

Maktens tak på en god aktør

Hvordan medlems-paradokset og interrelasjonell makt kan være en utfordring for dygdsetiske teorier

LARS ERIK SANDVIK

VEILEDER

Hilde Vinje

Universitetet i Agder, 2024

Fakultet for humaniora og pedagogikk

Institutt for religion, filosofi og historie

Emnekode: REL500

Takk til

Jeg ønsker å utnytte muligheten til å takke alle som har støttet meg gjennom denne prosessen. En stor takk til min veileder Hilde Vinje, for gode råd og tilbakemeldinger når jeg har trengt det. Jeg ønsker også å rette en takk til alle medstudenter som har bidratt med innspill og kommentarer under fremleggsseminarene våre. I tillegg en stor takk Nils Hallvard Korsvoll, Camilla Susanne Flodin og Håvard Løkke for gode faglige bidrag under seminarer.

På den mer private siden ønsker jeg å takke alle som har heiet meg frem i både oppturer og nedturer. Spesielt min mor Gunn Heidi som har bedt meg ta det med ro og fortalt meg hva som er viktig i livet, min søster Hannah Christine som har lyttet til alle mine gleder og sorger, og min bror Ole Edvard som jeg har kunne delt faglige ideer med. Samt en takk til min tidligere romkamerat Sondre Rosseland for mange gode og underlige filosofiske diskusjoner.

Sist, men absolutt ikke minst, ønsker jeg å rette en stor takk til min samboer og livspartner, Mia. Takk for alle gode diskusjoner, dag og natt. Takk for at du har støttet meg på det tyngste og holdt motet mitt opp. Takk for det du har bidratt med i det faglige, filosofiske og de gode stundene underveis.

Abstrakt

Utgjør interrelasjonell makt en utfordring for en moralsk god aktør? Den kontemporære ny-aristoteliske dygdsetikken viser oss at en god aktør er en aktør som lever i samsvar med dygdene. En dygdig karakter er mulig gjennom å lære om og praktisere dygdene. Forhindrer makt en god aktør å leve karakteristisk et fullt og godt liv? Makt kan korrumpere dens innehaver, og slik føre til en dygdig aktørs fall til et lastefullt handlingsmønster. Moralfeministen Peggy DesAutels har identifisert utfordringer makt kan påføre en dygdig karakter. Hvis makt fører til lastefulle handlinger, hvordan kan en dygdig aktør opprettholde sin dygdige karakter og samtidig inneha en maktposisjon? Samtidig virker det til at noen dygdige aktører trenger å innta maktposisjoner for å kunne utføre store positive endringer (sosiale dygder). DesAutels anvender en form for feministisk dygdsteori, mitt spørsmål er da: møter kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk på de samme utfordringene som DesAutels skisserer. Ved å se på utfordringene interrelasjonell makt utgjør for dygdsteoretiske moralfeminister, skal jeg undersøke med utgangspunkt i ny-aristotelikeren Rosalind Hursthouse om kontemporær dygdsetikk støter på de samme utfordringene. Det skal gjøres ved å se på dygdsetiske svar på konfliktinnvendingen og den situasjonelle utfordringen.

Innhold

Introduksjon	5
Problemstilling:	5
Metodisk refleksjon:	6
Tilbake til problemstillingen:	7
Oppgavens kapitler:	9
Kapittel 1: En god aktør	10
Hva er dygdsetikk?	12
Innvendinger mot dygdsetikken:	18
Praktisk visdom:	21
Etisk naturalisme:	27
Kapittel 2: Problemene makt utgjør for en god aktør	38
DesAutels' makt, dygder og laster:	40
Problemene makt utgjør for en god aktør:	55
Fra paradoks til dilemma:	59
Kapittel 3: En god aktørs møte med makt	65
Konfliktinnvendingen og handlingsveiledning:	66
Dilemmaer:	71
Å gli mellom hornene:	78
Maktens tak på karakteren:	87
Konklusjon:	94
Referanser:	96

Introduksjon

Enkelte sosiologer mener at maktforskjeller finnes i alle samfunnslag og er i omtrent alle sosiale relasjoner innen sosialt arbeid (Garlington et al., 2020, s. 202). Selv fikk jeg kjenne dette på kroppen en dag på jobb sommeren 2019. Det var noe i meg da jeg ble forfulgt av en full person på jobb, der personen hyttet med neven og ropte «jeg skal drepe deg Lars Erik». Jeg var i en tydelig maktposisjon, ettersom jeg var betalt for å være der å passe på denne personen. Jeg kunne ha bruk denne posisjonen til å straffe vedkommende, for eksempel, ved å ringe politiet eller skremme vedkommende med liknende trusler. Men til tross for drapstrusselen kom jeg rolig tilbake på jobb dagen etterpå og snakket om hendelsen med personen, og fortsatte å gjøre jobben min med mål om å skape trygge rammer for de som ikke klarer det selv. Det er noe intuitivt galt hvis jeg skulle ha brukt min maktposisjon til å trykke personen som truet meg på livet enda lengre ned i søla. Det enkleste for meg der og da kunne vært å ringe til politiet og få personen arrestert, og det ville trolig vært noe jeg hadde gjort hvis jeg ikke var på jobb, men jeg valgte å ikke gjøre dette fordi personen trengte ikke å bli sett på som en større sydebukk enn det den allerede følte at den var. Hvorfor ødelegge et allerede «defekt» individ enda mer? Det er her moralen kommer inn.

Problemstilling:

Problemstillingen for denne oppgaven er som følger: Utgjør interrelasjonell makt en utfordring for en moralsk god aktør? Med 'moralisk god aktør' mener jeg en aktør vi kan se på som er eller potensielt kan bli en dygdig aktør, gitt konteksten av kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk. Jeg vil ta det for gitt i denne oppgaven at interrelasjonell makt er en av grunnene til at mennesker opplever et behov for etikk og moral. Med interrelasjonell makt mener jeg makt som muligheten til å påvirke andre mennesker, som er i motsetning til å «makte å gjøre x » som vi kan se på mer som en indre drivkraft. Jeg vil også ta det for gitt at mennesker er sofistikerte sosiale dyr, som blomstrer i samvær med andre mennesker (Foot, 2003, s. 56; Hursthouse, 2001, s. 206). Det vil si at mennesker ikke er skapt for å være alene, men heller er skapt for å leve et liv preget av interaksjon med andre mennesker. Med tanke på at mennesker kan sies å være sofistikerte sosiale dyr og interrelasjonell makt er hvordan mennesker påvirker hverandre, ligger det intuitivt i vår tankegang (hvert fall i det 21. århundre) at vi burde ha et sett med regler eller normer for at vi skal leve godt sammen og påvirke hverandre på en god måte. Dette er tanker som ligger intuitivt i meg som et menneske som har vært ute og levd et liv både med de mektige og privilegerte, og de svake og underprivilegerte. Selv om jeg forsøker å finne rasjonelle besvarelser på mine forskings spørsmål og problemstilling, er jeg, som Rosalind Hursthouse sa

om seg selv, et resultat av min oppdragelse, kultur og dannelse (Hursthouse, 2004, s. 275). Det vil si at jeg tar med meg holdninger og verdier jeg har ervervet meg gjennom et privat og akademisk liv.

Metodisk refleksjon:

Ved å ha hatt en bred variasjon i interessefelt, så kan denne oppgaven virke noe eklektisk ettersom jeg drar inn temaer fra ulike fagfelt. Jeg er i all hovedsak påvirket av temaer som epistemologi, feminisme og dygdsetikk. Dette er en av grunnene til at jeg har valgt den tematikken jeg har valgt. Jeg har sett to fenomener som ikke nødvendigvis snakkes om samtidig, og dette er mitt forsøk på å forene de to temaene. Jeg har lest om makt og hvor fryktinngytende det kan fremstå som innen feministisk teori (DesAutels, 2016), og jeg har lest om hvordan dygder kan fortelle oss noe om å bli gode personer (Hursthouse, 2001), men det er sjeldent jeg ser en dygdsetiker ta tak i noe som blir ansett som et samfunnsproblem av flere store teoretikere: makt og mennesker som innehar høye maktposisjoner. Derfor er jeg også klar over at jeg krysser fagfelt som kan være problematisk i seg selv ettersom hvert fagfelt kommer med sine egne premisser og antagelser. Allikevel gjør jeg mitt ytterste for å respektere alle parter jeg har involvert i oppgaven. Jeg skal etterstrebe tre prinsipper i min masteroppgave for å sørge for at oppgaven min holder en adekvat filosofisk standard. Prinsippene er formulert av Sven Ove Hansson (Hansson, 2010, s. 45–46):

1. Den er argumenterende: Teksten må følge rasjonelle argumenter som følger logisk fra hverandre. Påstander som ikke er nøye argumentert for forblir kun påstander.
2. Den søker presisjon: Det som sies og den meningsinnhold må være klart og tydelig. Forskning skal være med på å skape ny kunnskap, og denne kunnskapen skal kunne deles og brukes videre.
3. Den er tilgjengelig for kritikk: Ved å ha klare argumenter som kan brytes ned, som ikke inneholder retoriske triks, kan andre gå inn i teksten for å undersøke om det som er skrevet er korrekt og kritisere det om nødvendig.

Jeg skal (1) etter beste evne etterstrebe å argumentere rasjonelt for mitt forsvar av dygdsetikk, der jeg samtidig skal forsøke å se på mitt forsvar med et kritisk blikk. Noe jeg gjør ved å ta med makt som en mulig problematikk inn i kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk. Det etterstrebes at påstander i teksten er godt begrunnet enten med argumenter eller forklaringer, eller gode fagkilder. Jeg skal i tillegg (2) etterstrebe å formulere meg tydelig, slik at mine resultater på oppgaven kan brukes i videre diskusjoner innad etikk, og da særlig ny-aristotelisk dygdsetikk. Det siste metodiske grepet jeg etterstreber er (3), som vil si at oppgaven min skal være

tilgjengelig for kritikk. Et av grepene for å lykkes med å være åpen for kritikk er at jeg er transparent i min kildebruk, og anvende det på en slik måte at andre kan kritisere teksten min hvis det finnes feil i den. Ved å etterstrebe disse tre prinsippene håper jeg at lesere kan klart og tydelig forstå hvorfor og hvordan jeg forsvarer dygdsetikken mot en mulig problematikk som man finner i fenomenet makt, som ofte er beskrevet i moralfeminismen.

Tilbake til problemstillingen:

Det var noe i meg som fortalte meg at den truende oppførselen jeg møtte på jobb ikke skulle anmeldes fordi personen ikke hadde behov for mer stress enn den allerede hadde. Det virker til å være noe i oss som forteller oss at en lege ikke burde misbruke makten den har ovenfor en pasient ved å dele sensitiv informasjon om pasienten, det er derfor leger har taushetsplikt. Det er også noe i oss som forteller oss at personer i maktposisjoner ikke burde bruke sin posisjon til å påvirke sine underordnede til å få seksuelle tjenester, og det kunne vi se i reaksjonene rundt #MeToo sakene som gikk rundt i den vestlige verden. Poenget mitt er at interrelasjonell makt er noe som får frem et visst behov til å ha noen kjøreregler rundt hvordan vi skal håndtere den makten vi har, som moralske aktører som prøver å leve gode liv.

Å leve godt er å leve i samråd med dygdene hvis vi skal følge dygdsetikken (Snow, 2017, s. 321). Hvis det er godt å leve etter dygdene burde man se til de når man lever livet sitt, for vi kan anta at alle ønsker å leve godt, selv om mennesker får det til i ulik grad. Jeg skal ta for meg hvordan den kontemporære ny-aristoteliske tradisjonen gir oss en veiledning til hvordan man skal leve som et godt menneske. Dermed også få det godt. Mange av disse tankene er inspirert av Aristoteles. Dette betyr at selv om tankene til en ny-aristoteliker er kontemporære betyr det ikke nødvendigvis at disse ideene holder følge med ideene i vårt moderne samfunn ettersom mye beveger seg i et raskt tempo.

Peggy DesAutels er kritisk til idealiserte normative teorier, som dygdsetikk er et eksempel på, og argumenterer for en normativ teori om makt ved bruk av sin moralfeministiske bakgrunn og dygdsteori. DesAutels har identifisert makt som et problem for den gode aktøren. Makt virker til å kultivere lastefulle handlingsmønstre som ikke er veien til et godt liv, eller det å bli en god aktør (DesAutels, 2016, s. 140). Dette problemet blir tydelig i medlems-paradokset, der hvis vi antar en god aktør, vil det ha et vanskelig valg mellom to tilsynelatende onde handlinger (DesAutels, 2016, s. 139–140). Ettersom DesAutels bruker dygdsteori ønsker jeg å undersøke hvorvidt medlems-paradokset er et problem for dygdsetikken også, for man finner mange likheter mellom DesAutels og de kontemporære ny-aristotelikerne.

Det fører meg til problemstillingen for denne masteroppgaven: utgjør interrelasjonell makt et problem for kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk? Ved å se på at medlemsparadokset til DesAutels minner mer som et moralsk dilemma, skal jeg så ta for meg Hursthouse sin redegjørelse av hvordan ny-aristotelisk dygdsetikk kan håndtere dilemmaer. Måten Hursthouse forstår dilemmaer og handlingsveiledning på kan vise oss at medlemsparadokset ikke burde være et problem for ny-aristotelisk dygdsetikk, så lenge aktøren som er i medlemsparadokset opptrer dygdig i situasjonen. I tillegg til medlemsparadokset kommer faren for at dygdige aktører blir lastefulle i høye maktposisjoner. Jeg skal argumentere for at det å være en karakteristisk god aktør krever arbeid gjennom hele livet. Den dygdige aktør, hvis den ønsker å opprettholde sin dygdige karakter, må derfor fortsette å praktisere, lære, og kanskje ofring av noen antatte goder.

I teksten min bruker jeg en inklusiv 'vi'. Jeg snakker da om meg selv og leseren som er med på ferden. I min vide søken etter å erverve en større forståelse dygdsetikken har jeg følt meg mest hjemme i den kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikken, og da særlig hos Hursthouse *On Virtue Ethics* (2001) og med gode bidrag fra Julia Annas' *Intelligent Virtue* (2011)¹, samt at jeg støtter meg på en del moderne og kontemporær dygdsteoretisk støtte og tilleggs litteratur. Jeg har også tatt i bruk Aristoteles sin *Den nikomakiske etikk* (2013) for å vise til hvor ny-aristotelikerne har tatt noe av sin inspirasjon. Samt at jeg anvender to av krigstidskvartettens² tenkere, G.E.M Anscombe og Philippa Foot, for å styrke min forståelse av ideene som blir brukt av de kontemporære dygdsetikerne.

For å skape et godt bilde av problemstillingen tar jeg med meg dygdsetiske konsepter fra metaetikk, til normativ etikk og helt til anvendt etikk. For å kunne forsvare det dygdsetiske ståstedet ser jeg det som hensiktsmessig at jeg, etter å ha tatt for meg den normative etikken (hvordan vi burde leve), også burde se til hvorfor vi skal stole på det normative ved å se til metaetikken (hva er grunnen til at vi burde leve sånn). Til slutt anvendes det normative på anvendt etikk (hvordan ser det ut å leve som jeg burde). Slik har vi muligheten til å danne oss et større bilde av hvorvidt interrelasjonell makt er en utfordring for en dygdig aktør, gitt konteksten av kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk. Da fordi vi kan se om vi har en god grunn til å leve som vi blir fortalt at vi burde, og om det er anvendelig på en overkommelig måte i praksis.

¹ Julia Annas takker Hursthouse for et godt vennskap og en god kilde til inspirasjon (Annas, 2011, forord).

² For en nærmere diskusjon av Krigstidskvartetten, se (Winther, 2021).

Oppgavens kapitler:

For å besvare problemstillingen min (Utgjør interrelasjonell makt en utfordring for en moralsk god aktør?), jobber jeg med utgangspunkt i tre forskningsspørsmål, et for hvert kapittel. I første kapittel er forskningsspørsmålet: *hvem er en god aktør i kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk?* Etter å ha besvart hva som ansees som en god moralsk aktør i dygdsetikken gjennom min forståelse av flere ny-aristoteliske dygdsetikere og dygdsteoretikere, samt korte bidrag fra Aristoteles, skal jeg gå videre til et potensielt problem for dygdsetikken. Mitt andre forskningsspørsmål som kommer i kapittel 2 er: *hvilke problemer utgjør interrelasjonell makt for en god aktør?* Ved å se på DesAutels' moralfeminisme som har med seg inspirasjon fra dygdsteori, ser vi at medlems-paradokset, som et resultat av friksjoner i sosiale relasjoner med interrelasjonell makt, kan utgjøre et potensielt problem for en god aktør hvis aktøren har ambisjoner om å utføre sosialetiske dygder. DesAutels belyser også problemet ved at makt har stor sannsynlighet for å korrumpere gode aktørers dygdige karakter. Etter å ha argumentert for at medlems-paradokset minner mer om et moralsk dilemma, kommer jeg til kapittel 3 og mitt siste forskningsspørsmål: *Gitt at interrelasjonell makt skaper utfordringer for en god aktør, er det mulig for en god aktør å beholde sin dygdige karakter i møte med lastefulle organisasjoner?* I det tredje kapittelet vil jeg anvende Hursthouse sin respons på konfliktnvendingen, og argumentere for at medlems-paradokset ikke nødvendigvis er et problem for en god aktør.

Kapittel 1: En god aktør

Hva vil det si å være en moralsk en god aktør? I dette første kapittelet skal jeg undersøke hva en god aktør er ut fra en ny-aristotelisk forståelse av dygdsetikk. For å svare på den overordnede problemstillingen³ for denne masteroppgaven, ønsker jeg først å svare på hva en god aktør er i kontemporær dygdsetikk. For å være mer konkret, er forskningsspørsmålet for dette kapittelet: Hvem er en god aktør i kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk? Grunnen til at jeg ønsker å besvare hva en god aktør er, er fordi det er den gode aktøren som skal i møte med interrelasjonell makt. Hvis ikke den gode aktøren, som skissert av kontemporær dygdsetikk, ikke kan være en god aktør i møte med interrelasjonell makt, vil interrelasjonell makt by på en utfordring for dygdsetikken som en normativ teori.

Ny-aristotelisk dygdsetikk tar for seg tanker, ideer og begreper fra Aristoteles, men ny-aristotelikere har tatt bort og lagt til nye ideer for det er premisser og synspunkter hos Aristoteles som ikke er holdbare. Begreper som vi ofte har med oss fra Aristoteles sin dygdsetikk er *areté*, *fronesis* og *eudaimonia* (Hursthouse & Pettigrove, 2022). *Areté* kan forstås som fortreffelighet eller dygd, *fronesis* kan forstås som praktisk eller moralsk visdom, og *eudaimonia* kan forstås som lykke, velbehag eller blomstring. Et eksempel på en ny-aristotelisk dygdsetiker er Rosalind Hursthouse. Hun bruker to ideer fra Aristoteles (1) dygdene er de karaktertrekkene som et menneske, gitt deres natur, trenger for å oppnå *eudaimonia*, hvor (2) hensyn til menneskelig natur er til en viss grad rasjonelt grunnlag for etikken (Hursthouse, 2004, s. 263). Samtidig som hun forkaster Aristoteles' tanker om kvinner og om at det eksisterer naturlige slaver (Hursthouse, 2001, s. 8). I tillegg til eksemplene på forkastede ideer, finner man innflytelse fra kristendommen i ny-aristotelisk dygdsetikk. Da i form av kristne dygder som ydmykhet og tålmodighet (MacIntyre, 2011, s. 206). Det finnes debatter om hvilke dygder man skal forholde seg til innad i dygdsetikken, og andre dygdsteorier. Jeg tar for meg *eudaimonistisk* dygdsetikk, som definerer dygdene ut ifra deres relasjon til *eudaimonia*, som er dygdig virksomhet (Hursthouse & Pettigrove, 2022). Altså relasjonen mellom dygder og *eudaimonia* er at dygdig virksomhet er det samme som *eudaimonia*. Sagt på en annen måte er dygdig virksomhet og *eudaimonia* på sett og vis ekvivalenter i *eudaimonistisk* dygdsetikk. Utover i dette kapittelet kommer jeg til hvordan dygdsetikk fungerer som en normativ teori, og vi skal se på noen ideer rundt *praktisk visdom* og den gode aktøren, og det blir en seksjon om hvordan man kan forankre den normative teorien dygdsetikk er i *etisk naturalisme*.

³ Problemstilling: Utgjør interrelasjonell makt en utfordring for en moralsk god aktør?

La oss gå tilbake til å spørsmålet: Hvordan skal en god aktør leve, hva burde den gode gjøre? Ettersom Aristoteles er inspirasjonskilden til ny-aristotelismen, la oss starte med hvordan han svarer på dette spørsmålet. Den gode aktøren burde, ifølge Aristoteles, søke mot sitt naturlige mål (*telos*). Det som er godt for et menneske er å aktualisere sitt potensiale. Hva er så dette potensiale for menneske? Menneskets *telos* er å leve opp mot sin naturlige godhet. For å få det gode liv, den naturlige godheten, så burde vi først og fremst se til hva det største gode er. Ifølge Aristoteles er lykken (*eudaimonia*) det største gode (NE 1095a15–25). Det vil si at når et menneske lever i samsvar med *eudaimonia* eller lykke, har mennesket levd et godt liv. Aristoteles sier at hvis vi antar at menneskets funksjon (*ergon*) er et visst liv, kan vi tenke oss at denne funksjonen er å virke i henhold til fornuften, og et dyktig menneske utfører de rette dygdene til den rette tiden. Da blir menneskets funksjon og leve i samsvar med fornuften og dygdene som er i henhold til den beste og mest fullkomne (NE 1098a1–20). Man kan sammenligne det med funksjonen til et menneske, med funksjonen til en sykepleier. En sykepleier som fungerer godt er en sykepleier som karakteristisk utfører funksjonen en sykepleier burde utføre (Curzer, 2010, s. 137). Altså det er godt for mennesket å være det mennesket skal være gitt menneskets natur. *Eudaimonia* er menneskets *telos* (Snow, 2017, s. 321). Dette er en av måtene man kan tolke *eudaimonia* på fra Aristoteles. Man har altså oppnådd det man kan oppnå gitt sin natur som menneske. Videre sier Aristoteles at lykken er et mål, et mål som er mål i seg selv og ikke et mål til noe annet, fordi mål som er mål i seg selv er mer endelige enn mål som er mål for noe annet. Det vil si at hvis lykken hadde vært et mål for å oppnå for eksempel prestisje er det ikke like endelig som hvis lykken var et mål for seg selv. Det som er endelig, er en større gode enn det som ikke er det. Lykke er også fullstendig, for et mål som er endelig kan ikke være ufullstendig. Det må altså ikke mangle noe (NE 1097a20–1097b20). Hva Aristoteles mener med dette er at *eudaimonia* er et mål som er et mål i seg selv, for det kan ikke være den største gode hvis det er mål for noe annet. Lykke kan derfor ikke være et delmål på vei til for eksempel rikdom. Lykken (*eudaimonia*) må også være et fullstendig mål for at det skal være den største gode. Det virker kontraintuitivt å si at man har oppnådd det beste man kan oppnå, og egentlig bare være ni tideler på vei. Lykken kan sees på som et mål som kommer av å ha levd et fullt liv. Noen filosofer, som Nancy Snow, har tolket Aristoteles til å mene at vi ikke kan bedømme om noen har oppnådd *eudaimonia* før etter deres død (Snow, 2017, s. 321). For det er ikke før etter et liv er endt man kan si at mennesket har kommet fullstendig i mål. Den gode aktøren kan da sies å være en person som arbeider mot *eudaimonia* fordi det er det største gode for mennesket, som er menneskets naturlige mål (*telos*).

Da har vi en grunnforståelse av hva den gode aktøren skal arbeide mot, men hvordan kommer aktøren seg dit? For at dygdsetikken skal være en normativ teori, en teori som sier noe om hvordan en aktør burde opptre, handle eller leve, burde dygdsetikken gi oss noen retningslinjer eller veiledning til hvordan vi kommer til dette endelige og fullstendige målet. *Eudaimonia* kan ifølge dygdsetikken sies å være et resultat av at den gode aktøren virker aktivt i samsvar med dygdene, har tilgang til eksterne goder og har virket gjennom et liv (Snow, 2017, s. 321). Som vi også kunne se fra Hursthouse sin anvendelse av Aristoteles' ideer, er dygdene det mennesket trenger for å oppnå *eudaimonia*, sammen med en rasjonell forståelse av menneskets natur (Hursthouse, 2001, s. 190–191). Neste del av teksten skal omhandle dygdenes (*arête*) rolle i *eudaimonia* og vise at dygdsetikk er en den normativ teori.

Hva er dygdsetikk?

I denne delen bruker jeg begreper fra antikkens Hellas og moderne tanker om dygdsetikken. Jeg siterer aristoteliske tanker for å ha en bedre forståelse inspirasjonen til ny-aristoteliske teoretikere. Allikevel er det kontemporær dygdsetikk som skal ha hovedfokuset. På lik linje med Hursthouse ønsker jeg at teksten skal forståes som ny-aristotelisk, for å kunne påberope meg retten til å si at Aristoteles tok feil hva det angår slaver og kvinner, samt forplikter ikke denne teksten seg til Aristoteles sin liste med dygder (Hursthouse, 2001, s. 8). Per nå forplikter ikke denne teksten seg til noen bestemt liste med dygder og laster. Som vi kunne se i delen over, var det å leve på den måten som aktualiserer blomstring (*eudaimonia*) det største gode for mennesket. Dygdsetikken viser hvordan man burde leve for å oppnå *eudaimonia*, altså hvordan man burde leve for å leve godt, ved å beskrive den komplette dygdige aktør. Dygdsetikken gir oss et ideal (*eudaimonia*) å leve etter, og er dermed et forsøk på å beskrive hvordan vi kan leve et godt liv som gode moralske aktører. Altså, idealet, en komplette dygdig aktør. For at dygdsetikken skal kunne være en god normativ etisk teori, så må den si noe om hvordan en moralsk aktør burde leve for å oppnå *eudaimonia*. Den burde svare på spørsmålet «Hvordan burde jeg leve for å få et godt liv?» ved å veilede oss i en eller annen retning (Hursthouse, 2022a, s. 167). For å si det på en annen måte, deskriptive teorier er teorier som sier dette objektet eller fenomenet er x i tid T eller situasjon S . Normative teorier, derimot, sier i S burde man handle på denne måten fordi det er rett eller godt. Hvis jeg sier at det å ha et godt liv er å oppnå *eudaimonia*, sier ikke dette oss så mye om hvordan vi skal leve. Hvis jeg heller sier, for å ha et godt liv og oppnå *eudaimonia* burde vi leve «sånn-som-dette», kan dette veilede oss til handling og væremåte. Hvis det er tilfelle at dygdsetikk fungerer veiledende på måten normative teorier

gjør, så er dygdsetikk en normativ teori som forteller oss hvordan man burde leve for å oppnå *eudaimonia*.

For å kunne oppnå *eudaimonia* må aktøren inneha dygder (*aretê*) (Hursthouse, 2004, s. 264). Dygder er karaktertrekk som mennesker potensielt kan inneha. Moralsk dygd er ifølge Aristoteles en vane eller en opptrent ferdighet, som karakteristisk sett er moderat eller rettet mot middelveien (*mean*) (*mesotes*) (Prado, 2018, s. 56). Moralske dygder er tilstander en aktør er i som leder karakteren til å handle godt *qua* menneske. De moralske dygdene er en spesiell type naturlig godhet (*natural goodness*), og last er å være naturlig defekt (Lott, 2012, s. 407). Moralsk dygd er en underkategori av dygder som har med de moralske situasjonene å gjøre. Jeg vil klargjøre skillet mellom moralsk dygd og andre dygder senere i teksten ettersom fokuset her er moralsk dygd.⁴ Dygd er det karaktertrekket som tillater aktøren å handle på en passende måte (middelveien) fordi aktøren har øvd seg eller trent på å være dygdig over tid. For eksempel vil det å være dygdig i en situasjon som aktøren opplever som vanskelig eller skummel å utvise dygden mot. Moralsk dygd er middelveien i den forstand at dygd er mellom to onde ekstreme ytterpunkter ved et karaktertrekk (Prado, 2018, s. 56-57). Hvis aktøren står i en situasjon som krever dygden mot, vil aktøren hvis den er dygdig handle på motet i stedet for å være feig eller overmodig. Å være feig eller overmodig er å være lastefull. Laster er de onde ekstremene ved et karaktertrekk, altså ytterpunktene (Prado, 2018, s. 56). Eksempelvis ser vi at mot (dygd) er mellomtingen (middelveien) mellom de to mer ekstreme karaktertrekkene feighet (last) og overmot (last).

Middelveien finner mennesket ved hjelp av fornuft (*reason*). Ifølge Aristoteles er fornuft mennesket funksjon (*ergon*). Menneskets lykke er kun mulig via utøvelse av fornuft, derfor må dygds godhet være i samsvar med fornuften (Prado, 2018, s. 56). Vi kan ut fra *ergon* forstå at det er godt for mennesket å være fornuftig, og ved å være fornuftig så finner mennesket middelveien som er der hvor den dygdige handlingen befinner seg i en situasjon. La oss se for oss at den dygdige aktøren er i et middagsselskap der det er fri tilgang på mat og drikke. Hva ville den dygdige aktøren gjort for å finne middelveien? Aktøren hadde da brukt fornuften sin til å være måteholden (dygd) i forhold til mat og drikke, fordi aktøren vet at det er uhøflig å opptre asketisk (last) ved å ikke spise noe av den maten som er tilbudt. Aktøren vet også at et overflødig forbruk (last) er hverken bra for aktørens mage eller fordelingen av mat og drikke mellom gjestene.

⁴ Jeg vil ta for meg intellektuelle dygder på neste side av teksten.

En komplett dygdige aktør beskriver Aristoteles som en aktør som karakteristisk ville tenke, føle og handle «til den rette tiden, om de rette tingene, mot de rette personene, for det riktige målet, på den riktige måten» (EN 1106b2 1-24; Cf. EN 1109a27-30)(Linn, 2019, s. 68). At noe er karakteristisk vil si at en aktør har en tendens til å handle på en gitt måte i enhver situasjon som stemmer overens med måten å handle på. På sett og vis kan vi si at den aktøren som innehar dygder har en tendens til å handle på en god måte i enhver situasjon. Hvis vi ser til eksemplet fra forrige avsnitt, vil en komplett dygdig aktør vite at når aktøren er i et middagsselskap burde en komplett dygdig aktør opptre måteholden. Aktøren vil tenke, føle og handle rett med å forsyne seg til rett tid, forsyne seg av den riktige maten til den riktige mengden, ta imot maten verten tilbyr, for at det er den gode måten å være gjest på, både for seg selv, verten og de andre gjestene. Dette forutsetter at aktøren har kontroll på alle dygdene, og hvilke dygder som er relevante for situasjonen en komplett dygdig aktør er i.

Dygder er disposisjoner (i den forstand at du er disponert til noe) som er beundringsverdier slik at de kan inspirere oss til å strebe etter dem som idealer. For at disposisjon skal være i en dygd, må den også være verdifull (Annas, 2011, s. 5–6). Man kan ta dygd til å være fundamentalt i den forstand at dygd er iboende verdifullt og at dens verdi er kilden til det som er verdifullt i andre ting (Lebuffe, 2011, s. 164). Som for eksempel at fargen kan være kilden til verdien i maling. Hvis vi følger Julia Annas, kan vi si at dygd er beundringsverdig i seg selv (Annas, 2011, s. 5). Dette står i motsetning til karaktertrekk som kun blir verdsatt for deres funksjon, altså instrumentelt. En dygd er altså en disposisjon, men ikke i en naturvitenskapelig forstand ettersom man der har et statisk forhold til karaktertrekket. Et eksempel på dette er at glass er disponert til å knuse (karaktertrekk) under gitte omstendigheter og dette endrer seg ikke uansett hvor mange ganger et glass blir eksponert for det samme. Dygdene, derimot, er ikke statiske på samme måte som glass. Dygd er en disposisjon som er resultat av at aktøren tenker og handler på en bestemt måte. Altså, at aktøren ikke er statisk som et glass, men heller er dynamisk. Hvis, for eksempel, aktøren er generøs, vil aktørens generøse handlinger og tanker begge komme fra en dygd og forsterke dens karakter (Annas, 2011, s. 8–9). Denne disposisjonen forutsetter at man praktiserer det å være generøs når anledningen byr seg, man må fortsette å trene på å være generøs. Hvis man ikke praktiserer det aktivt står man i fare for å ikke utvikle disposisjonen generøsitet til det fulle, eller så står man i fare for å miste denne disposisjonen.

Vi vet nå at dygdsetikere argumenterer for at man skal være dygdig er fordi det å kultivere dygder (*arête*) er en del av vårt naturlige mål (*telos*), oppnåelsen av lykke eller

blomstring (*eudaimonia*) (Brown, 2016, s. 138). Allikevel trenger vi flere svar for hvordan den moralske aktøren skal bli en god aktør. Hvordan skal den gode aktøren forstå hvilke dygder aktør skal anvende, og når? For dygdsetikeren er lykke eller blomstring et naturlig mål for menneskers liv og alle mennesker har en objektiv grunn til å streve mot dette målet. Dette er mulig når man forstår at menneskers naturlige funksjon (*ergon*) er «sjelen er i en aktiv tilstand som er i samsvar med fornuft». For å leve i samsvar med fornuften må man utvise en utmerkethet i form av dygdene (*arête*) (Brown, 2016, s. 138). Aktøren må altså være i en aktiv tilstand, eller virke, ved å kunne benytte seg av dygdene på en eksepsjonell måte, slik at aktøren lever i samsvar med fornuften. Som nevnt tidligere så har man ‘en komplett dygdig aktør’ og det er en aktør som på sett og vis klarer å anvende de moralske dygder og intellektuelle (epistemiske) dygder i en form for harmoni. Vi har også noe som heter naturlige dygder, men dette blir ikke sett på som fullverdige dygder.⁵ Som nevnt tidligere er moralske dygder tilstander som leder mennesker til å være gode *qua* mennesker (Lott, 2012, s. 407). Det vil si at de moralske dygdene har en viss normativitet over seg, altså de er veiledende for hvordan mennesker burde leve godt. Det er noe normativt godt med de som innehar dygdene (Reader, 2000, s. 345). De intellektuelle dygdene handler om kunnskap, fornuft og resonering rundt hvordan man skal leve og oppnå mål i livet (Stichter, 2017, s. 60). Det å være kunne en ferdighet handler litt om å ha en viss form for teoretisk kunnskap om det man holder på med, slik at man ikke bare er dyktig på å gjennomføre en aktivitet (Annas, 2011, s. 20; Stichter, 2017, s. 60). Mange er for eksempel dyktige til å lage mat, altså de kan lage mat som er spisende og smaker godt. For at det skal være en ferdighet som inneholder en form for intellektuell dygd, burde man ikke bare kunne å salte maten for at det smaker godt, men vite at man salter maten for at det bringer frem de naturlige smakene i maten man salter. For å oppsummere, vil en komplett dygdig aktør inneha de to undergruppene av karaktertrekk (dygder), og vil da være disponert for et liv i *eudaimonia*. Sagt på en annen måte, den dygdige aktøren engasjerer seg i refleksjon over hva den velvillig handlingen ville ha vært i den situasjonen de befinner seg i, gitt at situasjonen krever velvillighet, for så å velge den handlingen fordi den er velvillig (altså dygdig) (Russell, 2008a, s. 329). Aktøren vår vil være naturlig rustet til å handle dygdig, være dygdig i

⁵ Naturlig dygd derimot er vår naturlige inklinasjon til noen karaktertrekk, som for eksempel mot, måtehold og gavmildhet, med de naturlige dygdene har ikke nødvendigvis innflytelsen av ‘intelligens’ (*nous*) og vi finner de naturlige dygdene ofte i barn og dyr ifølge Aristoteles (Hursthouse, 2001, s. 104–105). Man kan se på naturligdygd, som en proto-versjon av dygd som venter på å få aktualisert sitt fulle potensiale ved hjelp av praktisk visdom (Hursthouse & Pettigrove, 2022). Vi kan da se for oss en ung rådyr bukk (råbuk) som er naturlig dygdig i motet. Ved å ikke ha *nous* som kreves av ikke-naturlige dygder, går råbukken til angrep når rovdyr truer i stedet for å flykte. Råbukken har ikke *nous* slik at den kan forstå og resonere seg til at dette motet (dygd) fort kan bli overmot (last). Råbukken kan på sett og vis sies å ha et naturlig talent for å være modig, men den har ikke kontroll på motet slik at det naturlige talentet kan oppfattes som en fullverdig dygd.

den forstand at det er godt for aktøren, og aktøren har en viss kunnskap om hvordan den skal ha det godt. Det ligger i menneskets natur å ha potensiale for dygd, for dygd kan sies å være funksjonen til mennesket for å få et godt liv.

