



# Postintensjonal moralsk vilkårlighet

## Post-Intentional Moral Luck

Erik Brown

*Professor emeritus, UiB*

Brown er født i 1943. Han har hele sitt yrkesliv vært knyttet til Filosofisk institutt UiB, fra 1989 som førsteamanuensis og fra 1994 som professor. Fra 2013 er han professor emeritus samme sted. Han har publisert både nasjonalt og internasjonalt. Flere av de norske publikasjonene er artikler i *NFT*. Den siste, fra 2010, har tittelen «Forholdet mellom samtidsfilosofi og fortidens filosofi». Han har også en artikkel i *Mind*, «The direction of Causation», 1979 og en i *The American Philosophical Quarterly*, «Sympathy and Moral Objectivity», 1986.

[erik.brown@uib.no](mailto:erik.brown@uib.no)

### Sammendrag

Jeg har kalt artikkelen «Postintensjonal moralsk vilkårlighet». Tematikken står sentralt i en rekke filosofiske artikler på engelsk, sentrert omkring begrepet «moral luck». Jeg legger vekt på å skille mellom to underklasser av moralsk vilkårlighet, den som kan sies å være «post-intensjonal», og den som naturlig kan betegnes som «pre-intensjonal». Den første typen vilkårlighet gjelder problemer med våre moralske vurderinger av handlingskonsekvenser vi mangler kontroll over, mens den pre-intensjonale vilkårligheten angår problemer som vår manglende kontroll over årsaker til våre handlinger reiser. Det er den første typen handlingskontroll jeg konsentrerer meg om. Et resultat av min analyse synes å være at vår vurdering av moralsk dårlige handlinger er vanskeligere å gjøre konsistent rede for enn vår bedømmelse av moralsk gode handlinger.

Nøkkelord

Moralsk vilkårlighet, ros, ris, pre-intensjonal, post-intensjonal

### Abstract

The Norwegian title of my article had in English better been translated as «moral luck». However, I think it is important to distinguish between what could be respectively labelled 'post-intentional' and 'preintentional' moral luck. The first kind of moral luck concerns moral problems which arise in connection with the evaluation of those consequences of our actions which we do not control. On the other hand, the problems generated by pre-intentional moral luck are due to our inability to control important causes of our intentional actions. It is the first kind of moral luck I concentrate on, and the outcome of my analysis seems to favour a view which considers our moral attitude to bad actions more problematic than our reactions to morally good actions.

Keywords

Moral luck, praise, blame, pre-intentional, post-intentional

I anglosaksisk filosofi har uttrykket *moral luck* iallfall siden 1970-årene figurert som et nøkkelord for et gammelt filosofisk problem. To klassiske artikler fra 1976, av Bernard Williams og Thomas Nagel, introduserer dette uttrykket som siden er blitt en del av standardterminolo-

gien i analytisk filosofi.<sup>1</sup> Men hva mener vi egentlig når vi snakker om *moral luck*? På norsk ville trolig et uttrykk som «moralsk vilkårlighet» kunne oppfattes som å ha samme betydning. *Moral luck* eller *moralsk vilkårlighet* oppstår når vi vurderes moralsk for egenskaper og handlinger som ligger utenfor vår kontroll. Skal vi roses eller kritiseres for noe, forutsetter vi at vi gjorde det med vitende og vilje, eller iallfall at vi kunne forhindre det vi kritiseres for. Det er derfor fra et moralsk synspunkt vilkårlig å fordømme eller rose folk for hva de ikke har kontroll over. Men samtidig synes vår moralske og legale praksis å ignorere denne typen vilkårlighet. Folk fordømmes og dømmes for forhold som det i beste fall er uklart om de kunne hjelpe for. Det er dette begreper som *moral luck* eller *moralsk vilkårlighet* insinuerer, samtidig som responsen på de opprinnelige artiklene til Nagel og Williams med all tydelighet vitner om at forholdet mellom ansvar og kontroll reiser uavklarte problemer. Mitt bidrag til debatten gjelder en særskilt type moralsk vilkårlighet som kan sies å være *post-intensjonal*. Den kan introduseres med henvisning til Nagels oversikt over ulike hovedtyper *moral luck*:

Det finnes grovt sett fire måter som de normale gjenstandene for moralsk vurdering på en foruroligende måte kan bli offer for vilkårlighet. En av disse gjelder henvisninger til våre naturgitte evner og anlegg, den typen person du er, hvor dette ikke bare dreier seg om hva du bestemmer deg for å gjøre ved bestemte anledninger, men om dine tilbøyeligheter, evner og lynne. En annen hovedkategori er hvor heldig en er med det miljøet en må forholde seg til. De to som gjenstår, er de som har å gjøre med årsaker til og virkninger av våre handlinger – flaks og uflaks med hensyn til de rådende omstendighetene i handlingsøyeblikket, eller hvilken skjebne våre handlinger og prosjekter egentlig får (Nagel, 1979, s. 28).<sup>2</sup>

Denne oversikten over forskjellige typer moralsk vilkårlighet lykkes i å avdekke deres tilnærmet altomfattende karakter. Ikke desto mindre tror jeg det er tjenlig med en enklere inndeling for å skille mellom to typer utfordringer som moralsk vilkårlighet gir opphav til. Hva jeg kaller *post-intensjonal* moralsk vilkårlighet, henspiller på utilsiktete tilfældigheter når det gjelder resultatet av en handling. Vi kan f.eks. tenke på en som har planlagt et drap, men som ikke lyktes i sitt forsett av grunner som han umulig kunne ha kontroll over. En slik person får en mindre streng dom enn en som lykkes i å ta noen av dage. Tilsvarende, en uforsiktig bilist som ufrivillig dreper eller skader en fotgjenger, kan vente seg en strengere straffereaksjon enn en som bare blir tatt for å kjøre for fort, til tross for at deres intensjoner er identiske. *Post-intensjonal* vilkårlighet dekker slik bare en av de fire typene vi har sett Nagel skissere ovenfor. Hva vi derimot naturlig kan kalle *pre-intensjonal* moralsk vilkårlighet, omfatter de tre gjenstående typene Nagel setter fokus på. De har en ting til felles, at de viser til faktorer som alt foreligger når en handling settes ut i livet. Men det betyr at vår ansvarlighet for våre handlinger trues med å bli underminert av mer dyptgående grunner enn hva som er tilfelle med *post-intensjonal* moralsk vilkårlighet. Hvis den sistnevnte typen moralsk vilkårlighet rammer oss, er det ikke fordi vi tviler på om en handling overhodet fortjener å bli moralsk vurdert. Det er *forskjellen* mellom vår moralske reaksjon på f.eks. et drapsforsøk som lykkes og et som ikke gjorde det, som nå synes vilkårlig. *Pre-intensjonal* vilkårlighet, derimot, kan i noen tilfeller få oss til å tvile på om folk overhodet er ansvarlige for sine handlinger, hvis denne typen vilkårlighet virkelig foreligger. Det er ikke bare utfallet av våre handlinger som nå unnslipper vår kontroll. Alt våre egne intensjoner og valget av selve handlingene vi utfører, synes å bero på faktorer som vi ikke kan kontrollere. Problemet er ikke nå at en mann tenderer å bli mildere dømt hvis han ikke lykkes i å drepe noen, men

1. Jevnfør Thomas Nagel: «Moral Luck» som opprinnelig ble offentliggjort i *Proceedings of the Aristotelian Society* i 1976, og det samme gjelder Williams' artikkel med samme tittel. Nagels artikkel er siden publisert i hans artikkelsamling *Mortal Questions* (1979), mens Williams' artikkel finnes i hans *Philosophical Papers 1973-80* (1981).
2. Oversatt til norsk av forfatteren.

bare såret vedkommende. Det vil angå vår rett til å regne ham ansvarlig, selv for hans drapsforsøk, på grunn av, la oss si, hans ulykkelige tilbøyelighet til voldelig adferd.

