

ARTIKKEL

# DET MORALSK GODE, ELLER, DET VI ØNSKER SOM FULL- KOMMENT RASJONELLE

En undersøkelse av et metaetisk trilemma og dets løsninger, spesielt en rasjonalistisk løsning.

*Av Sigurd Jorem*

ILLUSTRASJON: OSKAR PETTERSEN



I metaetikk finnes det et mangfold av problemer. To av hovedproblemene er de følgende. Hvordan motiverer moralske oppfatninger? Er moralske normer objektive? Stilt i løse luften er disse spørsmålene litesigende. Først ved å se ulike svar får man en idé om hva som står på spill. Ett svar sier at moralske oppfatninger motiverer fordi de uttrykker subjektive, og derfor variable, holdninger til hvordan vi bør handle. *Holdninger* forstås under denne teorien som knyttet til følelser, sentimentaler og liknende. Dette kan i første omgang synes som en god posisjon. Spørsmålet om hvordan moralske «oppfatninger» motiverer er dermed besvart. For moralske holdninger blir under teorien forstått som på lik linje med andre følelsesbaserte holdninger, så som at jeg ønsker meg blomkålssuppe til middag. Moralsk motivasjon er dermed ikke mer mystisk enn gastronomisk motivasjon, eller seksuell motivasjon for den saks skyld. Men resultatet kan synes fryktelig. Hvis dette er grunnlaget for moralske oppfatninger: Hvordan i alle dager skal vi etablere og sikre *gyldigheten* til moralske normer, slik at rampegutter ikke får unndra seg moralsk godhet ved å vise til personlige holdninger, til egne pubertale ønsker? Og hvordan kan vi hevde å ha legitim rett til å fordømme terrorhandlinger dersom moral ikke er mer enn smak og behag? Det ser ut til at moralske normer *enten* er objektive *eller* motiverende – og dette er et alvorlig problem.

### Formuleringen av det moralske problemet

Det underliggende dilemmaet ovenfor trenger en mer presis formulering. Denne artikkelen henter sin formulering fra Michael Smith. Smiths måte å formulere *the moral problem* på gir oss, som vi skal se, ikke bare et mulig svar, men også en anledning til å strukturere det metaetiske feltet på en fornuftig måte. Vi har med Smith det metaetiske hovedanliggende kondensert i ett problem, hvor dette er uttrykt med tre påstander. Problemet består i at påstandene er plausible hver for seg, men ikke sammen. De *later* i hvert fall til å stå i strid med hverandre, om de ikke faktisk er inkompatible. Smith formulerer de tre påstandene slik:

1. Moral judgements of the form «It is right that I  $\phi$ » express a subject's beliefs about an objective matter of fact, a fact about what it is right for her to do.
2. If someone judges that it is right that she  $\phi$ s then, *ceteris paribus*, she is motivated to  $\phi$ .
3. An agent is motivated to act in a certain way just in

case she has an appropriate desire and a means-end belief, where belief and desire are, in Hume's terms, distinct existences.

(Smith 1994:12)

I møte med problemet har vi (filosofer og aspirerende filosofer) flere alternative strategier å velge blant. Vi kan forkaste en eller flere av påstandene, eller vi kan forsøke å vise at de er konsistente. Jeg skal først prøve å vise at påstandene er troverdige hver for seg. Deretter vil jeg gjøre rede for mulige løsninger på problemet.

(1) sier noe om moralske dommer. Påstanden avklarer ikke *hvilke* dommer som er riktige, men er en påstand om dommene som sådan – hva de er dommer om og hva den som dømmer uttrykker med dommen. Dette indikerer et definerende kjennetegn ved metaetisk teori, nemlig at den ikke besvarer partikulære moralske spørsmål om hva man bør gjøre, men sier noe mer grunnleggende om hva som ligger i moralske spørsmål og svar. (1) sier at moralske dommer er en form for ytring av trosoppfatninger (kognitivism), og dette impliserer at de er gjenstand for sannhet og usannhet (moralisk realisme).<sup>1</sup> Dette likestiller moralske dommer med deskriptive dommer om saksforhold, slik som «Stavanger er den mest folkerike byen i Norge». Det siste er som kjent usant. Hvorfor skal vi tro at moralske dommer kan være usanne på samme viset? Faktum er at vi er tvunget til å tro det om vi ikke innrømmer at vi begår performative selvmotsigelser når vi er moralsk uenige med hverandre. Hvis du mener at det er moralsk galt å spise kjøtt, mens jeg hevder at det ikke er det, er vi uenige på en annen måte enn når vi uttrykker ulike filmpreferanser. Det er en forskjell på å like, nyte, ønske eller begjære noe, og det å *dømme noe godt*. For vi kan begge slå oss til ro med at vi har ulike filmpreferanser – det vil ikke forstyrre forholdet oss i mellom – men hva gjelder den moralske statusen til kjøttspising, så kan vi ikke slå oss til ro med antagonismen i synene våre, for vi må mene at den andre *tar feil*, og jeg vil i hvert fall selv prøve å overbevise deg om at mitt syn er det rette. Hvis vi ikke mener at den andre tar feil, bør vi begynne å undre på hvor oppriktig vi mener det vi sier. Det er kanskje enda mer tydelig med personer som endrer sine egne moralske oppfatninger. Hvis jeg før syntes at det var akseptabelt å spise kjøtt, men nå mener det er forkastelig, vil jeg ikke mene at jeg hadde like rett før som nå. Hvis det derimot er filmpreferanser det er snakk om, vil

jeg ikke mene at jeg på noe tidspunkt «hadde rett»; jeg vil se på diskrepansen som en grunnet ulike tolkningsevner eller mer og mindre erfaren filmtitting. Dette er trekk ved vår moralske praksis. Det er trekk som (1) gir mening til og omformer til en påstand. (1) vil jeg heretter benevne med «objektivitetsantakelsen».

