heller ikke ansvarlig for dens innhold. For å si det med forretningsmannen fra *Whistleblowers*: What is right in the corporation is what the guy above you wants from you. That's what morality is in the corporation." (Alford, 2001, s. 72).

Alford sammenligner forretningsmannen med forsøkspersonene i Milgrams eksperiment. Han skriver at mannen har et bevisst forhold til at han har andre *selv*, med andre innfallsvinkler, men hver av disse selvene er innelåst i hvert sitt lille rom, på samme måte som læreren og eleven i forskningslaboratoriet. Det er, med andre ord, ingen kontakt mellom dem. Ifølge Alford er det moderne samfunn definert av å være inndelt i adskilte verdisfærer, og evnen til å leve moralske dobbeltliv (*doubling*) synes dermed å være et krav for det moderne liv. Det er dette som bekrefter varslers rolle som unntak: Doubling is a sophisticated emotional and cognitive act, one that whistleblowers are unable or unwilling to perform. In this regard, they are dysfunctional actors in the modern society (Alford, 2001, s. 73). Fra Kant til Max Weber og til Jurgen Habermas har det moderne liv vært definert av dets inndeling i ulike moralske sfærer, som vitenskap, religion, moral og kunst. Alford skriver at mens dette kan være uproblematisk, til og med frigjørende abstrakt sett, så blir denne inndelingen dypt problematisk når organisasjoner og byråkratier etablerer seg som en av disse sfærene. Dette oppsummerer frankfurterskolens kritikk av den instrumentelle fornuft: When we think instrumentally, we treat others, as well as ourselves, as things, to whom moral categories do not apply (Alford, 2001, s. 73). Å se seg selv og andre som et middel, heller enn et mål i seg selv, er å fraskrive seg ethvert ansvar for en gitt praksis, og det er nettopp dét Milgram mener at forsøkspersonene gjør. Så lenge det er et hierarki så vil de som har autoriteter over seg i hierarkiet ha en tendens til å overlate vurderingen av en gitt handlings moralske innhold til dem som er høyere oppe. Mange av Milgrams forsøkspersoner ga uttrykk for tvil da eleven i smerte tryglet om at forsøket skulle avbrytes, men de stolte likevel på forskeren da han insisterte på at de skulle fortsette. Lærerne tar for gitt at forskeren vet hva han driver med, og selv om mange opplevde det å gi støt som ubehagelig, respekterte de hans rolle som premissleverandør for hva – i den gjeldende situasjonen – som kvalifiserte som å gå ”over streken”.

Når forsøkspersonen går inn i rollen som medhjelper i et vitenskaplig forsøk, gir han fra seg ansvaret for situasjonen til forskeren. Milgram hevder at denne forskyvningen av ansvar fører til at subjektet føler seg ansvarlig i forhold til å innfri de kravene autoriteten stiller, men ikke føler noe som helst ansvar for innholdet i de handlingene autoriteten ber ham om å utføre: Morality does not disappear, but acquires a radically different focus: the subordinate person feels shame or pride depending on how adequately he has performed the actions called for by authority (Milgram, 2004, s. 146). Lydighet er dermed koblet opp imot lydighet overfor en autoritet, heller enn overfor det moralske

innholdet i ordren eller offeret (eleven). Moralsk praksis forutsetter at subjektet føler ansvar for de handlingene det utfører, og det største hinderet for moralsk praksis er situasjoner hvor den som handler – i lys av at han handler på bakgrunn av ordre som blir gitt ham av det han oppfatter som en legitim autoritet – fraskriver seg ansvar for det som gjøres. Koblingen mellom Milgrams ansvarsfraskrivelse og Arendts tankeløshet er åpenbar: De handler begge om å distansere seg fra det moralske innholdet i en gitt praksis, ved å fraskrive seg en potensielt korrigerende funksjon i det kausale hendelsesforløpet som frembringer visse konsekvenser: Læreren er ikke ansvarlig for elevens smerte fordi kun forskeren vet hva eksperimentets formål er, og er dermed premissleverandør for situasjonen; forretningsmannen er ikke ansvarlig for det som skjer på arbeidsplassen fordi det er sjefen hans som bestemmer hvordan virksomheten skal drives; og Eichmann følte seg ikke ansvarlig for at Storfes ble arrestert og plassert konsentrasjonsleir fordi det ikke var *Eichmann* som dikterte ordrene – han ”bare” utførte dem. Disse tre er alle tilfeller av individuell moralsk isolasjon, i det at ingen av dem klarer eller ønsker å se en kobling mellom deres deltakelse i en praksis og dens konsekvenser. Mens forretningsmannen og Eichmann ser ut til å ha *valgt* å ikke gjøre koblingen, virker det ikke riktig å si det samme om lærerne. De aller fleste lærerne oppga i etterkant av forsøket å ha følt ubehag og ønsket å stoppe, men at det ble for vanskelig å protestere mot forskerens insistering om å fortsette. Hvor effektiv *systematisk moralsk isolasjon* kan være for å utrydde muligheten for protest, skal vi nå se nærmere på ved først å studere My Lai-massakren, og deretter torturen i Abu Ghraib-fengselet.

My Lai-massakren

Milgrams eksperiment er åpenbart en unntakstilstand. Krig er også en unntakstilstand, men kriger strekker seg vanligvis over en såpass lang tidsramme at unntaket blir normalisert. Det unormale blir normalt gjennom repetisjon, og vanskeliggjør dermed et mer objektivt blikk på situasjonen. Det moralske innholdet som normaliseres er definert i forhold til hvilke mål som skal oppnås, og i en krigssituasjon er det å overvinne fienden. I Vietnam-krigen var det den amerikanske hærens mål å nedkjempe vietkong, og midlene for å oppnå dette målet, var de amerikanske soldatene. Keith Tester tar i essayet *Guilt (Moral Culture, 1997)* utgangspunkt i følgende hendelse:

On 16 March 1968, only three months after their first arrival in Vietnam ... the 120 infantrymen belonging to Charlie Company of the America Division's Light Infantry Brigade entered the My Lai village complex. ... In the course of the morning, the men of Charlie Company killed 347 villagers (Tester, 1997, s. 82).

Det som er blitt kjent som My Lai-massakren utgjør bakgrunnen for en diskusjon om hvordan det var mulig at tilsynelatende normale amerikanske menn kunne voldta og henrette 347 sivile. Tester avviser ondskap som forklaring på massakren, og fremhever at det som gjør hendelsen oppsiktsvekkende er at de soldatene som gjennomførte drapene ikke var spesielle på noen som helst måte. Det var ingen grunn til å mistenke at denne troppen ville voldta og drepe en hel landsby, bortsett fra det uunngåelige faktum at det var nettopp dét de gjorde: These were not evil men and there is every reason to imagine that they would never have murdered or raped one of their neighbours back home. And yet in My Lai they murdered and raped their way through a whole community. (Tester, 1997, s. 85). Ifølge Tester er det dermed noe situasjonsavhengig ved det de gjorde, og det samme kan åpenbart sies om forsøkspersonene i Milgrams eksperiment: Det er ingen grunn til å tro at det å påføre en fremmed person smerte ved å gi ham elektriske støt ville være noe de gjorde av eget initiativ. Hva innebærer det at noe er situasjonsavhengig, heller enn personavhengig? Det innebærer at det finnes en legitim autoritet som igangsetter en gitt handlemåte innenfor et rammeverk, og at det er tilnærmet irrelevant nøyaktig hvem man har til å utføre handlingene. Milgrams konklusjon er at om han hadde utført eksperimentet på andre mennesker enn dem som deltok, så ville resultatet ha blitt omtrent nøyaktig det samme. Arendt sier det samme om Eichmann: Det er ikke først og fremst det at han var *Eichmann* som gjorde ham til en av krigens største forbrytere, men det at han var en ekstremt pliktoppfyllende og ambisiøs mann som – mer eller mindre tilfeldigvis – søkte sin karriere innenfor SS.

Siden få eller ingen av disse soldatene ville ha gjort noe lignende av eget initiativ – hvis My Lai-massakren var situasjonsavhengig – så må initiativet komme fra et annet sted. En krigs mål er å nedkjempe fienden, og i Vietnam-krigen gjaldt det for amerikanerne å overvinne vietkong. Kriger vinnes vanligvis ved at én av partene får kontroll over viktige områder, men ifølge Tester var ikke Vietnam-krigen en krig om områder: Pentagon vurderte militærets suksess i Vietnam basert på antall fiender som ble drept. En tropp som produserte høye dødstall gjorde i så måte en bedre jobb enn en tropp som produserte lavere antall lik. Befalets oppgave var dermed å lede sine respektive tropper til fienden og drepe dem. I tillegg til at Vietnam-krigen var

uoversiktlig i forhold til hvilke områder som var under kontroll og hvilke som fortsatt var kontrollert av fienden, var den også forvirrende fordi vietkong-soldatene ikke hadde standard uniformer. De forkledde seg ofte som sivile bønder, før de angrep intetanende amerikanere i bakholdsangrep, og dermed var skillet mellom sivile og fiendtlige soldater uklart. Vietnamkrigens mål ble derfor gradvis forskjøvet fra å være å nedkjempe vietkong til å drepe vietnamesere som potensielt *kunne* være vietkong-soldater. De 347 sivile som ble slaktet ned i My Lai ble ført opp som falske fiender i statistikken før hendelsen ble kjent for offentligheten. Denne rasjonaliteten om å produsere høyest mulig antall drepte fiender, forklarer hvorfor befalet sendte troppen inn i landsbyen den morgningen. For å forklare hvorfor kun én av soldatene forsøkte å forhindre massakren, må vi vende oss til begrepet om *systematisk moralsk isolasjon*.

Mennesker er ifølge Milgram i utgangspunktet lydige overfor det de oppfatter som legitime autoriteter. I et sivilisert samfunn er dette åpenbart mindre problematisk enn i en krigssituasjon, fordi en vanlig person vil tilhøre et mangfold moralske sfærer og dermed ha *flere* legitime autoriteter som stiller krav til seg. Alford skriver at det å forholde seg til flere adskilte verdifærer er et krav for enhver person i den moderne verden, og at varslere skiller seg ut ved at de ikke klarer å holde de ulike moralske sfærene fra hverandre. Med Milgrams tese om lydighet som de fleste menneskers *default*-setting i bakhodet, ser vi at varslere er å anse som unntak i at de ikke blindt adlyder autoriteter, men også lytter til andre innfallsvinkler til det handlingsmønsteret som dikteres i en gitt situasjon. Men, å være ulydige overfor én moralsk sfære kan også tolkes som at man velger å være lydige overfor en *annen* sfære istedet. Da John Browns sjef ba ham om å lyve til myndighetene, tok han myndighetenes parti: Det var altså to adskilte sfærer som krevde hans lydighet, og Brown valgte å være lydige overfor myndighetene heller enn sjefen. Jane Bryan opplevde også å få to moralske imperativer rettet mot seg, og hun valgte å adlyde det stumme imperativet fra hennes barn i privatsfæren. En viktig forutsetning for denne typen moralsk praksis viser seg dermed å være at en person har *flere* ”autoriteter” som gir ulike ordre, som på sin side – hvis man lar dem snakke sammen – kan komme i konflikt med hverandre og kreve at man handler for å gjenopprette freden mellom dem. Tester skriver at det ikke var noe spesielt med den troppen som gikk inn i My Lai, men det er imidlertid noe som er spesielt for *alle* de amerikanske soldatene som var stasjonerte i Vietnam: Ingen av dem mottok ordre fra noen legitime autoriteter utenom befalet. Her melder det seg et spørsmål: Hvordan kan det militære hierarkiet oppnå en så enestående legitimitet, at

ikke ofrenes imperativ om å få leve ble oppfattet som legitimt? Vietnam-krigens særegenhet, som beskrevet ovenfor, er én del av forklaringen. Militærets indoktrinering er en annen.

Militærets basistrening handler mindre om å få rekruttene i form og gjøre dem i stand til å bruke skytevåpen, enn den handler om å lære dem å adlyde ordre og utvikle en sterk fellesskapsfølelse med resten av troppen. En viktig del av basistreningens funksjon er med andre ord å presentere det militære hierarkiet for den menige soldat, og derigjennom etablere befalet som den eneste legitime autoriteten. Gruppetilhørigheten frembringes ved å la rekruttene bo sammen uten fysisk kontakt med de menneskene og miljøene de kom fra, og gi dem den samme hårklippen og de samme klærne – alt for å viske ut de mest åpenbare tegnene på individualitet. Gjennom at soldatene ikke får sove, spise eller noe som helst annet uten at befalet har gitt dem sin tillatelse, bankes det inn i dem at det er irrelevant hva *de* skulle mene om hvordan ting gjøres. I militæret – i motsetning til en sivil arbeidsplass – er man i tillegg underlagt militær lov: Ordrenekt kan føre til at soldaten blir stilt for en militær domstol og fengslet. Uoffisielt kan det selvsagt være enda verre, som i Vietnam: [Michael Bernhardt] wanted to report the massacre but he was left in no doubt by Medina that, were he to file a report, it would not be impossible for him to suffer an unfortunate but fatal accident (Tester, 1997, s. 100-1). Moralsk isolasjon er en bevisst strategi fra militærets side (som er grunnen til at vi har definert den som *systematisk*) hvis formål er å legge til rette for et miljø hvor soldatene ikke stiller spørsmål ved det verdimesse innholdet i ordrene som blir gitt dem. Den geografiske isolasjonen av soldatene – at de er tatt ut av USA og sluppet ned midt i Vietnam, omringet av dødelige fiender – gjør åpenbart den moralske isolasjonen mye enklere å oppnå. Tester beskriver situasjonen for den amerikanske troppen som *et tap av verden* (1997, s. 105), hvor hele verden utenfor den lille troppen faller bort og mister sin mulige påvirkningskraft som alternativ til den handlemåten som gjelder i Vietnam. En soldat i Charlie kompaniet, Michael Bernhardt, beskriver kompaniets situasjon som å være isolert i et fremmed land. De gjennomgikk treningen sammen og ble sluppet ned midt i den vietnamesiske jungelen sammen. Soldatene følte seg som et fellesskap fordi det ikke var noen andre å danne fellesskap med, og dermed er det kun én aktiv moralsk sfære og det moralske innholdet i denne er det befalet som dikterer. I det sivile samfunn har man flere moralske sfærers imperativer å forholde seg til, men for soldatene i Vietnam var det

åpenbart annerledes, for hvordan skal en isolert enhet innse at det de gjør er galt når deres dødelige fiender er de eneste som er i posisjon til å korrigere dem?

Dét er ikke å si at soldatene ikke er ansvarlige for det de gjorde, men de ulike aspektene vi har sett på forklarer en god del i forhold til hvordan moralsk isolasjon langt på vei presterer å hindre mulighetene for moralsk praksis. Soldater er selvsagt også mennesker og bør være i stand til å se at det å gå inn i en landsby og voldta og henrette sivile er fullstendig uakseptabelt, men terskelen mellom 1) å føle at det de gjør er galt, og 2) å faktisk gjøre noe for å hindre at ordren blir utført, er veldig mye høyere i en krigssituasjon enn i det sivile liv. Moralsk isolasjon kan likevel vanskelig lykkes fullstendig. Selv om Milgrams funn viser at de aller fleste er villig til å følge autoriteter langt forbi det punktet hvor de egentlig ønsker å stoppe, var det likevel et mindretall som nektet å gi eleven støt etter at han ba om at forsøket skulle avsluttes. Det samme mønsteret finner vi blant soldatene som gikk inn i My Lai.

