

Masteroppgåve

Dygdetikk som ramme for undersøkingar om kva som ligg eit godt liv

Kva er det med dygdetikk som gjere den eigna som utgangspunkt for å diskutera spørsmål knytt til eit godt liv?

Amalie Torkelsen Friis

Masteroppgåve i filosofi

60 studiepoeng

Vårsemester 2023

Rettleiar: Professor Panos Dimas

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

Det humanistiske fakultetet



Forord

Eg vil særleg takke rettleiaren min, Panos Dimas for å ha spora meg inn på ei gjennomførleg retning blant store og mange ulike tema som var tilfelle frå start av våren 2021, og oppfølging i skriveprosessen fram til no i vår. I tillegg til gode tilbakemeldingar og innspel som har bidratt til å stole på meg sjølv, sjølv om eg ikkje har gjort så mykje av det til alle tider. Vidare vil eg spesielt takke onkelen min, Daniel, for mykje gode samtaler opp gjennom åra. Både fagleg og om alle slags følelsar og tankar kring det å vere student. I tillegg vil eg rette ein stor takk til generelt familie og venner for å ha trua på at eg alltid skulle kome i mål på eit eller anna vis. Og med bidratt til å snu om sjølvtillita i mørke stunder. Spesielt vil eg og takke mi mor Alice og venninne Maiken for innspel til oppgåva, sjølv om eg dessverre ikkje fekk særleg tid nok til å gjennomgå alt.

Samandrag

I denne oppgåva set eg lys på eit tema om korleis ein bør gå fram for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv. Formålet mitt kan difor sjåast som eit grunnriss for å seie noko om kva som bør være på plass før ein tar fatt på diskusjonar om kva som utgjere eit godt liv. Eg går altså ikkje inn på å diskutera kva eit godt liv innebera, men med utgangspunkt i ei intuitiv forståing av kva som ligg i eit godt liv, vise eg til nokre ting som må være på plass for å diskutere det. Til dette formålet tar eg utgangspunkt i dygdetikk, med grunn i at det er ein normativ teori som etter mitt syn innehar nokre viktige element for å kunne diskutera spørsmål knytt til eit godt liv. Desse elementa legg eg fram ved å sjå dygdetikk i lys av to andre normative teoriar, nemleg utilitarisme og pliktetikk. Gjennom å engasjere meg med innvendingar til dygdetikk presentert av Hursthouse, i tillegg til utfordringar med moralske dilemma, får eg fram at dygdetikk sitt bidrag til moralsk rettleiing fungerer på ein anna måte enn for utilitarisme og pliktetikk. I motsetnad til dei andre, unngår dygdetikk å setje fram førehandsbestemte svar på kva som er riktig handling, noko eg argumenter for som ein styrke opp mot mitt formål. Denne styrken tydeleggjere eg ved å engasjere meg med Philippa Foot sitt forslag om kvifor vi bør gå ut i frå fakta om mennesket som utgangspunkt for moralske vurderingar. Denne styrken går ut på at dygdetikk ser på alle relevante faktorar for å vurdere kva som er riktig å gjere i ein gitt situasjon. Eg konkluderer med at dygdetikk er eit eigna utgangspunkt for å diskutera spørsmål knytt til eit godt liv med grunn i at den har rom for å ta omsyn til alle relevante faktorar i sitt bidrag til moralsk rettleiing.

Innholdsliste

Innholdsliste	4
<i>Introduksjon</i>	6
1. Kvifor dygdetikk?	7
2. Avgrensing med å gå inn på kva som ligg i «eit godt liv»	8
3. Litteraturgrunnlag.....	8
4. Korleis oppgåva er strukturert	9
5. Tese og konklusjon.....	12
1. <i>Dygdetikk, konsekvensetikk og pliktetikk</i>	13
1.1 Kort om dei tre moralteoriane	13
1.2 Misforståing av dygdetikk	14
1.3 «Sirkulær innvendinga»	19
1.4 Uforpliktande og forpliktande moralteoriar	21
1.5 Eit poeng om moralsk relativisme som følge av ueinigheita i vurderinga av riktig handling	22
1.6 Ein vanleg innvending til dygdetikk	25
2. <i>Utfordringa med moralske dilemma</i>	28
2.1 Moralske dilemma	29
2.2 Eit poeng om moralsk rettleiing som formålet til ein moralteori	31
2.3 «Remainder»	31
2.4 Poenget frå denne delen understrekt og utfylt.....	35
3. <i>Analyse av Foot sitt forslag</i>	37
3.1 Bakgrunn/motivasjon for det naturalistisk etiske argumentet	37
3.2 Problemet med skilje mellom rasjonalitet og mentalitet	38
3.3 Fakta om menneskenaturen som utgangspunkt.....	39
3.4 Oppsummering og refleksjon av bakgrunnen for Foot sitt forslag.....	41
3.5 Om å utarbeide ein moralteori basert på fakta ved menneske som art	41
3.6 Millum om Foot	43
3.7 Millum foreslår	43
3.8 Ein tilsynelatande mangel ved Foot sin framstilling av funksjon	46
3.9 Perfeksjon av dygd?	47
3.10 Kjerna i Millums innvending	48
3.11 Nestekjærleik og menneskeleg samarbeid	51
3.12 Om kor vidt Foot kan seiast å rettferdiggjere sine fakta ved menneske som art	52

<i>Avslutning og konklusjon</i>	58
<i>Litteraturliste</i>	60

Introduksjon

I verda vi lev i dag der sanning og moral gjerne vart tenkt på som noko relativt til tida og samfunnet vi tilhøyrar, kan det tenkast å vere noko meir utfordrande å slå fast kva som kan seiast å utgjere eit godt liv. Gitt min påstand her om det moderne individet, vart det gjerne anset å vere subjektets eiga slutning å bestemme kva som utgjere eit godt liv for han eller ho. Kanskje spesielt for dei av oss som ikkje identifisera oss som religiøst truande og/eller tilhøyrande ein bestemt religion eller anna form for livssyn. Kor vidt det er opp til individet sjølv eller andre instansar å slå fast om hen lev «det gode liv» eller ei, er likevel ikkje det eg ynskjer å tilnærma meg i denne oppgåva. Dette fordi eg ser det som liten grad av nytteverdi for filosofisk diskusjon med grunn i at å kome opp med eit absolutt svar på kva eit godt liv *er*, ikkje naudsynleg føre til vidare dialog om kva som kan vere med på å utgjere eit godt liv som er det eg hovudsakleg ynskjer å ta fatt på her. I staden trur eg difor det vil vera til større nytte å setje lys på å seie noko om korleis vi bør gå fram til fordel for å diskutera spørsmål knytt til eit godt liv. Av denne grunn vil eg engasjere meg med teoriar for normativ etikk, nemleg konsekvensetikk, deontologi og dygdetikk. Av desse vil hovudfokuset mitt vere på dygdetikk i og med at formålet mitt her er å argumentere for at dygdetikk utgjere eit betre utgangspunkt for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv enn det dei to andre gjere. Eg vil presisere her at eg ikkje kjem til gi noko fullstendig analyse av utilitarisme og deontologi, men heller fokusere på å få fram nokre kjerneelement til fordel for å få fram korleis dygdetikk skil seg frå desse. Ein anna ting som eg og vil understreke er at eg ikkje er ute etter å kritisere utilitarisme og deontologi, og har heller ikkje som formål å argumentere for at dygdetikk er den overlegne eller absolutt beste teorien. Poenget mitt handle snarare om å argumentere for at dygdetikk utgjere etter mitt syn ei betre ramme for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv. Meir presist har eg som formål å svare på følgjande problemstilling: Kva er det med dygdetikk som gjere den eigna som utgangspunkt for å diskutera spørsmål knytt til eit godt liv?

Med det i hand kan denne undersøkinga forståast som eit grunnriss for å utføre fleire slags undersøkingar som er knytt til temaet om korleis vi bør forstå eit godt liv; altså noko å gå ut i

frå før ein går i gong med å diskutera spørsmål tilknytt dette temaet. Eg finn fleire aspekt ved dygdetikk eigna til å gjere nettopp det.¹

I dei følgjande delane av denne introduksjonsdelen vil eg i del 1. starte med å introdusere kort mine tankar om kvifor eg har valt å engasjere meg med dygdetikk. I del 2. vil eg få fram ein viktig avgrensing i forhold til kva eit godt liv innebere. I del 3. presentere eg kva litteratur og filosofar eg tar utgangspunkt i for mitt formål. Medan eg i del 4. vise til strukturen for oppgåva og ei samanfatning av kva som vart lagt fram i kvart kapittel, og til sist i del 5 kva eg konkludere med som følgje av dette

1. Kvifor dygdetikk?

Som nemnt vil eg ta utgangspunkt i dygdetikk for å seie noko om korleis ein bør gå fram for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv. Etter mitt syn er det overtydande aspekt ved dygdetikk som gjere det langt meir plausibelt enn dei andre normative teoriane når det kjem til å undersøke eit godt liv. Dygdetikk tillate i større grad å inkludere fleire aspekt ved menneska enn det dei andre etiske teoriane gjere. Noko som, slik eg ser det, er naudsynt for å seie noko om kva eit godt liv innebera. Plikt-etiske og konsekvens-etiske teoriar derimot, ser ikkje ut til å ha rom for ein slik kompleksitet som bør føreligge for å diskutera eit godt liv. Dei er snarare opptekne av kva som er riktig å gjere ut i frå plikt/regrar eller kva som vart konsekvensen av ein bestemt handling, og som dermed undergrave andre omsyn.² Dygdetikk på den andre sida, ser dermed ut til å ha større potensiale enn dei andre til å seie noko om kva som utgjere eit godt liv. På grunn av kompleksiteten med å innfange fleire aspekt ved menneske, følgjer det dessutan at dygdetikk i større grad vil unngå å vedta noko absolutt til tross for at ein her og er oppteken av utfallet av ei handling som riktig eller gal. Dette ser eg på som svært positivt til fordel for å seie noko om korleis vi bør gå fram for å diskutera

¹ Eg vil introdusere kort kva eg tenker på her i forhold til dygdetikk snart.

²Det finst sjølvsagt mange variasjonar av dei ovanfornemnte moralteoriane, og eg meiner difor ikkje å seie her at disse utelukkande fokusere på plikt og konsekvens og at dygd er noko forbeholdt dygdetikk. Poenget mitt her er berre å få fram at dei i all hovudsak lar ei moralsk vurdering avhenge av eitt bestemt og dominerande hensyn i form av plikt eller konsekvens. Sjå for eksempel Stanford, Encyclopedia of philosophy, «On Virtue Ethics», <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/> .

spørsmål knytt til eit godt liv. Dette er essensielt for det eg ynskjer å få fram og ein sentral del av det eg vil ta sikte på å utdjupe samt rettferdiggjere gjennom oppgåva.

2. Avgrensing med å gå inn på kva som ligg i «eit godt liv»

Som følgje av det som til no er sagt skal eg altså ikkje diskutere kva som ligg i eit godt liv, men eg skal likevel seie noko om korleis vi bør gå fram for å undersøke tema knytt til det. Eg kunne valt å til dømes diskutere teoriar knytt til «det gode liv» som ein del av basen for argumentet mitt om kvifor eg finn dygdetikk som eit eigna utgangspunkt, men av grunnar nemnt ovanfor er dette altså ikkje ein del av det eg har retta fokuset mot i denne oppgåva. Eg er difor klår over og innforstått med at det kan for lesaren verka som noko mangelfullt, men av den grunn vil eg understreke her at fokuset mitt ligg på ei intuitiv forståing av kva eit godt liv innebere. Dette vil seie at eg tar utgangspunkt i at det finst nokre grunnleggande ting som dei fleste vil vere einige om at er naudsynleg for eit godt liv. Til dømes grunnleggande naturlege behov som næring, søvn og behov for andre menneske i kraft av at vi er sosiale dyr. Meir presist vil eg fram til at med «intuitivt» fokus meine eg det så banalt som å seie at ein er tilfreds med livet sitt, noko som sjølv sagt kan innebere meir enn eksempla nemnt ovanfor, men det vil eg altså ikkje gå vidare inn på.

3. Litteraturgrunnlag

For å rettferdiggjere kvifor eg vil ta utgangspunkt i dygdetikk vil eg som nemnt engasjere meg med utilitarisme og pliktetikk. Dette gjere eg for å få fram kva det er med dygdetikk eg ser på som eigna opp mot formålet mitt, og altså korleis den skil seg frå andre normative teoriar. Til dette formålet tar eg utgangspunkt i *On Virtue Ethics* skrive av Rosalind Hursthouse. Hursthouse diskuterer mellom anna det som ho hevdar er vanlege misforståingar og/eller tolkingar, samt innvendingar til dygdetikk. I tillegg til dette, får Hursthouse fram ein del utfordringar med moralske dilemma som normative teoriar står ovanfor når det kjem til korleis ein bør vurdere ei moralsk god handling. Desse tinga ser eg på som nyttige for å få fram ei analyse av dygdetikk og kva som gjere den viktig for meg i lys av korleis ein bør gå fram for å diskutera spørsmål knytt til eit godt liv.

I tillegg vil eg ta for meg *Natural Goodness* skrive av Phillippa Foot. Foot framsetje i denne boka eit forslag til korleis ein bør gå fram for å vurdere menneskeleg godheit. Dette forslaget er bygga på ein naturalistisk tanke om at det som er godt for menneske kan grunnast i fakta om arten vår, og Foot legg fram eit argument om korleis vi bør føreta moralske vurderingar med utgangspunkt i fakta om menneske som art.³ Eg vil bruke Foot som ein representant for argumentet mitt om kvifor dygdetikk er eit eigna utgangspunkt for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv. Basert på det eg har lagt fram her vil eg understreke at fokuset mitt med Foot vil vere på rettferdigginga hennar av kvifor vi bør ta utgangspunkt i fakta om naturen vår, og altså det som utgjere grunnlaget av forslaget hennar om korleis vi bør vurdere menneskeleg godheit.

Relatert til Foot sitt forslag vil eg og engasjere meg med artikkelen «Natural Goodness and Natural Evil» skrive av Jospeh Millum. Millum problematiserer Foot sitt forslag om korleis vi bør vurdere menneskeleg godheit, ved å argumentere for at det er naudsynt med ein evolusjonsbiologisk forklaring. Problemet ligg i omgrepet om funksjon som står sentralt i Foot sin teori. Det som Millum får fram angående Foots forslag er viktig for diskusjonen min av kor vidt Foot ser ut til å rettferdiggjere å buke fakta som utgangspunkt for å seie noko om moralsk godheit/menneskeleg godheit. Eg vil med det bruke Millum for å utdjupe Foots forslag i tillegg til ein rikare diskusjon av argumentet hennar.

4. Korleis oppgåva er strukturert

Oppgåva mi består av tre hovuddelar som er inndelt i tilsvarande tre kapittel for å svare på problemstillinga: Kva er det med dygdetikk som gjere den eigna som utgangspunkt for å diskutera spørsmål knytt til eit godt liv?

For å vurdere kor vidt Foot sitt forslag om ein naturalistisk etisk teori er plausibelt i forhold til korleis vi bør gå fram for å vurdere menneskeleg godheit, er det naudsynt å bruke ein del plass på å rettferdiggjera argumentet mitt om kvifor dygdetikk utgjere eit betre utgangspunkt enn utilitarisme og deontologi for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv. Dei to første kapitela kan difor sjåast som ein base for diskusjonen min av Foot sin teori og med det

³ Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001),

vurderinga mi av hennar forslag. I kapittel 3 tar eg for meg sistnemnte, altså Foot sin teori. Sjølv om dei to første kapitla kan sjåast som ein base for diskusjonen min av Foot sin teori er det ikkje det same som å seie at vurderinga av Foot er det avgjerande for å svare på problemstillinga eg har lagt fram. Alle dei tre kapitla bør sjåast i heilheit til fordel for dette.

Med det sagt vil eg og få fram at gjennom desse tre kapitela er det to sentrale element som bidrar til å rettferdiggjere argumentet mitt om kvifor ein bør ta utgangspunkt i dygdetikk framfor utilitarisme og deontologi. Desse to elementa består av eit negativt og eit positivt poeng. Det negative innebere å vise kvifor deontologi og utilitarisme ikkje fungera i høve til formålet mitt, medan det positive går ut på få fram på kva måte essensen frå det eg ser på frå Foot som er fordelaktig opp mot det eg ynskjer å få fram.

Kapittel 1 og 2

I det første kapittelet startar eg med å gi ein kort innføring til dei tre normative teoriane, altså deontologi, utilitarisme og dygdetikk. Formålet mitt med desse to kapitla er å utarbeida eit grunnlag for argumentet mitt om kvifor dygdetikk utgjere eit betre utgangspunkt enn dei to andre, med utgangspunkt i Rosalind Hursthouse si bok *On Virtue Ethics*.