I (2) forekommer det en teknisk frase: *ceteris paribus*. Det betyr «øvrige ting like», det vil si: «under ellers like forhold». Hvis påstanden ikke inkluderer denne forutsetningen, vil (2) si at vi (uansett) er motivert til å gjøre det vi dømmer moralsk rett. Påstanden vil da være åpenbart usann: Si at en person dømmer at det er rett å følge en venn til en opptaksprøve, men har veldig lyst til å se en fotballkamp som går samtidig. Selv om det undergraver motivasjonen til å følge vennen, kan dommen fortsatt være oppriktig, for han *ville* vært motivert om fotballkampen ikke hadde gått samtidig. Det blir ganske enkelt feil å si at man er motivert til å gjøre noe, dersom man er mer motivert til å gjøre noe annet som utelukker å gjøre det første. I tillegg vil ikke nødvendigvis personer som lider av depresjon være motivert til å handle etter sine moralske oppfatninger. Dette er igjen en omstendighet som hindrer en moralsk dom å motivere, i hvert fall nok til at det ikke blir sant å si at personen som feller dommen er motivert, uten å kvalifisere påstanden.

(2) er altså et prinsipp som sier at en moralsk dom i seg selv er et motivasjonelt tilskudd og at det vil være vår gjeldende motivasjon dersom det ikke er spesielle omstendigheter som hindrer den i det. Den hevder at det er en nødvendig forbindelse mellom moralske dommer og motivasjon. Men hvorfor bør vi tro på denne påstanden? Svaret er enkelt. Det later tross alt til å være et basalt faktum ved menneskelig praksis at vi vil gjøre det vi mener er rett. Ikke at vi alltid vil det, men at vi vil det hvis det ikke koster oss noe betydelig tap, hvor tapet kan gjelde alt fra sosial ære til økonomiske tap. Hvis jeg sier at det er riktig av meg å hjelpe til med å dytte i gang en bil som sitter fast i snøen, og at jeg ikke vil lide noe av det, verken på den ene eller den andre måten, vil det fremstå veldig merkelig om jeg sier «men jeg *vil ikke* hjelpe til». Hvis jeg blir spurt hvorfor, og ikke sier noe annet enn «nei, det er ikke noen grunn til at jeg ikke vil hjelpe, *jeg bare vil ikke*», da vil jeg bli tatt for en som ikke forstår hva han sier. (2) vil jeg heretter benevne med «praktiserbarhetsantakelsen».

Hume holdt at det bare er ønsker (eller begjær)<sup>2</sup> som kan drive oss til handling. Det er bare ønsker, eller andre såkalte *konative* tilstander, som kan motivere oss. Vårt kognitive apparat, som vi bruker for å skjelne sant fra usant

og for å kople ideer på riktig måte, er i handlingskontekst ikke mer enn et middel for å geleide oss til ønsketilfredsstillelse. Det kognitive apparatet er ifølge Hume altså det som regulerer trosoppfatningene våre, mens det er drifter og sentimentter som regulerer ønskene våre. Derfor: Trosoppfatninger og ønsker er *distinct existences*. (3) sier så at vi bare er motiverte til å gjøre noe hvis det inntreffer den relevante koplingen av et ønske med en trosoppfatning, hvor den siste sier hva som skal gjøres for å tilfredsstille ønsket. (3) vil jeg heretter benevne med «den humane teorien om motivasjon». Vi bør tro på den, fordi det er gjenkjennelig for oss at vi føler dragingen av og presset fra begjær og ønsker, mens vi ikke føler noe tilsvarende når vi vedkjenner at vi tror, for eksempel, at økosystemer er komplekse biologiske enheter; og det samme for alle andre faktuelle oppfatninger. Ønsker har ulik *direction of fit* med verden enn den trosoppfatninger har (jevnfør Anscombe 1957: §32). Trosoppfatninger reguleres etter hvordan verden oppleves å være, mens vi med ønsker vil regulere verden til å stemme overens med ønskeinnholdet.