Not all the members of Charlie Company participated in the massacre even though they were all at My Lai; some of the soldiers refused to obey the orders which they believed that they had been given. The men made moral choices, not straightforwardly on the basis of extrapolations from their group membership, but on the basis of their sense of individual priorities, values and commitments. (Tester, 1997, s. 96)

Det er riktig at dette mindretallet av soldater som nektet å delta i massakren, tok moralske valg, men er det godt nok å stille seg passivt på sidelinjen når en hel landsby blir voldtatt og drept? Det at det å *la være å delta* i massakren kvalifiserer til å karakteriseres som en moralsk handling, sier mer om hendelsens ubegripelige grusomhet enn det sier om den moralske autonomien til disse soldatene som stilte seg på sidelinjen. For det er en ekstrem moralsk fattigdom som kommer til syne her, i den tilsynelatende mangelen av alternativer til den rådende praksis. Som hos Milgram er soldatenes følelse av plikt utelukkende rettet mot befalet, mot dem som gir ordrene. Vi så hvordan Milgram påpekte at moral ikke er fraværende, men at den eneste moralske målestokken er autoriteten: Lærerens følelse av skam og stolthet i forhold til det han gjør, holder utelukkende forskeren som målestokk, og ikke offeret. Disse soldatene som føler at det er galt å *delta* i massakren gjør ingenting for å *redde* innbyggerne i My Lai fra å bli drept. De forholder seg kun til ett moralsk imperativ, nemlig det som kommer fra den militære sfæren. Målt opp mot varslere ligger disse soldatene nærmere forretningsmannen: De nekter å delta i massakren, men de tar ikke ansvar for å stoppe de handlingene som pågår i nærheten av dem. Det er her vi får øye

på den moralske isolasjonens ødeleggende kraft: De moralske alternativene til den foreskrevne handlingen er så innskrenket, at den eneste protesten disse soldatene klarte å forestille seg var en ikke-handling. En slik reaksjon ville i det sivile samfunn være analogt til en ansatt som ble bedt om å lyve til myndighetene, og som ikke varslet, men sluttet i jobben uten å protestere og dermed overlot oppgaven om å lyve til myndighetene til hvem enn det ble som erstattet ham – det er forretningsmannens tilbaketrukne holdning. Varsling krever *mer* enn å ikke gi sitt bifall, og det var også en ”varsler” tilstede i My Lai. Den eneste amerikanske soldaten som hjalp noen av landsbybeboerne å gjemme seg eller rømme var også den eneste soldaten som snakket vietnamesisk. Harry Stanley hadde gjennom språket fått tilgang til vietnameserne på en annen måte enn som fiender, og det var umulig for ham å behandle det han *så* at var mennesker som noe uten verdi, samme hva slags ordre han var under. Da han gjorde det han kunne for å hjelpe dem, hadde han inntatt vietnamesernes perspektiv og hørte dermed deres moralske imperativ om å få leve. Stanley hadde da to gjensidig utelukkende krav rettet mot seg, og fordi han ikke klarte å holde de to sfærene adskilt fra hverandre, følte han seg tvunget til å ta ansvar og *gjøre noe*. At han var den eneste viser hvor dårlige vilkår moral har når mennesker ikke har tilgang til andre moralske sfærer; til andre alternativer for vurderingen av en praksis moralske innhold og hva som vil være riktig å gjøre. Den samme perspektivmessige fattigdommen finner vi i en ny amerikansk krig, over tredve år senere.

Abu Ghraib

I *Standard Operating Procedure* (2008), av Philip Gourevitch og Errol Morris, får vi høre historien som begynte da Saddam Hussein i oktober 2002 løslot alle fanger fra Iraks fengsler. Ti måneder senere er Irak invadert og overvunnet av USA.

Amerikanerne går fra å være en invasjonsstyrke til å bli en okkupasjonsstyrke, og trenger et sted å holde krigsfanger innelåst og gjennomføre avhør. Abu Ghraib er Iraks største fengsel, og selv om det er i ekstremt dårlig tilstand, bestemmer amerikanerne seg for å benytte det som sitt hovedfengsel. Det er her alt fra barn til Saddams generaler blir brakt, og det er her visse fotografier blir tatt av amerikanske soldater som lekkes til media og vises offentlig for første gang av det amerikanske nyhetsprogrammet *60 Minutes* i slutten av april 2004. Fotografiene viser irakiske fanger som blir torturert og mishandlet, og spørsmålet hele verden spurte seg da bildene ble reproduisert i ulike medier var: *Hvordan kunne dette skje?*

For både Milgrams eksperiment, My Lai-massakren og torturen Abu Ghraib er det relevant at der var ordre – eksplisitte krav fra en legitim autoritet – bak ugjerningene. I verken det ene eller det andre tilfellet var det slik at soldatene som utførte henholdsvis massakren og overgrepene, gjorde det av eget initiativ. Dét er ikke å si at soldatene i Vietnam ble beordret til å voldta innbyggerne i My Lai, eller at soldatene i Abu Ghraib ble beordret til å stable nakne irakiske fanger i en pyramide og ta bilder av dem, men disse hendelsene er å anse som eksesser av det de allerede var beordret til å gjøre. Ordrene var der fra første dag, de fikk rom og tid til å eskalere og handlingsmønsteret ble gradvis til hverdag for soldatene. En viktig forutsetning for normaliseringen av tortur var all forvirringen som preget soldatene som var satt til å være fangevoktere. Soldatene som ender opp med å bli anklaget og dømt for handlingene som bildene avslører, hadde verken trening eller erfaring med å passe på krigsfanger. De visste med andre ord ikke hvordan jobben vanligvis ble utført, og hadde følgelig ikke noe rammeverk for å skille normale fra unormale instruksjoner. Fengeleets funksjon var å være åstedet for militærets avhør av mistenkte opprørere, og soldatenes oppgave var å *myke opp* innsatte før de skulle i avhør. Vanlige oppmykningsmetoder var høy musikk, forstyrret søvn, fravær av søvn, å stå fastlåst i ubehagelige posisjoner i timesvis, trusler, et cetera. Soldatene som fikk i oppdrag å myke opp fangene, hadde verken utdannelse eller erfaring fra arbeid med krigsfanger. De var blitt gitt et kort innføring i Genevekonvensjonen, men ble etter hvert gjort oppmerksomme på at innholdet i konvensjonen ikke gjaldt for Abu Ghraib: Fengelet, fikk de beskjed om, var unntatt vanlige krigskonvensjoner, og ble dermed en isolert sfære i en krigssituasjon, som allerede er en unntakstilstand. De innsatte i fengselet ble unndratt sine internasjonale rettigheter ved å bli klassifisert, ikke som *krigsfanger*, men som *terrorister* – et begrep som allerede da var blitt brukt så ofte og med en så vag definisjon at ingen lenger kunne vite nøyaktig hvilke kriterier som måtte være oppfylt for at en person kunne kalles terrorist. Siden Genevekonvensjonen dikterer hvordan *krigsfanger* skal behandles – og fangene i Abu Ghraib ikke var krigsfanger, men *terrorister* – var ikke innholdet i Genevekonvensjonen relevant for de innsatte i fengselet. Fangevokterne fikk heller ikke tilgang til informasjon om alle fangene, verken hva de het, hvorfor de var blitt arrestert eller hvem som hadde arrestert dem. Soldatene visste ikke engang navnene på avhørslederne som ga dem instruksjoner.

The instructions came largely anonymously, since the prisoners' MI handlers at the hard site wore "sterile" uniforms, with their name and rank tags removed or taped-over, or no uniforms at all, just unmarked T-shirts and sweatshirts (Gourevitch, P; Morris, E., 2008, s. 94).

Soldatene i Abu Ghraib befinner seg i et fremmed land, innenfor murene av et fengsel som de har okkupert og som beskytes utenfra på daglig basis: De har ingen erfaring med å jobbe i et fengsel; de vet ikke identitetene til de som gir dem ordre; de vet ikke alltid hva fangene heter eller nøyaktig hvem det er som har arrestert dem eller hvorfor (noen ganger fikk de beskjed om å ikke føre visse fanger inn i loggen – disse ble kalt *ghost prisoners*, ettersom de ifølge papirarbeidet ikke eksisterte). Tester mener det er relevant at de amerikanske soldatene i Vietnam refererte til vietnameserne som *gooks*, fordi slike kallenavn hjelper å fremmedgjøre dem – som en psykologisk forsvarsmekanisme som gjorde det mindre problematisk for dem å drepe fiender. I Abu Ghraib lærte ikke fangevokterne navnene på de irakiske fangene, da de kun ble merket med et femsifret nummer etter hvilken avdeling de ble plassert i. Fordi numre er vanskelig å huske, laget soldatene kallenavn på fangene: Shank, Slash, Mr. Clean, Swamp Thing, Smiley, Froggy, Piggy, Twitch, Thumbby, Claw, Santa Claus, Gus, Mr. Burns, Taxi Driver, Gillian, Big Bird, Gomer Pyle, og så videre. The nicknames made the prisoners more familiar than their numbers ever could, and at the same time the nicknames made them into cartoon characters, which kept them comfortably unreal (Gourevitch, P; Morris, E., 2008, s. 100). Alle trekk ved fangene som skulle tyde på at man skal ta moralske hensyn i ens behandling av dem, ble fjernet. Dette er selvsagt ikke en forklaring på hvorfor fangene ble torturert, men viser hvor enkelt det i slike unntakstilstander kan være å ufarliggjøre og normalisere en farlig og unormal situasjon. Forklaringen på hvorfor fangene ble torturert, er ikke mer komplisert enn at fangevokterne ble beordret til å torturere dem av dét de var opplært til å anerkjenne som en legitim autoritet.

Militærets mål med det som foregikk i Abu Ghraib var å få informasjon om opprørerne, for å få en slutt på angrepene som ble rettet mot amerikanerne og rydde bort urolighetene i det irakiske samfunnet. For at USA skal få kontroll over det samfunnet de har invadert, trenger de informasjon som folk ikke så lett gir fra seg – så de tyr til ekstreme midler for å nå sitt mål. Klarsignalet om at Genevekonvensjonen skal ignoreres kommer fra Pentagon i USA, og drypper derfra nedover i det militære hierarkiet inntil det ender opp hos fangevokterne i Abu Ghraib. Etter måneder med ukonvensjonell behandling av de irakiske fangene på ordre fra avhørsekspertene, og

ingen ser ut til å reagere på måten fangene blir behandlet på, blir oppmykningsteknikkene gradvis normalisert som trivielle gjøremål for soldatene. Gjennom kontakt med lokalbefolkningen ville kanskje en slik umenneskeliggjøring av de innsatte vært vanskelig å opprettholde, men fangevokterne i Abu Ghraib opplevde ikke denne type kontakt. De både jobbet og bodde på det fengselsområdet som til daglig ble angrepet av irakere. Innenfor disse murene er isolasjonen ikke bare *moralsk*, den er også *fysisk*. Soldatenes tilværelse utgjøres ene og alene av livet innenfor murene. Befalens gjentatte ordre om å *myke opp* fangene uten motstridende ordre, bidrar til å skape en situasjon hvor praksisen ble normalisert, selv om den ikke føltes riktig.

Davis felt that what he did and saw on the MI block was morally wrong. "But it was reaffirmed and reassured through the leadership – we are at war, this is Military Intelligence, this is what they do – and it's just a job," he said. "So you become numb to it, and it's nothing. It just became the norm." (Gourevitch, P; Morris, E., 2008, s. 104).

Stående ordre er å myke opp fangene, og overgrepene blir – gjennom godkjenning og fravær av kritikk – normalisert. Megan Ambuhl sier at hun ikke opplevde torturen som problematisk fordi hun ble fortalt at det de gjorde mot fangene hjalp til å redde livene til amerikanske soldater (Gourevitch, P; Morris, E., 2008, s. 114). Hun forteller om hvordan det hver dag ble brakt inn kollegaer med alvorlige skader og manglende kroppsdeler, og avhørslederne måtte vite hvem som sto bak disse angrepene slik at de kunne få satt en stopper for fremtidige angrep. Ikke før det kom inn en person fra utsiden av fengselet, som ikke tjenestegjorde på innsiden av murene, som ikke gradvis hadde blitt vant til hva som ble gjort, kom det noe som lignet på en normal reaksjon. Sersjant Ken Davis ble overrasket av det han så på innsiden av murene, men han opplevde heller ikke det som ble gjort som åpenbart galt.

Maybe his surprise showed on his face, because he said he'd barely got in the door of 1A when Specialist Cruz asked him, "Have we crossed the line?" Davis thought so. But he wasn't sure what the line was. "It's not like they were trying to hide anything," he said. "That's what stands out to me. If you know you're doing something wrong – I mean, dead wrong – you're going to hide it. You're going to do your best to conceal it so people that know better don't see it." (Gourevitch, P; Morris, E., 2008, s. 153).

Praksisen innenfor murene er blitt så trivialisert at fangevokterne ikke *ser* at det de gjør er "over streken", og det er nettopp dét som er målet med systematisk moralsk isolasjon: Å innsnevre aktørenes moralske utsikt til potensielt korrigerende

alternativer i så stor grad at aktøren ikke engang merker at alternativene er fraværende. En ting å legge merke til i uttalelsen fra Davis, er at han trekker en skillelinje mellom det som skjer i fengselet, og hvordan det vil se ut for resten av verden. De to sfærene kobles ikke sammen før bildene fra fengselet lekker til media – først da fikk fangevokterne et annet perspektiv på det som foregikk i fengselet. Det som er påfallende er at selv om ingen av soldatene ga uttrykk for at de opplevde det som foregikk som galt *innad* i fengselet, så ble det likevel formidlet mye misnøye og ubehag i brev soldatene sendte hjem til sine nærmeste i USA. I et brev til konen sin føler Sabrina Harman åpenbart behov for å unnskyldte eller rettfærdiggjøre det hun driver med – noe som gir en klar indikasjon på at hun selv har problemer med det. Eller, ikke problemer med det *i seg selv* – for hun skammer seg ikke overfor de andre soldatene som deltar i overgrepene – men en mer retningsbetinget skyldfølelse overfor konen og det sivile amerikanske samfunnet. Skyldfølelsen finnes altså i hennes privatsfære hjemme i USA, men ikke i den moralsk isolert sfæren i Abu Ghraib.

Kelly, Okay, I don't like that anymore. At first it was funny but these people are going to far. ... I walk down stairs after blowing the whistle and beating on the cells with an asp to find "the taxicab driver" handcuffed backwards to his window naked with his underwear over his head and face. He looked like Jesus Christ. At first I had to laugh so I went on and grabbed the camera and took a picture. One of the guys took my asp and started "poking" at his dick. Again I thought, okay that's funny then it hit me, that's a form of molestation. You can't do that... Not many people know this shit goes on. The only reason I want to be there is to get the pictures and prove that the US is not what they think. But I don't know if I can take it mentally. What if that was me in their shoes. These people will be our future terrorist. Kelly, its awful and you know how fucked I am in the head. Both sides of me think its wrong. I thought I could handle anything. I was wrong. Sabrina (Gourevitch, P; Morris, E., 2008, s. 110-1).

Harman er ikke alene om den tilsynelatende selvmotsigelsen i å følge ordrene uten å protestere, og å uttrykke skyldfølelse. Etter at bildene lekker til media og soldatene blir konfrontert av journalister, blir det mye vanskeligere for dem å forholde seg likegyldig til det som foregikk i Abu Ghraib. Idet bildene slippes løs i den amerikanske offentligheten, ser de plutselig helt annerledes ut for dem som var tilstede da bildene ble tatt. Roman Krol forteller om en episode hvor de kastet rundt på en ball mens det lå fanger spredd rundt på gulvet med håndhjern på, og at de noen ganger kastet ballen på fangene (Gourevitch, P; Morris, E., 2008, s. 155). Mens dette pågikk tok Lynndie England bilder av dem fra et høyere nivå i bygningen, men fordi hun ikke brukte blitz var det ingen som la merke til at hun fotograferte dem. Krol sier

at han ikke visste at situasjonen ble dokumentert før han så bildene flere måneder senere, etter å ha vendt hjem:

”On pictures it looked so much more horrible. What I feel when I look at the picture here, and what I felt when I actually saw that incident is just a completely different perspective. When you sit in your living room, on you comfortable couch, and watch this on TV, even after seeing this in real life, it looks so much worse. On the photos it seems like it’s actual real torture.” (Gourevitch, P; Morris, E., 2008, s. 155).

Sabrina Harman opplevde det samme sjokket da hun så bildene hjemme i USA:

”I guess we weren’t thinking. Hey, this guy has family, or, Hey, this guy was just murdered [...]. I know it looks bad. I mean, even when I look at them, I go, Oh Jesus, that looks pretty bad. But when we were in that situation, it wasn’t as bad as it looks coming out on the media...” (Gourevitch, P; Morris, E., 2008, s. 178-9).