I det første kapittelet adressere eg ein del poeng som Hursthouse tar opp knytt til det som etter hennar forstand er vanlege eller ofte brukte misforståingar og/eller tolkingar av dygdetikk. Desse misforståingane har som fellestrekk at dei utspring av ein tilsynelatande dominerande tanke om at formålet med normative teoriar er å framsetje klår moralsk rettleiing. Noko som føre til ei form for ekskludering og kritikk av dygdetikk som normativ teori med grunn i at bidraget til moralsk rettleiing her gjerne ikkje er like beint fram som ved deontologi og utilitarisme. Hursthouse føreslår fleire svar til denne type kritikk og/eller misforståingar over dygdetikk som eg engasjere meg i samt diskutere. Undervegs i prosessen her gir eg uttrykk for at eg er dels einig og dels ueinig med Hursthouse. Einigheita mi har for det meste å gjere med at eg finn Hursthouse poeng gode når det kjem til å få fram at dygdetikk bidrar med moralsk rettleiing sjølv om det kan og bør etter mitt syn forståast som at det føregår annleis enn kva det gjere for deontologi og utilitarisme. Ueinigheita mi består i hovudtrekk av at eg ikkje finn innvendingane eller responsen for kritikken hennar retta mot dygdetikk i høve til moralsk rettleiing som plausibel. I og med at innvendingane ho engasjere seg med tilseier at dygdetikk ikkje kan vere ein gyldig kandidat opp mot dei to andre, ser det ut til at Hursthouse

tar sikte på å likestille dei tre normative teoriane når det gjeld forarbeid som må til for å vedta ein moralsk dom. Responsen ho gir dreier seg om å likestille dygdetikk med utilitarisme og pliktetikk. Grunnen til at eg er ueinig i det er at dygdetikk ikkje har høve til å framsetje presis moralsk rettleiing på tilsvarande nivå som det utilitarisme og deontolgi kan.⁴

Vidare kjem eg innom temaet om moralsk relativisme som Hursthouse hevdar at dygdetikk og pliktetikk er open for. Desse er i følgje ho open for trusselen om moralsk relativisme som ein følgje av at dei er uforpliktande teoriar. Eg føreslår at vi i staden bør snakke om at det føreligge større grad av ueinigheit i vurderinga av riktig handling for dygdetikk og pliktetikk. Likevel er eg einig med ho i at det av den grunn kan sjå ut til at dygdetikk er open for trusselen om moralsk relativisme, men understrekar at det ikkje er avgjerande i lys av kvifor eg finn dygdetikk som eigna for undersøkinga mi. I og med at Hursthouse adressere det finn eg det likevel nyttig som ein del analysen min av dygdetikk.

I det andre kapittelet fortsetje eg med å adressere poeng som Hursthouse tar opp og som etter mitt syn er nyttige med tanke på oppklåring i korleis dygdetikk fungera, men no er det moralske dilemma som står i fokus. Blant anna kjem det fram at dygdetikk står ovanfor eit konflikproblem som eit resultat av at denne ikkje bidrar med konkret moralsk rettleiing på lik linje med utilitarisme og deontologi. På bakgrunn av innvendinga om konflikproblem, legg eg fram eit poeng om kvifor tanken om at formålet til ein moralteori er å framsetje moralsk rettleiing, er frå eit perspektiv problematisk. Dette poenget tar eg opp igjen undervegs, men utdjuvar ikkje kva slags følgjer det får før mot slutten av kapittelet. Vidare tar eg opp eit poeng Hursthouse tar opp om 'remainder' som står sentralt for kvifor deontologi og utilitarisme ikkje fungere opp mot mitt formål.

Som eit resultat av dei tinga eg gjennomgår i kapittel 1 og 2 finn eg at dygdetikks bidrag til moralsk rettleiing fungere på ein anna måte enn dei to andre, men at det det bør oppfattast som ein styrke og ikkje ein svakheit i lys av formålet mitt. Ein styrke som eg får fram ved å trekke fram kompleksiteten dygdetikk innehar og som av den grunn gjere den viktig for meg i

⁴ Med «tilsvarande nivå» her tenke eg på at dygdetikk ikkje kan framsetje like presis eller konkret moralsk rettleiing på same vis som dei to andre. Eg meiner med andre ord ikkje å seie at dygdetikken si rettleiing ikkje er like bra eller nyttig.

forhold til argumentet mitt for kvifor dygdetikk utgjere ei betre ramme for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv. Det eg setjar lys på av poenget mitt om kva som ser ut til å vere problematisk med at formålet til ein moralteori er å framsetje moralsk rettleiing, får eg og fram at bidrar til rettferdigginga av dygdetikk som ei betre ramme.

Kapittel 3:

I det tredje kapittelet analysere eg Foots teori og forslag for korleis vi bør føreta moralske vurderingar. For å gjere det startar eg med å gi ei innføring i forslaget hennar om ein naturalistisk etisk teori samstundes som eg kommentere og engasjere meg med det. Her gjere eg mellom anna greie for å få fram det som etter Foot sin forstand er problematisk med å praktisere eit skilje mellom rasjonalitet og mentalitet i moralske vurderingar, i tillegg til eit poeng om samanlikning med dyr for korleis vi bør vurdere kor vidt eit vesen er vel-fungerande eller ikkje. Vidare presentere eg essensen i Millums innvending til Foot, samt hans tolking av Foot som at det berre er perfeksjon av dygd som er godt nok i forhold til kva som utgjere eit vel-fungerande menneske. Noko eg er ueinig i mellom anna med grunn i at Foot er tydeleg på at teorien hennar har rom for viljessvakeheit, og feilvurderingar. Likevel er eg einig med Millum i at det ser ut til å være en mangel i rettferdigginga av fakta med grunn i at Foot ikkje utdjupe korleis vi skal vurdere korleis ein gitt funksjon for eit individ innafor ein bestemt art har blitt til eller oppstått.

Til tross for dette (altså mi dels einigheit og dels uenigheit med Millum) finn eg Foots teori plausibel som ein representant for å setje lys på kvifor dygdetikk er ei betre ramme for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv enn det utilitarisme og deontologi er.

5. Tese og konklusjon

Ein sentral del av formålet mitt er å argumentere for at dygdetikk sitt bidrag til moralsk rettleiing fungerer på ein anna måte enn det gjere for pliktetikk og deontologi, men at dette bør sjåast som ein styrke og ikkje ein svakheit. Eg vil få fram at kompleksiteten dygdetikk innebere bør sjåast som ein styrke i den forstand at den tillate å innfange alle relevante faktorar. Eg konkluderer difor med at kompleksiteten i den moralske rettleiinga dygdetikk tilbyr, gjere dygdetikk til eit eigna utgangspunkt for korleis vi bør gå fram for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv.

1. Dygdetikk, konsekvensetikk og pliktetikk

Eg vil som nemnt å ta utgangspunkt i dygdetikk for å seie noko om kva som ligg i eit godt liv. Til fordel for å underbygge dygdetikk som den beste ramma for å undersøke spørsmål knytt til kva som er eit godt liv, vil eg i kapittelet her framsette ein analyse av denne i tillegg til å gi ei innføring til konsekvensetikk og pliktetikk. Sjølv om disse tre etiske teoriane legg vekt på ulike aspekt, er det ikkje slik at berre dygdetikk er opptatt av dygder eller at utilitarismen er den einaste teorien som tar konsekvensar i betraktning.⁵ Eg ser det difor som naudsynt å forsøke å legge fram ein analyse av kva dygdetikk går ut på opp mot disse andre teoriane.⁶ Eg byrjar med ei utgreining av kva pliktetikk og konsekvensetikk går ut på samstundes som eg trekke inn og samanliknar desse med dygdetikk.

1.1 Kort om dei tre moralteoriane

Kort sagt kan vi seie at dygdetikk, konsekvensetikk og pliktetikk visar til tre ulike tilnærmingar til korleis vi bør handle. Står vi ovanfor eit etisk val og tar utgangspunkt i konsekvensetikk vart ein handling sett på som riktig så framt den føre til best mogleg utfall, altså konsekvens av handlinga. Kva som utgjere det mest plausible utfallet avhenger av kva slags type konsekvensetisk teori ein går ut i frå. Av ulike konsekvensetiske teoriar vil eg ta utgangspunkt i handlingsutilitarisme, og denne hevde at riktig handling er det som fører til mest mogleg nytte for flest mogleg. Altså ein maksimering av nytte for flest mogleg menneske.⁷ Når det kjem til pliktetikk eller pliktetikk som det og vart kalla, vil ein handling vere riktig viss og berre viss den blir gjort i samsvar med eit bestemt sett av moralske lovar eller reglar.⁸ I følge Piers Rawling kan ein skilje mellom desse to ved å forstå

⁵ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 33.

⁶ Sjø og Ibid. 4: Hursthouse hevde at det ikkje lenger er tilstrekkeleg å beskriva dygdetikk som ein teori som tar føre seg dygdene til fordel for å skilje det frå dei andre etiske teoriane.

⁷ Sjø til dømes Smart, «An outline of the system of utilitarian ethics» i *Utilitarianism For and Against*, 4. Det finst sjølv sagt og mange formar av utilitarisme, men til mitt formål er det ikkje naudsynt å gå i detalj utover det generelle. Handlingsutilitarisme er og det Hursthouse hovudsakleg ser ut til å ta utgangspunkt: Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 25-29.

⁸ Sjø for eksempel Rawling, *Deontology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 1. Det finst og mange versjonar av deontologi eller pliktetikk. For eksempel representere Nagel det i form av fornuft

konsekvensetikk i form av at godheit bestemme utfallet av kor vidt ei handling er riktig, medan det for pliktetikk er omvendt og altså at det som er riktig bestemme kva som er godt.⁹

Ein enkel måte å skilje pliktetikk og handlingsutilitarisme frå dygdetikk, er ved å seie at disse etiske teoriane er *handlingsretta* medan dygdetikken er *aktørretta*.¹⁰ Det vil seie at der konsekvensetikk og pliktetikk fokusere på riktig handling, vil dygdetikken vere oppteken av aktøren som utføre handlinga til fordel for å vurdere ei handling som riktig/gal eller god/vond.¹¹ Meir utfyllande kan ein seie at dygdetikk er ein teori som legger vekt på dygder eller moralske karaktertrekk ved ein person. Til fordel for å forklare essensen i kva som skil dei tre normative teoriane vil eg vise til eit eksempel som Hurthouse legg fram som etter mitt syn tydeleggjere forskjellane godt. Eksempelet innebere ein person i naud som det er openbart at ein bør hjelpe: Her ville ein representant for utilitarisme vektlegge at konsekvensane av å hjelpe vedkommande i naud vil maksimere nytte eller velferd, deontologen vil vektlegge at det å hjelpe personen er i tråd med ein moralsk lov som at 'ein skal gjere mot andre som du sjølv ynskjer at dei ville gjort mot deg', medan dygdetikaren vil vektlegge at det å hjelpe personen vil være barmhjertig eller velvillig (*charitable*).¹² Dygder eller karaktertrekka ved ein person kan med det forståast som ein type verktøy eller reiskap som bidrar til at å utføre gode val eller handlingar.

1.2 Misforståing av dygdetikk

Rosalind Hursthouse visar til kva som gjerne blir omtalt som kjennemerker for dygdetikk. Som eg var inne på i avsnittet ovanfor, får Hursthouse fram at dygdetikk er ein aktørretta teori – som innebere at ein fokusere på det å *vere* framfor å *gjere*.¹³ Sagt med andre ord konsentrerer dygdetikk seg først og fremst om kva slags person ein bør vere framfor kva slags handling ein bør utføre. Eit anna kjennemerke ho trekke fram er at ut i frå eit dygd-etisk

framfor moralske lovar får Rawling fram. Er det naudsynt å seie meir her om kva eg tar utgangspunkt i?

⁹ Rawling, *Deontology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 2.

¹⁰ Sjø til dømes Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 26.

¹¹ Dygdetikk ser på fleire aspekt enn aktøren, men dette det vil eg kome tilbake til.

¹² Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 1.

¹³ *Ibid.* 25.

perspektiv, er ikkje etikk noko som lar seg identifisere ut i frå eit sett med reglar eller prinsipp som framsett nøyaktig rettleiing for kva ein burde gjere.¹⁴ Hursthouse understrekar at ho ikkje finn disse kjennemerka sær gode på grunn av at dei gir rom for mistolkingar av dygdetikk. Likevel er dei beskrivingar som ofte vart gitt dygdetikk, og til tross for at ho ikkje finn dei spesielt gode anerkjenner ho at det finst ei viss sanning i kvar av dei. Men det er altså naudsynt å klårgjere eit par ting knytt til desse påstandane for å unngå misforståtte antydningar over kva dygdetikk innebere.¹⁵

Ein vanlig innvending eller misforståing som følgje av disse særtrekka, hevdar Hursthouse går ut på at dygdetikk ikkje er ein gyldig kandidat opp mot konsekvens og pliktetikk på grunn av mangel på konkret moralsk rettleiing. Kritikken går ut på at dygdetikk i kraft av å vere ein aktørretta teori, ikkje har høve til å kome opp med eit svar på kva som er riktig handling i ein gitt situasjon på same måte som dei to andre.¹⁶ Med ein utilitaristisk eller pliktetisk tilnærming til normativ etikk, fokuserer ein på å kome fram til kva slags handling ein person bør ta føre seg eit bestemt tilfelle, medan ein med ein dygdetisk tilnærming i staden er opptatt av kva slags person ein bør vere. Altså kan ikkje dygdetikk i følgje denne typen innvending, bidra til presis rettleiing på kva som vil vere riktig å gjere. Hursthouse hevdar ikkje at dette er direkte feil eller misforstått, men ho er ueinig i at det av denne grunn følgjer at dygdetikk ikkje kan vere ein rival til utilitarisme og pliktetikk.¹⁷ Likevel, sjølv om dygdetikk innebere eit aktørretta fokus når det kjem til moralsk rettleiing, er det i følgje Hursthouse, klåre likskapstrekk til korleis rettleiing i handlingsutilitarisme og pliktetikk fungerer.¹⁸

Til tross for at ein i handlingsutilitarisme og pliktetikk hevdar å kunne vise til kva som er riktig handling i ein bestemt situasjon er det likevel premissar som må forklarast og definerast på same måte som for dygdetikk. Hursthouse påpeike difor at det ikkje er klart kva som skal reknast som best mogleg konsekvens, eller kva vi skal forstå som ein riktig (passande)

¹⁴ Ibid. 25.

¹⁵ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 25.

¹⁶ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 25.

¹⁷ Ibid. 26.

¹⁸ Vil ikkje gå inn i detalj på ulike versjonar av disse etiske teoriene. Men vil spesifisere det dersom det er relevant.

moralsk regel i første omgang.¹⁹ Slik eg forstår grunngevinga hennar her vil det seie at førstnemnde kan til dømes legge lykke eller nyting til grunn, men korleis vi skal forstå lykke eller nyting er ikkje klårt og må spesifiserast ytterlegare før ein kan vite kva som er riktig å gjere i ein bestemt situasjon. Same ved pliktetikkk der ein legg til grunn ein eller fleire lovar/premiss som skal tene som rettleiing mot riktig handling: For å kome nærare ei presis rettleiing for korleis ein bør handle, må det først klargjerast kva for ei lov(ar) ein skal følgje, før det vart gitt noko nærmare beskriving av kva ein korrekt moralsk regel består i.²⁰ Til dømes må ein avklare om ein følgjer ein autonom eller heteronom pliktetikkk om lovane basere seg på noko henta innanfrå fornufta (sjølvbestemt) eller utanfrå i form av til dømes ein Gud (dei ti bud for eksempel).²¹ Eg er einig med poenget til Hursthouse her om at det er visse aspekt ved handlingsutilitarisme og pliktetikkk som må avklarast og/eller definerast før dei kan fortelje oss kva vi bør gjere.

Det eg derimot ikkje er einig i er at poenget med å sidestilla dygdetikk med pliktetikkk og handlingsutilitarisme som Hursthouse gjere her, fungerer som eit godt forsvar mot innvendinga om at dygdetikk ikkje kan vere ein gyldig kandidat opp mot dei to andre. Ho er tydeleg på at forslaget hennar ikkje er noko som er breidt akseptert, men ho understrekar likevel at misforståinga over dygdetikk som ein lite attraktiv kandidat i møte med handlingsutilitarisme og pliktetikkk no er oppklårt.²² Etter mitt syn er denne «missforståinga» ikkje noko som er oppklårt i kraft av poenget Hursthouse leggje fram her.

Grunnen til det er at eg er ueinig i at det er uklårt kva som skal reknast som best mogleg konsekvens og passande moralsk regel for handlingsutilitarisme og pliktetikkk. Tar ein til dømes handlingsutilitarisme i betraktning er det nokså klare retningslinjer å følgje til fordel

¹⁹ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 25-26.

²⁰ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 26-27.

²¹ Sjå for eksempel: SNL, «Pliktetikkk», av Mathea Slåttholm Sagdahl <https://snl.no/pliktetikkk>, 15.06.23.

²² Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 29. Før ho oppsummerar det eg skriv her legg ho og fram eit poeng til oppklåring over ei antyding om at ein dygdig aktør må kunne handle i samsvar med riktige moralske prinsipp eller reglar som i så tilfelle gjere dygdetikk til pliktetikkk. Det er ikkje naudsynt for meg å få fram dette her til fordel for å understreke kvifor eg ikkje vil seie meg fullstendig einig i essensen av Hursthouse poeng.

for riktig handling så snart premissa og/eller definisjonane er satt. Av den grunn vil eg hevde at sjølv om det som nemnt ovanfor må definerast kva ein legg i lykke, gode, eller nytte, er det mogleg å kome fram til einigheit og nokså lik forståing blant folk flest av kva disse tinga består i dersom ein konkret situasjon er gitt. Eg vil utdjupe dette med eit eksempel under det lagt fram av Smart nedanfor.

J.J.C Smart hevdar følgjande om kjerna i handlingsutilitarisme: «Roughly speaking, act-utilitarianism is the view that the rightness or wrongness of an action depends only on the total goodness or badness of its consequences, i.e. on the effect of the action on the welfare of all human beings (or perhaps all sentient beings).»²³ Maksimering av nytte kan følgjeleg forklarast i 1) positiv forstand der det grovt sagt er om å gjera å fremje det som er godt for flest mogleg menneske, og i 2) negativ forstand der formålet dreie seg om å minimere det som er dårleg og/eller vondt for oss. Til dømes i lys av det velkjente tankeeksperimentet Trolley problemet, som (forøvrig vart utarbeida av Foot) der er ein finn seg på eit tog som er på retning mot å kjøre over fem personar, og du har moglegheit til å bytte om sporet ved å dra i en spake eller bryter, slik at den berre kjøre over ein person. Her ville ein handlingsutilitarist hevda at det riktige å gjere er bytte om sporet slik at toget kjøre over den eine personen, framfor dei fem andre på grunn av at det føre til mindre skade å drepe ein person enn det å drepe fem. Lykke, gode, kan følgjeleg forståast som maksimering av velferd, og minnering av skade for flest mogleg. Noko som betyr at det er betre at ein person dør enn at 5 personer dør.²⁴

Når det kjem til riktig handling for pliktetikkk derimot, avhenger dette av kva slags sett med lovar eller reglar som ligg til grunn for den pliktetiske tilnærminga ein står bak. Det er likevel vanleg å skilje mellom plikter som er absolutte og som må følgjast, og supererogatoriske plikter som vart sett på som beundringsverdige, men som ein ikkje er forplikta til å overhalde.²⁵ Dersom ein for eksempel går ut i frå universalformuleringa av Kant sitt kategoriske imperativ

²³ Smart, J., og Williams, B, *Utilitarianism: For And Against*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 4.