Aristoteles sitt funksjonsargument fungerer ved å identifisere distinkte menneskelige kapasiteter (disposisjoner) som ved ordentlig utvikling (lærer via praktisering) vil utgjøre det menneskelig gode (dygd, og så *eudaimonia*) (Linn, 2019, s. 56). Menneskets funksjon (*ergon*) ifølge Aristoteles, er derfor å leve på en slik måte at 'sjelen' virker og handler i samsvar med fornuften, og fornuften leder handlingen inn i den passende dygden som er til det gode for mennesket (NE 1098a1–20). Sagt med andre ord, det er godt for mennesket å leve etter sin funksjon. For eksempel kan vi si at hvis det ligger i menneskets funksjon å leve lenge, er det godt for mennesket, og burde handlinger rettes mot denne funksjonen. Vi har allerede sett at hva som er godt for mennesket er å leve etter dygdene, altså å praktisere dygdene. Ved å handle og være dygdig vil mennesket få det godt. Slik sett har vi en ledetråd for hvordan mennesker *burde* leve for at mennesker skal ha det godt.

Dygd er heller en tilstand i 'sjelen' (aktøren) enn en tilstand i handlingen (Roberts, 2012, s. 267). Dette gjør dygdsetikken til en aktørsentrert etikk i hvordan aktøren skal forholde seg til en vanskelig situasjon. Det vil si at i møte med spørsmål om hva den moralske aktøren burde gjøre, så er det fokus på hvordan aktøren *burde* være (Hursthouse & Pettigrove, 2022). Motsatsen til aktørsentrerte etikker er handlingssentrerte etikker. Her svarer man på spørsmål om hva den moralske aktøren burde gjøre ut fra hva den rette handlingen er. Altså, fokuset er på den rette handlingen en moralsk aktør burde utføre i møte med en situasjon (Hursthouse & Pettigrove, 2022). Hvis dygd var en tilstand i handlingen, kunne man ha sagt at man har en dygdig karakter etter å ha vært generøs en gang. Det er ikke tilfelle ettersom dygder er karaktertrekk og karaktertrekk forutsetter en viss form for vane og repetisjon. Det betyr ikke at handlinger er ubetydelige, for hver handling bygger eller river ned aktørens karakter. Dygd er mer som en tilstand i aktøren fremfor en handling i seg selv. Vi må også legge til at vår gode aktør må bli sett på «i et fullt liv» (NE 1098a15–20). Skal man kultivere dygder og praksiser, må dette skje over tid og man kan ikke anta at det er gjort gjennom refleksjon over *en* handling.

Som nevnt tidligere kan man se på dygd som en ferdighet som må opparbeides slik at det blir en tilvenning og erfaring (Annas, 2011, s. 12). Dygdene blir først introdusert via utdanning, gjennom både skole og familie, der vi blir tilvent for eksempel generøsitet gjennom erfaringer med familiemedlemmer og mennesker på skolen. Dygd som tilvenning og erfaringer er ikke det samme som en enkel vane eller rutine (Annas, 2011, s. 12–13). Tilvenning og

erfaring er en aktiv tilstand der man utvikler seg, mens rutiner er noe vi gjør for å spare tid og energi. Som for eksempel å danne seg en rutine når man står opp, slik at man slipper å ta valg hver morgen om hva man skal spise, hva man skal ha på seg, eller når man skal reise på jobb. Dygd er annerledes enn ren rutine på en slik måte at det kan sammenlignes med praktiske ferdigheter som å spille piano eller tennis (Annas, 2011, s. 16). Tilvenning og erfaring fører oss heller nærmere 'praktiske ferdigheter', det aktøren har et aktivt forhold til aktiviteten den holder på med. Se for deg en danser, en danser i verdensklasse, en du ville ha kalt en mester eller ekspert. Hver bevegelse denne danseren gjør har en intensjon og danseren har kontroll over kroppen sin på en slik måte at danseren kan utføre hver og en intensjon. Det ser nesten lekende lett ut. Allerede kan vi se fra eksemplet vårt at danseren ikke har en ren rutine som skal spare danseren for tankekraft, for hver bevegelse har en intensjon. Ja, danseren må opparbeide seg en vane og rutine for å bli så dyktig, men det er bare første steg på veien til å bli en danser.

Hvordan har danserne fra eksemplet vårt kommet ditt danseren er? Det har kommet gjennom erfaring og tilvenning av den praktiske ferdigheten. Danseren må først lære seg å bevege seg, og det skjer hjemme hos familien, kanskje danseren kommer fra danseglad familie, men uansett så lærer vi grunnbevegelsene våre hjemme. Deretter blir danseren sendt på en danseskole der danseren må lære seg grunntrinnene til en eller flere danser. Dette krever repetisjon slik at bevegelsene kan komme som en rutine eller vane. Nå har danseren lært seg å gjennomføre en danserutine, men selv om danserutinen er lært, er den ikke perfekt. Danseren må derfor forstå hva den gjør i danserutinen sin for å finne ut av hvordan den skal justere seg ved neste gang for å bli enda bedre. Kanskje danseren må lære seg funksjonen bak hver enkelt bevegelse, eller studere hvordan anatomien for å få en teoretisk bakgrunn for bevegelsene. Danseren kan spørre treneren sin om hva den kan gjøre for å forbedre seg, hvilket element som kan legges til for å gjøre rutinen bedre. På lik linje med det å lære en ferdighet, som å danse, krever dygd en innledende tillitt fra elev til lærer, og konteksten læringen skjer i, men eleven må forstå læringen og gå videre med å utøve læringen selv (Annas, 2011, s. 4). Selv om danserutinen er på sett og vis en rutine, så er den ikke en rutine i den forstand at den er tankeløs. Danseren jobber aktivt med både kropp og sinn for å gjøre danserutinen god. På lik linje påstår Annas at dygd er en praktisk ferdighet i samme forstand som det å bli danser som er ansett som en ekspert innen sitt virke. Dygd er en disposisjon som krever tid, erfaring, og tilvenning for å utvikles, men sluttproduktet er ikke ren tankeløs rutine, det er heller et aktivt og intellektuelt engasjement i praktisk mestring som vi kan gjenkjenne i praktiske eksperter som dansere og andre idrettsutøvere (Annas, 2011, s. 14). Fra Annas ferdighetsanalogi kan vi også se at handling er viktig, men ettersom det er en aktør som jobber med en ferdighet over tid, gir det

mer mening at aktøren er hovedfokus i dygdsetikk. For dygdsetikken skal kunne si noe om hvordan den potensielt gode aktøren kan erverve seg disse «ferdighetene» slik at den kan ha et godt liv, og dermed være en normativ teori.

For å oppsummere det jeg har skrevet så langt om hvordan dygdsetikk er normativ og hva som skal til for at den gode aktøren til å bli god. En god aktør er en person som lever/levde et fullt liv med lykke, velbehag og blomstring (*eudaimonia*), fordi lykke er menneskets naturlige mål (*telos*), og det er menneskets funksjon å oppnå menneskets naturlige mål. Mennesket kan oppnå sitt naturlige mål ved å være i en tilstand som samsvarer med fornuften (*logos*), og denne tilstanden er å leve et liv i dygd.⁶ Moralsk dygd er karaktertrekk som er middelveien (*mesotes*) mellom to ekstreme ytterpunkter av karaktertrekk, der ytterpunktene er laster. Dygder er disponerte karaktertrekk som er verdifulle i seg selv og ikke i en instrumentell forstand, og er derfor beundringsverdige. Dygd kan deles opp i hovedsak to kategorier. Moralske og intellektuelle (*nous*) dygder. Mennesket er naturlig disponert for dygder som er veiledende (moralske) i vanskelige situasjoner, og når mennesket utfører sin funksjon er mennesket fornuftig (intellektuelle) i samsvar med dygdene. Dygder er karaktertrekk som ikke er medfødt, men heller en tilstand aktøren har ervervet seg gjennom tilvenning og erfaring, ved å ha praktisert dygdene på lik linje med en praktisk ferdighet. Dygdsetikken kan sies å være normativ i den forstand at man skal forsøke å praktisere og erverve seg erfaring rundt dygder som for eksempel mot, generøsitet, ærlighet og måtehold. Sammen med å holde seg unna de to ekstreme ytterpunktene som er laster, kan det sies at dygdsetikken gir oss et bilde over hvordan man *burde* leve som en god aktør.

Innvendinger mot dygdsetikken:

I denne delen av teksten skal jeg ta for meg noen vanlige innvendinger mot dygdsetikk. Ved å se på hva dygdsetikken blir kritisert for, kan det være enklere å forstå teoriens positive og negative sider. Den situasjonelle utfordringen og konfliktinnvendingen kommer også til å bli relevante for kapittel 2 og 3, da jeg skal diskutere hvorvidt medlems-paradokset og makt utgjør utfordringer for kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk og hvorvidt en dygdig aktør er disponert til å utvikle et lastefullt handlingsmønster i møte med organisasjoner med tydelig maktstrukturer.

På grunn av at dygdsetikken blir fremstilt som aktørsentrert fremfor handlingssentrert, har den fått kritikk for manglende berettigelse for dygdene og med dette muligheten til å veilede

⁶ Fra og med dette punktet bruker jeg begrepene 'en god aktør' og 'en dygdig aktør' om hverandre ettersom fra et dygdsetisk perspektiv så er det å leve i samsvar med dygdene det som gjør en aktør til god.

handling. Dette er fordi, hvis dygd er mer som en tilstand i aktøren fremfor en handling i seg selv, så er det vanskelig å generalisere måten man skal håndtere, for eksempel, dilemmaer. Dygdsetikken har blitt anklaget for å være selvsentrert, kulturell relativ, og for at den moralske aktøren kan miste sine karaktertrekk i møte med ekstreme situasjoner hvor aktøren alltid skal handle dygdig (fordi det er dette den dygdige har til vane for å gjøre i møte med denne ekstreme situasjonen), men ikke handler dygdig likevel (innvending fra situasjonsbasert sosialpsykologi) (Berry, 2009, s. 153). Ved at dygdsetikken har fokuset på hvordan aktøren burde være i møte med en situasjon fremfor å ha fokuset på hvordan aktøren burde handle i møte med en situasjon, forutsetter dygdsetikken at aktøren gjennomgår en indre prosess som ikke skjer på en generaliserbar måte. Hvis en veiledning for hvordan aktøren må repetere handling for å gjøre handlingen til en vane ikke er god nok til å berettigg dygdsetikkens status som en god normativ teori, som det kanskje ikke er på bakgrunn av at vanedannende prosesser er individ-spesifikk fremfor generaliserbare, så er ikke dygdsetikk en god normativ teori. Da burde vi kanskje heller se til hvordan etiske teorier som ikke er aktørsentrerte, altså teorier som er handlingssentrerte, for å finne en god handlingsveiledning, ettersom disse kan generalisere og dele inn handlinger i kategorier som 'rett' og 'gal'. Da kan vi heller se til deontologiske eller utilitaristiske normative teorier.

Utilitarisme er en samlebetegnelse for etiske teorier, der den moralsk gode handlingen er den som fører til det beste utfallet for alle involverte parter i situasjon x (Singer, 2011, s. 12). Deontologi kan forstås som en samling av etiske teorier der man har moralske plikter eller grunner, som er satt i et system som et sett med regler, og disse pliktene, grunnene og reglene rettleder en aktør til å opptre moralsk (Rawling, 2023, s. 1). Deontologisk og utilitaristisk etikk er opptatt av hva som er 'rett' eller 'riktig' handling, og har teorier utformet med bruk av deontiske begreper, fremfor hva som er 'godt' (areteiske begreper) slik vi finner det i dygdsetikken (Rawling, 2023, s. 2). Dygdsetikken bruker altså areteiske (*aretaic*) begreper (Hursthouse, 2001, s. 69). Med areteiske begreper sier man hvorvidt handlingen er god eller dårlig, eller om en moralsk aktør er ond / defekt (Hursthouse, 2001, s. 69). De areteiske begrepene står i motsetning til de deontiske (*deontic*) begrepene 'rett', 'plikt' og 'forpliktelse' som er vanlig å bruke i handlingssentrerte etiske teorier som deontologi og utilitarisme. Sagt på en annen måte, hvis den moralske aktøren er i S , vil deontologen (plikten) og utilitaristen (konsekvensen) vektlegge korrektheten til handlingen (handlingssentrert), mens dygdsetikeren (dygden/karakteren) vektlegger den moralske aktøren sin karakter (aktørsentrert). Hvis den moralske aktøren er i en situasjon der det blir et spørsmål om hvorvidt aktøren burde fortelle sannheten, vil deontologen spørre seg om det er rett eller galt å lyve, hva er deontologen sin

plikt? Utilitaristen vil spørre seg selv om hva som gir den rette konsekvensen, lyve eller fortelle sannheten? Hvis vår moralske aktør er dygdsetiker, ville aktøren spurt seg selv hva som er godt for aktørens karakter i situasjonen. Det er i handlingsveiledningen dygdsetikk har fått kritikk for å være selvsentrert (aktørsentrert), ha en manglende evne til å veilede til handling, og håndtere dilemmaer (Berry, 2009, s. 153). For der utilitaristen og deontologen angivelig kan gi det rette svaret på hvordan en moralsk aktør skal handle, gir dygdsetikken et mer diffust svar om at den moralske aktøren skal være 'god' og 'dygdig'. Hvis dygdsetikken ikke kan gi god handlingsveiledning, sliter teorien også med å besvare moralske dilemmaer (konfliktinnvendingen). Konfliktinnvendingen handler om at den normative teorien det er snakk om ikke klarer å gi en løsning på hvordan man skal handle i møte med et moralsk dilemma uten at løsningen kommer i konflikt med en annen løsning, og dermed bryter med en av sine moralske forpliktelser.⁷

Et annet fenomen dygdsetikken har blitt kritisert for er det som kalles 'den situasjonelle-utfordringen', som kritiserer dygdsetikken på bakgrunn av dens karakterfokus. Den situasjonelle-utfordringen er at sosial-psykologi har vist med empiriske undersøkelser at mennesker mister sine disponerte karaktertrekk i møte med visse situasjoner. Altså det kan da ikke finnes robuste (globale) karaktertrekk som dygdene påståes å være (Brown, 2016, s. 132). Hvis det ikke finnes robuste karaktertrekk, som dygder antas av kritikere å være, gir det ikke mening å ha en dygdsetikk. For eksempel, hvis en dygdig aktør har det globale karaktertrekket mot, vil aktøren konsekvent oppføre seg modig i en variasjon av situasjoner (Linn, 2019, s. 58). Selv når aktøren er fysisk truet og i situasjoner der aktøren må stå opp for sine moralske prinsipper, er aktør modig. Aktørens karaktertrekk kan sies å ha et stabilt trekk når aktøren handler og reagerer på lignende vis hver gang en og samme type situasjon oppstår. Psykologisk empiri indikerer at slike globale karaktertrekk ikke er så stabile som dygdsetikken tar de som (Linn, 2019, s. 59). Empirien viser at en aktør kan utvise det relevante karaktertrekket i en situasjon, men utviser ikke det relevante karaktertrekket i en annen situasjon, som gjør dygdsetikken globale karaktertrekk kritikkverdige. For som vi har sett tidligere, så burde en god dygdig aktør karakteristisk (nesten som en vane), utøve den relevante dygden for den situasjonen aktøren befinner seg i. Hvis denne kritikken er troverdig, så har dygdsetikken et stort problem de må jobbe med, ettersom karakteren til en dygdig aktør står i et så stort fokus. Dette er også et problem som DesAutels tar for seg, som jeg skal komme tilbake til i neste kapittel. DesAutels hevder at hvis det er slik at en dygdig aktør kan få brister i sin karakter ved

⁷ Jeg tar for meg konfliktinnvendingen i en større grad, og et mulig svar på innvendingen i kapittel 3.

å være i situasjoner som kultiverer lastefulle handlinger, burde den dygdige aktøren ta kontroll over hvilke situasjoner aktøren befinner seg i. (DesAutels, 2016, s. 131). På denne måten kan aktøren opprettholde sin dygdighet.

Denne kritikken fører oss videre til neste innvending mot dygdsetikken. Er et karaktertrekk identisk i alle kulturer? Ifølge kritikerne så kommer dygdene til å være relative til hvilken kultur man befinner seg i (Hursthouse & Pettigrove, 2022). Da kan vi se for oss at kritikerne for eksempel tar at dygden måtehold kan se annerledes ut i Sverige kontra Kazakhstan, eller i forskjellige trossamfunn. Kulturrelativisme er et problem for alle de tre store normative teoriene (dygd, deontologi og utilitarisme), fordi det henger sammen med berettigelses problemet (Hursthouse & Pettigrove, 2022). Som Hursthouse og Glen Pettigrove påpeker, så er det vanskelig å overbevise personer med troen på andre metaetiske standpunkter, uavhengig av hvilket metaetisk standpunkt de har selv. Metaetikk kan for nå forståes som verdigrunnet til en etisk teori, altså det man berettiger sine normative vurderinger på. Kulturrelativisme fører oss igjen videre til neste innvending som er problemet med manglende berettigelse for dygdene (Berry, 2009, s. 153). Jeg kommer bare til å nevne det kort her for jeg skal se nærmere på det i delen om *Etisk naturalisme*. Problemet går ut på hvordan vi kan berettige ovenfor, for eksempel en skeptiker, at dygdene er gode og har en verdi på en slik måte at man burde leve etter dem. Altså, hva er grunnen til at vi burde være dygdige.

Vi har sett på i to foregående delene av teksten at hvis en moralsk aktør lever ut sin funksjon gitt menneskets natur, vil aktøren være fornuftig på en slik måte at det er i samråd med dygdene. Det å være dygdig er å virke på en god måte, slik at man kan leve et liv i *eudaimoni*, der for er det godt for den moralske aktøren å være dygdig, og slik har vi sett at dygdsetikken virker til å være normativ, til tross for noen innvendinger og problemer vi har sett på. I neste del av teksten skal jeg ta for meg hvordan aktøren kan leve ut sin funksjon, altså det å være fornuftig i samråd med dygdene.

Praktisk visdom:

Vi har sett at for at den gode aktøren skal kunne leve ut sitt potensiale med dygdene, må aktøren leve slik ut sin funksjon, slik at fornuften er i samråd med dygdene, for at man skal kunne handle ut fra de rette dygdene (NE 1098a1–20). Det er ikke nok å handle ut fra en dygd, man burde handle ut fra den riktige dygden, til den riktige tiden. Det kan være at man er i en situasjon der man burde være modig å stå opp for seg selv eller andre, og da er det ikke sikkert at generøsitet er den riktige dygden å applisere. Praktisk visdom (*fronesis*) er ifølge Aristoteles en utmerket disposisjonell tilstand av den intellektuelle/rasjonelle delen av sjelen. Slik muliggjør

praktisk visdom en fullverdig dygdig karakter, og aktøren som innehar praktisk visdom har muligheten til å tilegne seg sannhet (Hursthouse, 2022c, s. 45). Praktisk visdom, som er en intellektuell dygd i seg selv, er hva som gjør de moralske dygdene komplette (Linn, 2019, s. 68). Dette er fordi man har en kunnskap om hvordan man kan gjøre en god intensjon om til en handling som også har gode konsekvenser. Aktøren som innehar praktisk visdom har derfor muliggjort evnen til å tilegne seg 'praktisk sannhet', som er, aktøren gjør rett i handlinger som havner innenfor den moralske sfæren. Aristoteles kaller den moralske sfæren som hva som er godt og ondt for mennesker (Hursthouse, 2022c, s. 45). Den praktiske sannheten «veileder» den praktisk vise aktøren til å være modig, modig på den måten situasjonen krever, fremfor å være generøs i situasjoner som krever mot.

Man kan se på fornuft eller praktisk resonering som en prosess, aktøren kommer til en situasjon den bedømmer og uttrykker sin dygd gjennom handlingen (Reader, 2000, s. 350). Fornuft eller praktisk resonering kan forstås som menneskets 'andre natur', og den 'andre naturen' til mennesket er evnen til å reflekter over sin egen natur (første natur) og sin egen arts natur (McDowell, 1995, s. 167). Det vil si at når mennesket eller en aktør kan tenke og reflektere over hva aktøren selv gjør og hvilken plass den har innad sin art, kan aktøren bedømme situasjoner. Hvis aktøren da er dygdig, så vil aktøren utrykke sin dygd i handling ut fra hvordan aktøren har bedømt situasjonen. Hvis aktøren har bedømt situasjonen dithen at aktøren burde være ærlig, ved å ha brukt fornuften sin til å bedømme det som ondt å lyve, vil dygden ærlighet komme ut i handling ved at aktøren forteller sannheten. Allikevel er ikke en slik fornuft eller praktisk resonering nok for praktisk visdom. For praktisk visdom impliserer en aktører som karakteristisk tar de rette valgene i de rette situasjonene, derfor er den dagligdagse, ikke-moralske, litt 'tekniske' ekspertisen er essensiell for praktisk visdom (Hursthouse, 2006, s. 305). Som nevnt tidligere, burde en praktisk vis aktør kunne litt om hvordan verden fungerer, slik at den kan bedømme situasjoner godt. Det å finne den effektive middeelveien (dygden) til ens foreslåtte mål er en essensiell og stor del av det å overveie/vurdere godt, derfor trenger en praktisk vis aktør å være eksepsjonell til å effektivt finne den relevante dygden. Ifølge Hursthouse mener Aristoteles at praktisk visdom impliserer kløkt, noe noen uten dygd i tankene også kan ha, allikevel er det viktig for *fronesis* (Hursthouse, 2006, s. 305). Kløkt kan vi se for oss at tyv har. En tyv må for eksempel har ferdigheter til å bryte seg usett inn i et hus, vurdere hvilke ting som er verdifulle og selge, vite når tyven kan bryte seg usett inn, og vite hvor man kan selge det man har stjålet uten å bli tatt. Dette krever ferdigheter og kløkt hvis tyven ikke skal bli tatt. Allikevel, ville vi ikke nødvendigvis sagt at en tyv er en praktisk vis aktør, fordi tyven tar ikke intuitivt hensyn til de moralske dygdene. Mot formodning, hvis det var moralsk

riktig for tyven å være tyv, ville den ha trengt disse ferdighetene og kløkten for å kunne bli ansett som en praktisk vis aktør.

Fronesis er det å utmerke seg innen praktisk resonnering og moralsk kunnskap, og det kan kun erverves via regelmessig praktisering av dygdige handlinger (Hursthouse, 2022c, s. 53). La oss anta at det å være tyv og leve av å stjele er moralsk ondt, det er uærlig, noe som ikke burde være vanskelig å anta. For at tyven skal kunne ansees som en praktisk vis aktør må tyven praktisere dygder regelmessig, for det er ikke nok med kløkt og praktisk resonnering alene for å være praktisk vis. Som eksemplet viser til praktiserer ikke tyven dygd regelmessig, tyven praktiserer last gjennom å være uærlig. En praktisk vis aktør skal være effektiv til å overveie slik at aktøren finner middelveien, der man finner dygden, men tyven kan heller sies å være effektiv til å overveie for å finne et ondt ekstremt ytterpunkt, som er lasten uærlighet. Selv om tyven bruker sin praktiske resonnering og kløkt til å utføre *en* god handling, *en* dygdig handling, praktiserer ikke tyven regelmessig dygdige handlinger, og kan derfor ikke sies å være en praktisk vis aktør. Det finnes altså ingen snarvei til hvilken kunnskap *fronesis* er. Ingenting kan gi oss praktisk visdom utenom ervervelse av personlige dygder (Hursthouse, 2022c, s. 53). En praktisk vis aktør må fortsette å utvikle sine personlige dygder gjennom å virke og erverve seg erfaringer om livet og hva som er godt og ondt, og det imellom.

Ferdighetsanalogien til Julia Annas viser oss at den praktiske resonneringen vi finner i utviklingen av dygder er lik den typen resonnering vi finner i utviklingen og utøvelsen av praktisk ekspertise, som vi så i hvordan danseren fra eksemplet tidligere måtte bygge på erfaringer for å danne sin praktiske ekspertise. Dette er fordi dygd er regelmessig praktisering av dygdige handlinger, som er bygget opp over tid og fra erfaringer fra læringsprosessen, og med det kan vi se at det ikke kommer i konflikt med det faktum at praktisk resonnering er intelligent (Annas, 2011, s. 169). Det å bli en karakteristisk dygdig aktør eller praktisk vis impliserer at aktøren må kunne ta til seg erfaringer og lære av hva aktøren opplever. Annas påpeker et viktig aspekt fra Aristoteles sitt arbeid, og det er at ferdigheter og dygd har et fellestrekk, begge er praktiske og kan derfor bare læres ved å praktisere, ved å faktisk gjøre det som trengs å gjøres (Annas, 2011, s. 16). I tillegg involverer begge læring: «for det vi må lære før vi kan gjøre det, det lærer vi ved at vi gjør det (...) likeså blir vi rettferdig ved å handle rettferdig, og besindig og modig ved å handle besindig og modig» (NE 1103a30–1103b1). Sånn jeg tolker Annas og Aristoteles i dette er, det er urealistisk å forvente at en aktør kan eller vet noe, uten at den har lært det, og for å lære det må man øve og praktisere det man skal kunne. Dygd er likeens, dygd er essensielt det å utvikle seg og lære, derfor må man alltid skille mellom

eksperten og lærlingen (Annas, 2011, s. 4). Man kan ikke sette forventinger man har til eksperten på en lærling. Det blir altså for mye å forvente at en seks år gammel danser skal kunne dansetrinnet *entrechat*, som er et mer avansert dansetrinn innen ballet (Kristensen, 2023). Det er mer realistisk at den seks år gamle nybegynneren må lære seg grunnposisjonene innen ballet, også kan man heller forvente *entrechat* av en prima ballerina.

Praktisk resonnering, intellekt og teoretisk visdom kan sees på som intellektuelle dygder. I motsetning til intellektuelle dygder finner vi det som kalles naturlige dygder, og naturlige dygder er ikke fullt utviklede dygder og må sees på mer som et naturlig talent. Derfor er det viktig å påpeke at jeg ikke sidestiller naturlig dygd med intellektuell og moralsk dygd. Naturlige dygder er en aktørs naturlige disposisjon til å være modig eller generøs, uten å ha lært det eller tenke over det (Annas, 2011, s. 85; Linn, 2019, s. 68). Som vi har sett tidligere kan enkelte mennesker være disponert til å ha visse karaktertrekk, naturlige dygder, eller at man er disponert til å være en god danser hvis vi fortsetter å anvende ferdighetsanalogien. Disse naturlige dygdene kan være skadelige hvis de ikke er ledet av «intellektet», som i denne konteksten er spesifisert som *fronesis* (Annas, 2011, s. 86). Hvis vi fortsetter med eksemplet vårt om det seks år gamle danseren. Danseren vår kan være disponert til å være en god danser, enten via arv eller miljø, men uten en lærer eller å bli ledet av en intellektuell dygd, kan det være skadelig for danseren å forsøke dansetrinnet *entrechat quatre*, som er å hoppe med strake ben og krysse bena gjentatte ganger mens danseren er i lufta (Kristensen, 2023b). Det er ikke utenkelig at en seksåring ikke har utviklet sin praktiske resonnering nok til å forstå at hvis seksåringen forsøker å utføre et *entrechat quatre*, kan den falle å slå seg, selv om seksåringen er en naturlig god danser. Det samme er hvis man er tålmodig (*patience*) av natur, altså det er ens naturlige dygd. Hvis tålmodighet ikke er ledet av en intellektuell dygd, så kan aktøren ende opp med å miste muligheter. For eksempel, aktøren er så tålmodig at den venter til at alle har servert seg med mat to ganger i et middagsselskap, slik at det ikke er igjen mat til aktøren og aktøren må gå sulten hjem.

Praktisk intelligens utvikles i vår karakter som en helhet, på en holistisk måte. Vi kan ikke utvikle generøsitet uten rettferdighet og takt, vi kan utvikle *et* karaktertrekk, men det vil ikke være generøsitet, siden det vil mislykkes i å få handlingen til den graden den burde (middelveien), og resultatet vil ikke bli generøsitet men heller ekstravaganse eller selvskryt (Annas, 2011, s. 86). Denne generøsiteten kan heller ikke utvikles uten erfaring. Det vi trenger *erfaring* som gir oss forståelse, den riktige formen av persepsjonsevne, og kapasiteten for effektiv overveielse (Hursthouse, 2006, s. 307). Som vil si at man trenger en slik erfaring som

muliggjør refleksjon og overveielse over hvorvidt man handler generøst (dygdig), eller om man har kommet til stadiene ekstravaganse (lastefullt) eller selvskryt (lastefullt). Ved å opparbeide seg en slik erfaring at man kan overveie godt og effektivt, kan man nærme seg hva vi kaller dygden praktisk visdom. Praktisk visdom som en dygd skal sies å vise seg i hovedsak i særdeles vanskelige situasjoner, som for eksempel moralske dilemmaer. Vi har sett tidligere at Annas tar dygd til å være en disposisjon for karakteren til en aktør til å handle forutsigbart, altså ikke en flyktig holdning eller humør. Disposisjonen (tendens, tilbøyelig, anlegg) må erverves ved regelmessig praktisering, men dygd er ikke slik at det kan bli regelmessig praktisert til en vanlig vane. Disposisjon uttrykker regelmessig praktisering som kan sammenlignes med en ferdighet, en ferdighet som aktøren får en større intelligens for, heller enn en rutine som blir satt (Annas, 2011, s. 4). Hvis vi da antar at dans er ferdigheten og dansetrinn er dygdene, kan vi se på det slik: en danser øver på sin ferdighet med å lære seg dansetrinn. Disse dansetrinnene kan bli utført regelmessig slik at det rutine eller vane. Denne rutinen kan ta form som en koreografi danseren har trent seg opp til gjennom regelmessig praktisering. Vi kan si at det ligger i danserens disposisjon eller tilbøyelig til å gjennomføre denne koreografien, altså danseren utfører «dygder» regelmessig, men det er når danseren appliserer sin opplærte intelligens på sine ferdigheter man kommer nærmere hva det ville sagt å ha «karaktertrekket» danser. Er danseren vår praktisk vis nå?

For å erverve seg praktisk visdom, sier Hursthouse at man må opparbeide seg en forståelse for hva hver og en av de individuelle dygdene krever, og reflektere over livet som en helhet og hvordan våre konkurrerende bekymringer kan være en del av det idealet av et godt liv fullt av dygdig aktivitet som vi sikter mot (Hursthouse, 2006, s. 307). Det vil si at danseren må forstå dansetrinnene hver for seg og vite hva de krever. Når dansetrinnene er forstått kan danseren reflektere over hvordan dansetrinnene kan brukes både i den koreografien danseren kan, men også i nye koreografier. Danseren har kanskje et ideal eller bilde av hvordan en god ballett burde se ut, og vite hvilke trinn som passer hvor og hvilke som ikke passer inn i det hele tatt. Denne forståelsen av dansen kommer gjennom erfaring, ettersom forutsetning for praktisk visdom er erfaring (Linn, 2019, s. 71). For ved erfaring kan man tilegne seg effektiv overveielse, som Hursthouse kunne fortelle oss (Hursthouse, 2006, s. 307). Ved denne effektive overveielser kan danseren hurtig sette sammen en dans (improvisert kanskje), som er koherent og faller under riktig kategori av dans, fordi danseren har den erfaring slik at den effektive overveielser muliggjør både den praktiske og teoretiske forståelsen av dansen om til en ny dans, noe som er mer enn en rutine eller vane, men allikevel bygget på rutinen. Dette er hva vi ville ha kalt en «praktisk vis» danser. Danseren er en analogi til en praktisk vis aktør, for å vise hvordan man

kan se på det gjennom linsen av en praktisk ferdighet. En person kan ikke være praktisk vis i henhold verdien til en spesifikk dygd ifølge Aristoteles, personen må kunne se balansen til verdiene til alle de andre dygdene (Linn, 2019, s. 68). Altså det er ikke nok å være en særdeles god og intelligent danser for å være en praktisk vis aktør i dygdsetisk forstand.

Praktisk visdom lar aktøren overveie godt, på en generell måte, om hva utgjør et godt liv (Linn, 2019, s. 68). Sagt på en annen måte, muliggjør praktisk visdom en god anvendelse av dygdene slik at man får et godt liv. En praktisk vi aktør vil forstå balansen i verdiene knyttet til dygdene. Ved å ikke ha denne forståelsen om balansen på verdiene til de forskjellige dygdene, er ikke aktøren praktisk vis og har aktøren «kun» naturlig dygd, (Linn, 2019, s. 68). Som vi så tidligere, kan naturlig dygd uten veiledning av intellektuelle dygder være skadelig for aktøren og de rundt den. Linn påstår at det er mulig Aristoteles kunne ha ment at praktisk visdom forente alle dygdene (forståelse av balansen), men det trengte ikke å bety at den dygdige aktøren må være dygdig til den høyeste grad i alle dygdene (Linn, 2019, s. 69). Selv om en praktisk vis aktør trenger å forstå balansen i dygdene, kan det være slik at det er nok for aktøren å være modig når det trengs, eller måteholden når det er tid for det, og kanskje utrolig ærlig hele tiden. Det virker til at så lenge en praktisk vis aktør forstår balansen i dygdene, og praktiserer sin dygdige karakter regelmessig gjennom å virke eller handle, kan dette ansees som godt nok. For hvis dygdsetikken skal være en god normativ teori, virker det intuitivt at folk flest kan følge den.

Hvis vi skal tro Hursthouse, skal det være mulig for en person som lever et vanlig liv å forholde seg til dygdsetikken som en normativ teori. Det å erverve seg effektiv overveielse burde ikke forstyrre et vanlig liv, men det kan forstyrre å forme livet litt etter det med å se etter det, ta notater om det, reflektere over suksesser og fiaskoer rundt overveielsene, kan forstyrre (Hursthouse, 2006, s. 308). Hvis vi se for oss en av de enkelte dygdene, velvillighet for eksempel, kan vi se for oss at vår aspirerende gode aktør forsøker å bli en god og dygdig karakter. Ved å forsøke å praktisere velvillighet, kan aktøren reflekter over når det går bra og ikke så bra, men tar det for mye fokus blir det muligens en for stor jobb for en vanlig person. Allikevel mener Hursthouse at vi burde ta oss tiden til å danne oss erfaringer rundt vår effektive overveielser, på lik linje som man i det moderne samfunnet burde lære seg elementær førstehjelp (Hursthouse, 2006, s. 308). Det Hursthouse mener er at selv om det er litt jobb burde man ta seg tiden til det for man skal ikke bli en akademisk etiker selv om man reflekterer over sitt moralske liv, på samme måte som man ikke blir en allmennpraktiserende lege om man tar et grunnleggende førstehjelpskurs. De fleste dygdsetikere ser ikke på en dygdig aktør som en

perfekt moralsk aktør (Russell, 2008b, s. 301). Derfor trenger man ikke å være redd for å måtte lese alt av etiske teorier for å bli en komplett dygdig aktør, men som Hursthouse mener, de som ønsker å oppnå praktisk visdom burde aspirere mot det (Hursthouse, 2006, s. 308). For den praktiske visdommen man finner, hvert fall i ny-aristotelisk dygdsetikk, burde være oppnåelig fra å leve «et vanlig liv».

For å oppsummere kort: Praktisk visdom er en rasjonell eller intellektuell tilstand i 'sjelen' som muliggjør gode eller utmerkede moralske handlinger i særdeles vanskelige omstendigheter i aktøren som innehar praktisk visdom (*fronimos*) (Hursthouse, 2022c, s. 38). Den praktiske visdommen er hva som forener de naturlige, moralske og intellektuelle dygdene til en komplett dygdig aktør, og praktisk visdom kan erverves via praktisering av dygder, erfaring og refleksjon rundt erfaringene omkring utøvelse av dygdene som er gjort. Praktisk visdom burde være mulig for en aktør som lever «et normalt liv» og det er ikke en fornufts konkurranse med en moralsk vinner (Flanagan, 2016, s. 7). Praktisk visdom burde være oppnåelig for alle de som ønsker å aspirere etter en god effektiv overveielse av dygdene.