Pre-intensjonal mangel av kontroll over våre handlinger kan slik synes å være ultimat, for så vidt som den kan oppfattes som å generelt frata oss vår selvbestemmelse. Noen sier f.eks. at dersom våre avgjørelser kan utledes av allmenne årsakslover, så er det problematisk å betrakte våre egne beslutninger her og nå som ikke å være forutbestemte. Men, på den andre siden, er det ikke selvinnslysende at determinismen har en så drastisk konsekvens for vår handlingsfrihet. Det finnes mange filosofer som er kompatibilister, i og med at de mener at allmenne årsakslover gir rom for frihetsbegreper som er fullt ut tilstrekkelige til at vi kan oppfatte oss som genuine aktører.

Selv om muligheten av pre-intensjonal moralsk vilkårlighet representerer den mest fundamentale utfordringen til rettferdiggjøringen av våre moralske oppfatninger, kan det likevel argumenteres for at en separat diskusjon av post-intensjonal moralsk vilkårlighet er viktig. Vi kan for det første peke på at nettopp post-intensjonal vilkårlighet isolerer de aspektene ved moralsk vilkårlighet som er uavhengig av det klassiske fri-viljeproblemet. Post-intensjonal vilkårlighet har sitt utspring i problemer som oppstår når vi prøver å kontrollere verden gjennom vår egen vilje og våre handlinger. Kontrollproblemer som reiser seg først når vi skal gjøre rede for hvordan vår vilje selv påvirkes av verden, introduserer pre-intensjonale utfordringer til vår oppfatning av oss selv som frie. Samtidig kan det neppe bestrides at den typen moralsk vilkårlighet som er betinget av post-intensjonal mangel på kontroll over våre mål, har en ganske annerledes jordnær karakter enn det tapet av kontroll som *muligvis* er implisitt i – la oss si – sannheten av en altomfattende determinisme.

## 1. Hvordan sette en moralsk verdi på våre handlinger?

Problemet som post-intensjonal vilkårlighet reiser, er hvilke aspekter ved våre handlinger vi kan lastes eller roses for. Intensjonalitetskriterier synes i utgangspunktet å være det vi stoler på i så måte. Dersom vi har et klart formål med våre handlinger og greier å realisere det på det praktiske planet, vil vi normalt regnes som ansvarlige for handlingen. Hvorvidt vi roses eller lastes for den, vil avhenge av hvor verdifullt formålet med den vurderes å være, og hvor velegnete midler vi bruker for å realisere det. Men kan ren flaks eller uflaks likevel rettmessig virke inn på vurderingen av våre handlinger? Et slikt spørsmål blir sentralt i diskusjonen om post-intensjonal moralsk vilkårlighet.

Diskusjonen kan naturlig ta utgangspunkt i noe som synes å gjelde for faktisk kunnskap. Vi aksepterer at hvis to like velbegrunnede påstander like fullt har forskjellig sannhetsverdi, vil deres *totale* kunnskapsmessige verdi være forskjellig. Denne totalverdien er avhengig av hvor godt påstanden lar seg begrunne, men også av om den er sann eller usann. En påstand som overraskende viste seg å være usann, til tross for at all forhåndsevidens tydet på det motsatte, vil slik vurderes som et mindre verdifullt erkjennelsesredskap enn den som holdt hva tegn i sol og måne hadde lovet. Betyr ikke dette at vi iallfall oppfatter *epistemisk* uflaks som et forventet fenomen?<sup>3</sup> En påstand som vi har solide grunner for å tro er sann, kan likevel vise seg å være usann, slik at vi må innse at epistemiske dyder ikke alltid

3. Med uttrykket «iallfall» antyder jeg muligheten av oppfatninger som både er sanne og rettferdiggjorte, og likevel bare sanne ved et slumpetreff. Dette gjelder for såkalte «Gettier-eksempler». De dukker typisk opp når en dobbelt tilfeldighet spilles ut. I stedet for at verden bak vår rygg foretar et uventet krumspring som falsifiserer en normal forventning, vil i stedet nok et krumspring hindre at krumspring nummer en skjer, slik at verden nullstilles i tråd med våre forventninger, men av helt uventete grunner. En som gjør rede for Gettier-sannheter langs dette sporet, er Linda Zagzebskij (1994, s. 65ff).

får sin belønning.<sup>4</sup> På den andre siden kan vi dra nytte av tilsvarende kunnskapsmessig flaks: Selv om en påstands sannhet blir oppdaget ved et tilfelle, kan innsikten vi er heldige nok til å få, være like nyttig for den videre avdekking av sannheten som den ville vært om nyoppdagelsen skjedde ved systematiske forsøk.

Spørsmålet som nå kan stilles, er om det finnes et tilsvarende skille mellom den moralske totalverdien av en handling og de sentrale beundringsverdige moralske egenskapene ved den. Hva skulle et slikt skille gå ut på? Vi kan i første omgang tenke på et skille mellom egenskaper som direkte bidrar til å plassere en handling i en bestemt moralsk kategori, som f.eks. rettferdige og nestekjærlige handlinger, og egenskaper som bidrar til å sikre aktualiseringen av handlinger som representerer slike moralske dyder. Dette er egenskaper ved en handling som representerer praktiske ferdigheter og f.eks. fysisk styrke. De kan fortsatt være beundringsverdige, men av teknisk/korporlige og ikke av moralske grunner. Men dersom de fortsatt har moralsk betydning – ved å sikre realiseringen av aktørens formål – vil de gi et distinkt bidrag til handlingens moralske totalverdi. Dette bidraget kan også være av negativ art, dersom praktiske forutsetninger for gjennomføringen av en handling sikres på en mangelfull måte. Så langt kan imidlertid alle parter i debatten enes om at dette er uproblematiske tillegg til de sentrale moralske egenskapene ved en handling. Men spørsmålet gjenstår om handlinger kan ha en moralsk totalverdi som inneholder deler aktøren ikke kan sies å kontrollere, men som likevel har innflytelse på denne totalverdien. Det er helt klart at i noen typer tilfeller gir ikke denne muligheten mening. Dersom en livredder hindres i redningsarbeidet av årsaker som han ikke kan kontrollere, vil enhver moralsk sammenlikning med mer heldigstilte livreddere i samme redningskorps være uten mening, av den enkle grunn at personen som – la oss si – får blåst en forulykket ut av armene sine, ikke lenger utfører noen handling, men er offer for en ren hendelse, et uforutsigbart vindstøt. Men i andre tilfeller gir det bedre mening å tenke seg at en aktør på grunn av flaks greier å nyttiggjøre seg en bevisst teknikk som gir langt større effektivitet i – la oss si – et redningsarbeid. Selv om personen ved et rent slumpetreff kom på det nye hjelpetiltaket, vil vi ikke finne det kunstig eller urettferdig om den moralske totalverdien til denne personens innsats var satt høyere enn totalverdien til mindre fingerfølsomme kollegaer, som kunne ha like velmenende etiske intensjoner i arbeidet de skulle utføre. At flaks kan spille en så vidt vesentlig rolle i vår erkjennelse, er ikke egnet til å forbause. Slik verden aktuelt er, vil både våre prosedyrer for å oppnå kognitiv erkjennelse og å virkeliggjøre de formålene vi brenner for, være beheftet med store usikkerhetsmarginer, hvilket medfører at vi av pragmatiske grunner er vel tilfredse med å kunne bli hjulpet av overraskende, uortodoks evidens, der den rasjonelle begrunnelsen som går i vante baner, kommer til kort. Det skulle være klart hvordan iallfall *en* klassisk filosof forholder seg til det han ville kalle «sammenblandingen av moral på den ene siden og hell og lykke på den andre siden». Her følger en berømt passasje fra Kants *Metaphysik der Sitten*:

Den gode viljen er ikke god på grunn av det den lykkes i å få til, eller på grunn av dens egnethet til å oppnå et utpekt mål, hvilket betyr at den er god i seg selv, uavhengig av hvordan den kommer ut sammenliknet med andre ting. Den må aktes uendelig mye høyere enn noe som kunne bli frembrakt av den i favør av noen bestemt tilbøyelighet, eller endatil til fordel for totalsummen av alle tilbøyeligheter. Selv om det skulle være tilfelle at det kun fantes en ublid skjebne eller en lite raus og imøtekommende natur som ville gjøre viljen totalt ute av stand til å virkeliggjøre hva den tok sikte på, og selv om den ytterste anstrengelse

4. Når jeg her snakker om epistemiske dyder, signaliserer jeg ikke at jeg går inn for en dydsteori for kunnskap, som f.eks. E. Sosa går inn for (1985, s. 3–28). Hva jeg beskjedent forutsetter (i kontrast til Quine) er at kunnskapsbegrepet har en ureduserbar normativ dimensjon, et syn som er forsvart av blant andre John McDowell (1994), og av Wilfred Sellars (1956/1963).

ikke skulle være god for å virkeliggjøre noe av sin målsetting, slik at bare selve den gode viljen var tilbake (ikke som et fromt ønske, men ved å mønstre hele sin kraft) så ville den funkle i sin egen rett med en fullgod verdi i seg selv. Hverken nytteverdi eller mangel på sådan kan redusere eller høyne dens verdi. (Kant, 1956, første seksjon, tredje paragraf)<sup>5</sup>

Vi kan lese ut av Kants tekst at han mener den moralske verdien til en handling ligger helt og fullt i den gode viljens *forsøk* på å realisere høytstående moralske egenskaper på en kompromissløs måte, i en verden der vi ingen garanti har for at det moralsk riktige standpunktet vinner. Som vi ser i sitatet, snakker han i denne sammenhengen om den gode viljen, ikke oppfattet som et fromt ønske, men som *kraftanstrengelsen* vi bruker for å ta ut våre siste krefter for å bidra til realiseringen av vårt formål, hva enten vi lykkes eller ikke. Det er i egenskap av dette heroiske aspektet ved viljen at han oppfatter den som å funkle i sin egen rett. Men vil ikke denne beskrivelsen av den gode viljen, som å ta ut sine siste *krefter*, uunnværlig innlemme den gode vilje selv i den verdslige kroppen den skulle være totalt hevet over? Selve det å *forsøke* å virkeliggjøre hva som er moralsk rett, uten nødvendigvis å lykkes, er alt noe som må skje i en verden, der vi er avhengige av talløse kausale forutsetninger for å kunne utføre selv de enkleste handlinger.<sup>6</sup> Det som får Kant til å overse slike problemer, er at han nekter å akseptere at den moralske *totalverdien* av våre anstrengelser for å oppnå et formål, omfatter noe mer enn de moralsk beundringsverdige egenskapene som realiseringen av våre formål motiveres av. På en måte gir det han tenker her, god mening. Den handlingen vi bestemmer oss for å utføre i en bestemt situasjon, kan ikke engang eksistere som en ideell tankefigur, før vi har sømfart hvilke moralsk vurderbare egenskaper vi ønsker å basere vårt handlingsvalg på. Vi må stille spørsmål som: Hvor er det mest rettferdig å starte utvelgingen av dem vi skal forsøke å hjelpe? Og: hvor stor risiko bør jeg tillate å utsette meg selv for? Først ved å spørre på denne måten utkrystalliserer et bestemt handlingsvalg seg, slik at vi kan heve oss fra det moralske grunn-nivået til det praktiske nivået der vi med utgangspunkt i bestemte handlingsstrategier kan prøve å sikre det faktiske fundamentet for gjennomføringen av våre handlingsintensjoner. Her vil alt fra livredningsteknikker til utholdenhetstrening være relevant.

Kants poeng kunne på denne bakgrunnen sies å være at moralske overveielser i forbindelse med handlingsvalg, er uavhengig av de empiriske spørsmålene som gjelder den praktiske realiseringen av våre formål. Den gode viljen må alt ha fullført sine moralske avgjørelser når vi skal forsøke å konfrontere våre intensjoner med en ofte uberegnelig empirisk virkelighet. Det er ikke i kraft av at den faktisk lykkes, at en handling blir moralsk god (selv om vi i mindre fromme øyeblikk kan innrømme at et alternativ som vi på forhånd absolutt ikke ønsket realisert, ikke viste seg å være så ille som vi hadde fryktet). Det er heller ikke tilfellet at fordi en handling er moralsk god, så er den garantert å lykkes. Men man kan hevde det følgende: Dersom vi oppfatter en handling som moralsk god, er vi logisk forpliktet til å betrakte det som mer moralsk verdifullt at handlingen lyktes enn at den mislyktes. Det skulle slik være en begrepsmessig sammenheng mellom å oppfatte det som moralsk godt å hjelpe en person i livsfare og å regne det som mer ønskelig at personen ble reddet enn at handlingen mislyktes.<sup>7</sup>

5. Oversatt til norsk av forfatteren.

6. Thomas Nagel understreker dette poenget i «Moral Luck» (1979, s. 35).

7. Prinsippet kan synes å møte utfordringer. La oss tenke oss at vi bare kan redde en av to personer som er i livsfare, og at en av dem kanskje har mer tungtveiende grunner for å få assistanse. Men blir prinsippet avkreftet av den grunn? Vi kan vel fortsatt si at selv om disse grunnene kan forsvares, så blir dette handlingsvalget uansett problematisk. Vi kan spørre om valget er rett, når alt kommer til alt, og det betyr at den handlingen vi tenker oss, ikke i en uproblematisk forstand er moralsk god.