²⁴ Stanford Encyclopedia of Ethics, “Philippa Foot”, av John Hacker-Wright. 14.06.23. <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/philippa-foot/>>.

²⁵ Sjøå til dømes Rawling, *Deontology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2023),4.

er det eit absolutt krav at ein ikkje skal lyge. Det føreligge eit absolutt krav om ikkje å lyge med grunn i at det kategoriske imperative innebere prinsippet om at ein skal berre handle på ein slik måte at ein kan ville at det skal bli ein lov som gjeld for alle: 'Act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law without contradiction'.²⁶ Ein har med det ei absolutt plikt til å holde løfter og altså til ikkje å lyge, på grunn av at det ville ført til at det å stole på kvarandre vart ein umogleg praksis. Poenget eg vil fram til er at så snart ein går ut i frå ein bestemt teori frå handlingsutilitarisme og pliktetikkk føreligge det nokså klare retningslinjer for moralsk rettleiing, sjølv om det er naudsynt at ein fastslår kva som skal reknast som best mogleg konsekvens og moralsk lov.

Dygdetikkk er, som eg vil kome tilbake til, langt meir komplekst til å kunne framsette førehandsbestemt eller konkret moralsk rettleiing på same vis som utilitarisme og pliktetikkk som framvist ovanfor. Følgjeleg lykkjast ikkje Hursthouse i sin respons til innvendinga om at dygdetikkk ikkje er ein gyldig kandidat opp mot dei to andre tilnærmingane når det kjem til moralsk rettleiing. Etter mitt syn er det nemleg ikkje uklårt kva som skal reknast som best mogleg konsekvens eller moralsk regel, og at moralsk rettleiing for dygdetikkk difor må seiast å fungere på ein anna måte enn dei to førstnemnte.

Utan å forsøkje å forsvare dygdetikkk si tilsynelatande mangel på *konkret* moralsk rettleiing som Hursthouse gjere, er det frå mitt perspektiv meir hensiktsmessig å stille spørsmål ved korvidt handlingsutilitarisme kan rettferdiggjere å framsetje moralsk rettleiing til handling før det er utprøvd i praksis. På bakgrunn av det ein veit kan ein i teorien legge fram noko som det riktige å gjere i ein bestemt situasjon. Altså er det mogleg å rekne ut konsekvensen av ei handling på bakgrunn av det vi veit, og derav vise til kva som vil vere riktig handling. I praksis er det likevel ikkje sikkert at utfallet vart som tenkt i og med at vi ikkje kan vite alle faktorar og korleis utfallet vart.²⁷

Som nemnt er ikkje formålet mitt med poenget om handlingsutilitarisme å kome opp med eit alternativt forsvar til Hursthouse sitt forslag. Eg ynskjer snarare å belyse dette aspektet ved

²⁶ Ibid.1.

²⁷ Sjø Smart, J., og Williams, B, *Utilitarianism: For And Against*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 32-34 for eit svar på denne typen innvending.

utilitarisme som ein del av å få fram kvifor eg finn dygdetikk som ein meir plausibel etisk teori i forhold til å seie noko om kva som ligg i eit godt liv.

1.3 «Sirkulær innvendinga»

Ei anna innvending Hursthouse trekke fram går ut på at dygdetikkens svar på riktig handling er sirkulært. I lys av innvendinga ovanfor om dygdetikkens mangel på moralsk rettleiing er sirkulær innvendinga og noko som byggje vidare frå same «svakheit» slik eg oppfattar det. Kritikken går ut på at det vart sirkulært å hevde at ein handling er riktig så langt den blir utført av ein dydig person: Sjølv sagt gjere den dydige det som er dydig sidan hen ikkje ville vore dydig om hen ikkje gjorde det som var dydig. Spesifiseringa av kva som er riktig handling i dygdetikk, er sirkulær i kraft av at den hevde at svaret på riktig handling er den handlinga ein dydig ville gjort utan å seie noko om kven ein dydig er slik eg forstår det. Med det undergrave sirkulær innvendinga dygdetikkens bidrag til moralsk rettleiing, sidan det framstår uklårt kva ein dydig person ville gjort dersom ein ikkje er dydig sjølv.²⁸

Igjen forsøke Hursthouse å trekke dygdetikk opp ved å sette denne sirkulær-innvendinga i eit anna lys. Til tross for at handlingsutilitarisme og pliktetikkk og vil vere ueinige i kvarandre sine første prinsipp, hevdar ho at dei truleg vil vere einige i dygdetikken sitt prinsipp om at ein handling er riktig så langt den er det ein dydig ville gjort. For førstnemnte er det naudsynt å gjere det som medføre dei beste konsekvensane uavhengig av kva slags lovar ein bryt med, medan det for sistnemnte er naudsynt å følge lovane uavhengig av konsekvensane det har og dei to er altså ueinige i kva som avgjere kor vidt ein handling er riktig eller ikkje. Bakgrunnen for einigheita har å gjere med at dei legg til grunn si eiga betydning av kva det vil seie å vere ein dydig person.²⁹ Slik eg forstår det då vil ein dydig person for utilitarismen vere ein som tar sikte på å oppnå den best konsekvensar for flest mogleg, medan det for pliktetikaren handlar om å handle i tråd med dei riktige/passande lovane. I følgje Hursthouse er det dermed grunn til å tru at representantar for pliktetikkk og utilitarisme truleg vil vere

²⁸ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 30.

²⁹ *Ibid.* 30.

einige i dygdetikkens første prinsipp om at ein handling er riktig så framt den tilsvara det ein dygdig ville gjort.³⁰

I det eg oppfattar som eit forsøk på å forsvare dygdetikk mot sirkulær innvendinga, vise ho til så og seie det same poenget som vi så knytt til den førre innvendinga ho adresserte. Altså at sjølv om tilhengjarar av pliktetikkk og utilitarisme allereie hevdar å kunne svare på kva som er riktig handling i ein gitt situasjon, er det ikkje slik at det første premissa til disse er noko meir informative enn det første prinsippet til dygdetikken er. Forskjellen på motsvaret hennar her og det vi såg ovanfor er slik eg oppfattar det, er likevel at Hursthouse utgangspunkt for å sidestilla dygdetikk med utilitarisme og pliktetikkk no er grunna i å få fram kvifor dei tre truleg vil vere einige i dygdetikarens første premiss.³¹ Med dette i grunn kan dygdetikk i følgje Hursthouse, sjåast på lik linje med dei to andre i og med at retningslinjene for handling er uklære inntil ein har fått fram kva som er ein dygdig person på same måte som riktig lovar/prinsipp for deontologen og den beste konsekvensen for flest mogleg for utilitaristen.³²

Eg har utfordringar med å forstå på kva måte Hursthouse tenke at einigheit frå pliktetikaren og konsekvensetikaren i dygdetikarens første premiss fungerer som eit motsvar i møte med sirkulær innvendinga. Sjølv om det er eit poeng at det også for pliktetikkk og handlingsutilitarisme er naudsynt med ytterlegare beskriving av kva som er avgjerande for riktig handling i form av plikter for førstnemnte og beste konsekvens for sistnemnte er det som eg allereie har påpeikt, ei heilt anna grad av klarheit i kva ein bør ta føre seg så snart premiss 2 er framsett. Sagt med andre ord tilbyr utilitarisme og pliktetikkk konkrete retningslinjer som forteljar kva ein bør gjere i ein gitt situasjon.

Når det kjem til dygdetikk derimot, fungera det ikkje slik at retningslinjene for korleis ein bør handle er klære på same vis.³³ Ein kan kome fram til einigheit om kva som ligg i det å vere ein

³⁰ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 30.

³¹ Ibid. 30.

³² Ibid. 30.

³³ Noko og hursthouse anerkjenner: Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 31. Men då uten å akseptere sirkulær innvendinga eller å trekke tilbake poenga om å sidestille dei tre moralteorianane.

dygdig person, men det er av den grunn ikkje beint fram kva det innebere at ein handling er riktig så fram den tilsvara det ein dygdig person ville gjort. Eg vil difor ikkje gjere noko forsøk på å forsvare dygdetikken mot denne sirkulær innvendinga, men snarare akseptere at dygdetikkens rettleiing ser ut til å vere sirkulært frå dette perspektivet. Til tross for at eg har som formål å argumentere for at dygdetikk utgjere ei betre ramme for undersøkinga mi, er det ikkje avgjerande for meg å forsvare dygdetikk mot denne innvendinga. I staden vil eg vidare fokusere på å få fram kvifor kompleksiteten som dygdetikk innebere, er etter mitt syn fordelaktig opp mot dei to andre moralteoriane.

1.4 Uforpliktande og forpliktande moralteoriar

I motsetnad til handlingsutilitarisme, hevdar Hursthouse at det er grunn til å sjå dygdetikk og pliktetikk som meir uforpliktande teoriar. Uforplikta i den forstand at riktig handling vil vurderast ulikt ut i frå eit bestemt individ sitt perspektiv på kva dygder og lovar som reknast som gode.³⁴ Utilitarisme, og handlingsutilitarismens andre prinsipp om kva som utgjere dei beste konsekvensane kan sjølvstøtt utformast ulikt, men så snart det er bestemt i form av at for eksempel best mogleg konsekvens er det som generera glede for flest mogleg menneske, kan vi på sett og vis rekne oss fram til kva som vil vere riktig å gjere ut i frå det nemnte prinsippet. Når det kjem til pliktetikk og dygdetikk derimot er det i følgje Hursthouse, gjerne fleire moglege scenario over kva som ligg bak utforming av reglar eller kva slags karaktertrekk som vart sett på som dygder av den som praktisere ein av disse etiske teoriane.³⁵

Det framstår etter mitt syn likevel uklårt korleis det kan ha seg at pliktetikk er uforpliktande. Pliktetikk hevdar som vi veit, at ei handling er riktig viss og berre viss den er i samsvar med lovane som vart lagt til grunn. Lovane trumfar konsekvensane, altså er ikkje konsekvensane av ei handling avgjerande for kor vidt handlinga er riktig eller gal når det kjem til pliktetikk. Når ein handle i tråd med pliktetikk forplikte ein seg til eit bestemt sett med lovar som er gjeldande avhengig av den pliktetikken ein handlar i tråd med. Å hevde då at pliktetikk er uforpliktande er uforeinleg med det eg påpeike her som essensen av pliktetikk. At dygdetikk

³⁴ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 32

³⁵ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 32-33.

er uforpliktande er eg med på sidan den, som vi har sett, innebere stor kompleksitet når det kjem til kva som skal forståast som riktig handling. Sjølv om Hurthouse har eit poeng i å plassere pliktetikk i same kategori her, eg er likevel ikkje einig i at den kan kallast uforpliktande. Eg vil difor foreslå at det er betre om vi her snakkar om at det for pliktetikk og dygdetikk kan seiast å vere større grad av *ueinigheit* i vurderinga av riktig handling. Framfor å hevde at desse er *uforpliktande*. På den måten kan Hurthouse framleis nå ut med poenget sitt dersom ho går med på ei endring av ordval samt utdjuving av det som etter hennar forstand er uforpliktande ved pliktetikk.

At dygdetikk og pliktetikk er meir uforplikta i at dei ikkje naudsynlegvis framlegg ein spesiell handling som absolutt på same vis (som utilitarisme i større grad kan med sitt meir kalkulerbare premiss), ser eg på som ein styrke i forhold til kva ein etisk teori kan bidra med til å seie noko om eit godt liv. Dette ser eg på som ein styrke opp mot at korleis ein bør undersøke spørsmål knytt til eit godt liv, då dette krevje forskjellige tilnærmingar og måtar å sjå på kva det kan innebere å leva eit godt liv. Som vi har vore inne på i dette kapittelet kan ein argumentere for det omvendte, altså at det er ein svakheit dersom ein moralteori ikkje har høve til å framsette tydelege retningslinjer for korleis ein bør handle. Men konkret moralsk rettleiing er som uttrykt ikkje noko eg ser på som naudsynt med tanke på kva som utgjere det beste utgangspunktet for undersøkinga mi.

1.5 Eit poeng om moralsk relativisme som følgje av ueinigheita i vurderinga av riktig handling

Vidare set Hurthouse lys på faren for moralsk relativisme som følgje av ueinigheit i vurderinga av riktig handling. I kraft av at pliktetikk og dygdetikk ikkje er absolutt i deira premissar for kva som er riktig handling kan ein alltid stille spørsmål ved korleis ein kan vite kva slags lovar eller prinsipp som er riktig å følgje i ein gitt situasjon, og kva slags karaktertrekk som kan reknast som dygder. Hurthouse påpeike at ein følgje av dette er at både pliktetikk og dygdetikk ligg opne for trusselen om moralsk relativisme og/eller moralsk skeptisisme. Når det kjem til handlingsutilitarisme derimot er ikkje denne open for moralsk relativisme på same måte i og med at det ikkje føreligg same grad av ueinigheit som hos dei to andre. Sjølv om det som tidlegare påpeikt, er eit poeng at det er utfordrande å på førehand

vite kva slags konsekvens ei bestemt handling vil utløyse, er dette i følge Hursthouse eit praktisk problem som rammar alle dei tre teoriane.³⁶

Til tross for at konsekvens av handling ikkje er avgjerande for pliktetikk og dygdetikk på same måte som for utilitarisme, spele det likevel ei vesentleg rolle for dei og. Sjølv om fokuset deira for riktig handling grunnar i lovar og dygder, er dette noko som avhengig av situasjonen - fell inn under og samkøyrast med kva ein trur handlinga vil føre til.³⁷

For å demonstrere på kva måte konsekvens og spele ei rolle for dygdetikk og pliktetikk, vise Hursthouse til to tankeeksperiment med to kirurgar som etter mitt syn forklare samt underbyggje dette det på ein god måte: Det første handlar om ein pliktetisk kirurg som vurderer om hen skal utføre ein bestemt operasjon eller ikkje. Vurderinga handlar då ikkje om kor vidt operasjonen er i tråd med riktig sett med lovar/prinsipp, men snarare om utfordringa med å forut sjå om operasjonen vil føre til betre levekår for pasienten eller om det vil resultera i død. Det same problemet gjeld kirurgen som står med dygdetikk: Hen er ikkje usikker på kor vidt godheit ovanfor andre si velvære er ei passande dygd her, men i stedet om operasjonen vil gjere pasienten godt eller om det vil påføre hen skade.³⁸

Med det i grunn hevdar Hursthouse at utfordringa med å forutsjå konsekvensar ikkje er noko som føre til moralsk relativisme eller skeptisisme. Det er snarare ei utfordring som høyrar med i livet.³⁹ Følgjer vi Hursthouse er altså pliktetikk og dygdetikk open for trusselen om moralsk relativisme i kraft av usikkerheita rundt kva slags lover og dygder som er «riktige», medan utilitarismen ser ut til å vere trygg til tross for utfordringa med å forutsjå konsekvensar. Dersom konsekvensane derimot dreiar seg om lykke som det gjere for utilitarismen, påpeikar Hursthouse at det kan sjå ut til å vere eit større problem å kome forutan moralsk relativisme. I og med at prinsippet om maksimering av lykke for flest mogleg vil

³⁶ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 33.

³⁷ Ibid. 33.

³⁸ Ibid. 33.

³⁹ Ibid. 33.

variere ut i frå ulike individs og kulturars idear om kva det innebere.⁴⁰ Eg finn det nyttig å få med at det ser ut til å føreligge ein trussel om moralsk relativisme eller skeptisisme til fordel for karakterisering av dei ulike moralteorianane.

Sidan det ikkje alltid er klart kva slags dygder som bør betraktast som gode eller passande i ein gitt situasjon kan ikkje moralsk relativisme utelatast fullstendig. I og med at dygdetikk fokusere på aktøren som handle og av den grunn ikkje er like bastant i sitt bidrag til moralsk rettleiing, følgjer det at handlinga eg utføre kan vere riktig i kraft av at det er eg som handlar, medan den ikkje vil vere riktig dersom det er du som utføre handlinga. Og det sjølv om vi finn oss i same type situasjon. Altså er dygdetikk sårbar ovanfor relativisme innvendinga med grunn i at det er ein etiske teori som tillate kompleksitet i forhold til moralsk rettleiing, og vurderinga av kva som vil vere riktig handling vil difor avhenge av aktøren som handlar samt alle relevante faktorar rundt denne.

Likevel er ikkje dette noko eg ser som ein trussel opp mot dygdetikk som eigna for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv. Det eg peikar på her som bakgrunnen for at dygdetikk er sårbar for moralsk relativisme, er etter mitt syn ein styrke nettopp fordi det tillate å ta omsyn til alle relevante faktorar og på bakgrunn av det vurdere kor vidt ei handling er god/riktig eller ikkje. Eg vil og tydeleggjere samt understreke at det ikkje følgjer av denne grunn at det er opp til kvar enkelt individ å velje for seg sjølv at noko er riktig eller galt. Det må vurderast på bakgrunn av det dygdetiske prinsippet om at ein handling er riktig så fram det er det ein dygdig ville gjort. Med det i hand vil eg difor hevde at dygdetikk er på eit vis utsett for moralsk relativisme, men at det ikkje utgjere ein trussel i forhold til dygdetikk sitt bidrag til moralsk rettleiing.

⁴⁰ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 34. Hursthouse er likevel tydeleg på at det ikkje er det same som å hevde at utilitarisme er direkte utsett for moralsk relativisme. Ho understreke og kva ho tar utgangspunkt i inntil vidare: «So let us say, for the moment, that act utilitarianism is not immediately threatened by the spectre of moral relativism or scepticism, but that virtue ethics, in company with deontology, is.» (34).