Etisk naturalisme:

Vi har nå sett på hva som utgjør en moralsk god aktør ifølge aristotelisk dygdsetisk teori, der vi har sett på dygdsetikken som en normativ teori. Vi har også sett at dygdene og praktisk visdom gir den moralske aktøren muligheten til å aktualisere mennesket mål, gitt menneskets natur, som gir et liv full av lykke/blomstring. Gitt at menneske skal aktualisere sitt mål, et mål gitt av menneskets natur, er det viktig å ha et grunnlag for hva som er godt for mennesket gitt menneskets natur. Når vi skal undersøke om makt er ondt for mennesket, er det hensiktsmessig å forstå grunnlaget for hvorfor dygdene kan ansees som gode for mennesket. Kan vi berettigede alle disse påstandene? Jeg skal nå ta for meg to former for metaetiske posisjoner, gjennom Hursthouse og John McDowell, som tar utgangspunkt i Aristoteles' dygdsetikk. Metaetikk handler om å berettigelser for normative etiske teorier (Miller, 2013, s. 2). Det handler altså om for eksempel å stille spørsmål som: hva er det som gjør at det faktisk er godt å være dygdig? Hva er grunnen for godheten til dygder? Eksisterer det moralske fakta? Potensielle svar på disse spørsmålene er metaetiske standpunkter. Metaetikk handler altså om å reflektere over etikkens natur og hva dens grunnprinsipper er (Van Roojen, 2015, s. 1). Dygdsetikk, hvert fall de som bruker en dygdsetikk som er inspirert av Aristoteles tar ofte form som etisk naturalisme. Det vil si å basere etikken på en eller annen måte i menneskets natur og hva det vil si å være god *qua* menneske (Hursthouse, 2001, s. 192). Eller som Christopher Toner artikulere det, naturalisme (etisk) impliserer at menneskets natur er normativ, slik at det er godt å oppfylle ens egen natur

(Toner, 2008, s. 221). Også har man John McDowell sin formulering: «et begrep om fornuft som på sett og vis er naturalistisk: en dannet tilstand av praktisk resonnering (*practical reasoning*) er ens andre natur, ikke noe som dikterer utenfra vår egen natur» (McDowell, 1995, s. 174). Jeg kommer tilbake til disse påstandene lengre ned i teksten. Grunnen til at jeg har med en så stor del av det metaetiske standpunktet til i all hovedsak Hursthouse, er fordi jeg mener det har konsekvenser for hvordan man skal argumentere for hennes normative teorier. Hvis noe er godt på grunn av x , så er det trolig en god grunn til å strebe etter hva som er godt. Vi kunne også se fra starten av kapitlet at Aristoteles sa at det ligger i menneskets funksjon å være på en viss måte, så det å berettige sine normative holdninger i menneskets natur er noe som ligger sterkt i aristotelisk og ny-aristotelisk tradisjon.

Her ser vi flere formuleringer av hvordan normativitet ligger latent i menneskets selv. Det vil si at mennesket er av en viss natur, altså det er en måte som er god å være på. De begrunner godheten til dygdene (derav dygdsetikkens normativitet) i det faktumet av at det er godt å leve på en slik måte at det er i tråd med menneskets natur, gitt at vi kan gjøre generalisering på menneskets natur. Naturalistisk aristotelisk dygdsetikk blir satt i gruppen av moralnaturalistiske posisjoner, som er en større gren innen den metaetiske posisjonen moralrealisme (moralske påstander samsvarer med virkeligheten hvis man har de rette fakta) (Sayre-McCord, 2021). Eksempelvis vil det være moralrealisme hvis man har en moralsk påstand om at det er godt for mennesker å være snille med hverandre, og det stemmer overens med fakta om virkeligheten om snillhet mellom mennesker. Moralnaturalisme kan forstås som standpunkter der man holder for sant at moralske fakta eller egenskaper er naturlige fakta eller egenskaper som er holdnings-uavhengige (Lutz, 2023). Det vil si at fakta eller egenskaper om moral samsvarer med fakta eller egenskaper man finner i naturen, uavhengig av hva, for eksempel kultur eller et samfunn har av holdninger eller normer. Her kan man for eksempel se for seg at det er moralsk riktig å gi et sultent menneske mat, og denne moralske fakten samsvarer med en naturlig fakta, og den er uavhengig av om man lever i et religiøst eller sekularisert samfunn. Moralsk naturalisme står i kontrast til blant annet: supernaturalisme, som er synet om at moralske fakta er overnaturlige og kommer fra noe ovenfor naturen, som oftest noe gudommelig. Moralsk naturalisme er heller ikke forenelig med standpunkter som kommer fra moralsk ikke-naturalisme og moralsk anti-realisme (her finner vi blant annet: konstruktivisme, relativisme, ekspressivisme og *error theory* (Lutz, 2023)). For å oppsummere, berettigelsen for de moralske påstandene vi finner ofte i aristotelisk dygdsetikk er forankret i hva som er godt for mennesket, gitt menneskets natur (moral naturalisme). Hva det det så si å berettige sine moralske påstander i menneskets natur?

Philippa Foot beskrive sin overbevisning om at en moralsk vurdering kan komme fra en begrepslig likhet i hvordan vi evaluerer menneskers vilje og handlinger, til hvordan vi evaluerer andre levende organismer sine karakteristikk og operasjoner (måter å fungere på). På denne måten ønsker Foot å si noe om hva som er godt for et levende vesen, og vise at det man anser som moralsk ondt (*evil*) egentlig er en «form for å være naturlig defekt» (Foot, 2003, s. 5).

Det Foot mener med hva som er godt for et levende vesen er at et individ av en art lever opp til artens norm, som Foot kaller den 'naturlige normen'. Man kan for eksempel si at det ligger i trærns norm å få tilgang til sollys (Sverdrup-Thygeson, 2023, s. 20–26). Slik kan det være godt for planter innen treets familie å vokse opp mot himmelen slik at den kan få tilgang til sollyset. Derfor er naturlig godhet når individet sine deler, karakteristiske trekk og bevegelser/reaksjoner er iboende eller autonomt gode. I treets tilfelle, det deler og bevegelser fungerer slik at det kan vokse ut fra skyggen av andre planter slik at det får nok sollys. Hvorvidt individets deler, karakteristiske trekk og bevegelser/reaksjoner er iboende gode avhenger av normen til den arten som individet er et medlem av (Foot, 2003, s. 27). Derav kommer det at Foot ser på de man ser på som moralsk onde, heller som moralsk defekte som et resultat eller tilnærmet lik det at man er naturlig defekt. For hvis man er defekt, fungerer man ikke på den måten man skal. Hva vil det si at et individ av en art fungerer slik det skal? Først og fremst blir funksjonen til et individ bestemt av artens måte å leve på. Da må man se til hvilke funksjoner arten x trenger for å utvikle seg, vedlikeholde seg selv og reproducere. For noen arter må man også ta hensyn til hvilke funksjoner den trenger for å forsvare seg og oppdra unge medlemmer av arten (Foot, 2003, s. 33). Da kan vi se for oss arter som er pattedyr og fugler for eksempel. Ved hjelp av aristoteliske kategorier (*Aristotelian categoricals*) så kan man se hvilke påstander er relevante for hvilke egenskaper art x burde ha for å fungere godt, for så å evaluere om medlemmer av art x innehar de egenskapene den burde ha. For det er ikke gitt at alle egenskaper et levende vesen har er nødvendig for å leve godt. Furutrær vokser for eksempel til tider i en spiralform, og innen forskningsfeltet er det ikke enighet om spiralformen har noe funksjon (Sverdrup-Thygeson, 2023, s. 69–72). Det er derfor ikke gitt at spiralformen til furua har nødvendig funksjon for om furua lever godt.

Aristoteliske kategorier er setninger med naturhistoriske påstander som tar for seg en generalisering av for eksempel en art eller naturlige fenomener (Foot, 2003, s. 28). Påstandene er naturhistoriske fordi de tar for seg en art gitt innen en tidsperiode og en lokasjon. Hvis man sier at S har F, i dette tilfellet mennesket (S) har ti fingre (F), så kan man si noe om normen til mennesker gitt vår naturhistoriske kontekst. Foot følger Michael Thompson her med at vi må

se på arten i et gitt tidsrom som er tilstrekkelig langt for å kunne generalisere, men det må også sees på omgivelsene til arten (Foot, 2003, s. 28–29). Tidsrommet man gjør generaliseringen i må være stort nok til å fange hva som er normen hva det gjelder for eksempel reproduksjon. Omgivelsene er viktig, for en villhund som lever i en skog trenger ikke nødvendigvis å ha like stor utholdenhet som en villhund som lever i ørkenlandskap, som må jakte på mat over større flater. Allikevel er ikke Foot tilfreds, så hun tar det et steg videre og sier at aristoteliske kategorier burde si noe om hva som er kausalt og teleologisk (*teleôs*) relevant for arten *x* (Foot, 2003, s. 31). Hvis vi ser tilbake på S har F, så er det ikke nødvendigvis sant eller nødvendig for menneske arten at alle S-er har F, eller som Thomas Aquinas sa: «Selv om slekten betegner hele artens hele «vesen», har ikke forskjellige arter av samme slekt nødvendigvis ett og samme «vesen».» (Aquinas, 1995, s. 49). Allikevel kan det være egenskaper eller funksjoner en art trenger for å overleve. Det kan være nødvendig for en jerv å kunne bevege seg, slik at jerven har mulighet til å jakte på næring for å kunne overleve. For at en aristotelisk kategori skal kunne si noe sant om teleologiske påstander, så må den si noe som er relatert til livssyklusen. Som vi så tidligere, så må den si noe om utvikling, vedlikehold av seg selv og reproduksjon (Foot, 2003, s. 32–33). Derfor er det ikke sikkert at mennesker trenger ti fingre for å leve godt i det moderne samfunnet, men jervens karakteristiske deler burde være slik at den kan bevege seg for næring for at jerven skal kunne leve godt. Et menneske har åtte fingre kan inneha en naturlig godhet, for det bryter ikke med livssyklusen. Liv er det sentrale fokuset i Foot sin 'naturlige godhet' (Foot, 2003, s. 5). Jerven uten funksjonen til å bevege seg vil vi derfor si at har en naturlig defekt, fordi den ikke kan opprettholde sitt eget liv, for bevegelse er en essensiell funksjon (en naturlig norm) for jerven.

Ved å se på den naturhistoriske evalueringen av den 'naturlige godheten' til planter og dyr for å finne ut hva den naturlige normen er for dens art er, kan vi utføre en evaluering av menneskeheten for å undersøke hva vår naturlige norm er. Selv om det er en logisk likhet i hvordan vi naturhistorisk kan evaluere dyr og planter, er menneskers godhet er *sui generis* (Foot, 2003, s. 51). Ved å se på hva menneskehetens naturlige normer er, kan vi se på hva som naturhistorisk har vært godt eller defekt hos menneskeheten. Da er det ikke snakk om hva mennesker har vært gode på, som for eksempel å produsere tobakk. Det er snakk om hva menneskeheten har gjort som sier noe om hva menneskeheten er, og hvilke funksjoner og hensikt menneske har (Foot, 2003, s. 51). Ved å finne ut hva som er naturlig godt og defekt for menneske kan vi finne ut hvordan vi burde leve for å ha det godt, for som Foot mener er vurdering av arter er ikke ulikt hvordan man vurderer moralske spørsmål (Foot, 2003, s. 67–

69). Det vil si at hvordan man evaluerer en art naturhistorisk, ikke er langt unna hvordan man evaluerer hva som utgjør gode moralske handlinger.

Som Hursthouse bygger videre på Foot sin naturalistiske forståelse, så kan man vurdere et individs handlinger ut fra hvorvidt handlingen er god eller ikke fra fakta om artens natur og hvordan artens liv er (Hursthouse, 2004, s. 263). Hursthouse påkaller en sterkere neo-aristotelisk naturalisme enn Foot, der dygdene er de karaktertrekkene som bidrar til å blomstre og er delvis hva det vil si å blomstre som et menneske (Berry, 2009, s. 154). Det som skiller Hursthouse og Foot, er der Foot undersøker *om* man kan gjøre moralske evalueringer på individer i en art ut fra en naturhistorisk kontekst, tar Hursthouse og *anvender* Foot sin funksjonalistiske evaluering og tar standpunktet om at dygdene er det som er godt for mennesket og det viser seg i den naturhistoriske evalueringen. Hursthouse sitt begrep om å blomstre er ikke hentet fra en fullstendig naturalisert vitenskapelig beretning om menneskets natur; i stedet er den formulert fra et etisk synspunkt som er forankret i en vitenskapelig fremstilling av mennesker som rasjonelle sosiale dyr (Berry, 2009, s. 154). I teksten «On the Groundings of the Virtues in Human Nature» tar Hursthouse for seg et forsvar av det hun kaller en ny-aristotelisk etisk naturalisme, der hun ønsker å formulere et rasjonelt moralfilosofisk grunnlag for de som tar dygdene for å være et menneskelig gode, uten at det er kun forankret i en tro (Hursthouse, 2004, s. 275). På bakgrunn av Foot sin undersøkelse av naturlige normer og godhet, har Hursthouse formulert mer systematisk fremstilling av hvordan en evaluering av moralske vurderinger av menneskers vilje og handlinger, basert på hvordan man kan biologisk eller etologisk evaluere levende organismer som enten gode eller defekte via et dygdsetisk perspektiv (Hursthouse, 2004, s. 268). Det er da hensiktsmessig å først se på hvordan strukturen er på den biologiske/etologiske evalueringen, for så å utforske hvordan strukturen blir på den moralske evalueringen blir ved hjelp av den strukturen man finner i den biologiske/etologiske evalueringen. Med biologisk menes det en evaluering av de biologiske bestanddelene til en levende organisme, og med etologisk, så er det en vurdering av dyrs adferd.

En biologisk evaluering av levende organismer fra planter og helt opp til sofistikerte og sosiale dyr er det forskjellige aspekter som skal evalueres opp mot mål som er satt for hvor avanserte de levende organismene er ut fra menneskets perspektiv. I en slik evaluering av en levende organisme så evaluerer man om hvorvidt organismens bestanddeler er gode opp mot artens teleologiske mål for å fungere godt. Man kan se dette i for eksempel hvordan man evaluerer om en plante er et godt medlem av sin art. Da skal man ifølge denne evalueringsformen undersøke om plantens (i) deler (parts) og (ii) virkemåter (*operations*) slik

at de muliggjør plantens evne til å nå de målene som er gode for planten og dens art. Plantens deler (i) refererer til for eksempel blader, stilk og andre bestanddeler ved planten som er karakteristiske for plantens art. Plantens virkemåter handler (ii) om plantens evne til å ta til seg næring, vokse og sette skudd eller frø. Under virkemåter er det også snakk om reaksjoner, sånn som når en plante vokser mot der den kan få sollys (Hursthouse, 2001, s. 198). Både (i) og (ii) må være karakteristiske for arten planten er et medlem av. Man kan ikke bedømme en rose sin evne til å gi spiselige frukter til mennesket, man må bedømme rosen ut fra dens egen arts naturlige normer, der vi finner normene fra en naturhistorisk evaluering av arten. Målene man evaluerer aspektene (i) og (ii) mot er (1) individets overlevelse og (2) artens fortsatte eksistens. Man evaluerer derfor både (i) og (ii) opp mot begge målene. Hursthouse oppsummerer denne evalueringen slik;

«A good *x* is one that is well fitted or endowed with respect to its parts and operations; whether it is thus well fitted or endowed is determined by whether its parts and operations serve its individual survival and the continuance of its species well, in the way characteristic of *x*s.» (Hursthouse, 2001, s. 198)

Videre tar Hursthouse denne evalueringen over til sofistikerte og sosiale dyr. Da har man kommet til fire aspekter som skal evalueres opp mot fire mål. Et sofistikert og sosialt dyr er velutviklet eller begavet hvis det er godt utstyrt i henhold til dens (i) deler, (ii) virkemåter, (iii), handlinger, og (iv) ønsker og følelser, gitt artens natur. For å undersøke om det sofistikerte og sosiale dyret er godt utstyrt med disse aspektene så kan man evaluere dem opp mot målene (1) individets overlevelse, (2) artens fortsatte eksistens, (3) dens karakteristiske frihet fra smerte og dens karakteristiske nytelse (*enjoyment*), og (4) den gode funksjonen til dens sosiale gruppe, slik som er karakteristisk for arten (Hursthouse, 2004, s. 268). I denne sammenhengen blir menneske ansett som et sofistikert og sosialt dyr. Hvis man skal en biologisk evaluering av et menneske kan man da først se på menneskets deler, altså om mennesket har de bestanddelene eller organene og andre fysiske egenskaper, som skal til for at mennesket kan oppnå de målene som er karakteristiske for et godt fungerende menneske. Da kan man spørre seg om dette menneske har alle de fysiske forutsetningene for å (1) leve så lenge som er karakteristisk for et menneske, og (2) hjelpe til å videreføre artens eksistens, enten det er å få barn selv, eller sørge for beskyttelse av andre mennesker. (3) det har ikke, eller skaper ikke smerte hos seg selv eller andre, og mennesket kan oppleve, og gi nytelse (*enjoyment*). Til slutt (4) mennesket har de

fysiske forutsetningene for å delta og sørge for den gode funksjonen til dens sosiale gruppe. Hvis mennesket ikke er godt utstyrt på et eller flere av de fire aspektene, så kan det virke til at mennesket er defekt, fordi det ikke kan jobbe for å nå et eller flere av de fire målene. Slik kan man så evaluere alle de fire aspektene for å undersøke om mennesket er godt eller defekt gitt hva som er karakteristisk for menneskets natur. Det er viktig å påpeke her at dette er en biologisk evaluering, fordi det er en forskjell på å utføre en biologisk og moralsk vurdering, og man kan ikke slutte fra en biologisk vurdering til at man er moralsk god eller defekt.

For at Foot skal ha rett i at det er en strukturell likhet mellom en moralsk vurdering av mennesker som rasjonelle, sofistikerte og sosiale dyr, og den biologiske og etologiske evalueringen, så skriver Hursthouse at den moralske vurderingen må ha en strukturell likhet med den evalueringen som det er gjort rede for ovenfor. På lik linje med den biologiske og etologisk evalueringen så er de fire målene man jobber mot, moralsk godt for menneskets natur. Hvis individets handlinger, emosjoner og motivasjoner er rettet mot disse fire målene (1) individets overlevelse, (2) artens fortsatte eksistens, (3) dens karakteristiske frihet fra smerte og dens karakteristiske nytelse, og (4) den gode funksjonen til dens sosiale gruppe, så vil individet utstråle karaktertrekk som vi kan anse dygdige (Hursthouse, 2001, s. 202). La oss anta at vår moralske aktør innehar karaktertrekkene som gjør at det faller seg naturlig ut fra aktøren sine emosjoner å utføre handlinger som er fordelaktige for de fire målene, og aktøren er motivert til å utføre handlingene på en slik måte. Hursthouse mener den strukturelle likheten er der og kommer med to påstander som må følge for en moralsk vurdering. Den første påstanden er at det etiske relevante aspektet vi evaluerer finner vi pent innpakket i begrepet dygd, for det å inneha dygd (altså et karaktertrekk), er simpelthen bare det å være godt utstyrt og begavet når det kommer til handlinger, emosjoner og ønsker/lyster. På dette punktet skiller Hursthouse seg fra Foot, fordi Hursthouse påstår det er dygdene som er godt for mennesket, men Foot tok ikke et så fast standpunkt (Hursthouse, 2004, s. 268–269). Den andre påstanden er hvorvidt et menneske er godt utstyrt og begavet er determinert av hvorvidt karaktertrekkene det er snakk om tjener de fire målene som er tilskrevet sofistikerte og sosiale dyr (Hursthouse, 2004, s. 268–269). Sånn man kan forstå Hursthouse her er at det å være begavet på en slik måte at man arbeider mot de fire målene, så har man karaktertrekk som er lik de vi kaller dygder, og derfor kan vi bruke begrepsapparatet til dygdsetikken for å veilede oss til å leve moralsk gode liv.

Da kan man se at på lik linje med at en plante ikke klarer å ta til seg næring, eller en ulv som ikke deltar i jakten sammen med flokken, så er et menneske som ikke innehar dygder, som for eksempel modighet og rettferdighet, så er det noe galt med dem. Planten, ulven og

mennesket er på sett og vis defekte på hver sin måte, fordi de ikke oppfyller sine mål, gitt artens natur (Hursthouse, 2004, s. 263–264). Selv om de er defekte og ikke hva man ville ha ansett som et godt medlem av arten, så kan planten, ulven og personen være gode på andre områder, som for eksempel gode til å overleve. Her er det viktig å påpeke en aristotelisk påstand om *eudaimonia* slik at det forhåpentligvis ikke blir noe forvirring rundt hva som er moralsk godt for mennesker. Dygdene gjør dens innehaver til et godt menneske, derfor trenger mennesker dygder for å leve godt som mennesker, å leve et karakteristisk godt liv, et liv som lar oss oppleve *eudaimonia* (Hursthouse, 2004, s. 264). Dette er Hursthouse sin forståelse av det aristoteliske begrepet *eudaimonia*. Det er altså dygder vi mennesker trenger for å være gode moralske medlemmer av vår art, og det er slik at menneske kan ha dygd selv om det har kun en arm eller mangler synet. Det er viktig å poengtere igjen at selv om den moralske vurderingen er strukturelt lik den biologiske vurderingen, så betyr ikke det at hva man evaluerer er likt. Dette betyr at man ikke kan utføre moralske vurderinger fra den biologiske evalueringen, det må komme fra den moralske evalueringen. Det er også viktig å påpeke at Hursthouse tar at den moralske naturhistoriske evalueringen av menneske, er slik at hva som er naturlig godt for mennesket er å leve i tråd med dygdene (Hursthouse, 2004, s. 268–269). Så selv om man kan sammenligne plantens evne til å sette røtter (biologisk) med menneskets evne til å inneha dygden rettferdighet (moralisk), så må vi ikke glemme å skille mellom den biologiske og moralske vurderingen. Man ønsker ikke å si at mennesker som har en medfødt biologisk mangel er moralsk defekte.

For å oppsummere, Hursthouse sin forståelse av hvordan naturlige normer er hva som er godt for mennesket er i samsvar med dygdene, derfor forsøker Hursthouse å forankre dygdsetikken i hva som godt for mennesket gitt menneskets natur (Hursthouse, 2004, s. 275). Det som er moralsk godt gitt menneskets natur er hvordan våre handlinger, emosjoner/følelser og motivasjon/ønsker tjener mot de fire målene for å være et godt medlem av menneskearten. Disse fire målene kommer fra en logisk strukturell likhet mellom en biologisk og normativ evaluering. Hvis individet er godt utstyrt eller begavet hva det gjelder handlinger, emosjoner og motivasjoner, så er det karakteristisk godt for det å være et moralsk godt menneske. Hvis man innehar disse karakteristisk gode holdningene på en slik måte at man kan anse dem som karaktertrekk, så kan vi si at individet innehar dygder. Hvis man innehar dygder og er dermed dygdig, så er man på vei mot målet med livet eller *telos*. Ved å fullføre sin reise å komme til enden av *telos* ved hjelp av dygdene, så ligger det til rette for at man oppnår et liv med *eudaimonia*. Slik jeg forstår det så er den metaetiske påstanden at hva som er godt gitt menneskets natur, er å leve i samsvar med dygdene. Ved å leve i samsvar med dygdene virker

eller praktiserer man for menneskets *telos* og derfor også *eudaimonia*, som er det største gode mennesket kan oppnå, og slik man kan forankre dygdsetikken i menneskets natur, og derfor ha en berettigelse for dygdsetikken påstander. På lik linje med den biologiske evalueringen så er de fire målene man jobber mot, moralsk godt gitt menneskets natur.

En annen måte å forankre dygdsetikken i menneskets natur på er gjort av John McDowell i teksten «Two Sorts of Naturalism» (1995). McDowell formulerer en begrepsliggjøring av fornuft, som på sett og vis er naturalistisk gitt at en tilstand av praktisk resonnering er menneskets ‘andre natur’ og ikke noe som dikterer menneskets natur fra utsiden (McDowell, 1995, s. 174; Toner, 2008). Det er altså en form for naturalisering av normativitet uten at det er gitt fra naturen hva som er godt. Det vil si at det ikke er gitt fra naturens side at x er godt, men det er heller ikke gitt fra en guddom hva som er godt. McDowell argumenterte for at menneskets ‘andre natur’ er grunnen til at vi kan utføre moralske vurderinger, og det er menneskets evne til å utføre moralske vurderinger McDowell forankrer etikken i. Menneskets ‘andre natur’ gir en aktør evnen til å reflektere over hva som er riktig, godt og dårlig, og denne evnen kommer fra menneskets ‘første natur’ (McDowell, 1995, s. 167). Menneskets ‘første natur’ er de naturvitenskapelige faktaene om mennesket, som for eksempel at vann og oksygen er en nødvendighet ved menneskets livsgrunnlag. For eksempel kan man si at menneskets ‘første natur’ motiverer oss til å jakte på et villsvin for å få næring til kroppene våre. Vår ‘andre natur’ ifølge McDowell er da jegeren som stopper opp og reflekterer hvorvidt det er nødvendig å jakte på dette villsvinet. I denne refleksjonen over hvorvidt jegeren skal fortsette jakten, er jegerens ‘andre natur’ som er jegeren sine motivasjoner, evalueringsevner og etisk dannelse (McDowell, 1995, s. 167). I dette tilfellet kan jegeren tvile om det er nødvendig å jakte for å tilegne seg næringsrik mat.

Menneskets ‘andre natur’ er slik at den gir mulighet for aktøren til å reflektere over sine valg og dermed resonere over det praktiske ved aktørens eksistens, en praktisk resonnering som blir dannet når aktøren har oppnådd sin annen ordens natur. Den praktiske resonneringen kan muliggjøre grunner og forutsetninger til hva som kan være godt i våre handlinger og virke, til motsetning av fornuften som er aktørens forsøk på en mer nøyaktig beskrivelse av hvordan verden er (McDowell, 1995, s. 167). En aktør oppnår en ‘andre natur’ når aktøren kan reflektere over sin egen og sin arts natur. Det vil si når aktøren reflekterer over hvorvidt aktøren har behov for sine sosiale relasjoner og hvilken ernæring den skal innta. Den praktiske resonneringen transcenderer menneskets naturlige instinkter, altså den går utover vår tidligere form som instinktive vesener, og lar aktøren ta et steg tilbake og reflektere over om det er gode grunner

til å utføre en handling. Gitt eksemplet med jegeren, kan jegeren reflektere over hvorvidt det er nødvendig å jakte på villsvinet fordi villsvin er skremmende og farlige, men kan komme til en konklusjon om at det er den gunstigste måten å få tak i mat. Det er allikevel ikke slik at den praktiske resonering virker på aktøren fra utsiden, den praktiske resoneringen er en del av aktøren. Hvis det er rett å gjøre *x*, fordi det er rett å gjøre ut fra hva arten trenger, ut fra artens natur, så vil den praktiske resoneringen eller aktøren 'andre natur' gi rom for å reflektere om det er godt å gjøre for individet. Det er ikke da gitt at hva som er godt for artens behov er godt for individet. Allikevel så er artens natur (første natur) med på å forme individets 'andre natur'. Menneskets 'første natur' er med på å sette begrensninger for hvordan menneskets 'andre natur' utvikler seg, men den determinerer ikke hva som nødvendigvis er rett og galt (McDowell, 1995, s. 171). Det vil si at mennesket er begrenset av sin egen biologi, men det er hvordan vi reflekterer rundt hva som er godt for oss som vi kan forankre vår normativitet i.

Da har vi sett på to forskjellige måter å forankre dygdsetikk i menneskets natur. Vi så at Hursthouse kan fortelle oss at det er godt for mennesket å leve i samsvar med dygdene gitt menneskets natur. Mens McDowell forankre det i menneskets 'andre natur' og praktisk resonering. Personlig foretrekker jeg Hursthouse sin forankring, ettersom Hursthouse forankrer dygdsetikken i at dygdene er godt for mennesket gitt menneskets natur. Der Hursthouse setter liv og menneskets tilsynelatende sosiale natur i førersetet. Allikevel er det noe til hva Hursthouse sier: «Den grunnleggende konteksten for naturalisme – dens naturlige hjem – er den heller mystiske konteksten av å finne en rasjonell berettelse for ens etiske holdninger ... noe bare moralfilosofen går inn for å gjøre»⁸ (Hursthouse, 2004, s. 275). Hursthouse påpeker at det er litt typisk for moralfilosofen å forsøke å berette sine moralske holdninger til denne graden, men mitt inntrykk er at Hursthouse hadde vært fornøyd hvis hun klarte å motivere deg og meg til å handle dygdig fordi Hursthouse mener at det er godt for alle mennesker, gitt vår natur. Men her er vi, moralfilosofen, med et behov for å berette og forklare våre grunnpremisser.

For den kontemporære ny-aristoteliske dygdsetikeren er en moralsk god aktør en aktør som lever i samsvar med dygdene, altså i *eudaimonia*. Dette er godt fordi det er menneskets mål å leve slik det er gitt vår natur, for det er menneskets funksjon (Snow, 2017, s. 321). Hva som er godt gitt menneskets natur, kan vi begrunne med Hursthouse sin etiske naturalisme. En etisk naturalisme som sier at det som er godt gitt menneskets natur er menneskelig sosialt liv. Slik kan vår moralske gode aktør være en dygdig aktør, en aktør som lever i tråd med fornuften

⁸ Min oversettelse.

(Linn, 2019, s. 56). En komplett dygdig aktør er en aktør som lever i samsvar med både de moralske og intellektuelle dygdene, og har en god forståelse av når og hvordan dygdene skal anvendes. Denne forståelsen er bygget opp gjennom å praktisere dygdene gjennom tilvenning og erfaring (Annas, 2011, s. 12). En komplett dygdig aktør er også en aktør som er praktisk vis, for det er aktørens praktiske visdom som forener dygdene, slik at aktøren kan overveie godt hva som utgjør et godt liv (Linn, 2019, s. 68). Så langt har det vært en idealisert redegjørelse av en normativ og metaetisk posisjon. Er det like rosenrødt for vår moralsk gode aktør når aktøren møter en ikke-idealisert verden, som skissert av DesAutels (DesAutels, 2016, s. 128), der aktøren må forholde seg til store organisasjoner og hierarkier? Dette er temaet for neste kapittel, der jeg stiller spørsmål ved hvilke problemer interrelasjonell makt potensielt utgjør for en moralsk god aktør.

Kapittel 2: Problemene makt utgjør for en god aktør

Vi har nå sett på hva det vil si å være en moralsk god aktør i kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk, og det er at aktøren karakteristisk virker i samsvar med dygdene. Ved å jevnlig praktisere dygdene og utvikle både sine intellektuelle dygder og moralske dygder åpner aktøren muligheten for å anvende praktisk visdom når aktøren står i vanskelige situasjoner. Vi kunne også se at man kan begrunne disse påstandene i menneskets natur, der mennesket har en viss måte å være på, og det er godt for mennesket å være på denne måten. Nå som vi har en mulig forståelse av hva det vil si å være en god aktør skal jeg gå videre og undersøke et mulig problem for en god aktør.

Hvis vi kan anta at gode aktører kan lykkes i det moderne samfunnet, og til og med innta jobber der de har høye maktposisjoner eller generelt sitter på mye makt, så reiser DesAutels et interessant problem: Makt har en tendens til å korrumpere aktøren og frata aktøren muligheten til å praktisere dygdene (DesAutels, 2016, s. 129). Min antagelse er at DesAutels snakker om interrelasjonell makt ettersom det er sosialetikk hun tar for seg. Ved hjelp av DesAutels skal jeg forsøke å svare på forskningsspørsmålet: Hvilke mulige problemer utgjør interrelasjonell makt for en god aktør? DesAutels viser hvordan makt *kan* være et problem for en dygdig aktør, både ved at en dygdig aktør kan bli lastefull og ved at lastefulle aktører hindrer den dygdige aktøren i å leve et liv i samsvar med dygdene. Jeg skal forsøke å argumentere for hvorfor vi dygdsetikere også burde ta stilling til DesAutels' fremstilling av makt, og jeg skal argumentere for hvordan et paradoks egentlig er et moralsk dilemma.

I dette kapitlet skal jeg ta for meg en artikkel skrevet av moralfeministen DesAutels. I «Power, Virtue and Vice» (2016) tar DesAutels for seg en ikke-idealiserert normativ teori som omhandler makt og dygdsteori og forsøker å bygge en normativ teori som viser hvordan en dygdig aktør kan ha makt og fortsette å være dygdig. Med dygdsteori menes det større domene eller området ved filosofiske undersøkelser som omhandler dygder (Crisp, 2016). Der finner vi for eksempel tenkere som Foot, som tar for seg dygder, men ikke er en dygdsetiker som Hursthouse er. Det vil si at dygdsteori som område omfatter dygdsetikk, men ikke alle dygdsteoretikere er dygdsetikere (Crisp, 2016). En grunn til at jeg, som dygdsetiker, burde lytte til en annen normativ teori som anvender dygdsteori er at hvis dygdsteoretiker *x* har rett om tema *y*, så er det en mulighet for at *y* er relevant for alle teorier om dygd. I verste fall er det et problem som jeg burde ta høyde for, men i beste fall har jeg avverget unødig potensiell kritikk. Uansett er det hensiktsmessig å ta for seg problemene DesAutels belyser i kontekst av

dygdsetikk, slik at dygdsetikere kan ha et svar på den mulige problematikken hvis dygdsetikken blir kritisert for å ikke kunne svare på problematikken på et senere tidspunkt.

I sin artikkel beskriver DesAutels hvordan makt er problematisk for den dygdige aktøren, og kommer med et forslag på hvordan en dygdig aktør kan forholde seg til mulighetene som ligger i makt. Selv om DesAutels er en moralfeminist som anvender dygdsteori opplever jeg at problemer som oppstår for DesAutels' normative teori burde belyses gjennom dygdsetikken også. Ettersom det er flere likhetstrekk mellom DesAutels' teori og kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk, som blir adressert gjennom kapitlet, kan vi anta at den potensielle kritikken og problemene DesAutels møter på kan rettes mot dygdsetikken også. Problemet med interrelasjonell makt er potensielt så alvorlig for en dygdig aktør at DesAutels argumenterer for at aktøren burde komme seg bort fra situasjonen den står i (DesAutels, 2016, s. 130–131). Dette er fordi en dygdig aktør kan la seg korrumpere hvis aktøren forblir i et miljø der lastefulle handlinger får blomstre på grunn av makt. Dette er en relevant problematikk for dygdsetikken ettersom det står i stil med den situasjonelle utfordringen som er reist mot dygdsetikken.

DesAutels er primært opptatt av sosialetikk, der hun ønsker å undersøke hva en dygdig aktør kan gjøre for fellesskapet eller hvordan en dygdig aktør kan skape en sosial gode. Slik tar vi et steg bort fra å kun se på den enkelte aktøren, og et steg mot tilføyelsen av et samfunnsperspektiv istedenfor. Dette steget mener jeg er nødvendig å ta hensyn til ettersom mennesker ikke lever isolert, noe dygdsetikere også er enig i. Det kan vi for eksempel se i Hursthouse sin etiske naturalisme, der to av målene (2) og (4)⁹, tar for seg det sosiale aspektet ved menneskets natur. Også andre dygdsteoretikere mener at mennesker er prisgitt vår sosiale natur. Alasdair MacIntyre hevder for eksempel at uavhengige rasjonelle aktører har lært å bli uavhengige ved å kultivere sosiale relasjoner for samarbeide om sosiale goder med andre uavhengige rasjonelle aktører (MacIntyre, 1999, s. 74). Det MacIntyre sier er at for å lære å bli et selvstendig individ, må vi bli opplært av andre selvstendige individer, og videre vil det nye selvstendige individet lære opp flere til å bli selvstendige individer. Foot beskriver også vår avhengighet av hverandre som art: «Og videre, menneskelige samfunn er avhengig av spesielt talentfulle mennesker som har avgjørende roller i samfunnets virke»¹⁰ (Foot, 2003, s. 44). Foot sier at mennesker trenger visse mennesker til spesielle roller i samfunnet, på lik linje med at en flokk med hester for eksempel trenger et individ som står på utkikk etter farer.