### **Teoretiske løsningsmuligheter og alternative problemformuleringer**

Vi kan nå klassifisere metaetiske hovedposisjoner etter hvordan de forholder seg til det moralske problemet, alt etter hvilke påstander de vil beholde og hvilke de vil forkaste. Humeansk psykologi sier at trosoppfatninger ikke kan motivere,<sup>3</sup> men praktiserbarhetsantakelsen sier at moralske dommer motiverer, altså kan vi forkaste objektivitetsantakelsen som sier at moralske dommer er uttrykk for trosoppfatninger. Denne posisjonen er kjent som *ekspres-sivisme*. Den hevder at moralske dommer ikke uttrykker trosoppfatninger, men heller holdninger eller emosjoner.<sup>4</sup> På den annen siden kan vi forkaste praktiserbarhetsantakelsen og fastholde objektivitetsantakelsen. Vi sier da at moralske dommer uttrykker trosoppfatninger, men at dommene bare er løst knyttet til motivasjon, som ved et ekstra ønske om å handle moralsk. Dette er i Smiths termer *eksternalisme*, som får det navnet fordi man som eksternalist må si at moralske oppfatninger ikke konstituerer grunner internt i motivasjonssettet vårt, men utenfor og koplet til motivasjon bare gjennom eksisterende ønsker internt i motivasjonssettet. Eksternalisme har til felles med ekspres-sivisme å ikke være *rasjonalistisk*; å innta posisjonene er å fornekte at moralske krav er krav til rasjonelle valg. Men mens ekspres-sivisme i én forstand er *konstruktivistisk*, da den sier at moralske dommer bør analyseres som uttrykk for holdninger og emosjoner i *oss mennesker*, er ek-

sternalisme bent frem antikonstruktivismen.<sup>5</sup> En tredje løsningsstrategi er antirealisme. Nevnte *error theory* (jevnfør sluttnote 1) kan akseptere / aksepterer alle tre prinsippene, og det samme gjør *fiksjonalisme*, men de hevder begge at ingen dommer er sanne, fordi det ikke finnes moralske sannheter.<sup>6</sup> Våre moralske oppfatninger er altså bygget på løgn eller fiksjon, ifølge disse teoriene.

Den siste veien til en løsning er den antihumanske, som forneker den humane teorien om motivasjon. Vi kan da si, for eksempel, at moralske dommer har både en ønskekomponent og en trosoppfatningskomponent. De er som sådanne både representative for hvordan verden er, og representative for hvordan vi vil at verden skal være. Vi kan si at moralske dommer ikke uttrykker *beliefs* alene og ikke *desires* alene, men at de uttrykker *besires*. Smith holder derimot fast på den humane teorien om motivasjon. Løsningen hans innebærer likevel en modifikasjon av humane psykologi. Det vil si, mens Smith aksepterer humane syn på *motiverende* grunner, viser han hvorfor vi ikke burde tro på det begrepet om *normative* grunner som er ivaretatt av humane.

Det skal med det foregående være klart at Smiths formulering av det moralske problemet gir opphav til et mangfold av løsninger som svarer til teoretiske posisjoner i det metaetiske feltet. Mens formuleringen ikke svarer fullstendig til det mangfoldet vi faktisk finner, siden det også finnes et flertall underposisjoner til hver løsningsmulighet, utelukker den heller ikke videre inndelinger. Vi kan for eksempel dele eksternalister videre inn i (1') de som lokaliserer moralske fakta i sosiale institusjoner og (2') de som lokaliserer dem i Guds vilje, eller (3') de som tar dem som fakta om ikke-naturlige egenskaper ved den naturlige verden og (4') de som forneker lokalisering. Men i alle fall er disse med det ovenstående problemet strukturert sammen gjennom en overgripende likhet. Jeg oppfatter denne strukturerende egenskapen ved Smiths forståelse av det moralske problemet som en dyd. En annen egenskap ved formuleringen er at problemet er stilt i tredje person. Det er, til kontrast, flere som har stilt det metaetiske hovedproblemet i første person, både i entall og flertall. Christine Korsgaard formulerer sitt problem slik: «Hva rettferdiggjør moralens fordringer på oss?» (1996:9–10, egen oversettelse). Wiggins operer med både tredjepersons- og førstepersonsformuleringer (2006:9, 25). Det er vanskelig for meg å se rekkevidden av konsekvenser valget mellom en førstepersons- og tredjepersonsspørsmålsstilling har. Jeg har allikevel noe å si om det.

Førstepersonsperspektivet er mer autentisk og opprik-

tig fra et eksistensielt ståsted: Å behandle moral i tredje person tenderer mot å overse at moral er noe som angår oss selv. Verre er det kanskje, som vi skal se senere, at Smiths løsning på problemet innebærer et begrep om en fullkomment rasjonell aktør som er perfekt epistemisk situert. Dette er slett ikke en posisjon vi kan kjenne oss igjen i. På den annen side kan vi teste tredjepersonspåstandene som blir gitt ved å perspektivere innholdet i lys av egen opplevelse av moralsk omgang med andre. Det var for eksempel det jeg gjorde i et forsøk på å vise at objektivitetsantakelsen er rimelig. Objektivitetsantakelsen reflekterer egenskaper ved hva som skjer når vi ikke er enige med hverandre i et moralsk spørsmål. Smith behandler denne typen egenskap ved vår moralske praksis som en *platityde* ( $\approx$  selvfølgelighet). Platitydene spiller noenlunde tilsvarende rolle som *data* spiller for vitenskaper. Den vitenskapelige teorien må støtte dataene som blir gitt. Hvis den ikke støtter sine data, må den forklare hvorfor de dataene som er gitt, ikke er det de kanskje synes å være. På samme måte må den metaetiske teorien støtte platitydene vi har om moralsk praksis. Men platitydene er ikke noe annet enn fakta vi kjenner igjen fra moralsk erfaring i første person. De er derfor tilskudd av førstepersonsperspektiv i resonnementer som foregår i tredje person.<sup>7</sup> Den metaetiske teorien under vurdering må altså, ifølge Smith, kunne redegjøre for platitydene (41). Det betyr ikke nødvendigvis å ta dem for sanne slik de melder seg *at face value*, men de må ikke fremstå som totalt uintelligible. Av platitydene Smith nevner finner vi blant andre *at moral motiverer* og *at én synes å ta feil når to stykker er uenige i et moralsk spørsmål* (39–41). Hvordan disse trekkene ved moralsk praksis skal tolkes kan være kontroversielt, men det er ikke kontroversielt at vi i det minste *opplever*, eksempelvis, en annen type uenighet i moralske anliggender enn den i smaksanliggender. Vi hadde ikke kunnet vedkjenne oss disse som å være noe i nærheten av platityder om vi ikke hadde hatt førstepersonserfaring å se dem i lys av, om de ikke stemte overens med fenomenologiske trekk ved moralsk praksis. Nå er disse trekkene ivaretatt hos Smith, gjennom absorpsjon inn i tredjepersonsterminologi, som platityder. Moralsk erfaring fra første person er altså ikke glemt.