1.6 Ein vanleg innvending til dygdetikk

På bakgrunn av det som er gjennomgått til no ser det etter mitt syn ut til at ein sentral del av det som er viktig for Hursthouse er å forsvare dygdetikk mot innvendinga om mangelen på moralsk rettleiing. Med det i hand trekke Hursthouse fram nok eit eksempel på kvifor det er naudsynt å oppklåra misforståingar rundt denne typen av innvendingar.

Ho hevdar at pliktetikkk framsette eit sett av klåre retningslinjer som lett kan overførast til praktisk handling (i alle fall frå eit teoretisk perspektiv). Eksempelvis: du skal ikkje stele og du skal ikkje drepe. Pliktetikkk framstår dermed som fungerande med tanke på å vere ein rettleiande moralteori i følgje Hursthouse.⁴¹ Når det kjem til dygdetikk derimot, påpeikar ho at denne ikkje gir oss anna enn sjølve retningslinja om at ein bør gjere det som ein dygdig person ville gjort - ein som eksempelvis er rettferdig, ærleg, og hjelpsam og/eller omsorgsfull (charitable). Med mindre ein sjølv er ein slik dygdig person, seier ei slik retningslinje deg lite om kva du bør gjere i ein gitt situasjon.⁴² I likskap med dygdetikken, legger utilitarismen også berre ei enkelt retningslinje. Likevel er utilitarismens retningslinje om å handle etter maksimering av lykke, lettare å overføre til praktisk bruk som vi har vore inne på tidlegare. Med dette tatt i betraktning kan ein i følgje Hursthouse, seie at dygdetikk ikkje lykkast i bidraget med å tilby moralsk rettleiing, medan pliktetikkk og utilitarisme lykkast på grunn av sine lett anvendelege retningslinjer.⁴³

I respons til denne innvendinga, påpeikar Hursthouse at det likevel er mogleg for ein utanforståande å lære eller forstå kva ein dygdig person ville gjort til tross for sine egne ufullkomne karakter. Om ein veit med seg sjølv at ein ikkje er ein komplett dygdig og av den grunn heller ikkje veit kva ein dygdig person ville gjort i eit spesielt tilfelle eller situasjon, er det i følgje ho ukontroversielt å seie at det mest openlyse vil vere å spørje ein som er dygdig eller moralsk overlegen ein sjølv. Dersom ein skal følgje den dygdetiske retningslinja om å gjere det ein dygdig ville gjort og vi ikkje veit kva det innebera, bør vi altså spørje nokon som

⁴¹ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 35.

⁴² Hursthouse hevdar og at ein må vere komplett dygdig for å kunne få hjelp ut av dette premisset

⁴³ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 35.

er dygdig. På den måten foreslår Hursthouse at ein kan tileigne seg moralsk rettleiing frå eit dygd-etisk perspektiv.⁴⁴

Det er kanskje ukontroversielt at det er eit intuitivt forslag å spørje ein som er dygdig, men korleis det skal fungere er etter mitt syn ikkje openlyst. Dersom eg ikkje er dygdig sjølv og må spørje nokon for å finne ut kva det innebere, korleis kan eg då vite at den eg spør er dygdig? Eg kan ikkje vite det med sikkerheit, men eg kan kanskje ha gode grunnar til å tru det. Dersom eg til dømes har vore vitne til ulike handlingar som personen eg ynskjer å spørje til råds har utført, vil eg foreslå at det bidrar til å støtte opp om oppfatninga mi av personen som dygdig. Gitt at eg har sett denne personen gjere handlingar eg oppfatta som gode og som eg derav trekke slutning om at er dygdig, er det framleis utfordringar knytt til Hursthouse forslag. Kanskje har eg gått glipp av andre handlingar denne personen har utført som er i strid med det eg oppfattar som dygdige handlingar. I tillegg er det uklårt korleis eg kan vite at dei gode handlingane eg tilfeldigvis har fått med meg frå denne personen x i det heile tatt er dygdige handlingar dersom eg som beskrive ovanfor, ikkje veit kva det vil seie å gjere det ein dygdig ville gjort. Eg er som nemnt på søk etter råd fordi eg sjølv ikkje er dygdig og difor ikkje veit kva ein dygdig ville gjort. Med det sagt verkar det lite hjelpsam å søke rettleiing hos ein som er dygdig.

Eit anna poeng Hursthouse fremjar i respons er at det er fullt mogleg å resonnerer seg fram til ein idé om kva ein dygdig ville gjort i ein gitt situasjon basert på kunnskap om kva slags dygder ein bør ha og ikkje bør ha til tross for at ein sjølv ikkje er komplett dygdig. Eksempel Hursthouse gir på dygder her er at ein dygdig person er ærleg, hjelpsam, sannferdig til verda. Av det følgjer det og at ein må unngå disse dygdenes negative ladning - altså uærleg, uhjelpsam, usannferdig.⁴⁵ Forslaget Hursthouse fremjar her ser eg på som meir haldbart enn forslaget om å spørje ein som er dygdig. I det minste i teorien er det meir haldbart i kraft av at det er mogleg å tileigne seg forståing og kunnskap om kva disse tinga innebere. Når det kjem til å handle som ein dygdig ville gjort, er eg likevel tvilsam til at det kan seiast å vere tilstrekkeleg å ha ei viss aning om eit sett av dygder. Dygdetikk er som vi har sett komplekst, og sjølv om det å vere sannferdig kan kallast ei dygd, betyr ikkje det at ein dygdig person ville

⁴⁴ Ibid. 35.

⁴⁵ Ibid. 35- 36.

vore sannferdig i einkvan situasjon. Dygdetikken tillate i større grad i kontrast til utilitarisme og pliktetikkk, ei heilskapleg vurdering av kva ein bør gjere. Følgjeleg er det ikkje gitt at å vere sannferdig er noko absolutt, sjølv om det vart sett på som ei dygd. Eg kjem tilbake til dette med sannferdigheit frå eit dygdetisk perspektiv seinare når eg går i gong med å engasjere med Millum og Foot.

Sjølv om Hursthouse kjem med disse forslaga i respons til innvendinga om at ein ikkje kan vite kva ein dygdig ville gjort, gir ho i likskap med meg, uttrykk for at det er utfordringar knytt til å forsvare dygdetikk her. Sjølv om det no er vist at dygdetikk kan ha visse konkrete retningslinjer ein bør forholde seg til i form av dei negative ladningane av naudsynnte dygder, for eksempel at ein bør vere ærleg, og altså ikkje uærleg. Utfordringa slik eg forstår ho ligg i at disse retningslinjene i form av beskrivingar av ei bestemt dygd og motsetnaden til denne, er i likskap med dygdetikkens retningslinje om å gjere det som ein dygdig ville gjort, vagt eller utydeleg når det kjem til overføringa i praksis⁴⁶.

Hurthouse diskuterer dette vidare med å ta fram liknande svakheiter med pliktetikkk og utilitarisme, men dette er ikkje noko eg vil bruke meir tid på å gå innpå då formålet mitt her går ut på å få fram kvifor dygdetikk eignar seg betre for å seie noko om kva som ligg i eit godt liv snarare enn diskusjonen om kor vidt dygdetikk kan bidra med moralsk rettleiing eller ikkje.⁴⁷ Til fordel for å argumentere for at dygdetikk utgjere ei betre ramme for å undersøkje relasjonen mellom moral og eit godt liv, ser eg det likevel som naudsynt å få fram at dygdetikk innehar moralsk rettleiing . Til tross for det er eg open for å akseptere at dygdetikkens bidrag til moralsk rettleiing kan seiast å fungere på ein litt annleis måte enn dei to andre moralteorianane.

Eg vil avslutte poenget tatt opp i skrivande avsnitt med å hevde at til tross for at det ikkje seiar oss særst mykje at ein for eksempel bør vere ærleg, er det likevel eit prinsipp som til saman

⁴⁶ Ibid. 36-39.

⁴⁷ Eit poeng fra Hursthouse som eg likevel noterer meg her dreiar seg om verdien av å lære og å forstå kvifor ein gjere som ein gjere utan å følge ein regel slavisk kun med grunn i at det er ein regel. ho brukar her eksempel med å lyge sett frå eit dygdetiske og pliktetiske perspektiv. Sjå side 38-39 i Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999) for meir om dette.

med andre prinsipp og dygder gir oss ein idé om kva vi bør gjere i ein bestemt situasjon.⁴⁸ Altså er det mogleg å tileigne seg moralsk rettleiing frå dygdetikk. Med det sagt håpar eg at det for no er akseptabelt å hevde at dygdetikk har noko å bidra med når det kjem til moralsk rettleiing over korleis vi kan og bør handle, sjølv om inga av dei forslaga Hursthouse visar til ovanfor er tilstrekkelege åleine. I det neste ynskjer eg å fortsette denne diskusjonen om moralsk rettleiing med fokus på å få fram korleis dygdetikk skil seg frå handlingsutilitarisme og pliktetikk når det kjem til ulike utfordringar med moralske dilemma. Til fordel for å argumentere for kvifor dygdetikk utgjere ei betre ramme for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv.

2. Utfordringa med moralske dilemma

Som vi har sett er dygdetikk ein aktørretta teori medan utilitarisme og pliktetikk fokusere på kva slags handling som skal utførast. Som følgje av at dygdetikk fokusere på aktøren framfor handlinga som utførast, er det ikkje slik at det på førehand finst eit konkret svar på kva som er riktig handling. Når det kjem til normativ etikk påpeiker Hursthouse at det ligger ein djuptliggande tanke for nokre at poenget med moralteoriar er å kunne framsette moralsk rettleiing i form av kva som vil vere det riktige å gjere i ein bestemt situasjon.⁴⁹ Det kom fram av førre del at ein sentral del av innvendingane retta mot dygdetikk går ut på at den ikkje leve opp til denne forventninga om moralsk rettleiing. At dygdetikk ikkje kan bidra med moralsk rettleiing er etter mitt syn feilaktig å hevde. Eg vil foreslå at det feilaktig her snarare har å gjere med korleis vi bør forstå kva moralsk rettleiing innebera. I det følgjande vil eg difor engasjere meg vidare med denne diskusjonen til fordel for å kome fram til ei analyse av kva dygdetikk går ut på til forskjell frå utilitarisme og pliktetikk.

⁴⁸ Så framtr ein er villig til å studere nærmare kva som ligg i være ein dygdig person. Av det som har kome fram til no er det etter mitt syn gode sjansar og for ein utanforståande å tileigne seg kunnskap og forståing over kva ein bør gjere frå eit dygd-etisk perspektiv.

⁴⁹ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 47.

2.1 Moralske dilemma

I kapittel 2 “Resolvable Dilemmas” frå *On Virtue Ethics*, engasjere Hursthouse seg med det ho kallar for løyselege og uløyselege dilemma. Motivasjonen hennar for å ta opp dette tema har å gjere med enda ei misforståing eller feilaktig vurdering av dygdetikks funksjon relatert til moralsk rettleiing.⁵⁰ Eg vil engasjere meg i nokre av disse poenga som Hursthouse tar opp relatert til moralske dilemma då eg ser dei som nyttige for å seie meir om korleis dygdetikk fungerer i motsetnad til pliktetikk og utilitarisme.

I moralske dilemma som mellom anna kor vidt eutanasi bør utførast, kan det sjå ut til dygdetikk står ovanfor eit “konfliktproblem” i kraft av krav til forskjellige dygdar: “Charity prompts me to kill the person who would truly be better off dead, but justice forbids it; so virtue ethics fails to give any guidance over the rightness or wrongness of euthansia.”⁵¹ Sidan dei ulike dygdane rettferdigheit (justice) og barmhjertigheit (charity) står i kontrast til kvarandre når det kjem til spørsmålet om eutanasi, er det eit spørsmål om det dygdetiske perspektivet snarare forvirre meg framfor å seie meg kva eg bør gjere i den gitte situasjonen. Til dømes kan dygda om omsorg eller velferd ovanfor den aktuelle personen fortelje meg at det vil vere riktig å utføre dødshjelp (med utgangspunkt i at eg er ein lege) til fordel for å la personen sleppa meir smerte, men rettferdigheit forbyr det hevdar Hursthouse.⁵² Rettferdigheit i denne samanhengen tolkar eg som å ha å gjere med respekt over eit kvart liv og, at dette forbyr å ta livet av den aktuelle personen i kraft av prinsippet om å redde liv innan medisinsk etikk.⁵³ Ei utfordring dygdetikk står ovanfor når det kjem til moralske dilemma som eutanasi har følgeleg å gjere med å vite kva for ei dygd eller dygder som vart vektlagt i størst grad.

⁵⁰ Hursthouse påpeikar i tillegg at det pågår ein diskusjon om kor vidt det i det heile kan seiast å føreligge uløyselege moralske dilemma. Ibid. 44. Det må likevel merkast at boka hennar vart gitt ut i 1999.

⁵¹ Ibid. 43.

⁵² Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 43.

⁵³ Ibid. 43. Hursthouse utdjuer ikkje kva ho legg i rettferdigheit her, men eg ser det som ukontroversielt å tolke det på denne måten i den samanhengen som vi snakkar om her.

Hursthouse påpeikar at ut i frå eit handlings- utilitaristisk perspektiv, er det grunn til å sjå dette som ei gyldig innvending mot dygdetikk: Så fram t vi handlar ut i frå retningslinja (prinsippet) om å fremje best mogleg utfall for flest mogleg vil ein kunne finne riktig løysing på kor vidt eutanasi bør utførast eller ikkje i eit bestemt tilfelle. Sjølv om «det beste for flest mogleg» krevje vidare utgreiing, er det i følge Hursthouse det einaste som kan stå ovanfor eit konfliktproblem for utilitarisme. Altså å definere kva som ligg i «best».⁵⁴

Hursthouse påpeiker vidare at når det kjem til pliktetikk derimot, står ein ovanfor same konfliktproblem som ved dygdetikk. I kraft av at ein her har å gjere med ulike prinsipp og reglar som vil stå i strid med kvarandre.⁵⁵ Hursthouse hevdar likevel at same type innvending som vart lagt fram frå handlingsutilitaristane kjem og frå deontologar, sjølv om dei tilsynelatande er i same posisjon som dygdetikk når det kjem til konfliktproblemet.

Pliktetikarens strategi dersom to lovar ser ut til å vere i strid med kvarandre er å argumentere for at ein av dei vil vere meir framståande. Den same strategien kan og ein dygdetikar bruke hevdar Hursthouse.⁵⁶ Og i lys av det som kom fram ovanfor går det ut å vurdere kva for ei dygd som bør vektleggast. Kvifor det då blir antatt at pliktetikk kan løyse konfliktproblemet medan dygdetikk ikkje kan det er eit godt spørsmål. Hursthouse understreke at dersom ein oppfatte ei dygd som meir framståande, er ikkje dette det same som å seie at ein av dei overstyrer eller er viktigare enn den andre.⁵⁷ Gitt at alle relevante dygder er like sentrale som Hursthouse hevdar her, er det etter mitt syn uklårt korleis det kan ha seg at ein av dei vil vere meir framtalande. Dersom ein representant for pliktetikk hevdar å ha ein strategi for å kunne vise til kva for ei lov som bør kome først i ein bestemt situasjon, er det likevel eit spørsmål om korleis ein kan rettferdiggjere kvifor akkurat denne lova bør overstyre den andre. Tatt det i betraktning er eg einig med Hursthouse i at det dermed ser ut til at både dygdetikk og pliktetikk står ovanfor konfliktproblemet på bakgrunn av same innvending.⁵⁸

⁵⁴ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 43-44.

⁵⁵ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 43.

⁵⁶ Ibid. 52.

⁵⁷ Ibid. 52.

⁵⁸ Ibid. 53.

2.2 Eit poeng om moralsk rettleiing som formålet til ein moralteori

Grunnen til at konfliktproblem oppstår slik eg forstår Hursthouse, har å gjere med tanken om at det alltid finst ei riktig handling som moralteoriar har i oppgåve å finne ut av.⁵⁹ Etter mitt syn er ein slik tanke om at det må finnast eit svar på kva som vil vere riktig handling i ein gitt situasjon, problematisk: Dersom moralteorien vi engasjere oss med framsette eit svar på kva som er ”riktig handling”, kan det frå eit perspektiv mogleggjere ei fråskrivning av vidare ansvar. Har ein utført ei ”riktig handling” med utgangspunkt i retningslinjer frå ein bestemt moralteori (gitt at vi har forstått desse) behøve vi ikkje å forsvare handlinga ytterlegare enn å stille oss bak at det er riktig i kraft av for eksempel utilitarismens retningslinjer om å fremje best mogleg utfall for flest mogleg. Fråskrivning av vidare ansvar slik eg beskriv det her, ser eg på som problematisk fordi det opnar opp for at ein kan forsvare alle slags handlingar i kraft av å vise til ei bestemt tolking av ein moralteori. Av det følgjer det dessutan at fokuset og kanskje til og med formålet med moral dreie seg om å velje «riktig handling» og då vekk i frå kva slags person ein bør vere. Før eg går inn på korleis denne problematikken bør sjåast i lys av dygdetikk, vil eg fortsetje på nokre av dei utfordringar Hursthouse engasjere seg med i hennar diskusjon av moralske dilemma.⁶⁰

2.3 «Remainder»

‘Remainder’ eller ‘residue’ er eit omgrep Hursthouse legg vekt på i forhold til moralske dilemma. Særs når det kjem til uløselege dilemma; der begge eller alle utfall ikkje er spesielt attraktive valmoglegheiter –spele ‘remainder’ ei viktig rolle . Hursthouse forklarar at dersom ein står ovanfor eit uløseleg dilemma betyr det at uansett kva ein vel å gjere vil ein på eit eller anna vis overskride eit moralsk prinsipp.⁶¹ For å rettferdiggjere handlinga som vart utført i eit uløseleg dilemma, er det nødvendig at den handlande gir uttrykk for anger eller ein liknande følelse for at handlinga skal kunne forsvarast.⁶² I og med at utfallet av handlinga her vil bryte med moral i ein og anna forstand, er det ‘remainder’ si oppgåva «å gjere opp» for

⁵⁹ Ibid. 53.