Dersom det er en nødvendig sammenheng mellom å betrakte en handling som å være moralsk god og å mene at det er mer moralsk verdifullt at den lykkes enn at den mislykkes, så utgjør denne sammenhengen et avgjørende knutepunkt mellom våre moralske idealer og deres konsekvenser på det praktiske planet. Hva som er moralsk godt, kan rett nok innses uavhengig av om det blir realisert, så langt har Kant rett. Men hva Kant her sier, trenger et tillegg. Slik han tenker, synes den moralske verdien av en handling entydig å være knyttet til aktørens intensjonale perspektiv. Hvis hans formål med handlingen er moralsk godt, og han så langt det står i hans makt samvittighetsfullt har søkt å realisere det, så er det fra et moralsk synspunkt komplett likegyldig om han mislykkes i sitt forsett av eksterne grunner, slike som ikke kan føres tilbake til hans intensjoner. Men om Kant har rett i dette, må han også godta at dersom to livreddere opptrer like modig og like sikkert, så er det ingen moralsk forskjell mellom dem, selv om bare den ene greier å redde sin «klient» ved å bli velsignet med et element av flaks som den andre ikke blir forunt. Hva skal vi si her? Det er klart at vi ikke kan bebreide den uheldige av de to aktørene, slik eksemplet er beskrevet. Men det som kan tenkes, er at et moment av flaks hos den andre aktøren kan åpne for muligheten av en type redningsaksjon som den andre ikke kunne benytte. Skulle observatører da være forhindret fra å særskilt rose den heldige og smarte aktøren? Hvis han på en slik bakgrunn greide å oppvise en modig redningsaksjon, virker det uforståelig. Dersom vi godkjenner at det er en nødvendig sammenheng mellom å anerkjenne en handlingens moralske godhet og å ønske at den lykkes i å realisere sitt formål, synes det legitimt å tenke seg at moralsk beundringsverdige handlinger blir dyttet i gang av en porsjon flaks.<sup>8</sup> En ting bør presiseres. Prinsippet om at det å regne en handling som moralsk god forplikter oss, nødvendigvis, til å oppfatte det som bedre at handlingen realiseres enn at den ikke gjør det, må ikke oppfattes som å favorisere en konsekvensialistisk tolkning av hva det vil si at en handling er moralsk god. Prinsippet jeg nettopp har forsvart sier altså ikke noe om at handlingens moralske godhet i en eller annen forstand kan avgjøres ut fra hvilke konsekvenser de har. Det er et langt tynnere og mer abstrakt prinsipp, som sier at det ligger i begrepet om en moralsk god handling at det er moralsk sett bedre at dens formål blir realisert enn at det ikke blir det. Sannheten av dette kan iallfall ikke si oss noe om hvilke handlinger som er moralsk gode. Det viser bare til noe vi er logisk forpliktet til å mene, *dersom* vi oppfatter en handling som moralsk god.

La meg avslutningsvis i dette avsnittet gå tilbake til hva Kant sier mot slutten av sitatet jeg har presentert. Her foretar han en retorisk landing:

Selv om det skulle være tilfelle at det kun fantes en ublid skjebne eller en lite raus og imøtekommende natur, som ville gjøre viljen totalt ute av stand til å virkeliggjøre hva den tok sikte på, og selv om den ytterste anstrengelse ikke skulle være god for å virkeliggjøre noe av sin målsetting, slik at bare den gode viljen var tilbake, ikke som et fromt ønske, men ved å mønstre hele sin kraft, så ville den funkle i sin egen rett med en fullgod verdi i seg selv. Hverken nytteverdi eller mangel på sådan kan redusere eller høyne dens verdi.<sup>9</sup>

8. I «Moral Luck» (1979) siterer Nagel noe av det Adam Smith sier om problemet. Sitatet er instruktivt på den måten at han synes å mene at det synet Kant i en særlig tilspisset form forsvaret, egentlig er korrekt, selv om vi stadig vekk fristes til å la oss påvirke av hva en aktør faktisk forårsaker uten at det representerer hans intensjoner. Her er hva Smith sier (i min norske versjon av Nagels sitat): «men uansett hvor overbevist vi er om sannheten av denne fornuftige regelen (at vi bare kan bli moralsk vurdert for det vi kan kontrollere) så lenge vi betrakter den som et generelt prinsipp, så, når vi kommer til konkrete tilfeller, vil de konsekvensene som faktisk frembringes av en handling, påvirke våre følelser når det gjelder om vi liker eller misliker handlingen og enten forstørrer dens positive eller negative aspekter. Det finnes knapt noen konkrete eksempler på at den regelen som skulle bestemme hvordan vi reagerte på en handling, helt og fullt faktisk regulerte våre reaksjoner, uansett hvor overbeviste vi er om regelen skulle tas til følge». (Nagel, 1979, s. 32) Sitatet er fra *Theory of Moral Sentiment* (Smith, 1982). Der Smith kun betrakter det som en psykologisk svakhet å bedømme handlinger ut fra flaks blant deres årsaker, har jeg ovenfor skissert en situasjon, der jeg mener dette er helt rasjonelt.

9. For sitatets forhold til Kants originaltekst, se fotnote 4 ovenfor.

La meg konfrontere denne passasjen med mitt eget poeng, nemlig at dersom en handling er moralsk god, er det nødvendigvis mer ønskelig at aktøren lykkes med å oppnå sitt formål med den enn at han mislykkes. Hvis dette er riktig, betyr det at den moralske verdien av vår gode vilje nødvendigvis er avhengig av hva som skjer i verden. En god vilje kan selvfølgelig mislykkes, men selv om dette skyldes forhold som aktøren ikke kunne gjøre noe med, kan ikke en fiasko på handlingsplanet etterlate den gode viljen som om ingenting hadde hendt. Tvert om, en god vilje som mislykkes er, alle ting tatt i betraktning, nødvendigvis mindre moralsk god enn når det gode formålet lar seg realisere. Det forhindrer ikke at den gode viljen som nekter å gi opp etter første omgang, trass i alvorlige nederlag og utfordringer, kan tillegges en høy moralsk verdi. Men igjen gjelder det: Fra dette nye startpunktet øker verdien av den gode viljen bare dersom den i siste omgang lykkes, og ikke i all evighet går tapende ut av kampen. I det siste tilfellet forflytter vi oss fra det heroiske til det patetiske eller tragiske.<sup>10</sup>

Et siste poeng kan fremheves. Det er en sammenheng mellom at våre handlinger, vi kunne være fristet til å si vår bruk av den gode vilje, normalt er fokusert på andre personer og generelt ting utenfor oss selv, og at våre egne kroppslige bidrag til våre handlinger tilsvarende trer i bakgrunnen. Men vi kan også rette blikket ensidig innover mot vårt eget handlende, korporlige jeg. Betrakt følgende karikatur av en livredder. Hans ytterste mål med sin livreddende virksomhet er å vise frem sitt eget mot og utholdenhet. Nå, ganske lenge ville denne ekshibisjonistiske utgaven av en livredder ha sammenfallende adferd med en selvfor-glemmende, altruistisk livredder. Også ekshibisjonisten må bidra aktivt og for ramme alvor redde den nødstedte han er konfrontert med. Men på ett punkt ville de måtte divergere i oppfatningen av hva som ville være en suksess eller et nederlag, selv om ekshibisjonisten greide å skjule sin pinlige holdning. Vi ville være kommet til et slikt punkt, dersom personen i fare ikke lot seg hjelpe av grunner som livredderne ikke kunne gjøre noe med, gitt våre generelle menneskelige begrensninger. Men dette ville være likegyldig for ekshibisjonisten, så lenge han hadde lyktes i å oppvise alle de imponerende rednings-manøvrene det sto i menneskelig makt å utføre. For den genuine altruisten som fortsatt primært ønsket å redde den nødstedte, ville dette vært en mager trøst, for å si det mildt. Eksemplet er barokt, og det ville selvsagt være feilaktig å tillegge Kant den oppfatningen at ekshibisjonisten jeg har beskrevet, oppviser en versjon av den gode viljen. Men denne beskrivelsen kan likevel være en påminnelse om at Kants redegjørelse for den gode viljen kan oppfattes som problematisk. Våre anstrengelser for å realisere den gode vilje kan ikke bare glimre i en solipsistisk opptatthet av egne krefter, en solipsisme som er i slekt med solodanseren eller soloakrobatens påkrevde narsissisme.<sup>11</sup>

