



Individet under klimaforan- dringernes åg

Andreas Hebsgaard Andersen (stud.nr.: 20166703)
Anvendt Filosofi – Aalborg Universitet
Kandidatspeciale 2024
Antal tegn: 130211
Vejleder: Jes Lynning Harfeld

Abstract

This paper examines the question of how the individual should relate to its own climate gas emitting actions. The question concerning climate change is not whether it is real, but how it should be mitigated. This can be asked in multiple ways, but here it is asked from the point of view of the individual and its own climate gas emitting actions, and whether the individual should limit such. To initiate the investigation, two positions were presented and analyzed, which differentiated between political and private actions. To understand the positions the terms ethics and moral was defined, where moral refers to the ontological condition that to act is inherently ambivalent, due to unforeseen consequences and hidden values and intentions, and ethics as a theoretical attempt to escape the ambivalence and give clear answers to what is right and wrong.

Through an analysis of K.E. Løgstrups theory, it is shown that due to the interdependency between human beings, individuals always have a minimum of power over each other, where this ontological condition for the individual presents itself as an ethical demand to always take care of others as best as possible. The question then was if the action of emitting climate gases was part of such a demand, where the analysis showed that, even though the consequences of climate change can be very abstract, emitting climate gases nevertheless contributes to climate change which will result in suffering for others. The demand shows up when there is interdependency, which there is, wherefore the individual should limit their emissions of climate gases. One of the initial positions that is presented focuses on the duty to engage in political actions to mitigate climate change, and not on a duty to refrain from climate gas emitting actions. The problem with this position is that it overlooks the fact that the ethical demand to use the power each individual has over each other as best as possible is primary to both duties and politics. Both politics and duties are stand-ins for when the individual fails to live up to the ethical demand. Politics and duties are ways to force the individual to do what it is already supposed to do.

Further the question of freedom is discussed. Here it shows that with the concepts of negative and positive freedom, there are two ways for the individual to limit its climate gas emitting actions. Positive freedom is described as the freedom for the individual to be the master of themselves. In this sense the individual has the opportunity to limit its own climate gas emission by being master of themselves and responding to the ethical demand. Negative freedom describes the freedom an individual has without being limited by others. To limit this amount of freedom would be the political solution, where the opportunity to emitting climate gases would be limited through political

intervention. Such a political limitation of freedom is justified due to the amount of damage contributing to climate change will have for others. But whether or not such a political intervention is invoked, the individual should do what it already can do to limit its climate gas emitting actions.

Indholdsfortegnelse

Indledning:	4
Afgrænsning - klimaforandringer	4
Kingston & Sinnott-Armstrong – må man <i>joygyzzle</i>?	5
Bernstein – Bøffer og Politik	11
Diskussion af Kingston & Sinnott-Armstrong og Bernsteins positioner	13
Del 1: Etik og Moral	15
Bauman – Etik og Moral	15
Kingston & Sinnott-Armstrong og Bernsteins positioner set gennem begrebsparret etik og moral .	18
Løgstrup - Den Etske Fordring	21
Individet og klimaforandringer	25
Pligt og politik	29
Anden del – frihed	34
Fromm - Frihed for hvem?	34
Løgstrup - Behovsvæsenet	35
Berlin - Negativ og positiv frihed	37
Mill - Frihedens grænser	39
Forbrugsfrihed og klimaforandringer	40
Opsamlende diskussion – Hvad bør man gøre som individ?	43
Perspektivering – Hvor kan vi bevæge os hen?	46
Konklusion	48
Referencer	49

Indledning:

At klimaforandringer er en realitet, er efterhånden accepteret af alle, måske på nær et lille mindretal. Spørgsmålet, som klimaforandringer stiller, er derfor ikke længere hvorvidt de findes, men hvordan de skal imødegås. Dette foranlediger mange spørgsmål, hvor denne opgave vil tage fat i ét af dem. Nemlig spørgsmålet om individets situation under klimaforandringer, og hvordan individet bør forholde sig til sine egne klimagasudledende handlinger. For at undersøge dette indledes opgaven med at præsentere to nyere positioner, med hver deres svar på spørgsmålet. Ud fra en efterfølgende diskussion af de to positioner bestemmes et problemfelt, som den resterende opgave centrerer sig omkring. Herfra består opgaven af to dele, som fokuserer på henholdsvis etik & moral og frihed. Delen om etik og moral indledes med begrebsdefinitioner af henholdsvis etik og moral gennem Zygmunt Bauman, hvorefter spørgsmålene vedrørende individets etisk/moralske situation, som blev stillet gennem diskussionen af de to første artikler, vil blive analyseret ud fra K.E. Løgstrups forståelse af den etiske fordring, pligt og politik. I anden del stilles spørgsmålet om frihed på to måder. Først spørges der ind til, hvad mennesket er for et væsen, og hvad frihed for mennesket er, ud fra Erich Fromm og K.E. Løgstrup. Herefter stilles spørgsmålet om frihedens grænser, specifikt i forhold til hvad bestemmes som forbrugsfrihed, ud fra Isaiah Berlin og John Stuart Mill. Efter disse to dele følger en opsamlende diskussion, hvor både opgavens problemstilling og de gennem undersøgelsen opståede spørgsmål besvares. Afslutningsvis følger en kort perspektivering, som forsøger at pege frem mod en ny måde at forholde sig til omverdenen på. Opgavens problemformulering er derfor følgende:

Hvordan bør individet forholde sig til sine egne klimagasudledende handlinger?

Afgrænsning - klimaforandringer

Eftersom klimaforandringer er et bredt begreb, og kan indeholde utallige aspekter, vil det i dette afsnit blive delvist afgrænset. For at gøre dette vil der blive præsenteret en række antagelser om klimaforandringer, som er opstillet af Walter Sinnott-Armstrong. Disse antagelser er først og fremmest valgt, da de forekommer at måtte være ukontroversielle for de fleste, som har forholdt sig en smule til feltet, og for det andet da de er formuleret af netop Sinnott-Armstrong, som er medforfatter på en artikel om individets forpligtelser i forhold til klimaforandringer, som for denne opgave er en kerneartikel. Han præsenterer sine otte antagelser i en artikel fra 2005, og ikke alle vil være lige relevante for opgaven, men findes alligevel relevante at nævne i sin helhed.

De første to antagelser siger kort, at den globale opvarmning, og altså klimaforandringer, er startet. Det er altså ikke et spørgsmål om hvorvidt, klimaforandringer vil forekomme, men om hvor meget og hvornår, og dertil at en betydelig del af årsagen ligger i menneskelige handlinger (Sinnott-Armstrong, s. 285-86).

Den tredje antagelse siger, at klimaforandringer vil medføre store konsekvenser, f.eks. voldsomme storme og tørke, hvilket højst sandsynligt vil medføre, at millioner af mennesker vil komme på flugt eller dø. Til dette tilføjer han som den fjerde antagelse, at det vil gå mest udover fattige. Det er de velhavende lande, som bærer hovedansvaret for klimaforandringer, men de vil også nemmest kunne omstille sig (Sinnott-Armstrong, s. 286).

Som det femte antager han, at stater har muligheden for at afbøde klimaforandringer, her særligt de store og rige stater. De har ifølge ham mulighed for politisk at intervenere på måder, som vil begrænse udledningen af klimagasser, og netop afbøde konsekvensernes omfang, men, som han har med som sin sjette antagelser, er det ikke muligt at stoppe klimaforandringer. Stater bør derfor også begynde at forberede sig ved f.eks. at stormsikre huse (Sinnott-Armstrong, s. 286).

At dette vil have omkostninger, er hans syvende antagelse. Både tiltag til at afbøde konsekvenserne og til at tilpasse samfundet vil være omkostningsfulde, og, i hvert fald på kort sigt, påvirke økonomien negativt. Dette vil være til skade for mange mennesker, og, igen, især de fattige. På trods af dette tilføjer han som den ottende antagelse, at stater moralsk set bør iværksætte tilpasningstiltag (Sinnott-Armstrong, s. 286).

Kingston & Sinnott-Armstrong – må man joyguzzle?

Som en indledende undersøgelse af spørgsmålet vedrørende individets rolle i lyset af klimaforandringer, vil der præsenteres og diskuteres to positioner. I det følgende afsnit vil der blive redegjort for Ewan Kingston og Walter Sinnott-Armstrongs position om individuel forpligtelse for udledning af klimagasser, som de præsenterer den i artiklen *What's wrong with Joyguzzling?* I artiklen undersøger de det enkelte menneskets moralske situation i forhold til klimaforandringer.

Kingston og Sinnott-Armstrong indleder deres artikel med at præsentere deres tese: "(...) there is no moral requirement – or at least no one has shown there is one – to refrain from emitting reasonable

amounts of greenhouse gases (GHGs) solely in order to enjoy oneself” (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 169). For at undersøge og underbygge deres tese tager de udgangspunkt i, hvad de kalder joyguzzling. At joyguzzle indebærer at køre tur i en bil, som udleder CO₂, kun for fornøjelsens skyld, hvor spørgsmålet altså er, om der er et moralsk krav til at undlade en sådan aktivitet. De indleder desuden med at pointere, at deres position tager udgangspunkt i den for artiklen nuværende situation, 2018, og at situationen kan ændre sig. Dette kunne f.eks. være gennem ny lovgivning, ændrede sociale normer eller personlige løfter, hvor sådanne ændringer vil kunne medføre moralske krav til at afstå fra joyguzzling. Dertil er det vigtigt for dem at understrege, at artiklen fokuserer på moralske krav, og at de ikke benægter, at det er moralsk bedre at afstå fra joyguzzling, der er bare ikke noget moralsk krav (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 169-70). Eftersom formålet med artiklen er at vise, at der endnu ikke er formuleret et gyldigt moralsk krav til afståelse, er den bygget op omkring andres forsøg på sådanne formuleringer. Denne redegørelse vil følge samme struktur som artiklen, og præsentere de syv indvendinger i samme rækkefølge.

Den første indvending de tager fat i, omhandler dyder. Argumentet siger”(...) that we need to cultivate ”green” virtues in order to fully understand our responsibilities regarding climate change” (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 170). For at kunne navigere og handle godt i en verden med klimaforandringer, er det nødvendigt, at individer kultiverer dyder, som f.eks. ydmyghed og respekt for naturen, for at kunne imødegå de udfordringer, som udspringer af klimaforandringer. Til dette argument har Kingston og Sinnott-Armstrong en simpel indvending:”(...) virtues are not moral requirements” (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 170). Det væsentlige for dem, i forhold til denne indvending, er at vise, at moralske krav er anderledes end andre moralske grunde. Dette forsøger de at vise gennem to eksempler. Det første omhandler at bryde med moralske krav uden tilstrækkelig begrundelse, som f.eks. at dræbe. Hvis en person dræber en anden uden tilstrækkelig grund, bryder hun med et moralsk krav, og fortjener derfor fordømmelse. Dette gælder dog ikke omvendt. En person som ikke dræber, fortjener ikke at blive rost. Det andet omhandler donation af penge til velgørende formål. Her skriver de, at en person som donerer penge til velgørende formål, fortjener at blive rost, men det omvendte gælder ikke. En person som ikke donerer penge, fortjener ikke at blive fordømt. Pointen er, at hvor det første eksempel omhandlede moralske krav, handler det andet om dydige eller gode handlinger. Selvom det er bedre at donere end ikke at donere, betyder det ikke, at der er et moralsk krav til at donere penge. I forhold til joyguzzling er det moralsk bedre at afstå fra det, end at gøre det, men det at noget er bedre end noget andet, medfører ikke nødvendigvis et moralsk krav (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 171-72).

Den næste indvending omhandler ”group causation”. Kingston og Sinnott-Armstrong understreger, at der ingen tvivl er om, at den samlede udledning af drivhusgasser fra mennesker medfører lidelse, problemet er bare, at den enkeltes udledninger isoleret set ikke medfører lidelse. Argumentet for gruppeårsag siger, at hvis en gruppes samlede handlinger medfører lidelse, så er det enkelte individs handling medvirkende i en sådan forstand, at det handler moralsk forkert. For Kingston og Sinnott-Armstrong er det dog ikke nok bare at udføre handlingen, for at bryde med et moralsk krav. De eksempler som bruges til at vise, at gruppens samlede handlingers medførende lidelser medfører, at den enkeltes handling er moralsk forkert, passer ikke til situationen med joyguzzling. Ved de andre eksempler, som f.eks. mordet på Cæsar, hvor 23 senatorer stak ham én gang hver, var der både konspiration og intention i forhold til udfaldet. Eftersom der ikke, for den enkelte person som joyguzzler, er nogen intention om lidelse, og at gruppens samlede udledning ikke er koordineret, er der kun tale om enkelte personers handlinger, som tilfældigvis samlet medfører lidelse (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 172-73).

Den næste indvending forsøger at undgå behovet for intention eller koordination, men tager afsæt i selve det, at handlingen bidrager til problemet. Dette argument siger, at det ikke er nødvendigt for at fordømme en handling, at den direkte medfører lidelse, men at det er nok, at den bidrager til det. For at finde et sådant bidrag kan man tage den totale mængde, det kræver for at medføre lidelse, og dividerer den med antallet af individer for at se, hvad det gennemsnitlige bidrag er. For at vise problemet ved denne tilgang benytter Kingston og Sinnott-Armstrong sig af et eksempel fra Derek Parfit. Man skal forestille sig 100 minearbejdere fanget i en mineskakt, hvor det er nok med et redningshold på tre personer for at redde dem. Man har selv muligheden for enten at deltage i dette redningshold, eller tage et andet sted hen og redde 10 minearbejdere. I det første tilfælde vil der blive reddet 100 minearbejdere af fire personer, hvorfor de har reddet 25 minearbejdere hver. I det andet tilfælde vil der blive reddet 110 minearbejdere, de tre fra det ene redningshold har reddet 33,3 personer hver, og du har selv reddet 10 personer. Som individ har du i det andet tilfælde reddet 15 minearbejdere færre, end ved det første, hvilket for Kingston og Sinnott-Armstrong illustrerer, at det væsentlige ikke er gennemsnittet, men forskellen i marginaler (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 173-74).

Hvis man vil argumentere på baggrund af mængden af lidelse, en enkelt handling medfører, eller bidrager til, skal man i stedet se på effekten af den enkelte handling, og ikke den samlede handling af en gruppe. Dette argument kalder de ”partial causation”. Argumentet siger, at en forøgelse af mængden af klimagasser i atmosfæren vil medføre lidelse, at joyguzzling udleder klimagasser, om end i meget lille skala, hvorfor joyguzzling medføre lidelse, og om end det er i meget lille skala, er det nok

til, at der er et moralsk krav til at afstå fra det. I forhold til dette har Kingston og Sinnott-Armstrong to separate indvendinger (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 174-75).

Den første omhandler emergens. Emergens beskriver de tilfælde, hvor der opstår egenskaber i et samlet hele, som ikke kan findes ved de enkelte dele. For at argumentet om delvis årsagssammenhæng skal være gyldigt, skal det kunne vises, at de enkelte dele i sig selv også besidder den egenskab, som findes ved det samlede hele. Som eksempel for at illustrere dette bruger de olie. Olie i en vis mængde er slimet, hvilket det enkelte molekyle af olie ikke er. Det er først når mange oliemolekyler samles og organiseres på en bestemt måde, at de opnår egenskaben at være slimet. De mener, at det samme gør sig gældende ved joyguzzling. De enkelte klimagasser, som udledes ved en sådan handling, påvirker ikke klimaet. Det er først ved en bestemt mængde og organisering af drivhusgasser, at egenskaben at kunne forandre klimaet opstår, hvorfor den enkeltes udledning ikke kan anses for at have nogen effekt i sig selv (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 174-76).

Den anden indvending mod argumentet om delvis årsagssammenhæng er i forhold til tid. Argumentet har sigte på hvilken forskel en bestemt udledning gør. Som Kingston og Sinnott-Armstrong ser på det, må man have for øje, at der konstant bliver udledt rigtig mange klimagasser, hvorfor den enkelte handling med at afstå fra at udlede klimagasser højst kan påvirke tidspunktet for, hvornår en bestemt grænseværdi er overskredet, eller hvornår en katastrofe vil indtræde. Problemet ved overskridelse af grænseværdier og katastrofer, er dog at det sker, ikke hvornår det sker, så så længe den globale udledning er, som den er, kan den enkelte joyguzzle maksimalt påvirke hvornår og ikke om dette sker (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 176-78).

I forlængelse af dette påpeger de også, at hvis delvis årsagssammenhæng har ret, vil næsten alle aktiviteter være moralsk problematiske. Det bunder i, at hvis al udledning i sig selv bidrager til lidelse, vil aktiviteter som at varme mad og vand, være umoralske, da det udleder klimagasser. At der skulle være et moralsk krav til at afstå fra at varme mad, virker voldsomt, hvorfor de slutter af med at påpege, at hvis "(...) the levels of harm don't matter at all, the partial causation approach proves too much" (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 178).

Det næstsidste argument Kingston og Sinnott-Armstrong tager fat i, siger, at der er et moralsk krav til ikke at overskride ens fair andel af globalt udledte klimagasser. Argumentet tager udgangspunkt i, at der er en grænse for, hvor mange klimagasser der kan udledes uden store konsekvenser, og at hvert individ er moralsk forpligtet på ikke at overskride sin egen andel. I forhold til joyguzzling siger denne position ikke, at det nødvendigvis er forkert, men at det afhænger af hvordan personen ellers

økonomiserer sin fair andel af drivhusgasser. For at undersøge dette argument opstiller de følgende to principper:

”A) When an existing political or social institution encourages cooperation and discourages defection in a collective action problem, individuals have a moral requirement to obey the rules of that existing institution.