⁶⁰ Eg vil kome tilbake til det i kapittelet «Forslag til ei revaluering av moralomgrepet».

⁶¹ Ibid. 44.

⁶² Hursthouse påpeikar og at nokre vil hevde at remainder også er naudsynt i tilfellar av løselege dilemma der det er tydeleg at det eine moralske kriteriet overgår det andre. Ibid. 44.

valet som vart tatt slik eg forstår Hursthouse i dette.⁶³ Vitna til personen som står ovanfor eit uløyseleg dilemma vil i følge Hursthouse forvente ein reaksjon frå den handlande i form av for eksempel skyld eller uro. Følgjeleg dreiar 'remainder' seg om aktørens reaksjon i form av ein unnskyldning ovanfor handlinga som vart utført.⁶⁴ Ein reaksjon i form av å vise til dømes sårbarheit eller audmjuke slik eg forstår det.

Følgjer vi Hursthouse er det eit problem at ein ikkje gir rom for eller rettar merksemda mot remainder når ein diskuterar eit moralsk dilemma. Framfor å erkjenne at begge (eller alle) alternativa til handling er dårlege, fokusere ein på å kome fram til kva som vil vere moralsk riktig å gjere.⁶⁵ Det er som eg allereie har vore inne på – sjølv kjerna til ein moralteori slik nokre ser det, at moralske dilemma må kunne løysast.⁶⁶ Hursthouse oppsummera problemet godt:

This tendency to overlook remainder is, I think, actively encouraged by demanding at the outset that a normative ethics should give an account of right action'; that this is what is required for it to be 'action guiding'.⁶⁷

Ut i frå det Hursthouse skriv her er det grunn til å forstå tanken om at det må vere mogleg å kome fram til kva som vil vere riktig å gjere i ein gitt situasjon, tett knytt opp mot at ein moralteori må kunne bidra med moralsk rettleiing der det ikkje er tvil om kva ein bør foreta seg. Difor unngår ein å ta omsyn til og diskutere remainder til fordel for å seie noko konkret om kva som vil vere riktig å gjere. Resultatet av å unngå 'remainder' slik eg tolkar Hursthouse, er at ein gjere ei handling y som i utgangspunktet er moralsk forkasteleg, til 'riktig handlinga' med grunn i at y er betre enn handling x som er enda meir forkasteleg.⁶⁸

⁶³ Med «å gjere opp for» meiner eg å forsvare eller rettferdiggjere dersom det er usikkerheit av formuleringa mi her .

⁶⁴ Ibid. 44.

⁶⁵ Ibid. 45.

⁶⁶ Eit perspektiv som har dominert moralfilosofi dei siste åra som både Foot og Hursthouse forsøke å utfordre slik eg har forstått motivasjonen deira for å skrive *Natural goodness* og *On virtue ethics*.

⁶⁷ Ibid. 47.

⁶⁸ Ibid. 45.

I likskap med Hursthouse og som eg har gitt uttrykk for ser eg det som misvisande å anta at det *må* føreligge eit riktig svar og at det er målet for ein moralteori. Det følgjer med det likevel ikkje at eg vil påstå at ein moralteori ikkje skal kunne bidra med moralsk rettleiing mot eit «riktig» svar. Eg er innforstått med at perspektivet eg gir uttrykk for her fort kan trekkast opp mot moralsk skeptisisme eller nihilisme: I og med at dersom det ikkje kan seiast å føreligge noko riktig svar, så kan eitkvart svar være innafor. Formålet mitt er ikkje å fremje eit slikt perspektiv, men i staden å kome fram til ei oppklåring i denne tanken om at det *må* føreligge eit svar som er riktig. Problemet slik eg ser det ligg snarare i tanken om at moralsk rettleiing handlar om å fastslå eit riktig svar. For det første trur eg ikkje det er mogleg å kome fram til eit absolutt riktig svar på førehand med grunn i at faktorarar som miljø og kultur alltid vil spele ei rolle, og ikkje minst individa det er snakk om. For det andre ser det ut til at denne tanken om moralsk rettleiing som krav til kva ein moralteori *må* kunne bidra med, ekskludera dygdetikk i og med at det her ikkje er like beint fram kva aktøren bør gjere som ved utilitarisme og pliktetikk. Eg vil kome tilbake til å utdjupe dette i slutten av kapittelet.

I lys av kvifor eg ser dygdetikk som den beste ramma for å utforske relasjonen mellom moral og eit godt liv er det og interessant å få med at det ikkje berre i faglitteraturen føreligg ein tendens til å oversjå eller ignorere at begge alternativ til handling ved eit dilemma i grunn er lite attraktive i nokre tilfelle. Hursthouse får fram at antydinga om at det *må* finnast eit riktig svar på ulike dilemma av moralsk karakter, er noko som ligg djupt på daglegdags basis. Til og med i tilfelle der dilemma dreier seg om to forskjellige individ eller agentar.⁶⁹ Hursthouse nyttar eit eksempel med eit teaterstykke, der publikum vart spurt kven av dei to aktørane som «hadde rett» eller handla riktig. I staden for å stille spørsmål ved kor vidt nokon av dei hadde rett, svarte publikum «han» eller «ho» på spørsmålet som vart stilt. For å illustrere problematikken her vise Hursthouse til ein analogi der vi i staden vart spurt om kven vi helst ville hatt som venn av dei to. Hypotesen hennar er at langt fleire personar ville svart at dei

⁶⁹ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 46.

ikkje ville hatt nokon av dei to aktørane som venn.⁷⁰ I dette scenarioet i motsetnad til det første, ville ein altså stilt seg spørsmålet om kor vidt nokon av alternativa eigentleg er gode.⁷¹

Poenget som Hursthouse får frem angående 'riktig handling' gjennom dette vennskapsperspektivet demonstrere etter mitt syn godt kva som kan varte problematisk i diskusjonar om moralske dilemma der 'remainder' vart gløymd eller ignorert. Ho hevdar vidare at i tilfelle der ein forsøkje å løyse eit utfordrande dilemma (i diskusjonar eller debattar om anvendt etikk), men mislukkast i å framheve 'remainder' som ein del av diskusjonen, leie seg sjølv til å godta eit falsk dilemma.⁷² Falskt dilemma forstår eg som eit dilemma der ein har som mål å kome fram til eit svar på kva som er riktig handling i og med at det uansett utfall vil være dårleg til tross for at den eine handlinga gjerne er betre enn alternativet. Det avhenger likevel av kva slags spørsmål ein stillar påpeike Hursthouse. Spør ein om kva som er riktig handling av x eller y vil det korrekte svaret være at ingen av dei er riktige. Dersom ein i staden spør kva som vil vere riktig val av x og y vil det ikkje føre til falskt dilemma (så framt ein ikkje har å gjere med eit uløyselege dilemma).⁷³ Hursthouse summerer opp og understrekar følgjande:

So my claim is that many philosophers who resolve hard cases in applied ethics debates but fail to mention 'remainder', frequently (of course not always) equivocate on 'morally right decision', and are thence readily led to accepting a false dilemma.⁷⁴

Problemet ligg altså i at ein ikkje skil mellom eit moralsk riktig val og moralsk riktig handling. For sistnemnte kan berre vere tilfelle dersom handlinga faktisk er god. Sjølv om alternativ a er betre enn alternativ b, følgjer det ikkje her at alternativ a er ei moralsk god handling. For å i det heile tatt kunne rettferdiggjere diskusjonar om moralske dilemma er det

⁷⁰ Ibid. 46. Teaterstykke ho skriv om er David Mamet's *Oleanna*.

⁷¹ Ei enkel psykologisk forklaring på det som eg trur vil vere ukontroversielt å hevde, er at ein i spørsmålet om vennskap ikkje har moglegheit for avstand på same måte som ved spørsmålet om kva som er riktig handling. I så tilfelle er det grunn til å tru at langt fleire i større grad klarar å skilje mellom termar som riktig handling/val og ei god handling framfor å sjå disse som eitt.

⁷² Ibid. 47.

⁷³ Ibid 47.

⁷⁴ Ibid. 47.

difor naudsynt at ein tar omsyn til remainder. Hursthouse påpeike og at antydinga om at det finst eit riktig svar på alle dilemma vart som regel tenkt på som ein jobb for handlingsutilitarisme eller deontolgi, og altså ikkje dygdetikk.⁷⁵ Før eg avrunda det som er tatt opp i dette kapittelet vil eg få fram korleis dygdetikk skil seg frå pliktetikk og handlingsutilitarisme i forhold til moralske dilemma. I tillegg til å få fram betydinga dette har for kvifor eg ser på dygdetikk som eit betre utgangspunkt enn dei to andre for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv.

2.4 Poenget frå denne delen understrekt og utfylt

Eg vil no klargjere mine tankar om korleis poenget som vi har sett på her med moralske dilemma bidrar som eit argument for kvifor dygdetikk er eit betre utgangspunkt enn handlingsutilitarisme og pliktetikk når det kjem til å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv. For det første, gitt at å leve moralsk har betyding eller avgjerd for kor vidt ein også evnar å leve eit godt liv, trur eg ikkje at det å følgje retningslinjer som fremje «riktig handling» som overordna formål, vil hjelpe oss på vegen. Blant anna med grunn i at det då ikkje er gitt at vi forstår noko som helst om kvifor vi gjere som vi gjere, og vi kan lett unngå å sjå heile bilde av ein sak fordi vi ikkje treng det til fordel for å utføre «riktig handling». I lys av utfordringar eg har tatt opp knytt til moralske dilemma er det slik eg ser det, lett for at riktig handling vart missassosiert med at ein føretok ei god handling og derav at ein er ein god person. Altså at fordi ein har handla riktig i tråd med bestemte prinsipp frå ein bestemt moralteori følgjer det at ein har føretatt det som er riktig og følgjeleg godt. I kraft av at pliktetikk og handlingsutilitarisme er som vi har sett, handlings-retta, understreke Hursthouse at når det kjem til moralske dilemma fokusere desse utelukkande på spørsmålet om kva som er riktig handling av x og y. Noko som innebære at dei tar avstand frå å trekke inn remainder, og altså refleksjonar over anger eller tegn på at ei bestemt handling gjerne ikkje er god til tross for at den er betre enn den alternativet.⁷⁶ Frå dette perspektivet utgjere pliktetikk og utilitarisme eit dårleg utgangspunkt for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv.

Dygdetikk derimot har ein anna måte å gå fram på i forhold til å vurdere val av handling som er etter mitt syn langt meir plausibelt i handtering av moralske dilemma. I kraft av det

⁷⁵ Ibid. 44-45.

⁷⁶ Hursthouse, *On Virtue Ethics*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 47-48.

dygdetiske prinsippet om å gjere det som ein dygdig ville gjort, kan Hursthouse vise til følgjande:

A proponent of virtue ethics, concentrating on the question, 'What would a virtuous agent do in this situation?', is, given the concentration on the agent and the wider scope of 'do', all set up to answer (for example), 'x, after much hesitation and consideration of possible alternatives, feeling deep regret, and doing such-and such by way of restitution'.⁷⁷

Framfor å gå ut i frå å spørje seg sjølv kva av handlingane x eller y eg bør gjere, vil ein representant for dygdetikk forsøkje å innfange eit breiare spekter av moglege alternativ. Noko som slik eg ser det innebære blant anna å innfange all tilgjengeleg informasjon som vil vere relevant for å avgjere kva ein burde gjere i den bestemte situasjonen. I motsetnad til ein representant for handlingsutilitarisme eller pliktetikk, ville dessutan dygd etikaren gi uttrykk for ein kompleks vurderingsprosess over valet hen kom frem til, som tillate å gi vise til anger og/eller usikkerheit rundt handlinga som til slutt vart føretatt. Noko som etter mitt syn bidrar i større grad til å rettferdiggjere handlinga som var valt.

Til fordel å undersøke spørsmål knytt til i eit godt liv, er det etter mitt syn nemleg naudsynt at ein forstår kvifor ein skal og/eller bør handle på ein bestemt måte samstundes som ein ser korleis det står i samanheng med eit liv ein ynskjer å leve. På bakgrunn av det som har kome fram om pliktetikk og handlingsutilitarisme, ser det ikkje ut til at desse har rom for å seie noko om korleis moral ikkje berre er godt i seg sjølv, men og heng saman med eit godt liv. Ein anna grunn eg vil tillegga er det som har blitt sagt om kvifor det er problematisk å gå ut i frå at det må vere eit svar på kva som er riktig handling, og altså problemet med tanken om at ein moralteori må kunne framsette *konkret* moralsk rettleiing. Dygdetikk bidrar med moralsk rettleiing, men tillate større grad av kompleksitet for kva som vil vere riktig å gjere i ein gitt situasjon. Denne kompleksiteten er etter mitt syn naudsynt for å hevde at det finst ein korrespondanse mellom etikk og eit godt liv og for å seie noko om kva som er godt for menneske. Begge desse tinga står etter mi oppfatning som sentralt for det som Foot føreslår.

⁷⁷ Ibid. 48.

3. Analyse av Foot sitt forslag

3.1 Bakgrunn/motivasjon for det naturalistisk etiske argumentet

Foot argumenter for ein naturalistisk etisk moralteori som bygge på fakta om menneske som art. Motivasjonen hennar for dette forstår eg som at det er eit problem i forhold til korleis ein har gått fram i utforminga av filosofiske moralteoriar. Problemet har å gjere med at det har vore eit dominerande fokus på teoriar med utgangspunkt i subjektivisme og emotivisme. Foot påpeikar at slike teoriar hevdar at moralsk dømmekraft er noko som avhenger av kva slags følelsar, haldning og intensjon eit individ har.⁷⁸ Desse tar altså utgangspunkt i individet for å seie noko om kva som er godt for x å gjere, framfor å forsøkje å gå ut i frå noko som er godt og gjeld for alle individ tilhøyrande menneskearta. Foot føreslår i staden at sistnemnte er mogleg, og med det at moralske vurderingar av menneskeleg handling bør ta utgangspunkt i fakta om menneske som art.⁷⁹

Formålet hennar er å beskrive ein bestemt måte å evaluere organismar på og argumentere for at moralske vurderingar av menneskeleg handling kan logisk kategoriserast på same måte som ein til dømes vurderer noko frå eit estetisk perspektiv.⁸⁰ Altså at moralske dommar over kva som er ei god handling eller ikkje kan samlast ned til eit system eller retningslinjer som byggje på fakta om menneskenaturen.

Tanken om å utforme ein moralteori basert på fakta høyrast etter mitt syn plausibelt ut i teorien, men i praksis er det fleire utfordringar som må fram i lyset. Nokre av utfordringane eg tenkar på her er mellom anna kvar Foot hentar sine fakta frå og kor vidt ho legg til grunn av menneskeheita er konstant. Eit spørsmål eg vil ha med meg når eg går vurderer Foot sin teori er difor om korleis ho vil rettferdiggjere sine fakta om menneskenaturen og i så fall kor vidt dette ser ut til å vere tilstrekkeleg.

For å gjere det er det likevel naudsynt å få eit grep om det som utgjere grunnlaget for argumentet i noko større grad enn det som her er sagt. Difor vil eg i første omgang utdjupe litt om problemet som vist til ovanfor med teoriar som tar utgangspunkt i subjektivisme og/eller

⁷⁸ Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001), 8

⁷⁹ Foot, 24

⁸⁰ Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001), 3.

emotivisme og kvifor slike tilnærmingar fører til eit feilaktig gap eller skilje i følgje Foot. Deretter tar eg opp Millum si innvending til Foot, og dette vil vere den mest sentrale delen for diskusjonen om Foot kan seiast å rettferdiggjere å bruke fakta om menneske som art.

3.2 Problemet med skilje mellom rasjonalitet og mentalitet

I lys av kva som i følgje Foot er problematisk med subjektivistiske og emotivistiske teoriar, forstår eg problemet her som at desse tar utgangspunkt i eitt aspekt ved eit individs mentalitet som avgjerande for å seie noko om kva som bør reknast som godt for menneske. Foot ynskjer med det å setje lys på kvifor det er naudsynt med ei vending i måten ein har gått fram for å diskutera moralfilosofiske spørsmål.⁸¹ I sitatet her understrekar ho problemet generelt sett:

Whatever 'grounds' may have been given, someone may be unready, indeed unable, to make the moral judgement, because he has not *got* the attitude or feelings, is not *in* the 'conative' state of mind, is not *ready* to take the decision to act: whatever it is that the theory says is required. It is this gap between ground and moral judgment that I am denying. In my view there are no such conditions on moral judgment and therefore no such gap.⁸²

Altså finst det ikkje grunnlag for å praktisere eit skilje eller «gap» mellom kva som føreligg i eit individs mentalitet (intensjon, følelsar eller haldningar) og korleis han eller ho vel å handle, som utgangspunkt for ein moralteori. Kjernen i problemet med måten ein har utforma ulike moralteoriar ligg dermed i at ein tar utgangspunkt i eitt bestemt aspekt eit i individ og forklarar tilhøyrande moralsk dømmekraft (og derav utført handling), ut i frå kor vidt dei mentale aspekta er i samsvar med det som krevjast for å fatte ein moralsk dom. Sagt med andre ord kan dette skilje forståast som eit skilje mellom mentalitet (årsak) og rasjonalitet (moralsk dom/vurdering).⁸³ Slik eg tolkar Foot vart det difor noko misvisande å berre gå ut i

⁸¹ Foot påpeikar likevel at formålet hennar ikkje er å sette standarden for moralfilosofi, men i staden å få fram kvifor alle slike «non-cognitivist theories» er feilaktig utforma eller at grunnlaget for utforminga av dei er feilaktig. Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001), 6.

⁸² Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001), 8-9.