10. Her kunne man kanskje innvende at fra aktørens subjektive perspektiv vil jakten på en seier til slutt hele tiden kunne fremstå som å lykkes rundt neste sving. – Det at seieren ennå ikke har innfunnet seg, er tvetydig. Det kan bety at jo lenger vi har ventet på den, jo nærmere er vi dens komme, og det kan styrke den pessimistiske tanken at her venter vi på noe som aldri kommer. – Suksessen sitter ikke bare langt inne. Men, ville kanskje en eksistent-sialist ha sagt, så lenge vi velger å satse på den første muligheten, har vi holdt fast på den heroiske holdningen. Dette er kanskje riktig, men det er vanskelig å unngå å trekke inn et intersubjektivt perspektiv som realismen i aktørens egen holdning kan vurderes i forhold til.

11. Den typen moralsk ekshibisjonist jeg har tegnet omrisset av ovenfor, er bare en ren tankekonstruksjon, men i en filosofisk sammenheng fyller konseptuelle muligheter som denne en funksjon. Imidlertid er det også i det virkelige liv eksempler på individer som et stykke på vei ligner min innbilte aktør. La oss forestille oss en svigersønn som for første gang besøker sin forlovedes familie. Familie-katten har klatret opp i et tre og kan ikke komme ned igjen. Den unge mannen hater katter, men ønsker å bruke sin innsats for å få katten ned til å vise hvor sporty og spretten han er. Det er likevel en vesentlig forskjell mellom hvordan de to fortellingene virker på oss. Vi kan smile litt av svigersønnen, men nettopp smile i stedet for å bli indignert. Den rent innbilte historien får et grotesk preg, fordi et menneskes nød tenkes brukt som påskudd for å vise seg frem. Hva skal vi tro om et menneskes som primært bruker et annet menneskes dødelige fare for å vise hvor modig og atletisk han er?

## 2. Oppsummering så langt og komplikasjoner pga. moralsk dårlige handlinger

La meg gi en oppsummering med utgangspunkt i følgende spørsmål: hvordan rettferdiggjøre at en handling H1 har en høyere moralsk totalverdi enn H2? Slik jeg ser det, er det rimelig å peke på 3 mulige hovedsvar. For det første kan, selvfølgelig, H1 ha et moralsk sett bedre formål enn H2. – Formålet med H1 tar f.eks. hensyn til flere parters interesser enn H2s formål. For det andre kan H1 være mer, praktisk sett, på høyde med de utfordringene en møter dersom handlingen skal komme ut med et tilsiktet resultat. Så langt er kriteriene for at en handling er moralsk bedre enn en annen handling i tråd med kravet om at vurderingsgrunnlaget må vise til faktorer vi har kontroll over – i en eller annen forstand. Den siste tilføyelsen er motivert av de tilfellene der den praktiske gjennomføringen av en handling mislykkes på grunn av uoppmerksomhet, manglende forberedelse og indisponerthet av ulike typer. Vi vil i slike tilfeller ikke mene at aktøren med hensikt fremkalte det uheldige resultatet. Men vi vil fortsatt mene at han kunne unngått de uheldige effektene, iallfall ved å ha handlet annerledes lengre bakover i årsakskjeden, noe vi må mene han kunne ha gjort. Derfor mener vi at han fortsatt er ansvarlig for dem, og at det ikke var ren uflaks at han endte opp i et uføre.

Men nå kommer vi til en tredje mulig grunn til å regne en handling som moralsk sett bedre enn an annen, hvor vi har større problemer med å ignorere at det er et element av flaks (eller uflaks) innbakt i eksemplene. Jeg har alt skissert hva eksemplene i grove trekk dreier seg om, men la meg ta et siste eksempel som gir flere detaljer. La oss tenke oss en person er savnet i ulendt terreng og antatt alvorlig skadet. Det går manngard, men det er vanskelig å få øye på noe i det uoversiktlige terrenget. Da er det en av deltakerne i søket som fra sitt begrensede perspektiv får øye på noe som de andre ikke kan oppdage: Nettopp fra hans perspektiv vil sollyset presist blinke ut en lysende rounding som viser seg å være en messingsknapp på uniformsjakken til den savnete. Denne aktøren snubler tilfeldig over evidens om den forulykkete som, så snart den foreligger, hurtig kan bringes over i mer presise kategorier. Det dreier seg ikke lenger bare om et lysglimt som kun *en* var i posisjon til å få øye på, men om en uniformsknapp som man kunne bruke til å nøste opp eksistensen av en hel person, den ettersøkte. Sammenliknet med de andre som deltar i dette søket, er denne personen privilegert både i en kausal og normativ forstand. Han mottar perseptuelle stimuli som de andre ikke er forunt å få med seg, samtidig som han er snarrådig, – her er det noe jeg bør undersøke nærmere. Personen er *både* heldig og smart, og det er denne nyttegjøringen av et rent kausal-forhold som gjør at vi får en blandingskategori. – En tilfeldig, men heldig hendelse blir under slike forhold heldig på Askeladd-maner: En aktør er heldig når han får en unik sjanse, men kan også fortsatt roses hvis han griper sjansen han får, på en klok måte. Jeg spurte innledningsvis i dette avsnittet om ren flaks eller uflaks rettmessig kan virke inn på vurderingen av våre handlinger. Svaret jeg nå tror jeg kan gi, er at dette i *en* forstand er sant. Det er sant, så lenge vi har et hendelsesforløp som kun starter som ren flaks, men så transformeres til en kjede intenderte handlinger, samtidig som det var helt vesentlig for fortsettelsen av denne hendelsesrekken at den startet på akkurat denne måten.