B) When no existing political or social institution adequately encourages cooperation and discourages defection in a collective action problem, individuals have a moral requirement to obey the rules of a hypothetical institution that would be adequate or ideal” (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 182).

For Kingston og Sinnott-Armstrong forekommer princip A at være sandt, hvorimod princip B forekommer dem mere problematisk. Grunden til at idéen om fair andel kan virke tildragende, udspringer for dem af princip A's styrke. Hvis et gode er blevet opdelt i fair andele af en politisk eller social institution, eller på baggrund af kulturelle normer, mener de at man burde følge et sådant system. Men eftersom det ikke er tilfældet for udledning af klimagasser, er man overladt til princip B. For at vise at princip B ikke kan gøre sig gældende som moralsk krav, opstiller de et eksempel. Man skal forestille sig et område med et utilstrækkeligt sundhedssystem, som medfører øget ulighed, hvor problemet kunne løses, hvis alle betalte 3% mere i skat. Pointen de søger at vise, er, at i et tilfælde uden et fungerende system til at indkræve og forvalte pengene, er der ikke et moralsk krav til at indbetale de 3% ekstra skat. De mener det samme gør sig gældende ved idéen om fair andele af udledning af drivhusgasser. Uden en form for system til at organisere og bestemme mængden af fair andele, er der ikke noget moralsk krav til at følge et sådant ideal (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 181-83).

Det sidste argument de undersøger omhandler politik. I dette afsnit indleder Kingston og Sinnott-Armstrong med at påpege, at selvom der ikke er moralske krav til individer om ikke at joyguzzle, kan der være andre moralske krav i forhold til klimaforandringer. Nationer har moralsk pligt til bæredygtig omstilling, og hvis de regeringer ikke lever op til dette, kan der være moralsk krav til borgerne om at stille krav til deres regering. I forhold til joyguzzling er spørgsmålet her, hvorvidt et moralsk krav til individer om at skulle påvirke deres regeringer i en mere bæredygtig retning, medfører et moralsk krav til individet om at afstå fra joyguzzling (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 183-84).

En tilgang til dette siger, at hvis et individ lever i overensstemmelse med bæredygtige principper, kan det medføre en række positive effekter, som f.eks. opmærksomhed fra politikere, dannelse af

bevægelser eller øge individets bevidsthed om klimaforandringer. For Kingston og Sinnott-Armstrong kan alt dette være sandt, og påpeger endnu en gang, at det meget vel kan være moralsk bedre at efterleve bæredygtige principper, men at det ikke er nok til at opstille et moralsk krav. Til dette skriver de også at ”We are not morally required to do everything that is good, since then almost everything we did would be morally wrong for overlooking some better alternative” (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 184). Det de anser som nødvendigt at påvise, er, at det ikke ville være muligt at opnå politisk forandring, hvis ikke individer afstod fra at joyguzzle, hvilket de ikke mener, er tilfældet (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 183-84).

Videre kommer de med tre grunde til, at der ikke engang for klimaaktivister er et moralsk krav om at afstå fra at joyguzzle. Det første siger, at individer som opfølger politiske krav med en forandring i egen livsstil i overensstemmelse med disse krav, automatisk vil kommunikere en idé om, hvor store forandringer det individuelle liv skal gennemgå, for at det vil være bæredygtigt. Problemet er, for dem at se, at der er stor uenighed om hvordan et bæredygtigt liv vil se ud i fremtiden. Her henviser de til forskellene mellem teknologioptimister og -pessimister, hvor den første siger, at vi i fremtiden vil kunne leve mere eller mindre det samme liv, bare bæredygtigt grundet teknologiske fremskridt, og den anden siger, at visse livsformer aldrig vil kunne være bæredygtige (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 184).

Den anden grund er, at afstanden mellem klimaaktivisten og andre grupper i samfundet kan blive for stor, og at dette vil kunne modvirke en effektiv klimapolitik. Det kan endda være nødvendigt at deltage i den anden gruppes aktiviteter for bedre, at kunne forstå deres livsverden, og derved bedre kunne relatere sig til dem (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 184).

Den tredje grund er, at et fokus på individets livsstil kan fjerne fokus fra politikken, og få folk til at tro at løsningen af klimaforandringerne ligger hos individet frem for systemet, og altså det politiske. De mener dertil, at der kan være en risiko for, at et for stort fokus på individets egne valg kan medføre, at individer vil nøjes med at ændre elementer i deres privatliv, og dermed ikke involvere sig lige så meget i politik. Den overordnede pointe med disse tre grunde er netop, at der kan være en risiko ved at flytte fokus fra det politiske til det individuelle (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 185).

De afrunder deres artikel med endnu en gang at understrege, at det kan være moralsk bedre at afstå fra at joyguzzle, og altså fra aktiviteter som udleder klimagasser kun for nydelsens skyld, men at der endnu ikke har været formuleret principper, som medfører et moralsk krav til at afstå fra det (Kingston & Sinnott-Armstrong, s. 185).

Bernstein – Bøffer og Politik

Efter at have set på Kingston og Sinnott-Armstrongs argumenter imod moralske krav til, at individet bør afstå fra klimagasudledende aktiviteter kun for nydelsens skyld, eksemplificeret ved joyguzzling, vil der nu blive præsenteret et modsvar fra Justin Bernstein og hans artikel *You can't have your steak and call for political action on climate change, too*.

I artiklen tager Bernstein udgangspunkt i, hvad han kalder ”conscious consumption”, altså samvittighedsfuldt forbrug. Ved dette forstår han en person, som handler på en sådan måde, at hvis der var nok, som gjorde det, ville det have positiv effekt på at undgå lidelse og uretfærdighed i forhold til klimaforandringer. Han tager diskussionen op med bl.a. Sinnott-Armstrongs påstand om, at eftersom individets handlinger ikke har betydning i forhold til klimaforandringer, så er der ikke moralske krav til individet om at formindske sin udledning af klimagasser. Artiklens formål sigter dog ikke mod at modbevise dette, men derimod at vise, at hvis et individ har pligt til at involvere sig politisk, som Kingston og Sinnott-Armstrong mener, så har det også pligt til at forbruge samvittighedsfuldt (Bernstein, s. 1-2). Artiklens tese lyder derfor således:

”If politics then conscious consumption (PCC): If individuals have moral duties that count in favor of political actions to mitigate climate change, those same duties count in favor of (certain forms of) conscious consumption “ (Bernstein, s. 2).

De to pligter i forhold til henholdsvis politisk engagement og personligt forbrug hænger altså, for Bernstein, sammen, hvorfor artiklens argumenter også sigter mod at underbygge sammenhængen mellem dem, og ikke pligten til dem (Bernstein, s. 3).

Det første Bernstein tager fat i, er argumentet vedrørende ”causal ineffecacy”. Dette argument så vi tidligere præsenteret, og gik på, at individets forbrug ikke har en nogen betydning for klimaforandringer. Dette vil Bernstein ikke stille sig uenig i i artiklen, men påpeger derimod, at det samme kan siges om politisk handling. Det er meget usandsynligt at lige netop ens egen stemme til et valg, eller deltagelse i en demonstration, vil have nogen betydning for regeringens handlinger, og dermed for en grøn omstilling, hvorfor det samme argument om kausal ineffektivitet, som bruges om individuelt forbrug, også kan bruges i forhold til politisk handling (Bernstein, s. 4-6).

I det næste afsnit forholder Bernstein sig til, hvad han tegner som ”other-regarding duties”. Her fokuserer han på den tilgang, som siger, at individer har pligt til at sørge for, at andre overholder deres pligter. Dette er særligt tænkt i forhold til regeringer, hvor individet altså har pligt til at sørge for, at

regeringen opfylder deres forpligtelser. Personer som hælder til dette, ser ifølge Bernstein, forskel på denne type pligt i forhold til det politiske, og hvad der gør sig gældende i forhold til det private forbrug, hvor det andet ikke handler om pligter, men om at have en god karakter, hvor der altså er moralsk forskel på disse (Bernstein, s. 7).

For at imødegå dette ser Bernstein i sit næste afsnit på sociale normers betydning i forhold til kollektive problemer. Dette gør han for at forsøge at vise, at den moralske forskel mellem pligter og god karakter, ikke er så store, som modstandere mener. Han indleder med at påpege, at man ofte fokuserer på de formelle institutioner, når man snakker om kollektive problemer, og ved at gøre det overser betydningen af de uformelle institutioner. Med uformelle institutioner mener han sociale normer, som han karakteriserer som ” (...) a predominant behavioral pattern within a group, supported by a shared understanding of acceptable actions and sustained through social interactions within that group” (Bernstein, s. 9). Han påpeger desuden, at der indenfor sådanne grupper kan forekomme uformelle sanktioner, hvis normerne ikke overholdes. Sociale normer har derfor også en korrigerende effekt, hvilket kan være et effektivt redskab i forhold til klimaforandringer. Bernstein mener, at når nye sociale normer opstår, kan de, når nok personer følger en ny norm, opnå et såkaldt ”tipping point”, hvorefter andelen som indoptager normen vil øges markant. Og netop dette er væsentligt i forhold til individets handlinger i forhold til klimaforandringer, da sociale normer på den måde kan have indflydelse på at løse problemerne. Med denne tilgang bliver fokus fjernet fra betydningen af selve udledningen af klimagasser ved en aktivitet, og i stedet flyttet over på den indflydelse ens handlinger kan have på andres handlinger (Bernstein, s. 9-10). Videre i afsnittet tilføjer han det perspektiv, at sociale normer har betydning for, hvor succesfuld politiske tiltag kan vise sig at være. Hvis grupper af samfundet ikke deler en eller anden form for overbevisning med en given lovgivning, vil effekten være mindre, end hvis den har en social opbakning. For at illustrere dette tager han udgangspunkt i et eksempel med forbruget af rødt kød, som står for en stor andel af den globale udledning af klimagasser. Uden forandringer af de sociale normer i forhold til forbrug af rødt kød mener Bernstein, at det er svært at forestille sig en effektiv lovgivning på området. Fra politikernes synspunkt er det en dårlig idé at føre politik med formålet at formindske forbruget af rødt kød, hvis de ønsker enten at blive valgt ind eller genvalgt, hvis ikke borgerne bakker op om politikken. Uden den folkelige opbakning på baggrund af sociale normer, forekommer det derfor ikke særlig plausibelt for Bernstein, at de nødvendige politikker bliver indført for at formindske forbruget af rødt kød (Bernstein, s. 10-12).

Det sidste Bernstein tager op i sin artikel, omhandler, hvorvidt det at fokusere på sit eget private forbrug kan modvirke ens politiske engagement. Han refererer til Sinnott-Armstrongs påstand om, at

der er en risiko for, at individer vil føle, at de har gjort deres pligt i forhold til klimaforandringer, så længe de lever grønt, og derved forsømme deres pligt til politisk engagement. Hertil svarer Bernstein, at det er en psykologisk hypotese, som ikke understøttes af empirisk belæg, og at man lige så vel kan påstå det omvendte, altså, at hvis folk engagerer sig i at leve grønt privat, vil de også være mere tilbøjelige til at bakke op om grøn politik. Dertil ser han større empirisk belæg for hans påstand, da forsøg har vist, at personer som i en periode lever mere grønt, efterfølgende har større tilbøjelighed til at bekymre om klimaet (Bernstein, s. 15).

Ud fra dette mener Bernstein at have vist, at der ikke er relevante forskelle mellem at have pligt til at engagere sig i politiske løsninger på klimaforandringer og forbruge samvittighedsfuldt. Igen understreger han, at dette ikke er et bevis for, at man har sådanne pligter, men at man enten har pligt til begge dele, eller ingen af delene (Bernstein, s. 18).

Diskussion af Kingston & Sinnott-Armstrong og Bernsteins positioner

Efter at have fået præsenteret to positioner i forhold til individets moralske situation i lyset af de verserende klimaforandringer, vil det følgende afsnit undersøge, hvad deres positioner ikke svarer på. Formålet er at få indblik i hvilke overvejelser, som går forud for deres argumenter, og om der er blinde vinkler ved disse. Spørgsmålene som vil vise sig i dette afsnit, vil være udgangspunktet for opgavens videre undersøgelse, og i praksis derfor fungerer som en slags problemfelt.

Gennem læsning af deres artikler forekommer der at være væsentlig forskel på deres forståelse af, hvad et princip skal kunne medføre. Ved Kingston og Sinnott-Armstrongs undersøgelse søger de at finde et princip, som klart og tydeligt kan give svar på, hvorvidt det er moralsk tilladeligt at joyguzzle. Det tyder på en form for binær tilgang til problemet, hvor noget tydeligt skal kunne bevises, for at det kan fordømmes. Det er jagten efter ensidig handlingsvejledning i forhold til moralske krav, hvor der udenfor kravet er plads til, at handlinger kan være bedre eller værre moralsk set, men hvor princippet skal sætte en klar grænse. Bernsteins princip viser ikke den samme tydelige handlingsvejledning, men sigter mod en sammenhæng mellem politisk og personligt engagement. Hans påstand om, at man har pligt til at engagere sig politisk og personligt, hjælper ikke nødvendigvis individet særlig meget, da der ikke bliver givet tydelige grænser for, hvornår man har opfyldt sin pligt.

Dertil forekommer det også uklart, hvordan Kingston og Sinnott-Armstrong mener individet bør forholde sig til sine egne udledninger. Som de skriver indledningsvist, er deres påstand, at der endnu

ikke er nogen, som har vist at individet er forpligtet til at afstå fra at udlede fornuftige mængder klimagasser. Men hvad indebærer en fornuftig mængde? Dette bliver endnu mere uklart i lyset af, at de afviser argumenter baseret på fair andele. Hvis der ikke er en fair andel, et individ må udlede, hvad kan så være vejledende for hvad der er fornuftigt? Dette giver Bernstein heller ikke svar på, eftersom pligten han står på mål for, kun går til at engagere sig, og ikke siger noget om hvor meget eller hvordan. Det fremstår dermed uklart, hvad man kan forstå ved moralske krav eller pligter på tværs af deres artikler, og hvad disse skal kunne bidrage med for individets moralske færd. Dertil er det også uklart hvad forskellen er på moralske pligter, og hvad der moralsk er bedre eller værre. Til det kan man også spørge, om det er moralens opgave at kunne give entydige handlingsvejledninger gennem principper. Dette vil være ét af temaerne, for den videre undersøgelse. Et andet spørgsmål man kan stille til Kingston og Sinnott-Armstrongs position, er, hvorvidt det er meningsfuldt at se på et individs isolerede handling. Kan man generelt vurdere et menneskes moralske færd ud fra isolerede handlinger, eller er der typer af handlinger, som kun kan vurderes over længere tidsperioder?

Begge artikler tager afsæt i en undersøgelse af om handlinger, som indtil videre har været accepteret, skal fordømmes moralsk, og måske endda lovgives imod. Men i stedet for at spørge om hvorfor man ikke skulle have lov til at f.eks. joyguzzle, kan man spørge, hvorfor man skulle have lov til det. Dette åbner op for spørgsmål om hvilken forståelse af frihed man har, hvilket er et emne ingen af dem berører i deres artikler. Sinnott-Armstrong berører det dog i en anden artikel, hvor han skriver at ”Governments ought to accomplish their goals with less loss of individual freedom, if they can” (Sinnott-Armstrong, s. 297). Dette indikerer en tilgang til frihed, som siger, at der er grænser for individets frihed, men den skal så vidt muligt undgås at indskrænkes. Eftersom problemet med klimaforandringer udspringer af den frihed individer, grupper og nationer har til at udlede klimagasser, findes det nødvendigt at undersøge, hvordan individuel frihed kan forstås i lyset af klimaforandringerne. Her skal der spørges ind til bl.a. frihed for hvem, altså hvad er mennesket for et væsen, og til hvad.

For begge artikler gør det sig gældende, at individets moralske pligter bliver undersøgt ud fra en politisk og en privat dimension. Men hvordan individets handlinger kan inddeles i adskilte moralske sfære med sine dertilhørende pligter, bliver ikke beskrevet. Et spørgsmål til videre undersøgelse vil derfor også være, hvad forskellen er på at handle privat, altså som forbruger, og politisk.

Del 1: Etik og Moral

”Det private er ikke politisk.

Det private er planetarisk.”

- Theis Ørntoft (Ørntoft, s. 68)

Bauman – Etik og Moral

Ved den forudgående undersøgelse af de to artikler viste der sig at være en uklarhed omkring, hvad et moralsk princip skal kunne vise, og hvad forskellen mellem en moralsk forpligtelse er, og det at noget er moralsk bedre end andet. For at gå videre ind i en undersøgelse af dette, vil der i det følgende afsnit blive præsenteret en forståelse af henholdsvis etik og moral, hvor disse begreber, som ellers ofte benyttes tilnærmelsesvist vilkårligt for henvisning til det samme, vil blive selvstændige betegnelser for forskellige svar til spørgsmål om, hvad man bør gøre, og altså rigtigt og forkert. Dette vil primært blive gjort gennem Zygmunt Bauman, men hvor de endelige bestemmelser for begreberne, vil stå for egen regning¹.