⁹ (2) Artens fortsatte eksistens, og (4) den gode funksjonen til dens sosiale gruppe (Hursthouse, 2004, s. 268).

¹⁰ Min oversettelse.

Vil en dygdig aktør miste sin gode karakter ved å være i et slik lastefullt miljø med makt som DesAutels frykter? Ifølge DesAutels er dette en plausibel konsekvens for en dygdig aktør. Som nevnt skal jeg undersøke de problemene med interrelasjonell makt som DesAutels belyser. Dette skal jeg gjøre ved å se på hvordan DesAutels kommer til forståelsen om hvordan en dygdig aktør burde forholde seg til det som korrumpere aktørens gode karakter (makt). I tillegg skal jeg anvende et av DesAutels' maktproblemer (medlems-paradokset) i et eksempel for å vise hvordan det kan utartes i den virkelige verden. Deretter skal jeg se på hvordan vi kan forstå begrepet interrelasjonell makt. Til slutt vil jeg argumentere for at medlems-paradokset er et moralsk dilemma.

DesAutels' makt, dygder og laster:

DesAutels påstår at makt kan ha en tendens til å korrumpere og at absolutt makt kan korrumpere absolutt (DesAutels, 2016, s.140). Det kan man finne eksempler på i atferden til korrupte statsledere som bruker skitne grep for å beholde makten sin. Man kan også se det i tilfeller hvor autokratiske ledere holder falske valg for å skape illusjonen av demokrati. Selv om det virker til at DesAutels samlet sett har et negativt syn på makt, argumenterer hun for at noen typer makt i visse typer mennesker kan legge til rette for sosialetiske dygder (*social-ethic virtues*). Dette kan man for eksempel se i mer privilegerte mennesker som skaper organisasjoner med mål om å bygge opp andre (uprivilegerte) mennesker. Enkelte personer er store og gode mennesker, der DesAutels trekker frem Jane Addams, grunnleggeren av Hull House, som en av dem. Derfor er det ifølge DesAutels mulig, og moralsk ønskelig, å ha et behov for å tilegne seg makt for å slik utføre positive sosiale endringer (DesAutels, 2016, s. 140–141).

Selv om det virker som en positiv konklusjon, så er DesAutels redd for at et paradoks kan oppstå for den moralske og potensielt gode aktøren i møte med motstand fra andre med mer eller tilsvarende mengde makt. Dette er hva DesAutels kaller medlems-paradokset (*insider-paradox*). Den moralske aktøren er medlem av en gruppe, og innehar derfor en maktposisjon innad denne gruppen. Paradokset består i at den moralske aktøren har en viss makt og maktposisjon, og med dette et potensiale til å gjøre en positiv endring innad et system, en organisasjon eller en institusjon som er korrupt eller innehar andre aktører som misbruker sin makt eller maktposisjon innad systemet, organisasjonen eller institusjonen de er en del av. Men hvis den moralske aktøren bruker sin makt til å kjempe mot korrupsjon eller misbruk som finnes innad systemet, organisasjonen eller institusjonen den er en del av, så står den moralske aktøren i fare for å miste makten den skulle bruke til å utføre positive endringer (DesAutels, 2016, s. 138–139). Vi kan se dette paradokset utspille seg i for eksempel varslingssaker (*whistleblower*)

(DesAutels, 2016, s. 131). Varslere er oftest personer som har en tilknytning til den gruppen den varsler om. Det å utføre en varsling blir ofte beskrevet som vanskelig for varsleren ettersom varsleren fortsatt ønsker å være en del av gruppen. Tilhørigheten til gruppen blir satt i fare ved å varsle.

Vi kan finne et eksempel på en situasjon hvor det DesAutels kaller et medlems-paradoks oppsto i en varslingssak fra den norske hæren. For den moralske aktøren som ønsket å bruke makten sin til å utføre positive endringer innad systemet den norske hæren er en del av, utspilte situasjonen seg slik: I 2018 startet problemene for oversersjant Kristine Solhaug (Skille et al., 2022). Solhaug hadde invitert kollegaer fra forsvaret hjem til seg til en romjulsfest. Da festen var over satt Solhaugs nærmeste sjef, og major i hæren, seg inn i bilen sin for å kjøre hjemover. En kjøretur han skulle foreta seg i beruset tilstand ettersom han hadde inntatt alkohol ila. Kvelden. Dette endte med utforkjøring. Majoreren valgte å forlate ulykkesstedet, men politiet fant majorens legitimasjon i bilen som lå forlatt i grøfta på ulykkesstedet. Ettersom Solhaug hadde vært vitne til at majoreren hadde kjørt hjemover i beruset tilstand spurte han henne om hun kunne lyve og slette bevis fra festen som viste at majoreren hadde inntatt alkohol før han kjørte bilen sin i grøfta. Majoreren oppsøkte Solhaug både på arbeidsplassen og hjemme, noe som gjorde at Solhaug begynte å frykte for sin egen sikkerhet og for sine muligheter for å ha en videre karriere i forsvaret. Majoreren hadde ikke en direkte truende oppførsel, men Solhaug følte likevel at hun ikke var trygg. Majoreren fortsatte i sin daværende jobb, selv om han var mistenkt i den pågående etterforskningen. Dette gjorde at han hadde mulighet til å kontakte og oppsøke, og eventuelt trakassere, Solhaug på en daglig basis. På bakgrunn av Solhaugs følelse av å hverken være trygg på arbeidsplassen eller hjemme, valgte hun å varsle om forholdene til forsvarets internrevisjon (Skille et al., 2022).

Hendelser som fører til varsling er ofte av en slik karakter at den som varsler har oppdagat en urett som blir, eller har blitt, begått av en mektig organisasjon, eller en mektig aktør tilhørende en organisasjon hvor uretten ble begått. Varslingssaker er saker som blir opprettet etter at en eller flere hendelser av samme karakter (da ofte en negativ karakter) har blitt observert begått innad en organisasjon. Det er ofte en aktør som er av lavere rang, og som derfor har mindre makt enn aktøren som utfører de handlingene som er grunnen til varsling, som varsler om at uretten har blitt begått (DesAutels, 2009, s. 225)¹¹.

¹¹ I artikkelen «Resisting Organizational Power» (2009) tar DesAutels også for seg varslingssaker. DesAutels refererer til denne artikkelen i «Power, Virtue, and Vice» (2016), derfor bruker også jeg denne artikkelen i min utforskning av sistnevnte artikkel.

Varslerens lavere rang enn gjerningspersonen var tilfellet i eksempelet fra den norske hæren: Solhaug varslet om at majoren, sjefen til Solhaug og derfor innehaver av mer makt, hadde begått en urett i å bruke denne makten til å få Solhaug selv til å begå en straffbar handling (å lyve og slette bevis). Varsleren varsler som regel om saker der organisasjonen gjør noe galt, og der det er en potensiell fare for allmenheten. I Solhaugs tilfelle var det en potensiell fare for at majoren kunne kjøre under påvirkning av alkohol igjen (fare for allmenheten), eller trakassere andre på arbeidsplassen som var uenige med han. For at det skal være en varslingssak, må den som varsler være underordnet noen med mer eller like mye makt som varsleren selv, det må altså være noen som kan frata varsleren den makten varsleren i utgangspunktet har. Hvis varsleren har mer makt enn den som gjør noe angivelig galt, så vil dette ansees som represalier av sine underordnede. Vi har derfor forskjellige kategoriseringer av hvordan man irretsetter hverandre innad en organisasjon basert på hvor man er i hierarkiet, og hvor den man irretsetter er i hierarkiet. Med represalier menes det, for eksempel, at man straffer eller irretsetter en ansatt som ikke har gjort en jobb eller som har utført en arbeidsoppgave på en uadekvat måte. Når Solhaug varsler om at sin egen sjef har begått en urett som potensielt kan føre til fremtidige farer for allmenheten, så samsvarer saken med DesAutels' definisjon av varslingssaker.

Varslingssaker kan skje på to ulike måter, enten internt eller eksternt. I en intern varslingssak henvender varsleren seg til en person som er den overordnede til personen varslingen omhandler. Altså, den som varsler henvender seg til en person som har mer makt enn den personen varslingen handler om. For eksempel, hvis en assisterende leder har gjort en urett, kan man varsle om dette til den øverste lederen. Om det derimot er den eller de øverste overordnede som varslingen gjelder, er det ikke uvanlig at varsleren må ta dette til ytre instanser. Det kan for eksempel være politiet, media eller regjeringen, og da havner man i en ekstern varslingssak (DesAutels, 2009, s. 225).

I eksemplet over med oversersjant Solhaug og forsvaret, så kan vi finne både intern og ekstern varsling. Solhaug valgte først å varsle forsvarets internrevisjon som fungerer som en overordnet til ansatte i forsvaret slik som både majoren og Solhaug. Varslingssaken er altså en intern varslingssak. Vi har også kunnet lese om saken på NRK og i boken *De modige* (Leer-Salvesen, 2023; Skille et al., 2022). Derfor har varslingssaken til Solhaug forlatt den interne sfæren til forsvaret og tatt steget ut i det offentlige via media. Altså, saken har gått fra å være kun en intern sak innad organisasjonen som er det norske forsvaret til å også være en ekstern varslingssak på grunn av involveringen av ulike medier. Vi kan da se fra hvordan DesAutels beskriver en varslingssak og hvordan det har utspilt seg i eksemplet over at Solhaug ikke er kun

innblandet i en varslingssak, men hun har også blitt dratt inn i hva DesAutels kaller medlems-paradokset. Dette er fordi (hvis vi antar at) Solhaug både hadde lyst til å beholde makten sin og bruke den til å utføre en handling som mest sannsynlig ville føre til at hun mistet den, så befant hun seg i et medlems-paradoks.

Da Solhaug måtte ta stilling til om hun skulle bruke sin maktposisjon til å melde ifra om uretten hun hadde opplevd på bakgrunn av handlinger begått av sin sjef, majoren, sto hun ovenfor et medlems-paradoks. Her må jeg gjøre et par antagelser om Solhaug sine intensjoner og ønsker for at eksemplet skal stemme overens med medlems-paradokset. Da kan vi si at grunnen til at Solhaug var i et medlems-paradoks var fordi Solhaug ikke hadde lyst til å miste makten hun hadde innad organisasjonen hun var del av. Samtidig ønsket Solhaug å bruke denne makten til å gjøre en positiv endring innad organisasjonen. Da i form av å hindre majoren i å kunne utøve samme handlingsmønster ved en fremtidig anledning og overfor en annen person (eller en annen underordnet).

Skal hun fortsette å være medlem og beholde sin maktposisjon i den organisasjonen hun er en del av, eller skal hun sette denne på spill? Utfallet for Solhaug ble at hun sa opp jobben, og dermed sa fra seg sin daværende maktposisjon. Selv om Solhaug tilsynelatende valgte selv å si opp jobben i det norske forsvaret, så ble hun presset ut av sin maktposisjon på grunn av det presset som oppsto av å stå opp imot en overordnede med mer makt (Skille et al., 2022). Vi skal nå se på hvordan paradokset oppstår ifølge DesAutels når den moralsk dygdige aktøren forsøker å tilegne seg eller beholde makt til å utføre sosiale positive endringer, men er medlem av en organisasjon der urett forekommer. Kunne Solhaug ha handlet annerledes for å beholde sin moralske status, eller handlet hun rett med å stå opp mot den uretten hun møtte i majorens handlinger?

DesAutels har valgt å fokusere på sosial-etiske dygder i en ikke-idealisert situasjon og verden. Med sosial-etiske dygder mener DesAutels dygder som er knyttet til langvarige forpliktelser og prosjekter som inkluderer sympatiske samhandling, og en forståelse og evne til å endre komplekse systemer og institusjoner (DesAutels, 2016, s. 130). Et eksempel på dette kan være at en butikkmedarbeider varsler om at den har opplevd, over tid, at det kastes store mengder spiselig mat som heller kunne blitt delt ut til mennesker med, for eksempel, smal økonomi. Dette kan, for eksempel, føre til at sjefen gir butikkmedarbeideren tillatelse til å begynne med utdeling av mat en dag i uken for å redusere matsvinnet og bidra positivt til samfunnet.

Det å ha evnen til å endre komplekse systemer og institusjoner har en sammenheng med at vi lever i en ikke-idealiserert verden, der vi trenger en ikke-idealiserert tilnærming til etikk. Det vil si at DesAutels ønsker at vi har en tilnærming til hvordan vi burde oppføre oss som står i stil med den faktiske verden vi lever i. Den ikke-idealisererte teorien om dygd skal derfor være realistisk ovenfor menneskers psykologi og sosiale liv i teoriens beregninger av hvordan en god aktør skal kunne leve dygdig (DesAutels, 2016, s. 128). Min tolkning av DesAutels' grunnleggende ideer er at den etiske teorien hun søker etter må være sensitiv ovenfor den samfunnskritikken som ligger til grunn. I moralfeminismen ligger samfunnskritikk som en av grunnsteinene for deres virke (Norlock, 2019). Moralfeminisme har i grove trekk som mål å forstå, kritisere og korrigere hvordan en tradisjonell (binær) forståelse kjønn påvirker verden fra et moralsk perspektiv. Man kan for eksempel se dette i situasjoner hvor det er usanne eller negative fordommer om en gruppe. Vi kan da se at for eksempel gruppen 'kvinner' kan ha slike negative fordommer tilknyttet seg, slik at deres vitnesbyrd ikke blir hørt eller trodd (Fricker, 2007, s. 36). Da er det moralfeminismens mål å forstå disse fordommene, for så å kritisere dem, og korrigere disse fordommene der de blir identifisert.

I den teoretiske bakgrunnen finner vi hva DesAutels kaller en sosial realitet. Denne sosiale realiteten er hvor mennesker utvikler sine psykologiske trekk. For eksempel at vi, fordi vi er sosiale vesener, utvikler evnen til å være medgjørlige og å kommunisere konstruktivt med våre medmennesker. Vi lever også i et samfunn som er bygget opp av sosiale strukturer formet som hierarkier (DesAutels, 2016, s. 128). Hierarkier kan forstås som en strukturert organisasjon der grupper eller mennesker er rangert over eller under hverandre ut fra hvilken grad de har av status, ansvar og autoritet (Kwok, 2021, s. 1105). Når vi ser at mennesker er rangert over og under hverandre i hierarkier, så er det altså noen som har mer makt enn andre, og denne makten kan brukes til å undertrykke de som er under seg i hierarkiet. Tradisjonelle hierarkier innen institusjoner blir tatt for å være stratifisert (lagdelt) og urettferdige, og da kan de for eksempel være urettferdige i form av epistemisk urett (Kwok, 2021, s. 1123).

Epistemisk urett er en form for urett som skjer mot en aktør eller en gruppes vitnesbyrd. Vitnesbyrd er når vi mottar en type informasjon fra andre mennesker, enten det er tale, skrift, kroppsspråk eller skilt (Gelfert, 2014, s. 13). Det vil si at man kan oppleve vitnesbyrd når man snakker med en kollega eller bekjent på butikken og tar inn all den informasjonen den sender ut, og det kan være et reklameskilt man ser på butikken. Epistemisk urett er, ifølge Miranda Fricker, delt opp i to kategorier. Vitnesbyrd urett (*testimonial injustice*) og hermeneutisk urett (*hermeneutical injustice*). Vitnesbyrd urett skjer når mottakeren reduserer verdien til utsagnet

til taleren på grunn av fordommer. Hermeneutisk urett skjer på et tidligere stadium. Denne typen urett skjer når det har oppstått et skille i de kollektive tolkningsressursene som gjør at enkelte blir satt i situasjoner hvor de har en ulempe når de skal forstå sin egen sosiale situasjon, mens andre har en fordel i sin tolkning (Fricker, 2007, s. 1). Epistemisk urett er altså en mulig fare ved at samfunnets sosiale strukturer er som oftest av en hierarkisk natur, og som Chi Kwok påstår er epistemisk urett en moralsk urett også ettersom aktøren ikke får den epistemiske tilliten aktøren fortjener (Kwok, 2021, s. 1106-1107). Hvis man ikke får den epistemiske tilliten man har fortjent, kan dette forsterke en allerede ujevn maktfordeling som man finner i hierarkier. For hvis man ikke blir hørt får man ikke frem sine meninger og saker, og kan da miste både mer tillit og makt. Ettersom mennesker har et epistemisk rikt liv, vil det si at hvis man blir skadet som en-som-vet-noe så er man også skadet moralsk (McKinnon, 2016, s. 439). Hvorvidt epistemisk urett utgjør moralsk skade er fortsatt noe utydelig. Hvis vi skal se på det fra et dygdsetisk perspektiv, ville det kanskje vært følelsesløst å ikke stole på noen som 'en-som-vet-noe'. Den dygdige handlingen er da muligens at man har en velvillighet til alle sitt vitnesbyrd.

Det er altså viktig for DesAutels å ha en etisk teori som tar hensyn til denne makt ubalansen som ligger til grunn for vår eksistens. DesAutels tar det også for sant i vår sosiale realitet at sosiale og politiske institusjoner som er hierarkiske ikke vil forsvinne og at vi derfor må leve med dem. Det at sosiale og politiske institusjoner vil bestå betyr ifølge DesAutels at menneskeheten må leve med sosiale ulikheter (*wealth inequalities*), personer som misbruker sin posisjon, patriarkatet, rasisme og andre undertrykkende institusjoner (DesAutels, 2016, s. 129). Som igjen fører til at DesAutels søker etter en ikke-idealiseret etisk teori om dygder som kan ta hensyn til den verden hun har skissert som inneholder maktmisbruk, derfor må hensynet tas i den normative teorien slik at man kan beskytte menneskers ve og vel mot maktmisbruk. Hvordan kommer DesAutels til en slik normativ teori?

DesAutels henter inspirasjon fra dygdene og Aristoteles, der hun forteller om hvordan Aristoteles så for seg at politisk utvikling er det største man kan gjøre som en etisk aktør, og at utviklingen av rettferdighet (*justice*) er essensielt for et godt samfunn (DesAutels, 2016, s. 129). Det som er usikkert er hvorvidt DesAutels bruker begrepet om rettferdighet som en dygd, eller om hun bruker det som fordelingsprinsipp. Fordelingsprinsippet har mer med gevinst eller tilegnelse av ressurser på bekostning av andre å gjøre enn det handler om at personer skal være karakteristisk rettferdige (Prado, 2018, s. 58). Det vil si at en person som er rettferdig ut fra fordelingsprinsippet stiller seg spørsmålet: hva er den rettferdige fordelingen av denne ressursen eller gode vi har her? Fremfor å stille spørsmålet: hva ville en karakteristisk rettferdig

person gjort i denne situasjonen? Det kan for eksempel være hvordan man skal fordele ressursene som har kommet inn gjennom skatt tilbake til samfunnet.

Den andre måten å forstå rettferdighet på er som en dygd. Ifølge Aristoteles er rettferdighet en dygd, ment i en generell forstand er rettferdighet dygden som er vanen eller den opptrente ferdigheten til å karakteristisk følge lovene (Prado, 2018, s. 57). Da kan vi se for oss en rettferdig aktør som har for vane å følge lovene som er gitt i det samfunnet aktøren lever i, som for eksempel det at man ikke skal kjøre fortere enn fartsgrensen. Rettferdighet hos Aristoteles kan også forstås som «den fullstendige utøvelse av den fullstendige dygd i relasjon med andre» (Linn, 2019, s. 65). Det står mer i stil med hvordan Simon Hope og Hursthouse sin forståelse av rettferdighet som en dygd er. Hope bruker Hursthouse som kilde til å definere en ny-aristotelisk sosial rettferdighet. Hope viser til dette utsagnet fra Hursthouse: «det logisk forutgående begrepet er et godt fungerende samfunn; rettferdighet spesifiseres da som et slikt samfunns dygd eller fortrefelighet, og rettferdighetslovene som de som er på plass i et slikt samfunn, og rettigheter kommer sist ... blir etablert ved lov» (Hope, 2013, s. 159; Hursthouse, 1991, s. 235). Sånn vi kan forstå rettferdighet som en dygd er da at en god eller dygdig aktør praktiserer dygdene på en slik måte at det blir godt for andre mennesker i situasjonen.

Hvis man tar det med inn i samfunnet igjen, kan det tenkes at vi får det slik at et rettferdig samfunn er et samfunn som sørger for 'det gode' for sine borgere, som kan være en god fordeling av ressurser. DesAutels sier at Aristoteles tar politisk vitenskap som det største gode, eller hva DesAutels anser som en mer moderne vri, at man skal kultivere dygder som kan adressere urett og ulikheter (DesAutels, 2016, s. 129–130). Dette står ikke nødvendigvis i stil med andre ny-aristoteliske tenkere sine lesninger av Aristoteles. Arthur Cristóvão Prado forteller oss at Aristoteles har lært oss at det å være dygdig og det å ha kunnskap til dygdene er to forskjellige tilstander (Prado, 2018, s. 63). Altså, det å vite hva rettferdighet er eller hva som er rettferdig, gjør deg ikke til en rettferdig person. Aristoteles sier på omtrent samme måte at etiske undersøkelser ikke er opptatt av den teoretiske kunnskapen om 'det gode', men heller er opptatt av å bli 'det gode' (Linn, 2019, s. 56). Jeg opplever derfor at DesAutels er tvetydig i hva hun mener med rettferdighet, for det virker til å være inspirasjon både fra Aristoteles, ettersom DesAutels siterer Aristoteles, og fra moralfeminismen ettersom DesAutels skriver om adressering av urett og ulikheter. Adresseringen virker til å stå i stil med moralfeminismens mål om å «forstå, kritisere og korrigere» moralske temaer.

I en mer moderne kontekst foreslår DesAutels at man skal ha fokuset på hvordan man kultiverer sosialetiske dygder knyttet opp mot arbeid mot urett og ulikheter i samfunnet. Da kan

samfunn forstås som blant annet nasjoner, byer, organisasjoner og arbeidsplasser. Det å ha sosialetiske dygder vil innebære å lage rom for videre dyrking av sosialetiske dygder innad i det samfunnet man befinner seg i (DesAutels, 2016, s. 129–130). Hvordan skal vi forstå denne urett som DesAutels sier vi har i samfunnet? Det kan forstås i en Humeiansk forstand, som Fricker forklarer det: når man er i en situasjon der man har overflod, så vil ikke fordeling av godene komme naturlig, derfor trer begrepet om rettferdighet inn. Det vil altså oppstå en konkurranse om en begrenset ressurs (som for eksempel vann), derfor blir det et spørsmål om hvordan det er rettferdig å fordele disse ressursene (Fricker, 2007, s. 19–20). Eller så kan man forstå urett som en motsats til rettferdighet som dygd, slik vi så at Aristoteles og noen ny-aristotelikere tolker det.

Hvis rettferdighet er en dygd kan man anse urett/urettferdighet som en last, som DesAutels virker til å gjøre, der hun sammenligner urett med å mislykkes i å være sosialt dygdig (DesAutels, 2016, s. 139). Skal man ha sosialetiske dygder burde man altså jobbe mot urettferdig fordeling av begrensede ressurser slik at det ikke skaper ulikheter i samfunnet. DesAutels følger også Jane Addams i at man må være oppmerksom på sitt samfunns medmennesker for å være dygdig, noe som står i stil med at man skal jobbe mot urett og ulikheter, for urett fører til lidelse ifølge DesAutels (DesAutels, 2016, s. 130). Hvis man mislykkes i å være oppmerksom på sine medmennesker, så har man ikke klart å se mennesker i den situasjonen de er i og man har ikke klart å jobbe mot urett og ulikheter, som igjen kan føre til at de fortsetter å lide. For å oppsummere, så må en sosialetisk aktør bo i et samfunn, der aktøren er observant på sine medmennesker, og aktøren jobber aktivt mot urett og ulikheter i samfunnet sitt. Har vi slike sosialetiske aktører som er motivert til å gjøre denne jobben? For som vi har sett tidligere i teksten kan det være krevende for en aktør å stå opp mot urett i møte med mektigere krefter enn seg selv.

DesAutels hevder at dygdige handlinger kan være mer situasjonsbasert (handlingssentrert) enn karakterbasert (aktørsentrert)¹². Det vil si at den dygdige handlingen fremstår i situasjonen som aktøren befinner seg i, fremfor at det er et gitt karaktertrekk som fører til at aktøren handler dygdig. For eksempel hvis noen spør om de ser godt ut i sitt nye antrekk, kan det være situasjonen (spørsmålet) som provoserer frem dygden ærlighet, og ikke karaktertrekket til aktøren. Likevel mener DesAutels at mennesker har visse holdninger som

¹² Jeg tok for meg litt av diskusjonen rundt den situasjonelle-utfordringen i kapittel 1, og det kommer mer om diskusjonen senere i teksten. Det som er essensielt å ta med seg videre er at DesAutels tar med seg den situasjonelle-utfordringen og abonnerer til en hybridblanding av handlingssentrert og aktørsentrert forståelse av karaktertrekk.

motiverer dem til å påta seg enkelte typer prosjekter til tross for at situasjonen styrer mye av den dygdige handlingen (DesAutels, 2016, s. 130). Hvis vi antar at Solhaug utførte en dygdig handling da hun opprettet en varslings sak, kan vi se for oss at situasjonen satte føringer for at Solhaug måtte handle dygdig. For hvis ikke majoren hadde fyllekjørt, så hadde ikke Solhaug trengt å opprette en varslings sak, og dermed den dygden som er i samsvar med hva situasjonen krever.

Det DesAutels mener med at mennesker kan være motivert til å påta seg visse prosjekter, er at aktøren for eksempel tar på seg prosjekter som er slik at de jevnlig kan være gavmilde mot de som trenger en håndsrekning. For da å komme til en sosialetisk teori om dygder, undersøker DesAutels; (1) menneskers anlegg/disposisjoner som er knyttet til å være motivert av makt, (2) forholdene hvor mennesker som er motivert av makt mest sannsynlig vil utvikle eller vise sosialetiske laster, og (3) forholdene hvor mennesker som er motivert av eller satt i posisjon med makt vil trolig utvikle eller utvise sosialetiske dygder (DesAutels, 2016, s. 130). Det vil altså si at DesAutels ser på mennesker som er motivert eller satt i posisjon der de har makt til rådighet (altså en maktposisjon), og ønsker da å se på hva som skal til for at de i maktposisjonene enten handler sosialetisk dygdig eller lastefullt.

DesAutels har tidligere tatt for seg hvordan de som motstår makt, som i varslings saker (eksemplet med Solhaug), er belastet fordi deres blomstring er hemmet av hindringer på frihet, materielle ressurser, politisk makt og sosial status. På grunn av disse hemningene i ressurser, makt og status anser DesAutels dette for 'belastede dygder', altså dygder som blir gjennomført til tross for utvendige utfordringer. Som motsatsen til belastede dygder finner man dygdene og lastene relatert til de som sitter i maktposisjoner og kan handle uhemmet. DesAutels kaller disse for 'opphøyde dygder og laster' (DesAutels, 2016, s. 130–131). Da kan man si at DesAutels ser på hva som motiverer mennesker til å søke makt, og hvordan de som innehar maktposisjoner bruker sine opphøyde dygder og laster.

For å svare på (1) går DesAutels til sosialpsykologien. Sosialpsykologer har argumentert for at situasjonelle faktorer har en større betydning for hvordan en moralsk aktør handler i en situasjon (den situasjonelle utfordringen), heller enn et globalt aristotelisk karaktertrekk (dygd), som man antar dygdsetikken er bygget på. Den situasjonelle utfordringen er en innvending mot dygdsetikken, som har oppstått i debatten der dygdene er forstått som robuste karaktertrekk som motiverer sin innehaver til gode handlinger, mens empirien fra psykologien ikke støtter eksistensen til disse karaktertrekkene (Brown, 2016, s. 131–132). Dette vil ikke si at den ene nødvendigvis utelukker den andre. Man kan se for seg at dygdige handlinger kan påvirkes både

av situasjonen aktøren står, i tillegg til aktørens karaktertrekk. Det å ha et globalt karaktertrekk kan forstås som: hvis en moralsk aktør har det globale karaktertrekket generøsitet, så vil aktøren konsekvent utvise generøsitet, uavhengig av situasjonen, selv når aktøren er fysisk eller mentalt truet (Linn, 2019, s. 58–59). Derfor vil den generøse aktøren stabilt dele på maten eller pengene sine, selv om den generøse har lite selv. Hvis aktøren går forbi en tigger (situasjonen), og har for vane å være gavmild (karaktertrekk), er den dygdige handlingen å gi penger til den trengende. I henhold til eksempelet er det både situasjonen og karaktertrekket som fordrer den gode handlingen, det er ikke nødvendigvis kun den ene eller den andre.

Det DesAutels tar ut fra diskusjonen rundt robustheten til karaktertrekk er at hvis dygdige handlinger ikke er determinert av karaktertrekk, og er påvirket av situasjonen aktøren befinner seg i, så vil det også si at lastefulle handlinger heller ikke er determinert av karaktertrekk (DesAutels, 2016, s. 131). Som en løsning på usikkerheten rundt styrken på karaktertrekk, foreslår DesAutels at den dygdige karakteren burde ta kontroll over hvilke situasjoner og omstendigheter aktøren befinner seg i (DesAutels, 2016, s. 131). Hvordan skal en dygdig aktør vite hvilke situasjoner aktøren burde være i for å unngå lastefulle handlinger?

DesAutels foreslår en rekke muligheter for hvordan en dygdig aktør i en maktposisjon kan opprettholde sin dygdighet til tross hva som virker som manglende globale karaktertrekk. Først, så foreslår hun at vi burde kritisk utforske miljøer og institusjoner for å forstå deres innvirkning på dygdig og lastefull oppførsel. Det vil si at aktøren skal søke mot og skape miljøer der de trolig kan være dygdige, og holde seg unna miljøer som oppfordrer til lastefulle handlinger. Deretter basert på hva vi lærer burde vi skape systemer, lover og institusjoner som bedre fremmer menneskelig blomstring. Slik må vi som dygdige aktører legge ut på både selvforbedrings og situasjons forbedrende prosjekter for å oppnå moralske mål og leve i tråd med en sosial etikk (DesAutels, 2016, s. 131–132).

Sagt med andre ord, hvis man ønsker å forholde seg sosialetisk burde aktøren som er i en maktposisjon skape miljøer, der dygder kan få blomstre. Hvis aktøren i en maktposisjon er i et lastefullt miljø burde aktøren forlate miljøet og søke mot noe nytt, som for eksempel en NGO (ikke-statlig organisasjon) som for eksempel jobber for menneskerettigheter eller miljøvern. DesAutels «handlingsveiledning» står ikke i stil med medlems-paradokset. Min tolkning av DesAutels er at hvis man er uheldig og kommer i en situasjon som er et medlems-paradoks så er man (uansett) i en ugunstig situasjon. En dygdig aktør burde ifølge DesAutels holde seg unna organisasjoner hvor faren for å havne i et medlems-paradoks er synlig. Da dette er den måten

DesAutels virker å anse som minst uheldig for en aktør, og er den måten en aktør kan med en større kontroll beholde sin dygdige karakter.

For å komme videre i DesAutels analyse av makt og etikk, så må vi nå se litt på hvordan DesAutels karakteriserer makt. Det er fire dimensjoner av makt som DesAutels opererer med. Først setter hun skille mellom det å ha *makt-over* andre, og det å ha *makt-til* å gjøre noe. Det å ha *makt-over* noen handler om å utøve kontroll over andre. Mens det å ha *makt-til* handler om å kapasiteten til å få til noe, eller så kan det forstås som den enklere termen «å kunne» eller «ha muligheten til» (DesAutels, 2016, s. 132; Morriss, 2012, s. 1–2). *Makt-over* er når noen bruker makt til å få andre til å bøye seg etter ens egen vilje (Han, 2019, s. 2), som for eksempel ved at aktør A manipulerer aktør B til å gjøre noe B ikke ønsker ved hjelp av for eksempel trusler, vold eller overtalelse. *Makt-til* er for eksempel at aktøren har kapasitet til å gjennomføre en endring på jobb, skaffe seg det aktøren ønsker seg eller har behov for, eller makter å stå i en vanskelig situasjon.

Den andre måten å skille makt på er *individuell makt* og *maktsystem*. Her må jeg anta, men sånn jeg forstår det så handler *individuell makt* om den makten et individ har, mens *maktsystemer* virker til å være institusjonelle hierarkier der man får makt ut fra den posisjonen man innehar i systemet, som for eksempel å ha *makt-over* sine underordnede på arbeidsplassen.¹³ Jeg tenker det er viktig ettersom DesAutels viser til diverse psykologiske studier der empirien viser til at de som er motivert av makt oftest søker maktposisjoner (DesAutels, 2016, s. 133). Sammen med hvordan DesAutels skriver om hierarkier og patriarker, systemer som er bygget på ulike maktposisjoner, så virker det som DesAutels antar at de som er motivert av makt og positiv til hierarkier som iboende onde.

Stanford Prison Experiment¹⁴ er et fengselseksperiment som simulerte et maktsystem hvor det var ekstremt hierarkiske roller, sterke normer og et press om å konformere seg til normene. I tillegg var det dehumaniserende krefter som bidro til tap av empati og et fravær av ønske om å hjelpe de som lider. Fra dette konkluderer DesAutels at dette var et miljø der de som spilte fengselsvakter utviklet hva hun kaller sosiale laster. Det så likevel ut til at de sosiale lastene som var maktrelatert forsvant da eksperimentet var ferdig (DesAutels, 2016,

¹³ Et interessant moment i teksten til DesAutels, er at hun omtaler *makt-over* som et negativt begrep, uten å utdype hvorfor (DesAutels, 2016, s. 132–133). Det at DesAutels bruker *makt-over* med en negativ undertone. Jeg tenker ikke at det er gitt at *makt-over* er iboende ondt.

¹⁴ Stanford Prison Experiment var et eksperiment utført ved Stanford University der en rekke studenter skulle simulere et fengsel. Noen studenter fikk rollen som 'fangevokter', mens andre studenter fikk rollen som 'fanger'. Studiet ble gjennomført for å undersøke hvorfor amerikanske fengsler feilet i å rehabilitere de innsatte (Haney et al., 1973).

s. 134). Til tross for at det var kun en studie, så viser andre studier av virkelige hendelser til lik oppførsel i ekstreme situasjoner som folkemordet i Rwanda og under Holocaust. Dette er studier DesAutels viser til for å besvare (2)¹⁵. DesAutels mener det er viktig å forstå situasjoner der det skapes sosialetiske laster, for å kunne utvikle sosialetiske dygder. Sagt på en annen måte, så har man situasjoner som Stanford Prison Experiment som får personer til å handle ukritisk, derfor burde man studere dem slik at man kan skape situasjoner som tillater at mennesker er kritiske til hva de gjør. Hvis man anerkjenner situasjoner og maktsystem som er generert av kjente institusjoner og organisasjoner har mye til felles med fengsler og folkemord, så må man ifølge DesAutels lære av de feilene i de systemene for at vi skal kunne bygge noen systemer der man kan kultivere sosialetiske dygder(DesAutels, 2016, s. 134). Videre skriver DesAutels at institusjoner som er berørt av eller er kontrollert av militæret, bedrifter og religioner kontrollerer mye av ressursene og livskvaliteten til amerikanere, og disse institusjonene blir kontrollert av en elite som bruker ideologi og frykt til å vedlikeholde og utvide sin makt over de som ikke tjener på slike systemer (DesAutels, 2016, s. 134).

Det man skal ta med seg videre fra disse konklusjonene er at alle er like påvirkelige til å bli dratt med i maktens ukritiske suggesjonskraft når man blir satt i en ekstrem situasjon. Derfor er det vårt moralske ansvar å være på vakt for situasjoner som igangsetter den suggesjonskraften som får mennesker til å bukke under for sosialetiske laster (DesAutels, 2016, s. 135). Det moralske ansvar DesAutels pålegger den dygdige aktøren her, står i stil med hennes påstand om at aktøren skal komme seg bort fra lastefulle miljøer og inn i dygdige miljøer. DesAutels lister opp en rekke studier som er gjort innen sosialpsykologien om makt, der studiene viser en relasjon mellom det å inneha større mengder makt og sosialetiske laster (DesAutels, 2016, s. 135). For å oppsummere, sånn vi lever i våre samfunn så har vi hierarkiske systemer, der man har mennesker som sitter med mye makt over andre, og med å være i de posisjonene så mister de et kritisk blikk på hvilke handlinger de utfører. Derfor er det ifølge DesAutels vårt moralske ansvar å unngå lidelsen dette kan og har medført.