Med disse betraktningene på plass tror jeg vi kan akseptere Smiths formulering av det moralske problemet som et dugelig uttrykk for et hovedproblem i metaetikk. Den gir en meningsfull strukturering av metaetiske posisjoner og den er heller ikke helt løsrevet fra fenomenologiske fakta ved moralsk praksis. Jeg har ikke forsøkt å demonstrere *fordeler* med en tredjepersonsformulering og diskusjon av

det moralske problemet, men det er heller ikke hensikten, så sant det nå er etablert at perspektivet er tilforlætelig. Jeg skal i det følgende rekonstruere Smiths egen løsning på det moralske problemet og så drøfte denne.

### Smiths rasjonalistiske teori

Jeg skrev at Smiths løsning på det moralske problemet innebærer en modifikasjon av humeansk psykologi, og at det som skal modifiseres er synet på normative grunner. Det må modifiseres, for hvis ikke vil vi ikke kunne fastholde objektivitetsantakelsen. Det vil bli klart i det følgende.

Normative grunner må skilles fra motiverende grunner. De første er grunner som rettferdiggjør handlinger, mens de siste er grunner som forklarer handlinger. Motiverende grunner er som sådanne underlagt en restriksjon om å være *psykologisk faktuelle* i aktøren som skal handle, en restriksjon de ikke deler med normative grunner. En aktør kan være motivert til å gjøre noe på bakgrunn av et flertall grunner, grunner som faktisk motiverer henne, og derfor gjøre det. Men det kan godt være at hun *overser* en god grunn til å gjøre det hun gjør, eller det kan være en god grunn til å *ikke* gjøre det hun gjør. Williams har kommet opp med eksempler som viser dette (1980). Her er ett i den stilen: Arild ønsker seg flere venner på skolen. Han er usikker på hvordan han skal gå frem, men ser at det er «tøffe» gutter som har flest venner. Han tror derfor at han må være «tøff» for å få seg venner. Da har han en motive-rende grunn til å være «tøff». Det han ikke vet er at det ikke hjelper å være «tøff» for å få seg venner. De «tøffe» guttene har faktisk ingen egentlige venner, det bare ser sånn ut. Siden Arild ikke har noe ønske om å være «tøff» bare for å være det, kan vi derfor si at han ikke har grunn til å være «tøff»: Han har ingen normativ grunn til det.

I lys av eksempelet kan vi lage det følgende skillet mellom normative og motiverende grunner. Motiverende grunner er de som er satt sammen av et ønske og en oppfatning om hvordan ønsket skal tilfredsstilltes: A ønsker p og tror at ved å gjøre  $\phi$  oppnår p. Eksempelet viste at Arild ikke hadde normativ grunn til å gjøre det han *trodde* han måtte fordi han tok *feil av fakta*. Vi kan derfor definere normative grunner som de grunnene som er satt sammen av et ønske og et *faktum* om hvordan ønsket skal tilfredsstilltes. Dette er Williams' humeanske forståelse av normative grunner. Under denne forståelsen har man også normativ grunn til å gjøre det man etter overveielse – *ut fra eksisterende ønsker* – vil finne at man ønsker. Normative grunner er uansett betinget av de eksisterende ønskene en aktør har, ifølge denne forståelsen av dem. Hvis så moral-

ske normer gir normative grunner for handling, og normative grunner konstitueres av ønsker, vil dommene om de gjeldende moralske normer være uttrykk for ønsker, ikke uttrykk for oppfatninger om objektive saksforhold. Men fordi objektivitetsantakelsen var plausibel i seg selv, er det uheldig om resonnementet vårt ender opp med å forkaste antakelsen. Vi skal så se om Smith klarer å preservere den med sin antihumeanske teori om normative grunner.