” (...) den moralske krise genspejles i en etisk krise” (Bauman, Postmoderne Etik, s. 24). Sådan skriver Bauman, og der stadfæstes dermed en differentiering mellem det moralske og det etiske. Formålet er, som nævnt, at udlede hver enkel for sig, og dermed også forholdet mellem dem. Lad os starte ved moralen. Når mennesker handler, kan der ske utallige ting, hvor konsekvensernes omfang i praksis er umulige at forudsige. Selv med de bedste intentioner er det umuligt at helgardere sig mod at påføre andre lidelse. Dette er grundlaget for den moralske situation den enkelte står i, hvilket i bund og grund betyder, at man ikke bare ikke ved, hvad man gør, men at man ikke kan vide, hvad man gør. Når individet står i en situation, og må handle, er det indfældet i den moralske situation ikke at kunne kende konsekvenserne af den ene eller anden handling. Som Bauman skriver: ”Mellem handlingerne og deres resultater er der en enorm *afstand* – både i tid og rum – som vi ikke kan favne (...)” (Bauman, Postmoderne Etik, s. 20). Det er på baggrund af dette, at han beskriver den menneskelige, og altså moralske, situation, som grundlæggende ambivalent (Bauman, Postmoderne Etik, s. 12). Moral henviser altså til den situation hver enkelt står i, når denne skal fortage et valg mellem forskellige

¹ Selvom Zygmunt Bauman egentligt er sociolog, er han alligevel valgt til denne præsentation af en forståelse af henholdsvis etik og moral. Det er han i kraft af, at han som sociolog præsenterer tydelige definitioner på begreberne. Det er derfor også kun hans begrebsdefinitioner, som benyttes i opgaven, og ikke hans sociologiske analyse.

handlingsmuligheder, hvor situationen, på baggrund af handlingers uforudsigelige konsekvenser, er grundlæggende ambivalent. Med udgangspunkt i netop dette må moralen derfor også forstås som en praktisk udfordring; der er ingen situationer, som ikke er moralske, og der er intet moralsk, som ikke er ambivalent.

Det er denne udfordring, som etikken tager op, da den betragter ” (...) ambivalensen i de moralske vurderinger som en usund tilstand som higer efter at blive korrigeret” (Bauman, Postmoderne Etik, s. 24). Bauman forstår etikken som et forsøg på at finde en vej ud af ambivalensen, hvorfor etikken præsenteres som ”Den moralske teori (...)” (Bauman, Postmoderne Etik, s. 24). Det etikken stræber efter, er et ”sammenhængende moralkodeks”, som på klar og fornuftig vis kan være handlingsvejledende i en sådan grad, at individet slipper fri af ambivalensen. Ethiske teorier er dermed baseret på rationelle eller fornuftige principper, som kan adspørges i livets moralske situationer, således at individet opnår klarhed over, hvad der er det rigtige at gøre (Bauman, Postmoderne Etik, s. 7). Idéen bag etiske teorier er dermed, at det er muligt gennem rationel undersøgelse og argumentation at opnå universelle principper, som kan give klart svar på konkrete situationer.

Inden vi går videre med undersøgelsen af forskellen mellem moral og etik, skal der knyttes en kommentar til Baumans beskrivelse af ambivalens som et grundlæggende vilkår. Når man læser ham kommer grundlaget for ambivalensen til at fremstå meget konsekventalistisk, særligt ved hans betoning af afstanden mellem handlingen og dens resultat. Men udover dette skal det til ambivalensen tilføjes, at det ikke bare er handlingers konsekvenser, som er uigennemskuelige, men også hvad man skal basere selve handlingen på. Hvilke værdier og intentioner har man selv, hvilke har de andre, hvordan stemmer de overens med ens egne, hvordan vurderer man, hvad det bedste resultat er? At disse former for uvidenhed er en del af den grundlæggende menneskelige situation, som udtrykt ved ambivalens, kan man finde allerede hos Sokrates, da han indså, at han var klogere end så mange andre netop ved at tilkendegive sin egen uvidenhed (Platon, s. 56-58).

For at komme et skridt nærmere en klar forståelse af forskellen mellem moral og etik, vil det i det følgende sættes ind i en kontekst af forskellen mellem det at vælge mellem rigtigt og forkert, og det at vælge at vælge mellem rigtigt og forkert. Denne differentiering er fundet hos Søren Kierkegaard i hans værk Enten-eller anden del². En situation hvor man kan vælge mellem rigtigt og forkert, henviser

² Der vil her ikke blive redegjort for Søren Kierkegaards teoretiske grundlag for formuleringen, da det der benyttes, er selve den sproglige formulering, og ikke hans tanker og fortolkning af dem. På trods af dette findes det stadig nødvendigt at henvise til ham, da teksten havde set anderledes ud uden ham (Kierkegaard, s. 163-65).

til en situation, hvor individet står i en position, hvor det kan vælge mellem to muligheder; det rigtige og det forkerte (hvilket i praksis betyder én rigtig mulighed og flere forkerte). Det er altså en situation fri for ambivalens, hvorfor det afspejler en etisk løsning på en moralsk situation. Gennem dette kan etikken bestemmes som en teoretisk tilgang til moralsk ambivalente situationer, som gennem principper søger at stille individet i en situation, hvor det "udelukkende" skal vælge mellem det rigtige og det forkerte (udelukkende er sat i situationstegn, da selvom situationen er reduceret til et binært valg, ikke nødvendigvis derfor er simpel).

Den første formulering, at vælge mellem rigtigt og forkert, afspejlede altså etikken, men afspejler den anden, at vælge at vælge mellem rigtigt og forkert, det moralske? Sætningen fremviser, at der forud for selve valget mellem rigtigt og forkert, allerede er et valg. I forhold til det forudgående kan man sige, at når man tilgår en situation etisk overfører man situationen til en teoretisk undersøgelse, som efterfølgende giver én mulighed for at vælge mellem rigtigt og forkert. Uden en etik, står individet så at sige alene i situationens moralske ambivalens. Her kan der ikke bare vælges mellem rigtigt og forkert, da der ikke forelægger et etisk svar, derimod må man tage situation på sig selv, og selv vælge at tilgå situationens ambivalens, betænke ens muligheder og de uforudsigelige konsekvenser. Forud for valget mellem rigtigt og forkert, må man altså selv have valgt at tage et egent valg om selvstændigt at vælge mellem, hvad man selv finder rigtigt og forkert. Det moralske kan dermed bestemmes som den personlige situation, som et individ befinder sig i, når det i kraft af udfaldenes uforudsigelighed, er overladt til en ambivalent situation, hvor det må vælge selvstændigt at vælge, hvad der er det rigtige og forkerte at gøre.

En lignende bestemmelse af etik og moral kan også findes hos Hans Fink, hvor han også beskriver en forståelse af etik, som værende et intellektuelt anliggende, og moral som værende et mere praktisk anliggende med udgangspunkt i konkrete situationer (Fink, s. 19-20). Ud fra dette kan der dertil tilføjes til forskellen mellem etik og moral, at eftersom etik er en teoretisk tilgang, som baseres på fornuft og argumentation, kan det forstås som et erkendelsesteoretisk problem, da hver moralsk situation bliver til et spørgsmål om, hvad man kan vide om denne situation, og om det er muligt at fælde en etisk dom. Det moralske omhandler derimod den grundlæggende situation mennesket står i, hvorfor det ikke søger svar på et erkendelsesteoretisk problem, men beskriver et ontologisk vilkår.

For at opsummere: det moralske beskriver den grundlæggende ambivalente situation, som individet står i, hver gang det skal handle. For at tage beslutningen kan individet forholde sig til det på minimum to måder. Hvis det forholder sig moralsk til situationen, bliver det i ambivalensen og må selv

som individ finde ud af, hvad det finder rigtigt og forkert, og derefter vælge mellem disse muligheder. Hvis det forholder sig etisk til situationen, søger det gennem teorier og principper, og altså abstrakt, at finde klarhed over situationen, hvorefter det skal mellem rigtigt og forkert, ud fra den givne teori eller princip. Moralsk vælger man altså selv *hvad*, der er rigtigt og forkert, og etisk vælger man *mellem*, hvad der er rigtigt og forkert. Etik og moral vil i resten af opgaven henvise til disse bestemmelser af begreberne.

Kingston & Sinnott-Armstrong og Bernsteins positioner set gennem begrebsparret etik og moral

Lad os med dette på plads vende blikket tilbage mod de to forsøg på at bestemme individets pligter i forhold til klimaforandringer. Kingston og Sinnott-Armstrong søgte i deres artikel at vise, at individet ikke havde pligt til at afstå fra at joyguzzle. Eller, de søgte at vise, at der ikke fandtes nogle principper eller argumenter, som endegyldigt viste en sådan pligt. Ud fra det forudgående kan man forstå deres artikel som en etisk undersøgelse af den ambivalente situation, som individuel udledning af klimagasser er. De tilgik situationen etisk ved at undersøge andres forsøg på at opstille universelle principper, som kunne give et klart svar på, hvorvidt det var rigtigt eller forkert at joyguzzle, hvor de altså ikke fandt et gyldigt princip, og derfor måtte afvise, at individet har en etisk pligt til at afstå fra det. Deres konklusion er derfor, at det ikke er etisk forkert at joyguzzle. Men hvad betyder det, at noget ikke er etisk forkert? Lad os først se på, hvad det betyder, hvis noget enten er etisk rigtigt eller etisk forkert. Hvis noget vurderes det etisk rigtige at gøre, så medfører det, at man bør gøre dette. Det kan f.eks. være, hvis man ser et barn, som er ved at drukne, hvor det ikke har nogle nævneværdige konsekvenser for én at redde det, så bør man gøre det (Singer). Det etisk rigtige medfører altså en pligt til at gøre dette. Hvis noget vurderes etisk forkert at gøre, så medfører det, at man ikke bør gøre det. Det etisk forkerte medfører en pligt til ikke at gøre det. Men hvad så med det som hverken er etisk rigtigt eller etisk forkert? Etikens formål er at komme med svar på, hvad man, uafhængigt af egne tilbøjeligheder, eller hvor ens tilbøjeligheder tæller det samme som andres, bør gøre i en situation, men i dette tilfælde kan det hverken afvise eller bekræfte en handling. For Kingston og Sinnott-Armstrong gives der altså ikke en etisk løsning på situationen, hvorfor de henviser individet tilbage til ambivalensen og siger (med denne opgaves begreber): der er ikke en etisk løsning, hvorfor individet selv må tage et moralsk valg.

De stopper dog ikke ved afvisningen af en etisk løsning. Individet er overladt til sig selv og den moralske ambivalens, men eftersom klimaforandringer er et stort problem, vurderer de det alligevel bedre at begrænse sin personlige udledning af klimagasser. Dette kan fortolkes således, at selvom der ikke kan fældes en klar etisk dom over en situation, betyder det ikke, at individet overlades til deres eget forgodtbefindende. At der ikke kan fældes en klar etisk dom, betyder ikke, at de situationer, som befinder sig uden for en sådan dom, er neutrale. Ud fra hvad de skriver, betyder det bare, at selve den undersøgte handling, i dette tilfælde joyguzzling, ikke kan fordømmes etisk set. Med denne opgaves terminologi afviser Kingston og Sinnott-Armstrong altså en etisk løsning til det specifikke spørgsmål om, hvorvidt der er en pligt for individet til at afstå fra at joyguzzle, da det hverken kan vurderes etisk rigtigt eller etisk forkert, men kun at det ikke er etisk forkert. Denne afvisning af en etisk løsning, og dermed fravær af at tilbyde et valg mellem rigtigt og forkert, lader individet stå selvstændigt i situationen, hvor det selv må vælge, hvad det finder rigtigt og forkert, dog med den bemærkning at de finder det moralsk bedre at begrænse sin private udledning af klimagasser.

På trods af manglen på en etisk løsning på spørgsmålet om den enkeltes private udledninger, hvilket vises gennem manglen på et gyldigt princip, mener Kingston og Sinnott-Armstrong, at individet har pligt til at engagere sig politisk. De viser dog ikke på hvilken baggrund dette gør sig gældende, hvilket er netop hvad Bernstein tager fat i i sin artikel. Som vi tidligere så, var hans grundlæggende argument, at hvis man har pligt til at engagere sig politisk, så har man også pligt til at engagere sig privat i forhold til håndtering af klimaforandringer. Han brugte sin artikel på at vise, at han ikke kunne finde belæg for, at der skulle være en markant nok forskel mellem det at handle politisk og privat, til at individet kunne have pligter til det ene og ikke det andet. I forhold til indeværende afsnit er det dog ikke det, som skal afklares. Det der skal findes forståelse for, er forholdet mellem det etiske og moralske hos Bernstein. Han tager udgangspunkt i den samme ambivalente situation, som Kingston og Sinnott-Armstrong også gør, nemlig hvordan individet bør forholde sig til sine egne handlinger i forhold til klimaforandringer. Han søger ligeledes efter et for individet vejledende princip, og altså en etisk løsning på individets ambivalente situation. Det interessante er dog, at modsat Kingston og Sinnott-Armstrong, som søgte efter et entydigt svar, så søger Bernstein kun at vise en sammenhæng mellem to principper, som i sig selv ikke er særlig handlingsvejledende.

Lad os prøve at forstå dette gennem vores begrebspar etik og moral. Principper er forsøg på gennem etik at finde løsninger på ambivalente situationer. Bernsteins princip tager udgangspunkt i individets ambivalente situation i forhold til dets personlige ansvar i forhold til klimaforandringer, og søger at give handlingsvejledning ved at fremstille en pligt. Det er altså en etisk undersøgelse, som Bernstein

foretager sig, der munder ud i et princip. Men hvad fortæller princippet individet? Det fortæller, at hvis det har pligt til politisk engagement, så har det også pligt til at være samvittighedsfuldt forbrugende. Lad os for indeværende overse problemet ved at han ikke selv argumenterer for en sådan pligt, og se på hvad princippet fortæller individet.

Individet har pligt til at handle politisk for at modvirke klimaforandringer, og dermed også pligt til at være samvittighedsfuldt forbrugende. Men hvad indebærer disse pligter? Indebærer det at man sætter alt ind på det, og omlægger hele sit liv til politisk virke og minimale udledninger? Er det nok at have en vag intention i forhold til det? Eller er det et sted midt imellem? Dette er på ingen måde specificeret, hvorfor pligterne sådan set overlader individet til en ambivalent situation. Med opgavens terminologi kan det siges, at Bernsteins princip er en etisk løsning på en ambivalent situation, som viser en pligt overfor den moralske situation. Men hvis etikken helst skulle give svar, som kunne hjælpe individet ud af den moralske ambivalens, siger Bernsteins princip så i bund og grund ingenting?

For at svare på dette må vi få overblik over tre forskellige mulige måder individet kan forholde sig etisk og/eller moralsk til en given situation. Menneskets handlinger er altid omgærdet af ambivalens, hvorfor den menneskelige situation er grundlæggende ambivalent, og altså moralsk. Den første mulige måde at forholde sig til en situation på, er, for individet selvstændigt at forholde sig til ambivalensen, og således selv vælge hvad det finder rigtigt eller forkert. For at imødegå denne situation søger etikken at finde løsninger på ambivalensen, hvilket fører frem til den anden mulighed: etikken kan give klart svar på en ambivalent situation således, at individet ud fra etikken kan vælge mellem rigtigt og forkert. Den tredje mulighed er den vi finder hos Bernstein. Her er der en etisk løsning, som ikke giver klart svar, men viser en pligt overfor den ambivalente situation, og kan siges at være en etisk pligt for det moralske. Men hvis der bare peges tilbage mod det moralske, siger den så overhovedet noget? Hvis man ser individet i den moralske ambivalens, som en person der står i mørke, og må famle sig frem i blinde for at vælge, hvad der er rigtigt og forkert, så kan en pligt som Bernsteins måske forstås som en etisk lommelygte. Den kan ikke give specifik vejledning, og viser ingen vej ud af ambivalensen, men den indsnævrer det ambivalente rum ved at sige, at pligten er indenfor dette område. Lommelygtens lyskegle siger, at du har pligt overfor dette, hvor de ting som er nærmest, og altså mest konkrete, er bedst oplyst, hvorefter nu mere uforudsigelige handlingers konsekvenser er, bliver lyset svagere, men viser dog stadig et afgrænset område.

Kingston og Sinnott-Armstrongs position kan ud fra dette siges at være en afvisning af en etisk løsning med ensidig pligt for individet i forhold til sin private udledning, altså mulighed to, hvilket

efterlader individet alene i den moralske ambivalens, altså mulighed et. Dette gør sig dog ikke gældende i forhold til politisk engagement, hvor de mener der er en pligt, dog uden at specificere denne, altså mulighed tre. Bernstein tager udgangspunkt i deres pligt til politisk engagement, og tilføjer, at der ikke er belæg for at differentiere mellem politisk engagement og privat udledning, hvorfor han mener, at den samme pligt gælder for både politisk engagement og privat udledning, altså at mulighed tre gælder for begge dele. Her må det dog tilføjes, at manglen på etisk løsning for hverken Kingston og Sinnott-Armstrong eller Bernstein medfører en moralsk relativisme, men kun betyder at der ikke kan gives et teoretisk og universelt svar på problemet, hvilket de pointerer ved at understrege, at der på trods af mangel på en etisk løsning, stadig er handlinger, som er moralsk bedre end andre. Men hvordan skal individet forstå og forholde sig til det?