Det begge later til å være mest sjokkert over, er ikke hvor ille det de gjorde var, men hvor ille det *ser ut* på bildene. Krol sier at bildene får det til å *se ut som om det faktisk var tortur*, som om det var noe mindre alvorlig enn tortur, og det var nok også slik han opplevde det da det foregikk. Harman innrømmer at bildene er urovekkende, men at det ikke egentlig var så ille som det ser ut. De *ser* tilsynelatende ikke den åpenbare koblingen mellom det de var med på, og motivene på bildene. Javal Davis sier at det å ta slike bilder er vanlig i krigssituasjoner, og at han har sett bilder fra Vietnamkrigen, hvor amerikanske soldater har puttet en sigarett mellom leppene på en død fiende og tatt bilde av det. ”It sounds sick, but over there that was commonplace, it was nothing.” (Gourevitch, P; Morris, E., 2008, s. 179). Igjen ser vi hvordan unormale hendelser blir normalisert når noe får pågå over lengre tid uten at noen protesterer. Og krig er nettopp en slik sfære hvor det meste av moralske hensyn enkelt kan settes på sidelinjen og dermed bli gjort moralsk irrelevante – det er dét systematisk moralsk isolasjon er: En situasjon hvor autoritetene etter beste evne har forsøkt å frembringe et miljø hvor alle andre perspektiver enten blir marginalisert eller fremstår som fullstendig irrelevante for det som skal gjøres. Ifølge FBI-agent Brent Pack, som etterforsket bildene fra Abu Ghraib i forkant av rettsaken mot de involverte, er soldatenes problemer med å skille det som hendte fra motivene på bildene ikke uvanlig i krigssituasjoner: ”I think they thought what they were doing was acceptable. What is acceptable behaviour gets fuzzy in war.” (Gourevitch, P; Morris, E., 2008, s. 267).

Dobbel autoritet

Det er riktig at grensen mellom riktig og galt blir uoversiktlig i en krigssituasjon, og grunnen til at det blir slik er at én autoritet får definere hva som er *riktig* uten moralske konkurrenter. Tenk igjen på Alford's forretningsmanns beskrivelse av den type moralske sfærer som er definert av *eksplisitte* krav: "What is right in the corporation is what the guy above you wants from you. That's what morality is in the corporation." (Alford, 2001, s. 72). For de amerikanske soldatene i Abu Ghraib er hele tilværelsen definert av hva "sjefen" forventer at de skal gjøre, fordi der er ingen alternativer. Det samme så vi i My Lai og hos Milgram. Det eneste Milgram trengte å gjøre for å få flertallet av helt alminnelige personer til å påføre en uskyldig mann det de trodde var alvorlig smerte, var å etablere en situasjon med kun én autoritet, og ekskludere tilstedeværelsen av alternative moralske autoriteter. Det var kun et fåtall forsøkspersoner som var sterke nok til å motsi forskeren og avbryte eksperimentet når forskeren var alene, men da Milgram innførte to forskere forandret tallene seg drastisk. Milgram påpeker at den situasjonen han hadde skapt så langt var virkelighetsfjern, ettersom man i dagliglivet ofte har flere enn kun én autoritet å forholde seg til. Han introduserer derfor en ny variant av forsøket som han kaller *dobbel autoritet*, hvor det er to forskere tilstede under forsøket. Når læreren har kommet til 150 volt og eleven for første gang klager over smerter, har de to forskerne avtalt å plutselig bli uenige om hvordan de skal fortsette eksperimentet. Den ene ber læreren fortsette, mens den andre ber ham om å avslutte forsøket. Én av 20 lærere ga seg allerede *før* dette støtnivået, 18 gir seg *idet* de to forskerne blir uenige og den siste gir seg etter å ha gitt ytterligere *ett* støt til eleven. *Ingen av dem fullfører eksperimentet.*

It is important to note, in contrast, that in other variations nothing the victim did – no pleas, screams, or any other response to the shocks – produced an effect as abrupt and unequivocal. The reason is that action flows from the higher end of a social hierarchy to the lower; that is, the subject is responsive to signals from a level above his own, but indifferent to those below it. Once the signal emanating from the higher level was "contaminated," the coherence of the hierarchical system was destroyed, along with its efficacy in regulating behavior (Milgram, 2004, s. 107).

Det er åpenbart at når det er både en premissleverandør for en gitt praksis og ofre for de ordrene som utføres, så er det to moralske sfærer tilstede. Moralsk isolasjon skal ikke tas bokstavelig: Det er ikke ment som en beskrivelse av den totale utslettelse av alle andre sfærer, men mer som en marginalisering eller umyndiggjøring av de andre tilgjengelige sfærene. Læreren i Milgram's eksperiment får eksplisitte krav om oppførsel rettet mot seg både fra forskeren ("Fortsett å gi støt.") og fra eleven

(”Stopp eksperimentet.”). Det som menes med *moralsk isolasjon* er at læreren kun opplever det ene kravet som legitimt i denne situasjonen, og det som menes med *systematisk moralsk isolasjon*, er at det er nettopp en slik opplevelse av situasjonen forskeren har gått inn for å frembringe. Som tilrettelegger for den situasjonen som er Milgrams eksperiment, har forskeren autoritet over både eleven og læreren, for basert på den informasjonen læreren får i forkant av forsøket, er både han selv og eleven å anse som *midler* for forskerens mål: De er begge der for å gjennomføre det forsøket forskeren har planlagt, ikke for å vurdere innholdet i forsøket – og dermed er elevens krav (fra lærerens ståsted) om at forsøket skal avbrytes illegitimt så lenge forskeren insisterer på at det skal fortsette.

Det som er interessant med Milgrams innføring av *to* autoriteter, er å se hvor enkelt den moralske isolasjonen kan oppheves: Ved å innføre ytterligere en legitim autoritet, som tar elevens parti, bryter hele makthierarkiet sammen. Elevens skrik og trygling om at forsøket skulle avbrytes hadde nesten ingen innvirkning på læreren så lenge det kun var én forsker der som ba ham fortsette forsøket, men da denne autoriteten ble utfordret av en annen legitim autoritet, fikk det en betydelig innvirkning på læreren. Milgrams forklaring er at subjektet er mottakelig for signaler (ordre) fra et høyere nivå enn seg selv i hierarkiet, men at ordre fra et lavere nivå fremstår som ubetydelige. Så lenge signalet som kommer ovenifra får stå ubestridt, er det forholdsvis enkelt å få subjektet til å utføre ordren, men så snart dette signalet får konkurranse av et motstridende signal, faller hele hierarkiet sammen, og dét gjør også dets effektive evne til å kontrollere subjektets oppførsel. Det er ofte slike gjensidig utelukkende krav som skaper varsler, og det er den systematiske moralske isolasjonens mål å innskrenke muligheten for at et slikt moralsk tvisyn skal oppstå.

Konklusjon

Vi har i dette kapitlet beskrevet én av to hovedtyper moralske sfærer, en type som karakteriseres ved å ha et tydelig makthierarki, hvor det verdimeslige innholdet dikteres ovenfra og ned gjennom eksplisitte krav til aktørene. I denne type sfærer, hvor ens plass i hierarkiet er etablert i utgangspunktet, er det vanlig for mennesker å akseptere definisjonen av situasjonen som blir fremlagt av den legitime autoriteten i dette hierarkiet. Milgram konkluderer med at selv om det er forsøkspersonen som *utfører* handlingen, tillater han autoriteten å definere handlingens mening: Dersom

forskeren mener det er riktig å fortsette å gi eleven støt, til tross for at eleven protesterer, så *er* det riktig.

Moralsk isolasjon *er* en slik innskrenking av alternativer til hva som er ”riktig”. Vi så det med Alfords forretningsmann i forrige kapittel, som overlot ansvaret for hva som skal karakteriseres som ”riktig” til sjefen. Nå har vi sett hvordan autoriteter aktivt kan frembringe situasjoner hvor aktørene utfører handlinger, men likevel ikke anser seg selv som ansvarlige for det som gjøres. I Abu Ghraib ble den *systematiske* moralske isolasjonen oppnådd gjennom geografisk isolasjon og fravær av informasjon. Fangevokterne hadde ingen tidligere erfaring, og dermed inget grunnlag for å på selvstendig grunnlag vurdere hva som var normalt og hva som var ”over streken”. Siden de heller ikke fikk vite verken hvem fangene var eller hvorfor de var arrestert, var de heller ikke i en posisjon til å vurdere hvilke midler som var berettigede for å få informasjon fra de innsatte. Da fangevokterne ikke visste noe som helst, hadde de lite annet valg *enn* å godta autoritetenes (avhørsledernes) definisjon av situasjonen, og når man kontrollerer definisjonen av en situasjon så kontrollerer man også i stor grad subjektene oppførsel.

Det kan være liten tvil om at de hendelsene vi har sett på i dette kapittelet er ekstreme, men de viser alle at disse urovekkende hendelsene er mye mindre personavhengige enn de er situasjonsavhengige: Det er av minimal betydning hvem aktørene er, så lenge et hierarki av eksplisitte krav er opprettet og autoriteten er etablert som legitim. Vi har også sett at selv om det er andre tilgjengelige imperativer for handling – ofrene – så fremstår sjelden offeret som en betydelig autoritet hvis krav må innfris. Flertallet av forsøkspersonene hos Milgram lyttet ikke til elevens krav om å bli løslatt; flertallet av soldatene i My Lai lyttet ikke til landsbybeboernes krav om å få leve; og soldatene i Abu Ghraib lyttet ikke til de innsattes skrik om at torturen måtte avbrytes. Forklaringen, ifølge Milgram, er at i et slikt makthierarki så lytter aktørene kun til ordre som kommer ovenfra, da de som kommer nedenfra fremstår som irrelevante. Tilstedeværelsen av to eller flere autoriteter er dermed ikke en *tilstrekkelig* forutsetning for moralsk praksis (det kreves, som sagt, også at det moralske subjektet anser seg selv som delaktig og ansvarlig for situasjonen), men det blir desto tydeligere at det i praksis totale fraværet av korrigerende autoriteter innskrenker sannsynligheten for protest til tilnærmet null. Milgrams eksperiment med *dobbel autoritet* synes derimot å vise at enhver autoritets legitimitet avhenger av å ikke bli utfordret av det som oppfattes som en annen legitim autoritet som gir

gjensidig utelukkende ordre. Makthierarkiets legitimitet kollapse fullstendig i det øyeblikket definisjonen av situasjonen ble trukket i tvil av deres uenighet om hvordan forsøket skulle fortsettes. Den største hindringen for moralsk praksis er med andre ord om én sfære får enerett som premissleverandør for handling.

Systematisk moralsk isolasjon beskriver som sagt en gitt autoritets aktive innsats for å i størst mulig grad innskrenke mulighetene for kritikk av de handlingene som beordres utført. Dersom varslere er en sjelden ressurs i det sivile samfunn, er de tilnærmet ikke-eksisterende i situasjoner som My Lai-massakren og Abu Ghraib. Det synes å være slik at de moralske sfærene som behøver varslere *mest*, er de sfærene som i *minst* grad er i stand til å produsere dem.

Strukturell moralsk isolasjon*Innledning*

Frihet er et sentralt begrep i Immanuel Kants moralfilosofi, ettersom subjektets autonomi – fornuftens selvlovgivenhet – er den grunnleggende forutsetningen for moralsk dømmekraft. Ifølge Kant kommer de moralske lovenes legitimitet verken fra Gud, staten eller noe annet utenfor subjektet, men fra fornuften, og en moralsk doms berettigelse baserer seg utelukkende i subjektets frie vilje: En moralsk handling er god når dens vilje er fri fra påvirkning utenfra. I en av Adornos forelesningsrekker om Kants moralfilosofi, utgitt i bokform som *Problems of Moral Philosophy* (Adorno, 2001), understreker Adorno at kun når vi er unndratt kausalitet, kan vi handle fritt:

It is only then that we can speak of something like moral action, of good and just, right or ethical action, or whatever other terms come to mind. For if I simply act in conformity with causality, I shall not actually be present as the agent that somehow has to make decisions about an action (Adorno, 2001, s. 28).

I *Whistleblowers* distanserer Alford seg fra etikken som diskuteres på konferanser, fordi den aldri nevner konsekvenser av moralsk handling. For selv om subjektets fornuft er unndratt kausalitet, ser Alford ut til å implisere, er ikke subjektet selv unndratt kausalitet når det handler i verden – til dét er konsekvensene alt for brutale. Mens Kants moralske frihet er abstrakt og total, skal vi nå se på frihet i det konkrete. Vi skal ut av etikkonferansen, og undersøke hvilke strukturer i samfunnet som innskrenker menneskers frihet til å gjøre det de selv opplever som riktig. Med utgangspunkt i Alfords *Rethinking Freedom* (2005), hvor han intervjuer sine informanter om deres syn på frihet, skal vi se hvordan tilstedeværelsen av frihet til å si og handle basert på ens moralske overbevisninger, ikke er det samme som faktisk å kunne benytte seg av den friheten. For å forklare hvordan dét paradokset er mulig, skal vi innføre en distinksjon mellom *formell-* og *reell frihet*. Kontrasten kommer til uttrykk i at mange av de unge informantene i Alfords bok opplever at statens garanti av formelle friheter, som for eksempel ytringsfriheten, er verdiløs: Til tross for at de *er* fri til å si hva de vil uten at staten sanksjonerer dem med fengsel eller lignende, så *føler* de seg likevel ikke fri. Vi skal argumentere for at denne følelsen av ufrihet kommer av at selv om staten ikke sanksjonerer for eksempel varsling, så er ikke dét det samme som at varsling ikke blir sanksjonert av andre sfærer.

I forrige kapittel så vi hvordan en persons følelse av frihet til å handle basert på det han eller hun synes er riktig, innskrenkes når det er underlagt en moralsk sfære som gjennom sin hierarkiske struktur og etablerte legitimitet, kan stille eksplisitte krav til aktørene i denne sfæren. Vi sa at denne type sfærer stiller *eksplisitte krav*, imotsetning til den andre hovedtypen sfærer som stiller *implisitte krav* til sine medlemmer. I dette kapitlet skal vi konsentrere oss om sistnevnte sfærer. I *The Sane Society* (2002) hevder Erich Fromm at det definerende trekket ved det moderne samfunn er at autoritetene er blitt anonyme, men dét at makten er gått i skjul innenbærer ikke at den ikke er virksom. Ifølge Fromm er den anonyme makten tvert imot *mer* virksom enn da den var synlig, fordi det nå er slik at vi selvdisiplinerer oss selv. Vi skal bruke denne analysen til å argumentere for at grunnen til at så mange unge opplever de formelle frihetene som tilnærmet verdiløse, er at deres reelle frihet styres av annen, implisitt og ikke-hierarkisk, men likefullt mektigere autoriten enn staten – nemlig rasjonaliteten i *den økonomiske sfæren*.

For å nærme oss et svar på hvorfor de statlige formelle frihetene fremstår som verdiløse, skal vi igjen ty til *Whistleblowers* og analysere nærmere hvilke negative konsekvenser varsling medfører for varsleren (og dermed en implisitt advarsel om hvilke sanksjoner en fremtidig varsler kan vente seg). Et grunnleggende premiss ved denne analysen er at de ufrihetene som kommer av å være underlagt verdiene i den økonomiske sfæren er mer betydelige enn å besitte de formelle frihetene som garanteres av staten. Det er dét som ligger i begrepet *strukturell moralsk isolasjon*: At fordi samfunnsstrukturen er slik at økonomiske sanksjoner gjør en så betydelig inngripen i *alle* en persons sfærer – at varslere ofte ikke kun mister jobben, men også hus, helseforsikring og deretter familien – så innskrenkes i realiteten muligheten for å varsle.

Adorno skriver i *Minima Moralia* (2006) at privatsfæren er moralens siste skanse, men at den offentlige sfærens rasjonalitet allerede har begynt å lekke inn i våre privatliv. Som eksempel på hvordan én sfæres verdier og rasjonalitet tas med inn i en annen, skal vi se hvordan Zygmunt Baumanns i *Liquid Love* (2002) argumenterer for hvordan forbrukermentaliteten i den økonomiske sfæren blir overført til vårt forhold til andre mennesker i privatsfæren.

Moralsk frykt

I *Rethinking Freedom* definerer Alford begrepet *moralsk frihet* som individets frihet til selv å definere hva som er riktig (2001, s. 3). Alford låner begrepet fra Alan Wolfe, som uttrykker usikkerhet i forhold til hvorvidt dette er en positiv utvikling, men at det uansett er slik det vil bli fremover så vi kan like godt bare bli vant til det. Alford er bekymret for at vi vil måtte leve med mer enn bare moralsk *frihet* – vi vil også måtte leve med dens motpart, *moralsk frykt*.