Smith aksepterer synet på *motiverende* grunner som er gitt ovenfor. Det synet er implisert av det tredje prinsippet i det moralske problemet, et prinsipp han ikke forkaster. Hva normative grunner gjelder, har han derimot en annen modell. Denne springer ut av uløselige paradokser man får dersom man ikke skjelner mellom å ønske noe og det å verdsette noe. For det kan finnes normative grunner til å gjøre (eller ikke gjøre) noe som taler imot ønskene våre. Gary Watson viser flere eksempler på det; her er ett: «Consider [...] the case of the squash player who, while suffering an ignominious defeat, *desires* to smash his opponent in the face with the racquet.» (1975:210, egen kursivering) Det er ikke sant å si om spilleren at han *verdsetter* å slå rekkerten i ansiktet på motstanderen, men det kan like fullt være at han ønsker det *i kampens hete*. Det samme gjelder med ufrivillige misbrukere (Frankfurt 1971). Jeg kan ønske å ta en snus, men ikke verdsette snusingen. Jeg kan med andre ord ønske det, uten å oppfatte det som en ønskverdig ting å gjøre. Motsatt vei kan det være handlingsalternativer man verdsetter men ikke ønsker. Hvis jeg lider av depresjon eller er viljesvak kan jeg for eksempel anse det ønskverdig å delta i et maratonløp, men ikke ønske det; jeg kan mangle motivasjon til tross for å ha alle fakta riktig. Det er noe jeg *bør gjøre*, men ikke noe jeg finner motivasjon til å gjøre: Det er ikke noe ønske som aktiveres idet jeg registrerer mitt normative kall.

Det vi lærer av disse eksemplene er at det vi har normative grunner til å gjøre ikke trenger å være begrenset til ønsketilfredsstillelse av de faktiske ønskene vi har. Mer spesifikt viser det at normative grunner ikke er bygd opp av ønsker og fakta, men av verdsettelse og fakta. Under forklaringen jeg ga av den humeanske teorien om motivasjon, bestemte jeg det definerende skillet mellom ønsker og oppfatninger som et mellom motsatte *directions of fit*. Det kan modelleres på såkalte *propositional attitudes*. Den første typen holdning er kognitiv og retter seg etter det som *er* tilfelle, mens den andre er ikke-kognitiv (*conative*) og retter seg etter det som kan eller skal bli tilfelle (Velleman 1992:8). Derfor vil den første typen holdning, trosoppfatningen at p, forkastes dersom det viser seg at

ikke-p er tilfellet, mens den andre typen holdning, ønsket at p, *ikke* blir borte dersom det viser seg at ikke-p er tilfellet, for det betyr bare at ønsket ikke ennå er tilfredsstillt (Smith 1994:115). Hvilken kategori faller verdsettelse i? En enkel identifisering av verdsettelse som en form for ønske kan i hvert fall ikke være riktig; det er det de foregående eksemplene har vist. Hva med å forstå dem som andreordensønsker (Frankfurt 1971) – å ønske at man ønsker noe? Det vil kunne forklare at man ikke enes med sine (førsteordens) ønsker. Men et nytt problem oppstår, for man kan ha tredjeordens-, fjerdeordens-, femteordens-ønsker og så videre, og da vil det alltid være ubestemt hvilken orden verdsettelse tilhører. Vi kan svare med å si at det er det ønsket som er av den høyeste orden i ethvert tilfelle, men det er på den annen side ikke umulig at vi skulle ønske at vi verdsette ting annerledes, og da vil et lavereordensønske hevde autoritet «oppover». For å få den relevante normative autoriteten som verdsettelse har, kan altså ikke verdsettelse være en form for ønske. Da må det være at verdsettelse er en form for trosoppfatning, og i tilfelle av handlinger er de oppfatninger om ønskverdighet.

Det er fortsatt et spørsmål om hva innholdet av oppfatningene er. Ifølge Smith er det oppfatningen om hva vi hadde ønsket å gjøre som fullkomment rasjonelle aktører (151). Når jeg dømmer ø ønskverdig å gjøre, sier analysen, er dommen sann eller usann alt etter hva jeg hadde ønsket å gjøre om jeg var fullkomment rasjonell og stilt overfor de samme situasjonsbetingelsene som jeg befinner meg i. Dette må innebære at den fullkomment rasjonelle *ikke* har noen usanne oppfatninger og *har* alle relevante sanne oppfatninger (Smith 1994:156), det er en påtvungen restriksjon ut fra Williams-stil-eksemplene. Vi ser nå hvordan Smiths løsning på problemet kan gjøre rede for hvordan normative grunner er koplet til motivasjon, at normative grunner kan bli til motiverende grunner, men at de også kan løsrive seg fra motivasjon. De er motiverende i den grad vi er rasjonelle og vitende, men umotiverende i den utstrekning vi er irrasjonelle eller uvitende. Konsekvensen er at normative grunner er grunner som appellerer til rasjonalitet, grunner som derfor også er gitt av rasjonaliteten. Dette er riktignok en generell teori om normative grunner, som omfatter logiske slutningsnormer så vel som moralske normer. For å spesifisere det til moral må de normative grunnene være supplert av substansielle platityder om hva moral er, som skiller det fra andre normative systemer (Smith 1994:183–184). For eksempel: «Moralsk rette handlinger pleier å styrke og harmonisere menneskelig samkvem». Dermed har Smith gitt sin løs-

ning på det moralske problemet.