Løgstrup - Den Etske Fordring

For at komme nærmere en forståelse af hvordan individet skal forholde sig til sin individuelle moralske ambivalens, vil der i det følgende afsnit blive præsenteret K. E. Løgstrups forståelse af, hvad han kalder, den etske fordring. Det skal her bemærkes at Løgstrup, af gode grunde, ikke arbejder med denne opgaves forståelse af henholdsvis etik og moral. I selve redegørelsen for Løgstrups tanker, vil der blive benyttet hans egen terminologi, hvorefter der til den videre analyse vil blive foretaget en begrebsfortolkning, så det stemmer overens med opgavens egen terminologi.

Løgstrup indleder værket *Den Etske Fordring* med at forklare, hvad han søger at vise, hvilket er en human bestemmelse af Jesus religiøse forkyndelse om næstekærlighed. I stedet for at se bestemmelsen som noget der blev sat af Jesus, undersøger han det i stedet for som en afsløring af et allerede gældende vilkår (Løgstrup, *Den Etske Fordring*, s. 9-11). Det er altså et bestemt grundvilkår ved det at være menneske, som Løgstrup søger at vise, hvorfor han andetsteds kalder denne forståelse ontologisk (Løgstrup, *Etske begreber og problemer*, s. 12).

For at undersøge dette starter Løgstrup ved tilliden. ”Det hører vort menneskeliv til, at vi normalt mødes med en naturlig tillid til hinanden” (Løgstrup, *Den Etske Fordring*, s. 17), sådan indledes kapitel et i *Den Etske Fordring*. Når man indleder en samtale med en fremmed, har man intuitivt tillid til, at hvad den anden siger, er rigtigt. Der skal særlige omstændigheder til, for at mistilliden viser sig, f.eks. ”groteske overdrivelser” (Løgstrup, *Den Etske Fordring*, s. 17). Tilliden er så at sige grundløs, hvorimod mistilliden først opstår i det øjeblik, man får en grund til den. Hvorfor det er

sådan, går Løgstrup ikke videre ind i, men at det er sådan, mener han ikke, at man kan komme uden om. Dertil pointerer han, at hvis vi mødte hinanden med mistillid, så kunne vi ” (...) simpelthen ikke leve, vort liv ville visne, det ville blive forkrøblet (...)” (Løgstrup, Den Etske Fordring, s. 17). Men at møde hinanden med tillid er ikke en dans på roser. Dette ontologiske vilkår, som den naturlige tillid er for Løgstrup, betyder, at vi er udleveret til hinanden (Løgstrup, Den Etske Fordring, s. 17-18). Det er på baggrund af tilliden og den medførende udleverethed, at han formulerer den etske fordring:

”Den enkelte har aldrig med et andet menneske at gøre uden at han holder noget af dets liv i sin hånd. Det kan være meget lidt, en forbigående stemning, en oplagthed, man får til at visne, eller som man vækker, en lede man uddyber eller hæver. Men det kan også være forfærdende meget, så det simpelthen står til den enkelte, om den andens liv lykkes eller ej” (Løgstrup, Den Etske Fordring, s. 25).

Løgstrup er godt klar over at fordringen er radikal. Derfor tilføjer han også, at det for ens eget velbefindendes skyld er heldigt, at man ikke er sig bevidst om, hvad man har haft af andres liv i sine hænder. Men at man ikke er sig bevidst om dette, betyder ikke, at det ikke har været tilfældet. Fordringen er altid til stede i mødet mellem mennesker, men den er udtalt (Løgstrup, Den Etske Fordring, s. 26-27). På grund af tilliden og udleveretheden til den anden, er fordringen altid til stede, ” (...) men er og bliver tavs” (Løgstrup, Den Etske Fordring, s. 32). Det eneste fordringen viser, er, at der er en fordring. Den kan ikke vejlede den enkelte i, hvad hun bør gøre, men kun vise at hun bør gøre noget. Dette medfører ikke en relativisme, hvor den enkelte kan gøre, hvad der passer dem, og at alt kan være det samme. Fordringen viser at man må varetage den andens liv. Hvordan den andens liv varetages bedst, kan fordringen, med sin udtalthed, ikke fortælle, det må man selv finde ud af ud fra ens eget ” (...) behold af indsigt, fantasi og forståelse (...)” (Løgstrup, Den Etske Fordring, s. 32). Der er dog én ting Løgstrup kan pege på, som kan hjælpe med at finde ud af, hvordan man bedst varetager den andens liv, og det er ved at ” (...) tænke og handle uselvisk” (Løgstrup, Den Etske Fordring, s. 56). Dette er også medvirkende til, at fordringen er så radikal. Kun ved at suspendere sine egne interesser, og sætte sig i den andens sted, så godt som det nu er muligt, kan man få forståelse for, hvordan man varetager den andens liv bedst. For at gøre det helt klart hvor vidtomfattende fordringen er, understreger Løgstrup at det selvfølgelig også gælder uafhængigt af, hvor stor en ulempe det er for en selv, og at det tillige også gælder ens fjender (Løgstrup, Den Etske Fordring, s. 56-57).

Et andet begreb Løgstrup også bruger til at betegne fordringens udspring, er magt. At de andre er udleveret til én, betyder, at man har magt over dem. Denne kendsgerning er grundlaget for fordringen, hvor fordringen selv viser, at man skal benytte sig af denne magt til den andens bedste (Løgstrup, *Etiske begreber og problemer*, s. 16). Denne magt kalder Løgstrup også for den personlige magt, men det er ikke den eneste. Den anden magt kalder han ” (...) ”politisk” taget i viid forstand” (Løgstrup, *Etiske begreber og problemer*, s. 41). Dette er en magt, som kan tildeles individer, og er en offentlig magt. Den benyttes til f.eks. at lovgive og regulere samfundet, og til at beskytte ” (...) den ene mod den andens overgreb” (Løgstrup, *Etiske begreber og problemer*, s. 41).

I forhold til den politiske indretning af samfundet starter Løgstrup ved næstekærligheden formuleret som den gyldne regel, der siger at ” (...) hvad du vil, at den anden skal gøre imod dig, skal du gøre imod ham” (Løgstrup, *Etiske begreber og problemer*, s. 42). Her beskriver han, hvordan den gyldne regel indebærer et fantasielement. For at få indblik i hvad den anden har brug for, at man gør for dem, må man foretage en indre rolleombytning, hvor man i fantasien sætter sig i den andens sted. Ud fra dette kan man få forståelse for, hvad den anden har brug for, hvorefter man vender tilbage til sin egen rolle, og kan handle ud fra rolleombytningens indsigt. Dette beskriver dog kun de situationer, hvor man har direkte indvirkning på den anden. Anderledes er det i det politiske. Her står man ikke direkte over for det individ, som har brug for hjælp, men har at gøre med indretningen af, hvordan samfundet bør være, så det varetager den enkeltes bedste. For at gøre dette må man ifølge Løgstrup gå fra det konkrete tilfældes efterlevelse af den gyldne regel til idéen. I idéen har man ikke længere med direkte mellemmenneskelige interaktioner at gøre, men med samfundets indretning (Løgstrup, *Etiske begreber og problemer*, s. 44-45). Spørgsmålet bliver så, om det er kærligheden til næsten, som bliver realiseret i idéen, og til dette er svaret fra Løgstrup et klart nej. At påstå dette er for ham at se hykleri (Løgstrup, *Etiske begreber og problemer*, s. 46-47). Formålet ved at benytte sig af den gyldne regels rolleombytning i politik, er at tage det som en idé, igennem hvilken man kan indrette samfundet således, at man gennem tvang ” (...) lader folk bære sig ad, *som om* de levede efter den gyldne regel” (Løgstrup, *Etiske begreber og problemer*, s. 47). Løgstrup er ikke ude på at forlede sig til at tro på en alt omfattende næstekærlighed, tværtimod. Det er nødvendigt at vi gør os bevidst om, at vi ikke har en fuldkommen sympati for hinanden, men at vi i det politiske må formulere den etiske fordring som idé, så vi velvidende at vi ikke har denne sympati for hinanden, kan og skal indrette samfundet, som om vi havde det (Løgstrup, *Etiske begreber og problemer*, s. 48). Det skal bl.a. gøres ved at sørge for, at dem som har magt, er tvunget til at forvalte sin magt, som om den var til for de andres bedste (Løgstrup, *Etiske begreber og problemer*, s. 43).

Inden vi går videre, er der endnu en ting, som skal berøres; Løgstrups forhold til pligt. Pligter beskriver Løgstrup som værende: ” (...) bestemte handlinger, der er pålagt een (...)” (Løgstrup, Ethiske begreber og problemer, s. 49). Pligten viser et bestemt bør, som er fastlagt på forhånd, og som det er muligt at opfylde. En pligt kan således ikke kræver mere af et individ, end det er i stand til, men det er nødt til at forsøge et leve op til det, uagtet ens egne tilbøjeligheder. At der kan være konflikt mellem pligter og egne tilbøjeligheder, er endda ofte et kendetegn på, at man netop har med en pligt at gøre (Løgstrup, Ethiske begreber og problemer, s. 49-50). Ikke forstået som at der er en regel om en sådan konflikt, da det sagtens kan forekomme, at man nogle gange gør sin pligt med glæde, men generelt gælder det for Løgstrup, at det, at gøre noget til en pligt, er: ” (...) at give mennesker et motiv til at gøre, hvad de ellers ikke ville have gjort” (Løgstrup, Ethiske begreber og problemer, s. 49). Det er forståelsen af pligten som et bastant bør, som ligger til grund for deontologien, altså pligtetikken, som han beskriver gennem Kant. I Løgstrups udlægning af Kant fokuserer han på hvordan Kants pligtetik udspringer af den rene fornuft, som viser sig som en: ” (...) indre og intellektuel tvang” (Løgstrup, Ethiske begreber og problemer, s. 50). Gennem den rene fornuft kan individet ved at hæve sig op over sig selv, og egne tilbøjeligheder, få indblik i dets pligter, da det er den rene fornuft, som bestemmer ” (...) hvad der er godt og ondt” (Løgstrup, Ethiske begreber og problemer, s. 51).

Løgstrup har dog nogle indvendinger mod dette. Det væsentligste her er forholdet mellem spontane livsytringer og pligter. For Løgstrup overser Kant det ontologiske vilkår, som fordringen, og altså enhver etisk situation, udspringer af. De spontane livsytringer som tillid, barmhjertighed og oprigtighed, går som eksistentielle vilkår forud for pligten, hvor pligten, for Løgstrup, først bliver nødvendig, når fordringen svigtes. Etikken er hos Kant fornuftens måde at skabe en orden på, men som ikke tager de ontologiske grundvilkår med i udtænkningen. For Løgstrup går de spontane livsytringer forud for nogen eftertanke, hvorfor pligten først kan træde til, hvis fordringen svigtes (Løgstrup, Ethiske begreber og problemer, s. 53-55). Dette er dog ikke et problem, tværtimod. Pligterne er nødvendige, men det er vigtigt for Løgstrup at pointere, at pligter er ”erstatsningsmotiver” til ”erstatningshandling”, hvor det der erstattes, er selve fordringen som spontan livsytring, hvorfor han også runder afsnittet af med at skrive at: ”Ringere end den suveræne livsytring, er pligt selvsagt bedre end ligegyldighed og hensynsløshed” (Løgstrup, Ethiske begreber og problemer, s. 53).³

³ Man kan helt få lyst til at lave en Løgstrupsk formulering af Kants epitaf. Hvor der hos Kant står ”To ting fylder mig med undren og ærefrygt, jo oftere og jo mere jeg beskæftiger mig med dem: stjernehimlen over mig og moralloven i mit indre”, ville Løgstrup være enig i den første, men den anden ville være *fordringen mellem os*.

Individet og klimaforandringer

Det følgende afsnit vil fortsætte undersøgelsen fra tidligere, som sluttede med spørgsmålet om, hvordan individet bør forstå og forholde sig personligt til klimaforandringer uden en etisk løsning. Undersøgelsen vil tage udgangspunkt i Løgstrups beskrivelse af den etiske fordring, og vil videre tage spørgsmålet om forskellen på at handle privat og politisk op. Først og fremmest skal der dog gøres en begrebsmæssig kommentar. I det tidligere blev det etiske bestemt som et teoretisk forsøg på at få entydigt svar på rigtigt og forkert, og det moralske som den situation hvor individet selvstændigt må tage en beslutning om, hvad det finder rigtigt og forkert. Som vi så i det forudgående afsnit, er den etiske fordring ikke en etik i denne forstand. Den etiske fordring præsenterer hos Løgstrup ikke teoretiske løsninger, men er tværtimod kendetegnet ved fraværet af dette, da den netop blev betegnet som værende uudtalt. Fordringen henviser til det ontologiske vilkår, at mennesker er udleverede til hinanden, hvor man bør varetage udleveretheden til den andens bedste, dog uden at fordringen selv giver det mindste finderpeg til, hvordan dette gøres. Selvom fordringen selv ikke giver et fingerpeg, beskrev Løgstrup dog, hvordan man i praksis kan imødekomme den tavse fordring gennem fantasien og rolleombytningen, og derved få indblik i hvordan man bedst varetager den anden. I forhold til ambivalensen som et grundlæggende vilkår ved den menneskelige eksistens kan man sige, at fordringen i en vis forstand udspringer af det samme vilkår, men at den ikke tager højde for det. Ambivalensen var kendetegnet ved den uvished, som konstant er til stede i eksistensen, og at menneskene er forviklede i hinanden. Det er den samme forvikling, som fordringen udspringer af, hvor fordringen viser at forvikling er magt, og at denne magt skal forvaltes til den andens bedste. For indeværende opgaves terminologi er det, Løgstrup beskriver, dermed ikke en etisk fordring, men en moralsk fordring. For at holde en rød begrebstråd i de afsnit som indeholder egen analyse, vil fordringen i det følgende blive betegnet som den moralske fordring.

Med det på plads er det på tide at få indblik i individets situation i forhold til klimaforandringer ud fra den moralske fordring. Lad os starte ved det grundlæggende: man har aldrig med et andet menneske at gøre, uden at holde noget af deres liv i sine hænder. Dette forekommer intuitivt sandt i det direkte møde med den anden, men spørgsmålet der må stilles, er, hvornår man har med et andet menneske at gøre. Dette spørgsmål kan undersøges ad flere veje, f.eks. internettets mulighed for at være i kontakt med mennesker over hele verden, eller den globale handels mulighed for at købe vare, som er produceret af hvem som helst hvor som helst. For indeværende handler det dog om

klimaforandringer, hvilket stiller spørgsmålet på en langt mere abstrakt måde. Hvis ens private handlingers udledning af klimagasser bidrager til klimaforandringer, som medfører tørke for en gruppe mennesker 4000 km væk om 30 år, har man så noget af deres liv i sine hænder, i det øjeblik man foretager handlingen? Er man indenfor den moralske fordrings nærhed, eller er man der, hvor den skal oversættes til idé og varetages inden for det politiske, som netop var Kingstons og Sinnott-Armstrongs påstand?

For at få indblik i dette må vi starte ved selve fordringen. Den udspringer af det grundlæggende vilkår, at vi er udleveret til hinanden, hvorfor vi besidder en magt over hvorvidt den andens liv lykkes eller ej. Fordringens tilstedeværelse tager ikke højde for, hvor meget af den andens liv man holder i sine hænder, hvilket betyder, at der ikke er en minimumsgrænse for fordringen. Hvis man har muligheden for at indvirke på en andens liv, så har man magt, og fordringen træder i kraft. Klimaforandringer opstår på baggrund af den akkumulerede udledning af klimagasser fra den samlede menneskehed. Og eftersom den enkelte medvirker til dette, og at der ikke er en nedre grænse for fordringen, må fordringen også gælde her. Man har magt, om end hvor lille, over den anden. Der er intet i fordringen, som begrænser den ud fra afstanden, hverken i rum eller tid, det eneste den afhænger af, er magt, hvortil Løgstrup skriver ” Den magt, som interdependensen giver dig over et andet menneske, skal du bruge til dets bedste” (Løgstrup, Ethiske begreber og problemer, s. 16).

Fordringen var for Løgstrup grundlæggende radikal, men i lyset af klimaforandringer og det faktum at alle handlinger kan vurderes ud fra deres udledning af klimagasser, og altså bidrag til klimaforandringer, fremstår fordringens radikalitet i anden potens. Det er ikke bare valget mellem at køre i bil eller bus, det kan også udregnes i forhold til valget mellem at cykle eller gå, da forbrændingen og behovet for kalorier vil variere. Denne udfordring var Kingston og Sinnott-Armstrong også inde på, hvor de pointerede, at det ville være tilnærmelsesvist umuligt at opfylde et sådant moralsk krav. For Løgstrup er dette dog ikke en pointe, som kan flytte noget. Fordringen er et vilkår, som ikke tager højde for hvor krævende det er for individet. Det gælder uanset, hvor stor en ulempe det er. Her kan man høre et ekko af Emmanuel Lévinas da han retorisk spurgte: ”Ved at være, ved vedvarende at være i væren, slår jeg da ikke ihjel?” (Lévinas, s. 116).