If one value is as good as another, or at least there is no one in authority to say otherwise, not even God, then, not just moral freedom but moral fear is the outcome. The reason, people tell me ... is that when all values are equal, the power to get what one wants becomes the only standard (Alford, 2005, s. 3 - 4).

I lys av de eksemplene vi så på i forrige kapittel virker det positivt at det ikke finnes noen med autoritet til å bestemme premissene for hva hver enkelt person skal oppfatte som riktig. Med Milgrams påstand om at lydighet er de fleste menneskers *default*-setting i bakhodet, synes det besnærende å tenke at vi beveger oss bort ifra den type situasjoner ved at det tidligere verdihierarkiet nå jevnes med jorden og tar form som en flat struktur: Lydighet overfor autoriteter er ikke lenger noe vi trenger å frykte at blir misbrukt, fordi det ikke lenger er noen autoritet som er i posisjon til å ta kontroll over hva enkeltindivider selv oppfatter som riktig. At alle står fritt til selv å vurdere hva som er riktig, lover veldig godt for vilkårene for fremtidens varslere, men det vil i så fall være avhengig av at ikke alle enkeltindividene mer eller mindre tilfeldigvis velger de samme verdiene. I *Det endimensjonale menneske* (2005) skriver Herbert Marcuse at den avgjørende faktor når det gjelder å bestemme menneskelig frihet ikke er mengden av enkeltmenneskets valgmuligheter, men *hva* som kan bli valgt, og hva som *blir* valgt (2005, s. 24). At det er en forskjell mellom å ikke bli regelrett tvunget til å ta inn over seg visse verdier fra en autoritet, og å være fri til selv å definere hva som er riktig, skal vi se nærmere på litt senere. Det som for øyeblikket er mest interessant med Alfords påstand om at moralsk frihet vil bli tett etterfulgt av *moralsk frykt*, er at når alle verdier er like mye verdt, så er ingen av dem verdt noe som helst. Formelle friheter som yringsfrihet har ingen verdi for de unge, for hva skal de med friheten til å *si* hva de vil, dersom de ikke kan *gjøre* hva de vil? Makt (frihet til å *gjøre* hva man vil) erstatter dermed yringsfrihet (frihet til å *si* hva man vil) som ideal. Hvordan kan det ha seg at moralsk frihet etterfølges av *moralsk frykt*?

Alford skriver at dét at disse unge informantene *forventer* å skulle være i stand til å gjøre hva de vil, avslører dem som naive individualister: De har vokst opp i et forbrukersamfunn dekorert med reklameverdens slagord om full kontroll og en verden uten grenser (2005, s. 12). Som amerikanere er de også i besittelse av en hel del politiske friheter, som rettssikkerhet og ytringsfrihet, og problemet er at selv om de er klar over at de besitter disse formelle frihetene, så *føler* de seg likevel ikke fri. Kulturen de har vokst opp i har fortalt dem at de er fullstendig fri til selv å definere meningen i sine liv, og frustrasjonen over de formelle frihetenes utilstrekkelighet i forhold til å gi dem makten til å gjøre hva de vil, kommer som et resultat av at de oppdager at dét de ble lovet simpelthen ikke kan innfris. I det gapet som kommer til syne mellom *formell frihet* (muligheten til å velge) og *reell frihet* (hva slags valgmuligheter de *faktisk* har), oppstår det et frustrert og, i mange tilfeller, kynisk perspektiv på samfunnet de lever i:

”Do you know why I study so hard, why I make such good grades?” he asked. ”Because society is heading downhill. Socially, economically, every way, we are headed for an avalanche. I study hard so that I will be successful, so that there will be as many bodies as possible between me and the bottom when it all comes crashing down.” (Alford, 2005, s. 59).

Alford siterer fra Christopher Laschs *The Culture of Narcissism* (1979) når han skal definere narsissisme, og skriver at den narsisstiske kulturen er en kultur som fokuserer på kontroll: Dette oppnås ved å krympe ens egen verden inntil den er liten nok til å håndteres (2005, s. 30). Det skal ikke mye fantasi til for å gjøre koblingen mellom dette intervjuobjektet, og narsissisme som en følelse av kontroll. Den unge studenten studerer for å komme ut av universitetet på toppen av samfunnet. Det fellesskapet han omringes av, de andre menneskene, er der kun for å dempe fallet hans i tilfellet alt faller sammen. Det er vanskelig å se for seg hvordan en slik holdning til samfunnet skulle kunne føre til moralsk praksis – når medlemmene av samfunnet ikke anser fellesskap som noe som er verdifullt å være en del av, men som noe man bør prøve å karre seg til toppen av for å unngå å bli knust. Maktidealet kan dermed sies å være en form for forsvarsmekanisme som skal forhindre at de havner på bunnen av samfunnet, i en ufrihet som er total i at man da vil være avhengig av andres hjelp for å klare seg. Målet om makt og penger uttrykker også en dyp mistro til fellesskapets evne (eller vilje) til å ta seg av dem som havner på bunnen, fordi med makt og penger vil man ikke måtte belage seg på andres hjelp for å leve et verdig liv. Dette kommer også til uttrykk i den observasjonen Alford gjør om at de fleste unge

informantene i *Rethinking Freedom* ikke opplever frihet som mer-eller-mindre, men som enten-eller: Enten har de fullstendig frihet (makt), eller så er den verdiløs. Frihet har altså ingen verdi med mindre den er total, noe Alford gir diagnosen *borderline freedom* fordi den *enten* er fullstendig *eller* mangelfull – uten noe som helst av verdi imellom. Én av grunnene til at en slik *borderline* forståelse av frihet er problematisk, er at siden friheten må være total for å ha verdi, så er informantene mer interessert i makt: Because freedom depends upon the cooperation of others, it cannot be truly valuable, for dependence is a sign of weakness and vulnerability (Alford, 2005, s. 44). Mange av dem som sidestiller penger med makt, mener derfor at denne kombinasjonen er viktigere enn frihet, men hva skjer med den potensielle viljen til å ta moralske hensyn til andre mennesker, når definisjonen av makt impliserer ønsket om å *slippe* å ta hensyn til andre?

Til tross for at de besitter en rekke formelle friheter, føler de seg likevel ikke fri, fordi deres reelle handlingsfrihet er innskrenket av et samfunn som er strukturert på en viss måte (krav til god utdanning og en lukrativ jobb for å oppnå økonomisk frihet og trygghet), og andre mennesker som stiller krav til dem. Frihet, sier én av informantene, er et relativt uviktig gode, som ikke er i stand til å gjøre annet enn å beskytte ham mot nedverdiggelse: But, for Tarma, what really matters is that one day he will be rich and powerful enough to ignore [the other people] (Alford, 2005, s. 11). Den makten Alfords unge intervjuobjekter ønsker seg, ligner mer på det vi kan definere som *negativ frihet*: Frihet måles i forhold til i hvilken grad en, innenfor lovens og rimelighetens grenser, kan gjøre som en vil uten at andre griper inn. People generally do not say that a lack of money and power prevents them from being free. They say that freedom is relatively unimportant compared to money and power (Alford, 2005, s. 16). De ønsker noe annet enn det de formelle frihetene er i stand til å gi dem: Frihet til å *gjøre* hva de vil, og dét krever makt.

Målet er å oppnå en posisjon hvor de slipper å forholde seg til krav og forpliktelser utenfra; hvor de slipper å måtte la seg begrense av ytre omstendigheter og andre mennesker. Fra et moralfilosofisk perspektiv er det god grunn til bekymring at *frihet* er et ideal, fordi ønsket om den type frihet de unge snakker om (frihet til å gjøre som man vil, altså *makt*) uttrykker et ønske om å slippe å forholde seg til de andre medlemmene av samfunnet. Frihet er, for den ene informant sitert ovenfor, å ha så mange som mulig mellom ham selv og bunnen av samfunnet. Det er absolutt ingen følelse av samhørighet med det fellesskapet han inngår i, men kun en frykt for å havne nederst i hierarkiet. Det er ingen av dem som sier det eksplisitt, men dét mange

av dem har som mål, er en posisjon helt på toppen eller *ved siden av* samfunnet, hvor moral i praksis er irrelevant, fordi i en posisjon hvor man har makt til å gjøre som man vil uten at omstendighetene kan påvirke ens handlefrihet, så trenger man ikke ta moralske hensyn: Når man ikke lenger trenger noe av andre, trenger man heller ikke dem. Det impliserte målet for mange av Alford's unge informanter er i så måte å forstå som det vi i første kapittel definerte som *individuell moralsk isolasjon*.

Det som fra et politisk- og moralfilosofisk perspektiv er urovekkende ved måten mange av de unge snakker om frihet som makt på, er at så mange av dem synes å ønske seg til en posisjon i samfunnet hvor de er *utenfor* fellesskapet. Noen av informantene ser likevel ut til å innse de negative konsekvensene av den totale friheten de aller fleste ønsker seg. Én informant sier at for å være fullstendig fri så måtte man ikke være avhengig av *noen*, men da er man ensom. En annen, som nettopp har flyttet inn i sin egen leilighet, fikk panikk da han begynte å tenke på at han nå var helt på egen hånd: "That means I'm free. I think the panic stems from realizing that if I were totally free I'd be totally isolated." (Alford, 2005, s. 21).

Et falskt frihetsbegrep

I Adornos *Minima Moralia* (2006) finnes det i hovedsak to moralske sfærer: Den offentlige sfæren og privatsfæren. Sistnevnte er ifølge Adorno moralens siste skanse – den eneste sfæren hvor moralens sjanser ikke er ødelagt – men den trues av at den offentlige sfærens rasjonalitet lekker inn i intimsfæren. Zygmunt Baumanns *Liquid Love* (2003) skrives et halvt århundre senere, og viser hvordan den offentlige sfæren blir tatt med inn i intimsfæren – eller, hvordan skillet mellom de to blir visket ut. I boken gjør Bauman en kobling mellom hvordan vi som aktører i forbrukersamfunnet forholder oss til *ting*, og hvordan vi i privatlivene våre forholder oss til andre *mennesker*: Han ser en urovekkende tendens til at visse forventninger og handlemåter overføres til privatsfæren, og at én av konsekvensene er en drastisk svekkelse av vår evne og vilje til varig forpliktelse. Det er ikke bare produkter som hyppig utbyttes, men også forhold til andre mennesker er blitt mer å anse som *midlertidige*.

If found faulty or not 'fully satisfactory', goods may be exchanged for other, hopefully more satisfying commodities, even if an after-sales service is not offered and a money-back guarantee not included in the transaction. But even if they deliver on their promise, they are not expected to be in use for long; after all, perfectly usable, shipshape cars, or computers or mobile telephones in quite decent working condition are consigned to the rubbish heap with little or no regret the moment their 'new and

improved versions' appear in the shops and become the talk of the town. Any reason why partnerships should be an exception to the rule? (Bauman, 2003, s. 13).

Bauman er bekymret for at våre forbruksvaner påvirker våre forhold til andre mennesker – og verre: At vi har vendt oss til å anse andre personer *som* forbruksvarer. Det vil i så fall innebære at vi stiller en viss type forventninger til andre mennesker som innebærer et syn på dem som objekter; altså, at et forhold ikke har rom for andre viljer enn min egen, og at dersom den andre personen ikke oppfører seg på en måte som lever opp til mine forventninger, så vil min første reaksjon være å bytte ut denne personen med en som – forhåpentligvis – er bedre tilpasset mine behov. Jeg kan altså stille krav, men er ikke spesielt mottakelig for å bli stilt krav *til*. Et annet aspekt ved dette er at jeg idet jeg går inn i et forhold – på samme måte som når jeg kjøper en ny mobiltelefon – forventer at forholdet er midlertidig. Jeg forventer, med andre ord, at de eventuelle forpliktelsene et slikt forhold innebærer, kan oppheves når som helst. For Bauman er denne innfallsvinkelen til andre mennesker det rakt motsatte av hva kjærlighet har vært og fortsatt bør være. Å være forbruker gjøres så enkelt som mulig, mens kjærlighetsforhold på sin side også er vanskelige, og problemet er dermed at forbrukersamfunnet lærer oss opp til å føle og forvente at ingenting *bør* være vanskelig (2003, s. 7). Når et forhold blir vanskelig, er det derfor stadig mer nærliggende å konkludere med at siden dette forholdet viser seg å være såpass vanskelig så kan det heller ikke være godt. Så da leverer man tilbake denne personen man er misfornøyd med, og så går man på utkikk etter en ny. Bruk-og-kast mentaliteten har spredd seg, og vi er blitt forbrukere også av mennesker.

Denne midlertidigheten fører åpenbart med seg usikkerhet, som gjør det ”naivt” å håpe på trygghet, og så fører usikkerheten til mer midlertidighet og slik blir man fanget i en ond sirkel. Lærdommen man sitter igjen med, er at det eneste man kan stole på at vil være der i lengden, er en selv. Dette, skal vi argumentere for, er én av konsekvensene av å leve i en kultur som lover fullstendig frihet til sine medlemmer – en drivkraft som har sitt logiske endepunkt i fullstendig isolasjon, som Ronaldo formulerte det ovenfor. For det er én ting å hevde at tilgangen til mer enn én moralsk målestokk (sfære) er en ressurs for det moralske subjekt, men det er – som vi så i første kapittel – ikke tilstrekkelig: Det krever også en form for forpliktelse og ansvarsfølelse, og bekymringen Baumans bok vekker er hvordan *forpliktelse* i stadig større grad svekkes. Hvis ingen føler noen som helst forpliktelse eller ansvar for det som skjer, er det vanskelig å skjønne hvordan de skal kunne oppleve det å få to

gjensidig utelukkende legitime krav rettet mot seg – som er en slik konflikt som ofte motiverer varslere. Det er selvsagt dét Bauman er bekymret for; at når veggene som omringer de moralske sfærene blir flytende, så reduseres muligheten for at en eventuell kollisjon mellom to eller flere moralske sfærer skal være hard nok til at den *høres*. Vi står i fare for at fremtidens (ikke-)varslere forholder seg til alle omgivelser med en form for midlertidighet som vanskeliggjør reelle konflikter fordi ingen krav eller forpliktelser *betyr nok* til at de vil kunne frembringe moralske dilemmaer. Med flytende grenser mellom ulike moralske sfærer og sosiale bånd som hele tiden knyttes og brytes om hverandre, er det åpenbart at mindre vil føles viktig nok til at man skulle stikke ens eget hodet ut for noe som *føles riktig*.

I forrige kapittel sa vi at hendelsene vi studerte var drevet mer av situasjonen enn av personene som utførte handlingene. Det var ikke for å si at alle de som deltok i massakren i My Lai, torturen i Abu Ghraib eller Milgrams eksperiment egentlig var *gode* mennesker, men at flertallet av dem ikke ville ha gjort det de gjorde av eget initiativ. De er først og fremst skyldige i å følge ordre uten å se seg selv som *ansvarlige* for ordrenes konsekvenser. Hva med de unge informantene i *Rethinking Freedom*: Hvor kommer dette idealet om total frihet (makt) fra? Noe av det Alford synes er mest problematisk med hvordan de unge informantene forholder seg til frihet, er at hvis den ikke er fullstendig så er den helt verdiløs. Det er noe naivt og selvsentrert, mener Alford, ved at folk forventer at de burde få gjøre akkurat hva de vil, men han har også en forklaring: They have grown up in a consumer society in which the commercial media panders to narcissistic fantasies of total control and a world without limits (Alford, 2005, s. 12). Det er nå nødvendig å lage en distinksjon mellom den type ordre som ble gitt i My Lai, Abu Ghraib og hos Milgram på den ene siden, og en reklameverden som forteller en at en har full kontroll i en verden uten grenser. Skillet går mellom de to hovedtypene av moralske sfærer vi satt opp i forrige kapittel: Den type sfære som har et tydelig makthierarki, og hvis legitime autoritet kan stille *eksplisitte krav* til sine medlemmer, og den løsere sosiale sfæren som stiller *implisitte krav* til sine medlemmer (en autoritet bestående av medlemmene samlet sett). Reklameverden, premissleverandør for verdiene i den økonomiske sfæren, er av sistenevnte type: Ingen reklamers budskap oppfattes som et eksplisitt krav om å kjøpe et gitt produkt, men dét er ikke det samme som å si at budskapet ikke på ett eller annet nivå likevel oppfattes som et slags krav. Alford fikk inntrykk av at mange av informantene *ønsket* at de kunne være fornøyde med enkle gleder, små friheter, men at de ikke var i stand

til det: The pull of conventional definitions of success is too strong, their imagination for alternatives too weak (Alford, 2005, s. 23). Alford skriver at Robert Bellah argumenterer for at amerikanere mangler de nødvendige kulturelle begrepene for å forstå sitt eget begjær for sosial fellesskap: Mange amerikanere ønsker å ofre seg selv, å gi seg selv til andre, men det er lite i den individualistiske kulturen de lever i som hjelper dem til å sette ord på dette ønsket. Resultatet er at de er forvirret i forhold til hva de ønsker seg (Alford, 2005, s. 23-4). Det er ved å forflytte seg fra individnivå til samfunnsnivå at Alford overfører *borderline*-begrepet fra informantene til den kulturen de har vokst opp i, og slik gjør vi en vending fra en personavhengig til situasjonsavhengig forklaring:

Do not some of our culture's ideal images of freedom, such as living in a world without boundaries or limits, free of all entanglements and obligations, able to do anything one wants, reflect borderline experience? "No boundaries" is the advertising slogan of the American Express credit card (Alford, 2005, s. 29).