⁸³ Eg vil frå no av presentere dette skilje som lagt fram her med «rasjonalitet og mentalitet» med grunn i at eg finn det som ei betre omsetjing for å få fram poenget.

frå eit individs ulike mentale aspekt for å seie noko om moralsk dømmekraft og tilhøyrande handling. Foot hevdar difor at vi i staden må forstå eit individs indre som noko ufråvikeleg frå handlinga, og altså viske ut dette skilje mellom mentalitet og rasjonalitet.⁸⁴

Problemet med dette slik eg tolkar Foot går ut på at ein i staden for å sjå alt under eitt (subjektive og objektive aspekt knytt til eit bestemt individ), trekke slutning om ein handling's verdi som god eller dårleg ut i frå kor vidt individets mentale tilstand oppfylle moralteoriens krav til aspekt som intensjon, haldning og følelsar. Noko som ifølgje Foot er feilaktig, fordi det ikkje tar omsyn til alle relevante omsyn under eitt og med det heller ikkje til fakta ved menneske som art.⁸⁵

I og med at individ sit med ulike erfaringar og mentale tilstandar, er det ikkje gitt at det finst berre ein handling som bør oppfattast som god eller «riktig» i ein bestemt situasjon slik eg ser det. To ulike handlingar i same type situasjon kan truleg begge være gode, med grunn i at det er to forskjellige individ som utfører dei. Eg er difor einig med Foot i at det er problematisk dersom ein moralteori som forsøkje å seie noko om kva som er godt for menneske og altså god/dårlig handling, ikkje tillate å innfange alle relevante faktorar.

3.3 Fakta om menneskenaturen som utgangspunkt

I kraft av sitt argument om ein naturalistisk etisk teori, foreslår Foot at vi bør forstå moralske vurderingar som noko bestemt og grunna i menneskets natur og fakta knytt til arten vår.⁸⁶ Etter min tolking av Foot består denne naturen i at det finst noko som grunnleggande sett er godt for alle menneske i kraft av at vi tilhøyrar ein art. Av det følgjer det slik eg ser det at sjølv om ein ting som vil vere godt for meg ikkje naudsynlegvis vil vere godt for deg med grunn i at vi er ulike individ med subjektive tankar og preferansar, er det likevel nokre ting som vil vere godt for oss begge i kraft av at vi tilhøyrar arten menneske.

Grunnen til at dei fleste i følgje Foot, har unngått å ta utgangspunkt i menneskets natur på denne måten når dei leggje fram ein og anna moralteori, dreier seg om ei sterk tru på at

⁸⁴ Nødvendig å utdjupe kva som meinast med «årsak» her?

⁸⁵ Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001), 7.

⁸⁶ Ibid. 5.

moralsk godheit og altså moralsk god handling, høyrar saman med korleis ein vel å handle.⁸⁷ Altså at rasjonalitet setje standarden for moralsk godheit og dermed overgår biologiske fakta med grunn i at ein har ei tru på at for å utføre gode handlingar må vi sjølv ta eit aktivt val for om det. Noko som innebere slik eg forstår det, at å skilje naturlege eigenskapar eller drifter frå rasjonalitet og la sistnemnte styre handlinga ein vel å utføre. Foot utfordrar denne måten å tenke på og hevdar i staden at det er moralsk godheit eller vilja til godheit som bør sette standarden for rasjonaliteten.⁸⁸ Med det kan ho samtidig argumentere for korleis fakta knytt til arta vår er kompatibelt med kva som bør reknast som moralsk godt og derav kva som bør vere utgangspunkt for handling:

What I want to stress at this point is that in my account of the relation between goodness of choice and practical rationality it is the former that is primary. I want to say, baldly, that there is no criterion for practical rationality that is not *dervied from* that of the goodness of the will.⁸⁹

Foot nemne i sitatet her det vi på norsk kan omsetje til «godheit av val». Denne «godheit av val» bør altså utgjere grunnlaget og/eller komme i forkant praktisk rasjonalitet. Dersom alle kriterium for praktisk rasjonalitet kjem frå godheit av val eller vilje som Foot påpeikar her, forstår eg denne godheit av val som å dreie seg om at det som på same måte som rasjonalitet, vil lede oss til eit val som er godt for oss og altså som er moralsk godt. Altså at godheit av val utspring frå det som er godt for menneske. Som vi vil sjå når eg tar opp Millums forslag seinare, står dygder sentralt for kva som etter Foots forstand reknast som vegvisarar for kva som er godt oss å gjere.

Vidare påpeike Foot at rasjonaliteten i det å gjere gode handlingar som å fortelje sanninga, ikkje lyge og liknande, er i samsvar med handling som tar sikte på ivaretaking av eige liv.⁹⁰ Dette tolkar eg som å dreie seg om at ein handlar på ein slik måte at samspel eller interaksjon

⁸⁷ Ibid. 24. Noko som kan knytast opp mot den godt kjente diskusjonen om fri vilje som er vel så pågåande i dag som i antikken.

⁸⁸ Foot hevde mellom anna at moralsk handling er rasjonell handling. Ibid. 24.

⁸⁹ Ibid. 11.

⁹⁰ Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001), 11.

med verda rundt går godt føre seg samstundes som ein sørgje for å ivareta eige liv og interesser ved å være gode menneske. Foot hevdar mellom anna at gjennom å rå over ei dygd, kan ein seie at den rådandes (det bestemte individets) handlingar er gode. Ved å sjå på eit individs dygder eller bestemte karaktertrekk som ein betraktar som gode, kan ein dermed slå fast at hen handlar på ein god måte. Følgjer vi Foot er det likevel naudsynt med ein oppklaring i kva vi meine med at ein person som rår over dygder handlar tilsvarande det som står fram som godt i form av dygdene.⁹¹ For som ho i tillegg påpeike er det ikkje alltid rasjonelt å hjelpe til der det ser ut til å være behov for hjelp, holde eit løfte eller å fortelje sanninga.⁹² Slik eg les Foot forstår eg dette som at formålet er å forsvare dygdetikk mot innvendingar knytt til at formålet med ein moralteori er å framsetje konkret moralsk rettleiing som kom fram i førre kapittel. Eg vil ta opp og kome tilbake til dette poenget i lys av Millum.

3.4 Oppsummering og refleksjon av bakgrunnen for Foot sitt forslag

Som vi har sett i førre kapittel tillate dygdetikk i motsetnad til handlingsutilitarisme og pliktetikk, større grad av kompleksitet når det kjem til å innfange fleire aspekt i betraktning av kor vidt ei handling er god eller ikkje. Både når det kjem til moralsk vurdering av handlingar, men og i forhold til korleis det spele inn på og bidrar til eit godt liv. Dygdetikk er med det ikkje berre ein teori som fortelje oss kva vi burde gjere og kvifor. Det går hand i hand med kva eit godt liv innebere og set med det ein grunn til kvifor vi bør etterstreve eit dygdig liv. Å praktisere eit skilje mellom mentalitet og rasjonalitet er øydeleggjande for det eg påpeikar her som kjerneelement frå dygdetikk. Øydeleggjande fordi det hindrar moglegheit for ei rettferdiggjort moralsk vurdering der ein innfange alle relevante aspekt samstundes som ein ser det i lys av kva eit godt liv innebere.

3.5 Om å utarbeide ein moralteori basert på fakta ved menneske som art

Oppsummert ynskjer ikkje Foot berre å setje eit nytt lys over kva som bør ligge til grunn for moralsk vurdering samt å argumentere for ein objektiv moralteori. Moral er ikkje noko som må følgjast berre fordi det er riktig, men fordi det er ibuande i oss og bidrar til at vi

⁹¹ Ibid. 12.

⁹² Ibid. 11.

samstundes lev gode liv. Vi har en vilje til godheit etter hennar forstand, og dette kan i følge ho rettferdiggjera ved å vise til fakta om menneskearta.⁹³

Sentralt for poenget om å sjå til menneskets natur slik eg ser det: Det finst nokre (gjerne basale) ting som er godt for alle menneske i kraft av at vi tilhøyrar arten mennesket til tross for forskjellar mellom oss. Det Foot altså gjere er å ta utgangspunkt i det ho hevde for å vere menneskets natur til fordel for å seie noko om kva som er godt for oss. Det er likevel ikkje beint fram kva ho legg i «menneskets natur» sjølv om det gjerne høyrast ut som noko allment forstått som vår biologi eller liknande. Slik eg tolkar Foot går det ut på at naturen har å gjere med førstnemnte poeng i avsnittet, altså at det finst noko grunnleggande i menneske som kjem til uttrykk i kraft av naturlege fenomen ved arta vår.

Joseph Millum stiller meir eller mindre det same spørsmålet som eg la fram i starten av denne delen om kvar Foot hentar dei objektive faktuma frå og kor vidt det naturalistisk etiske argumentet hennar held mål. Altså kva som utgjere standarden for naudsynte eigenskapar ved eit levande vesen for at det kan seiast å vere godt eller vel fungerande.⁹⁴ Og altså stille han spørsmål ved det som kan seiast å utgjere basen for Foot sitt argument om kva som utgjere menneskeleg godheit. Eg vil difor få fram og vurdere nokre av dei poenga Millum tar opp til fordel for å diskutere Foots forslag om kvifor vi bør gå ut i frå fakta ved menneske i moralske vurderingar.

For å klargjere det vi snakkar om her: Foot argumentere for og foreslår at menneskeleg godheit samt god handling er å finne i fakta om den menneskelege naturen. På same måte som at dei fleste vil vere einige om at det er noko galt med ei ugle som ikkje kan sjå i mørke, er det openbart at det finst objektive vurderingar av menneske basert på fakta knytt til syn, høyrslé, og andre eigenskapar som tilhøyrar menneskearta.⁹⁵ Eg vil no sjå på og konsentrere meg i hovudsak om kor vidt Foot kan rettferdiggjere disse faktuma, og det vil eg som nemnt gjeere i lys av Millum.

⁹³ Stanford Encyclopedia of Ethics, “Phillippa Foot”.

⁹⁴ Millum, “Natural Goodness and Natural Evil”, 199.

⁹⁵ Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001), 24.

3.6 Millum om Foot

På bakgrunn av det Millum skriv i «Natural Goodness and Natural evil» er det fleire poeng han uttrykke som tilseier at han ikkje finn Foot sine fakta rettferdiggjort eller underbygga. Foot hevdar han, foreslår at dersom vi ser på særskilte funksjonar tilhøyrande ein bestemt art, (enten dyr eller menneske) kan vi med utgangspunkt i disse, vurdere om eit enkelt individ er «vel-fungerande» eller ikkje. Følgjeleg avhenger vurderinga av eit enkeltindivid som vel fungerande eller ikkje, av kor godt det utføre dei særskilte funksjonane som høyrar til arten det er ein del av.⁹⁶ Denne måten å vurdere kor vidt eit individ er vel fungerande eller ikkje, kan overførast til vurderinga av menneskeleg handling i følge Foot. Millum påpeikar at det då gjeld bevisst handling eller handling gjort med ein viss intensjon. Dygdene bidrar til vel-fungering av eit menneske og med det i hand foreslår Foot dette som eit grunnlag for å foreta moralske vurderingar.⁹⁷ I lys av det eg tar opp ovanfor, kan det dermed sjå ut til at Foot rettferdiggjere faktuma sine i kraft av å få fram kva som er god funksjon for eit menneske. Og for å vurdere god funksjon for eit menneske er det naudsynt å sjå på naturlege eigenskapar som er funksjonelle for oss, men og sosiale eigenskapar i og med at vi er utrusta med ein praktisk rasjonalitet.

Det er som uttrykt tidlegare likevel ikkje klart korleis Foot kan trekke ei linja frå at det finst visse ting som objektivt sett er godt for eit menneske å ha til å hevde at vi kan og bør foreta moralske vurderingar på bakgrunn av dette. Millum utfordrar Foots framstilling av funksjon, og argumentere for at den logiske strukturen ho nyttar for å vurdere menneskeleg handling, er kritikkverdig.⁹⁸

3.7 Millum foreslår

Problemet med Foots forslag om korleis vi kan vurdere dyr og menneske i Millums forstand slik eg tolkar han, er at omgrepet funksjon som utgjere grunnlaget for kor vidt eit vesen er vel-fungerande eller ikkje er mangelfull. Mangelfull fordi Foot ikkje verkar til å grunngi kva ho legg i funksjon og kvifor det er plausibelt opp mot moralsk vurdering.⁹⁹ Som nemnt

⁹⁶ Millum, "Natural Goodness and Natural Evil", 199

⁹⁷ Ibid. 199.

⁹⁸ Ibid. 199.

⁹⁹ Ibid. 199.

ovanfor er omgrepet om funksjon sentralt for det Millum utfordrar Foot på, og han argumentere for at ein evolusjonsbiologisk tilnærming til funksjon, vil utgjere eit betre grunngeving for teorien hennar: «In this paper I challenge the notion of function that Foot uses, and argue that evolutionary biology can provide a superior account of function in terms of adaptation.»¹⁰⁰ Eg forstår denne evolusjonsbiologiske tilnærminga til Millum som å ta omsyn til den evolusjonære forandringa som har vore og som framleis gjeld alle artar, noko Foot ikkje ser ut til å fokusere sær på. Sagt med andre ord vil ein evolusjonsbiologisk tilnærming til funksjon legge til rette for at funksjon er noko som tilpassast for artane ut i frå omgivnadane rundt.

Etter mitt syn vil ein evolusjonsbiologisk tilnærming til funksjon mogleggjere den naudsynte tilpassinga som evolusjon innebere, og dermed gjere Foots utgangspunkt overlegen som Millum føreslår. Likevel er det framleis ikkje klårt om eller kva Foot seiar om dette, og det vil eg kome til i det som kjem i tillegg til å utdjupe kva Millum legg i denne evolusjonsbiologiske tilnærmingen til funksjon.

Millum hevdar vidare at dersom vi overføre ein slik evolusjonsbiologisk tilnærming, vil det undergrave Foots «metaetiske påstandar». Det vil undergrave ein del av kjernen i poenget til Foot om vurdering av menneskeleg handling, på grunn av at det er usannsynleg at menneske er eller kan tilpasse seg til å varte fullkomne dygdige. På bakgrunn av desse tinga kjem Millum fram til at vurderingar av naturleg godheit ikkje kan fungere på nøyaktig same måte som vurderingar om moralsk godheit.¹⁰¹ Eg er tvilsam til kor vidt det er innafor å tolke Foot slik Millum gjere med fullkommen dygdigheit som det einaste som er godt nok, slik at dette ser eg som naudsynt å engasjere meg i. Eg vil og kome tilbake til kva Millum legg i «metaetiske påstandar», men på bakgrunn av det vi har sett til no frå Millum, går eg ut i frå at

¹⁰⁰ Millum, “Natural Goodness and Natural Evil”, 199.

¹⁰¹ Ibid. 199-200. Millum påpeikar på side 200 at han vil starte ut med å forklare omgrepet funksjon i Foot og Michael Thompson sin forstand, for så å presentere eit alternativ til Ruth Millikan si forståing av «proper function» og at denne sistnemnte er overlegen dei to første perspektiva. Eg vil presisere her at eg har valt å avgrensa det eg tek med fra Millums poeng til hovudsakleg det eg har sagt til no og utgreining av dette, i tillegg til poenga hans om perfektjonert dygdigheit då dette er mest interessant for mitt formål.

han tenke på linja Foot trekke mellom det som er naturleg godt for oss basert på fakta om arta vår, overført til at dygder bidrar til ein del av funksjonaliteten vår i heilskap.

Slik eg då forstår kjerna i det Millum ynskjer å få fram, ligg det i at det er naudsynt å ta omsyn til ein evolusjonsbiologisk tilnærming når vi ser på kva slags funksjonar eit levande vesen bør inneha i kraft av tilhøyrande art til det bestemte individet det er snakk om. For det andre, dersom ein overfører dette til Foots teori gjere det koplinga hennar til dygder som funksjonelt og/eller godt for menneske, vanskeleg å ivareta som eit underbygga poeng. Bakgrunnen for utfordringa med koplinga mellom naturlege funksjonar og dygd har slik eg forstår Millum, å gjere med at det ikkje er oppnåeleg for menneske å nå fullkommen dygdigheit.

Millum er klår på at funksjon er eit omgrep med historisk tilknyting. Han får i tillegg fram at det ikkje er tilfelle at Foots forståing eller utgreining av funksjon er i fullstendig mangel i lys av historisk perspektiv. Det er openbart etter Millums perspektiv, at for å trekke ein gyldig dom frå naturhistoriske fakta (og altså funksjon), er det naudsynt at minst eit individ innanfor den gjeldande arten innehar ein eigenskap som det er grunn til å forstå at utfylle ein gitt funksjon. Dersom ikkje det er tilfelle, kan det heller ikkje ha noko sanningsverdi med tanke på relasjonen mellom eigenskap og den spesielle funksjonen den i hovudsak vart brukt til (funksjon som utførast) slik eg tolkar Millum.¹⁰² Han forklarar kva som følgjer av dette på ein god måte: «(...) (that is, in both cases we must know about some past performance of the function in order to know that an object currently has the function).»¹⁰³ For å trekke ein dom frå naturhistorisk fakta er det naudsynt at vi ser til og har evidens for korleis ein eigenskap og derav funksjon hos eit vesen har vore utført tidlegare for at vi skal kunne slå fast om eit vesen innafor same art, framleis utføre den funksjonen. Problemet med Foots teori er altså ikkje det som er sagt her i følge Millum, men snarare at ho ikkje gir tilstrekkeleg forklaring på korleis funksjonelle eigenskapar hos vesen vart til eller oppstår.¹⁰⁴

¹⁰² Millum, "Natural Goodness and Natural Evil", 207.

¹⁰³ Ibid. 207.

¹⁰⁴ Ibid. 207-208.

Foot sitt omgrep om funksjon er dermed ufullstendig i følgje Millum med grunn i at ho unnlåte å ta omsyn til fortida og altså endringar over tid som følgje av den evolusjonære forandringa som ein art har gjennomgått. Dersom Foot ikkje utdjupar og/eller forklarar tilknytning til fortida og berre tar utgangspunkt i og ser på korleis ein funksjon utspelar seg i notid -korleis kan ein då leggja fakta som grunn for moralsk vurdering? Dette spørsmålet ser eg på som sentralt å stille i forhold til å svare på kor vidt Foot lykkast i sitt forslag om kva som utgjere menneskeleg godheit.