Det Kingston og Sinnott-Armstrong bl.a. argumenterer imod i deres artikel, er en sådan magt, som netop beskrevet, eller i hvert fald en etisk pligt over for sådan en magt. Det gør de bl.a. ved at undersøge det personlige ansvar over for problemer, som opstår på baggrund af emergens. Her var argumentet, at eftersom klimaforandringer først opstår ved en bestemt mængde og organisering af

klimagasser, og at forandringerne altså er en emergent egenskab, som ikke kan findes i den enkelte udledning, hvorfor den enkeltes udledning ikke medfører klimaforandringer. Hvad de dog ikke virker til at tage med i overvejsen, er, at selvom selve egenskaben er emergent, er den afhængig af alle delene. Hvis man ønsker at købe en genstand til 1000 kr., og begynder at spare 1 kr. op om dagen, har hver enkelt krone, eller opsparingen samlet, ikke egenskaben at have en værdi, som er ækvivalent med værdien af den ønskede genstand. Opsparingen har først denne kvalitet når den består af 1000 kr., hvilket altså er en emergent kvalitet, som ikke kan findes i hver enkelt krone, men den er alligevel betinget af hver eneste krone opsparet. Sagt på en anden måde; den emergente egenskab kan ikke opstå, uden den enkelte del, hvorfor man ved hvert bidrag af en del, bidrager som mulighedsbetingelse for den emergente egenskab. Udover denne kritik af emergensargumentet kan det tilføjes, at eftersom den emergente egenskab til klimaforandringer allerede er opstået – klimaforandringer er allerede i gang – vil hver tilføjelse også opnå egenskaben i det den foretages.

Lad os tage et andet eksempel, som også vil berøre en anden udfordring ved Kingston og Sinnott-Armstrongs argumentation. Det eksempel, som vi lige kiggede på, tog udgangspunkt i ens egen handling i forhold til en gruppes samlede handlinger. Et andet blik på ens egne handlinger, som de ikke har med i deres artikel, er ens enkelte handling i forhold til ens egne samlede handlinger i løbet af sit liv. Der er altså to akser at vurdere ens enkelte handlingers bidrag til samlinger af handlinger på; en kollektiv og en individuel. Forestil dig en helt normal arbejdsplads. Du møder ind en morgen, hilser på dine kollegaer, som du plejer, og de hilser tilbage, som de plejer. Du kommer så forbi kontorets tekøkken, og hilser på en kollega, som står og laver kaffe, men han hilser, mod forventning, ikke igen. Du bliver lettere overrasket, overvejer at prøve igen, men går i stedet ned til din kontorplads. Her begynder du at tænke over situationen, men inden du ender for langt i tankespiraler om, hvorvidt du har gjort ham noget, ryster du situationen af dig, ved at tænke at han nok bare ikke hørte dig, eller havde en dårlig dag, og ikke ville risikere en morgensludder ved kaffemaskinen. Sagt Løgstrupsk imødekom kollegaen ikke fordringen, da han havde noget af dit liv i sine hænder, heldigvis var det bare en mindre stemning, han ikke greb, og der er ingen skade sket.

Lad os nu tage denne situation tre veje. Ned af den første gentager det samme sig dag efter dag. Hver morgen hilser alle dig igen undtagen den samme kollega. Du begynder at undre dig, der opstår tvivl og usikkerhed om, hvad der kan være sket, og over dig selv. Du begynder at undgå at gå hen til andre af dine kollegaer, hvis han også er der. Du konfronterer ham med det, men han afviser, at der skulle være noget, og siger, at man ikke skal være så nærtagende, men fortsætter med ikke at hilse. Hvad der ved første hændelse ikke var et problem, bliver ved gentagelsen et større og større problem.

Ad den anden vej møder du ind på kontoret som sædvanlig, men i stedet for at det kun er én kollega, som ikke hilser, er det alle, som ikke hilser. Da det hverken er 1. april, eller en arbejdsplads med hang til pranks, kan en sådan hændelse ikke rystes af sig, gennem de samme overvejelser som før, hvorfor den må medføre uforståelse og dybt ubehag. Ad den tredje vej gentager dette sig hver dag, og der er ingen grund til beskrive, hvilken fortvivlende situation dette måtte være.

Den enkeltes enkelte handling kan ikke nødvendigvis vurderes ud fra betydningen af den enkelte handling. Det er ikke for at sige, at en handling aldrig kan vurderes isoleret, det gør sig f.eks. gældende ved mord, hvor det ville være afsindigt at påstå at mord først blev problematisk ved gentagelse. Det der søges at vises, er, at handlinger ikke altid kan vurderes isoleret. Visse problemer opstår først gennem akkumulerede handlinger, men er stadig betinget af den enkelte handling, hvorfor den ikke i alle tilfælde kan vurderes isoleret. Der er altså forskel på handlinger, som har konsekvensen i sig selv, eller gennem akkumulation. Dette tager fordringen bare ikke højde for. Der er en ingen suspension eller undtagelse. Hvis man har magt i selv den mindste forstand, er fordringen til stede.

Kingston og Sinnott-Armstrong prøver også at komme uden om dette ved et andet argument. Her er det i forhold til tidsperspektivet for klimaforandringer. Argumentet de benytter her, siger at eftersom der udledes så mange klimagasser fra utallige andre kilder, er det eneste man kan påvirke tidspunktet for emergensen af klimaforandringer. Dette rører dog heller ikke ved fordringen. For det første er tiden ikke relevant, da det handler om hvorvidt man overhovedet har varetaget den anden. For det andet er fordringen for den enkelte uafhængig af de andres fordring. Fordringen for den enkelte står lige så meget ved magt, uagtet hvad alle andre gør. Dertil kan dette argument fra Kingston og Sinnott-Armstrong også hurtigt få en meget umoden klang; men de andre gør det jo også, så er det lige meget, at jeg også gør det.

Til denne analyse skal der knyttes en kort kommentar. Analysen og eksemplerne er formuleret med en konsekventialistisk sprogbrug, hvilket kan forlede en til at tro, at den moralske fordring er en konsekventialisme, hvilket ikke er tilfældet. Fordringen udspringer af et ontologisk vilkår, hvorfor fordringen ikke udspringer af et konsekventialistisk rationale, men af tilværelsen selv. Denne uklarhed opstår i selve den praktiske analyse, hvor der tages udgangspunkt specifikke situationer. Selvom fordringen ikke er begrundet i en konsekventialisme, vil en varetagelse af den i praksis indebære konsekventialistiske overvejelser, da det der fordres, er, at man bedst muligt varetager den andens liv.

Lad os i det følgende se på en potentiel indvending mod at fordringen inkluderer ens private udledninger af klimagasser. Hvis fordringen viser sig som spontane livsytringer, og altså som en slags åbenbaringer i mødet med den anden, hvor man intuitivt erfarer en magt og dermed ansvar over for den anden, hvordan kan fordringen så inkludere noget så abstrakt, som potentielle katastrofer på den anden side af jorden om 30 år, og som forudsætter en videnskab, videnskabens undersøgelser og resultater, og overleveringen af denne til det enkelte individ? Fordringen udspringer af det grundvilkår, som interdependensen er. Interdependensen er ikke noget mennesket kender til uafhængigt er dets liv, men er en grundlæggende erfaring af det ontologiske vilkår, som interdependensen er. Fordringen viser sig i sin udtalthed igennem mødet med omverdenen. I den forstand viser den spontane livsytring sig gennem erkendelsen af en bestemt situation, hvor den andens udleverethed til én fremstår som en fordring til varetagelse. Fordringens dukken op er i den forstand altid betinget af en sådan erkendelse. Spørgsmålet bliver derfor, om der for fordringen er en forskel mellem forskellige måder at erkende udleveretheden på. Lad os se på eksemplet fra tidligere; man ser et druknende barn. Selve sanseerfaringen, synet af et barn som plasker i vandet, kan siges at erfares som erkendelsen af, at et barn er ved at drukne. Denne erkendelse indebærer forståelsen af, at barnet er udleveret til ens hjælp, hvilket viser sig gennem fordringens spontanitet. Lad os nu ændre lidt på eksemplet; man kommer gående langs en mindre forhøjning, hvor der på den anden side, uden for ens synsvidde, er en sø. Oven på forhøjningen går en mand, som pludselig råber til én, at der er to børn, som er ved at drukne i søen. Der er ingen forskel for fordringen i de to eksempler, da erkendelsen i begge tilfælde indebærer en spontan erfaring af en andens udleverethed til ens varetagelse. Der er altså ingen forskel for fordringen at finde i forskellen på om erkendelse af udleverethed opstår på baggrund af sanseerfaringer eller videregiven information. At situationen med klimaforandringer er så abstrakt, medfører altså ikke en grænse for fordringen, da den afhænger af den konkrete erkendelseserfaring af den andens udleverethed.

Pligt og politik

Efter den forudgående undersøgelse af Løgstrups fordring i lyset af klimaforandringer, vil der i det følgende afsnit først blive undersøgt pligtens relation hertil, hvorefter hans forståelse af politiks rolle vil indgå i en diskussion med perspektiverne fra de forudgående afsnit.

Som vi så tidligere, var pligten hos Løgstrup en slags substitut for fordringen, når individet svigtede denne. Pligten kan ud fra dette ses som en slags overbygning til fordringen. I afsnittet om forholdet mellem moral og etik viste der sig en lignende relation. Her blev etik bestemt som forsøget på at løse den moralske ambivalens, ved gennem fornuften at finde principper, som kunne give ensidige handlingsvejledninger, ligesom Løgstrups udlægning af grundlaget for Kants pligter. Hos Kingston og Sinnott-Armstrong fandt vi et forsøg på at finde et princip, som kunne vise en pligt til at afstå fra handlinger, som udleder klimagasser, kun for nydelsens skyld. Da de ikke kunne finde et sådant princip, måtte de afvise en sådan pligt, dog med den tilføjelse at det stadig var bedre at undlade det, end at gøre det. Ud fra analysen gennem Løgstrup kunne man umiddelbart fristet til at påpege, at en sådan jagt efter en pligt er unødvendig, da, som de netop også selv påpeger, det uden tvivl er bedre at undlade sådanne handlinger; fordringen viser sig, på trods af sin uudtalthed, klart. Dette ville dog være en naiv og forsimplet dom at fælde. Eftersom Kingston og Sinnott-Armstrong netop påpeger, hvor seriøse klimaforandringerne er, og nødvendigheden af at der skal gøres noget ved dem, kan man læse deres artikel ud fra det perspektiv, at de empirisk kan se, at hver enkelt som individ ikke varetager fordringen, og ikke gør det, som er moralsk bedst, hvorfor de forsøger at finde en pligt, som kan træde til, hvor fordringen svigtes. Udfordringen ved deres artikel, hvis den læses Løgstrupsk, er dog, at det kan virke som om pligten, står over fordringen. At hvis der ikke er en pligt, som skærer klart igennem, er man overladt til selv at vælge at gøre det moralsk bedre. Altså at hvis der ikke er en pligt, overlades man til fordringen. Men for Løgstrup er forholdet omvendt; det er først hvis fordringen svigtes, at pligten er nødvendig. Hvis der ikke var en fordring, ville der slet ikke være behov for en pligt.

Hos Bernstein forekommer der det samme forhold mellem pligt og fordring, som hos Kingston og Sinnott-Armstrong. Som tidligere nævnt søger han dog ikke at bevise selve pligten, men forholdet mellem pligt til at engagere sig politisk og pligt til at forbruge samvittighedsfuldt i forhold til at modvirke klimaforandringer. Her er der, ligesom hos Kingston og Sinnott-Armstrong, fokus på pligtens styrkeforhold over en almen fordring om at gøre det, der er moralsk bedre. Forskellen ligger kun deri, at der hos Bernstein er pligt til begge dele, og hos Kingston og Sinnott-Armstrong kun er pligt til det politiske. Det er der for indeværende ikke grund til at gå yderligere ind i, hvorfor det nu er på tide at gå ind i spørgsmålet om forholdet mellem det private og det politiske.

For at åbne undersøgelsen vil der kort introduceres et begrebspar, som er fundet hos Mark Sagoff. Hos Sagoff findes der også en opdeling mellem individet i det private og det politiske, som hos ham kommer til udtryk i henholdsvis forbrugerpræferencer og borgerpræferencer. Som forbruger forholdt man sig til sine egne individuelle præferencer, hvor ens interesse ligger i egne

forbrugsmuligheder. Som borger forholder man sig til samfundet, og altså ens medborgere, hvor ens borgerpræferencer er udtryk for, hvordan man generelt synes fordelingen af forbrugsmuligheder skal være i samfundet (Sagoff, s. 51-52). Da der ikke nødvendigvis er overensstemmelse mellem ens forbrugerpræferencer og borgerpræferencer, vil situationen for individet i et samfund af den grund ofte resultere i en indre konflikt. Individet er altså hos Sagoff i konflikt mellem:” (...) what I want as an individual with what I believe as a citizen” (Sagoff, s. 60). Ud fra dette påpeger han, at i samfundet og politik er konflikten ikke kun mellem hinanden, men at konflikten også er en indre konflikt i hver enkel mellem deres egne forbrugerpræferencer og deres borgerpræferencer (Sagoff, s. 60).

I det følgende vil dette sættes i kontekst med Kingston og Sinnott-Armstrongs og Bernsteins artikler, hvor der skal forestilles to individer, som repræsenterer deres positioner. Her har vi to individer, som tager klimaforandringer meget seriøst, og mener det er et problem, som skal løses. De er overbevist om, at dette kræver samfundsmæssige forandringer, som også vil påvirke individerne, og netop her er de udfordret. En ting de begge holder meget af, er nemlig en søndagskøretur uden formål. De nyder virkelig at joyguzzle. De er dog bevidst om, at denne handling bidrager til de klimaforandringer, som de mener skal håndteres. De oplever altså en indre konflikt mellem egne forbrugerpræferencer og borgerpræferencer. For at forsøge at løse deres indre konflikter vælger de begge at læse en artikel om emnet, dog hver deres artikel. Den ene læser artiklen af Kingston og Sinnott-Armstrong, hvori hun bliver præsenteret for et perspektiv, som viser, at hun har en pligt til at engagere sig politisk, men der kan ikke påvises en lignende pligt i forhold til hendes søndagsture. Hun efterlever dette ved at melde sig ind i et grønt parti, og altså engagere sig politisk, men må hver søndag, grundet den manglende pligt, forholde sig til sin lyst til en søndagstur og hendes viden om, at det er moralsk bedre at lade være. Den anden læser artiklen af Bernstein. Her bliver han præsenteret for et perspektiv, som viser, at hvis han har pligt til at engagere sig politisk, har han også pligt til at forbruge samvittighedsfuldt. Han kan ikke efterleve det ene uden det andet, og da han er overbevist om, at det er nødvendigt at gøre noget ved klimaforandringer, tager han konsekvensen, melder sig ind i et grønt parti, og fra da indstiller han sine ellers så nydelsesfulde søndagsture. Forskellen mellem artiklerne er, med dette blik, en forskel mellem om man skal tage konsekvensen af ens borgerpræferencer inden de er politisk vedtaget, eller om det er tilladeligt at vente til efter. Altså om man er forpligtet til at efterleve sin egne borgerpræferencer, eller om det er tilladt at leve i konflikten således, at man forbruger på en måde, man som borger er imod.

Lad os undersøge dette ud fra Løgstrups forståelse af forholdet mellem fordringen og politik. Hos ham var der ikke en lignende opdeling mellem individet som forbruger og borger. Dermed ikke sagt

at han nødvendigvis ville afvise en sådan indre konflikt, han starter dog et andet sted. Som vi tidligere så, udsprang behovet for pligten fra svigt af fordringen. Pligten skal så at sige træde til som substitut for fordringen, når denne ikke bliver varetaget. Ved hans forståelse af politik kan man se en lignende funktion. Fordringen viser sig ved erfaringen af interdependensen gennem erkendelsen af ens magt over andre. Men eftersom der ikke er en sådan erfaring af interdependens mellem alle mennesker, og altså en altomfattende sympati, hvilket ifølge Løgstrup ville være hyklerisk at påstå, er det nødvendigt at oversætte den direkte erfaring af fordringen til idé. Det er denne idé, som viser sig i det politiske, hvor formålet er at indrette samfundet, som om vi havde sympati for hinanden. Det politiske kan ud fra det siges at have to funktioner. Den ene retter sig tilbage mod individet selv, hvor man gennem det politiske sørger for en tvang til selv at leve, som om sympatien var grænseløs. Den anden retter sig mod de andre, hvor man, ligeledes gennem det politiske, sørger for, at de andre også tvinges til at efterleve den gyldne regel. Ud fra dette kan man sige at både pligten og det politiske fungerer som substitutter for fordringen, hvor pligtens formål er at fungere som en uformel indre tvang, og det politiske som en formel ydre tvang.