Informantene har med andre ord vokst opp i en kultur som har lovet dem *reell frihet* (makt til å gjøre hva de vil), og når de er blitt voksne ser de at det "eneste" de er garantert er *formelle friheter* (makt, blant annet, til å si hva de vil). Frustrasjonen mange av dem uttrykker som kynisme – å karre seg til toppen slik at andre skal dempe fallet – oppstår i det store gapet som åpenbarer seg mellom hva de er blitt ledet til å *forvente* av muligheter, og hvilke muligheter de faktisk *har*.

Anonyme autoriteter

Erich Fromm hevder i *The Sane Society* (2002) at problemet med makt i det moderne samfunn, er at den har gått i skjul. Tidligere var det slik at man visste hvem som ga ordrene (faren, læreren, sjefen, kongen, presten, Gud, loven, etc.), og dermed visste man alltid hvem autoriteten var, hva den ville ha og hvilke konsekvenser det ville få om en valgte å gjøre opprør mot den. I dag har dette endret seg:

Authority in the middle of the twentieth century has changed its character; it is not overt authority, but *anonymous, invisible, alienated authority*. Nobody makes a demand, neither a person, nor an idea, nor a moral law. Yet we all conform as much or more than people in an intensely authoritarian society would. ... The laws of anonymous authority are as invisible as the laws of the market—and just as unassailable. Who can attack the invisible? Who can rebel against Nobody? (Fromm, 2002, s. 148).

At makten er blitt usynlig og anonym er problematisk fordi det er umulig å gjøre opprør mot noe man ikke vet nøyaktig hvor er. Mens det i situasjonene i forrige

kapittel ikke var tvil om hvem som igangsatte handlingene, ettersom autoritetene var i posisjon til å stille eksplisitte krav, er den implisitte formen for makt anonym og indirekte. Det er ingen som gir ordre som avkrever konformitet, men at imperativet finnes bekreftes av *at* vi alle tilpasser oss likevel. Vi velger å anse det som mer enn en tilfeldighet at Fromm forsøker å beskrive den anonyme autoriteten med en analogi til markedets usynlig lover, da vi skal argumentere for at det i betydelig grad er den økonomiske sfæren som utgjør den anonyme makten. Den økonomiske sfæren er ikke ordnet som et hierarki – den har en flat struktur som alle andre sfærer som kun stiller implisitte krav – og har derfor heller ingen synlig autoritet på toppen som er eneveldig premissleverandør for denne sfærens verdier: Verdier produseres og oppnår oppslutning *frivillig* av medlemmene, uten at de av den grunn trenger å gi sitt bifall til dem.

Hvordan klarer den økonomiske sfæren å utøve makt; å kontrollere aktørenes oppførsel, slik Milgram påpeker at et legitimt og synlig makthierarki er i stand til å gjøre? Ett aspekt ved forklaringen er det vi allerede har sett på som reklamens evne til å produsere idealer og forventninger som påvirker hvordan unge mennesker forholder seg til det samfunnet de lever i. Det andre aspektet er dens evne til å ta opp i seg alle andre sfærer og ikke etterlate noe *utenfor seg* som kan oppleves som et meningsfullt alternativ. Før vi går videre er det på sin plass å påpeke at selv om dette kan ligne på *systematisk moralsk isolasjon* ettersom innskrenkningen av alternativer ser ut til å være den økonomiske sfærens intensjon, består dens ulikhet i at medlemskapet i den ikke er frivillig, noe som innebærer at den ikke trenger å benytte seg av en eksplisitt form for tvang. Vi kaller denne formen for moralsk isolasjon *strukturell* fordi samfunnsstrukturen er slik at økonomiske sanksjoner gjør en så betydelig inngripen i *alle* en persons sfærer at den reelle handlingsfriheten innskrenkes. At varslere blir ofre for så dyptgripende sanksjoner fra andre enn staten, tyder på at den økonomiske sfæren har makt til å levere premisser for hva som er ”riktig” å gjøre i samfunnet, uavhengig av hva staten måtte mene er til det beste for samfunnet. Vi husker John Brown, som ble bedt om å lyve til myndighetene og som nektet. Ikke bare ble han sparket, men han ble også forlatt av familien som følge av at de mistet økonomisk trygghet som følge av varslingen. Det er her vi får øye på det høyst virkelige skillet mellom *formell-* og *reell frihet*: Han er politisk sett fri til å varsle (staten vil ikke straffe ham for det), men varslingen blir sanksjonert av arbeidsplassen med tap av økonomisk trygget, og dét gjør ham, og familien hans, økonomisk ufri. Den politiske

sfæren kan altså garantere sine borgere frihet til å si hva de vil, men den kan ikke beskytte varslere fra at den økonomiske sfæren sanksjonerer varsling. Ifølge Fromm har ikke moralsk frihet ført til reell frihet, for selv om det nå ikke er noen som *åpenlyst* krever en bestemt type oppførsel fra oss, så er vi enda flinkere til å adlyde den *anonyme* autoriteten. At man på grunn av ytringsfriheten og rettsikkerheten er fri til å si og mene hva man vil uten å bli straffet for det, er dermed en illusjon. Vi er ikke mindre regulerte av en utenforstående makt i dag enn mennesker var i mer tradisjonelle autoritære samfunn, men tvert imot *mer* regulerte, fordi vi vanligvis ikke engang legger merke til at vår oppførsel blir forsøkt styrt og kontrollert. Rettssikkerheten betyr lite når den økonomiske sikkerheten er truet.

I *Whistleblowers* stiller Alford selv spørsmål ved hvor ille det egentlig er at varslere blir utstøtt fra arbeidsplassen: Kan de ikke bare finne andre meningsfulle sfærer å føle seg hjemme i når de vet med seg selv at de har gjort en moralsk beundringsverdig handling? Alford skulle gjerne ønske at det var slik, men har vanskelig for å se at det stemmer: It's a good theory, but it does not work so well in real life. Meaning tends to follow power, and power works to discipline the whistleblower in ways that isolate him or her from alternative sources of meaning (Alford, 2001, s. 6). Som medlemmer av et samfunn med visse strukturer, er vi ikke egentlig fri til selv å definere hva som er meningsfullt. Alford skriver i *Whistleblowers* at mange sammenligner følelsen etter at de har varslet med å sveve rundt i verdensrommet. Det handler ikke utelukkende om en følelse av å stå utenfor verden, selv om dét riktignok også er et viktig aspekt ved det, men like mye om den hjelpsløsheten som oppstår når de svever rundt i et stort intet uten konkrete holdepunkter og uten makt til å *skape sine egne holdepunkter* i den nye tilværelsen som utstøtte. De er maktesløse i forhold til å skulle definere sitt eget meningsinnhold i tilværelsen, og Alfords innledende påstand om at alle nå er fri til selv å definere hva som er riktig – moralsk frihet – viser seg å simpelthen ikke stemme. Fraværet av en synlig autoritet som definerer aktørens verdisyn, innebærer ikke fraværet av premisser som kommer fra et sted utenfor aktørens egen vilje. Som varslere har de fått oppleve helt konkret hva Alford mener når han sier at mening har en tendens til å følge makten, og at én av konsekvensene av å ikke holde seg inne med makten, er å oppleve at så godt som alt det man anså som meningsfullt i livet, faller bort.

If I had to do it over again, I wouldn't blow the whistle for a million dollars. It ruined my life. ... I didn't just lose my job. I lost my house, and then I lost my family. I don't even see my kids

anymore. My ex-father-in-law said if I'd been a real whistleblower I'd have been on *60 Minutes* (Alford, 2001, s. 1).

Denne varsleren handlet på det han selv opplevde som en moralsk beundringsverdig måte, men er likevel blitt straffet for det: Ikke bare har han mistet arbeidsplassen og familien, men uten offentlig anerkjennelse fra et nyhetsprogram som *60 Minutes* har han også blitt fratatt en politisk anerkjennelse for det han trodde var riktig, og har dermed vanskeligheter for *selv* å anerkjenne riktigheten i det han valgte å gjøre. Implikasjonen i det den tidligere svigerfaren sa til ham, er at det ikke er svigersønnen selv som bestemmer hvorvidt det var riktig å varsle eller ikke, men at *den* avgjørelsen ligger i andres hender. Dersom varslingen virkelig *var* verdt det, så ville *60 Minutes* ha laget et innslag om ham. Underforstått: Varsleren har bare seg selv å takke for alt han har mistet, og da er det *hans* problem å måtte leve foruten det. Den oppriktige følelsen av sorg over det han har tapt, både skapes og forsterkes av at offentligheten ikke anerkjenner varslingsens riktighet. Det er dét Alford mener når han skriver at mening har en tendens til å følge makten. Denne varsleren er ikke alene om å mene at noe av det verste ved å varsle har vært å ikke få oppleve at det de har gjort blir anerkjent som meningsfullt. Det skinner igjennom hos mange av varslerne i *Whistleblowers* hvordan de alle har et behov for å gjøre sin egen historie meningsfull; det finnes internettsider og AA-liknende møter for varslere hvor de kan oppnå denne meningstilførselen. Fordi samfunnet ikke anerkjenner handlingen og dermed heller ikke tilfører den et oppløftende og rettferdiggjørende meningsinnhold, samles de ”misforståtte” på kveldene, i fellesskap, i mer eller mindre desperate forsøk på å bygge opp en meningsstruktur som skal gjøre den generelle meningsløsheten lettere å leve med. At den politiske sfæren ikke er i stand til å fremstå som et meningsfullt alternativ, vitner om den økonomiske sfæren har mer meningsdefinerende makt enn den burde ha.

Konklusjon

Innledningsvis sa vi at *moralsk frihet* er blitt en realitet i fraværet av autoriteter som Gud til å påtvinge oss et gitt verdsett utenfra. Med Fromms tese om at makten ikke dermed har forsvunnet, men kun gått i skjul, har vi forsøkt å argumentere for at den nye moralske friheten er en illusjon. Med varslere som eksempler har vi sett at de politiske formelle frihetene ikke er i stand til å forhindre at menneskers reelle handlingsfrihet er innskrenket av den økonomiske sfærens maktinnflytelse – ved at

den politiske sfæren, til tross for lover som skal beskytte varslere, ikke er i stand til å forhindre at varsling får de mest brutale konsekvenser: Tap av økonomisk trygghet og i mange tilfeller, i forlengelse av økonomisk ruin, også tap av familien.

Det er den økonomiske sfærens innflytelse i alle sfærer, som frembringer det vi kaller *strukturell moralsk isolasjon*. Fordi det ikke er noe *utenfor* den økonomiske sfærens lange armer – og den politiske sfæren er ute av stand til å forhindre at mange varsleres liv ender i ruin – er den reelle friheten til å si og gjøre det man føler er riktig, drastisk innskrenket. Det er i lys av denne analysen at de unges *borderline*-forståelse av frihet i *Rethinking Freedom* blir mer forståelig: Den politiske eller formelle friheten til å si hva man vil har liten verdi når man kan bli sanksjonert fra ikke-politisk hold for å utøve ens ytringsfrihet. At det politiske individ er fritt til selv å definere hva som er riktig, og handle etter disse premissene, tar ikke høyde for at det finnes andre innskrenkninger av frihet enn de politiske. Økonomiske ufrihet, som vi har sett, har en like stor, om ikke større, innvirkning på alle nivå av et menneskes liv. At disse innskrenkningene er strukturelle, heller en politiske og autoritære i tradisjonell forstand, ser ikke ut til å utgjøre den helt store forskjellen. Vi tilpasser oss tilsynelatende til de rådende imperativene i minst like stor grad når autoritetene er anonyme, implisitte og økonomiske, enn når de er synlige, eksplisitte og politiske.

Politisk moralsk isolasjon*Innledning*

Felles for alle moralske sfærer er at de er innrettet mot én eller annen form for konsensus i forhold til hva som er de grunnleggende verdiene man i en gitt sfære samler seg rundt. Til tross for et slikt fellestrekk, er det også skiller: Vi har differansiert mellom *eksplisitte*- og *implisitte* sfærer, og vi har sett hvordan visse sfærer har større innflytelse utover egne grenser enn andre (særlig den økonomiske sfæren). I dette kapitlet skal vi se nærmere på en type sfære som er helt unik ved at den er altomfattende, og den eneste sfæren som ikke er basert på én eller annen form for frivillighet: *Den offentlige sfæren*. Vi skal se særlig nøye på to av dens undersfærer – *den politiske sfæren*, og *den økonomiske sfæren* – som heller ikke er basert på frivillighet: Man kan ikke velge å ikke være statsborger, og med de pliktene som følger med statsborgerskapet, kan man heller ikke velge å være unndratt det økonomiske systemets arbeidsliv og marked. Den politiske sfærens oppgave er å styre den offentlige sfæren som helhet, og siden de begge har *alle* som medlemmer – og dermed i praksis inneholder alle samfunnets motsetninger – skal vi argumentere for at mens det å være innrettet mot konsensus ikke er kritikkverdigg for andre sfærer, er det dypt problematisk for den politiske sfæren, fordi en slik konsensus ikke *kan* være annet enn falsk og undertrykkende av ulikheter.

Den politiske sfærens verdisystem som opprettholder innrettelsen mot en slik konsensus, skal vi kalle *politisk korrekthet* – det felles verdisystemet for *hele* den offentlige sfæren. I essayet ”Authority and American Usage” (i *Consider the Lobster*, 2007) skriver David Foster Wallace at det finnes to måter et slikt offentlig verdisystem kan fungere på i forhold til muligheten for politisk endring: Enten som et *uttrykk* for forandring, eller som et *instrument* for forandring. Dersom man blander disse to sammen, kan man ifølge Wallace ende opp med illusjonen om at dersom ingen gir uttrykk for rasistiske holdninger, så finnes heller ikke rasisme i samfunnet. Vi skal argumentere for at det er nettopp en slik sammenblanding den politiske sfærens verdisystem gjør seg skyldig i, og at politisk korrekthetens primære – om enn utilsiktede – funksjon er å presentere et moralsk glansbilde av en langt mer komplisert politisk virkelighet. Politisk korrekthet er et uttrykk for politisk endring, men gir seg

ut for å være et instrument for endring, og deri ligger det vi i dette kapittelet skal fokusere på, nemlig *politisk moralsk isolasjon*.

Ved hjelp av Wallace, Arne Johan Vetlesen og Jan-Olav Henriksens *Moralens sjanser i markedets tidsalder* (2003) og Herbert Marcuses *Det endimensjonale menneske* (2005) skal vi argumentere for at den politiske sfæren har svekket sin evne til å styre og kontrollere den offentlige sfæren, ved å male seg inn i et symbolsk hjørne hvor den er ute av stand til å utøve virksom kritikk av den økonomiske sfæren.

Den offentlige sfæren

En *moralsk sfære* er en betegnelse på en gruppe mennesker som samler seg rundt et gitt sett av verdier, enten det er en familie, et vennskap, en bedrift eller en stat. Felles for dem alle er én eller annen form for konsensus i forhold til hva som er de grunnleggende verdiene medlemmene samler seg rundt. En familie skal ta vare på hverandre, en bedrift skal tjene penger og en stat skal sørge for statsborgernes velferd. Enhver moralsk sfære er dermed basert på konsensus – hvor medlemmene forholder seg til et gitt sett av krav og forpliktelser – og det er denne grunnleggende enigheten og lojaliteten som holder en sfære sammen. Illojalitet sanksjoneres med oppbrudd av sfæren eller utestengelse for den som opptrer illojalt: Som ektefelle risikerer man bli skilt; som venn kan man bli uvenn; som ansatt vil man kunne bli sparket (varslere); som statsborger kan man havne i fengsel, og så videre.