Ettersom DesAutels er skeptisk til sterke globale karaktertrekk i dygdige aktører, ser hun til personlighetspsykologien for å finne hva som motiverer personer til å følge en vei fremfor en annen. I personlighetspsykologien finner man empiriske studier og tematiske analyser av personlige narrativer og livshistorier. Denne metoden er grunnlagt i ideen om at identiteter er bygget på historier og narrativer vi har om våre egne liv, som gir en mening for oss selv og hjelper oss å navigere vår tilværelse i verden (DesAutels, 2016, s. 135). Det som

¹⁵ (2) forholdene hvor mennesker som er motivert av makt mest sannsynlig vil utvikle eller vise sosialetiske laster.

interessere DesAutels er narrativ knyttet til makt og intimitet. Dette er fordi disse to narrative trekkene blir sett på som to motiverende faktorer som får en aktør til å søke et mål fremfor et annet. DesAutels bygger på det personlighets psykologen Dan P. McAdams skriver om maktmotivasjon og intimitetsmotivasjon. Maktmotivasjon er den gjentakende preferansen til å samle på og kontrollere ressurser, og økende sosial status og kontroll. Med maktmotivasjon kommer det ofte et ønske om erobring og dominering (*makt-over*), sammen med et ønske om effektivisering og mestring ut fra aktørens evner og mulighet (*makt-til*) (DesAutels, 2016, s. 136).

Intimitetsmotivasjonen er den gjentakende preferansen for å oppleve varme, nære og kommunikative interaksjoner med andre mennesker, der man ser andre og seg selv som et mål i seg selv og ikke som et middel som skal brukes (DesAutels, 2016, s. 136). Ettersom de som er motivert av makt ofte ønsker å kontrollere materielle ting og sosiale relasjoner, så er det de som oftest er utsatt for, både tilsiktet og utilsiktet, lastefulle handlinger og holdninger. Det er likevel ikke slik at de som har og ønsker makt er onde, men hvis de skal unngå laster så må de evne å på en abstrakt måte overveie de individuelle livene som kan bli påvirket av sosiale systemer som maktmisbruk får utfolde seg i fri (DesAutels, 2016, s. 136–137).

DesAutels forteller også om at menn er mer utsatt for å bli motivert til å oppsøke systemisk makt (organisasjoner med hierarkiske maktstrukturer). Hun mener vi kan finne spor av dette i måten menn har mer kontroll på historien enn det kvinner har. Også finner den stereotypiske tanken at menn motiveres som oftest av makt og kvinner blir motivert av intimitet, dette er en tanke man finner i flere samfunnslag (DesAutels, 2016, s. 137). Om menn er mer disponert for å bli motivert av makt enn kvinner kan man jo stille seg skeptisk til. Likevel er konklusjonen slik at de som er motivert av makt står i fare for å være lastefulle. Det å la seg drive av ren motivasjon alene er hva Aristoteles ville ha kalt *naturlige dygder* (Hursthouse & Pettigrove, 2022). De naturlige dygdene kan, som vi så fra kapittel 1, være skadelige for aktøren og dem som er i relasjon med aktøren. Hvis Aristoteles har rett så kan det også virke til å være skadelig (lastefullt) å kun være motivert av intimitet også fordi et ønske om å ha konstante behov for å oppleve varme, nære og kommunikative interaksjoner med mennesker kan føre til at det for eksempel oppstår en for stor belastning på dem man har disse relasjonene til. Altså, man kan ønske for mye intimitet slik at dette ønsket går ut over (skader) personene man har rundt seg og eventuelt en selv.

Da virker det naturlig å slutte at jo mer makt mennesker utøver over andre, jo større sjanse er det for at de utviser lastefull oppførsel. DesAutels sier med det at når man får tilgang

på det man er motivert av, så ønsker man det enda mer uansett hva konsekvensene er. Hvis dette er tilfelle, så vil i verste fall det å inneha mye makt føre til videreføring av ondskap og deprivasjon som resulterer i det motsatte av sosialetisk oppførsel. Noen av de spesifikke lastefulle sosiale handlingene som korrelerer med en absolutt makt over andre inkluderer; tvang, kontroll, utnyttelse, trakassering, fornedrelse, og at man fullstendig ser bort fra eller tar glede i andres lidelse (DesAutels, 2016, s. 137). Makt er som regel ikke absolutt, og mennesker innehar forskjellig mengder makt. Det som er skummelt ifølge DesAutels er at samfunn og institusjoner har for vane å organisere seg i hierarkier. Hierarkier er slik at makt og status fordeles ujevnt, og ettersom dette er tilfelle, så føler de med status og makt at de har en rett til å dominere og undertrykke de med mindre makt (*makt-over*), slik at maktinnehaveren kan opprettholde det hierarkiet de befinner seg i og skal jobbe i (DesAutels, 2016, s. 138). Når det blir gruppebaserte maktforskjeller, så har de som står i maktroller en tendens til å miste empatien for sine underordnede og se på dem som instrumenter som kan brukes for å oppnå målene institusjonen (DesAutels, 2016, s. 138).

Vi kan nå se at det å være motivert av makt, inneha makt, bruke makt og akkumulere mer makt fører til en stor sannsynlighet lastefulle handlinger, som igjen fører til lidelse hos de som er lengre ned i makthierarkiet. Derfor spør DesAutels om det er mulig å være sosialt dygdig og beholde den makten man trenger for å utføre vidstrakte sosiale og institusjonelle positive endringer. Først nevner DesAutels at de som er motivert av positive endringer må tenke på hvilke situasjoner de setter seg selv i. Med dette mener hun at mennesker har en varierende grad av intelligens, personlighet, motivasjonsdisposisjon, og en varierende grad av ekspertise i hvordan man kan få, vedlikeholde og bruker makt dygdig. Hvis man kan bruke disse egenskapene sammen med en klokskap om situasjoner, så kan man velge karrierer, utdanninger, roller, affiliasjoner, jobber og moralske prosjekter som lar den moralske aktøren være dygdig i sine forsøke på positive endringer (DesAutels, 2016, s. 139).

DesAutels beskriver noe som minner om hva McBeath, som er en tenker innenfor sosialt arbeid, ville ha kalt en hermeneutisk-arbeider. Dygdsetikk med en vektlegging på bedømming, erfaring, forståelse, refleksjon og disposisjon, har muligheten til å skape arbeidere som kalles hermeneutisk-arbeidere. Hermeneutiske-arbeidere er arbeidere som handler etter en refleksiv og tolkende prosess om seg selv og andre (McBeath, 2002, s. 1016). Ut fra hva vi så tidligere i denne teksten, minner det også om hva dygdsetikken ville ha kalt en aktør med praktisk visdom. Altså en aktør som har en form for klokskap til å karakteristisk velge det gode i den situasjonen aktøren befinner seg i. Det vil altså si at man skal forsøke å sette seg selv i situasjoner som gir

en muligheten til å gjøre positive endringer, og unngå å være der hvor makten gjør deg lastefull. DesAutels mener derfor at man skal være årvåken for situasjonen man er i, stå imot press fra en ugunstig situasjon, og at det er viktig å stå opp mot urettferdige systemer (DesAutels, 2016, s. 139). Selv om det er viktig å direkte stå opp imot systemer som er urettferdige, så er det også viktig å danne institusjoner og organisasjoner som møter andre sine behov (DesAutels, 2016, s. 139). Som for eksempel Røde Kors som er dannet på det premisset om at de skal hjelpe sårede soldater på slagmarken, uavhengig av hvilken side de står på i krigen (Braut & Helgheim, 2022). Røde Kors er en organisasjon som møter behovet til sårede, uten å ta stilling til det muligens urettferdige systemet som har ført til skaden. Man kan ikke kun unngå situasjoner man ikke ønsker å være i, man må også skape situasjoner der man kan opptre dygdig. Finnes det personer som klarer å skape slike situasjoner som DesAutels beskriver?

For å finne de personene som kan ta rollen som både dygdige og maktinnehavere, så introduserer DesAutels et begrep hun har hentet fra McAdams, om ‘den skapende voksne’ (*generative adult*). Den skapende voksne er ifølge McAdams en person som jobber for; forplantning, barneoppdragelse, visse former for altruisme¹⁶, forpliktelser til moralske koder og videreutvikling av samfunnet. Den skapende voksne er også noen som jobber aktivt mot et bredt spekter av prosjekter og holdninger fokusert på å promotere sosiale goder fra en generasjon til den neste. Man finner ofte disse karakteristikene i modne og sosialt kompetente voksne (DesAutels, 2016, s. 139–140). Den skapende voksne blir i dette tilfellet en form for ideal man kan følge.

DesAutels sier seg enig i at det er personer med slike ferdigheter og egenskaper som kan oppnå å være både sosialt dygdige og maktinnehavere, bortsett fra det å følge moralske regler og kodekser blindt. Det er viktig å ha et søkende blikk og et ønske om læring, også når det kommer til moral og etikk, for å finne de optimale forholdene for menneskelig blomstring (*human flourishing*) (DesAutels, 2016, s. 140). Den skapende voksne er som oftest en person som er sterkt motivert av både makt og intimitet. DesAutels påpeker så at det er omtrent umulig å fokusere på makt og intimitet parallelt, så den skapende voksne vil mest sannsynlig fokusere på dem hver for seg, men allikevel veksle på hva som motiverer dem. Makten den ‘skapende voksne’ er motivert av skal i dette tilfelle forståes som *makt-til* og ikke *makt-over* (DesAutels, 2016, s. 140). Slik kommer vi tilbake til DesAutels’ konklusjon: En person som er flink til å sette seg selv i riktige situasjoner, er motivert av både makt og intimitet (og kan veksle på de

¹⁶ Hvis man anser at mennesker er delt i hvordan de ser på preferanser og lidenskaper, og denne delingen er slik at man enten setter sine egne eller andres preferanser og lidenskaper først. Altruisme er å sette andre sine preferanser og lidenskaper først, mens egoisme er å sette sine egne først (MacIntyre, 1999, s. 160).

to), er fokusert på *makt-til* når den er motivert av makt, og er åpen for å ha et kritisk blikk på sine omstendigheter (også moralske tanker), så kan denne personen være en dygdig aktør som promoterer positive sosiale endringer og er maktinnehaver og besitter en maktposisjon.

Problemene makt utgjør for en god aktør:

Ut fra DesAutels' tanker og hennes medlems-paradoks, har vi sett at makt og maktposisjoner potensielt skaper problemer for en dygdig og god aktør. Både i form av at en dygdig aktør kan bli påvirket til lastefulle handlinger, men også ved å bli begrenset i sin utøvelse av dygder. Medlems-paradokset skaper et unikt tilfelle der en dygdig aktør potensielt enten kan utføre en lastefull handling eller bli begrenset i sin mulighet til å utøve sosialetiske dygder. Slik jeg tolker DesAutels fremstilling av medlems-paradokset har den en slik struktur (DesAutels, 2016, s. 138–139):

- 1: Aktøren som opplever paradokset må besitte en maktposisjon innad en organisasjon.
- 2: Aktøren må ha et ønske og en mulighet til å utføre sosialetiske dygder (dygden rettferdighet), og aktøren trenger maktposisjonen for å kunne utføre den sosialetiske dygden.
- 3: Aktøren må være vitne til en urett i organisasjonen aktøren er et medlem av.
- 4: Den uretten som aktøren er vitne til må være utført av noen med en lik eller høyere maktposisjon i organisasjonen.
- 5: Aktøren står i fare for å miste maktposisjonen sin hvis aktøren forsøker å enten kritisere eller korrigere uretten som er gjort innad organisasjonen.
- 6: Hvis aktøren ikke forsøker å kritisere eller korrigere uretten som er gjort innad organisasjonen, vil uretten enten gå ukorrigert eller få fortsette.

Konsekvensen av medlems-paradokset er ifølge DesAutels at aktøren står i fare for å la organisasjonen fortsette sin urett eller at mulige rettferdige handlinger ikke får utspille seg. Vi kan også se at makt og maktposisjonen spiller en sentral rolle for dette paradokset, for ifølge DesAutels må aktøren ha en viss maktposisjon for å kunne utføre den sosialetiske dygden (som gitt av 2). Som igjen fører til at DesAutels gir oss en handlingsveiledning for hvordan en dygdig aktør skal operere i slike paradokser og i hvordan man skal unngå dem: 'skapende voksne' er slik man kan se for seg at en dygdig aktør kan håndtere makt og maktposisjoner (DesAutels, 2016, s. 139–140). I denne delen skal jeg forsøke å vise hvordan DesAutels manglende løsning på medlems-paradokset kan være problematisk for en dygdig aktør som befinner seg i en maktposisjon. Dette er fordi den dygdige aktøren enten står i fare for å miste sin dygdighet ved

å bli påvirket til å handle lastefullt, eller så blir den dygdige aktøren begrenset i sin mulighet til å handle dygdig.

Som nevnt tidligere har DesAutels en moralfeministisk bakgrunn. I moralfeminismen har man flere forståelser for interrelasjonell makt, noe som jeg opplever at mangler i kontemporær dygdsetikk.¹⁷ Med interrelasjonell makt mener jeg makt som påvirker fra person til person, ikke en indre drivkraft som vi så i for eksempel besluttsomhet. I store hovedtrekk har en tre grener av hvordan man forstår makt innad feminismen. Det er makt som ressurs, makt som dominerende, og makt som myndiggjøring (Allen, 2022). Disse tre måtene kan i tillegg forstås sammen med en eller flere av de andre. For eksempel, makt som dominerende og myndiggjøring kan forstås som to sider av samme sak, ved at man ser på makt som både mulighetsskapende og mulighetsinnskrenkende.

Hva er disse tre grenene av makt? ‘Makt som ressurs’ beskriver makt som en ressurs eller gode som kan fordeles. Da ut fra det vanlige feministiske ståstedet om at makt er ujevnt fordelt, og at det, på grunn av dette, er et ønske om å fordele makt mer rettferdig (Allen, 2022). Dette kan vi for eksempel se på arbeidsplasser der det er hierarkiske systemer – hvor man har mer makt jo høyere opp i hierarkiet man er. Eller at man har makt ved å ha penger, da kan vi se at noen har mer penger (makt) enn andre, og feminister ønsker å omfordele pengene (makten) slik at mennesker står mer likt.

‘Makt som dominerende’ beskriver makt som en dominerende relasjon der relasjonen er urettferdig eller uekte *makt-over* relasjon. *Makt-over* er når aktør A kan få aktør B til å gjøre x mot B sin vilje (Allen, 2022). ‘Makt som dominerende’ kan forstås gjennom Byung-Chul Han, der han sier at A skaper en ‘fortsettelse-av-seg-selv’ i B, for å ikke bli oppslukt av B (Han, 2019, s. 43). Sagt på en annen måte, A dominerer ved å enten overtale, tvinge eller true B til å gjøre slik A ønsker, for at A ønsker ikke å bli oppslukt i B sin fortsettelse-av-seg-selv. For at A ikke

¹⁷ I den normative aristoteliske tradisjonen har jeg ikke funnet stort fokus på makt og maktposisjoner. En gjenganger er hva som kan minne om DesAutels’ makt til forståelse. En ting jeg har funnet er Michael LeBuffe som argumenterer for at en form for dygd er makten til å handle (LeBuffe, 2011, s. 165). Eller viljekraft som man også kan kalle det. Natasza Szutta tar for seg dygdene som kan sies å være viljekraft som for eksempel selvkontroll, utholdenhet og besluttsomhet (Szutta, 2020, s. 326). Det vil altså si dygder som tillater aktøren å gjennomføre sin vilje, som for eksempel, å ha et ønske eller en vilje om å stå i en vanskelig situasjon. LeBuffe sin fremstilling av makt minner også om William Charlton sin analyse av Aristoteles sine mulige tanker om hvordan makt fungerer som en kausal kraft i ‘aktiv makt’ og hvordan noe har potensialet til endring i form av ‘passiv makt’. Aktiv makt er i en slik forståelse en kilde til endring i noe annet, mens passiv makt er forklart i termene til aktiv makt, altså, et objekt har ‘passiv makt’ til å bli f hvis noe annet har ‘aktiv makt’ til å endre objektet til f (Charlton, 1987, s. 278). Potensial Charlton tar som vi ser for oss en kausal-kraft i en entitet, som handler mer om hvordan organismer fungerer, fremfor interrelasjonelle forståelser av makt og maktposisjoner som er tilfellet for DesAutels artikkel. Derfor kan jeg ikke nødvendigvis bruke dygdsetikkens forståelse av begrepet ‘makt’.

skal miste seg selv i B kan, for eksempel, A overtale B til å gjøre en jobb på en måte fremfor en annen.

‘Makt som myndiggjøring’ beskriver hvordan vi kan se *makt-over* som et maskulint trekk. For å kjempe mot dette dominerende maskuline trekket, burde man heller se på makt som *makt-til* fordi *makt-til* kan forståes som å myndiggjøre, muliggjøre eller transformere seg selv eller andre (Allen, 2022). Dette kan forståes som å ha makt til å skape forandringer. Det vil si at man har muligheten til å skape forandringer hvis man har makt, da for eksempel kan en lærer ha makt til å forandre en elevs kunnskapsnivå ved å være en autoritet når det kommer til informasjon. Eller så kan vi se på dette gjennom Han også, der Han ville ha sagt at makt er evnen til å ikke miste seg selv i møte med andre, eller vår evne til selvopprethold i møte med indre og ytre negasjoner (Han, 2019, s. 50). Det vil si at hvis alle forsøker å dytte sin væremåte på deg, er makt det å kunne holde andre sine væremåter på avstand, slik at man kan være seg selv.

Jeg vil argumentere for at man kan knytte alle disse tre forståelsene av interrelasjonell makt til DesAutels. DesAutels bruker selv begrepene *makt-til* og *makt-over* og vi kan da se at hun opererer med to av forståelsene for interrelasjonell makt, altså ‘makt som dominering’ og ‘makt som myndiggjøring’ (DesAutels, 2016, s. 132–133). DesAutels står altså støtt i sin tradisjon som er moralfeminisme, da hun bruker de samme maktforståelsene man finner igjen ellers i feminisme. Der DesAutels konkluderer med at den dygdige aktøren er en som lar seg motivere av *makt-til*, myndiggjøring og intimitet, fremfor *makt-over* og dominering. Vi burde fra DesAutels redegjørelse ta det for gitt at man finner både ‘makt som dominering’ og ‘makt som myndiggjøring’ som interrelasjonelle maktforhold i den ikke-idealisererte og virkelige verden.

Fra denne redegjørelsen av hvordan man kan forstå makt danner det seg et bilde av hvordan makt blir problematisk for en dygdig aktør i en maktposisjon. I medlems-paradokset virker det til at problemet med makt er at den dygdige aktøren blir begrenset av aktører som bruker en *makt-over* aktøren. Det vil si at en person med lik eller høyere maktposisjon bruker makten sin over den dygdige aktøren som begrenser aktørens mulighet til å praktisere dygd. Som vi så fra kapittel 1, var det viktig å regelmessig kunne praktisere dygd slik at man kunne få utviklet sin dygdige karakter til det fulle. Igjen skaper medlems-paradokset et problem for den dygdige aktøren på grunn av makt. Den dygdige aktøren er også i en situasjon der aktøren kan miste sin dygdighet ved å bli motivert av makt og utvikle lastefulle handlingsmønstre.

Hvis dette er tilfelle, så virker det til å skape et par problemer for dygdsetikken. Hvordan skal en god aktør forholde seg til interrelasjonelle maktforhold gitt kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk? Skal vi anbefale vordende dygdige aktører å holde seg unna maktposisjoner. Det virker ikke intuitivt riktig, for hvis DesAutels har rett i at mennesker som er hovedsakelig motivert av makt er de menneskene som oftest er i maktposisjoner, og de har en høy sannsynlighet for å utvikle lastefulle handlingsmønstre, vil verden bli styrt av defekte personer. For som DesAutels påpeker, viser en del empirisk forskning (for eksempel Stanford Prison Experiment) at aktører motivert av *makt-over* ('makt som dominerer') er tilbøyelige til å utvikle lastefulle handlingsmønstre. I tillegg er mange av verdens sosiale strukturer bygget på en slik måte (hierarkier) at aktører blir belønnet av å ha handlingsmønstre som er tilsvarende med 'makt som dominerer'. Hvis det da er slik, er dette et problem for dygdsetikken.

Som nevnt i introduksjonen, så tar jeg for gitt at mennesker er sofistikerte sosiale dyr, og mennesker opererer innen disse hierarkiene fordi det er en del av hvordan man kan være en del av den sosiale gruppen. Det å være en del av sosiale grupper vil si at man blir påvirket av sine omgivelser. Når vi tar i betraktning at mennesker stoler på de menneskene med lik standpunkts-tilhørighet (*partisan affiliation*) når det kommer til normative spørsmål (Rini, 2017, s. 51), er ikke vanskelig å se at mennesker i samme hierarkier påvirker hverandre. Med standpunkts-tilhørighet menes det mennesker som for eksempel har lik politisk tilhørighet. Altså, mennesker som stemmer på samme politiske partier har en tendens til å svare likt på normative spørsmål og ha like verdier. Hvis vi da ser for oss en moralsk aktør som trer inn i en organisasjon der urett får lov til å utfolde seg, og aktøren har en viss standpunkt-tilhørighet til gruppen/organisasjonen, kan det være vanskelig for vår moralske aktør å skille godt fra ondt. Den moralske aktøren kan slite med dette skillet fordi den har, i hvert fall, en delvis standpunkt-tilhørighet til andre innad organisasjonen, og vil da enklere tenke at sine kollegaer har rett i normative spørsmål og verdier. Hvis organisasjonen da har en tradisjon for å være urettferdig (forstått som last), vil det være vanskelig for vår moralske aktør å opprettholde sin dygd i denne organisasjonen.

Selv om DesAutels ikke kommer fra en ny-aristotelisk tradisjon, vil det være naivt for ny-aristotelikere å ikke gi et svar på dette potensielle problemet. Ettersom DesAutels bruker Lisa Tessman som skriver om eudaimonistisk dygdsteori i en feministisk og ikke-idealiseret kontekst (Tessman, 2009). Da er det ikke et langt hopp fra DesAutels til vår kontemporære ny-aristoteliske start fra kapittel 1. Vi kan se det i hvordan Tessman besvarer spørsmålet: Hvordan burde vi leve?

«The question, ‘How should one live?’, when asked about a non-idealized moral subject in a non-idealized context, calls for a response similar to Mrs. MacDonald’s response. One should live aiming at an unattainable ideal—flourishing in a fully human way and thus exercising the virtues—but with no expectation for ‘success’ given the uncondusive conditions in which one must strive.» (Tessman, 2009, s. 56)

DesAutels har hentet inspirasjon om ‘belastede dygder’ og ‘opphøyde dygder’ fra Tessman (DesAutels, 2016, s. 130–131). Vi kan derfor anta at Tessman og DesAutels er enig i den eudaimonistiske forståelsen av dygdsetikk som jeg har anvendt i første kapittel. Det å leve i *eudaimonia* er å leve i samsvar med dygdene, og man har da en aktør som blomstrer og er god. Likevel har de to moralfeministene identifisert problemer rundt menneskets forhold til makt. Der Tessman sier at en dygdig aktør som er dominert av mektigere maktinnehavere kun kan leve i samråd med dygdene, men uten mulighet for å lykkes. Og DesAutels kan fortelle oss at mennesker i maktposisjoner står i fare for lastefulle handlingsmønstre gitt den hierarkiske oppbyggingen av det moderne samfunnet. Hvordan skal man da kunne ha dygdige aktører som er mektige nok til å stå imot det ytre presset om å dominere andre eller å bli dominert selv? I den neste seksjonen skal jeg ta mitt første steg for å kunne besvare hvordan man dygdsetisk kan forstå det interrelasjonelle maktproblemet rundt medlems-paradokset. Altså, hvordan den dygdige aktøren skal handle i møte med medlems-paradokset. Der aktøren må velge mellom to måter i å bli begrenset i sine muligheter til å praktisere dygdene, altså ikke ha tilstrekkelig med eksterne goder for å få praktisert dygdene til det fulle.

Fra paradoks til dilemma:

For å besvare spørsmålet om hvordan en moralsk god aktør kan forholde seg til en maktposisjon og slik enten stå imot domineringen av andre eller ønsket om å dominere, ønsker jeg å se på DesAutels’ medlems-paradoks og vise hvordan jeg ser på det mer som et moralsk dilemma enn et paradoks. Jeg ønsker derfor å argumentere for at vi kan se på medlems-paradokset som et moralsk dilemma, og ikke bare et paradoks. Et moralsk dilemma er særegent i forhold til andre dilemmaer. I motsetning til andre typer dilemmaer hvor man for eksempel står over valget mellom å spise en god middag med venner ute på en restaurant på den ene siden, og å spare penger til et større prosjekt man ønsker å gjennomføre på den andre, så har moralske dilemmaer som karakteristikk at det er en konflikt mellom ulike moralske forpliktelser (McConnell, 2024). I eksemplet om dilemmaet mellom å få en glede med det samme ved å ha det hyggelig med

venner, eller få gleden senere ved å fullføre prosjektet man har spart og brukt tid på. Konflikten står altså ikke mellom to moralske forpliktelser, konflikten er om når man skal tillate seg en glede.

De essensielle trekkene ved et moralsk dilemma er: (i) aktøren er forpliktet til å utføre de to (eller flere) mulige handlingene i dilemmaet, (ii) aktøren har mulighet til å utføre handlingene, og (iii) aktøren har ikke mulighet til å utføre begge (eller alle) handlingene (McConnell, 2024). Aktøren er altså forpliktet til å utføre de handlingsmulighetene som situasjonen krever, men er begrenset (av ulike grunner) til å *kun* handle på *en* av mulighetene, og bryter derfor med en eller flere av aktørens moralske forpliktelser. Et dilemma der aktøren står i en konflikt mellom utøvelsen av to eller flere moralske dygder vil kan bli sett på innen dygdsetikk eller dygdsteori som et moralsk dilemma. Hvis aktøren har gjennomført et prosjekt som aktøren er særdeles stolt av og blir spurt av en annen person hvordan det har gått med prosjektet, er aktøren (i) forpliktet til å utvise dygdene beskjedenheter og sannferdighet. Aktøren kan (ii) både skryte av prosjekt og utvise en tilbakeholdenhet om hvordan resultatet ble, men aktøren kan ikke (iii) skryte (være ærlig) av prosjektet uten å bryte forpliktelsen av å utvise beskjedenheter og *vice versa*. Slik kan man forstå moralske dilemmaer, og for meg virker denne strukturen mer korrekt for medlems-paradokset enn hva strukturen bak et paradoks gjør.

Paradokser er et tema eller emne med to motstridende svar, eller et selvmotsigende svar (Fredericks & Miller, 1990, s. 347). Man kan for eksempel se på paradokser som lingvistiske verktøy for mennesker for å forstå verden rundt oss. Lingvistikk er det vitenskapelige studiet av menneskelig språk (Matthews, 2003, s. 1). Et lingvistisk verktøy kan sies å være et begrep som er kjent for språkbrukere for å referere til samme fenomen. Ved å bruke paradokser som et lingvistisk verktøy kan mennesker snakke om hvordan verden virker eller er paradoksal. Mennesker forstår ofte saker i en dialektisk form, der man forsøker å forstå x ved å se på motpolen til x . Vi kan forstå dialektikk med å sette to motsetninger mot hverandre, som i den Hegelianske dialektikken mellom mester og slave, der mesteren ikke jobber og bare nyter, mens slaven ikke nyter og bare jobber (Han, 2017, s. 2). Dette skaper et bilde av at man skal forstå saken kun fra to sider, det vil si at svaret på spørsmål S må være p eller ikke- p , eller x eller y . Et enkelt eksempel på noe som kan virke paradoksal er: jo mer du mislykkes, jo større sjanse er det for at man lykkes. Eller så er det paradoksal at mennesket er iboende godt, men utfører onde handlinger. Enda tydeligere ville det ha vært paradoksal at et bilde som har *kun* en farge har to eller flere farger. I kontekst av medlems-paradokset, virker det paradoksal at en dygdig aktør har makten (maktposisjon) til å gjøre positive endringer (ytre seg om en urett innad

organisasjonen), men aktøren vil mest sannsynlig ikke ha makten hvis aktøren ønsker å beholde makten (DesAutels, 2016, s. 138–139). Er det virkelig paradoksalt at en dygdig aktør trenger en maktposisjon for å utføre sosialetiske dygder, men ved å være i maktposisjonen må aktøren tåle urett fra sine kollegaer (kollegaer i bred forstand)?

Et dilemma kan forstås som en lingvistisk slektning til paradokset, men der paradokset tilbyr et svar som er selvmotsigende, så gir dilemmaet to uønskede konklusjoner på spørsmålet (Fredericks & Miller, 1990, s. 349). Som i eksemplet fra tidligere, enten får jeg ikke spist en god middag med gode venner, eller så får jeg ikke spart penger til prosjektet mitt. Begge utfall er uønsket ettersom jeg vil ta del i gleden av begge valgene. I kontekst av moralske dilemmaer finner vi to uønskede konklusjoner som bryter med en moralsk forpliktelse hvis man velger den ene fremfor den andre. Enten bryter aktøren med sin forpliktelse til å være sannferdig/ærlig eller beskjeden/ydmyk. Hvis vi ser tilbake på strukturen til medlems-paradokset¹⁸, kan vi se at aktørens moralske forpliktelser potensielt kan bli brutt. Enten ved å la være å varsle om den uretten aktøren er vitne til (bryter med ærlighet eller mot), eller ved å varsle slik at man ikke kan komme i posisjon til å utføre sosialetiske prosjekter/dygder (bryter med gode ambisjoner (*proper ambitions*)). Gode ambisjoner er en drivende eller motiverende dygd som kan gi aktøren et rikere moralsk liv ved å gi aktørens normative rammeverk kreativitet, disiplin og utholdenhet (Pettigrove, 2007, s. 67).¹⁹ En dygdig aktør som har dygden gode ambisjoner kan for eksempel bli motivert til å spare penger (disiplin) over en lang nok tidsperiode (utholdenhet) for å kunne gjøre noe stort for en veldedig organisasjon. Sånn jeg forstår DesAutels' medlems-paradoks er det et problem med to uønskede løsninger fremfor et problem der det er to motstridende svar.

Hvis vi skal se på medlems-paradokset i form av et paradoks vil det se slik ut: en dygdig aktør ønsker å inneha en viss maktposisjon for å utføre sosialetiske dygder (store positive endringer), men aktøren er vitne til en urett utført av noen i organisasjonen med minst like høy maktposisjon som aktøren selv. Hvis den dygdige aktøren ønsker å beholde sin dygdighet burde aktøren varsle om uretten den har vært vitne til, men står da i fare for å miste maktposisjonen sin. Hvis den dygdige aktøren ønsker å beholde sin dygdighet burde også aktøren utføre

¹⁸ (1) Aktøren som opplever paradokset må besitte en maktposisjon innad en organisasjon. (2) Aktøren må ha et ønske og en mulighet til å utføre sosialetiske dygder (dygden rettferdighet), og aktøren trenger maktposisjonen for å kunne utføre den sosialetiske dygden. (3) Aktøren må være vitne til en urett i organisasjonen aktøren er et medlem av. (4) Den uretten som aktøren er vitne til må være utført av noen med lik eller høyere maktposisjon i organisasjonen. (5) Aktøren står i fare for å miste maktposisjonen sin hvis aktøren forsøker å enten kritisere eller korrigere uretten som er gjort innad organisasjonen. (6) Hvis aktøren ikke forsøker å kritisere eller korrigere uretten som er gjort innad organisasjonen, vil uretten enten gå ukorrigert eller få fortsette.

¹⁹ Ambisjon kan også bli sett på som en last hvis man lar ambisjonen bli motivert av defekte ønsker. Hvis ambisjonen er drevet av lav selvtillit, angst, egoisme eller sjalusi for å oppnå falske goder (som for eksempel overdådige mengder penger), er det en 'defekt ambisjon' som igjen er en last (Pettigrove, 2007, s. 65).

sosialetiske dygder, men står da i fare for å bli lastefull ved å være i samme organisasjon som lastefulle mennesker. Spørsmålet blir da, hva er den rette handlingen for den dygdige aktøren? Og er det rett å varsle eller ikke varsle om uretten aktøren har vært vitne til, eller p eller ikke- p ? Paradoksalt. Det ser ut til å oppfylle strukturen et paradoks pleier å ha ettersom svaret på spørsmål S er p eller ikke- p .

Hva hvis medlems-paradokset tar form som et moralsk dilemma? Situasjonen er helt lik, altså: en dygdig aktør ønsker å inneha en viss maktposisjon for å utføre sosialetiske dygder (store positive endringer), men aktøren er vitne til en urett utført av noen i organisasjonen med minst like høy maktposisjon som aktøren selv. Hvis den dygdige aktøren ønsker å beholde sin dygdighet burde aktøren varsle om uretten den har vært vitne til, men står da i fare for å miste maktposisjonen sin. Hvis den dygdige aktøren ønsker å beholde sin dygdighet burde også aktøren utføre sosialetiske dygder, men står da i fare for å bli lastefull ved å være i samme organisasjon som lastefulle mennesker. Som et moralsk dilemma er nå fokuset på hva den dygdige aktøren moralsk sett burde gjøre i denne situasjonen, dygd a eller dygd b . Burde aktøren være ærlig om uretten som har skjedd (a), eller burde aktøren følge sin gode ambisjon om å utføre sosialetiske dygder (b)? Hvilken av de to dygdene er aktøren klar for å bryte ved, og dermed utvise lastefull oppførsel, som igjen fører til en stagnasjon i den dygdige aktørens gode karakter, ettersom aktøren ikke får muligheten til å utvikle sin dygd til det fulle? Her har vi altså en konflikt mellom to valg, der aktøren virker til å være tvunget til å velge det ene fremfor det andre. Vi kan se at medlems-paradokset virker til å kunne være både et paradoks og et moralsk dilemma.

Der det i paradoks-form blir slik at det ser ut til at den dygdige aktøren står i en umulig situasjon hvor den må å velge mellom å varsle (p) eller ikke varsle (ikke- p), kan vi se at i dilemma form virker det som et umulig valg for aktøren om den skal bryte med den ene dygden (a) fremfor den andre (b). Sånn sett ser det ut til at medlems-paradokset oppfyller kravene både til et moralsk dilemma og et paradoks. Det paradoksale i medlems-paradokset oppstår i hvorvidt en dygdig aktør kan ha makten (maktposisjon) til å gjøre positive endringer (ytre seg om en urett innad organisasjonen). Men da vil aktøren mest sannsynlig miste makten hvis aktøren ønsker å beholde makten (p), fordi å bruke makten sin til noe godt (varsle) vil mest sannsynlig føre til aktøren mister sitt medlemskap og da også maktposisjonen sin (ikke- p) (DesAutels, 2016, s. 138–139). Jeg ønsker derfor å forkaste premisset om at aktøren vil for sikkert miste sitt medlemskap, det er ikke bare p eller ikke- p i en situasjon som kan kategoriseres som et

medlems-paradoks. For som DesAutels sier selv, det er høyst sannsynlig at aktøren mister sitt medlemskap, men det er ikke sikkert. Det er ikke nødvendigvis *p* eller ikke-*p*.

Derfor mener jeg at en dygdig aktør burde se bort fra det premisset og heller fokusere på hvilke av de to dygdene aktøren ikke ønsker å bryte (ærlighet eller gode ambisjoner). For ja, aktøren vil sannsynligvis ta moralsk skade (*moral damage*). Moralsk skade skal forstås som en skade på aktørens moralske karakter, slik at aktøren ikke kan utvikle sin dygd til det fulleste (DesAutels, 2016, s. 130–131). Denne skaden kommer i form av mangel på eksterne goder slik at aktøren kan leve fullt i samsvar med dygdene og blomstre til sitt fulle potensiale (Tessman, 2009, s. 51). Eksempler på hva som kan utgjør moralsk skade er å være utsatt for fattigdom, undertrykkelse, fravær av rettigheter, og oppleve vold. Den moralske skaden vil komme i form av at den dygdige aktøren ikke får utviklet enten dygden ærlighet eller gode ambisjoner i kontekst av medlems-paradokset. Igjen ser vi at den situasjonelle utfordringen hjemsøker dygdsetikken, ettersom den dygdige aktøren er tvunget av situasjonen til å tre ut av sin dygdige karakter og handle lastefullt. Ja, det virker til at det er paradoksalt for en dygdig aktør å handle lastefullt, men ettersom medlems-paradokset også kan ta formen av et moralsk dilemma vil jeg ta medlems-paradokset med inn i kapittel 3 som et moralsk dilemma, med mindre jeg sier noe annet.