En grunnleggende problemstilling i artikkelen så langt har vært denne: Gitt at to handlinger har likeverdige intensjonale egenskaper: De har like verdifulle formål, som begge aktørene anstrenger seg for å realisere. Like fullt lykkes bare en av aktørene i å virkeliggjøre sitt formål, fordi han uten egen fortjeneste får en gunstigere utgangsposisjon for å løse sitt problem enn den andre aktøren. Selv om vi har intuisjoner som får oss til å oppfatte det som urettferdig å regne den heldige aktøren som å utføre en moralsk bedre handling, har jeg argumentert for at flaks kan være forenlig med å være – totalt sett – en moralsk vin-



ner. Det spørsmålet som nå bør stilles, er om denne konklusjonen også gjelder moralsk sett dårlige handlinger. La oss si at vi står overfor en person som planlegger et drap, og la oss tenke oss følgende 3 scenarier:

(1) Personen lykkes i å fullføre drapet. (2) Personen fullfører ikke drapet fordi han får kalde føtter i siste sekund før han trekker av revolveren, som han nå i stedet lar falle. (3) Personen har full kontroll over drapshandlingen, men revolverkula når likevel aldri sitt intendede offer, da et vindkast får den til å blåse hus forbi personen den var tiltenkt, uten heller å treffe noen andre. De to første scenariene passer helt inn i den klassiske modellen som tenker seg et fullstendig sammenfall mellom det vi bevisst har til hensikt å realisere og at vi er ansvarlige for det. Når personen i scenario (2) har mindre å være ansvarlig for, skyldes det et annet intensjonalt perspektiv enn drapsmannen i scenario (1) kan tillegges. Det interessante eksemplet blir da scenario (3). Her er det intensjonale perspektivet, aktørens intensjoner og handlingsvillighet i hovedsak identisk med det vi forutsetter i scenario (1). Men i scenario (3) får vi en ekstern tilleggskomponent som er egnet til å få oss til å gi en ulik moralsk vurdering av hva revolvermannen gjør i de to scenariene. Burde ikke det fullførte drapet i scenario (1) få en strengere moralsk vurdering enn drapet som blåste bort for revolvermannen i scenario (3)? Hvis vi svarer ja, har vi tenkt analogt med hvordan vi kan tenke i livredder-eksemplet, der faktorer som aktøren selv ikke fremkalte, likevel synes å virke inn på vår moralske totalvurdering av handlingen. Vi må i så fall tenke at selv om revolvermannens intensjoner og handlingsiver er uendret, hva enten han lykkes eller mislykkes i sitt drapsforsøk, så synes ytre slumpfaktorer å kunne endre totalverdien av handlingen. Med utgangspunktet moralsk *forkastelige* handlinger, vil den da endres til det bedre (eller iallfall til det ikke fullt så graverende) dersom handlingen mislykkes? Men er dette sant? Klart nok, et mislykket mord kan ha gjort *verden*, betraktet som summen av alle moralsk relevante hendelser, til et bedre sted, hvis det påtenkte offeret overlevde. Men ville et mislykket drapsforsøk være en mindre forkastelig *handling* moralsk sett? Om moralsk gode handlinger kan vi si noe på begge nivåer, både at de gjør verden til et bedre sted dersom de lykkes, og at dette siste også øker totalverdien til handlingene som realiserer denne tingenes tilstand. Men vi kan argumentere for at dette siste poenget bare kan tilføyes, fordi så lenge det dreier seg om gode handlinger, ønsker aktørene selv at det de gjør, skal bidra til å gjøre verden til et bedre sted. Hvis, på den andre siden, den negative totalverdien av en handling reduseres, fordi handlingen mislykkes, så skjer denne fiaskoen *på tvers* av aktørens intensjoner, og hvordan kan *handlingen* hans bli mindre moralsk forkastelig på grunn av tilfeldige ytre omstendigheter som aktøren slett ikke ønsker velkommen? Det er fortsatt sant at vi kan si at når en moralsk forkastelig handling mislykkes, blir verden et bedre sted. Men så lenge aktørens egen holdning til sin handling er totalt uten forbindelse med denne positive vurderingen av dens utfall, blir det problematisk for oss å justere vår moralske vurdering av aktøren alt ettersom han lykkes eller ikke. Dette betyr ikke at vi ikke kan føre argumenter for at den negative verdien av en moralsk forkastelig handling bør reduseres dersom handlingen ikke lykkes. Men det kan være uklart hvilken status slike argumenter har. Er det ikke noe vi bare mener vi *kan* gjøre, uten at argumentene for en slik reduksjon er rasjonelt tvingende? Det trekker i samme retning at den juridiske praksis til ulike tider har variert når det gjelder graden av hensyntagen til om en forkastelig handling lykkes eller ikke. Vi kan f.eks. påpeke at i tidligere tider kunne et mislykket drapsforsøk bli like strengt dømt som et gjennomført drap. Selv om Guy Fawkes' mislyktes i sitt forsøk på å sprengte parlamentet i London i luften, det planlagte attentatet ble oppdaget og forpurret, ble han dømt til å lide den samme pinefulle død, som han ville blitt, dersom noen av Stor-Britannias autoriteter hadde overlevet en vellykket eksplosjon. Det kan innvendes at akkurat dette eksemplet er svært

spesielt. Selve det å planlegge å drepe alle landets viktige øvrighetspersoner fra Kongen og nedover ble på denne tiden oppfattet som helligbrøde i sin egen rett. Mer interessant er det kanskje å hente frem et eksempel fra Norge fra første del av det 19. århundre, da to nordmenn ble dømt til døden for å ha prøvd å drepe en annen *forbryter*, landets mest berømte tyv, Ole Høiland (Hohle, 1980). Det er riktig at han tross alt var såret, og er det ikke i det minste sant at forsøk på å drepe vanlige dødelige som renner helt ut i sanden, uten en gang at det påtenkte offeret ble skadet, neppe noen gang er blitt oppfattet som å rettferdiggjøre samme slags straff som ble tildelt de som lyktes i å drepe noen. Hvordan dette forholder seg, så synes vår legale og moralske praksis å være mer mangetydig når det gjelder vår holdning til moralske forkastelige handlinger enn til moralsk gode handlinger. Mens det ganske enkelt synes merkelig å gi Carnegies medalje for edel dåd til en tapper mann som på grunn av rene uhell mislykkes i en redningsaksjon, er våre holdninger til heldige og uheldige forbrytere langt mer mangetydig.<sup>12</sup> Til tross for at dette er tilfellet, synes vår måte å dømme handlinger på i det store og hele å favorisere at vi tilpasser våre juridiske og moralske reaksjoner handlingens aktuelle resultat, uansett resultatets karakter. Et drapsforsøk som ikke blir til noe mer enn et forsøk, bedømmes mildere enn et drap som virkelig lykkes. Hvilke grunner kan anføres til støtte for en slik praksis, om vi nå begrenser oss til grunner som ikke er endegyldige? Den underbygges av i det minste to argumenter som delvis henger sammen. Det første kunne kalles «argumentet ut fra fraværet av aktualitet». Vi har en tendens til å tenke at en person som bare sitter igjen med et drapsforsøk, har mindre å svare for enn en morder som lykkes hele veien. Den sistnevnte må bli konfrontert, først med sine hensikter om å utføre en ennå ugjort handling, så sine anstrengelser for å omskape dem til handling, før han endelig har en død kropp å svare for, og iallfall dette siste *fait accompli* slipper den første personen unna. Dette argumentet tar likevel mye for gitt. Hvorfor er det f.eks. riktig å la en person som mislykkes i et helhjertet drapsforsøk kun av eksterne, helt uforutsette grunner, slippe billigere fra det enn en som ikke stoppes av slike tilfeldige grunner?