### Problematikk

En viktig del av analysen er at normative grunner ikke er aktørrelative. Hva jeg har grunn til i situasjon S er også hva en hvilken som helst annen aktør har grunn til i S. Men dette virker feil når det gjelder normer for klokskap i strategisk handling. Hvis jeg elsker pistasjeis, mens du ikke kan fordra det, må vi si at *jeg* har grunn til å spise isen foran oss, selv om *du* ikke har grunn til det. Det samme kan også gjelde normer for moralsk handling. Det kan være at en lærer i en bestemt situasjon har grunn til å kjeft på en elev hvis eleven har gjort noe galt, uten at en medelev har grunn til det samme. Men dette feller ikke Smiths forslag, for i forslaget hans er det å være lærer, og det å ha bestemte preferanser og ønsker en del av situasjonsbetingelsene for rasjonell handling. Du vil derfor ha grunn til å spise pistasjeis om du er stilt overfor mine preferanser, og medeleven hadde hatt grunn til å kjeft hvis hun var stilt overfor rollen som lærer. Det forblir kanskje et spørsmål om når ønsker og preferanser er relevante å ta i betraktning for å være rasjonell, men det blir det opp til platitydene å skille ut. Om moralitet er noe som kaller på lik fordeling for lik innsats, er ikke mitt begjær etter å få mer enn andre noe som kan tas som relevant for å tilfredsstille de moralske kravene.

Denne *desentreringen* av ønsker og preferanser er gjenkjennelig fra Rawls' rettferdighetsteori, hvor disse tillegges den andre siden av aktørenes «veil of ignorance» (1999:118–123). Spørsmålet er hva som blir igjen hos aktøren etter ekstraksjonen av slike *partikularia*. Både Rawls' og Smiths modeller innebærer idealisering. Idealiseringen er tilretteleggingen for muligheten av perfekt rasjonelle valg. Denne kan være problematisk. For bør en som lider av depresjon lytte til hva den fullkomment rasjonelle utgaven av seg selv har å si? Den fullkomment rasjonelle hadde nettopp vært en som *ikke* lar seg hindre av depresjoner, for depresjoner er irrasjonelle. Men hvis det så har seg at han er deprimert, hva da? Her er det to alternativer. Det første er at den fullkomment rasjonelle ikke er deprimert siden depresjonen hindrer aktøren i å handle på normativt gyldige grunner. Dette blir å si at den deprimert ikke bør være deprimert, men dette er lite opplysende, for ikke å si lite hjelpsomt. Det andre alternativet er at den deprimerte kan rådføre seg med sin rasjonalitet, eller med andre som kjenner situasjonen til den deprimerte, for å finne ut hvordan han skal ta stilling til sin manglende motivasjon og opplevelse av meningsløshet. Den fullkomment rasjonelle må

under dette alternativet være en som møter depresjonen som en del av situasjonsbetingelsene for å handle rasjonelt. Det vil være et *reelt* hinder for å handle rasjonelt, og det rasjonelle valget må derfor tilpasses følgelig. Akkurat hvilket valg som må bli tatt under omstendighetene er et vanskelig spørsmål å svare på. Men det betyr ikke at det ikke finnes rasjonelle valg å ta for den deprimerte. Vanskeligheten av å finne ut hva den deprimerte bør gjøre, reflekterer den praktisk sett vanskelige situasjonen den deprimerte befinner seg i. Dette er et *praktisk* problem, ikke et problem ved teorien.

Det foregående problemet viser til et annet problem. For teorien sier at vi skal rådføre oss med våre fullkomment rasjonelle selv, men hva den fullkomment rasjonelle utgaven av oss selv hadde ønsket å gjøre i situasjonen vi befinner oss i, er noe vi ikke vet. Hvordan kan vi vite hva som er rasjonelt å gjøre? Modellen Smith har lagt frem sier ikke noe mer enn *at* det rasjonelle vil være det vi har normativ grunn til å gjøre, den gir ikke en eksplisitt prosedyre for å komme frem til det rasjonelle. Han snakker noe om hvordan overveielse kan gi oss motiverende grunner vi ikke har før overveielser. Han tar det for å kunne gjøres gjennom *systematisk rettfærdiggjøring av ønsker* (158–159). I en systematisk rettfærdiggjøring kan ingen ønsker være i seg selv uforkastelige; de er alle satt under kritisk lys. Så må man gjennom refleksjon over mer og mindre overordnede mål og verdier komme frem til et koherent system av ønsker som er gjensidig rettfærdiggjort. Jeg er ikke sikker på hvor opplysende og behjelpelig dette er. Jeg tror at det kan sies mye mer om hvilke gode prosedyrer vi har til å komme frem til grunner med normativ gyldighet. For eksempel kan Habermas' prosedurale teori informere oss mye bedre om hvordan rasjonalitet og objektive grunner kan realiseres i et system av *kommunikativ samhandling*, hvor diskursens innbakte rasjonalitet dyrkes frem naturlig, gjennom felles forpliktelse til diskursreglene (Habermas 1990).<sup>8</sup> Men selv om Smiths teori kunne hatt mer å si om prosedyrene for å *komme frem til* normative grunner, er ikke dette noe som feller hans *definisjon* av dem.