En av grunnene til at jeg ønsker å belyse medlems-paradokset som et moralsk dilemma i stedet for et paradoks, er fordi det gjør det mer hensiktsmessig å snakke om i lys av normative teorier. For gode normative teorier sies å skulle kunne gi handlingsveiledning (Hursthouse, 2022a, s. 168). Igjen, det virker paradoksalt at en dygdig aktør handler lastefullt, men det virker også paradoksalt at den rette handlingen for en aktør som følger deontologisk etikk bryter med dens for eksempel guddommelige moralske forpliktelser. Hvis medlems-paradokset kun er et paradoks, er det to selvmotsigende svar til spørsmålet den gode aktøren står ovenfor, og det lar ikke aktøren handle. Det er rett og slett handlingslammende og gjør det irrelevant å utforske videre i lys av dygdsetikken. Ved å se på det som et moralsk dilemma kan vi undersøke om dygdsetikken kan gi en handlingsveiledning på det moralske dilemmaet, for så å undersøke hvor stort problem makt, maktposisjoner og medlems-paradokset utgjør for en potensielt god aktør.

I dette kapitlet har vi sett på DesAutels' normative teori vedrørende makt og dygdsteori. DesAutels har påpekt at det å inneha makt og maktposisjoner ofte leder til lastefulle handlingsmønstre, samtidig som gode aktører trenger å innta høye maktposisjoner for å utføre sosialetiske dygder. DesAutels foreslår at gode aktører må være det som kalles 'skapende

voksne' som lar seg motivere av både intimitet og makt. Den makten den 'skapende voksne' skal la seg motivere av er *makt-til*. Til tross for det mulige utfallet av den 'skapende voksne' kan en god aktør befinne seg i et paradoks som DesAutels har identifisert, altså medlems-paradokset. Jeg har argumentert for at kontemporære ny-aristoteliske dygdsetikere også burde vurdere hvorvidt makt og medlems-paradokset er et problem for dygdsetikken.

Til tross for at DesAutels kan kategoriseres som moralfeminist bruker hun dygdsteori og er inspirert av Tessman som jeg opplever å bruke *eudaimonistisk* dygdsteori. På grunn av mulige likheter i de normative teoriene anser jeg det som fordelaktig å undersøke den mulige problematikken i lys av en mer ny-aristotelisk dygdsetikk også. Min antagelse er at dygdsetikere ikke vil ønske å utvikle lastefulle handlingsmønstre selv om de skulle befinne seg i høye maktposisjoner. Jeg hadde en kort begrunnelse i introduksjonen av dette kapitlet for hvorfor jeg mener det er hensiktsmessig for dygdsetikken å ha et svar på en mulig problematikk belyst av DesAutels. I den siste delen har jeg argumentert for at medlems-paradokset også burde bli sett på som moralsk dilemma, ikke bare et paradoks. Både på grunn av strukturen, men også fordi det er mer hensiktsmessig for en normativ teori å gjøre en moralsk vurdering av situasjonen hvis man ser på det som et moralsk dilemma og man kan anvende en handlingsveiledning på problemet. I neste kapittel skal jeg undersøke, ved hjelp av Hursthouse sin dygdsetikk, hvorvidt medlems-paradokset og makt er et reelt problem for dygdsetikken.

Kapittel 3: En god aktørs møte med makt

For å svare på problemstillingen min (Utgjør interrelasjonell makt en utfordring for en moralsk god aktør?), skal jeg nå undersøke mitt tredje forskningsspørsmål: *Gitt at interrelasjonell makt skaper utfordringer for en god aktør, er det mulig for en god aktør å beholde sin dygdige karakter i møte med lastefulle organisasjoner?* For å si det på en annen måte, kan en dygdig aktør inneha en maktposisjon uten å bli lastefull? Etersom jeg har argumentert for at medlemsparadokset også kan forstås som et moralsk dilemma og ikke bare et paradoks, skal jeg undersøke medlemsparadokset ved hjelp av Hursthouse sitt svar på konfliktinnvendingen og hennes forståelse av moralske dilemmaer. Hursthouse er en kontemporær ny-aristotelisk²⁰ dygdsetiker, som har gitt et svar på konfliktinnvendingen (*the conflict problem*), som er rettet mot dygdsetikk. Ved å besvare konfliktinnvendingen gir Hursthouse en grundig analyse av dygdsetikken som en normativ teori som kan gi handlingsveiledning. En handlingsveiledning som Hursthouse anvender på moralske dilemmaer. Jeg skal bruke Hursthouse sin anvendelse og analyse av konfliktinnvendingen, handlingsveiledning og moralske dilemmaer, som i vi i hovedsak kan finne i boken *On Virtue Ethics* (2001). Disse temaene skal anvendes for å forsøke å svare på om medlemsparadokset som er belyst av DesAutels er en trussel for vår gode aktør. I tillegg skal jeg anvende Annas med flere for å se at den situasjonelle utfordringen (*the situationist challenge*) ikke trenger å være en stor utfordring for dygdsetikk, men det åpner døren for et av problemene DesAutels belyste ved makt. Altså at en dygdig aktør kan bli korrumpert av makt og dermed miste sin dygdige karakter. Sagt på en annen måte, kan en dygdig aktør opprettholde sin dygdighet i møte med situasjoner som tilsynelatende krever lastefulle handlinger, og lastefulle aktører som hindrer den dygdige aktøren til å fullstendig utvikle sin dygd?

I første kapittel kunne vi se at en god aktør er en aktør som lever i samsvar med dygdene, altså det er en aktør som er aktiv i sitt virke av dygdene. DesAutels gjør oss oppmerksom på at det å inneha interrelasjonell makt og maktposisjoner ofte korrupperer og leder til lastefulle handlingsmønstre. En god aktør burde ikke opparbeide seg et lastefullt handlingsmønster, eller være karakteristisk lastefull, for da kan ikke den gode aktøren fortsette med sitt virke av dygdene (Snow, 2017, s. 321). Det er også rettet tvil om hvorvidt det er en dygdig aktør med en dygdig karakter hvis aktøren karakter lar seg påvirke av situasjoner (Brown, 2016, s. 132). Hvis aktøren trer inn i et lastefullt handlingsmønster, der aktøren for eksempel starter å bli karakteristisk gjerrig, kan ikke aktøren praktisere generøsitet på lik linje som aktøren kanskje

²⁰ Hursthouse påroper seg selv som ny-aristoteliker (Hursthouse, 2001, s. 8, 2004, s. 263).

har gjort tidligere. Det blir et problem hvis vi skal følge Annas, for den dygdige aktøren trenger å praktisere dygdene for å forsterke aktørens karakter (Annas, 2011, s. 8–9). Hvis en dygdig aktør ikke fortsetter å praktisere dygdene, står aktøren i fare for å miste eller ikke kunne fullt utvikle sin dygdige karakter. Med denne risikoen for en moralsk god aktør, skal jeg argumentere i dette kapitlet for hvordan en dygdig aktør kan handle og opptre i situasjoner der den har høyere maktposisjoner og står ovenfor de moralske dilemmaene som disse maktposisjoner medfører, altså i all hovedsak medlems-paradokset. Jeg kommer aktivt til å bruke varslingsseksemplet om Solhaug i Forsvaret for å sette en kontekst til å snakke om medlems-paradokset. Selv om jeg bruker kun dette eksemplet vil jeg påstå at alle medlems-paradokser vil følge den samme generelle strukturen som jeg identifiserte i forrige kapittel på side 55. Medlems-paradokset vil også på sett og vis stå som en representant (*proxy*) for det et av de potensielle problemene interrelasjonell makt kan utgjøre for dygdsetikken og en dygdig aktør. Jeg skal også ta for meg hvordan den situasjonelle utfordringen åpner for at dygdige aktører kan utvikle lastefulle handlingsmønstre. Jeg avslutter kapitlet med noen refleksjoner rundt relasjonen mellom dygdsetikk og makt.

Konfliktinnvendingen og handlingsveiledning:

Konfliktinnvendingen stammer fra hvordan moralske aktører skal handle i moralske dilemmaer når to eller flere moralske forpliktelser forhindrer aktøren å handle i noen av retningene. Som jeg nevnte i forrige kapittel, kan de forskjellige dygdene komme i konflikt med hverandre. For eksempel kan «veldigdygdighet kan veilede meg til å drepe personen som (virkelig) ville hatt det bedre død, men rettferdighet forbyr meg å drepe»²¹ (Hursthouse, 2001, s.43). Fra dette eksemplet kan vi se at det virker til at dygdsetikken kan ha et problem med å gi en veiledning av hva som er rett eller galt i situasjoner som omhandler eutanasi. Det vil si at innvendingen mot dygdsetikken er at den ikke kan gi en veiledning der to moralske forpliktelser kommer i konflikt. Konfliktinnvendingen er et problem dygdsetikken deler med deontologisk etikk, mens utilitaristisk etikk klarer som oftest å unngå dette problemet (Hursthouse & Pettigrove, 2022). Jeg tok kort for meg deontologisk og utilitaristisk etikk i første kapittel, men her kommer jeg til å bruke generelle forståelse av disse to paraplybegreper om de to etiske retninger for å vise til motsetninger til dygdsetikken. Jeg skal ikke diskutere om dygdsetikk er bedre eller mer korrekt versus deontologisk og utilitaristisk etikk, det er vurderinger som ikke er relevant for denne oppgaven. Allikevel vil jeg i siste del av oppgaven vise til at dygdsetikk ikke

²¹ Min oversettelse.

nødvendigvis kan følge de samme standardene som er satt for deontologisk og utilitaristisk etikk når det kommer til å opprettholde moralske forpliktelser.

En kortfattet forklaring av deontologisk etikk er at man har et sett med ‘moralske forpliktelser’ som har blitt satt i et regelsystem eller et sett med moralske prinsipper (Rawling, 2023, s. 2). Deontologisk etikk opplever også konfliktinnvendingen når de skal besvare et moralsk dilemma, men reglene eller prinsippene er motstridende i dilemmaet. Dette kan man for eksempel se hvis en moralsk aktør passer på et hus for en venn, og aktøren har lovet vennen sin å ikke slippe noen inn, uansett grunn. Mens aktøren passer på huset er det en tredje person som ønsker å komme inn i huset, men som vi vet, har aktøren lovet å ikke slippe noen inn. Personen som ønsker å komme inn i huset prøver så å tvinge seg inn, så aktøren må bruke fysisk vold for å stoppe denne personen. Hvis aktøren bruker fysisk vold for å holde personen ute, bryter aktøren med det fundamentale prinsippet ved å ikke skade noen (Rawling, 2023, s. 14). Hvis aktøren slipper personen inn i huset, så bryter aktøren løftet sitt til vennen sin, som også er et brudd på et fundamentalt prinsipp. Vi kan se at deontologisk etikk også kan slite med konfliktinnvendingen. Utilitaristisk etikk er en samlebetegnelse for etiske teorier, der den moralsk gode handlingen er den som fører til det beste utfallet for alle involverte parter i situasjon *x* (Singer, 2011, s. 12). Det beste utfallet eller det største gode kan for eksempel være nytelse (*pleasure*)²², og da er den moralsk rette handlingen den handlingen som gir det beste utfallet for alle involvert, altså den handlingen som maksimerer nytelse for alle involverte parter. Utilitaristen unngår konfliktinnvendingen ved å besvare det moralske dilemmaet med at man burde handle etter det som gir det beste utfallet for alle involverte parter. Igjen, deontologisk og utilitaristisk etikk skal i all hovedsak anvendes for kontrast til dygdsetikken, og vise at dygdsetikere ikke ser på moralske dilemmaer på lik linje med de to andre etiske teoriene. Første steg på veien til å besvare konfliktinnvendingen og det tredje forskningsspørsmålet mitt (Gitt at interrelasjonell makt skaper utfordringer for en god aktør, er det mulig for en god aktør å beholde sin dygdige karakter i møte med lastefulle organisasjoner?), er å se på hvordan dygdsetikken er handlingsveiledende.

Et av grepene Hursthouse anvender for å besvare denne innvendingen mot dygdsetikken er å først vise hvordan dygdsetikk har en handlingsveiledning, for så å anvende handlingsveiledningen på tre ulike kategorier av moralske dilemmaer. Jeg kommer til å bruke de kategoriene Hursthouse anvender, og de er: løselige dilemmaer (*resolvable dilemmas*),

²² Utilitarisme som tar *nyttelse* som det største gode kan kalles ‘*direct act hedonistic utilitarianism*’ (Rawling, 2023, s. 2)

uløselige dilemmaer (*unsolvable dilemmas*), og tragiske dilemmaer (*tragic dilemmas*). En redegjørelse av disse tre kategoriene kommer jeg tilbake til. Først skal jeg ta for meg Hursthouse sin redegjørelse av handlingsveiledning. Hursthouse mener det er uproblematisk for dygdsetikken å fungere handlingsveiledende, til tross for sitt stempel om å være aktørsentrert. Som nevnt i første kapittel er deontologisk etikk er for eksempel hva man kaller en 'handlingssentrert' etikk, altså at fokuset er på hva som er *den rette handlingen* en moralsk aktør skal utføre i møte med en situasjon (Hursthouse & Pettigrove, 2022). Dygdsetikken derimot sies å være en 'aktørsentrert' etikk som vil sin at i spørsmål om hva *den moralske aktøren* burde gjøre, så er det større fokus på hvordan aktøren burde være (Hursthouse & Pettigrove, 2022). Som vi har sett både fra mitt forskningsspørsmål og hvordan vi snakker om dygdsetikk, er dygdsetikken ute etter hva en god aktør er, og ikke nødvendigvis hva den rette handlingen er. Det er allikevel ikke slik at en etikk som er 'aktørsentrert' ikke bryr seg om den moralske gode handlingen og *vice versa*.

Først må vi prøve å finne ut hva som gjør en handling god eller rett. Fordi skal man ha en god normativ teori, så burde teorien ha en god handlingsveiledning for den moralske aktøren (Hursthouse, 2022a, s. 168). Det vil si at for at det skal være en adekvat normativ teori, må den kunne fortelle aktøren hva aktøren skal eller burde gjøre i situasjon *x*. For å kunne gi handlingsveiledning burde den normative teorien, dygdsetikk i vårt tilfelle, si noe om hva 'den rette handlingen' (*right action*) er i en situasjon som krever en moralsk handling. Når det kommer til handlingsveiledning mener Hursthouse man skal stille seg spørsmålet: «Hvilken type handling burde jeg gjøre?» for å finne det man kan kalle 'den rette handlingen' (Hursthouse, 2001, s. 26). 'Den rette handlingen' er den moralske riktige eller gode handlingen en aktør kan utføre i situasjon *x*. I for eksempel deontologisk etikk vil 'den rette handlingen' være å handle i samsvar med en moralsk regel eller prinsipp. Mens i utilitaristisk vil 'den rette handlingen' være å handle på det som gir det største gode for alle involverte parter i situasjonen. Det første premisset for dygdsetikeren som må på plass for å besvare Hursthouse' spørsmål om hvordan vi burde handle er, det er karakteristisk for en moralsk aktør å handle på en gitt måte i møte med en type situasjon, gitt omstendighetene. Det andre premisset i det som er Hursthouse sin handlingsveiledning er at en dygdig aktør vil karakteristisk utøve visse karaktertrekk i møte med situasjoner, og at disse karaktertrekkene er dygder (Hursthouse, 2001, s. 29). Altså, i møte med situasjon *x* vil en dygdig aktør karakteristisk handle på måten *y* fordi det er dette en, for eksempel, modig person ville gjort i møte med *x* (Hursthouse, 2001, s. 29). Ved å vise til hvilke karaktertrekk en dygdig person innehar og derfor vil utvise i møte med en situasjon, gir dygdsetikk en handlingsveiledning som viser til hvordan aktøren burde være. Når dygdsetikken

gir en handlingsveiledning som sier noe om hvordan den moralske aktøren burde være, så sier den samtidig hvordan man burde handle. Altså, man burde handle slik det er karakteristisk for en dygdig person, en person som innehar dygdige karaktertrekk som mot, måtehold, osv., ville handle i samme situasjon.

Hvordan ser en handlingsveiledning ut? En vanlig innvending mot dygdsetikken er at den ikke kan gi veiledning til handling. Tradisjonelt sett kom disse innvendingene fra en antagelse om at dygdsetikken hadde som mål å gi en handlingsprosedyre, men som vi skal se senere i kapitlet er dygdsetikken mer radikal og protesterer egentlig mot begrepet handlingsveiledning (Russell, 2008b, s. 299–300). Allikevel gjør Hursthouse en versjon av dygdsetisk handlingsveiledning. For en dygdsetiker sier Hursthouse at en normativ handlingsveiledning ser slik ut: «En handling er rett hvis og bare hvis det er det en dygdig aktør ville karakteristisk (i.e. handle ut fra karakter) ha gjort under disse omstendighetene» (Hursthouse, 2001, s. 28). Det vil si at en potensielt dygdig aktør handler godt hvis aktøren gjør hva en dygdig aktør karakteristisk ville ha gjort i en lignende situasjon. Som for eksempel hvis den potensielt dygdige aktøren handler modig i en situasjon hvor en dygdig aktør karakteristisk ville ha handlet modig. Slik kan en potensiell dygdig aktør la seg veilede til ‘den rette handlingen’. Lignende undersøkelser kan også utilitaristisk og deontologisk etikk også foreta. De kan stille seg spørsmålet: «Hvilken type handling burde jeg gjøre her?». Da kan deontologen ifølge Hursthouse svare: «En handling er rett hvis og bare hvis den er i samsvar med den korrekte regelen eller prinsippet gitt situasjonen» (Hursthouse, 2001, s. 26). Hvis situasjonen krever at den deontologiske aktøren skal holde et løfte. Og aktøren holder løftet har aktøren ‘handlet rett’. For utilitaristen er det også et svar på spørsmålet om hvilken handling den burde utføre. «En handling er rett hvis og bare hvis den promoterer de beste konsekvensene» (Hursthouse, 2001, s. 26). Hvis det er en hedonistisk utilitarist som skal maksimere nytelse, vil den utilitaristiske aktøren utføre ‘den rette handlingen’ hvis aktøren handler slik at den maksimerer nytelse for alle involverte parter i situasjonen. Uavhengig av hvilken av de tre grenene av etikk man følger, har man her starten på en handlingsveiledning for moralske aktører.

Allikevel kan det være vanskelig for en potensiell moralsk aktør å forholde seg til: «En handling er rett hvis og bare hvis det er det en dygdig aktør ville karakteristisk (i.e. handle ut fra karakter) ha gjort under disse omstendighetene», når aktøren står i en krevende situasjon som krever handling. Som vi kunne se fra tidligere i denne teksten, blir dygdsetikken kritisert for å være for opptatt av hvordan aktøren eller karakteren skal være, fremfor hvordan aktøren

burde handle. Hursthouse går et steg videre i å svare på kritikken om at dygdsetikk ikke kan gi handlingsveiledning i form av regler slik som for eksempel deontologisk etikk kan (Hursthouse, 2001, s. 36). Hursthouse introduserer det hun kaller V-regler, som hun bruker til å vise at dygdsetikken også kan gi veiledende regler. V-reglene er av typen «gjør hva som er ærlig» eller «gjør ikke hva som er dumdristig», som også er lik regelen «Gjør hva en dygdig aktør ville ha gjort» (Hursthouse, 2001, s. 37). Det vil også si at V-reglene har to kategorier, dygds-regler (*virtue-rules*) og last-regler (*vice-rules*). Der «gjør hva som er modig» er en dygds-regel, mens «gjør ikke hva som er ufølsomt (*callous*)» er en last-regel. Hvis man står ovenfor en krevende situasjon, der den moralske aktøren er rådvill, kan den hente veiledning fra V-reglene. Da kan aktøren for eksempel forstå at situasjonen er slik at aktøren kan lyve, men da vet aktøren fra V-reglene at det å fortelle sannheten er dygdig og det å lyve er lastefullt (Hursthouse, 2001, s. 39). Med V-reglene kan en moralsk aktør få enklere tilgang til en dygdsetisk handlingsveiledning. En handlingsveiledning som ikke er langt unna, for eksempel en deontologisk regel om at man skal ikke lyve.

Ettersom dygdsetikken gir en handlingsveiledning som viser hvordan man burde handle, gir den også en handlingsveiledning som viser hvordan man ikke burde handle møte med situasjoner. Dygdsetikken fungerer altså også handlingsveiledende når det kommer til hvordan man kan unngå å handle lastefullt (Hursthouse, 2001, s. 36). Da kan en moralsk aktør som følger en dygdsetisk handlingsveiledning både la seg veilede av hva som ville være karakteristisk for en dygdig karakter, og av hva som ville være karakteristisk for en lastefull karakter. Altså, handle på en måte som har opphav i dygdene og som unngår handlinger med opphav i lastene. Så langt har jeg ikke vist hvordan man kan besvare konfliktinnvendingen, jeg har bare vist hvordan dygdsetikk kan gi handlingsveiledning i vanskelige og krevende situasjoner. Vi har sett at det å gjøre hva en dygdig aktør karakteristisk ville ha gjort i en lignende situasjon kan hjelpe en moralsk aktør til å velge 'den rette handlingen' i den gitte situasjonen. Ved hjelp av V-reglene kan aktøren enklere komme til et svar når aktøren står i den krevende situasjonen. Jeg vil påstå at denne handlingsveiledningen følger godt fra hva vi kunne se om ny-aristotelisk dygdsetikk i første kapittel. Hvis en aktør følger denne handlingsveiledningen så vil aktøren leve i samsvar med dygdene. Det har vi sett at er godt for aktøren fordi dygdig virksomhet er *eudaimonia* (Hursthouse & Pettigrove, 2022), og *eudaimonia* er hva det vil si å leve et godt liv, et liv i samsvar med dygdene. Hvis handlingsveiledningen fungerer slik Hursthouse mener, burde den være anvendbare på moralske dilemmaer slik som jeg har argumentert for at medlemsparadokset kan forståes.

Dilemmaer:

I denne seksjonen skal jeg jobbe videre med dilemmaer, og da mer spesifikt hvordan en dygdig aktør kan handle i møte med moralske dilemmaer. Som nevnt i kapittel 2 er moralske dilemmaer karakteristikk slik at dilemmaene har en konflikt mellom ulike moralske forpliktelser (McConnell, 2024). Slik medlems-paradokset (sett som et moralsk dilemma) har en konflikt mellom dygdene ærlighet eller mot på den ene siden og dygden gode ambisjoner på den andre siden. Fra og med nå tar jeg at medlems-paradokset er en konflikt mellom dygdene ærlighet og gode ambisjoner. Først skal jeg ta for meg Hursthouse' tredeling av dilemmaer, for å se hvilke av de som passer for medlems-paradokset. Deretter skal jeg se på hvordan den dygdsetiske handlingsveiledningen kan veilede en dygdig aktør gjennom medlems-paradokset. For hvis dygdsetikken kan gi adekvat handlingsveiledning til moralske dilemmaer uten at aktøren tar moralsk skade, vil jeg påstå at medlems-paradokset ikke nødvendigvis er et stort problem for en dygdig aktør. Deretter kan vi diskutere i neste seksjon hvorvidt en god aktør kan inneha en maktposisjon eller oppholde seg rundt mektige personer uten å tilegne seg lastefulle handlingsmønstre. Moralsk skade skal forstås som en skade på aktørens moralske karakter (DesAutels, 2016, s. 130–131). Denne skaden kommer i form av mangel på eksterne goder slik at aktøren kan leve fullt i samsvar med dygdene og blomstre til sitt fulle potensiale (Tessman, 2009, s. 51). Eksempler på hva som kan utgjør moralsk skade er å være utsatt for fattigdom, undertrykkelse, fravær av rettigheter, og oppleve vold. Jeg skal altså utforske interrelasjonell makt i kontekst av medlems-paradokset. Jeg skal se på handlingsveiledningen i medlems-paradokset i kontekst av Solhaug eksemplet fra kapittel 2.

Handlingsveiledningen skissert av Hursthouse kan være til hjelp for at man skal finne 'den rette handlingen' i moralske dilemmaer der oppstår konflikter mellom et tvunget valg mellom A og B, der som oftest begge valgene er ganske ille og bryter med moralske forpliktelser eller prinsipper (Hursthouse, 2022a, s. 168). Det kan vi kjenne igjen fra medlems-paradokset der det er et tvunget valg mellom å handle lastefullt på en av to måter ved å enten handle uærlig eller miste makten til å utføre sosialetiske dygder og derav bryte med sine gode ambisjoner. Igjen ser vi antydninger til den situasjonelle utfordringen, for en dygdig aktør burde ikke handle lastefullt. Som jeg viste i kapittel 2, kan medlems-paradokset også tolkes som et moralsk dilemma og ikke kun et paradoks. Da kan vi også undersøke det som et moralsk dilemma, dermed gjennom Hursthouse' tredeling av dilemmaer som er løselige dilemmaer, uløselige dilemmaer og tragiske dilemmaer. *Løselige dilemmaer* er slik at man har moralske forpliktelser som står sterkere enn andre (Hursthouse, 2001, s. 44). Det vil si at hvis man står ovenfor en

situasjon med handlingene x og y som valg, så vil for eksempel en moralsk forpliktelse bety mer enn den andre i denne situasjonen, slik at det er mulig å velge den antatt rette handlingen. Hvis man er i et dilemma der man må velge mellom å ikke drepe og ikke lyve, så kan vi anta at det å ikke drepe tar forrang i dette dilemmaet, og det er derfor et løselig dilemma. Eller som i eksemplet jeg brukte tidligere med deontologisk etikk, der den moralske aktøren måtte velge mellom å bryte en av sine moralske forpliktelser. Altså enten å bryte «ikke skad noen» eller «ikke bryt et løfte». Intuitivt virker det mindre kontroversielt å bryte et løfte enn å skade noen. Begrepet ‘moralsk forpliktelse’ er et deontisk uttrykk, men på lik linje med ‘den rette handlingen’ velger Hursthouse å bruke de deontiske uttrykkene for å kunne sammenligne dygdsetikk med deontologi og utilitarisme (Hursthouse, 2001, s. 26).²³ Deontiske uttrykk er ikke like normalt for dygdsetikken å bruke, man bruker heller areteiske uttrykk som for eksempel ‘god’ eller ‘last’. Sammenligningen fra Hursthouse sin side skjer for å vise at dygdsetikk ikke er dårligere til å gi en handlingsveiledning enn de to andre etiske teoriene.

Et *uløselig dilemma* går som regel slik, det er en situasjon der å gjøre enten x eller y , og de er begge like gale, men man er tvunget til å utføre x eller y . Eller så kan det være at man er konfrontert med to motstridende moralske forpliktelser, der ingen av de har førsterett (Hursthouse, 2001, s. 44). Vi kan da se for seg at man er i et dilemma der man er tvunget til å lyve for enten faren sin eller moren sin, og det er ikke noe i den etiske teorien som sier hvem man kan og ikke kan lyve for. Et *tragisk dilemma* er når en dygdig aktør blir stilt ovenfor et dilemma der aktøren må handle, og uansett hva aktøren velger så er handlingen gal eller dårlig. For å bruke Hursthouse sine ord, aktøren vil tre ut av situasjonen med skitne hender uansett (Hursthouse, 2001, s. 72). Vi kan da se for oss en forverring av dilemmaet fra uløselige dilemmaer. Et tragisk dilemma blir da, man er tvunget til å drepe enten sin mor eller sin far. Problemet med tragiske dilemmaer oppstår med spørsmålet; hvordan kan en moralsk eller dygdig aktør gjøre noe så avskyelig? Kan det finnes noe som en dygdig aktør da? Hvis en dygdig aktør kan drepe noen, noe som ikke er dygdig, kan ikke karakteren til den dygdige aktøren være så sterk. Derfor er tragiske dilemmaer potensielt problematisk for dygdsetikken. Allikevel er ikke dette problemet som skal svare på, på nåværende tidspunkt. For tydelighetens skyld anser jeg ikke medlems-paradokset som et tragisk dilemma, ettersom jeg skal argumentere for at en god aktør kan tre ut av medlems-paradokset med sin moralske karakter i behold.

²³ Jeg kommer tilbake til en diskusjon rundt areteiske og deontiske uttrykk litt senere i teksten.

Da står vi igjen med at medlems-paradokset enten kan være et løselige eller et uløselige dilemma. Hvis vi går tilbake til oversersjant Solhaug sin opplevelse med medlems-paradokset og undersøker hvorvidt Solhaug handlet godt i henhold til DesAutels' løsning (Skille et al., 2022). DesAutels argumenterer for at det finnes noen store / gode mennesker som er motivert av både makt og intimitet, og som derfor klarer å bruke motivasjonen sin til å opparbeide seg makt samtidig som de utfører sosialetiske dygder (DesAutels, 2016, s. 140–141). Som vi så i forrige kapittel, ville Solhaug enten tape sin makt eller tape sin ærlige karakter ved at hun opplevde et medlems-paradoks. Sagt på en annen måte, enten ville Solhaug ha brutt med dygden ærlighet, eller så ville Solhaug ha brutt med dygden gode ambisjoner. Det å tape makt i denne situasjonen har moralske konsekvenser, fordi vi antar at aktøren kunne ha brukt denne makten til sosialetiske dygder, altså brukt sin gode ambisjon til å tilegne seg makt nok til å utføre sosialetiske dygder. Situasjonen Solhaug befant seg i ble skapt når en urett (kjøre bil i påvirket tilstand og forsøk på manipulasjon) ble utført av Solhaug sin overordnende, majoren. Solhaug følte at hun var plassert mellom to stoler; enten burde hun varsle forsvarrets internrevisjon om at det var begått en urett og med dette mest sannsynlig miste sin maktposisjon, eller burde hun være stille og leve ut den situasjonen hun sto i. Vi kunne også se at Solhaug faktisk mistet sin posisjon i forsvaret, og derfor mistet makten sin til å utføre sosialetiske dygder innad denne organisasjonen. Solhaug mistet sin mulighet til å aktualisere sitt potensial til å utføre sosialt gode handlinger. Dette skjedde i form av at Solhaug sin overordnede fortsatte i jobben sin til tross for at han var under etterforskning av politiet for fyllekjøring. Etersom majoren stadig oppsøkte Solhaug på arbeidsplassen og hjemme, følte Solhaug seg utrygg og valgte dermed å slutte i jobben sin (Skille et al., 2022). Derfor kan vi se at i dette tilfellet ble utfallet av medlems-paradokset slik DesAutels forespeilte, at man enten mister makten sin (bryter med gode ambisjoner) eller så mister man sin dygdige karakter (bryter med ærlighet) (DesAutels, 2016, s. 138–139).

Sånn jeg leser DesAutels, tolker jeg hennes artikkel dithen at Solhaug handlet moralsk godt, men allikevel tok moralsk skade av å handle godt. Den moralske skaden kom i form av å ikke kunne utvikle sine sosialetiske dygder ved å ha mistet maktposisjonen som hadde muliggjort dem. I møte med medlems-paradokset valgte Solhaug å varsle om uretten som var begått, og dermed stå i fare for å miste sin posisjon innad forsvaret, men beholde sin ærlige karakter. DesAutels argumenterer for er det slik at Solhaug, til tross for at hun beholder sin ærlige karakter, har blitt påført en form for moralsk skade av å handle godt. Solhaug står i fare for å miste eksterne goder, som vil si at hun står i fare for å miste inntekter og et medlemskap i en gruppe. Hvis det er slik, virker det som at vi må godta dikotomien og medlems-paradokset

slik som DesAutels beskriver det, men vil Hursthouse være enig i DesAutels' argument? Man kan argumentere for at Solhaug beholder sin dygdige karakter ved å kjempe for å motvirke en urett begått av en annen aktør (majoren). Fordi det er modig og ærlig å kjempe mot og fortelle om situasjonen Solhaug har opplevd, allikevel står Solhaug i fare for å miste eksterne goder. Konklusjonen fra hvordan jeg leser DesAutels er: Solhaug handler dygdig med å varsle om den uretten majoren har gjort, men Solhaug har tatt moralsk skade av å varsle, og kan derfor ikke blomstre til sitt fulle.

Slik det ser ut per nå, virker interrelasjonell makt og medlems-paradokset til å by på et problem for en god aktør og dygdsetikken. Hvis en potensielt god aktør tar moralsk skade av å kjempe med de i maktposisjoner, vil ikke aktøren kunne leve i *eudaimonia* som må til for å være en god aktør. Aktørens dygdighet er også under lupen, ettersom det er antatt at en dygdig aktør ikke skal kunne handle lastefullt og fortsatt være dygdig. Ved å først se på hvilken type moralsk dilemma medlems-paradokset er, skal jeg forsøke å vise hvordan en god aktør kan få adekvat handlingsveiledning av Hursthouse' dygdsetikk til å ha mulighet til å leve i samsvar med dygdene. I den neste seksjonen av kapittelet skal jeg komme tilbake til hvorvidt en dygdig aktør kan utføre lastefulle handlinger uten å miste sin dygdighet.

Er Solhaug sin sak, og andre medlems-paradokser løselige dilemmaer? For å gå gjennom medlems-paradokset en gang til. Paradokset, eller det moralske dilemmaet, består i at den moralske/dygdige aktøren (Solhaug) er satt av en eller flere andre aktører (majoren) i en slik situasjon der aktøren må velge mellom å tie eller varsle om en urett (kjøring i beruset tilstand) som er gjort innad i organisasjonen (Forsvaret) der aktøren selv er en del av maktinnehaverne. Den uretten som er gjort, er gjort av enten en person med makt (majoren) eller organisasjonen i seg selv. Hvis aktøren velger å tie mister aktøren moralsk kredibilitet, og uretten går ustraffet hen. Hvis aktøren velger å varsle, mister aktøren makten og muligheten til å påvirke organisasjonen positivt, slik at organisasjonen eller aktøren ikke kan utføre sosialetiske dygder i fremtiden (DesAutels, 2016, s. 138–139).²⁴ La oss prøve å løse det. For å finne 'den rette handlingen' innen dygdsetikk må vi ifølge Hursthouse stille oss spørsmålet; hva ville en dygdig aktør karakteristisk sett, gjort under disse omstendighetene (Hursthouse, 2001, s. 37)? En dygdig aktør ville karakteristisk sett ha handlet i samsvar med dygdene, i dette

²⁴ (1) Aktøren som opplever paradokset må besitte en maktposisjon innad en organisasjon. (2) Aktøren må ha et ønske og en mulighet til å utføre sosialetiske dygder (dygden rettferdighet), og aktøren trenger maktposisjonen for å kunne utføre den sosialetiske dygden. (3) Aktøren må være vitne til en urett i organisasjonen aktøren er et medlem av. (4) Den uretten som aktøren er vitne til må være utført av noen med lik eller høyere maktposisjon i organisasjonen. (5) Aktøren står i fare for å miste maktposisjonen sin hvis aktøren forsøker å enten kritisere eller korrigere uretten som er gjort innad organisasjonen. (6) Hvis aktøren ikke forsøker å kritisere eller korrigere uretten som er gjort innad organisasjonen, vil uretten enten gå ukorrigert eller få fortsette.

tilfellet er det å enten varsle som er å være ærlig om hva som har funnet sted. Eller så er det å jobbe mot en større gode i det lengre løp, altså å følge sine gode ambisjoner. Det å handle lastefullt er ikke hva en dygdig aktør karakteristisk ville ha gjort, en dygdig ville ha tatt hensyn til dygden ærlighet (Hursthouse, 2001, s. 36). Da må vi stille oss spørsmålet, hvilke av disse dygdene har forrang? Så vidt meg bekjent er det ingen av de dygdene som har en spesiell forrang, men vi kan se til Hursthouse' etiske naturalisme for å danne oss et bilde.