3.8 Ein tilsynelatande mangel ved Foot sin framstilling av funksjon

Millum foreslår korleis Foot kan bevare det han ser på som kjernen i kva ho legg i funksjon, men samstundes skape rom for å få fram at funksjon er noko som har tilpassa seg og kjem til å tilpasse seg omgivingane rundt. Basert på eit sitat frå Foot hevdar han at den første påstanden ho kjem med er riktig, men foreslår at den andre kan omskrivast. I den første påstanden skriv Foot at der vi snakkar om at ein funksjon av eit levande vesen er ein tilpassing til omgivande, foreine vi samstundes dette med den bestemte arten sin historie.¹⁰⁵ I likskap med Millum er eg einig i at den første påstanden er uproblematisk i og med at dersom ein snakkar om funksjon som noko tilpassingsdyktig knytt til ein art, er det logisk å forstå det som at funksjonen har endra seg (tilpassa seg) opp gjennom historia til den arten.

I den andre påstanden hevdar Foot at dersom vi seie at eit vesen har ein funksjon er det det same som å seie at denne har ein posisjon i livet blant dei andre vesena som tilhøyrer same art i lys av ein bestemt periode.¹⁰⁶ Millum hevdar ikkje at denne påstanden er feil, men gir uttrykk for at den er mangelfull på grunn av at den overser den historiske fortida til arten slik eg forstår han. Dersom Foot legg til tilpassing i denne andre påstanden, vil det i følgje Millum kunne forklare korleis ein bestemt funksjon fungera for den arta som besette den, men og samstundes få fram at denne har vorte tilpassa over tid. Omformuleringa han foreslår lyder som følgjande: «To say that some feature has a function is to say that it is an adaptation that is presently adaptive'»¹⁰⁷ På denne måten kan Foot forklare essensen ved funksjon i form av å sjå på korleis det fungerer i noverande tid for den bestemte arten, utan å sjå vekk i frå

¹⁰⁵ Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001), 32.

¹⁰⁶ Ibid. 32.

¹⁰⁷ Millum, "Natural Goodness and Natural Evil", 208.

samanhengen med den historiske fortida slik Millum ser det.¹⁰⁸ Eg vil kome tilbake til å kommentere dette i lys av spørsmålet eg diskuterer i neste del om kor vidt Foot kan rettferdiggjere fakta som utgangspunkt for å vurdere menneskeleg handling.

3.9 Perfeksjon av dygd?

Som nemnt utfordrar og Millum Foots perspektiv på dygdar som funksjonelt for menneske på same måte som biologiske eller naturlege funksjonar vart vurdert som naudsynt for oss å ha til fordel for å sjåast på som vel-fungerande menneske. Millum er kritisk til Foot si framstilling av korleis dygder er avgjerande for vurderinga av menneske, på grunn av at det i følgje han er usannsynleg for eit menneske å tileigne seg perfekt grad av dygdighet. Dersom perfekt dygd er det som må til for vel-funksjon for eit menneske i høve til menneskearta, følgjer det at omtrent ingen menneske kan vurderast som vel-fungerande. Noko Millum påpeikar som uaktuelt å slå fast: «Consequently, perfect virtue is unlikely to have been selected for, and thus a well functioning human is not one which is perfectly virtuous.»¹⁰⁹

Eit vel-fungerande menneske kan altså ikkje vere eit menneske som er fullkommen dygdig i følgje Millum. Slik eg forstår han er det difor problematisk at ein konsekvens av Foot sin teori er at perfeksjon av dygd fremjast som standarden for å vurdere kva som er eit vel-fungerande menneske, og at det derav ikkje er rom for noko i midten når det kjem til dygdighet.¹¹⁰

Eg forstår kva Millum vil fram til her, men eg finn det uklårt kva det er i Foots teori som gjere at han trekke denne slutninga om at det berre er perfeksjon av dygd som er godt nok med tanke på kor vidt eit menneske er vel-fungerande eller ikkje.

Det er uklårt for meg kvifor Millum fremjar tolking av dygd som perfeksjon i og med at Foot til dømes er tydeleg på at ho ser det som ein styrke at hennar teori har rom for viljessvakeheit, og ignoranse i handlingar: «We must be careful, however, not to tie moral judgment too closely to action. One who is the subject of a true moral judgment does not always do what it says he should do, since he may not recognize its truth, and may not act on it even if he does»

¹⁰⁸ Ibid. 208.

¹⁰⁹ Millum, "Natural Goodness and Natural Evil", 212.

¹¹⁰ Ibid. 212.

¹¹¹ Her får Foot fram eit poeng om viljesvakheit og omsyn for at menneske kan og vil kome til å gjere feilvurderingar. Noko ho hevdar bør sjåast som ein styrke at hennar teori har rom for.¹¹² Når Foot sjølv hevdar at teorien hennar har rom for viljesvakheit og irrasjonelle handlingar, er det grunn til å forstå perspektivet hennar på dygd og altså karaktertrekka som legg grunnlag for handlingar og oppførsel deretter. Når det kjem til grad av dygdigheit for ein person, er det difor ikkje slik at personen i absolutt alle tilfelle må opptre som ein fullkomen dygdig til fordel for å vere i samsvar med Foot sin standard for vellykkaheit slik eg tolkar ho.

Med det sagt kan etter mitt syn kravet til dygdigheit i Foot sin forstand tolkast som ein mellomting mellom perfeksjon og motsetnaden til det. Noko som og Millum føreslår som eit betre perspektiv på dygd.¹¹³ Sjølv om eg er ueinig i Millums tolking om at det eine og åleine er perfeksjon av dygd som er godt nok, har han eit poeng i at nokre av krava som Foot stille til vel-funksjon, kan sjå ut til å vere problematiske. I det neste eg tar opp om det Millum ser på som essensen av Foots teori, vil eg utdjupe kvifor det etter hans forstand er ein følgje av Foot sin teori at det berre er perfeksjon av dygd som er tilstrekkeleg.

3.10 Kjerna i Millums innvending

Millum hevdar at kjerna i Foots teori som ho legg fram i *Natural Goodness* går ut på at krava vi set for å vurdere levande organismar som planter og dyr, ikkje endrar seg når vi går over til å snakke om menneske si rasjonelle vilje.¹¹⁴ Krava handlar som vi har sett om kor vidt organismen (enten plante, dyr eller menneske) utføre funksjonar dei har i kraft av arten dei er ein del av på ein god måte. For menneske er det som nemnt dygdene som står sentralt og som vi vurderast ut i frå. Millum går vidare og legg fram at Foot argumentere for at moralske institusjonar (eller konvensjonar) som å halde løfter samt moralske dygder som ærlegdom er sentrale for menneskeliva våre. Ein naudsynlegheit for den sosiale praksisen vi utføre til fordel for andre og til fordel for oss sjølve.

¹¹¹ Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001), 18-19.

¹¹² Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001), 19.

¹¹³ Millum, "Natural Goodness and Natural Evil", 210.

¹¹⁴ Millum, "Natural Goodness and Natural Evil", 209.

Frå eit evolusjonsbasert perspektiv på funksjon som Millum argumentere for, er det som vart problemet med Foots teori at ho ikkje tek omsyn til tilpassing og altså at funksjonar som ein organisme besette vil og skal endre seg ut i frå omstenda rundt. Han hevdar at dersom vi går ut i frå at dygder er tilpassingsdyktige på lik linje med naturlege eigenskapar/funksjonar, vil tilfelle vere at dygdig handling ikkje er absolutt i form av at å vere ærleg innebære at ein alltid må vere fullstendig ærleg.¹¹⁵ Millum utdjupe: «I can be more or less honest: honest in some situations and not others; honest only when I can't get away with lying; honest only with those I myself trust; and so on.»¹¹⁶ Sjølv om ærlegdom vart sett på som ein dygd er det altså ikkje gitt at det i einkvan situasjon vil vere godt for eit individ x å fortelje sanning ned til kvar minste detalj. Og det på same måte som at ein naturleg eigenskap som eit levande vesen besitte, og vil variere ut i frå tilpassing til omstenda. Millum visar til eit eksempel med ein hjort som har eigenskapen av å vere hurtig. Hjorten kunne vore utstyrt med lengre bein og andre fysiske trekk som hadde gjort den enda raskare, men dei er utrusta med den graden av hurtigheit som er passande ut i frå naturleg seleksjon.¹¹⁷

Poenget Millum vil fram til då er at graden av ærlegdom eit individ x utføre, vil variere på bakgrunn av kva slags relasjon ein har til den eller dei ein står ovanfor, og kva slags situasjon individ x står i. Går vi ut i frå eit slikt perspektiv på dygd som tillate eit spekter av til dømes ærlegdom, kjem vi unna det som etter Millums tolking av Foots teori har kome fram som ein lite plausibel målestokk for vell-funksjon for eit menneske.¹¹⁸ Altså dette med at det berre er perfeksjon av dygd som er godt nok til fordel for vel-fungering og som Millum hevdar er ein konsekvens av Foot sitt forslag.

¹¹⁵ Millum, "Natural Goodness and Natural Evil", 210.

¹¹⁶ Ibid. 110.

¹¹⁷ Ibid. 210.

¹¹⁸ Ibid. 210. Det er mykje eg kunne gått inn på vidare og sagt meir om her i forhold til faktorar som relasjon og kva slags individ det er snakk om, som spele ei rolle når det kjem til variasjon i grad av ærlegdom. Men det sentrale for mitt formål er å understreke poenget om at dygdetikk tar omsyn til alle relevante faktorar som er tilgjengelege i vurderinga av ei handling god/riktig eller ikkje.

Eg er som nemnt ueinig med Millum i at det følgjer frå argumentet til Foot om korleis vi vurderer menneskeleg handling, forutsetje perfektjon av dygd. Det eg derimot er einig med han i er at å ta meir omsyn til ein evolusjonsbiologisk forklaring på korleis det har seg at organismar innehar visse eigenskapar som tenar som funksjonar for ulike formål, ville vore med på å styrke Foot sitt argument. Med grunn i at dersom Foot i større grad hadde tatt omsyn til evolusjonsbiologi i sin framstilling av funksjon, ville ho fått med og tatt stilling til tilpassing og variasjon som etter mitt syn er naudsynt i lys av det som Millum får fram ovanfor.

Noko som eg i tillegg vil hevde at hadde bidratt til å rettferdiggjere argumentet hennar om å bruke fakta som utgangspunkt for å vurderer menneskeleg handling. Eg finn difor Millums tanke og forslag om ein mellomting når det kjem til korleis vi bør forholde oss til dygdigheit svært plausibelt. Han understrekar at vi i kraft av forslaget han legg fram, kan vurderer eit menneske som vel-fungerande ut i frå eit viss spekter av det som ein kan vere einig i at er den optimale graden av dygd.¹¹⁹ Altså at det føreligg visse grenser for kor vidt ein er vel-fungerande eller ikkje på bakgrunn av det som vart sett på som ein optimal grad av dygdigheit: så framt ein utføre dygdig handling innafor disse grensene kan ein fastslå at personen er vel-fungerande. Med det sagt vil eg og påpeike at det kan tenkast at Foot har perfektjon av dygd som målestokk for vurdering av menneske, men at det ikkje er det same som å seie at ein må vere på nivået av perfektjon for å varte vurdert som vel-fungerande. Altså at perfektjon er målestokken og så lenge ein er innafor det spekteret som Millum føreslår, ser eg ikkje kvifor det er eit problem dersom perfektjon av dygd vart sett på som førebilete eller den optimale standarden.

Før eg går vidare er det eit viktig poeng eg ynskjer å understreke i forhold til det som vart sagt ovanfor her. Det er at vi no er inne på det eg har lagt fram som den mest avgjerande grunnen til argumentet mitt for kvifor dygdetikk utgjere den beste ramma for å undersøke samt seie noko om kva som ligg i eit godt liv og korleis moral finn stad i dette. Grunnen for det er som eg har uttrykt, at dygdetikk har rom for større grad av kompleksitet og variasjon når det kjem til kva som kan seiast å gå inn under som ei moralsk god handling. Noko som i tillegg gjere dygdetikk til ein etisk teori som ikkje berre framsetje moralsk rettleiing, men og tar omsyn til kvifor eit dygdig liv er fordelaktig eller ynskjeleg til fordel for eit godt liv. Det same kan ikkje

¹¹⁹ Millum, "Natural Goodness and Natural Evil", 210.

seiest for pliktetikk og handlingsutilitarisme som snarare fokusere på kva som er riktig å gjere som noko godt i seg sjølv, framfor kva som er ein god aktør og korleis riktig handling bidrar til eit godt liv.

3.11 Nestekjærleik og menneskeleg samarbeid

Eit anna poeng som eg ikkje har vore særers innom dreie seg om ein form for nestekjærleik eller omsorg til medmenneske. Denne nestekjærleiken er knytt opp til fakta ved arten vår i kraft av at vi er sosiale dyr slik eg forstår poenget Foot vil fram til. Ho hevdar mellom anna at på same måte som ulvar som jaktar saman i flokk, gjere vi menneske ting som er fordelaktig for andre framfor oss sjølv¹²⁰. Det er følgjeleg gunstig for oss sjølv å opptre moralsk og dygdig ovanfor andre fordi vi er avhengige av kvarandre. Sjølv om psykologisk egoisme kan trekkast inn her, altså perspektivet som tilseier at alt vi gjere er retta mot eigen nytte, er det i følgje Foot ikkje tilfelle. Dei som ikkje bidrar i ei gruppe, men likevel tar nytte av arbeidet til andre, hevdar ho snarare er defekte.¹²¹ Til dømes ein ulv som tar fordel av maten andre har fram skaffa i fellesjakt utan å sjølv delta, er i følgje Foot ein ulv som manglar ein naudsynt eigenskap og funksjon ved arta den tilhøyra. Overført til menneske betyr det følgjeleg at dersom ein person tar nytte av noko som vart tenkt å fordelast på dei som bidrar, handlar dette om at det er ein defekt eller misdanning ved dette menneskets biologi slik eg tolkar ho.¹²²

Med det i hand er det difor ikkje grunnlag for å sjå gode handlingar ovanfor kvarandre opp mot psykologisk egoisme uttrykke Foot. Sjølvsagt er det fordelaktig for oss sjølv å opptre godt ovanfor andre, slik at dette er ikkje problemet ho vil fram til. Problemet ligg snarare i det at ein ser handling som fremjar omsorg for andre enn seg sjølv, opp mot at vi grunnleggande

¹²⁰Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001), 16.

¹²¹ Ibid. 16. Defekt eller mangelfull. Eg har som nemnt valt å ikkje gå særers innpå kva som etter Foots forstand utgjere at eit individ innanfor ein art som defekt eller vond anna enn det som er naudsynt for å få fram kva som skal til for vel-fungering av ein organisme. Men i lys av det som vart sagt og kjem til å bli sagt om sistnemnte er det mogleg å forstå essensen av det i form av negasjon av krava til vel-funksjon.

¹²² Ibid. 16-17.

sett handlar på bakgrunn av psykologiske egoisme.¹²³ Eg er med på kva Foot vil fram til om dette med nestekjærleik, men vil påpeike at å utelukka psykologisk egoisme er inga enkel oppgåve. Dersom Foot i staden hadde anerkjent at psykologisk egoisme som ein potensiell trussel, utanom å avfeie det totalt (som ho etter mitt syn gjere her), ville eg funne poenget hennar sterkare. Ho hevdar følgjande: «Like the animals, we do things that will benefit others rather than ourselves: There is no good case for assessing the goodness of human action by referance only to good that each person brings to himself.»¹²⁴ På same måte som andre dyr som vi såg med eksempelet hennar om ulvar, gjere også vi menneske ting som tener andre sine behov og velvære. Sjølv om ho er tydeleg på at vi gjere oppgåver for andre, tolkar eg det ikkje som at ho tar avstand frå å og få fram at denne type altruisme og er fordelaktig for oss sjølv, for det er essensen i poenget at samarbeid er bra for alle partar som inngår i det. Sånn sett er eg tilbøyeleg for å godta ein viss avstand til psykologisk egoisme i og med at innvendingar knytt til det er etter mitt syn ein lettvindt, men lite plausibel måte å kritisere poenget hennar på. Likevel finn eg det lite haldbart å forkaste trusselen om det heilt slik Foot ser ut til å gjere. Etter mitt syn er det mogleg å anerkjenne det som eit perspektiv på saken, men samstundes rettferdiggjere poenget om nestekjærleik og samarbeid mellom menneske i kraft av premissane ho går ut i frå.

3.12 Om kor vidt Foot kan seiast å rettferdiggjere sine fakta ved menneske som art

Når det kjem til spørsmålet om kor vidt Foot kan seiast å rettferdiggjere sine fakta er det spesielt to spørsmål eg ser på som naudsynte å stille for å kunne vurdere om Foot sin teori er vellykka eller ikkje opp mot å seie noko om eit godt liv. Det eine er om kor vidt ho kan rettferdiggjere spesifikke fakta om arta med tanke på mellom anna evolusjonære endringar ved arta vår over tid. Det andre er om kor vidt Foot lykkjast i å underbygge argumentet for kvifor vi bør ta utgangspunkt i fakta om menneskearta i moralske vurderingar av kva som utgjere eit godt liv eller menneskeleg godheit. Eg vil starte med sistnemte spørsmål då det etter mi oppfatning er det som Foot har klårast grunngevingar for.

På den eine sida kan det slik eg ser det, sjå ut til at Foot rettferdiggjere sine objektive fakta meir som eit poeng om einigheit om kva slags eigenskapar som er bra for eit menneske å ha

¹²³ Ibid. 16.

¹²⁴ Ibid. 16.

snarare enn å ha som formål å vitskapleg bevise noko. Altså at det er mogleg å seie noko som objektivt og grunnleggande sett er godt for alle menneske dersom ein rettar blikket mot fakta om arta vår. Fakta om til dømes menneske som sosiale dyr til samanlikning med andre dyr og derav poenget med nestekjærleik som eg la fram i delen før denne. Poenget om nestekjærleik og menneskeleg samarbeid kan seiast å bidra til å rettferdiggjere faktuma til Foot i lys av det er eit naturleg fenomen ved menneske som er godt for oss å ta handling på.