Til tross for en del grunnleggende fellesstrekk ved alle moralske sfærer, er det flere aspekter som skiller dem fra hverandre. I kapittel to differansierte vi mellom to hovedtyper, hvor den ene typen har et tydelig makthierarki og er karakterisert ved å kunne stille *eksplisitte krav* (ordre), mens den andre typen er løserer og basert på *implisitte krav* (konsensus mellom medlemmene i en flat maktstruktur i motsetning til en hierarkisk). Heri ligger også det at visse sfærer har mer eksplisitte målsetninger enn andre: Et børsnotert selskap har som mål å skape profitt for eierne, og de ansatte er midler for å oppnå dette målet, mens en løserer definert sfære bestående av en gruppe venner er å regne som et mål i seg selv. I forrige kapittel så vi hvordan også sfærer med flat maktstruktur og implisitte krav kan ha innvirkning på andre sfærer utenfor egne rammer: Den økonomiske sfærens sanksjonering av varsling ved tap av inntekt, får konsekvenser også for varslersens privatliv. Vi skal derfor si at visse sfærer har en større påvirkningskraft utover sine egne grenser enn det andre sfærer har. Innflytelse, eller makt, måles her i form av at hendelser i én sfære også medfører

konsekvenser i andre sfærer: Det å miste jobben har ikke utelukkende konsekvenser for en person som *ansatt*, men i tillegg som *privatperson*, og i den forstand har den økonomiske sfæren direkte innvirkning på privatsfæren. En persons frihet til å ofre jobben for noe han eller hun føler er moralsk riktig er dermed innskrenket ettersom de negative konsekvensene av varsling også vil komme til å gå ut over hans eller hennes familieliv.

Med *den offentlige sfæren* skal vi introdusere en tredje type sfære, som er helt unik i at den er en altomfattende sfære som alle i én eller annen forstand må forholde seg til. Der hvor de ulike sosiale konstellasjonene i privatsfæren er basert på frivillig medlemskap, preges de ulike sfærene som inngår i den offentlige sfæren i større grad av tvang: Man kan for eksempel ikke velge hvorvidt man vil være norsk statsborger eller ikke, så *den politiske sfæren* er man tvunget til å være medlem av (ens frihet er simpelthen innskrenket av norsk lov, ettersom brudd på denne vil kunne føre til sanksjoner og frihetsberøvelse i form av fengsel). Gjennom hvordan arbeidslivet er organisert, og ens politiske plikt til å søke arbeid og betale skatt av det man tjener (i bytte mot visse politiske rettigheter), har man heller ikke annet valg enn å være medlem i *den økonomiske sfæren*. En åpenbar moralsk implikasjon av denne distinksjonen mellom frivillig- og ufrivillig medlemskap, er at mens man kan velge hvilke verdier man ønsker å dyrke i privatlivet gjennom å velge hvilke mennesker man inngår forhold til, har man ikke annet valg enn å godta det verdisystemet som opprettholdes av den politiske sfæren i den offentlige sfæren. En annen implikasjon av denne altomfattende sfærens grunnleggende ufrivillighet, er at det er en langt mindre grad av konsensus i denne sfæren enn i privatsfærene. Utifra denne distinksjonen er det derfor rimelig å si at en gitt person generelt sett vil identifisere seg mer med verdiene blant sine nærmeste, enn med samfunnet som helhet, da førstnevnte medlemskap er et resultat av et frivillig *ønske* om å være medlem. Den offentlige sfæren rommer dermed alle motsetninger i seg, og det er *den politiske sfæres* oppgave å styre det hele slik at samfunnet fungerer så godt som mulig. Som alle andre moralske sfærer er den bærer og formidler av et moralsk innhold som utgjør et verdisystem. Dette verdisystemet kommer til syne gjennom de politiske vedtakene som gjøres, og hvordan politikere presenterer konkrete saker og visjoner i media (den offentlige debatt). Den politiske sfærens verdisett skal vi kalle *politisk korrekthet*. Dersom offentligheten som helhet er den sfæren hvor samfunnet snakker om seg selv, er politisk korrekthet språket den bruker til dét formålet.

Politisk korrekthet er en samlebetegnelse for uttrykk for politiske holdninger som få eller ingen reagerer negativt på: *Alle mennesker er verdifulle*, er et eksempel på en politisk korrekt påstand, nettopp fordi få eller ingen ville finne på å motsi den. Eventuelle uttrykk for holdninger som gikk imot utsagnet om at alle mennesker er verdifulle – for eksempel at homofile er mindreverdige heterofile – ville blitt møtt med utallige motangrep i den offentlige debatt inntil den som sa at homofile er mindreverdige heterofile, unnskyldte seg eller ”la seg flat”, som er den måten den offentlige sfæren sanksjonerer uakseptable meninger på. Politisk korrekthet differansieres dermed fra politisk ukorrekthet utifra hvordan gitte holdninger blir møtt i offentligheten. Alle moralske sfærers verdisett – og konsensusen rundt disse verdiene – opprettholdes og endres gjennom å skille det som er uakseptabelt fra det som er akseptabelt, men den offentlige sfæren er unik i at den er altomfattende og dermed inneholder alle samfunnets motsetninger. Mens det er relativt uproblematisk om et gitt ektepar holder sammen rundt det mange andre mennesker oppfatter som uakseptable verdier fordi dette ene ekteparet er en isolert moralsk sfære, bør den politiske sfæren gi rom for alle de motstridende verdisynene som uunngåelig finnes i et samfunn. Det er derfor dypt problematisk at akkurat denne sfæren har konsensus som mål, fordi en slik konsensus ikke *kan* være annet enn falsk.

Politisk korrekthet

Ifølge den amerikanske forfatteren og filosofen David Foster Wallace finnes det to måter et slikt offentlig verdisystem kan fungere på i forhold til muligheten for politisk endring i et samfunn: Enten som et *uttrykk* for forandring, eller som et *instrument* for forandring. Disse to alternativene er forskjellige, og det er viktig å holde dem adskilt. Dersom man ikke gjør det, kan man ende opp med en overbevisning om at det norske samfunnet slutter å være intolerant ganske enkelt fordi nordmenn slutter å gi uttrykk for intolerante holdninger i offentligheten. Dette er den politiske korrekthetens grunnleggende feiltakelse: At et samfunns verdimesse utsagn *skaper* dets holdninger. Wallace gir uttrykk for dette perspektivet på politisk korrekthet i essayet ”Authority and American Usage” (i *Consider the Lobster*, 2007), som i utgangspunktet handler om regler for språkbruk, men som derfra kommer inn på språkbruk som en maktfaktor, og den politiske korrekthetens effekt på muligheten for endring i et samfunn. Ifølge Wallace er høflighet, eller uviljen mot å såre ressursvake minoriteter, den politiske korrekthetens grunnleggende ideal. Dens mål er å skape et

samfunn med gode holdninger, men Wallace mener at den til tross for sine gode intensjoner, ikke bare bommer på målet, men at siktet er innstilt på feil skyteskive:

Were I, for instance, a political conservative who opposed using taxation as a means of redistributing national wealth, I would be delighted to watch [Politically Correct] progressives spend their time and energy arguing over whether a poor person should be described as "low-income" or "economically disadvantaged" or "pre-prosperous" rather than constructing effective public arguments for redistributive legislation or higher marginal tax rates. (Not to mention that strict codes of egalitarian euphemism serve to burke the sorts of painful, unpretty, and sometimes offensive discourse that in a pluralistic democracy lead to actual political change rather than symbolic political change. In other words [Politically Correct English] acts as a form of censorship, and censorship always serves the status quo.) (Wallace, 2007, s. 111-2).

Wallaces kritikk består i at de språklige uttrykkene for politisk korrekthet verdsetter *høflighet* over *politisk endring*, noe som i praksis innebærer at offentlig debatt som regel er blottet for nettopp de smertefulle, stygge og støtende ytringene som i et pluralistisk samfunn har mulighet til å føre til *faktisk* endring, og i så måte ikke er i stand til å medføre annet enn symbolsk politisk endring. Dersom alle lærer seg å la være å gi uttrykk for rasistiske holdninger, så betyr ikke det at rasisme ikke finnes, men det er nettopp det den politiske korrektheten kan gi inntrykk av, dersom man blander de to mulighetene for politisk endring sammen. Den offentlige sfæren – som alle andre sfærer – er bærer og formidler av et moralsk innhold, men vi ser nå at det er to aspekter ved dette innholdet: Det er på den ene siden det *reelle moralske innholdet* (formidlet gjennom hvordan samfunnet *handler*), og det *symbolske moralske innholdet* (formidlet gjennom hvordan samfunnet *snakker*). Den offentlige sfæren *ønsker* å fremstå som bærer og formidler av ett innhold, men er altså i virkeligheten formidler av to.

Problemet med utsagn som *Alle mennesker er verdifulle* er at selv om denne setningen grammatisk sett gir seg ut for å være et deskriptivt utsagn, er den likefullt normativt ladet. Selv om man på et abstrakt plan – for eksempel i FNs menneskerettighetserklæring – kan si at alle mennesker er verdifulle, er det likevel veldig mange mennesker i verden som behandles som om de *ikke* er verdifulle. Det er, med andre ord, ikke en politisk *realitet* at *alle mennesker er verdifulle* – det er et politisk *ideal*. Det som uttrykkes er at alle mennesker *er* verdifulle, men det som menes er at alle mennesker *burde* være verdifulle. Politisk korrekte holdninger gir seg ut for å uttrykke hvilke verdier samfunnet faktisk har, men er egentlig et uttrykk for

hvilke verdier offentligheten *ønsker* at samfunnet skal ha. Den politiske korrektheten gir seg altså ut for å være deskriptiv, men er egentlig normativ.

Denne språkbruken dukker også opp i dyreetikken, blant annet hos filosofer som Peter Singer og Tom Regan, når de skal legge et rasjonelt grunnlag for hvorfor dyr bør behandles som mål i seg selv og ikke utelukkende som midler for våre formål. Singer skriver i *Animal Liberation* (1995) at det er en feilslutning å lete etter empiriske likheter i mennesker for å etablere grunnlaget for et egalitært samfunn. For hvis vi i det moralske prinsippet om likhet leter etter faktisk likhet mellom raser og kjønn, vil vi ikke ha tilgjengelig gode argumenter mot urettferdighet: *The principle of the equality of human beings is not a description of an alleged actual equality among humans: it is a prescription of how we should treat human beings* (Singer, 1995, s. 5). Her legger Singer frem en påstand vi for våre formål kan lese som en analyse av den offentlige sfærens normative utsagn formulert som om de var deskriptive: Menneskerettighetene *er* altså ikke deskriptive utsagn, selv om de er formulert slik, for mennesker *er* ikke like, men vi bør, som samfunn, *ønske* oss at de er like og at de behandles deretter. Tom Regan forsøker i *Animal Rights, Human Wrongs* (2003) å konstruere et argument basert på premisser som inkluderer menneskerettigheter som fører til den logiske konklusjonen at også dyr bør innvilges rettigheter. Men heller ikke Regan skriver i normative vendinger; at dyr *bør* innvilges rettigheter: *Contrary to the Cartesians among us, nonhuman animals have interests; and contrary to both simple and Rawlsian contractarians, the interests of animals are directly morally relevant* (Regan, 2003, s. 49).

Problemet med disse uttrykksformene er at både Singer og Regan formulerer seg som om det de skriver allerede er tilfellet, heller enn bare ønskelig. Intensjonene deres er gode, og dét er argumentene også, men at Regan presterer å konstruere et moralfilosofisk vanntett argument som argumenterer for at dyr *har* interesser og at disse interessene *er* moralsk relevante betyr ikke dermed at dyr faktisk *blir* behandlet som mål i seg selv. Hele den globale kjøttindustrien gir tvert imot uttrykk for at (visse) dyr *er* å anse som midler for kjøttindustriens økonomiske formål. Det som gjør slike formuleringer problematiske er selvsagt at dersom vi snakker som om det verdiinnholdet menneskerettighetene uttrykker er *tilfellet*, så overser vi at selv om alle mennesker er født med visse rettigheter så er det likevel ikke slik at alle mennesker blir behandlet basert på disse såkalte ukrenkelige rettighetene. Til tross for gode intensjoner, fører det politisk korrekte feilgrepet som Wallace kritiserer – at den politiske sfæren tror at et samfunns verdimeslige utsagn *skaper* dets holdninger – til

at den politiske sfæren fraskriver seg muligheten til å utøve, og være mottaker for, moralsk kritikk. Ved å formulere idealer som deskriptive påstander legges et konfliktdempende lokk over det som er reelle politiske ulikheter, og igjen er kun ressurser til å frembringe *symbolsk* politisk endring.

Markedet som autonom moralsk aktør

Den politiske sfærens oppgave er å styre den offentlige sfæren, men den har isolert debatten inn i et tomrom – adskilt fra blant annet den realpolitikken som foregår i den økonomiske sfæren – og er ikke i stand til å styre annet enn det *symbolske* innholdet i den offentlige sfæren. Wallace skriver, som sagt, at det er problematisk å blande sammen de to mulighetene for endring, fordi det kan gi illusjonen av at *uttrykk* for endring er identisk med *reell* endring. Med vår analyse av politisk korrekthet som deskriptive uttrykk for det som egentlig er et normativt innhold, påstår vi at det er nettopp en manglende evne til å skille *symbolsk moralsk innhold* fra *reelt moralsk innhold* som preger den politiske sfærens verdisystem. Ved at den politiske sfæren ønsker å fremstå som bærer og formidler av ett og samme innhold, undergraver den alle samfunnets ulikheter og uenigheter.

Den politiske sfæren *skal* altså styre den offentlige sfæren, men ser kun ut til å være i stand til å styre det *symbolske* innholdet i den. Hvem er det da som styrer det reelle innholdet? Ifølge Arne Johan Vetlesen og Jan-Olav Henriksens *Moralens sjanser i markedets tidsalder* (2003) er den økonomiske sfæren i besittelse av en særegen objektivitet: Hva er det [alle] må anerkjenne ikke bare realiteten av, men også den moralske – i betydningen verdifastsettende – betydningen av? Svaret er *markedet* (Vetlesen; Henriksen, 2003, s. 37). I forrige kapittel så vi hvordan den økonomiske sfærens implisitte krav i praksis kan *bli* eksplisitte gjennom dens evne til å infiltrere alle områder av menneskers liv. Med Fromms analyse av anonyme autoriteter argumenterte vi for at en sfære faktisk kan ha større innflytelse når dens imperativer er implisitte og usynlige, fordi vi da ikke *føler* oss undertrykte, men som om alt vi gjør er av egen fri vilje. Markedets verdier, som i utgangspunktet bare hører hjemme i den økonomiske sfæren, gjør seg gjeldende også i alle andre sfærer ved at mennesker integrerer dets verdier i sin virkelighetsoppfatning og dermed tar dem med seg inn i privatsfæren: Dets objektivitet kommer i så måte fra dets tilslutning. Vetlesen og Henriksen er bekymret over at den økonomiske rasjonaliteten er i ferd med å overta rollen som premissleverandør av verdier, og at det økonomiske vekstprinsippet blir trumf. De

mener at begge rasjonalitetene er berettigede, men på hver sine områder, i hver sine samfunnsmessige kontekster og overfor hver sine sett av domener og objekter (2003, s. 40). Moralens problem, mener de, er at den økonomiske rasjonaliteten har begynt å gjøre seg gjeldende også i alle andre sfærer. Med Vetlesen og Henriksen kan vi si at den økonomiske rasjonalitetens *måte å vurdere verdier på* er blitt overført til sfærer hvor dette tankesettet eller verdisystemet ikke *bør* være tilstede. Moralens sjanser er dårligere stilt i et samfunn hvor den økonomiske rasjonaliteten er premissleverandør for verdier, fordi den økonomiske sfærens grunnregel er vekstprinsippet, og det *tar* ikke moralske hensyn. Den økonomiske sfæren – i motsetning til den politiske, som skal styre hele den offentlige sfæren – er kun innrettet mot seg selv, og ikke utover, og det er nettopp derfor det er problematisk at den ser ut til å spre seg inn i for eksempel privatsfæren, fordi den da infiltrerer og farger nettopp de moralske sfærene som skal kunne fungere som potensielle korrektiver til den økonomiske rasjonaliteten.