Shafer-Landau har et argument mot internalisme. (Smiths teori er internalistisk, det er implisert av rasjonalismen.) Rasjonalismen sier at normative grunner er *rasjonelle* krav til handlinger; det kan ikke være normative

grunner som ikke er rasjonelle. På motsatt side sier eksternalisme at vi kan ha normative grunner til å gjøre ting uten at de appellerer til oss som rasjonelle vesener. For at de skal appellere må vi i tillegg ha selvstendige ønsker om å handle på dem. Her er Shafer-Landaus argument:

1. If internalism is true, then one has no reason to do what is rationally impossible.
  2. If one has no reason to  $\phi$ , then one can't be justly blamed or punished for not  $\phi$ -ing.
  3. Therefore if internalism is true, then one can't be justly blamed or punished for avoiding what is rationally impossible.
  4. Some agents are justly blamed or punished for their evil deeds, even though avoidance of such conduct was rationally impossible.
  5. Therefore internalism is false.
- (Shafer-Landau 2003:187–188)

**Den fullkomment rasjonelle må under dette alternativet være en som møter depresjonen som en del av situasjonsbetingelsene for å handle rasjonelt. Det vil være et reelt hinder for å handle rasjonelt, og det rasjonelle valget må derfor tilpasses følgelig.**

Argumentet står og faller på begrepet om rasjonell (u)mulighet. Begrepet er konstruert på bakgrunn av det internalistiske prinsippet om forbindelse mellom normative grunner for å handle og motivasjon for å handle slik. Dette er i Smiths teori praktiserbarhetsantakelsen, (2), i formuleringen av det moralske problemet. Siden antakelsen vil, som jeg har vist, være for sterk om den sier at vi *nødvendigvis* er motivert til å gjøre det vi dømmer rett å gjøre, må det være en annen type modalitet som forbinder motivasjon og grunner

for å handle. Denne modaliteten er det Shafer-Landau beskriver som rasjonell mulighet: Rasjonell mulighet er det man kan ha motiverende grunn til å gjøre, enten man har det fra før av, eller etter overveielse; etter jevnføring med overveide normative grunner. Nå spør det hvor langt vi tenker oss at rasjonell mulighet kan strekke seg. Ved rasjonell overveielse kan vi forkaste ønsker vi har og danne nye. Williams tenker seg at dette må, som jeg nevnte ta utgangspunkt i eksisterende ønsker, for han tenker seg at normative grunner er konstituert av ønsker og fakta. Hvis dette er tilfelle kan det finnes aktører som *ikke har noen ønsker* om å være, for eksempel, sympatiske med jøder. Da vil de ikke kunne resonnerer seg frem til at de *bør* være sympatiske med jøder. Dette vil være rasjonelt umulig for dem. Derfor, sier argumentet, kan vi heller ikke klandre dem for usympatiske ugjerninger mot jøder.

Resultatet er katastrofalt. Men legg merke til hvordan

vi må legge til grunn at det ikke er rasjonelt mulig for personer å velte om ønsker om å være usympatiske mot jøder, i verste fall, at det er rasjonelt umulig for personer å forlate ønsker om å utrydde jøder. Jeg ser ikke hvorfor vi må akseptere at det er rasjonelt umulig å forlate disse ønskene. Det vitner om skepsis fra Shafer-Landau om mulighetene for rasjonell overveielse. Han må hevde at det er *umulig* for disse å resonnerer seg vekk fra ønskene, om resonnementet er rasjonelt. Vi må derimot hevde noe mye svakere, for vi må ikke si at personer lykkes i ethvert forsøk på rasjonell overveielse, å kvitte seg med det vi ser på som perverterte ønsker. Vi må bare hevde at det er mulig. Jeg tror det er mulig, og at det kan realiseres gjennom åpenhet for andres grunner (jevnfør igjen Habermas 1990). Siden normative grunner gjelder aktøruavhengig, må man være åpen for andres normative oppfatninger. Å nekte å ta innover seg andres oppfatninger i moralske spørsmål vitner om det Smith kaller *intellektuell arroganse* (Smith 1994:196). Andres oppfatninger bør man *i hvert fall* være åpen for når det er et *moralsk* normativt spørsmål man står overfor, for i moralske spørsmål er ikke ønskene og lystene til den som skal handle noen relevante elementer i situasjonsbetingelsene. Det virker som Shafer-Landau tar det for gitt at normative grunner er konstituert av ønsker, siden han forstår rasjonell mulighet ut fra Williams' begrep om normative grunner (Shafer-Landau 2003:174). Men hvis jeg her har klart å vise at normative grunner må forstås annerledes, som konstituert av oppfatninger om ønskeværdighet, bør vi ikke gå med på argumentet.

Det kan kanskje innvendes at de eksempelet tar opp, de som er usympatiske mot jøder, ikke bare mangler *ønsker* om å behandle jøder med respekt og sympati, men at de også ikke *verdsetter* jøder. Det vil da fortsatt ikke være rasjonelt mulig for dem å nå den moralsk rette dommen, at jøder har menneskeverd som alle andre. Men dette er intellektuell arroganse. For enten tar de feil av hva et menneske er, og dét vil det selvsagt være rasjonelt mulig å finne ut av, eller så verdsetter de ikke mennesker. Men i det siste tilfellet vil de heller ikke verdsette seg selv eller noen andre mennesker. Hvis de ikke verdsetter verken seg selv eller andre, og likevel gjør en tentativ rasjonell dom om at jøder ikke fortjener sympati, da vil de begå en performativ selvmotsigelse.<sup>9</sup> De vil ikke kunne gjøre normativt krav på dommen sin, da innholdet av dommen sier at den som

fremsetter den ikke fortjener sympati. Dette blir til en performativ selvmotsigelse fordi de bruker sin menneskelighet, sin rasjonalitet, til å fremsi dommen om at denne ikke er verdig. Jeg tror ikke at de som fremsetter verdidommer som impliserer sin egen uverdighet til moralsk samhandling, er folk vi med rette klandrer. De vil være så patologiske at vi vil regne dem utenfor det moralske domenet.