Tidligere blev der argumenteret for, at fordringen også inkluderer individets private udledning af klimagasser, grundet at vores viden om klimagassers indvirkning på klimaet medfører, at man ved at udlede klimagasser bidrager til at generere klimaforandringer, som vil medføre lidelse for andre. Situationen med klimaforandringer viser altså en interdependens mellem næsten alle handlinger (selv det at koge vand udleder klimagasser, som Kingston og Sinnott-Armstrong påpegede) og ikke bare alle nulevende mennesker, men også de kommende generationer. Men eftersom Løgstrup påpeger at man ikke kan have sympati for alle, hvilket ville være hykleri, opstår der i lyset af klimaforandringer altså en konflikt mellem fordringen og politik. Man holder noget af alle menneskers liv i sine hænder, hvorfor fordringen viser sig, men man kan ikke have sympati for alle, hvorfor politik må tage over for fordringen. Hvor fordringen forekommer intuitivt forståelig i sin hverdagslighedsbeskrivelse, med at have magt over dem du møders stemning, og måske endda skæbne, bliver fordringen abstrakt i lyset af klimaforandringer. Det er bedre at begrænse sin private udledning af klimagasser, men omfanget af hvad det betyder og medfører forbliver abstrakt. Det er det Kingston og Sinnott-Armstrong viser med deres argumenter. Der er noget ved den situation at ens private vandkogning har fået en moralsk dimension, som, for dem, er svært at begribe og anskueliggøre på en sådan måde, at man kan udlede en pligt fra det. Derfor overlader de det til det politiske. Den tilgang er der ikke nødvendigvis et Løgstrupsk problem ved, da fordringen fra det perspektiv står over både pligten og det politiske,

hvorfor det væsentligste er, ved en sådan læsning, at Kingston og Sinnott-Armstrong pointerer, at det er moralsk bedre at afstå fra klimagasudledende handlinger.

Hvis det politiske fungerer som en formel ydre tvang, som, ligesom pligten, skal til for at opveje den svigtede fordring, eller for at simulere en fraværende sympati, må politik forstås som en praktisk foranstaltning. At politik er en praktisk foranstaltning, er Kingston og Sinnott-Armstrong også inde på. Det forsøgte de ved at beskrive en situation hvor, hvis alle borgere betalte 3 % mere i skat, så ville samfundet kunne løse et problem med et utilstrækkeligt sundhedsvæsen. Deres pointe er, at den enkelte borger ikke kan løse dette selv, men at det kræver et velfungerende system, for at kunne løse problemet, som f.eks. en stat som opkræver de 3 % og forvalter dem. Politik er altså ikke kun en praktisk foranstaltning, men ifølge dem også i visse tilfælde en nødvendig betingelse for at den ønskede forandring kan opnås. Spørgsmålet er dog, hvorvidt det gør sig gældende for håndteringen af klimaforandringer, at det er nødvendigt, at der er et system til at håndtere dette. At dette gør sig gældende inden for visse områder, skal ikke undersøges her, hvor vi vil holde os til individets private udledninger. Ud fra det faktum at en del af den samlede udledning af klimagasser kommer fra privat udledning, og at det er nødvendigt at begrænse den samlede mængde klimagasser, ville det have en positiv indvirkning, hvis individer begrænsede deres udledning. Det er muligt i det daglige liv at foretage adfærdssændringer, således at ens private udledning begrænses, hvorfor Kingston og Sinnott-Armstrongs sammenligning med et sundhedsvæsen, i hvert fald delvist, rammer ved siden af. Det er ikke nødvendigt at have et system, for at individet skal kunne udlede færre klimagasser. Det politiske er nødvendigt, hvis det ønskes, at der skal være en formel ydre tvang, som foranlediger en begrænsning af individets private udledning, men det er ikke en nødvendig betingelse for muligheden af begrænsningen som sådan. Det ville netop være en praktisk foranstaltning, for at opveje for et svigt af fordringen. Og da fordringen netop i kraft af klimaforandringer er blevet tilnærmelsesvis altomfattende, i den forstand at næsten alt kan gøres op i udledning af klimagasser, kan det vise sig, at politisk intervention er nødvendig. Spørgsmålet er dog stadig, om det ændrer noget for individets situation. Det som individet bidrager med af udledning af klimagasser fra sin daglige gøren og laden, er det, som skal begrænses. Om dette sker på foranledning af efterlevelse af fordringen, eller på baggrund af politisk ydre tvang, kan, i et vist perspektiv, være underordnet, men for den enkelte selv er der forskel. Hvis man følger Løgstrup, så er politik til for at få én til at gøre, hvad man i forvejen burde gøre. Ud fra dette forekommer det omsonst at skulle vente på politisk intervention, før man gør det, man allerede burde gøre.

Ved opdelingen mellem forbruger og borger, så vi en konflikt mellem ens forbruger- og borgerpræferencer. Det at være borger betegner Sagoff desuden også som at være: ” (...) a member of a moral community” (Sagoff, s. 60). Det moralske, og altså fordringen, tog, ifølge Løgstrup, ikke højde for individets egne præferencer, og om hvorvidt en efterlevelse af fordringen ville være til besvær for en selv. Når man som borger indgår i det politiske, må man huske at det politiske pegede to veje: både tilbage på en selv og ud på de andre. Hvis man således engagerer sig politisk for at begrænse klimaforandringer, støtter man tiltag som både skal virke på en selv og de andre. Men fordringen for den enkelte tager ikke højde for, hvorvidt de andre efterlever fordringen. Hvis man støtter noget politisk, burde man allerede selv efterleve det af fordringen, som politikken skal gennemtvinge, og altså se politik som forsøget på at få andre til at forvalte deres magt. For individet selv er det et svigt af fordringen, hvis man venter på politisk intervention, som vil tvinge én til at gøre det, som man selv mener, burde gøres, og som man allerede har muligheden for.

Anden del – frihed

*”For alle (...) havde friheden form
af et indkøbscenter og supermarkeder
bugnende af overflod.”*

- Annie Ernaux (Ernaux, s. 225)

Fromm - Frihed for hvem?

Efter i det foregående at have undersøgt sagen ud fra et etisk og moralsk perspektiv, vil den følgende del undersøge det ud fra et andet. Eftersom problematikken ved håndteringen af klimaforandringer kredser om, hvad man som individ bør og ikke bør gøre, og at politisk intervention forekommer som en del af løsningen, bliver det nødvendigt at forholde sig til spørgsmålet om frihed. For indeværende opgave vil frihed ikke blive undersøgt ud fra et metafysisk perspektiv, men ud fra hvad man kan kalde politisk frihed i videste betydning. Hvordan politisk frihed skal forstås vil blive udfoldet løbende. For at indlede undersøgelsen vil der blive taget udgangspunkt i Erich Fromms værk *Flugten fra friheden*, hvor han netop spørger: ”Hvad betyder friheden for mennesket?” (Fromm, s. 13).

Eftersom spørgsmålet han stiller, handler om frihed *for* mennesket, må det første det skal undersøges være selve mennesket. Til dette skriver Fromm, at menneskets natur har flere sider til sig. Som det

grundlæggende træk ved, hvad der driver mennesket, bruger han begrebet behov. Her beskriver han, hvordan disse behovs udspring kan komme fra flere sider. Nogle behov opstår på baggrund af fysiologiske behov. Disse behov er uundgåelige, og deres opfyldelse strengt nødvendig, da det er betingelsen for videre overlevelse, som f.eks. sult, tørst og søvn, hvorfor han også betegner dem samlet under betegnelsen "selvopholdelsesdriften" (Fromm, s. 21). Udover disse nødvendige fysiologiske behov, beskriver han også et uomgængeligt åndeligt. Dette kommer til udtryk i nødvendigheden af følelsen af at være en del af en socialitet. Uden en forbindelse til omverdenen ender individet i isolation og ensomhed, som kan "(...) fører til mental opløsning, ganske som konstant fysisk sult medfører døden" (Fromm, s. 22). Udover disse grundlæggende og uomgængelig behov besidder mennesket også mere "smidige" behov (Fromm, s. 20-22).

Disse smidige behov er udtryk for karaktertræk, og dermed med til at lade mennesker adskille sig fra hinanden. Fromm beskriver, at de kommer til udtryk gennem f.eks. "(...) kærlighed, ødelæggelsestrang, sadisme, lysten til underkastelse, magtbegær, uafhængighedsfølelsen, ærgerrigheden, tørsten efter velstand, glæden ved sanselige oplevelser, og frygten for sanseligheden" (Fromm, s. 21). Baggrunden for at betegne disse behov som mere smidige, er ikke i selve behovene, men i grobunden for dem. Disse behov, som udtrykker karaktertræk, udvikles i f.eks. barndommen og den sociale og kulturelle kontekst man lever i. Behovene er efter deres manifestering i individet, ikke smidige i særlig udstrakt grad, men den store variation af karaktertræk og deres tilhørende behov, viser en smidighed i selve menneskets tilpasning til omverdenen. Disse behov er ikke uforanderlige, som f.eks. de tidligere nævnte fysiologiske og åndelige behov, men efter de først er etableret påpeger Fromm, at de forsvinder "(...) ikke så let og forandres heller ikke uden videre til andre tendenser" (Fromm, s. 21). På trods af at individets tilblivelse indeholder en smidighed i forhold til udviklingen af den enkeltes karakter, bliver denne smidighed dog på sigt til mere rigide behov og impulser (Fromm, s. 23-25),

Løgstrup - Behovsvæsenet

Inden vi går videre med undersøgelsen af frihed, vil der i det følgende blive præsenteret en tilføjelse til beskrivelsen af mennesket som behovsvæsen. Dette vil blive gjort ud fra Løgstrups beskrivelse af mennesket i værket *Ophav og Omgivelse*. Eftersom klimaforandringer netop udspringer af den udledning af klimagasser, som opstår på baggrund af mennesket omgang med og forbrug af omverden, og spørgsmålet om frihed skal stilles i forhold til menneskets frihed til at forbruge, findes det relevant at dykke dybere ned i behovets væsen.

Hos Løgstrup er mennesket, som de andre dyr, levestvæsnere. At være levestvæsnere betyder, at man er indfældet i en ” (...) systemenhed, der omfatter omverdenen og levestvæsnere” (Løgstrup, Ophav og omgivelser, s. 56). Som levestvæsnere er man bundet af at udveksle åndedræt og stofskifte med omverdenen, da en sådan udveksling er nødvendig for at kunne opretholde og reproducere sig selv. Mennesket er dog ikke kun levestvæsnere men dertil bevidsthedstvæsnere. Dette udspringer af, hvad Løgstrup betegner som ”instinktreduktionen”. Instinktreduktionen henviser til at mennesket i hans forståelse, besidder mindre instinkt end de andre levestvæsnere. Det er denne mangel, som giver mennesket evnen til at forholde sig til omverdenen på afstand, og altså abstrakt, hvilket har medført menneskets mulighed for at fremstille redskaber, og dertil muligheden for historie og kultur (Løgstrup, Ophav og omgivelser, s. 56). Dette vilkår for mennesket beskriver Løgstrup som indebærende både en chance og en risiko: ”Chancen består i, at mennesket har fået råderum til at gøre sig redskaber. Risikoen består i, at vi kan ødelægge vor omverden. Jo mere effektive vore redskaber bliver som teknik, desto større bliver risikoen” (Løgstrup, Ophav og omgivelser, s. 56). Både chancen og risikoen må forstås i forlængelse af behovet.

Som levestvæsnere, og altså organisme, er det nødvendigt at få tilført energi, hvilket viser sig i behovet. Behovet viser sig som en mangeltilstand, hvor behovsgenstanden må ”konsumeres” for at få forløst behovet. Det er dermed kendetegnet ved at være aggressivt, hvorfor Løgstrup netop betegner behovet som ” (...) fremfarenhed, erobring, forslugenhed, nedkæmpelse af modstand” (Løgstrup, Ophav og omgivelser, s. 57). Udover at behovet er kendetegnet ved dette, besidder det også en slags magt, som skal få mennesket til at opfylde behovene. Ved mennesket er denne magt, i kraft af instinktreduktionen, i stand til at benytte sig af intelligensen, hvilket er grundlaget for menneskets opfindelse af redskaber. Der er dog det ved det, at efterhånden som redskaberne udvikler sig til teknik og teknologi, bliver behovene påvirket. Løgstrup beskriver hvordan det som udgangspunkt var behovene som bestemte redskaberne, men på et tidspunkt vendes forholdet om således, at det er redskaberne, som bestemmer behovene: ”Teknik og teknologi opfinder behov som ingen tidligere drømte om at have, men som vi nu med den største selvfølgelighed af verden forlanger at få tilfredsstillet (Løgstrup, Ophav og omgivelser, s. 59). Dette er ikke i sig selv nødvendigvis et problem, da han videre påpeger, hvordan det har medført nye muligheder for livsudfoldelse. Han tilføjer dertil, at der i udviklingen også har været ” (...) udmærkede bevæggrunde (...)” (Løgstrup, Ophav og omgivelser, s. 65). Dette er hvad, der kendetegner, det han betegnede som chancen, men dertil er der så risikoen.

Risikoen var som sagt muligheden for at ”ødelægge vor omverden”, hvilket udspringer af netop det at redskaberne og teknologien opfinder nye behov, som behovet, i kraft sin aggression, forlanger at få tilfredsstillet akkurat på samme vilkår, som de behov der gik forud. Deraf den massive udnyttelse af omverdenen. Ved en uhæmmet udvikling af teknologi, og deraf behov, og opfyldelsen af disse behov, risikerer mennesket at ende med ” (...) naturforurening, en lavine af affald, rovdrift, ødselhed, social opløsning (...)” (Løgstrup, Ophav og omgivelse, s. 19).

Berlin - Negativ og positiv frihed

Efter dette lille intermezzo vil undersøgelsen af frihed fortsætte. For at få begrebsliggjort frihed vil det følgende afsnit præsentere Isaiah Berlins beskrivelse af frihed i hans essay *To slags frihed*. I essayet præsenterer Berlin, som titlen indikerer, to forståelser af frihed, som han betegner som henholdsvis negativ og positiv frihed. Lad os starte ved negativ frihed.

Negativ frihed betegner den slags frihed, som et individ eller gruppe har til at gøre, hvad de ønsker. Graden af negativ frihed afhænger af mængden af indgriben i ens livsudførelse fra andre sider. Hvis der er ingen som forhindrer én i at gøre, hvad man ønsker, er man altså fri i den negative forstand. Hvis man tværtimod bliver forhindret i at foretage bestemte handlinger, er man i forhold til dette ufri. Til dette tilføjer Berlin, at hvis ens område for fri gøren kommer under en vis grænse, bliver der tale om tvang. Det er dog væsentligt for ham at understrege, at tvang kun gør sig gældende, hvis andre mennesker bevidst vælger at forhindre én i at gøre, hvad man uden deres indgriben ville kunne have gjort. For at være under tvang forudsættes det altså, at man først og fremmest er i stand til at foretage denne handling, også uden andres indgreb (Berlin, s. 180-81). Sagt på en anden måde: ”Man mangler kun politisk frihed hvis man bliver forhindret af andre mennesker i at nå et mål” (Berlin, s. 181). Det er ud fra dette, at Berlin beskriver den negative frihed som værende frihed *fra* noget (Berlin, s. 188).

Den positive frihed handler derimod om friheden *til*. Denne frihed omhandler ” (...) den enkeltes ønske om at være sin egen herre” (Berlin, s. 195). Hvor den negative frihed handlede om ydre begrænsninger, handler den positive om den enkeltes ønske om at være ophav til sit eget liv. Hvad man gør eller ikke gør, skal afhænge af, hvad man selv beslutter og ønsker. Det er friheden til selv at lægge en plan for sit liv, at sætte sine egne mål. Denne form for frihed hænger også sammen med en idé om ansvar, hvor ansvaret inden for den positive frihed tilfalder én selv, da man netop, for så vidt man har

den, selv er ansvarlig for ens handlinger (Berlin, s. 195-96). Den negative frihed omhandler altså konkrete begrænsninger *fra* omverdenen, og den positive frihed friheden *til* at være ophav til sig selv.

Erich Fromm kommer også omkring forståelsen af den negative og positive frihed. Han skriver et sted, at mennesket kan ” (...) segne under den byrde, det er at være ’fri for’; så længe de ikke kan gøre springet fra negativ til positiv frihed (...) ” (Fromm, s. 102). Dette skriver han ud fra en beskrivelse af, at når mennesket fokuserer for ensidigt på, og lader sig fascinere, af den negative frihed, risikerer de at overse, at der også kan forekomme former for indre tvang og ufrihed, som let overses, så længe blikket er fæstnet på, hvor meget negativ frihed man har opnået. Han opererer derfor også med en opdeling mellem en kvantitativ og kvalitativ forståelse af frihed. Den kvantitative frihed er den, som kan opleves ud fra hvor mange handlingsmuligheder man har, og er altså en art negativ frihed. Denne frihed skal ikke negligeres, og skal ” (...) forsvares til det yderste (...)” (Fromm, s. 83), men det er også nødvendigt at arbejde for en kvalitativ frihed. Den kvalitative frihed læner sig op ad den positive frihed, da det er den frihed, som ” (...) sætter os i stand til at virkeliggøre vort jeg (...)” (Fromm, s. 83). Pointen fra Fromm er, at man ikke må tage forgivet, at mennesket har denne indre kvalitative frihed, men at den er en potentialitet, som kun kan udleveres under de rette betingelser (Fromm, s. 185). Det kommer også til udtryk ved hans beskrivelse af, at de fleste individer har oplevelsen af, at så længe der ikke er nogen, som direkte tvinger dem til deres handlinger, så er de selv ophav til dem. Men dette kan dog være en illusion; ens ønsker er ikke nødvendigvis ens *egne* ønsker (Fromm, s. 147). Han bruger som eksempel på, hvordan ønsker kan komme udefra og ind reklamer. Reklamer er, for ham at se, kendetegnet ved ikke at tale til fornuften hos individer, men til deres følelser. Gennem bestemte iscenesættelser af et produkt forsøges det at overbevise potentielle forbrugere til at tro, at netop dette produkt vil forbedre deres liv på den ene eller anden måde. Men det der præsenteres i reklamerne, har intet med det reelle produkt at gøre. Det er ikke direkte forbundet med selve produktets kvalitet. Hvis reklamer virker efter deres hensigt, vil de få individet til at opleve et ønske efter produktet, som det, uden deres kritiske sans i behold, vil opleve som et eget ønske. Fromms pointe er, at dette netop er en illusion. Det er en form for indre tvang, som maskeres som om det kommer fra en selv (s. 98, fromm). Hvis man fokuserer ensidigt på den negative frihed, vil man kunne have en oplevelse af at være fri, så længe man ikke er forhindret i at forløse sine behov. Så længe vi ikke får kultiveret en kvalitativ frihed, som sætter os i stand til rent faktisk at virkeliggøre vores selv, udlever vi måske nok en negativ frihed, men oplevelsen af positiv frihed vil være en illusion.