I den etiske naturalismen til Hursthouse kan man vurdere moralske aktørers handlinger ut fra hvordan individets handlinger, emosjoner og motivasjoner er rettet mot disse fire målene (1) individets overlevelse, (2) artens fortsatte eksistens, (3) dens karakteristiske frihet fra smerte og dens karakteristiske nytelse, og (4) den gode funksjonen til dens sosiale gruppe, så vil individet utstråle karaktertrekk som vi kan anse dygdige (Hursthouse, 2001, s. 202). De fire målene er ifølge Hursthouse hva som er karakteristisk godt for mennesket, gitt menneskets natur, og de samsvarer med det å praktisere dygdene. Hvis Solhaug er modig og tar til ord for uretten som er begått, vil dette være med på å fremme (2) artens videre eksistens hvis vi antar at det ikke er siste gang majoren kjører i beruset tilstand. For det kan være at majoren kjører på og dreper noen neste gang majoren kjører i beruset tilstand. Eller så kan modigheten til Solhaug fremme (4) hvis vi antar at majoren sjikanerer andre ansatte i forsvaret også, men dette er jo ikke sikkert. Det kan også være tilfelle ærligheten til Solhaug motvirker (4) hvis det er slik at majoren er en integral del av den sosiale gruppen, og ved å belyse hans urett så vil majoren bli «fjernet» fra den sosiale gruppen, og gruppen kan lide av det. Vi kan også argumentere for at Solhaug sine gode ambisjoner da er potensielt gode. Hvis vi antar at Solhaug har et sosialetisk dygdig prosjekt som Solhaug skal gjennomføre, og hun kan kun gjøre det hvis hun tier om uretten. Det sosialetiske prosjektet kan for eksempel være godt for (3) og (4), og da virker det også naturlig at 'den rette handlingen' er å tie slik at Solhaug kan følge sine gode ambisjoner. Hvis vi antar at (1) og (2) av Hursthouse' mål er viktigere enn (3) og (4) fordi de handler om artens liv her og nå, kan vi argumentere for at Solhaug valgte 'den rette handlingen'.

Da kan vi si at den dygdige aktøren ville ha valgt å varsle eller kjempe imot uretten som ligger i medlems-paradokset, for det kan redde liv. Derfor burde den som er satt i en situasjon som medlems-paradokset, velge å være ærlig, fordi det er det en dygdig aktør karakteristisk ville ha gjort i en slik situasjon. Fra dette kan vi argumentere for at Solhaug gjorde det rette i å være ærlig om majorens fyllekjøring, hvert fall ettersom det var startet en politietterforskning. Det ser ut til at medlems-paradokset er et løselig dilemma. Selv sier Solhaug at beslutningen om å varsle var rett og at hun ikke angret. Det var allikevel en stor belastning for Solhaug, der

angst og utrygghet var en del av prisen hun måtte betale for sin moralsk gode gjerning (Leer-Salvesen, 2023, s. 54). I tillegg mistet Solhaug makten til å utføre sosialetiske dygder i fremtiden. En makt hun kunne brukt til å skape et bedre miljø i forsvaret, som tok mer hensyn til sosialetiske dygder. Med det så ser vi at medlems-paradokset ikke nødvendigvis er et løselig dilemma. For det blir en konflikt mellom å være dygdig ved å være ærlig, og det å kunne være sosialetisk dygdig i fremtiden. Allikevel kan man jo anta at det å være ærlig *nå* har forrang på det å ha potensielt muligheten til å være dygdig i *fremtid*. Dermed spørs det litt på hvordan man ser på potensielle fremtidige dygder, og om man skal ta hensyn til dem, men det er ikke tydelig for meg at tilfelle med Solhaug er noe annet enn et løselig dilemma på grunn av aspektet med potensielle fremtidige dygder. Allikevel må vi ikke glemme den nåværende dygden, gode ambisjoner, som blir brutt av Solhaug. Uansett ser vi at Hursthouse' handlingsveiledning gjennom det løselige dilemmaet kan tolkes begge veier, derfor burde vi også undersøke det som et uløselig dilemma.

Hursthouse tar et uløselig dilemma til å være et moralsk dilemma der man ikke har noen moralske grunner for å velge det ene fremfor det andre (Hursthouse, 2001, s. 63). Det vil si at uansett om man velger *x* eller *y* er det like ondt for den moralske aktøren. I Solhaugs tilfelle vil dette få utslag i hvis om hun velger å tie eller varsle, vil Solhaug ikke gjøre det som er absolutt rett. Ved å tie lar Solhaug en potensielt farlig person fare fritt, og kan skade andre mennesker med sine lastefulle handlinger, muligens Solhaug selv blir skadet. Ved å varsle lar Solhaug sine gode ambisjoner forvitte og mange mennesker som kunne ha vært mottakere for en god gjerning vil bli frarøvet den gode handlingen, ettersom Solhaug står i fare for å miste sin maktposisjon i organisasjonen. Som jeg diskuterte rundt løselige dilemmaer, så er det flere argumentere for og imot hva 'den rette handlingen' er. Det er allikevel ikke tydelig hvilken handling Solhaug burde utføre i møte med medlems-paradokset. Handlingsveiledningen hjelper oss ikke noe mer i dette tilfellet her heller, for Solhaug vil få to forskjellige svar: vær ærlig eller vær tro til dine gode ambisjoner. Hvis vi antar at Solhaug er en komplett dygdig aktør som innehar den intellektuelle dygden praktisk visdom?

Den praktisk vise aktøren er en aktør som effektivt resonerer seg frem til det moralsk korrekte svaret i møte med særdeles vanskelige situasjoner. Som vi kunne se fra delen om praktisk visdom, er en praktisk vis aktør en som har litt kunnskaper om hvordan verden fungerer, slik at aktøren effektivt kan finne middeveien (dygden) (Hursthouse, 2006, s. 305). Hvis Solhaug da er en praktisk vis person, har Solhaug en god forutsetning for å finne det rette svaret eller den «moralske sannheten». Vi kan anta at den personen Solhaug er i virkeligheten

gjorde det praktisk vise ved å varsle om uretten som var gjort. Hvordan skal jeg som en ikke praktisk vis person vite om det Solhaug utførte var et stykke praktisk visdom? For den praktisk vise er den gode aktøren som praktiserer alle dygdene på en slik måte at den er en komplett dygdig aktør (Linn, 2019, s. 68). Når vi spør oss om «Hva ville en dygdig aktør ha gjort?» for å få handlingsveiledning, ser jeg for meg en så komplett dygdig aktør som er mulig for meg. Allikevel fikk vi et tvetydig svar hva det angikk Solhaug og medlems-paradokset. Jeg personlig er ikke noe klokere på hva 'den rette handlingen' hva det gjelder medlems-paradokset. Slik sett virker det til at dygdsetikken sliter ikke bare med hvordan den skal håndtere makt og medlemsparadokset, men det ser ut til å slite med konfliktinnvendingen og hvordan den dygdige aktøren skal håndtere dilemmaer. For vi har ikke fått noen tydelige svar på hvordan Solhaug burde ha håndtert medlems-paradokset og varslingssaken hun var i, svaret kan tippe begge veier.

Hvis medlems-paradokset er et løselig dilemma, mener Hursthouse det allikevel at V-reglene gir minst like gode svar som hva deontologiske regler og prinsipper ville ha gjort (Hursthouse, 2001, s. 61). Uansett om du er deontolog eller dygdsetiker mener Hursthouse at man virkelig trenger å tenke seg godt om hva som utgjør det å for eksempel skade noen, arbeide for noens velbehag eller respektere en annens autonomi. Ved autonomi er det for eksempel vanskelig å vite om man burde sette grenser for noen, for at de skal vite tydelig hva de har å forholde seg til, og slik være fri til å bruke tankekraften sin på andre ting. Eller om man skal gi de full frihet til å handle på egenhånd. I tillegg til at enkle regler som «hold på et løfte» og «fortell sannheten» kan bli vanskelige i utfordrende tilfeller, slik at aktøren trenger en god vurderingsevne for å kunne velge rett handling (Hursthouse, 2001, s. 62). Derfor mener Hursthouse at dygdsetikken er så anvendbar som en normativ etikk kan være, når det kommer til løselige dilemmaer. Hvis medlems-paradokset er et uløselig dilemma derimot og spørsmålet er: «skal Solhaug tie eller varsle om uretten hun har vært vitne til?», leder dygdsetikken oss til å stille spørsmålet «hva ville en²⁵ dygdig aktør karakteristisk ha gjort i dette tilfellet?». Hursthouse mener så at vi kan se for oss at dygdig aktør *x* ville ha tiet for å ikke bryte med dygden gode ambisjoner, også kan vi se for oss at dygdig aktør *y* ville ha varslet for å ikke bryte med dygden ærlighet (Hursthouse, 2001, s. 68). Fra dette kan vi se at det er mulig for en aktør å få to forskjellige svar i uløselige dilemmaer hvis aktøren stiller seg spørsmålet om hva en

²⁵ Dette er et grep som er hentet fra Hursthouse, der hun påpeker at så lenge man kan se til hva *en* dygdig aktør gjør i forhold til rette handlinger så er det veiledende nok. *Den* dygdige aktøren blir for strengt. For da må finne et ideal som muligens ikke eksisterer. I tillegg til at hvis man arbeider ut fra ubestemt form på 'dygdig aktør' impliserer man at det kan finnes mer enn en type dygdig aktør, noe Hursthouse mener (Hursthouse, 2001, s. 68).

dygdig aktør karakteristisk ville ha gjort. Dette løser ikke opp i konflikten som ligger til grunn. Vi har kunne argumentere for at det var dygdig å både tie og varsle. Derfor virker konfliktinnvendingen rettet mot dygdsetikken legitim, ettersom dygdsetikken ikke kan veilede oss i moralske dilemmaer der våre moralske forpliktelser er i konflikt. I neste seksjon skal vi se enda nærmere på hvordan Hursthouse mener en dygdig aktør skal handle eller opptre i en vanskelig situasjon, hvordan en aktør skal gli mellom hornene på et dilemma.

Å gli mellom hornene:

Så langt i denne oppgaven har vi sett at en god aktør er en aktør som lever i samsvar med dygdene. I møte med interrelasjonell makt, står aktørens godhet i fare. DesAutels har vist oss at store mengder makt (makt som dominerer) kan føre til lastefulle handlingsmønstre hos en potensielt god aktør (den situasjonelle utfordringen). Tillegg til det, står man i fare for å komme opp i medlems-paradokset hvis man som en god aktør har tilegnet seg en maktposisjon. Medlems-paradokset som et moralsk dilemma viser også hvor vanskelig det er for en dygdig aktør å vite hvordan aktøren skal utføre 'den rette handlingen' (konfliktinnvendingen). Ettersom medlems-paradokset omhandler mennesker med maktposisjoner, og maktposisjoner kan føre til lastefulle handlingsmønstre, virker det ikke til at det er urealistisk at en god aktør befinner seg i et medlems-paradoks hvis den er i en maktposisjon. Som nevnt i kapittel 2, er varslingsaker gode eksempler på medlems-paradokser. Jeg har argumentert for at vi kan se på medlems-paradokset som et moralsk dilemma for å kunne hjelpe en potensielt god aktør med en handlingsveiledning. Ved å ha sett på medlems-paradokset som et moralsk dilemma, der jeg har anvendt Hursthouse sin dygdsetiske handlingsveiledning, er vi ikke stort klokere. Vi har ikke et tydelig svar enda fordi det ser ut til at den potensielt gode aktøren kommer til å bryte med en dygd uansett hvordan aktøren handler i møte med det moralske dilemmaet og dermed ikke kunne være en dygdig aktør heller. Da bryter aktøren med sin moralske forpliktelse om å være dygdig, og klarer derfor ikke å utføre 'den rette handlingen' uten å miste sin dygdighet.

I denne delen skal jeg argumentere for at moralske forpliktelser ikke burde være så sterke at det skaper moralske dilemmaer med en falsk dikotomi innad dygdsetikken. Med falsk dikotomi mener jeg spørsmål som tilsynelatende har kun har to svaralternativer og kun det ene svaret er rett, men i virkeligheten finnes det flere alternativer eller begge svar kan være riktige. Jeg skal og argumentere for at 'den rette handlingen' burde i lys av dygdsetikken heller sees på som 'en rett handling' i stil av hva Hursthouse gjør. Jeg ønsker også å argumentere for at en dygdig aktør ikke er født som en fullkommen dygdig aktør og må derfor ikke ha forventningene om at aktøren er lastefull etter å ha utført en lastverdig handling eller *vice versa*. Ved å anvende

tanker fra Annas, Anscombe, Foot og Hursthouse skal jeg forsøke å gli forbi dilemmaet to horn, og gi plass til en mer praktisk forståelse av moral og makt.

La oss først starte med dikotomien i et dilemma. I «Modern Moral Philosophy»(1958) artikulere Anscombe tre teser om hvordan en moralsk 'forpliktelse', moralsk 'plikt' (*duty*) og moralsk 'burde' (*ought*) som har blitt forstått i den moderne moralfilosofien er skadelig ettersom den bygger på verdier vi stort sett ikke lever etter lenger (Anscombe, 1958, s. 1). Anscombe argumenterer for i denne artikkelen at en forståelse av moralske forpliktelser (*moral obligation*) uten at man har en gud eller en annen form for høyerestående lovgiver, ikke gir mening. Veien videre for etikken i Anscombes øyne går tilbake til førkristendommen der man fant en mangfoldig og kompleks form for menneskelig godhet via filosofi om psykologi (*Philosophy of Psychology*) og dygder (Reader, 2000, s. 356). Denne forståelsen av en moralsk 'burde' og moralske 'forpliktelser' har en dikotomi av rett og galt. Det vil si at moralske forpliktelser fører til at man ser handlinger som enten riktige eller gale, fordi man har et sett med forpliktelser man skal leve opp til. Og hvis man ikke har en gud eller annen høyere makt til å bestemme hva som er rett så blir det absurd å si at noe er rett eller galt. David Solomon setter opp argumentet til Anscombe på en god og konsis måte og lyder slik; (1) mennesker har stort sett ikke trodd på Gud som en guddommelig lovgiver siden det 17.århundre, (2) kategorisk moralske forpliktelser i språket er kun koherent med samfunn der man tror på en guddommelig lovgiver, (3) derfor burde språk med moralske forpliktelser forkastes ettersom det har tapt sin koherens i det moderne samfunnet (Solomon, 2008, s. 114). Ettersom Hursthouse har en normativ teori som baserer seg på at godheten (eller riktigheten) ligger i menneskets natur og ikke for eksempel en guddommelig lovgiver, gir det ikke mening for oss å fortsette å anvende en slik dikotomi mellom rett og galt. Som Anscombe argumenterer for, ettersom rett og galt blir ofte forstått i en ateistisk forstand i en moderne kontekst, så gir det ikke mening at menneske selv har en så sterk moralsk lovgivning at den kan definitivt si hva som er rett og galt uten en guddommelig skikkelse til å sette lovene vi burde eller er pliktig til å følge.

«But the man who makes an absolute decision that injustice is 'wrong' has no footing on which to criticize someone who does not make that decision as judging falsely»
(Anscombe, 1958, s. 17)

Det Anscombe forteller oss er at man ikke er pliktig til å følge moralske regler som er satt av mennesker, fordi mennesket har ikke det grunnlaget for å gi så sterke regler som en allmektig

lovgiver ville ha hatt. Lovgivning gitt av en stat er en annen sak, fordi det er sett med regler som mennesket skaper for å forhåpentligvis skape orden i et samfunn. Derfor, som jeg har nevnt tidligere, er det fordelaktig å se på normative spørsmål i lys av noe som kan gi svar i bredere strøk. Man burde da se for seg at når man blir presentert med et moralsk dilemma, så kan det være flere alternativer til hva man burde gjøre. Hursthouse følger Anscombe i hvordan man ikke bare kan se på om valget av handling i et moralske dilemma er rett, altså det eneste rette å gjøre. En dygdig aktør stiller seg ikke nødvendigvis spørsmålet om en moralsk handling er rett eller gal, vi snakker heller om handlingen er rettferdig og urettferdig, medfølende og grusomme, måteholdene og grådige, og sjenerøse og fordømmende (Hursthouse, 2022, s. 163). Man kan heller se om valget av handlingen er ærlig, omtenkstomt og snilt, eller om den er uforsvarlig, ufølsom og egoistisk, for så å se om det er flere dimensjoner man trenger å ta hensyn til i sin vurdering av saken (Annas & Reid, 2022, s. 4). De to vanligste feilene man begår i et møte med et moralsk dilemma er ifølge Hursthouse:

- (i) Akseptere noen andre sin forklaring om at situasjonen er et dilemma (der som oftest det er to valg, det begge valgene betyr å handle dårlig) som i ‘Enten må du fortelle den forferdelige sannheten eller så må du lyve’.
- (ii) Akseptere noen andre sin forklaring om at det finnes bare en riktig måte å komme seg ut av situasjonen (som involverer å handle dårlig) som i ‘Du kan ikke gjøre «sånn og sånn», derfor må jeg/vi være realistiske, og må derfor bite i det sure eplet å gjøre «dette»’.²⁶ (Hursthouse, 2006, s. 294–295)

Fra (i) ser vi hva som oftest er den enkleste forklaringen på et moralsk dilemma, eller dilemmaer generelt, der man blir fortalt at man må gjøre enten *a* eller *b*, og man må velge en av dem. Satt i kontekst av medlems-paradokset, har jeg gjennom DesAutels sagt at Solhaug må velge mellom å tie eller varsle. For det er sånn medlems-paradokset er fremstilt, enten man ser på det som et paradoks eller et moralsk dilemma. Enten har man makt til å gjøre positive sosiale endringer eller så har man tatt kampen mot en mektig aktør som kan undertrykke (DesAutels, 2016, s. 138–139). Begge valgene fører med seg negative konsekvenser for den gode aktøren, der aktøren må enten bryte med dygden ærlighet eller gode ambisjoner. Der utfallet for begge valgene fører til at situasjonen krever at aktøren potensielt ødelegger sin dygdige karakter. Tilbake til Solhaug, må hun akseptere at medlems-paradokset hun befant seg i er et dilemma

²⁶ Min oversettelse.

med *kun* to mulige valgmuligheter? Svaret er nei. Solhaug kan for eksempel si opp jobben sin og late som ingenting har skjedd, og med det bryte begge dygdene. Solhaug kan også velge å forsøke å utføre en sosialetisk dygd (skape store positive sosiale endringer), for så å varsle i ettertid. Da kan det tenkes at Solhaug ikke bryter med noen av dygdene, hun bare utsetter de for en periode. Fra kun disse to eksemplene kan vi se at det ikke finnes kun to valgmuligheter for dilemmaet. For som Hursthouse skriver, når man diskuterer dilemmaer innen moralfilosofi med hensyn til hva en dygdig aktør ville ha gjort, må vi ta i betraktning at en dygdig aktør også vil se fremover i tid for å lære om hvordan slike situasjoner ikke skal repeteres hvis mulig, en dygdig aktør skal ikke komme seg gjennom situasjonen med å ha «løst» dilemmaet for så å gå videre med livet som ingenting har skjedd (Hursthouse, 2022a, s. 171). En dygdig aktør har som mål å gli mellom hornene på dilemmaet for å se etter andre løsninger og hvordan aktøren kan lære av det som har skjedd.

Dette kan vi også se fra (ii). Det er ikke nødvendigvis slik at hvis man trer inn i et moralsk dilemma at det er *kun* et av svarene som er riktig. Det kunne vi først se i delingen av moralske dilemmaer, der man har løselige, uløselige og tragiske dilemmaer (Hursthouse, 2001, s. 43–87). For det andre kan vi se for oss at i Solhaug saken så er begge svarene på medlemsparadokset ‘den rette handlingen’. For som vi kunne se, var det fullt mulig å argumentere for at det var like ille å velge det ene eller det andre. Hvis det er like ille så kan det vel sies at de er like korrekt. Eller om man skal se på det som Foot gjorde i sin artikkel «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect» (Foot, 2002) og Anscombe sitt umiddelbare svar i artikkelen «Who is Wronged?—Philippa Foot on Double Effect: One Point» på hvem man har feilet (*wronged*) (Anscombe, 2002). Hvor Foot har argumentert for at hvis en pasient har en medisin der pasient får en massiv dose, som kan potensielt redde livet til flere personer, er legen til denne pasienten i sin rett til å gi disse medisinene til en større mengde mennesker for å redde deres liv, men samtidig så lar legen pasienten med den store dosen medisin dø (Foot, 2002, s. 4). Anscombe synes dette er merkelig og gir oss et eksempel på at så lenge man tar et valg som ikke aktivt går inn for å skade noen, har man ikke feilet noen heller.

«Similarly if there are a lot of people stranded on a rock, and one person on another, and someone goes with a boat to rescue the single one, what cause, so far, have any of the others for complaint? They are not injured unless help that was owing to them was withheld. There was the boat that could have helped them; but it was not left idle; no, it went to save that other one. What is the accusation that each of them can make? What

wrong can he claim has been done him? None whatsoever: unless the preference signalized some ignoble contempt.» (Anscombe, 2002, s. 6)

Videre sier Anscombe at de som er flere ikke er mer berettiget til hjelp enn den personen som er alene. Redningspersonen kan ikke skyldes (*blame*) for å ha reddet en person, selv om det virker konter intuitivt å redde en person fremfor flere. Uansett så skylder ikke redningspersonen de som er flere noe, derfor har ikke redningspersonen feilet dem. Hvis redningspersonen ikke har feilet dem, hvordan kan redningspersonen ha gjort noe feil eller ondt (Anscombe, 2002, s. 6)? Hvis vi anvender denne logikken på Solhaug eksemplet, kan vi få et likt resultat. Solhaug skylder ikke noen (moralsk sett) å være ærlig, for som Anscombe sa så har vi ikke så sterk moralsk lovgivning uten noe guddommelig, som vil kreve slike moralske forpliktelser (Solomon, 2008, s. 114). Det kan hende Solhaug har noen lovmessige forpliktelser gjennom hennes arbeidskontrakt, men det trenger ikke å påvirke Solhaug sin moralske karakter. Solhaug skylder heller ingen å følge sin gode ambisjon. Av samme grunn som nevnt over. Solhaug har ingen moralske forpliktelser som sier at det å bryte med en dygd vil gjøre henne til en ond person. For i begge alternativer antar vi at Solhaug vil enten utføre dygden ærlighet eller dygden gode ambisjoner, og som vi vet er det å praktisere dygdene godt (Brown, 2016, s. 138; Hursthouse, 2004, s. 263; Snow, 2017, s. 321). Det eneste Solhaug kan mislykkes med er å praktisere begge dygdene samtidig. Hvis vi godtar at det er et dilemma, vil Solhaug enten være god i form av å være ærlig, eller så vil Solhaug være god i form av å ha gode ambisjoner og potensielt gjøre positive sosiale endringer for flere mennesker. La meg så spørre i Anscombes ånd, hvem er det Solhaug feiler eller skuffer?

Hursthouse plukker opp tråden etter disse to tenkerne. For det er ofte slik at moralske dilemmaer blir fremstilt som et valg mellom to onder, men hva skjer hvis det er et valg mellom to goder (Hursthouse, 2001, s. 66)? La oss ta eksemplet til Hursthouse: Anta at en mor må gi sin datter en bursdagsgave; det ville ha vært slemt å ikke gjøre gitt deres forhold, datterens alder og håp om gave, morens finansielle status og så videre. Men moren er møtt med valgets kval, moren har mange valgalternativer som alle er like ønskelige og akseptable (Hursthouse, 2001, s. 66–67). La oss også si at moren kan velge mellom å gi gave A eller gave B, hva burde moren gi til datteren sin, A eller B? Her er det ikke nødvendigvis et klart svar, for både A og B er like gode gaver. Vil moren feile eller mislykkes hvis hun gir den ene gaven fremfor den andre? Her har vi altså et uløselig dilemma der godene er i fokus, som også viser hvor praktisk visdom sin funksjonalitet i forhold til dilemmaer stopper (Hursthouse, 2001, s. 67). Dette er jo ikke godt

nok for en adekvat normativ teori. Dygdsetikken som normativ teori skal jo gi handlingsveiledning til 'den rette handlingen'.

Da vil jeg minne på spørsmålet en potensielt dygdig aktør skal stille seg hvis den trenger handlingsveiledning: «hva ville en dygdig aktør karakteristisk ha gjort i dette tilfellet?». Eller formulert på en annen måte: hvilken gave ville en dygdig aktør ha gitt sin datter i et lignende tilfelle? Hvis vi ser for oss at en dygdig aktør *x* ville ha gitt gave A, så har vi en handlingsveiledning. Allikevel kan vi like lett se for oss at en dygdig aktør *y* ville ha gitt gave B til sin datter. Både A og B er ønskelig og akseptabel gave fra moren. Er A mer berettiget til å gi *x* enn hva B er *y*? Nei det er ikke tilfelle i dette eksemplet ettersom begge gavene er like ønsket av datteren. Igjen sitter vi igjen uten en handlingsveiledning i dilemmaet. Det er akkurat det vi ønsker ifølge Hursthouse, for vi ønsker en dygdsetikk som er en slik normativ teori som tilsier at det finnes slike uløselige hyggelige dilemmaer, der det ikke finnes *et* moralsk riktig svar (Hursthouse, 2001, s. 68). For i dygdsetikken er vi ute etter hva som utgjør en god eller dygdig aktør, men dygdsetikere er med å snakker om 'den rette handlingen' sammen med andre moralfilosofer for å ha konstruktive samtaler (Hursthouse, 2001, s. 69). La oss rette blikket mot begrepene igjen.

Der hvor jeg tok for meg innvendinger mot dygdsetikken tok jeg også for meg forskjellen på areteiske uttrykker og deontiske. Med areteiske begreper sier man hvorvidt handlingen er god eller dårlig, eller om en moralsk aktør er ond / defekt, samt de areteiske begrepene inneholder dygds begreper (Hursthouse, 2001, s. 69). De areteiske begrepene står i motsetning til de deontiske (*deontic*) begrepene 'rett', 'plikt' og 'forpliktelse'. Poenget med dette skille om begreper når vi har kommet så langt er at Hursthouse viser til at dygdsetikken ikke opererer med begreper som impliserer et unikt riktig svar på dilemmaer (Hursthouse, 2001, s. 69). Dygdsetikken vil ikke forplikte seg til å si «hvis det ikke er riktig så er det feil», og at noe er «påkrevd eller obligatorisk» eller «forbudt eller galt», dygdsetikken vil heller snakke om handlinger er gode eller om man oppfører seg bra. Det å handle godt er i tråd med å praktisere dygdene og unngå lastene. Derfor bruker ikke dygdsetikere 'den rette handlingen' til vanlig, for det finnes mye veiledning i dygdene²⁷ uten at det forplikter den moralske aktør *et* rett svar for en situasjon. Dette står i samsvar med hva vi så Anscombe advarte oss mot, der en moralsk forpliktelse ikke kan være så streng uten en gudommelig lovgiver.

²⁷ Det finnes også mengder av handlingsveiledning ved å forsøke å unngå alle lastene som har er til stede i vårt vanlige vokabular. Her har vi eksempler som: uansvarlig, lat, hensynsløs, lite samarbeidsvillig, intolerant, egoistisk, taktløs, arrogant, usympatisk, kald, uforsiktig, grusom, svak, frekk, materialistisk, hyklersk, kortsynt, hevngjerrig, beregnende, utakknemlig, motvillig, brutal, løssluppen, illojal og så videre (Hursthouse & Pettigrove, 2022).

Hursthouse mener også at dygdsetikken ikke kan gi handlingsveiledning for uløselige moralske dilemmaer der det er valget mellom to onder, på akkurat samme måte som ved det hyggelige dilemmaet. For hvis vi tar Solhaug eksemplet og spør to dygdige aktører hva de ville ha gjort i Solhaug sitt tilfelle, er det fullt mulig at den ene dygdige aktøren karakteristisk ville ha varslet i tilsvarende situasjoner. Mens den andre dygdige aktøren karakteristisk ville ha tiet og dermed jobbet mot sine gode ambisjoner i tilsvarende situasjoner (Hursthouse, 2001, s. 69–70). Ved å anerkjenne at det ikke finnes ‘den rette handlingen’, men heller se til *en rett handling*, der handlingene kan se forskjellig ut fra aktør til aktør, er det mulig for dygdsetikken å gi handlingsveiledning for medlems-paradokset. For hvis vi antar at vi ikke har en guddommelig lovgiver som har gitt oss moralske forpliktelser, kan vi si at Solhaug i sitt møte med medlems-paradokset handlet godt (areteisk begrep). Solhaug handlet godt hvis og bare hvis Solhaug gjorde det *en* dygdig karakter ville ha gjort under de samme omstendighetene (Hursthouse, 2001, s. 28). Solhaug varslet om den uretten hun var vitne til i forsvaret og var derfor ærlig, ærlighet som er en dygd. Hvis det da er det å være ærlig *en* dygdig aktør ville ha karakteristisk gjort i møte med et medlems-paradoks, så handlet Solhaug godt. Solhaug hadde også handlet godt hvis hun tiet og fulgte sin gode ambisjon hvis det var det *en annen* dygdig aktør ville karakteristisk ha gjort i møte med medlems-paradokset.

Min tolkning av Foot, Anscombe og Hursthouse sier meg at hvilken handling Solhaug valgte å gjennomføre har ikke så mye å si så lenge Solhaug handlet i samsvar med dygdene. Det hadde heller ingenting å si hvilken gave moren ga datteren sin, hun hadde ikke mislykkes i å gi en god gave, selv om en annen dygdig aktør hadde valgt den andre gaven. Min tolkning av disse tenkerne er at man skal praktisere dygdene (de dygdene som er relevante for situasjonen), og ved å praktisere dygder så utfører man gode handlinger. Som jeg viste tidligere i kapitlet, så hjelper det ikke å reflektere over hva en komplette dygdige aktør eller en praktisk vis aktør ville ha gjort, for jeg er ikke nødvendigvis praktisk vis selv, så hvordan skal jeg vite hva en praktisk vis aktør ville ha gjort. Allikevel sitter jeg med en snikende følelse av at *en* praktisk vis aktør hadde handlet i situasjoner som krever handling og latt være å handle i situasjoner som krever ro og tålmodighet. Som for eksempel, ville en praktisk vis aktør vært barmhjertig og hjulpet noen som har kjørt av veien, men en praktisk vis aktør ville også ha vært tålmodig og ventet på brannvesenet hvis det var for farlig for aktøren å hjelpe til selv. En praktisk vis aktør, en som er moralsk dygdig, er en aktør som ikke vil bli handlingslammet i en vanskelig situasjon, en praktisk vis aktør vil handle etter dygdene og leve med at aktøren tok et valg om å praktisere *en* relevant dygd.

Derfor tror jeg ikke medlems-paradokset som et moralsk dilemma er en utfordring for kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk, for en dygdig aktør har flere gode handlingsmuligheter. Som jeg også har vist vil en dygdig handling være god selv om den bryter med en «forpliktelse» til en annen dygdig handling. For som jeg har tatt for meg i denne delen, dygdsetikeren har ikke så sterke moralske forpliktelser slik at en situasjon *kun* har et rett svar. Derfor opererer vi med 'en god handling' fremfor 'en rett handling'. Slik utgjør ikke medlems-paradokset en utfordring for dygdsetikk, fordi Hursthouse sitt svar på konfliktinnvendingen viser at det er fullt mulig at to forskjellige dygdige aktører ville ha handlet ulikt i en og samme situasjon, og begge ville fortsatt ha vært dygdige. Vi kan til og med se for oss en tredje dygdig aktør, som hadde glidd mellom hornene på dilemmaet og valgt å handle på en annen måte enn det dilemmaet gir uttrykk for at er mulig. Hursthouse påpeker at en dygdig aktør karakteristisk ikke vil forlate en vanskelig situasjon, selv om aktøren er uten skyld i situasjonen og aktøren ikke har skapt de dårlige omstendighetene selv (Hursthouse, 2022a, s. 171). En dygdig aktør vil altså karakteristisk handle dygdig selv om aktøren ikke har skapt situasjonen. Jeg har prøvd å argumentere for at dygdsetikken gjør det smart i å ta utfordringen moralfeministen DesAutels belyser på alvor, men vi må ikke glemme at dygdsetikken ikke ser like svart-hvitt på moralske plikter eller forpliktelser som moralfeminister.

«As I learnt from Anscombe all those years ago, it is a failure in virtue to accept, blindly, 'It has to be either A or B' instead of looking for a way of slipping between the horns of the dilemma. And it is equally a failure in virtue to accept, blindly 'It has to go on being either A or B' instead of looking for ways in which that dilemma might be, at least eventually, prevented from arising.» (Hursthouse, 2022a, s. 171)

Som er synlig fra dette sitatet fra Hursthouse, tenker DesAutels og Hursthouse likt i forhold til hvordan en dygdig aktør kan handle i en vanskelig situasjon. Det vil si at begge tenkerne mener at en dygdig aktør burde se etter muligheten for å unngå eller forbedre situasjonen i framtiden. Hvor DesAutels legger trykk på at det er viktig å skape gode organisasjoner der urett ikke får blomstre slik at man kan unngå disse vanskelige situasjonene som en dygdig aktør (DesAutels, 2016, s. 139). Der DesAutels, legger vekt på at en dygdig aktør vil bli skadet hvis den gjør motstand mot mektige mennesker og organisasjoner (DesAutels, 2016, s. 139), tolker jeg Hursthouse til å mene at så lenge den potensielt gode aktøren handler dygdig, vil aktøren være god, selv om dette kanskje er litt for idealistisk for DesAutels. For DesAutels frykter den

potensielle moralske skaden. Skaden som frarøver en dygdig aktør eksterne goder som lar aktøren praktisere dygdene fullt ut og bidrar til menneskelig blomstring (Tessman, 2009, s. 51). Det vil si for eksempel at Solhaug i sitt spørsmål om hvorvidt hun skulle varsle om fyllekjøringen og trakasseringen fra majoren, ville ta moralsk skade om hun enten varslet eller ikke. Solhaug kunne miste sin maktposisjon slik at hun kunne praktisere dygden gode ambisjoner til sitt fulle, eller så kunne Solhaug miste sin evne til å praktisere dygden ærlighet ved å ikke varsle. Vi ser altså at Solhaug vil ta en form for moralsk skade.

I kapittel 1 tok jeg for meg Hursthouse sin etiske naturalisme, den metaetiske posisjonen som tar for sant at det å leve i samsvar med dygdene er godt for mennesket gitt menneskets egen natur (Hursthouse, 2004, s. 264). En slik etisk naturalisme tillater et mangfold av hvordan mennesker kan leve for å ha det godt, ettersom det å følge dygdene er godt for menneskets fire mål for å ha det godt²⁸, gitt menneskets natur. De fire målene er fleksible nok til at det for eksempel kan være godt for mål (4) den gode funksjonen til dens sosiale gruppe, at en dygdig aktør er lege, mens en annen dygdig aktør er butikkmedarbeider. Eller at det er godt for den sosiale gruppen at på tidspunkt T er det en dygdig aktør x den som tar ansvar, mens dygdig aktør y er den som følger. For eksempel hvis det er noen som faller om på butikken og trenger HLR²⁹, kan ikke alle de fem personene som er vitne til dette utføre HLR på samme tidspunkt. Noen må også ringe etter en ambulanse for eksempel, eller finne en hjertestarter. Hursthouse mener at en slik form for etisk naturalisme tillater et mangfold av måter å leve gode liv på, og at selv om en god/dygdig aktør burde leve etter alle dygdene, så kan denne aktøren dyrke og kultivere en dygd mer fremfor en annen en (Hursthouse, 2004, s. 271). For eksempel en lege som praktiserer ærlighet mer fremfor vennlighet, eller en brannkonstabel som praktiserer mer mot enn veldedighet. Menneskers liv trenger ikke å være identiske for at det skal være gode liv.

Med det faktum at man kan praktisere for eksempel en dygd i større grad enn de andre, gjør at den moralske skaden som eventuelt oppstår ved et medlems-paradoks til en beskjeden bekymring for vår gode aktør. Allikevel hvis vi antar at Solhaug mister sin inntektskilde og sitt sosiale nettverk med å miste jobben sin, kan vi anta at det er eksterne goder som setter en stopper for Solhaug som en dygdig aktør. Mennesket trenger sosial omgang for å praktisere flere av de moralske dygdene, som for eksempel gavmildhet og veldedighet. Mennesket trenger også tilgang til det mest elementære som mat og husly for å kunne ha tid og overskudd til å praktisere

²⁸ Hvis individets handlinger, emosjoner og motivasjoner er rettet mot disse fire målene (1) individets overlevelse, (2) artens fortsatte eksistens, (3) dens karakteristiske frihet fra smerte og dens karakteristiske nytelse, og (4) den gode funksjonen til dens sosiale gruppe, så vil individet utstråle karaktertrekk som vi kan anse dygdige (Hursthouse, 2001, s. 202).