Når den økonomiske rasjonaliteten har sikret seg en særegen objektivitet som gjelder ”overalt”, er den dermed også premissleverandør for (i alle fall deler av) den politiske sfæren, selv om det *burde* være omvendt. Fordi den politiske sfæren – som skal utøve kritikk overfor alle andre offentlige sfærer – har malt seg inn i et symbolsk hjørne, får den økonomiske sfæren styre seg selv. Og den styrer etter vekstprinsippet, uavhengig av hvilke negative konsekvenser det vil kunne få for *alle andre sfærer*, ettersom den økonomiske sfæren ikke har moralske hensyn som en del av sitt verdisett. Ifølge Vetlesen og Henriksen er den økonomiske rasjonaliteten berettiget innenfor sitt område, men det er dypt problematisk for samfunnet som helhet når denne rasjonaliteten fremstår som objektiv også i alle andre sfærer (altså: at vekstprinsippet ikke er kritiserbart, men noe som bare *er* og *skal være*), og den politiske sfæren har avskåret seg selv fra innflytelse og reell politisk endring gjennom å oppføre seg som om symbolsk endring produserer reell endring.

Den politiske sfærens paradoks

Innenfor den økonomiske sfæren er vekstprinsippet den grunnleggende verdi, men denne sfæren er som sagt én del av den større offentlige sfæren, som på sin side inneholder flere sfærer, blant annet den politiske. Én av den politiske sfærens verdier er målet om *bærekraftig utvikling*; definert som en samfunnsutvikling som imøtekommer dagens behov uten å forringe muligheten for kommende generasjoner til å få dekket sine behov. Denne verdien er i konflikt med oljeindustriens mål, som er

vekst. StatoilHydro er et børsnotert selskap hvis funksjon er å utvinne så mye olje og gass som mulig, og moralske spørsmål om hvorvidt det å gjøre det er ansvarlig (bærekraftig) eller ei, er en hindring for selskapets målsetning om størst mulig profitt til sine eiere. StatoilHydro er en så viktig del av norsk økonomi at en stopp i utvinning av olje og gass ville få dramatiske konsekvenser for norsk økonomi, og dermed også for den politiske sfærens evne til å gjennomføre sine oppgaver. Ingen politiske partier vil være ansvarlige for å ha tatt en moralsk beslutning som svekker statens økonomi og politiske handlekraft, og derfor har også StatoilHydro mye makt.

Miljøorganisasjonenes mål er å forhindre at naturen påføres mer skade enn den er i stand til å reparere på egen hånd, og fordi den økonomiske rasjonaliteten ikke har *miljøhensyn* i sitt begrepsapparat, er de to i tilsynelatende i åpen konflikt med hverandre. Den offentlige sfæren inneholder dermed to gjensidig utelukkende rasjonaliteter. Dette paradokset fremprovoserer et spørsmål som vi må forsøke å finne et tilfredsstillende svar på: Hvordan klarer den politiske sfæren å unngå denne konflikten, og alle andre potensielle konflikter som ligger i alle samfunnets motsetninger?

I *Det endimensjonale menneske* (2005) gjør Herbert Marcuse en analyse av det industrielle samfunnets ideologi. Det moderne samfunn synes å være i stand til å demme opp for sosial forandring, og ifølge Marcuse er denne oppdemmingen av sosial forandring kanskje det moderne industrisamfunnets mest enestående resultat – og det er pluralismens undergang (2005, s. 8). Kritikken av det industrialiserte samfunn oppstod i første halvdel av 1800-tallet, i den politiske praksis mellom *borgerskapet* og *proletariatet*, men ifølge Marcuse har grunnlaget for kritikk nå endret seg. Den kapitalistiske utviklingen har endret disse klassenes struktur og funksjon på en slik måte at de ikke lenger synes å være drivende krefter i en historisk forandring: I mangel av samfunnsmessige grupper og krefter som kan drive fram sosiale forandringer, blir kritikken forvist til et høyt abstraksjonsnivå. Det er ingen plass hvor teori og praksis, tanke og handling kan møtes (Marcuse, 2005, s. 9). For vår hensikt er dette skillet mellom teori/tanke og praksis/handling det vi tidligere omtalte som skillet mellom *reelt-* og *symbolsk* moralsk innhold. Wallace, har vi sett, mener at det symbolske språket (politisk korrekthet) står i veien for muligheten for politisk endring fordi dens interne normative logikk (for at ikke de ressursvake skal føle seg urettferdig behandlet av samfunnet, så snakker man ikke om urettferdighet) ikke tillater at man snakker om urettferdig fordeling av samfunnets ressurser, og dermed blir det heller ikke iverksatt

vedtak som skal *endre* den urettferdige fordelingen. Den politiske endringen *forblir* på symbolnivå. Ønsket om et godt samfunn fører til misforståelsen som gjør at den politiske sfæren tror at et samfunns *uttrykk* for verdier frembringer dets holdinger. Problemet med dét er at reelle konflikter blir løst på et symbolsk nivå og deretter lagt døde. Marcuse skriver at den forening av motpoler som karakteriserer den kommersielle og politiske stil, er én av de mange former tanke og kommunisering bruker til å gjøre seg immun mot uttrykk for protest og fornektelse:

Ved å stille ut sine motsigelser som tegnet på sin sannhet, lukker dette tankemessige univers seg mot alle disharmoniske tanker. Og ved sin evne til å assimilere og gjøre alle andre begreper til sine, gir det muligheten til å forene den størst mulige toleranse med den størst mulige enighet (Marcuse, 2005, s. 108).

Grunnen til at konflikten mellom oljeindustriens virksomhet og miljøorganisasjonenes krav om bærekraftig utvikling ikke skaper problemer, er at konflikten utkjempes innenfor rammene av den politiske sfærens symbolske verdisystem. Ved at den politiske sfæren tar opp i seg alle motsigelser, har den i politisk korrekthet skapt et moralsk vakuum unndratt de strukturelle kreftene i samfunnet: Det er åpent for å kritisere oljebransens virksomhet og dennes negative innvirkning på jordkloden (og dermed *alle* andre moralske sfærer, ikke bare de menneskelige, men også dyr, planter, ufødt liv, et cetera) i det symbolske verdisystemet som er offentlig debatt, men kritikken er ikke virkbar fordi en symbolsk kritikk ikke er overførbart til andre sfærer enn seg selv – kritikken får dermed ingen praktiske konsekvenser for den økonomiske sfærens grunnleggende maksime, fordi *den* ikke er symbolsk, men praktisk. Fordi kritikken, som Marcuse skriver, er forvist til et høyt abstraksjonsnivå, og det ikke lenger finnes noe sted hvor teori og praksis, tanke og handling kan møtes, er den politiske sfærens verdisystem impotent i forhold til politisk endring; den er kun kapabel til å produsere *symbolsk* endring, den er kun i stand til å gi *uttrykk* for endring.

Ved at den politiske sfæren holder åpent for alle samfunnets motsigelser, lukker dette verdisystemet seg mot alle disharmoniske tanker. Fordi alt kan *sies*, er det ikke kritikkverdig at lite kan *gjøres*: Ytringsfriheten gir alle rett til skrive en kronikk som kritiserer utbyggingen av et vassdrag, men hvis man protesterer i *praksis* (for eksempel ved å legge sin kropp i veien for fysisk sett legger seg i veien for utbyggingen) kan man bli arrestert og fengslet. Vi så i forrige kapittel at det å besitte de politiske rettighetene til å si hva man vil, ikke er identisk med å faktisk kunne ”si”

hva man vil. *Politisk moralsk isolasjon* kan nå forstås som at den politiske sfæren har innrammet all samfunnskritikk i en verdisfære som kun er i stand til å frembringe symbolsk endring, og dermed ikke evner å, for eksempel, kritisere at vekstprinsippet får styre alle aktører i den økonomiske sfæren, uavhengig av hva slags virksomhet de driver med. Det åpner seg en forståelse av den politiske sfæren som ansvarsfraskrivende, i den forstand vi kritiserte forretningsmannen fra *Whistleblowers*: Det er en form for individuell moralsk isolasjon på makronivå, ved at den politiske sfæren har fraskrevet seg ansvaret for det moralske innholdet i den økonomiske sfæren. Alle de økonomiske aktørene er rett til å følge vekstprinsippet, og det gjelder da også for et selskap som StatoilHydro, uavhengig av hva slags negative konsekvenser denne virksomheten har for resten av samfunnet. ”What is right in the corporation is what the guy above you wants from you. That’s what morality is in the corporation.” (Alford, 2001, s. 72). På makronivå er dét det samme som at den politiske sfæren sier at det som er riktig i den økonomiske sfæren er hva enn de økonomiske aktørene sier er riktig. Den politiske sfæren, kan vi si, lever et moralsk dobbeltliv – dét Arendt kaller tankeløshet, og som varsleren Jane Bryan omsider oppfattet som en selvmotsigelse og et selvbedrag. StatoilHydro kan altså kritiseres på et abstrakt nivå, men fordi selskapet ikke bryter norsk lov – fordi den politiske sfæren ikke begrenser dette selskapets virksomhet – ligger alt til rette for at det skal utvinne så mye gass og olje som det klarer, helt uten hensyn til miljømessige konsekvenser av denne praksisen. Det som bør endres, men som ikke blir endret, er den rasjonaliteten som har lagt grunnlaget for at StatoilHydro produserer mer gass og olje enn det som er forsvarlig for en bærekraftig utvikling. Grunnen til dét, er at den politiske sfæren ikke *ønsker* å redusere selskapets virksomhet, ettersom en slik reduksjon – eller fullstendig stopp i utvinning av olje og gass – ville hatt negativ innvirkning på den politiske sfærens evne til å utføre sine oppgaver. Den politiske sfæren står altså i fare for å miste sin økonomiske frihet.

Vi er nå nærmere en forståelse av den politiske korrekthetens funksjon. Statens oppgave er å sørge for statsborgernes velferd, noe den blant annet gjør ved å fordele ressurser. Oljeindustrien er en betydelig bidragsyter av midler til statskassen, og har dermed mye makt, ettersom staten er avhengig av at industrien tjener penger. Samtidig er det stort press fra miljøbevegelsen og opinionen om å ta hensyn til miljøet. Denne konflikten ”løses” på symbolnivå, ved å la oljeindustrien drive på som

vanlig innenfor den økonomiske sfæren, og så presentere et bærekraftig bilde av virksomheten i den politiske sfæren.

I løpet av de siste årene har FNs-klimapanel lagt frem rapporter som langt på vei beviser at menneskers CO₂-utslipp er ansvarlig for store deler av den generelle temperaturstigningen i jordens atmosfære, og at denne opphetingen vil kunne få alvorlige konsekvenser for livsmulighetene på jorden i fremtiden. I en tale under FNs klimakonferanse i Bali, 13 desember 2007, sa miljø- og utviklingsminister Erik Solheim at for å unngå at temperaturen i atmosfæren overstiger to grader celsius, vil det kreves politisk handling. Ifølge Solheims tale må rike land som Norge ta føringen. Siden det er vi som har skapt problemet, er det vi som bør ta ansvar for konsekvensene. I tillegg forplikter han Norge til å redusere sine utslipp: Norway is fully committed to our responsibility as a developed nation to take the lead on reducing emissions, both our national emissions and globally (Solheim, 2007). I en artikkel i *The Economist* (2009) nyanseres bildet av Norge som miljøpionér. Norge gjør riktignok en del for å bringe verden mot en grønnere fremtid: 98-99% av Norges elektrisitet kommer fra vannkraftverk; landet var et av de første til å innføre skatt på karbon i et forsøk på å bremse den globale oppvarmingen; Norge var det første landet til å fange karbondioksid og lagre det under jorden; og Stoltenberg-regjeringen går inn for å gjøre landet karbonnøytralt innen 2030. Det ser med andre ord ut som om den norske staten tar klimaendringene alvorlig, men ifølge *The Economist* er det imidlertid et stort gap mellom hva den norske staten *sier* at den skal gjøre, og hva den faktisk *gjør*. For Norge *er* en stor forurensner. Gassutslippene har steget med 15% siden det ble innført avgift på karbon, og utslippene stiger fortsatt årlig. Per dags dato slipper Norge ut mer klimagass per innbygger enn mange andre europeiske land. I tillegg er det slik at denne statistikken undergraver den reelle skaden Norge påfører atmosfæren gjennom å være verdens tredje største eksportør av gass og fjerde største eksportør av olje. Utslippene i forbindelse med produksjonen går under Norges innenlandsbudsjett for utslipp, men hvis man regner med all den oljen og gassen som Norge eksporterer og som blir brent opp utenlands så er det reelle utslippet et helt annet. Når regjeringen sier at den vil ha null karbonutslipp innen 2030, så tar en kun med innenlandsutslipp og ikke de mye mer betydelige utslippene produsert av landets eksport av olje og gass. In short, Norway is profiting handsomely at the planet's expense, while spending a small share of the proceeds on projects to reverse a fraction of the damage done (*The Economist*, 2009). Ved å produsere en utslippstatistikk som ikke inkluderer utslippene av den oljen og gassen

Norge eksporterer, kan Norge fortsette å hente opp mer olje og gass uten å måtte ta ansvar for utslippene det likefullt vil resultere i. Norge vil kunne bli karbonnøytralt innen 2030, men da basert på et regnskap som kun regner Norge som forbruker- og produsent av fossil energi, men ikke som *eksportør*. Den politiske sfæren slipper i så måte unna med to gjensidig utelukkende krav: Retten til å hente opp mer olje og gass vs. målet om å redusere utslipp og dermed skape en bærekraftig utvikling for fremtiden. Her får vi øye på hvordan politisk korrekthet – statens forsøk på å tilfredsstille forventninger til miljøhensyn hos miljøforkjemperne – legger et slør over den politiske virkeligheten: Det er et sprik mellom det *reelle moralske innholdet* (StatoilHydro får utvinne så mye gass og olje de klarer, så lenge mye av det eksporteres og forbrenningen havner i et annet lands utslippsregnskap), og det *symbolske moralske innholdet* (Norge skal bli karbonfritt innen 2030). Norge vil altså, ifølge den politiske sfærens indre logikk, lykkes i å redusere landets CO₂-utslipp til ingenting *uten å redusere produksjonen av nettopp den oljen som bidrar mest til jordens temperaturstigning*.

Den politiske korrekthetens funksjon ser dermed ut til å være å tilsløre det som åpenbart er grunnlag for moralske konflikter. Ifølge Wallace er politisk korrekthet er et retorisk redskap som later som om det er hensynsfullt overfor den parten det snakkes om, mens det egentlig dreier seg om er at den som bruker den politisk korrekte terminologien ønsker å fremstå i positivt lys (2007, s. 112-3). Den politiske korrekthetens primære funksjon er å signalisere og fremheve visse dyder i den som taler – omtanke, hensynsfullhet, toleranse, følsomhet – og dreier seg dermed (som enhver talehandling står i fare for å gjøre) mer om den som taler enn dem som blir omtalt (fremtidige generasjoner, dyr og planteliv, et cetera). Dersom vi går med på premisset om at den politiske sfæren er stedet hvor det norske samfunnet snakker om seg selv, og at *politisk korrekthet* er språket som brukes til dette formålet, kan vi si at den politisk korrekte diskursens primære funksjon er å produsere et moralsk glansbilde av det norske samfunnet. Problemet ved et slikt glansbilde er det som Wallace pekte på som mest problematisk ved politisk korrekthet: At dersom alle lærer seg å gi uttrykk for tolerante holdninger og meninger (uavhengig av hva de faktisk synes), så skapes illusjonen av at intoleranse ikke finnes i samfunnet. Dersom regjeringen sier at de innen 2030 skal ha null CO₂-utslipp, skapes illusjonen om at klimaproblematikken er under kontroll, selv om det ikke produseres og brennes mindre olje. Det er, med andre ord, et betydelig sprik mellom hvordan samfunnet sier

at det oppfører seg, og hvordan det *faktisk* oppfører seg. Å tilsløre dette faktum – som er den politiske korrekthetens primære, om enn utilsiktede, funksjon – er å legge til rette for at alt forsetter som før.