Mill - Frihedens grænser

Efter at have fået disse perspektiver på frihed, vil der i det følgende inddrages John Stuart Mills forståelse af frihedens grænser. Dette vil blive gjort ud fra værket *Om Friheden*.

Hvor grænsen for individets personlige frihed går, bestemmer Mill således:

”Efter min mening er det eneste, der principielt kan retfærdiggøre, at ét menneske (eller en gruppe mennesker) begrænser et andet menneskes handlefrihed, nødvendigheden af at forsvare egne interesser. Det eneste, der principielt kan retfærdiggøre magtudøvelse fra samfundets side over for borgerne i et civiliseret land, er derfor hensigten om at beskytte andre borgeres interesser” (Mill, s. 23).

Den enes grænse for frihed går altså til mødet af den andens frihed. Man har ikke ret til at handle på en sådan måde, at andres mulighed, for at gøre som de vil, begrænses. Hertil tilføjer han, at det er vigtigt at have for øje, at det ikke gælder adfærd, som skader én selv. At individer gør ting, som andre mener, ikke er i deres egen interesse, er ikke grundlag for at begrænse deres frihed. Det er først i det øjeblik, at adfærden bliver skadelig for andre, at intervention er retfærdiggjort (Mill, s. 23). En sådan intervention vil, for Mill, i et civiliseret samfund komme til udtryk gennem det politiske og altså lovmæssigt. Samfundet har ret til at intervenere gennem lov i det øjeblik et individs ” (...) adfærd får negative konsekvenser for andre (...)” (Mill, s. 95). Dette baserer han på, at idet et individs adfærd påvirker andre negativt, omhandler det ikke længere frihed, men moral og jura (Mill, s. 103).

I forhold til privat forbrug stiller Mill spørgsmålet om, hvorvidt det kan retfærdiggøres at forbyde bestemte varer. Her påpeger han, at de fleste varer kan forbruges på en skadelig måde, men at dette dog ikke er grundlag nok for et forbud, da det ville være at straffe alle, som har et normalt forbrug. Dertil ville statsforanstaltede forbud også for Mill svare til at behandle befolkningen som børn. Af den grund er skatter og afgifter, som kun har formålet at begrænse forbrug for mange mennesker i praksis et forbud, da de ikke længere vil have råd til varerne. Hvis man vil indføre skatter og afgifter på bestemte varer, er dette derfor kun acceptabelt, hvis man kunne acceptere et konkret forbud. Mill er dog bevidst om, at dette sætter staten i klemme, da det er nødvendigt for den at skaffe offentlig finansiering gennem netop skatter og afgifter. Af den grund kan det alligevel retfærdiggøres, at staten beskatter bestemte forbrugsvare, den er dog forpligtet på at gøre dette ud fra en seriøs vurdering af, hvilket forbrug som borgerne bedst kan undvære ud fra, hvor skadeligt et overforbrug af en varer kan være. Som eksempel på en afgift han finder ” (...) acceptabel og anbefalelsesværdig (...)” (Mill, s. 126) bruger han spiritus (Mill, s. 124-126).

Forbrugsfrihed og klimaforandringer

Efter at have præsenteret de forudgående perspektiver, vil spørgsmålet vedrørende sammenhængen mellem frihed og klimaforandringer blive stillet. Det der skal undersøges, er, hvilken slags frihed der udledes gennem klimagasudledende forbrug, og hvorvidt denne frihed kan retfærdiggøres at indskrænke.

Det første som skal afklares, er, hvad der for denne opgave menes med forbrug. Som det blev beskrevet tidligere, er mennesket et behovsvæsen. Som Løgstrup beskrev det, besidder man som menneske behov, og for at forløse behovene må behovsgenstandene konsumeres. Hos både Løgstrup og Fromm blev det understreget, at der er behov, som er nødvendige at tilfredsstille, for at mennesket kan overleve. Tilfredsstillelsen af behovet indtræder altså, når behovsgenstanden er konsumeret, hvor konsumering må forstås bredt, og henvise til ikke kun det at indtage noget, f.eks. føde, men også til det at få en genstand i sin varetægt, f.eks. en bestemt beklædningsgenstand. Det er denne tilfredsstillelse af behov gennem konsumering, som forbrug betegner. Når man tilgår omverden som forbruger, ønsker man at få den genstand, som der opleves et behov for, i sin varetægt. Som det er blevet påpeget tidligere, bidrager næsten al adfærd med udledning af klimagasser, hvorfor det at forbruge altså er en klimagasudledende aktivitet. Det er selve den forbrugende omgang med omverdenen, som afstedkommer udledningen af klimagasser, som har medført klimaforandringer. De klimaforandringer vi oplever, er altså betinget af menneskets forbrug, hvorfor der skal spørges ind til netop denne frihed, altså forbrugsfrihed.

Berlin nævner i sit essay forskellige frihedsrettigheder som f.eks. ”(...) religions-, menings-, ytrings- og ejendomsfrihed (...)” (Berlin, s. 188). I forhold til sådanne friheder skriver han, at det er nødvendigt at bevare et minimum af dem, for at kunne udleve en menneskelig ”essens”. Hvad denne essens er, svarer han ikke på, men påpeger, at den negative frihed netop omhandler, hvor grænsen går for, hvornår ens frihedsrettigheder er blevet så indskrænket, at man ikke længere er i stand til at udleve en sådan essens (Berlin, s. 188). I forhold til forbrugsfrihed er spørgsmålet altså, hvor meget denne kan indskrænkes, uden den begrænser individet for at udleve sin essens. Der er rent fysiologisk en nedre grænse for et individs forbrug, da det, hvis dette ikke efterleves, vil dø. Spørgsmålet er derfor, om der kan bestemmes en øvre grænse. Som Fromm beskrev, er visse behov uomgængelige, men at der dertil er behov, som først opstår på baggrund af den sociale og kulturelle kontekst individet vokser op i. At behov varierer efter kontekst, kan også forstås gennem Løgstrups påpegning af sammenhængen mellem teknologi og behov. Udviklingen af teknik udvikler nye behov, hvorfor de mere smidige

behov til en vis grad er betinget af sin samtids teknologi. Man må f.eks. antage at et behov for tøj altid har eksisteret i en eller anden form for mennesket. Først og fremmest som en nødvendighed for at kunne holde sig tør og varm, men mon ikke det også kan antages at behovet for kulturelle udtryk og samhørighed i en eller anden udstrækning også er kommet til udtryk gennem tøj. At mennesket har et særligt forhold til tøj, udtrykte Henry David Thoreau også for cirka 170 år siden da han skrev: "(...) og dog er jeg sikker på at de fleste bekymrer sig mere om hvorvidt deres tøj er moderne eller i det mindste rent og helt, end om hvorvidt deres samvittighed er ren" (Thoreau, s. 23).

At behovet for tøj også har et kulturelt udspring, påpeger Bauman også ved at henvise til forbrugets nyttefunktion. Her skriver han, at det behov som forløses gennem forbrug, ikke kun omhandler genstanden selv, men genstanden som tegn, hvor det netop er "(...) tegnene, som begæres, eftersøges, købes og konsumeres" (Bauman, Frihed, s. 84). Forbrugsgenstande fungerer som tegn og symboler, som findes attråværdige, da det opleves som om, de besidder et "(...) magisk potentiale (...)" (Bauman, Frihed, s. 84). Det kan tænkes, at det var idéen om et sådant magisk potentiale, som gjorde sig gældende for de næsten 3000 personer, som i februar i år stod i kø i frokostgrader, for at få adgang til et lagersalg hos en modevirksomhed (Bugge). I en anden artikel fra DR anslås det at cirka 10 procent af verdens klimagasudledning kommer fra modeindustrien, og at danskernes tøjforbrug er stigende (Fick, Hansen, & Iversen). Forbruget af tøj bidrager til klimaforandringer, og en begrænsning af dette vil dermed kunne medvirke til begrænsningen af klimaforandringer.

I forhold til spørgsmålet om frihed så vi indledningsvist, at der var to slags, den negative og positive, hvor den negative omhandlede friheden fra andres indgriben, og den positive til at være ophav til sig selv. For at undgå de værste klimaforandringer er det nødvendigt med en begrænsning af forbruget, så lad os i det følgende undersøge forbrugsfrihed og en mulig begrænsning af den ud fra forståelsen af negativ og positiv frihed. Eftersom den negative frihed omhandler fraværet af indgreb, og de eksempler på indgreb som blev nævnt ved Mill, forbud eller skatter og afgifter, er statslige indgreb, vil en begrænsning af udledning af klimagasser gennem indskrænkning af den negative frihed undersøges som politisk handling. Både Kingston og Sinnott-Armstrong og Bernstein mente at individet havde pligt til at engagere sig politisk i forhold til klimaforandringer. I forhold til politiske løsninger, vil der i det følgende differentieres mellem to aspekter ved udledningen af klimagasser; det individuelle og det strukturelle. Som vi tidligere så ved Kingston og Sinnott-Armstrongs eksempel med et velfungerende sundhedssystem, er der problemer, som kun kan løses gennem større organisationer, som f.eks. et sundhedssystem, men at dette ikke gælder de udledninger, som afstedkommer på baggrund af privat forbrug, da individet godt kan undlade denne udledning uden større organisering. I

forhold til politiske løsninger på klimaforandringer er der eksempler på områder, som kun kan håndteres gennem større politisk organisering, som f.eks. energiinfrastrukturen. En undersøgelse af dette er dog ikke relevant her, da det netop omhandler individet selv, men et fokus for politisk engagement i forhold til klimaforandringer, kunne være at arbejde politisk for en bæredygtig energiinfrastruktur. I forhold til det andet aspekt, det individuelle, ville politisk intervention kunne være en indgriben i netop forbrugsfrihed, enten gennem forbud eller skatter og afgifter. Politiske tiltag som fokuserer på individets forbrugsfrihed, vil i praksis være en begrænsning af frihed ud fra en negativ frihedsforståelse. Som Mill beskrev det, krævede begrænsningen af et individs frihed, at det gennem sine handlinger begrænser en andens frihed. Hvis klimaforandringer medfører begrænsninger for andres frihed, og individet bidrager til forandringerne gennem sin forbrugsfrihed, kan det altså være retfærdiggjort at indskrænke denne. Hvordan og hvor meget det politisk er retfærdiggjort at indskrænke forbrugsfriheden, er uden for denne opgaves undersøgelse, men hvis man bør engagere sig politisk for at håndtere klimaforandringer, vil en del af den politiske løsning være retfærdiggjort gennem indskrænkning af forbrugsfriheden.

Den positive frihed beskrev friheden til at være ophav til sig selv. I forhold til forbrugsfrihed kan det siges, at en udlevelse af denne i den positive frihedsforståelse er, at man gennem det frie forbrug er ophav til de dele af sig selv, som man kan udleve gennem forbrug. Det er også ved denne forståelse af frihed, at man kan sige, at individet er frit til selv at forbruge samvittighedsfuldt. Gennem forbrugsfrihed har individet muligheden for at være herre over sig selv, og selvstændigt vælge at forbruge på en måde, som afspejler den man gerne vil være. For at vende tilbage til en tidligere beskrivelse af det moralske, så kan man gennem den positive frihed selv vælge at vælge mellem, hvad der er rigtigt og forkert. At der er handlinger, som det antages, forekommer forkerte for de fleste, f.eks. at være utro eller bryde et løfte, men som individet er frit til at foretage sig, er ikke kontroversielt, så spørgsmålet stillet gennem den positive frihed er, hvor væsentlig forbrugsfrihed er for erfaringen af at være ophav til sig selv.

Mennesket er et behovsvæsen, og har behov for at tilfredsstille visse behov for at kunne overleve, hvilket det gør ved at forbruge omverdenen. Som Løgstrup beskrev det er behovet aggressivt i sin forslugenhed. En del af behovet udvikles på baggrund af sin samtids kultur og teknologiniveau, hvor den mulighed for forandringer og påvirkninger, som mennesket er i stand til på baggrund af hvad han kalder instinktreduktionen, indeholder risikoen for at menneskene kan ødelægge sin omverden. Klimaforandringer er udtryk for denne risiko, hvor den specifikke situation med klimaforandringer hænger sammen med de udledninger af klimagasser, som opstår på baggrund af individets udlevelse af

forbrugsfrihed. Individet har mulighed for gennem sin positive frihed selv at vælge at forbruge samvittighedsfuldt, men dertil viste det sig at være retfærdiggjort at indskrænke den negative frihed. Som vi tidligere så udleder næsten alle handlinger klimagasser, hvorfor udfordringen for både et individ som vil forbruge samvittighedsfuldt, og en politik som vil indskrænke forbrugsfriheden, må være at bestemme en nedre grænse for, hvad der kan retfærdiggøres af udledninger.

Opsamlende diskussion – Hvad bør man gøre som individ?

Efter at have været vidt omkring, vil der i de følgende afsnit forsøges at samle alle trådene, og løbende besvare problemformuleringen.

Som vi så ved Fromm og Løgstrup er individet som del af sin menneskelighed et behovsvæsen. Dette viser sig gennem oplevelsen af at være i en mangeltilstand, hvor et behov viser, hvad det er som mangler, og altså hvordan det skal forløses. Visse behov skal tilfredsstilles for at overleve, mens andre kun opleves som værende nødvendige at tilfredsstille, uden at fraværet af tilfredsstillelsen har fatale konsekvenser. Den behovstilfredsstillende omgang med omverdenen blev betegnet som forbrugende, hvorfor friheden til at handle forbrugende blev betegnet forbrugsfrihed. Den måde menneskeheden har forbrugt omverdenen og stadig gør, har resulteret i klimaforandringer. Grundlæggende for individets situation i forhold til klimaforandringer er dermed dens behovsvæsensfunderede forbrugende omgang med omverdenen.

Udover behovet som et ontologisk vilkår for individet er det også et ontologisk vilkår at livet er moralsk. Dette viste sig først gennem eksistensens grundlæggende ambivalens, som hos Bauman var beskrevet som den enorme afstand mellem handlinger og konsekvenser, og deres generelle uforudsigelighed, men dertil blev det tilføjet at det er grænsende til umuligt at gennemskue både egne og andres værdier og intentioner til fulde, og dertil det faktum at det altid er muligt at tage fejl. Grundet denne ambivalens er eksistensen grundlæggende moralsk, hvor det moralske for Bauman henviste til, at man ikke kan vide, hvad man gør. En lignende forståelse fandt vi hos Løgstrup. Han tog udgangspunkt i det vilkår, at vi, grundet udleveretheden til hinanden, altid har en magt over hinanden, hvilket medfører en ontologisk betinget fordring om, at varetage hinandens liv det bedste man kan. Det moralske blev for denne opgave bestemt som den uundgåelige situation individet altid befinder sig i, hvor det grundet ambivalensen ikke kan vide, hvad der er det rigtige at gøre, og dertil viser fordringen at det bør varetage denne situation bedst muligt for den anden. Etikken blev betegnet som fornuftens

forsøg på at finde klare svar på, hvad der er rigtigt at gøre, som f.eks. gennem pligter. Det vigtige her er forholdet mellem det moralske og etiske, hvor det moralske netop er en ontologisk betingelse og altså det primære i forhold til etikken, som er en respons på det moralske. Dette blev også beskrevet ved Løgstrup, da han påpegede at pligten først var relevant, når fordringen svigtes, hvortil han understregede, at det dog ikke gjorde pligten mindre nødvendig.

Udover pligten som en måde at håndtere det moralske på, er der også det politiske, som kan have en lignende funktion. Ifølge Løgstrup er det politiske til for at kunne tvinge både sig selv og andre til at gøre det, man i forvejen burde gøre. Her overfører man fordringen hos den enkelte til en idé, som gennem politisk intervention kan få individer til at handle over for alle, som om man havde sympati for dem, uagtet om denne erfares eller ej. Gennem politik vil der, som ved pligten, komme direkte svar på hvad man bør gøre eller ikke gøre, hvor forskellen lå i, at pligten fungerer som en indre uformel tvang, og politik som en formel ydre tvang.