Argumentet kan imidlertid kanskje underbygges av det vi kunne kalle for «amnestiargumentet». Verden blir et bedre sted, moralsk sett, hvis en aktør mislykkes i å gjennomføre en moralsk forkastelig handling, for så vidt som det påtenkte offeret eller de påtenkte ofrene, i så fall slipper bedre fra det. Derfor, selv om han strengt tatt ikke fortjener det, kan vi ikke også godta at *aktøren* på denne bakgrunnen blir behandlet på mildeste måte i en storsinnet gest? Om verden viser seg å bli et bedre sted enn den ville ha vært om den skulle ha endret seg i samsvar med denne aktørens hensikter, er det da riktig å dømme ham som om han aktuelt levde i den uaktualiserte verden som han ville foretrukket? Dette amnestiargumentet spinner på sin måte på fraværet av aktuelle moralske onder. Det går godt i hop med et ønske å avskaffe drakoniske straffer som mer eller mindre tydelig har preget den vestlige verden siden Opplysningstidens dager. Jo mer drakoniske straffer blir tildelt forbrytelser som lykkes, jo mindre skarpt har man skilt mellom avstraffelser av forbrytelser som lykkes og slike som iallfall delvis mislykkes. F.eks., hvis dødsstraffen brukes på andre forbrytelser enn drap, vil man også lettere dømme folk til døden for drapsforsøk. I en litt spesiell forstand er jo et drapsforsøk en annen forbrytelse enn drap, selv om begge handlingene har en grunnleggende egenskap felles, at de er motivert av ønsket om å skaffe noen av veien.

12. Nok et eksempel: 2 år før han i 1881 ble drept i et attentat ble Tsar Alexander II beskyttet av en skolelærer i Sant Petersburg. Terroristen avfyrte fire skudd på rad uten å treffe. Han ble hengt, til tross for at ingen ble skadet (van der Kiste, 1998).

### 3. Hva innebærer min analyse av moralsk vilkårlighet/moralsk flaks for kontrollprinsippet?

Hvis jeg har rett, kan aspekter ved våre handlinger som vi i utgangspunktet ikke kan kontrollere, være moralsk viktige. Vi kan tenke oss at to aktører har moralsk sett likeverdige formål og at de viser like god vilje til å realisere dem. Men likevel kan en av dem fremstå som en moralsk vinner i kraft av hendelser som ikke skjedde på grunn av hans fortjeneste, men som likevel ble avgjørende for at han, og ikke den andre aktøren, lyktes i hva han ønsket å oppnå. Men betyr dette at den moralske statusen til våre handlinger er basert på vilkårlighet i en problematisk forstand? Skal vi kunne benekte dette, er det viktig å skille mellom de moralsk relevante egenskapene ved en handling som i seg selv er moralsk beundringsverdige, som når de vitner om mot, trofasthet og omtanke for andre, og egenskaper som er moralsk relevante i en mer indirekte forstand. Dette vil si at de selv bare bidrar til å trygge den faktiske realiseringen av formål som er moralsk beundringsverdige. I denne forstand er f.eks. kyndighet i førstehjelpsbehandling en moralsk relevant egenskap, dersom man konfronteres med en ulykke hvor det er personskader. Det er i denne siste betydningen at aktører ved et slumpetreff kan oppdage forhold som blir moralsk relevante ved at han kan vende dem til sin fordel når han prøver å realisere sitt formål. Men fortsatt kan noen som lykkes og noen som ikke lykkes i å realisere sine hensikter, begge tillegges like moralsk beundringsverdige formål. Like fullt, mange filosofer har oppfattet hva jeg nå har forsøkt å utfarliggjøre ved min analyse av moralsk vilkårlighet som å være problematisk, og det kan også synes som våre sosiale praksiser støtter opp om en slik holdning. Konkrete belønninger for edle handlinger vil praktisk talt utelukkende bli gitt til aktører som har lyktes, og reflekterer ikke denne kjensgjerningen, ikke bare at gode og vellykkete handlinger har en høyere moralsk totalverdi enn mislykkete handlinger, men at vi betrakter denne totalverdien som en udelelig pakke? De moralsk beundringsverdige egenskapene realiseres bare fullt ut når handlingen som et hele lykkes. Til dette kan man svare at medaljer og andre håndfaste belønninger bare utgjør deler av en konvensjonell sosial feiring som ikke innebærer at aktører som lykkes, fortjener å få en høyere moralsk aktelse enn en som er uheldig, men akkurat like tapper og utholdende. Den typen bonus, som det i klart større utstrekning gir mening å gi til en som lykkes, kommer i tillegg til det som strengt tatt er den moralske vurderingen. En god vilje får, når alt kommer til alt, sin sentrale egentlige belønning, mener vi, gjennom at aktøren og hans moralske likemenn innser at han har gjort noe moralsk verdifullt. Vi kan feire en handlings suksess, men så lenge som aktørens eget strev for å oppnå sitt mål var vesentlig for den verdien handlingen har for ham, er hans tapre forsøk på å komme i mål en del av hans moralske belønning.

Moralsk forkastelige handlinger, derimot, tyr vi til fordi vi ikke gir akt på, eller direkte forkaster deres anerkjente moralske status. Eksterne sanksjoner i form av avstraffelser eller i det minste i form av moralsk fordømmelse, er derfor påført aktøren for å få ham til å føle på kroppen at han har gjort noe galt. Vi kan si det på denne måten: Laster inneholder ikke deres egen straff, slik dyden inneholder sin egen belønning. Men dette innebærer at hvis vi straffer drapsforsøk mildere enn drap som lykkes, så signaliserer det noe mer enn bare ulike utvendige sanksjoner. Fordi den konkrete legale straffen integreres i den moralske fordømmelsen av aktøren, vil mildere sanksjoner mot aktører som ikke får virkeliggjort deres dårlige hensikter av tilfeldige ytre årsaker, signalisere at de er tildelt en moralsk status som er forskjellig fra den som blir aktørene til del når de lykkes i sine hensikter. Og da har vi oppfylt vilkårene for moralsk vilkårlighet. Flaks alene, og ikke forskjeller i aktørens hensikter, synes å bestemme våre legale og moralske reaksjoner på noen moralsk forkastelige handlinger.