Det er et annet problem som allikevel står igjen, og det problemet kommer ikke av misforståelse eller forkastning av Smiths begrep om normative grunner. Vi går med på at han har vist at normative grunner er satt sammen av oppfatninger om hva man hadde ønsket å gjøre som fullkomment rasjonell. Men det finnes flere normative systemer. Dette synes Smith også fullstendig klar over (1994:182–183). Det han ikke ser ut til å kunne forklare er situasjonen der det er rasjonelt ifølge et normativt system å gjøre  $\phi$ , mens det ifølge et annet er rasjonelt å ikke gjøre  $\phi$ . For eksempel, si at jeg ut fra strategiske normer om ønsketilfredsstillelse bør unnlate å være med på dugnad, mens jeg ut fra moralske normer bør være med og bidra til fellesskapet. Da vil det både være rasjonelt for meg å være med på dugnad og rasjonelt for meg å unnlate det. Det vil også være irrasjonelt av meg å være med og irrasjonelt av meg å ikke være med. Hvordan skal moralsk normativitet hevde autoritet over strategisk normativitet?

Jeg tror ikke at Smiths løsning på det moralske problem har en løsning til dette. Jeg har heller ingen løsning selv, all den tid jeg går med på den løsningen Smith har gitt. Det er riktignok ikke sikkert at problemet viser at teorien er feil. For det kan være et faktum ved rasjonalitet at det ikke alltid finnes et entydig svar på hva som er rasjonelt.

**Men dette er intellektuell arroganse. For enten tar de feil av hva et menneske er, og det vil det selvsagt være rasjonelt mulig å finne ut av, eller så verdsetter de ikke mennesker.**



## NOTER

<sup>1</sup> Dette er bare tilnærmet riktig. Moralsk realisme sier også at det finnes moralske fakta. Man kan være kognitivist, men si at alle moralske dommer er usanne. Den posisjonen er *error theory*.

<sup>2</sup> Det relevante ordet, «desire», finnes ikke på norsk. Jeg kommer til å bruke «ønske», og da mener jeg ikke noe mer enn *desire*. Hume brukte for så vidt «passion».

<sup>3</sup> De kan riktignok bidra til endringer i motivasjonssettet indirekte, som Bernard Williams har vist med klarhet (1980). Jeg tar opp dette senere.

<sup>4</sup> Det er et internt mangfold i ekspressivistisk tradisjon, med teorier som emotivisme (f.eks. Ayers: «Hurra for x!») og foreskrivisme (*prescriptivism* altså; Hare: «Gjør x»), og senere teorier som nærmer seg kognitivismen. Under denne oppgavens begrepsanlegg gir det ikke mening med kognitivistisk ekspressivisme, siden ekspressivisme er definert som forkastning av den kognitivistiske premissen (1).

<sup>5</sup> Den ordinære betydningen av «konstruktivisme» er rasjonalisme. I den første leddsetningen bruker jeg ordet ukonvensjonelt, om enn akseptabelt.

<sup>6</sup> Forskjellen mellom *error theory* og fiksjonalisme er at den siste innfører et skille mellom appliserbarhet og sannhet, hvor moralske termer er appliserbare *innenfor*, men ikke sanne *utenfor* den fiksjonen moralsk praksis er.

<sup>7</sup> En liknende vitalisering fra førstepersonsperspektivet finner vi i Habermas (1990: s. 45) under tittelen «On the phenomenology of the moral».

<sup>8</sup> Ifølge teorien er diskursdeltakerne tvunget til å begå *transcendentalpragmatiske* (performative) selvmotsigelser om de skal bryte med diskursens krav til rasjonalitet og universalitet. Se Habermas' «Discourse Ethics» i hans 1990.

<sup>9</sup> Dette svaret på Shafer-Landaus argument er ikke noe jeg tror er innenfor rammen av hva Smith selv ville sagt. Det er likevel noe som ikke er i konflikt med Smiths teori.

## LITTERATUR

Anscombe, G.E.M. 1957. *Intention*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Frankfurt, H. 1971. «Freedom of the will and the concept of a person» i 1998 *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, J. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.

Korsgaard, C. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Shafer-Landau, R. 2003. *Moral Realism*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, M. 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing.

Velleman, D. 1992. «The Guise of the Good» i *Noûs*, vol. 26, ss. 3-26.

Watson, G. 1975. «Free Agency» i *The Journal of Philosophy*, vol. 72, ss. 205-220.

Wiggins, D. 2006. *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Williams, B. 1980. «Internal and External Reasons» i 1997 Darwall et. al. (red.) *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*, ss. 363-372. Oxford: Oxford University Press.