Eit anna men relatert til poenget om menneskeleg samarbeid, rettferdiggjere etter mitt syn Foot faktuma ved å vise til analogieksempel med korleis dyr oppfører seg opp mot kva slags eigenskapar som er gode for dei å ha. Eksempelvis hevdar ho at det på same måte som det er viktig for ei ugle å sjå i mørke er det naudsynt at vi er utstyrt med visse fysiske eller biologiske eigenskapar.¹²⁵ I slutten av det første kapittelet skriv ho følgjande som forklare bakgrunnen hennar for samanlikning med dyr:

«In my view, therefore, a moral evaluation does not stand over against the statement of a matter of fact but rather has to do with facts about a particular subject matter, as do evaluations of such things as sight and hearing in animals, and other aspects of their behaviour.» (24)

Følgjeleg er det inga grunn til å forstå moralsk vurdering som noko overordna fakta om arta vår. Det vil seie at ein kan ikkje gjennomføre ei moralsk vurdering av ei handling utan å ta omsyn til fakta knytt til det individet som utføre handlinga slik eg tolkar Foot her. På same måte som vi vurderer eigenskapar hos dyr og deira oppførsel, forstår eg det difor som at moralsk vurdering av menneskeleg handling og må sjåast i lys av fakta som vart sett på som gode i høve til arten vår

I tillegg er det grunn til å forstå det som at ho rettferdiggjere dei faktuma i lys av eit poeng som vi har sett på tidlegare: nemleg om kvifor det er feilaktig å praktisere eit skilje eller gap mellom mentale og rasjonelle aspekt i moralsk vurdering av ei handling. Eit slikt gap er som vi har sett feilaktig med grunn i at det hindrar moglegheita for å ta omsyn til alle relevante faktorar for å vurdere ei handling som god eller dårleg. Og fakta om menneskets natur er på

¹²⁵ Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001), 24.

lik linje med mentale og rasjonelle aspekt, naudsynt å ta med til fordel for ei heilskapleg moralsk vurdering slik eg ser poenget om det feilaktige gapet opp mot kvifor Foot vil ha oss til å rette blikket mot naturen vår. Sagt med andre ord kan Foot seiast å rettferdiggjere kvifor vi bør ta utgangspunkt i fakta om menneske som art i kraft av å vise til at det mogleggjere formålet hennar om å få fram kva som objektivt sett er godt for alle menneske. I tråd med det som har kome fram om at dygdetikk tar omsyn til alle relevante faktorar som er tilgjengeleg i høve til moralsk vurdering - bidrar etter mitt syn difor poenget her til å rettferdiggjere at fakta om menneske som art er ein av dei relevante omsyna.

På den andre sida er det ikkje gitt at poenga ovanfor eigentleg seiar noko som helst om rettferdiggjeringa av faktuma. Dei gir eit godt grunnlag for kvifor det er plausibelt å sjå til fakta om at menneske mellom anna er sosiale dyr som ynskjer sjølvbevaring og innehar ulike primære behov, men dei seiar ingenting om korleis vi bør vurdere objektive fakta og kvar vi bør hente dei frå. Til dømes når Foot skriv følgjande om reproduksjon og gjere eit poeng ut av dette er noko som er godt for oss, men rettferdiggjere det ikkje anna enn å peike at det er ein eigenskap som går inn under kva som vart tenkt på som godt i kraft av arten vi er ein del av: «Lack of capacity to reproduce is a defect in a human being. But choice of childlessness and even ceillbasy is not thereby shown to be defective choice, because human good is not the same as plant or animal good.»¹²⁶ Dersom ein er utan moglegheita for å setje barn til verda, er det ein defect eller mangel hos eit menneske hevdar Foot her, men kvifor dette er tilfelle ser ho ut til å ta for gitt at er det føreligge einigheit om. Frå sitatet kjem det og fram at til tross for at det er ein mangel på å skape barn er ein defekt ved menneske, er det ei anna sak dersom ein vel å ikkje få barn. Noko eg ser på som positivt at ho får fram i og med at det då følgjer i lys av det som blitt sagt om standarden for vel-funksjon at det å få eller å ha barn ikkje er eit naudsynt gode til fordel for eit godt liv slik eg ser det. Likevel rettferdiggjere det ikkje faktumet i seg sjølv. Sagt med andre ord seie ho ikkje noko om kvifor det har seg at det er eit faktum med menneskearta at vi evner å framsetje barn til verda. Sjølv om det truleg vart sett på som ukontroversielt med eksempelet her med reproduksjon, er det ikkje klårt kvifor det er ein defekt ved eit menneske dersom det ikkje er utstyrt med denne eigenskapen. Dersom Foot hadde lagt til grunn ein evolusjonsbasert forklaring som Millum føreslår ville det etter mitt

¹²⁶ Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001), 42.

syn i større grad bidratt til å rettferdiggjere faktumet om reproduksjon og andre fakta som til dømes sanslege eigenskapar.

Ein anna ting som eg vil setje lys på knytt til det som kjem fram om at mangel på moglegheita til å reprodusera er ein defekt, er at det er grunn til å sjå det som ein problematisk måte å vurdere vel-funksjon. Problematisk på grunn av at det tilseie at ein ikkje har det som krevjast for å vere eit vel-funksjonerande menneske. Noko som vidare tilseie at alle med ein eller anna funksjonshemming, som for eksempel at ein er blind, manglar høyrslé eller kroppsdel er defekte menneske. Dersom manglar som dei eg nemnar her, betyr at ein ikkje kan seiast å leve eit fullverdig liv står truleg Foot ovanfor eit forklaringsproblem.¹²⁷

I lys av det som vart sagt om nestekjærleik og menneskeleg samarbeid lenger oppe, er det grunn til å forstå dette poenget som bidrag til å rettferdiggjere kvifor det er plausibelt og sjå til fakta om menneske som art som utgangspunkt for moralske vurderingar. Millum trekke likevel fram eit anna perspektiv som innvending til at menneskeleg samarbeid er godt for oss. I følge han er det nemleg berre i form av ein mellomting ein kan få tilstrekkeleg utbytte av å legge inn innsats i samarbeid utan at kostnaden som krevjast overstyrer fordelane. Millum underbyggje dette ved å vise til eit eksempel med korleis fordelen eller godet med å holde løfter vil variere: «(...) I cooperate for mutual benefit with individuals who have shown themselves to be cooperative and refuse to cooperate with those who have not.»¹²⁸ Altså bør ein berre samarbeide dersom dei ein inngår i samarbeid med bidrar på lik linje som ein sjølv. Dersom ein situasjon tillate at eg ikkje samarbeide utan at nokon oppdage det, eller at eg ikkje vil møte vedkommande igjen i framtida er saken likevel annleis påpeike Millum. Det på bakgrunn av kva som er godt for meg bør eg difor ta nytte av jobben dei andre gjere utan å bidra sjølv. Med det i hand hevdar Millum at det er ugunstig for eit enkeltindivid både å alltid

¹²⁷ Eg meine ikkje å seie her at det naudsynlegvis er dette Foot vil fram til, men på bakgrunn av det som kjem fram om poenget om reproduksjon kan det sjå slik ut. Og i lys av at ho fremje ein objektiv moralteori (Sjå til dømes side 53: Foot, *Natural Goodness* (Oxford: Oxford university press, 2001)) er det grunn til å forstå det som ein konsekvens av forslaget hennar sjølv om naturlege fakta vart overført eller samanlikna med dygder som avgjerande/essensielt for moralsk vurdering av eit menneske.

¹²⁸ Millum, "Natural Goodness and Natural Evil", 211.

samarbeide, men og å alltid sluntre unna.¹²⁹ Eg er einig med Millum i at det ikkje alltid bidrar fordelaktig for eit individ å samarbeide med andre, og eg finn difor poenget hans her om ein middelveg tilfredsstillande, på same måte som mellomtingen han foreslår mellom dygdig og ikkje.

Eg vil legge til at det føreligge likevel eit spørsmål om samvit. Til tross for at det truleg er snakk om fremmande i dei situasjonane der ein kan gå ut i frå at ein ikkje vil møte vedkommande igjen seinare, er det frå eit perspektiv framleis galt å ta nytte av andre sitt arbeid dersom forutsetninga for dette innebere at ein deltar. Det er mange perspektiv frå normative teorier som dei vi har vore inne på som vil seie at det er galt, men perspektivet eg hovudsakleg vil trekke fram relatert til det vi er inne på no, er perspektivet på kva som er godt for ein sjølv. Eg vil med det foreslår at Millum si innvending ville vore sterkare dersom han hadde fått med at det samvit spele ei rolle, sjølv om han hevdar at det vil variere på bakgrunn av situasjon og gjeldande aktørar.¹³⁰

Det er er dermed ikkje gitt at poenget om nestekjærleik bidrar til å rettferdiggjere å bruke fakta om menneske som art opp mot å få fram korleis vi bør utføre moralske vurderingar. Grunnen for det er at nestekjærleik og menneskeleg samarbeid ikkje alltid kan seiast å vere fordelaktig for ein sjølv.¹³¹

I og med at Foot ikkje legg til grunn ein evolusjonsbasert forklaring på korleis funksjonar ved artar har oppstått eller forandra seg over tid, verkar det etter mi oppfatning som ho legg til grunn eller tar utgangspunkt i at menneskenaturen er konstant. I lys av spørsmålet om kvifor vi bør sjå til fakta om menneskets natur for moralsk vurdering, finn eg fleire av poenga hennar gode opp mot å rettferdiggjere argumentet hennar som vist til lenger oppe.

Når det kjem til spørsmålet om kor vidt Foot kan seiast rettferdiggjere kvar ho hentar og korleis ho vurderer faktuma er det likevel ei anna sak. I lys av det som er kome fram frå

¹²⁹ Ibid. 211.

¹³⁰ Millum, "Natural Goodness and Natural Evil", 212.

¹³¹ Millum får og fram at Foot akseptere at det ikkje alltid er med fordel til eit individs overleving og reproduksjon å opptre dygdig, men at det ikkje er ein innvending til hans argument som lagt fram her (Millum, "Natural Goodness and Natural Evil", 212).

Millum angående evolusjonære endringar ved ei art over tid, utfordrar på sett og vis dette heile grunnlaget som utgjere Foot sitt argument om korleis vi bør utføre moralske vurderingar. Han er til dømes tydeleg på at Foot sitt argument ikkje fungerer i og med at ingen menneske bør være fullkommen dygdige: «A well functioning human should be neither entirely vicious nor entirely virtous.»¹³² På grunn av disse bekymringane fungerer det kanskje dårleg å byggje moral ut i frå natur. Altså er det ein dårleg ide å seie at moralsk godheit grunnlagt på naturlege fakta om menneske setje standarden for praktisk rasjonalitet. Eg har likevel lagt fram ein innvending til Millums tolking av perfektjon av dygd, og argumentert for at det er etter mitt syn er ein overdriven tolking av Foot. I og med at ho er tydeleg på at det er rom for meir enn akkurat kva som vart sett på som idealet for vel-funksjon. Til tross for innvendinga mi her er eg likevel einig med Millum i at det framstår mangelfullt i rettferdigginginga av faktum i og med at ho ikkje utdjupe korleis ein eigenskap og derav funksjon hos ein art har utvikla seg ut i frå eit evolusjons-biologisk perspektiv. Etter mitt syn er det difor uklårt korleis det som er kome fram som rettferdigginging av kvifor vi bør sjå til fakta er tilstrekkeleg for å kunne hevde at moralsk godheit er å finne i biologien vår som Foot fremjar.

Som følge av hans engasjement med Foot sin teori konkluderer Millum med at evaluering om kva som er naturleg godt ikkje kan vere det same som vurderingar av kva som er moralsk godt.¹³³ Med tanke på det som har vore sagt om vel-funksjon og utfordringar knytt til at Foot fremje ein objektiv moral teori som forutsette til dømes at mangel på evne til reproduksjon er ein defekt ved ei menneske, er eg tilbøyelege ovanfor konklusjonen hans. Tilbøyeleg på bakgrunn av det som er gjennomgått, men ikkje naudsynlegvis fullstendig einig. Til tross for at naturleg godheit ikkje er det same som moralsk godheit, ser eg på essensen av Foot sitt forslag i form av at faktum om menneske som art er ein av dei relevante omsyna ein må få med i ei dygdetisk vurdering som naudsynt. Slik at sjølv om det som Millum hevdar om at det ikkje er det same å snakke om friske og/eller vel-fungerande personar overført til at dei moralsk gode¹³⁴, er det ikkje nøyaktig slik eg tolkar Foot. Eg forstår det meir som at ho framsette visse krav til vel-fungering med utgangspunkt i naturlege fakta, for så å sjå det i lys

¹³² Millum, "Natural Goodness and Natural Evil", 212.

¹³³ Ibid. 200.

¹³⁴ Millum, "Natural Goodness and Natural Evil", 213.

av kva som er god menneskeleg handling. I overføringa mellom desse, framsett ho fakta om menneske og tilhøyrande funksjonar som ein slags analogi på forutsetninga for moralsk funksjon, nemleg dygdene.

Avslutning og konklusjon

Eg har i denne oppgåva engasjert meg med spørsmålet om korleis ein bør gå fram for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv. Sagt med andre ord har formålet mitt vore å legge

fram det som kan seiast å vere eit grunnriss for noko ein bør gå ut i frå dersom ein har tenkt til å diskutere spørsmål knytt til eit godt liv. For å gjere det har eg tatt utgangspunkt i dygdetikk, med grunn i at det er nokre ting med denne etiske teorien som eg ville trekke fram som naudsynte å gå ut i frå når det kjem til å diskutere spørsmål knytt til eit godt liv.

Det er spesielt to ting som har vore viktig for meg å fått fram ved kva som gjere dygdetikk som eit eigna utgangspunkt til dette. Det første har handla om at i kraft av at dygdetikk har eit aktørretta fokus og med det ser på kva som er ein god person framfor kva som er riktig handling, inneber det at det ikkje føreligge førehandsbestemte svar når det kjem til moralsk rettleiing. Det andre poenget eg har ynskja å få fram, er at dygdetikk er komplekst i den forstand at den tar omsyn til alle relevante faktorar i vurderingar av kva ein bør gjere i ein gitt situasjon.

Begge disse poenga har eg fått fram og argumentert for ved å ta opp sentrale poeng om dygdetikk i lys av Hursthouse og Foot. Til tross for at det har vist seg at dygdetikk sitt bidrag til moralsk rettleiing må seiast å fungere på ein anna måte, har eg argumentert for i lys av innvendingar Hursthouse diskutere, at dette er ein styrke og ikkje ein svakheit. Sjølv om eg har fått fram at nokre av dei innvendingane til dygdetikk som går ut på at dygdetikk ikkje er ein gyldig kandidat opp mot pliktetikk og handlingsutilitarisme må akseptere, har eg understrekt at for mitt formål at det er ein styrke at dygdetikk ikkje er like bastant i sitt bidrag til moralsk rettleiing som dei to andre. Dette utgjere det negative elementet mitt for kvifor ein bør ta utgangspunkt i dygdetikk framfor utilitarisme og pliktetikk. Negativt i form av at eg har tatt sikte på å få fram ein faktor ved dygdetikk som gjere den spesielt eigna, gjennom å vise til kvifor handlingsutilitarisme og pliktetikk ikkje eignar seg som ramme for undersøkingar knytt til eit godt liv.

Ved å gjere greie for og diskutere grunnlaget for det som utgjere Foot sitt argument for kvifor ein bør ta utgangspunkt i fakta om menneskearta, har eg satt fram det andre og altså det positive elementet. For å innfange alle relevante omsyn til kva slags handling ein bør utføre, er det naudsynt at fakta om menneskenaturen utgjere ein av dei relevante omsyna.

Og sjølv om eg er einig med Millum i at Foot burde lagt til grunn ein evolusjonsbiologisk forklaring, har eg gitt uttrykk for at det ikkje naudsynlegvis dermed følgjer at mangelen på dette forutsetje perfektjon av dygd. Med det sagt ser eg i teorien på Foot sitt grunnlag for

kvifor vi bør sjå til fakta om menneske som art, som ein god representant for formålet mitt om å setje lys på korleis ein bør gå fram for å undersøke spørsmål knytt til eit godt liv. I praksis derimot, er det truleg naudsynt med ein evolusjonsbiologisk forklaring som Millum foreslår. I og med at Foot tross alt argumenterer for ein objektiv moralteori basert på fakta. Men ein fullstendig vurdering av Foot sin teori i heilheit, det måtte blitt eit tema for eit neste prosjekt.

På bakgrunn av funna mine som lagt fram her, konkluderer eg med at det er ein styrke at dygdetikk tillate kompleksitet i sitt bidrag til moralsk rettleiing. I kraft av sitt aktørretta fokus tar dygdetikk omsyn til fleire aspekt ved menneske, og med det innfange alle relevante faktorar for ei moralsk vurdering av kva som er godt. Desse tinga gjere dygdetikk eigna som utgangspunkt for å diskutera spørsmål knytt til eit godt liv fordi det innebere at dygdetikk unngår å framsetje førehandsbestemte svar på kva som er riktig. For å undersøke eit godt liv er dette eigenskapar eg har påpeikt som viktige i kraft av at dei innebere at moralsk rettleiing er mogleg å sjå i lys av livet rundt aktøren som handlar.

Litteraturliste

Foot, Philippa. *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press, 2001

doi:10.1093/0198235089.001.0001

Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999

Hacker-Wright, John, "Philippa Foot", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/philippa-foot/>>m, 15.06.23.

Millum, Joseph. "NATURAL GOODNESS AND NATURAL EVIL". *Ratio*, volume 19, issue 2 (June 2006): 199-213. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2006.00320.x>

Rawling, P. *Deontology* (Elements in Ethics). Cambridge: Cambridge University, 2023, Press.
doi:10.1017/9781108581196

Smart, J., & Williams, B. «An outline of a system of utilitarian ethics». In *Utilitarianism: For and Against* (pp. 1-74). Cambridge: Cambridge University, 1973. Press.
doi:10.1017/CBO9780511840852.001.