Konklusjon

Den politiske sfærens stiller seg åpen for den samme kritikken vi har rettet mot forretningsmannen fra *Whistleblowers*. Vi kritiserte ham for å overlate alt ansvar for det som skjer på arbeidsplassen til sine overordnede, fordi han da satt seg selv – og sin potensielle virkekraft som moralsk subjekt – på sidelinjen. Han overlater dermed ethvert moralsk hensyn til de som er over ham i hierarkiet, noe vi senere har sett er spesielt problematisk for den økonomiske sfæren fordi dens grunnleggende verdi er vekstprinsippet. Ved å isolere seg fra ansvar i forhold til praksiser han deltar i, har han umuliggjort tilstedeværelsen av et helhetlig rammeverk som kan skille mellom gode og dårlige handlemåter. Den politiske sfæren har inntatt den samme holdningen overfor den økonomiske sfæren, og kan dermed kritiseres for individuell moralsk isolasjon på makronivå – det vi kaller *politisk moralsk isolasjon*. Når vekstprinsippet får være gyldig for *alle* aktørene i den økonomiske sfæren – også et selskap som StatoilHydro, hvis virksomhet får negative konsekvenser for *alle andre sfærer* – er definisjonen av *riktig* i praksis overlatt til de økonomiske aktørene.

Den politiske sfæren er avhengig av økonomiske midler for å utføre sitt mål om et høyt nivå av velferd for innbyggerne, og oljeindustrien er en betydelig bidragsyter i så måte. En drastisk innskrenking av oljeindustriens virksomhet ville dermed fått alvorlige konsekvenser, ikke bare for selskapenes vekst, men for hele samfunnet. Heri ligger det et implisitt krav fra den økonomiske sfæren om å uinnskrenket få følge sitt vekstprinsipp. Den politiske sfæren må dermed kritiseres for at den ikke tar ansvar for at utvinning av olje får konsekvenser for målet om en bærekraftig utvikling. Det er åpenbart revnende likegyldig for fremtidige generasjoner hvorvidt Norge statistisk sett er karbonnøytrale, dersom dens interesser i utvinning av fossil energi likevel har bidratt til at jorden er tilnærmet ubeboelig.

En betydelig forskjell mellom forretningsmannen og den politiske sfæren, er at sistnevnte gjennom diskursen i det verdisetet vi har kalt politisk korrekthet, *later som* om det tar ansvar for sine handlinger. Den politiske sfæren har gjort seg selv ute av stand til å løse reelle problemer ved kun å ta ansvar innenfor et *symbolsk* verdisystem. Ved å presentere det som ikke er annet enn *uttrykk* for forandring som

om det var et *instrument* for forandring, har den politiske sfæren selv skyld i å ikke evne å produsere annet enn symbolske løsninger på virkelige problemer.

Konklusjon

Moral, har vi sett, er ikke en objektiv størrelse: Én handling kan vurderes som beundringsverdig fra ett perspektiv, og klandreverdig fra et annet. Det at varslere – ansett av offentligheten som et moralsk gode – opplever en rekke brutale negative konsekvenser som følge av sanksjoner fra arbeidsplassen, tyder på at det ikke finnes én standard for å bedømme det moralske innholdet i en gitt handling, men mange ulike sfærer med like mange forskjellige vurderinger. Mens den akademiske verden kan applaudere varsleren, opplever arbeidsplassen den samme handlingen som et uttrykk for grov illojalitet. At det moderne samfunn er fragmentert i moralske sfærer er utgangspunktet for Alasdair MacIntyres *After Virtue* (2007): Uten en felles moralsk målestokk, mangler vi den nødvendige forutsetningen for å kunne skille *riktig* fra *galt*. Vi snakker forskjellige moralske språk, noe som gjør reell kommunikasjon umulig. Alford gjør i *Whistleblowers* (2001) bruk av samme analogi i forbindelse med forretningsmannen som mente at hans verdier som religiøs eller familiemann ikke hadde noe som helst med arbeidsplassens verdier å gjøre. Mannens ulike selv snakker ulike moralske språk, og evner derfor ikke å kommunisere med hverandre. Moral på arbeidsplassen reduseres i så måte til hva enn sjefen sier er riktig, og forretningsmannen har dermed fraskrevet seg ethvert ansvar for det han gjør på arbeidsplassen gjennom å bestemme seg for at definisjonen av *riktig* er relativ til hvilken moralsk sfære han til gitt tid befinner seg i. Med en slik definisjon er han ute av stand til å reagere på noe som foregår på arbeidsplassen som ”kritikkverdige forhold”. *Individuell moralsk isolasjon* er når en person ikke lar det moralske innholdet i de ulike sfærene han eller hun deltar i fungere som ressurser for kritikk – som potensielle korrektiver – i forhold til hverandre, og i så måte unnlater å ta ansvar for selv å skape den sammenhengen hvor de ulike handlingenes verdimeslige innhold kan måles opp imot hverandre. Det som er problematisk med denne formen for moralsk isolasjon er ikke at det moderne samfunn er inndelt i moralske sfærer og i så måte mangler et felles målestokk som muliggjør det å skulle skille riktig fra galt, slik MacIntyre hevder. Problemet er derimot at forretningsmannen, som moralsk subjekt, ikke *selv tar ansvar for å være den moralske målestokken som er nødvendig for å differensiere én handlings verdi fra en annen*.

Et person er summen av sine medlemskap i ulike sfærer, og et moralsk subjekt er et som tar ansvar for rollen som målestokken for det verdimeslige innholdet i det

ulike sfærene han eller hun deltar i. At det moderne samfunn er inndelt i moralske sfærer, umuliggjør på ingen måte moralsk praksis: Jane Bryan, og alle andre varslere, synes å tyde på at forretningsmannens holdning til de ulike sfærene av hans liv ikke er et ubestridelig faktum, men et *valg* han har tatt. Det er nettopp denne formen for ansvarsfraskrivelse vi i ulike nyanser har diskutert i lys av begrepet om *moralsk isolasjon*. At varslere finnes, til tross for at moralske sfærer opererer med relativt ulike definisjoner av *riktig*, synes å bevise at et felles moralsk rammeverk ikke er en nødvendig forutsetning for moralsk praksis. Milgrams eksperiment med to autoriteter som gir gjensidig utelukkende ordre, synes å bygge opp under påstanden om at det ikke er tilfeldig at mange varslere forklarer at motivasjonen for å varsle ofte har sitt utgangspunkt i en konflikt mellom to medlemskap i ulike sfærer. Jane Bryan er et talende eksempel på hvordan det var et imperativ fra én sfære (privatsfæren) som veltet autoritetens legitimitet i en annen sfære (arbeidsplassen). At samfunnet er inndelt i konkurrerende – og dermed potensielt korrigerende – moralske sfærer fremstår som en ressurs for moralsk praksis, gjennom at det øker sjansen for at det oppstår verdikonflikter i subjektet. Etersom Milgram konkluderer med at *lydighet* er *default*-settingen til de aller fleste mennesker, synes det å ha et mangfold av autoriteter som stiller krav til en å være til det beste for moralens vilkår. At eksperimentet med *dobbel autoritet* var i stand til å ødelegge autoritetens legitimitet, både dets evne til å definere forsøkspersonens opplevelse av situasjonen og til å kontrollere dets oppførsel, synes å bygge opp under tesen om at et flertall av potensielt gjensidig utelukkende krav *er nettopp det som kan evne å frembringe den friheten det moralske subjektet er avhengig av for å kunne velge det han eller hun selv synes er riktig*. Etter å ha sett hvordan det verdisystemet vi har kalt *politisk korrekthet* fungerer, er det enda mindre grunn til å anta at moralens sjanser vil være bedre stilt dersom samfunnet hadde et felles moralsk vokabular for å diskutere moralske spørsmål. Et slikt fellesskap *kan* riktignok være en ressurs for moralens sjanser, men det kan også vise seg å være et instrument for moralsk isolasjon. Da det kan slå begge veier, synes mangfoldet av moralske sfærer med ulike definisjoner av *riktig* å være en viktig forutsetning for moralsk praksis, men det forutsetter riktignok at det moralske subjektet har evne og vilje til å se dem i sammenheng og ta ansvar for sin delaktighet i *begge* sfærene.

Det forutsetter også at det moralske subjektet *tør* å handle basert på sin overbevisning om hvilken handlemåte som er riktig. Varsling er å anse som et

ubetinget gode, og *moralsk isolasjon* er en samlebetegnelse for forhold som vanskeliggjør dette ubetingede gode. For det moralske subjektet å *tørre å ta ansvar* synes vanskeliggjort av de ulike nyansene av moralsk isolasjon som vi har diskutert. C. Fred Alford skriver i *Whistleblowers* at det moderne samfunn er definert ved å være inndelt i ulike verdifærer, og i *Rethinking Freedom* (2005) at *moralsk frihet* – et hvert individs frihet til selv å bestemme hva som er riktig – er en realitet. Mye av det vi har diskutert i denne oppgaven tyder på at Alfords påstand simpelthen ikke stemmer. Det er riktig at den moderne verden til dels er definert av at store autoriteter som Gud, staten og lignende nå har liten innvirkning på menneskers verdier og måter å leve på, men ifølge Erich Fromms *The Sane Society* (2002) innebærer ikke dét at autoritene er forsvunnet. Snarere tvert imot hevder Fromm at det moderne samfunnets anonyme autoriteter er minst like undertrykkende som de førmoderne synlige autoritetene. Vi har sett at den økonomiske sfæren er en slik anonym autoritet: Selv om den har en flat maktstruktur uten en synlig autoritet som stiller krav, har den like fullt implisitt innflytelse via det faktum at økonomisk sikkerhet og -frihet er en maktfaktor i *alle* sfærer. Dette handler om hvordan samfunnet er ordnet, det vi har kalt *strukturell moralsk isolasjon*. Vi husker John Brown, varsleren som ikke bare ble sparket, men også forlatt av sine kone på grunn av at familien mistet sin inntekt og helseforsikring som følge av varslingen. Det var her vi fikk øye på det høyst relevante skillet mellom *formell-* og *reell frihet*: Brown er politisk sett fri til å varsle (staten vil ikke straffe ham for det), men varslingen blir likevel sanksjonert av arbeidsplassen med tap av økonomisk trygget, og dét gjør ham, og familien hans, økonomisk ufri. Den politiske sfæren kan altså garantere sine borgere frihet til å si hva de vil, men den kan ikke beskytte varslere fra at den økonomiske sfæren sanksjonerer dem. Ifølge Fromm har ikke moralsk frihet ført til reell frihet, for selv om det nå ikke er noen som *åpenlyst* krever en bestemt type oppførsel fra oss, så er vi enda flinkere til å adlyde den *anonyme* autoriteten.

Det er dermed ulike former for moralsk isolasjon som gjør seg gjeldende for det moderne moralske subjektet: Én er den *individuelle moralsk isolasjonen* som består i at subjektet – eller *den politiske sfæren* som moralsk aktør på makronivå – fraskriver seg ansvaret for de handlingene subjektet er delaktig i. Dette, har vi sett, kan oppstå på grunn av *individuelle* omstendigheter (at subjektet oppfatter de ulike sfærene som usammenlignbare, eller simpelthen ikke *ønsker* å innta en vurderende stilling til dem), eller *systematiske* omstendigheter (at en autoritet *forsøker* å frata

subjektet følelsen av ansvar for situasjonen ved å kapre premissene for definisjonen av en gitt praksis, og dermed enklere kontrollere aktørens oppførsel). Den mest virksomme formen for innskrenking av alternativer som i praksis begrenser det moralske subjektets *reelle* frihet til selv å være det rammeverket som er nødvendig for å skille mellom riktig og galt, er likevel det vi har kalt *strukturell moralsk isolasjon*. Denne formen for moralsk isolasjon betegnes som *strukturell* fordi samfunnsstrukturen er slik ordnet at økonomiske sanksjoner har en så betydelig innvirkning på *alle* varslernes moralske sfærer, at den reelle handlefriheten er å anse som alvorlig innskrenket. Individets frihet til selv å definere hva som er riktig, er med andre ord ikke tilfellet: Varslere skal beskyttes av staten, men de effektive sanksjonene fra den økonomiske sfæren, viser at den formelle friheten til å si hva man vil i praksis er tilnærmet verdiløs fordi det finnes mektigere krefter i samfunnet enn staten som er i stand til å sanksjonere det som for de økonomiske aktørene er å anse som uønsket oppførsel. Ikke før den politiske sfæren og det moralske subjektet tar ansvar for *alle* de moralske sfærenes definisjoner av *riktig*, vil samfunnet som helhet være fritatt fra den moralske isolasjonens innskrenkning av mulighetene for moralsk praksis.

Litteraturliste:

- Adorno, T. W. 2006, *Minima Moralia*, Arild Linneberg (overs.), Pax Forlag, Oslo.
- Adorno, T. W. 2001, *Problems of Moral Philosophy*, Thomas Schoder (red.), Rodney Livingstone (overs.), Polity Press. Cambridge.
- Alford, C. F. 1997, *What Evil Means to Us*, Cornell University Press, Cornell.
- Alford, C. F. 2001, *Whistleblowers – Broken Lives and Organizational Power*, Cornell University Press, Cornell.
- Alford, C. F. 2005, *Rethinking Freedom – Why Freedom has lost its Meaning and What Can be Done to Save it*, Palgrave Macmillan.
- Arendt, H. 2003, *The Portable Hannah Arendt*, Penguin Books, London.
- Bauman, Z. 2003, *Liquid Love*, Polity Press, Cambridge.
- Bauman, Z. 2001, *Flytende modernitet*, Vidarforlaget A/S, Oslo.
- Bauman, Z. 2000, *Savnet fellesskap*, Cappelen Akademiske Forlag, Oslo.
- Bauman, Z. 2008, *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?* Caravan.
- Economist, The. 2009, *Norway and the Environment – Binge and Purge*. 22. Jan. http://www.economist.com/displaystory.cfm?story_id=12970769
- Eichstaedt, P. 2009, *First Kill Your Family – Child Soldiers of Uganda and the Lord's Resistance Army*, Lawrence Hill Books, Chicago.
- Fromm, E. 2002, *The Sane Society*, Routledge Classics, London.
- Gourevitch, P; Morris, E. 2008, *Standard Operating Procedure*, Penguin Press, New York.
- Hammer, E. 2006, *Adorno and the Political*, Routledge, Oxon.
- Kant, I. 2007, *Kritikk av den praktiske fornuft*, Øystein Skar, Bjarne Hansen (overs.), Aschehoug & Co, Oslo.
- Kant, I. 2005, *The Moral Law – Groundwork of the Metaphysics of Morals*, H. J. Paton (overs.), Routledge Classics.
- MacIntyre, A. 2007, *After Virtue*, Biddles Ltd., Norfolk.
- Marcuse, H. 2005, *Det endimensjonale menneske – Studier i det avanserte industrielle samfunns ideologi*, Thomas Krogh og Hans Petter Aastorp (overs.), Boklubbens kulturbibliotek.
- Milgram, S. 2004, *Obedience to Authority*, HarperCollins Publishers Inc., New York.
- Putnam, R. D. 2000, *Bowling Alone – The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York.
- Regan, T. 2003, *Animal Rights, Human Wrongs*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Maryland.
- Singer, P. 1995, *Animal Liberation*, Pimlico, London.
- Solheim, E. 2007, *Statement at the High Level Segment of the UN Bali-Conference on Climate Change, 13 December*: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/md/dep/miljovernminister-erik-solheim/taler-og-artikler/2007/Statement-at-the-High-Level-Segment-of-t.html?id=493901>
- Tester, K. 1997, *Moral Culture*, Sage Publications Ltd., London.
- Tester, K. 2001, *Compassion, Morality and the Media*, Open University Press, Buckingham.
- Vetlesen, A. J.; Henriksen, J. O. 2003, *Moralens sjanser i markedets tidsalder – Om kulturelle forutsetninger for moral*, Gyldendal Norsk Forlag,

Oslo.

Vetlesen, A. J. 2005, *Evil and Human Agency – Understanding Collective Evildoing*, Cambridge University Press.

Vetlesen, A. J. 2007, *Hva er etikk*, Universitetsforlaget, Oslo.

Vetlesen, A. J. (red.). 2008, *Nytt klima – Miljøkrisen i samfunnskritisk lys*, Gyldendal Norsk Forlag AS.

Wallace, D. F. 2007, *Consider the Lobster and Other Essays*, Back Bay Books, New York.