Disse vilkår gør sig gældende for individet uafhængigt af situationen, mens den situation som undersøges her, er klimaforandringer. Klimaforandringer er opståede på baggrund af menneskehedens udledning af klimagasser, og er kommet for at blive, hvorfor det eneste der kan gøres, er at begrænse dem. Eftersom klimaforandringer er opståede på baggrund af udledningen fra menneskelige handling, og at den viden vi har om det i dag, viser en grundlæggende interdependens mellem alle mennesker, befinder individet sig i en moralsk situation i forhold til alle handlinger og deres udledning af klimagasser. At situationen er alvorlig benægter Kingston og Sinnott-Armstrong ikke, de tager den dybt seriøst, det de stillede spørgsmål ved, var, om individet havde en etisk pligt til at afstå fra klimagasudledende handlinger. De anerkendte klart den moralske situation ved at påpege, at det er moralsk bedre at undlade klimagasudledende handlinger, de mente bare ikke at bevisbyrden for en etisk pligt til det, var tilstrækkelig. Gennem opgaven har vi været omkring flere af deres argumenter, hvor der er blevet påpeget problemer ved flere af dem. En tilbagevisning af deres argument mod en pligt forekommer dog ikke at være af essentiel betydning. Det moralske er det primære, og hvis det er moralsk bedre at undlade en handling, end at foretage den, er det det, man bør gøre, pligt eller ej. Pligten kan fungere som et værn mod svigt af fordringen, men fordringen står og falder ikke med pligten. På trods af dette ville det dog netop være behjælpeligt med en pligt, da mængden af klimagasser skal begrænses. Det er ikke denne opgaves formål at modbevise Kingston og Sinnott-Armstrongs påstande, selvom det forekommer nødvendigt for dem at revurdere flere af dem, så lad os kortvarigt antage at de har ret. Med deres artikel fokuserer de altså på, hvor seriøs situationen er, men at individet ikke

har en etisk pligt over for private udledninger, og som sidebemærkning at det er moralsk bedre at begrænse sin udledning.

Kingston og Sinnott-Armstrong's artikel fokuserer dog ikke kun på forholdet mellem det moralske og etiske, men også på det politiske. På trods af fraværet af en etisk pligt over for egne udledninger, har individet en pligt til at engagere sig politisk. Det viste sig dog at deres argument om behovet for strukturelle løsninger gennem eksemplet med et sundssystem ikke holdt i forhold til alle aspekter af klimaforandringer. Det er ikke nødvendigt med politisk intervention for at individet kan begrænse sine udledninger, det kan dog fungere som en formel ydre tvang til det. Der viste sig at være en relation mellem det etiske og politiske, ved begge at være måder at benytte tvang ved svigt af fordringen. Denne sammenhæng mellem det etiske og politiske var også formålet med Bernsteins artikel. Han forsøgte som sagt ikke at vise selve pligten, men forholdet mellem etisk og politisk pligt. Det er så at sige to sider af samme sag.

Det er nødvendigt med politiske løsninger til at håndtere strukturelle problemer, som f.eks. energiinfrastrukturen, men den udledning som forekommer på baggrund af privat forbrug, har ikke nødvendigvis brug for en politisk løsning, da individerne selv kan begrænse den. Forbrugsfrihed handler i den forstand ikke kun om friheden til at forbruge, men også friheden til at undlade at forbruge. Hvis man henvises til at forholde sig til sit private forbrug gennem den positive frihed, overlades man til sin egen individuelle moralske situation, hvor man selv er herre over, hvorvidt man efterlever fordringen eller ej. Med en politisk intervention i forholdet til forbruget vil man indskrænke friheden i den negative forstand, ved at begrænse friheden fra ydre indblanding. En sådan indskrænkning af forbrugsfriheden er retfærdiggjort ud fra de konsekvenser, man medvirker til at påføre andre. Problemet ved at insistere på politisk engagement, og altså intervention frem for individuel begrænsning af klimagasudledende handlinger, er, at udfaldet lige gyldigt hvad, skal være en begrænsning af individets forbrug. Det der skal begrænses, er udledningen af klimagasser, og om det sker med eller uden politisk intervention er for begrænsningen irrelevant. Det som det politiske, eller pligten, skal tvinge én til at gøre, kan og bør man i forvejen gøre. Individet bør varetage de andres udleverethed til ens gøren og laden, hvorfor individet bør forsøge at begrænse sine private udledninger af klimagasser, desuagtet politik eller pligt. Det store problem er at vurdere hvor meget individet skal begrænse sin private udledning. Problemet med klimaforandringer er så present, og hver begrænsning tæller i den forstand, hvorfor der som sådan ikke er en nedre grænse for minimering af udledning. Dette må være en af de største udfordringer for individet, hvis de vil besvare fordringen; hvor meget bør jeg undlade? Dette er ikke indenfor opgavens rammer at besvare, men er noget, som bør undersøges og besvares

så godt som muligt, for at individet kan få vejledning og hjælp til hvordan bedst muligt gør, hvad det bør gøre. Uvisheden ved dette så vi også udtrykt ved Kingston og Sinnott-Armstrongs vage betegnelse af ”fornuftigt” forbrug, og hos Bernstein som ”samvittighedsfuldt forbrug”. Begge dele lyder som sådan godt og rigtigt, men uden videre bestemmelse, forekommer deres opfordringer i praksis at være ubrugelige uden en medfølgende vejledning.

Perspektivering – Hvor kan vi bevæge os hen?

Som en afrunding på opgaven vil perspektivet i dette afsnit forskydes en smule. Opgaven har undersøgt individets situation i forhold til klimaforandringer, og spurgt om hvad man som individ bør gøre. Udover at stille spørgsmålet på denne måde, kan der dog også spørges ind til hvordan problemet med klimaforandringer i sin helhed løses, hvor svaret ikke nødvendigvis er det samme. Det følgende afsnit vil forholde sig til dette ved at følge et spor fra den forudgående undersøgelse, nemlig spørgsmålet om menneskets relation til omverdenen gennem dets behov.

Menneskeheden skal forbruge mindre, eller i hvert fald anderledes, for at undgå de værste klimaforandringer. Fokus for opgaven har været spørgsmålet om at begrænse klimagasudledende handlinger, og dermed anset afholdenhed som en del af løsningen. Afholdenhed omhandler tilbageholdelse af behovstilfredsstillelse, hvorfor denne tilgang må antages for mange at kunne opleves som konstant at skulle yde et offer, for at gøre det rigtige. Og dette er situationen, hvis man vil varetage de andres udleverethed. Individets forbrug må begrænses, lige gyldigt om det er så gennem egen tilbageholdelse, eller politisk intervention. Men er behovet for at forbruge, som der generelt gøres i dag i den vestlige verden, en uundgåelig tilstand? Som både Fromm og Løgstrup beskrev, er der behov, som er uundgåelige, men dertil er der de behov, som er betinget af den kultur man lever i og dens teknologiske niveau. At tilgå omverdenen materielt forbrugende kan siges at være en bestemt måde at relatere til omverdenen på, hvor spørgsmålet er, om der er andre måder at indgå i en relation med omverdenen på?

Fromm påpegede at udover de fysiologisk uundgåelige behov, har mennesket også åndelige uundgåelige behov. Det åndelige behov beskrev han som behovet for at føle sig som en del af en socialitet. Dette kan forstås som at tilgå omverdenen gennem sociale relationer, hvilket Løgstrupskan formuleres som en varetagende omgang med omverdenen, da socialiteten netop var nødvendig for at individet ikke skulle ende i isolation og ensomhed. Udover den forbrugende omgang med omverden, er

der altså også en social, som måske kan betegnes som en anerkendelses- eller omsorgsrelation. Men Løgstrup åbner også for op for en tredje mulighed; den æstetiske. Det gør han ved et sted at skrive at ” (...) hvad vi ikke har i vor magt, får vi chancen til at forholde os æstetisk til” (Løgstrup, Ophav og omgivelse, s. 70). En lignende beskrivelse kan også findes hos Hartmut Rosa og hans forståelse af hvad han betegner som resonans. Resonans betegner for Rosa netop en bestemt relationsmodus med omverdenen, hvor omverdenen får mulighed for at tale til én, og hvor man kan svarer igen. For at indgå i en sådan relation betoner Rosa, ligesom Løgstrup, det nødvendige af at afgive kontrol, da man er nødt til at stå i et åbent forhold med omverdenen, for at resonans kan opstå (Rosa, s. 31-39).

En længere redegørelse for en sådan relationsmodus skal ikke præsenteres her, da pointen var at vise, at der er andre måder at relatere til omverdenen på end forbrugende. For at vende tilbage til behovet kan der siges at være både forbrugsbehov, sociale behov og æstetiske eller resonans behov. Som Fromm påpegede var der en smidighed ved behovenes tilblivelse, hvorfor mennesket har mulighed for at udvikle eller kultivere bestemte behov. Det der søges at vise, er, at i stedet for at se frem mod et liv tynget af konstant afholdelse af behovstilfredsstillelse, er en mulig vej fremad at forsøge at forandre selve behovene. Hvordan dette skal gøres, og hvor stor muligheden er for at forandre behovene hos allerede voksne mennesker, kan ikke besvares her, men det vurderes, at der findes en åbning mod andre måder at indgå i relation med omverdenen på, end den forbrugende, og at det er værd at undersøge dem.

Til dette skal også knyttes en anden og sidste kommentar. Dette er i forhold til Kingston og Sinnott-Armstrongs argument i forhold til teknologioptimister og -pessimister. Her påpegede de, at det er svært at vide, hvordan et bæredygtigt liv vil se ud i fremtiden, hvor teknologioptimister mener at det vil være muligt at leve det samme liv, som der leves nu i fremtiden, og pessimisterne mener at visse livsformer aldrig vil kunne være bæredygtige. Hvem der får ret, kan vi af gode grunde ikke vide, men i forhold til hvor alvorlige konsekvenser vi har i udsigt, forekommer det uansvarligt at forlade sig på et optimistisk håb om fremtidige muligheder. Situationen er lige nu den, at den måde der forbruges på, ikke er bæredygtig, og eftersom vi bør gøre, hvad vi kan for at begrænse klimaforandringer, bør vi forholde os til den situation vi er i. Med al den potentielle lidelse i sigte forekommer det mere ansvarligt at anlægge et forsigtighedsprincip og sige, at vi, i hvert fald for nu, må begrænse de aktiviteter, som bidrager til klimaforandringer så meget som muligt. Optimistens position bør sige at vi for nu befinder os i en situation, hvor der må fortages afholdenhed i stor stil, men at det kun er en undtagelsestilstand. For teknologioptimisten er det en undtagelsestilstand indtil, der er blevet udviklet teknologi, som kan give os forbruget tilbage på en bæredygtig måde, men ud fra det forudgående kan

man måske også have en position som behovsoptimist; oplevelsen af at skulle afholde sig fra behovstilfredsstillelse, er kun en undtagelsestilstand, indtil vi får kultiveret andre behov, som kan tilfredsstilles uden uønskede konsekvenser.

Konklusion

Opgaven satte sig for at besvare spørgsmålet om, hvordan individet bør forholde sig til sine egne klimagasudledende handlinger. Indledningsvist blev to positioner undersøgt, som henholdsvis mente, at individet har pligt til at engagere sig politisk, men ikke privat, og, hvis individet har pligt til at engagere sig politisk, har det også pligt til at forbruge samvittighedsfuldt. For at forstå deres positioner blev begrebsparret etik og moral bestemt for opgaven, hvor moral henviser til værelsens grundlæggende ambivalente vilkår, og etik som teoretiske forsøg på at løse moralske situationer, ved at komme med klare svar på, hvad der er rigtigt og forkert. Gennem Løgstrups beskrivelse af fordringen som udtryk for det ontologiske vilkår at menneskene er udleverede til hinanden, og en undersøgelse af klimagasudledende handlinger, viste det sig, at fordringen også gælder sådanne handlinger. Hvis individet vil varetage de andres udleverethed, og svare den tavse fordring, bør det begrænse sine klimagasudledende handlinger. De to positioner som indledningsvist blev undersøgt, fokuserede på forholdet mellem pligt, politik og det, som er moralsk bedre. I forhold til pligt og politik viste det sig, at begge er sekundære til fordringen, hvorfor fordringen ikke er afhængig af, hvorvidt der er pligter eller politisk intervention. Pligter og politik er til for at få individet til at gøre det, som det i forvejen burde gøre, hvor, hvis det har muligheden for at gøre det, så bør det gøre det. Videre blev spørgsmålet om forbrugsfrihed undersøgt. Her så vi to tilgange til, hvordan individets klimagasudledende handlinger kan begrænses. Gennem den positive frihed har individet mulighed for at svare fordringen, og selv begrænse visse handlinger, og således være ophav til sig selv, hvor det gennem den negative frihed er muligt gennem politisk intervention at begrænse muligheden for bestemte handlinger, hvor en sådan politisk intervention ville være retfærdiggjort på baggrund af den skade, man bidrager til at udsætte andre for.

Individet bør begrænse sine klimagasudledende handlinger, men uden viden og vejledning er det en stor opgave for individet selv at skulle vurdere, hvor stor begrænsningen skal være. Dette bør undersøges og besvares i fællesskab, da fælles retningslinjer både kan hjælpe individet selv til at svare fordringen, men dertil også ville kunne benyttes som grundlag for politisk intervention, hvis fordringen svigtes. Afslutningsvist påpeges det, at teknologioptimisters position bør være, at vi for nu er i

en undtagelsestilstand, hvor det er nødvendigt at begrænse forbruget, men at vi en dag, når teknologien er til det, kan vende tilbage til samme livsform. Som en anden tilgang til hvordan vi kan forholde os til fremtiden, bliver det foreslået at undersøge muligheden for at kultivere anderledes behov, og altså indgå i andre relations former med omverdenen end den forbrugende, hvilket for indeværende blev betegnet som en position af behovsoptimisme.

Referencer

- Bauman, Z. (1988;2003). *Frihed*. (T. Haveman, Ovs.) Hans Reitzels Forlag.
- Bauman, Z. (1993/2016). *Postmoderne Etik*. (L. Ebbesen, Ovs.) Forlaget Reflect.
- Bauman, Z. (1993;2016). *Postmoderne etik*. (L. Ebbesen, Ovs.) Forlaget-Reflect.
- Berlin, I. (1958;2005). To slags frihed. I I. Berlin, *Den ideale stræben og andre essays* (A. Smith, Ovs.). Gyldendal.
- Bernstein, J. (2023). You Can't Have Your Steak and Call for Political Action on Climate Change, Too. *The Journal of Value Inquiry*.
- Bugge, M. (19. februar 2024). *www.dr.dk*. Hentet 23. maj 2024 fra Danmarks Radio:
<https://www.dr.dk/nyheder/kultur/dansk-toejhype-er-blevet-saa-tillokkende-unge-kvinder-staar-i-koe-i-timevis?fbclid=IwAR0eYtKWdyM6bEAZzpeiy8Dahv7gnJV9P3GC5KL1YQCH67vXqZn5m-Paq6o>
- Ernaux, A. (2008;2021). *Årene*. (L. M. Rösing, & B. Dahlgreen, Ovs.) Gads Forlag.
- Fick, T., Hansen, L. B., & Iversen, S. (2.. juli 2023). *www.dr.dk*. Hentet 23. maj 2024 fra Danmarks Radio:
https://www.dr.dk/nyheder/viden/klima/det-danske-toejforbrug-stiger-og-politikerne-skyder-bolden-videre-til-eu?fbclid=IwAR0EVJ_7cYk5P9qC68c_isn8CfiEX48fOSlq6t-z5lxPVIYVMz6B5f9deDo
- Fink, H. (2012). Hvad er etik, egentlig? I U. Thøgersen, & B. Troelsen (Red.), *Filosofi & Etik* (s. 15-28). Aalborg Universitetsforlag.
- Fromm, E. (1941;2020). *Flugten fra frihden* (2. udgave udg.). (K. Meldsted, Ovs.) Hans Reitzels Forlag.
- Kierkegaard, S. (1843;2013). *Enten-Eller anden del*. Gyldendal.
- Kingston, E., & Sinnott-Armstrong, W. (Februar 2018). What's Wrong with Joyguzzling? *Ethical Theory and Moral Practice*, s. 169-186.
- Lévinas, E. (1982;2022). *Etik og Uendelighed*. (M. Crone, Ovs.) Hans Reitzels Forlag.
- Løgstrup, K. E. (1956;2010). *Den Etske Fordring*. Forlaget Klim.
- Løgstrup, K. E. (1971;2014). *Etske begreber og problemer*. Forlaget Klim.
- Løgstrup, K. E. (1984;2013). *Ophav og omgivelse* (3. udgave udg.). Forlaget Klim.
- Mill, J. S. (1859;1985). *Om friheden*. (J. Tang, Ovs.) Forlaget Apostrof.

- Platon. (2022). Sokrates' forsvarstale. I Platon, *Tre dialoger* (J. Mejer, Ovs., s. 45-84). Gyldendal.
- Rosa, H. (2020). *Det Ukontrollerbare*. (H. Sander, Ovs.) Eksistensen.
- Sagoff, M. (1988;2008). The Allocation and Distribution of Resources. I M. Sagoff, *The Economy of the Earth* (2. udgave udg., s. 46-66). Cambridge University Press.
- Singer, P. (5.. april 1997). Hentet 23.. Maj 2024 fra New Internationalist:
<https://newint.org/features/1997/04/05/peter-singer-drowning-child-new-internationalist>
- Sinnott-Armstrong, W. (2005). It's not my fault: global warming and individual moral obligations.
Perspectives on Climate Change: Science, Economics, Politics, Ethics ((*Advances in the Economics of Environmental Resources*, Vol. 5), s. 285-307.
- Thoreau, H. D. (1854;2007). *Walden*. (N. Brunse, Ovs.) Gyldendal.
- Ørntoft, T. (2018). *Solar*. Gyldendal.