²⁹ Hjerte Lunge Redning.

dygdene. Hvis Solhaug må bruke hele dagen sin på å skaffe mat for å overleve (naturalistisk mål (1)), kan vi anta at Solhaug for eksempel ikke har tid eller ressurser til å være veldedig. Allikevel vil jeg påstå at en person som har vært i en posisjon hvor den har havnet i et medlemsparadoks, er ressurssterk nok til å lande på beina. Vi kan anta at en person som er av den kaliberen, har muligheten til å få seg en ny jobb eller benytte seg av samfunnets tjenester³⁰, slik at personen ikke tar så stor skade at den aldri kan være dygdig igjen. La oss heller ikke glemme at så sant man ikke dør av uforutsette hendelser, skal man leve et fullt liv i aktivt virke av dygdene (Snow, 2017, s. 321). En person er ikke i et vakuum av den situasjonen man er i, derfor mener jeg man må forsøke å se på livet i et større bilde (holistisk sett) slik at man ikke er dømt til å være en ond/defekt moralsk aktør fordi man har opplevd noen tøffe år. Bare det faktumet av at man kan lese om Solhaug sin situasjon på NRK sine nettsider (Skille et al., 2022) og i boken *De modige* (Leer-Salvesen, 2023), viser til at Solhaug har kunne fortsette å utvikle sin dygd ærlighet. Hvis vi kan godta det premisset, vil jeg si at medlemsparadokset som et moralsk dilemma ikke utgjør en utfordring for dygdsetikk ettersom en god aktør har muligheten til å handle dygdig uansett om det kommer i konflikt med andre dygder. Men, det å se på aktøren i kontekst av å leve et liv fører meg til den andre bekymringen som ble reist av DesAutels vedrørende makt. Hvis makt korrumpere og fører til lastefulle handlinger, hvordan kan en dygdig aktør ha makt og fortsatt opprettholde sin dygdige karakter?

Maktens tak på karakteren:

Først la meg gi en kort oppsummering av det potensielle problemet jeg avsluttet forrige seksjon med. DesAutels hevder at situasjonen determinerer dygden mer enn karaktertrekket ut fra sosiale eksperimenter (DesAutels, 2016, s. 130). Som for eksempel Stanford Prison Experiment, der tilsynelatende snille mennesker utviste lastefulle handlinger da de fikk tilgang til makt. Dette er i samsvar med den situasjonelle utfordringen dygdsetikk har fått rettet mot seg, der sosialpsykologien hevder at det man antar er globale karaktertrekk forsvinner i møte med visse situasjoner (DesAutels, 2016, s. 131). Den situasjonelle utfordringen er da slik at hvis karaktertrekk ikke er globale og robuste, så har dygdsetikken et problem ettersom dygdsetikken legger verdien av moralske handlinger i aktørens gode karakter. Hvis den gode karakteren ikke er konstant, hvordan kan vi vite at en dygdig aktør virkelig er dygdig? Fra dette slutter DesAutels at hvis gode karaktertrekk ikke er globale er heller ikke onde karaktertrekk

³⁰ Som en person født og oppvokst i Norge må jeg snakke ut fra et norsk perspektiv hva det angår sosiale tjenester innad et samfunn. Det er fullt mulig at det ikke er adekvate og trygge sosiale tjenester i andre stater slik at den moralske skaden blir større for andre personer i andre stater.

det heller. Hvis man da har et hierarki og organisasjoner der maktposisjoner er noe å verdsette og søken etter maktposisjoner belønner lastefulle handlinger, vil potensielt dygdige aktører utvikle lastefulle handlingsmønstre. Derfor virker det vanskelig for en dygdig aktør å opprettholde sin dygdige karakter i møte med maktposisjoner i hierarkiske organisasjoner. Da blir mitt spørsmål, vil fraværet av et globalt karaktertrekk i en dygdig aktør være en utfordring for dygdsetikken formulert av kontemporære ny-aristoteliske tenkere når man tar interrelasjonell makt med i betraktningen?

Først la oss takle den situasjonelle utfordringen. Hursthouse ber oss se for oss «hva ville en dygdig aktør karakteristisk har gjort under lignende omstendigheter?», når vi skal undersøke hvilken handling vi burde utføre. Da vil svaret være som følge: en dygdig aktør er en som har og utøver visse karaktertrekk, som er dygder (Hursthouse, 2001, s. 29). Videre sier Hursthouse at en dygd er et karaktertrekk som er karakteristisk på en gitt måte. Annas sier at en dygd er et varende trekk, eller en tendens for en person å være på en viss måte (Annas, 2011, s. 8). Annas sier også at en dygd er en pålitelig disposisjon (Annas, 2011, s. 9). Den situasjonelle utfordringen kritiserer dygdsetikken for siden mennesker ikke oppfører seg forutsigbart og gjør alltid det som karaktertrekket deres tilsier, så kan det ikke finnes robuste karaktertrekk. Etersom det ikke finnes karaktertrekk, finnes ikke dygder og dermed har ikke dygdsetikk noe å snakke om (Hursthouse & Pettigrove, 2022).

Vi har sett at en dygd er noe som er karakteristisk ved en person, det er en tendens til å være på en viss måte, og det er pålitelig disposisjon. For at kritikken skal holde må kritikerne, som for eksempel John Doris som tidlig var skeptisk til robuste karaktertrekk (Doris, 2002, s. 15), vise at det ikke finnes karaktertrekk. Kritikerne mener at karaktertrekk skal være robuste og globale. Ifølge kritikken er det slik at hvis aktør A har karaktertrekket K, så skal A utvise K på en slik måte at det er empirisk testbart i enhver mulig testbar situasjon S der K er relevant. Hvis A har karaktertrekket sjenerøsitet som kommer til syne når den møter mennesker som har mindre enn seg, så skal A utvise sjenerøsitet i enhver situasjon der A har mer enn andre. Det vil si at A ikke har noe valg enn å utvise K i enhver S. Det virker til at det må være determinert for at kritikeren skal ha rett. Eller så gir ikke kritikken mening, for hvis kritikken er at A har K i S, men kun når A velger det selv, kan A velge å si at K ikke passer til S. Det virker ikke så robust det heller. La oss se på det på en litt annen måte, hvis vi ser for oss stein. Steiner har den karakteristiske egenskapen å synke i vann. Man kan også si at steiner er pålitelig disponert til å synke i vann. Steiner har en tendens til å synke i vann. Pimpstein derimot flyter som regel i vann (Raade, 2020). Det at noe er karakteristisk på en gitt måte, eller har en tendens for være

slik som den er, betyr ikke det at det er sant for alle tilfeller. Hvis jeg har en tendens til å drikke kaffe til frokosten min, betyr ikke dette at jeg gjør det hver eneste dag, og kommer til å gjøre det resten av livet.

«A virtue is not a static condition like this; it is a disposition as a result of which Jane acts and thinks in a certain way, and which is at any time strengthened by her generous responses and weakened by failures to have them.» (Annas, 2011, s. 9)

Vi må se litt på hvordan vi bruker ord og hva de betyr. Jeg tenker dette er en av de dygdsteoretiske fordelene, det at man tar å folkelig gjør begreper som man bruker om hvordan man burde leve godt. Som der Foot sier hun tar inspirasjon fra Peter Geach og hans logiske deling av attributtene³¹ 'rød' og 'god' på en wittgensteiniansk måte der man starter oppgaven med å «fører ordene tilbake fra deres metafysikk til deres hverdagslige anvendelse» (Foot, 2003, s. 3; Wittgenstein, 2010, sek. 116). Foot ber oss følge ordenes betydning og bruk. Karakteristisk betyr at noe er som oftest slik, ikke alltid eller determinert eller gitt. Det er karakteristisk for en person i den livssituasjonen den er i. Hvis vi tar påstanden: mennesker trenger vann og næring for å leve. Ville ikke det lingvistiske øret ha rykket hvis vi sa: mennesker trenger karakteristisk vann og næring for å leve? I mine ører høres dette merkelig ut, for vi trenger alltid vann og næring etter en viss tid. Hvis man kan godta at et karaktertrekk, eller at noe er karakteristisk er det som oftest kjennetegner x , blir den situasjonelle utfordringen svakere. Robuste karaktertrekk som *alltid* skal være til stede i en moralsk aktør i diverse lignende situasjoner virker da for strengt, ettersom karakteristisk betyr *som oftest*.

Det språklige grepet var min første innvending til den situasjonelle utfordringen. La oss nå se på hva det vil si å bli en dygdig aktør. Det vil si at vi skal tilbake til Annas og det jeg tok for meg i seksjonen om praktisk visdom. Den situasjonelle utfordringen består i at fra flere studier i eksperimentell psykologi indikerer at våre handlinger er primært påvirket av situasjonen aktøren er i fremfor et robust karaktertrekk (Linn, 2019, s. 57). Hvis vi så ser til ferdighetsanalogien til Annas om hvordan vi opparbeider oss en dygdig karakter, ser vi at danseren fra eksemplet mitt ikke er en perfekt danser når den starter å danse. Danseren trenger tid, erfaring og tilvenning for å mestre sin praktiske ferdighet, og det trenger også en aktør som utvikler sin disposisjonen til dygd (Annas, 2011, s. 14). Tid er en viktig faktor for å utvikle en

³¹ Attributter er adjektiver som kommer foran eller bak subjektive som står i fokus. Som for eksempel «en hvit tavle» (Gundersen, 2023).

ferdighet, så vi må anta ut fra påstanden til Annas at dygd er noe man ikke er født med, det er kanskje noe man ikke mestrer før man er pensjonert. Her er *mestre* et viktig ord, for selv om man ikke mestrer en dygd, betyr det ikke at man ikke utfører dygdige handlinger. Det problematiske med dette synet er at vi som et samfunn potensielt ikke har så mange moralske aktører som mestrer dygdene, ettersom det kan ta lang tid på å bli god i en ferdighet.

Med tiden kommer også erfaring. Jeg mener erfaring også er essensielt for karaktertrekkene som er dygd. Hvordan skal man praktisere noe man kun har lest om for eksempel? Hursthouse sier at når filosofer impliserer at man må tenke hardt å lenge over hva som er *eudaimonia*, og har skapt et intrikat bilde eller system av hva det vil si å handle godt og hvordan man skal anvende det i hverdagen, er dette en «den platonske fantasien». Dette er fantasien om at man kun kan bli dygdig ved å studere moralfilosofi (Hursthouse, 2001, s. 137). Hursthouse påpeker at det har blitt vist at dette er en fantasi, og det må forbli en fantasi. For «vanlige» mennesker kan også være dygdige, man trenger ikke å ha sittet ved en bok i x antall timer for å leve godt (Hursthouse, 2001, s. 137). Slik jeg tolker Hursthouse, og Annas for den saks skyld, er at man må ut i verden for å praktisere dygdene slik at man kan opparbeide seg erfaringer om hvordan det er å praktisere dygdene. På lik linje med en danser, trenger en moralsk aktør å øve på hvordan det er å være for eksempel ærlig. Se for deg en aktør som forsøker å være ærlig (for kanskje første gang i en jobb situasjon), og med ærligheten sin så sårer aktøren en kollegas følelser. Da kan det hende at selv om aktøren har mestret å være ærlig med de hjemme, så blir dette en dårlig erfaring som kommer til å kreve tilvenning. Det er mulig den moralske aktøren i starten av tilvenningen ikke alltid klarer å være ærlig med sine kollegaer, på lik linje med at en danser som klarer en piruett på trening kan slite med å få det til på forestillinger i starten på grunn av manglende praktisk erfaring (Annas, 2011, s. 78).

Poenget mitt er, karaktertrekk (som dygder) er ikke statiske og de er heller ikke slik at de på magisk vis oppstår i en moralsk aktør så fort aktøren har lært om dem og har et ønske om å bli dygdig. Å bli dygdig krever tid, erfaring og tilvenning. Som sitatet jeg brukte fra Annas, en dygd er ikke statisk, det er mer som en disposisjon. Det er en disposisjon til å være ærlig med sine kollegaer for eksempel, som blir styrket hver gang man er ærlig, og svekket hver gang man lyver (Annas, 2011, s. 9). Å mene at et karaktertrekk skal være statisk til enhver tilsvarende situasjon blir derfor absurd, på samme måte som det er absurd å forvente at en danser alltid danser på en parkett. Ja danseren har for vane om å danse på parkett, men det finnes tilfeller der danseren ikke danser på parkett, eller at danseren danser på et annet underlag. Av disse grunnene forkaster jeg den situasjonelle utfordringen som en reel utfordring for dygdsetikk, men det åpner

jo også opp for at en dygdig aktør like gjerne kan bli en lastefull aktør. La oss gå tilbake til det opprinnelige spørsmålet: vil fraværet av et globalt karaktertrekk i en dygdig aktør være en utfordring for dygdsetikken formulert av kontemporære ny-aristoteliske tenkere når man tar interrelasjonell makt med i betraktningen?

Hvis vi godtar DesAutels' premisser om at makt har en tendens til å korrumpere (til lastefulle handlingsmønstre) (DesAutels, 2016, s. 128), og noen mennesker er motivert av makt (DesAutels, 2016, s. 136), og de fleste organisasjoner og institusjoner er som oftest hierarkier, og vi har en tendens til å samle oss i organisasjoner og institusjoner (DesAutels, 2016, s. 129), og de fleste hierarkier belønner de lastefulle handlinger med mer makt, og de som da er i utgangspunktet dygdige blir lastefulle av å hige etter makt (DesAutels, 2016, s. 135), virker det problematisk for en dygdig aktør å beholde sin dygdighet i møte med verden. Det virker til at en dygdig aktør sitt forsøk på å være dygdig i møte med interrelasjonell makt fører til moralsk skade for den dygdige aktøren. For den moderne verden er bygget opp av hierarkier der «maktsyke» mennesker bestemmer, og leder de dygdige inn i en lastefull livsstil. Dette er bildet DesAutels beskriver for oss i «Power, Virtue and Vice». Vi har sett at medlems-paradokset som et moralsk dilemma ikke utgjør en trussel for den moralske aktørens dygdige karakter, og vi har sett at på grunn av hvordan vi burde forstå dygd som karaktertrekk så utgjør ikke den situasjonelle utfordringen er problem for dygdsetikk, men den åpner døren for at dygdige aktører kan bli lastefulle aktører. Hvis det bildet av verden DesAutels beskriver er sant, utgjør dette tilsynelatende store utfordringer for en moralsk aktør som har ambisjoner om å være dygdig.

Allikevel vil jeg avslutningsvis reflektere litt rundt interrelasjonell makt og dygdsetikk ut fra den forståelsen jeg har opparbeidet meg gjennom dette arbeidet og oppgaven. Først vil jeg dele noen tanker om interrelasjonell makt som i «makt som myndiggjøring» og «makt som dominerings», altså at interrelasjonell makt består av begge deler. La oss kalle dette for «intensjonell makt». Deretter vil jeg dra inn en forståelse av interrelasjonell makt som i tillegg til de to andre inneholder «makt som ressurs». La oss kalle det «mikset makt».

Hvis vi forstår interrelasjonell makt som intensjonell makt, og en dygdig aktør forsøker å leve hva vi anser som et relativt normalt liv i for eksempel vest Europa, vil aktøren slite med å unngå å opparbeide seg et lastefullt handlingsmønster og dermed bli en defekt aktør? DesAutels påpekte at «makt som dominerings» eller *makt-over* er det som kan som oftest lede til lastefulle handlinger (DesAutels, 2016, s. 137). Dermed følger DesAutels' konklusjon om at en dygdig aktør bør være bevisst på sin situasjon og forsøke å motstå press om å la seg rive med

i de lastefulle handlingsmønstrene, og at aktøren bør være varsom for hva som foregår rundt aktøren hvis den befinner seg i et miljø der *makt-over* får dominere og være normen for hva som er akseptabel oppførsel (DesAutels, 2016, s. 139). Jeg tror ingen dygdsetiker vil synes det er noe ideoende galt med dette. Det jeg kan se for meg er at en dygdig aktør i en slik situasjon kan forsøke å være et forbilde for andre, slik at de kan lære av den dygdige aktøren. Hvis disse organisasjonelle hierarkiene er så lastefulle som DesAutels beskriver dem som, kan vi anse dem som Annas anser mennesker som lever i forferdelig fattigdom eller under voldelige forhold. Om disse menneskene sier Annas at vi må ikke anta at de har feilet som dygdige aktører fordi de ikke kan det, men heller se at de ikke har fått muligheten gitt situasjonen. Da har disse menneskene ikke hatt muligheten til å lære å være dygdige, og da kan de ikke klandres for at det ikke faller dem naturlig (Annas, 2011, s. 31). Hva hvis den dygdige aktøren blir undertrykt eller kastet ut for sitt forsøk på å være dygdig, da vil den motta moralsk skade, kan vi se for oss at DesAutels sier. Det virker til å være en risiko en dygdig aktør må være villig til å ta hvis den trer inn i et lastefullt miljø. Hvis en dygdig aktør skal tvinge dygdene sine på de andre i organisasjonen, vil den dygdige aktøren utøve *makt-over* dem, altså «makt som dominering», som betyr at den dygdige karakteren har tatt første steg til å utvikle et lastefullt handlingsmønster. Det er ikke gitt at dette er hendelsesforløpet, men det virker til å være lite gunstig for en dygdig aktør med viten og vilje utøve *makt-over* andre for at de skal bli «snillere», gitt DesAutels' premiss om at *makt-over* korrupperer. Eller så kan den dygdige aktøren ta DesAutels' andre forslag, og forlate organisasjonen og bli med i organisasjoner som møter andre sine behov, som for eksempel Røde Kors eller Unicef.

Hvis vi ser på interrelasjonell makt som hva jeg beskrev som «mikset makt» der «makt som ressurs» også er en del av bildet, så kan historien se noe annerledes ut. Hvis vi også ser på makt som en ressurs i tillegg til *makt-til* og *makt-over*, vil jeg påstå at i situasjoner som de DesAutels beskriver, der makt korrupperer og fører til lastefulle handlinger, burde vi tenke på dygden måtehold (*temperance*). Måtehold kan forståes som evnen til å motstå sterke inklinasjoner (Stichter, 2017, s. 72)³², som i dette tilfellet, det å være fristet av makten. På sett og vis kan vi si at måtehold er *makt-til* å ha kontroll over sine egne ønsker og lyster. Med det i mente, hvis en dygdig aktør er i en organisasjon der aktøren blir belønnet med mer makt (noe aktøren er motivert av i dette tilfellet), så kan vi se for oss at en aktør har i utgangspunktet *makt-*

³² Måtehold kan også forståes som en mer generell egenskap tilknyttet alle moralske dygder, der måtehold regulerer dygdene (Stichter, 2017, s. 72).

til å begrense sitt ønske om *makt-over*. Dette forutsetter at aktøren har kunnskap om at det er et skille i hvordan vi ser på makt, og det er bare en måte å se på det.

Hvis vi går tilbake til spørsmålet mitt fra slutten av delen om hvilke problemer makt utgjør i kapittel 2: Hvordan skal man kunne ha dygdige aktører som er mektig nok til å stå imot det ytre presset om å dominere andre eller å bli dominert selv? Jeg tenker at svaret er måtehold. Hvis vi ser tilbake til Hursthouse, så sier hun at en handling er god hvis og bare hvis det er hva en dygdig aktør ville karakteristisk ha gjort under disse omstendighetene (Hursthouse, 2001, s. 28). Deretter sier Hursthouse at hva en dygdig aktør karakteristisk ville ha gjort er å utøve eller praktisere dygdene (Hursthouse, 2001, s. 29). Hvis vi ser på interrelasjonell makt som en ressurs i tillegg til *makt-til* og *makt-over*, kan vi tenke oss at måtehold er den passende dygden en dygdig aktør karakteristisk ville ha utøvd i møte med fristelsen om mer makt. Derfor kan en mulig handling eller holdning for en dygdig aktør som er motivert av makt, være å benytte seg av dygden måtehold når den står i fare for å handle lastefullt for å tilegne seg makt. Hvis det er nødvendig å handle lastefullt for å tilegne seg makt, kan det være lurt for en dygdig aktør å utvise måtehold. På lik linje med når man er sulten, så er det dygdig å utvise måtehold slik at man ikke er løssluppen eller grisk når man spiser. Dette er ingen enkel oppgave, for som vi har sett gjennom teksten trenger aktøren tid, erfaring og tilvenning for å kunne praktisere denne dygden godt. Vår dygdige aktør trenger kanskje også å ha tilgang til den intellektuelle dygden praktisk visdom ettersom aktøren kommer til å måtte ta valg i særdeles vanskelige situasjoner, ettersom aktøren befinner seg i et miljø der makt betyr så mye, og man kanskje må være lastefull for å beholde makten.

Konklusjon:

Gjennom denne oppgaven har jeg forsøkt å skape et forsvar av kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk. Forsvaret har bestått i å danne et bilde og argumentere for at det å være en karakteristisk god aktør krever arbeid gjennom hele livet. For å besvare problemstillingen min (Utgjør interrelasjonell makt en utfordring for en moralsk god aktør?), har jeg gjennom tre kapitler prøvd å skape et bilde av hva en god aktør er i lys av dygdsetikken, sett på hvilke problemer makt kan utgjøre for en god aktør, og forsvart og utforsket hvordan en god aktør kan handle og leve i møte med interrelasjonell makt.

Fra første kapittel ble vi kjent med en moralsk god aktør som en dygdig aktør, en aktør som lever i aktivt virke av dygdene (*eudaimonia*). Dette er en aktør som har handlinger, emosjoner og motivasjoner som er rettet mot det å skape et godt liv for seg selv og ens sosiale gruppe. Det er en aktør som arbeider mot sitt naturlige mål fordi det er godt, gitt menneskets natur, og måten aktøren arbeider på er å praktisere dygdene, både de moralske og de intellektuelle. En god aktør er en aktør som erverver seg dygder gjennom å praktisere dygdene gjennom læring, det vil si at aktøren trenger tid, erfaring og tilvenning for å kunne mestre dygdene. En god aktør trenger altså å aktivt praktisere dygdene for å tilegne seg disposisjonen til å handle i samsvar med dygdene og unngå lastene. Når aktøren mestrer og forstår verden og dygdene, kan aktøren få tilgang til dygden praktisk visdom, som lar aktøren resonere effektivt og godt i særdeles vanskelige situasjoner slik at aktøren kan: «til den rette tiden, om de rette tingene, mot de rette personene, for det riktige målet, på den riktige måten» (EN 1106b2 1-24; Cf. EN 1109a27-30).

Etter å ha sett på hvem en god aktør kan være har jeg i kapittel to sett på hvilke problemer interrelasjonell makt kan skape for en dygdig aktør. Vi kunne se DesAutels belyse utfordringen ved at makt har en tendens til å korrumpere innehaverens karakter. Ettersom det moderne samfunnet er bygget opp av maktstrukturer og hierarkier, der de mektige er de som har mulighet til å gjøre store endringer blir det vanskelig for en dygdig aktør å inneha nok makt til å utføre sosialetiske dygder uten selv å falle inn i et lastefullt handlingsmønster. Eksempelvis kommer denne utfordringen til syne i medlems-paradokser (der varslingssaker ofte er et eksempel på medlems-paradokser) hvor en dygdig aktør står i fare for å miste maktposisjonen sin hvis aktøren kjemper mot den eksisterende uretten som foregår innad aktørens egen organisasjon. Jeg argumenterte så for at man kan forstå medlems-paradokset som et moralsk dilemma, og ikke bare et paradoks. Med det faktumet at DesAutels anvender eudaimonistisk dygdsteori i sin normative fremstilling av problemene rundt makt, er det hensiktsmessig å undersøke om

utfordringene rundt makt også berører kontemporær ny-aristotelisk dygdsetikk. Hvis utfordringene rundt makt også berører dygdsetikken, og ikke bare oppstår på grunn av DesAutels' moralfeministiske bakgrunn, burde dygdsetikere også tre inn i diskusjonen.

I tredje kapittel har jeg anvendt Hursthouse sine dygdsetiske forståelser på normativ handlingsveiledning og moralske dilemmaer for å undersøke hva en dygdig aktør burde gjøre i møte med medlems-paradokset, der jeg konkluderte med at en dygdig aktør bevarer sin dygdige eller gode karakter ved å handle dygdig. Noe jeg anser som mulig til tross for at aktøren må tilsidesette en eller flere dygdige handlinger i møte med medlems-paradokset. Min posisjon ut fra min forståelse av Anscombe, Foot, Hursthouse og Annas er at en god aktør som lever i samsvar med dygdene og er praktisk vis velger å handle i møte med dygder som er i konflikt. En god aktør tar et valg og lever med det, selv om en annen dygdig aktør kunne teoretisk sett ha valgt en annen handling. Jeg har også tatt for meg hvordan den situasjonelle utfordringen åpner for at en dygdig aktør kan bli korrumpert av makt til å bli en lastefull eller defekt aktør, eller at den dygdige aktøren tar moralsk skade av forsøket på å stå imot korrumperingen.

Som DesAutels har påpekt, utgjør interrelasjonell makt en utfordring for en dygdig aktør, og jeg er enig med DesAutels at det finnes gode mennesker som både kan ha makt og være dygdig. DesAutels har også et fint poeng hvor hun sier at dygdige aktører gjør det godt med å skape eller delta i organisasjoner hvor velværet til andre mennesker er i fokus. Likevel, i god dygdsetisk ånd, ønsker jeg å konkludere med at en dygdig aktør kan havne i medlems-paradokset uten å ta moralsk skade. En god aktør kan også bli fristet av makt uten å la seg korrumpere ved å utvise måtehold i forhold til makt, selv om det kan føre til at den gode ambisjonen om å utføre store sosiale etiske dygder ikke kommer i oppfyllelse, men vi skal forhåpentligvis leve et langt liv. Så la oss forsøke å lære oss til å bli praktiske vise, selv om det er noe idealistisk, men da har vi en ferdighet å etterstrebe.

Referanser:

- Allen, A. (2022, 10. august). *Feminist Perspectives on Power*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-power/>
- Annas, J. (2011). *Intelligent Virtue*. Oxford University Press.
- Annas, J., & Reid, J. (Red.). (2022). Introduction. I R. Hursthouse, *Virtue and Action* (1. utg., s. 1–20). Oxford University PressOxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192895844.003.0001>
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33(124), 1–19.
- Aquinas, T. (1995). *Om væren og vesen = de ente et essentia* (N. Heyerdahl, Overs.; 1. norske utgave). Vidarforlaget.
- Aristoteles. (2013). *Den nikomakiske etikk* (A. Stigen & Ø. Rabbås, Overs.). Vidarforl.
- Berry, R. M. (2009). The Posthumansit Challenge to a Partly Naturalized Virtue Ethics. I M. J. Cherry (Red.), *The Normativity of the Natural: Human Goods, Human Virtues, and Human Flourishing*. Springer.
- Braut, G, S, & Helgheim, E, P, B. (2022, 7. september). *Røde Kors*. Store norske leksikon. Hentet 8. mai 2024 fra https://snl.no/R%C3%B8de_Kors
- Brown, É. (2016). Aristotelian Virtue Ethics and the Normativity Challenge. *Dialogue*, 55(1), 131–150. <https://doi.org/10.1017/S0012217315001043>
- Crisp, R. (2016). Virtue ethics. I *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1. utg.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780415249126-L111-1>
- Curzer, H. J. (2010). An Aristotelian Critique of the Traditional Family. *American Philosophical Quarterly*, 47(2), 135–147.
- DesAutels, P. (2009). Resisting Organizational Power. I L. Tessman (Red.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal* (s. 223–236). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6841-6_13

- DesAutels, P. (2016). Power, Virtue, and Vice. *The Monist*, 99(2), 128–143.
<https://doi.org/10.1093/monist/onv033>
- Doris, J. M. (2002). *Lack of Character: Personality and Moral Behavior* (1. utg.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139878364>
- Flanagan, O. (2016). *The Geography of Morals: Varieties of Moral Possibility*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190212155.001.0001>
- Foot, P. (2003). *Natural Goodness* (1. publ. in paperback). Clarendon Press.
- Fredericks, M., & Miller, S. I. (1990). Paradoxes, Dilemmas, and Teaching Sociology. *Teaching Sociology*, 18(3), 347–355. <https://doi.org/10.2307/1317737>
- Fricke, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Garlington, S. B., Collins, M. E., & Bossaller, M. R. D. (2020). An Ethical Foundation for Social Good: Virtue Theory and Solidarity. *Research on Social Work Practice*, 30(2), 196–204. <https://doi.org/10.1177/1049731519863487>
- Gelfert, A. (2014). *A Critical Introduction to Testimony*. Bloomsbury Academic.
- Gundersen, D. (2023, 12. januar). *attributt – grammatikk*. Store norske leksikon. Hentet 12. mai 2024 fra https://snl.no/attributt_-_grammatikk
- Han, B.-C. (2017). *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power* (E. Butler, Overs.). Verso.
- Han, B.-C. (2019). *What Is Power?* (English edition). Polity.
- Haney, C., Curtis, B., & Zimbardo, P. (1973). A Study of Prisoners and Guards in a Simulated Prison. *Naval Research*.
- Hansson, S. O. (2010). *Verktyslära för filosofer* (3., [omarb. och utvidgade] uppl). Thales.
- Hope, S. (2013). Neo-Aristotelian Social Justice: An Unanswered Question. *Res Publica*, 19(2), 157–172. <https://doi.org/10.1007/s11158-013-9213-y>

- Hursthouse, R. (1991). XIII—After Hume’s Justice. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 91(1), 229–246. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/91.1.229>
- Hursthouse, R. (2001). *On Virtue Ethics*. Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (Red.). (2002). *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory: Essays in Honour of Philippa Foot* (Reprinted). Clarendon Press.
- Hursthouse, R. (2004). On the Groundings of the Virtues in Human Nature. I J. Szaif & M. Lutz-Bachmann (Red.), *What Is Good for a Human Being? Human Nature and Values* (s. 263–275).
- Hursthouse, R. (2006). Practical Wisdom: A Mundane Account. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106, 285–309.
- Hursthouse, R. (2022a). Discussing Dilemmas. I J. Annas & J. Reid (Red.), *Virtue and Action* (1. utg., s. 162-C8.S1). Oxford University PressOxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192895844.003.0009>
- Hursthouse, R. (2022c). What Does the Aristotelian *Phronimos* Know? I J. Annas & J. Reid (Red.), *Virtue and Action* (1. utg., s. 66–85). Oxford University PressOxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192895844.003.0004>
- Hursthouse, R., & Pettigrove, G. (11.10.2022). *Virtue Ethics*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>
- Kristensen, T., & Arent, H. O. C. (2023, 12. januar). *Ballett*. Store norske leksikon. Hentet 7. april 2024 fra <https://snl.no/ballett>
- Kristensen, T., & Arent, H. O. C. (2023b, 12. januar). *Entrechat*. Store norske leksikon. Hentet 7. april 2024 fra <https://snl.no/entrechat>
- Kwok, C. (2021). Epistemic Injustice in Workplace Hierarchies: Power, Knowledge and Status. *Philosophy & Social Criticism*, 47(9), 1104–1131. <https://doi.org/10.1177/0191453720961523>
- LeBuffe, M. (2011). Virtue as Power: Virtue as Power. *Midwest Studies In Philosophy*, 35(1), 164–178. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2011.00217.x>

- Leer-Salvesen, T. (2023). *De modige—Historier om varsling* (1. utgave). Res Publica.
- Linn, M. (2019). Aristotle and the Globalism Objection to Virtue Ethics. *The Journal of Ethics*, 23(1), 55–76. <https://doi.org/10.1007/s10892-019-09281-7>
- Lott, M. (2012). Moral Virtue as Knowledge of Human Form. *Social Theory and Practice*, 38(3), 407–431.
- Lutz, M. (2023, 11. august). *Moral Naturalism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>
- MacIntyre, A. C. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Duckworth.
- MacIntyre, A. C. (2011). *After Virtue: A Study in Moral Theory* (3rd ed). Bloomsbury.
- Matthews, P. (2003). *Linguistics: A Very Short Introduction*. Oxford Univ. Press.
- McBeath, G. (2002). Virtue Ethics and Social Work: Being Lucky, Realistic, and not Doing ones Duty. *British Journal of Social Work*, 32(8), 1015–1036. <https://doi.org/10.1093/bjsw/32.8.1015>
- McConnell, T. (2024, 27. April). *Moral Dilemmas*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/moral-dilemmas/>
- McDowell. (1995). Two Sorts of Naturalism. I R. Hursthouse, G. Lawrence, & W. Quinn (Red.), *Virtuous and Reasons, Philippa Foot and Moral Theory* (s. 149–179). Oxford University Press.
- McKinnon, R. (2016). Epistemic Injustice: Epistemic Injustice. *Philosophy Compass*, 11(8), 437–446. <https://doi.org/10.1111/phc3.12336>
- Miller, A. (2013). *Contemporary Metaethics: An Introduction* (Second edition). Polity Press.
- Morriss, P. (2012). What Is Freedom if It Is Not Power? *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 59(132), 1–25.
- Norlock, K (2024, 12. april). *Feminist Ethics*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/>

- Pettigrove, G. (2007). Ambitions. *Ethical Theory and Moral Practice*, 10(1), 53–68.
<https://doi.org/10.1007/s10677-006-9044-4>
- Prado, A. C. (2018). A Reply to Kelsen’s Critique of Aristotle’s Concept of Justice. *Praxis Filosófica*, 48, 53–67. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i48.7303>
- Raade, G. (2020, 8. april). *Pimpstein*. Store norske leksikon. Hentet 11. mai 2024 fra <https://snl.no/pimpstein>
- Rawling, P. (2023). *Deontology* (1. utg.). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781108581196>
- Reader, S. (2000). New Directions in Ethics: Naturalisms, Reasons and Virtue. *Ethical Theory and Moral Practice*, 3(4), 341–364.
- Rini, R. (2017). Fake News and Partisan Epistemology. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 27(2S), E-43-E-64. <https://doi.org/10.1353/ken.2017.0025>
- Roberts, W. C. (2012). All Natural Right Is Changeable: Aristotelian Natural Right, Prudence, and the Specter of Exceptionalism. *The Review of Politics*, 74(2), 261–283.
<https://doi.org/10.1017/S0034670512000289>
- Russell, D. C. (2008a). Agent-Based Virtue Ethics and the Fundamentality of Virtue. *American Philosophical Quarterly*, 45(4), 329–347.
- Russell, D. C. (2008b). That “Ought” Does Not Imply “Right”: Why It Matters for Virtue Ethics. *The Southern Journal of Philosophy*, 46(2), 299–315.
<https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2008.tb00080.x>
- Sayre-McCord, G. (2023, 26. september). *Moral Realism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/moral-realism/>
- Singer, P. (2011). *Practical Ethics* (3rd ed). Cambridge University Press.
- Skille, Ø. B., Higruff, M., Strand, T., & Svendsen, C. (2022, mai 23). Varsleren, offiseren og presset om å lyve. *NRK*. https://www.nrk.no/norge/xl/varsleren_-offiseren-og-preset-om-a-lyve-1.15972526#intro-authors--expand

- Snow, N. E. (2017). *Neo-Aristotelian Virtue Ethics* (N. E. Snow, Red.; Bd. 1). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199385195.013.34>
- Solomon, D. (2008). Elizabeth Anscombe's «Modern Moral Philosophy»: Fifty Years Later. *Christian Bioethics*, 14(2), 109–122. <https://doi.org/10.1093/cb/cbn015>
- Stichter, M. (2017). *Virtue as a Skill* (N. E. Snow, Red.; Bd. 1). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199385195.013.37>
- Sverdrup-Thygeson, A. (2023). *Skogen: Om trær, folk og 25 000 andre arter*. Kagge forlag.
- Szutta, N. (2020). The Virtues of Will-Power – from a Philosophical & Psychological Perspective. *Ethical Theory and Moral Practice*, 23(2), 325–339. <https://doi.org/10.1007/s10677-020-10068-1>
- Tessman, L. (2009). Feminist Eudaimonism: Eudaimonism as Non-Ideal Theory. I L. Tessman (Red.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal* (s. 47–58). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6841-6_3
- Toner, C. (2008). Sorts of Naturalism: Requirements for a Successful Theory. *Metaphilosophy*, 39(2), 220–250.
- Van Roojen, M. S. (2015). *Metaethics: A Contemporary Introduction* (First edition). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Winther, H. (2021). Krigstidskvartetten: Mary Midgley, Iris Murdoch, Gertrude Anscombe og Philippa Foot. *Norsk filosofisk tidsskrift*, 56(4), 154–165. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2021-04-02>
- Wittgenstein, L. (2010). *Filosofiske undersøkelser* (M. B. Tin, Overs.). Pax.