#### 4. Forsøk på endelig oppsummering

La meg nå prøve å foreta en siste oppsummering. Jeg har i denne artikkelen prøvd å vurdere om det som i engelsk filosofi, terminologi, kalles «moral luck», og det jeg har gjendøpt som «moralsk vilkårlighet» på norsk, kan sies å vise tilbake på en moralsk praksis som vi – iallfall i noen tilfeller – kan akseptere. I så fall vil det være misvisende å kalle dem eksempler på moralsk vilkårlighet, som vel entydig vil tolkes som å vise til et negativt, kritiserbart fenomen. Men uansett må vi skille mellom at vi vanskelig kan tenke bort den *faktiske* praksisen vi kan betegne med disse uttrykkene, og en sterkere påstand, at vi kan fortolke denne praksisen på en måte som også gjør den filosofisk akseptabel. Jeg har forsøkt å vise at for moralsk gode handlinger, som å redde et menneskeliv, kan også denne siste normative tolkningen forsvares. En handling som lykkes i å føre til sitt intenderte resultat, kan vurderes som mer verdifull enn en som mislykkes i så måte, til tross for at den suksessrike handlingen er avhengig av sjansebetonte faktorer, ren flaks, for å kunne lykkes. Dette er mulig, fordi vi kan tenke oss at noe som starter som en ren flakshistorie, kan innlemmes i en aktørs bevisste strategi. Men fortsatt må vi innrømme at vi mange ganger har vært prisgitt tilfeldige omstendigheter for å kunne komme i denne posisjonen. En problemstilling i forlengelsen av denne overgangen fra det tilfeldige til det rasjonelle, er hvordan den forholder seg til kontrasten mellom det som gjerne kalles for «context of discovery» og «context of justification». Slik det normalt fremstilles, viser «context of discovery» til tilfeldige assosiative mekanismer som setter i gang hypotesedannelser som er styrt av rasjonelle begrunnelser. De første assosiative tankeprosessene må vike for de siste vitenskapelige begrunnelsene. Det vil føre for langt å fullføre sammenlikningen mellom disse problemparene her. Men det følgende kan iallfall anføres: De eksemplene jeg ovenfor har gitt av startpunkter for rasjonelle tankeprosesser, er ikke bare tenkt som rent subjektive inntrykk. Lysglimtet fra knappen på uniformsjakken til den forsvunne soldaten var ikke bare et rent privat subjektivt inntrykk, men en del av vår felles intersubjektive og fysiske verden. De tilfeldige startpunktene for vår erkjennelse er slik som regel alt en del av den verden vi forholder oss til i «context of justification».

En annen konklusjon å trekke er, slik jeg ser det, at moralsk dårlige handlinger kommer ut som vanskeligere å vurdere på en entydig måte med hensyn til moralsk rangering enn moralsk gode handlinger. For de sistnevnte synes det – i tråd med det jeg har argumentert for – at handlingers faktiske suksess kan gi dem en høyere moralsk verdi enn den vi gir til ufortjent mislykkete handlinger, hvor aktørene har like høyverdige målsettinger og vilje til å gjennomføre dem. Men kan et mislykket drap, bare fordi det er mislykket, gis en mildere moralsk og legal vurdering enn et vellykket drap? Dette er problematisk å hevde gitt distinksjonen mellom at *verden* er blitt et bedre sted av at et drap mislyktes, og at også den mislykkete aktørens handling av den grunn ble moralsk bedre. Dersom han fortsatt ønsker den andre død, går han motstrøms den retningen verden tar når et menneskeliv spares. Verden er blitt bedre, men ikke han og handlingen hans. Ikke desto mindre, synes det å finnes argumenter som kan rimeliggjøre, uten å nødvendiggjøre at dårlige handlinger vurderes forskjellig alt etter som handlingene lykkes eller mislykkes. Amnesti-argumentet trekker i denne retningen: Når forbryteren ikke lykkes i sitt forsett, kan han også nyte godt av at vi befinner oss i en bedre verden enn den han som aktør strengt tatt gikk inn for. Amnesti-argumentet er kanskje særlig velegnet til å behandle den typen handlinger som bevisst lar en handlings suksess være beroende på flaks eller uflaks, som er tilfellet med dumdristige handlinger. De forårsaker ikke skade med vitende og vilje, slik at det er feil å si at deres mangel på suksess gjør verden til et bedre sted. Tvert imot, deres aktører kan være sjeleglad over at deres tankeløse oppførsel ikke førte med seg alvorlig skade. Men dette viser bare at sjansebetonte handlinger med

større rett enn bent frem ond-sinnete handlinger kan dra fordel av den noe mildere holdningen vi kan reservere for de som har gjort noe galt uten at stor skade skjedde. Like fullt, forskjellsbehandlingen av en tankeløs handling som likevel endte godt, og en som ikke var mindre tankeløs, men som endte med katastrofe, kan fortsatt synes vilkårlig. Hvorfor skulle en uoppmerksom bilist som ender opp med å bli innblandet i en alvorlig ulykke bli straffet strengere enn en like tankeløs som hadde englevakt? Den intuitive appellen til kontroll-prinsippet kan lett aktiveres. Men på den andre siden, så snart vi prøver å holde fast på dette prinsippet, innser vi at dette alternativet kan fremstå som like vilkårlig. Hvis to like tankeløse bilister skal vurderes likt, uavhengig av hva deres handlinger medførte, *hvilken* reaksjon skulle kunne tilpasses begge to? Skulle vi anvende den strengeste også på den som var heldig nok til å unngå å skade noen? Eller skulle vi utvide bruken av den milde reaksjonen også til den uheldige bilføreren? Begge svarene synes å være utilfredsstillende. Enten vil den bilisten som ikke skadet noen, oppleves som å betale for dyrt, når han tross alt bare utgjorde en potensiell fare, eller han som forårsaket virkelig skade kan synes å burde fortjene en strengere reaksjon enn han som bare utgjorde en mulig fare.

Vi kan hevde som et generelt poeng at kontrollprinsippet og prinsippet om å la de aktuelle konsekvensene av en handling ha innflytelse på vår vurdering av den har et uklart forhold til hverandre. Forsøk på å gi begge prinsippene en rettmessig anvendelse synes å være problematisk. Vi må imidlertid ikke glemme at vår oppfatning av forholdet mellom aktører og deres handlinger har to hovedkomponenter, som er logisk uavhengige av hverandre. På den ene siden mener vi at handlinger som har samme resultat, bør vurderes forskjellig, alt etter aktørens intensjoner. På den andre siden er vi også tilbøyelige til å tro at det konverse prinsippet er gyldig. Identiske intensjonale holdninger bør bestemme den moralske verdien av en handling, uavhengig av hvor godt vi, av årsaker vi ikke kan påvirke, lykkes i våre forsøk på å realisere våre intensjoner. Det første prinsippet er vel etablert både i vår moralske og juridiske tenkning. Et overlagt drap er både i moralsk og juridisk forstand en mer alvorlig handling enn et drap som skjer i affekt. Det er det andre prinsippet vi har problemer med å gjøre skikkelig rede for. Men vi skal ikke glemme at moralsk gode handlinger synes å tillate at heldige hendelser, som influerer på om en handling lykkes, kan gjøre den til en moralsk vinner.

## Referanser

- Hohle, P. (1980). *De endte på skafottet: Om mord og udåd, drapsmenn og dommer i gammel tid.* Grøndahl & Søn Forlag.
- Kant, I. (1956). *The moral law; or, Kant's Groundwork of the metaphysic of morals.* (H. J. Paton, Overs.). Hutchinson's University Library.
- McDowell, J. H. (1994). *Mind and world.* Harvard University Press.
- Nagel, T. (1979). *Moral Luck.* I *Mortal questions*, s. 24–39. Cambridge University Press.
- Sellars, W. (1956/1963). *Empiricism and the Philosophy of mind.* I *Science, perception, and reality.* Routledge and Kegan Paul Humanities Press.
- Smith, A. (1982). *The theory of moral sentiments* (D. D. Raphael & A. L. Macfie, Red.). Liberty Classics.
- Sosa, E. (1985). *The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence: Justification in Epistemology.* *Synthese*, 64(1), 3–28. JSTOR.
- Van der Kiste, J. (1998). *The Romanovs, 1818–1959: Alexander II of Russia and his family.* Sutton.
- Williams, B. (1981). *Moral luck: Philosophical papers?: 1973–1980.* Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (1994). *The Inescapability of Gettier Problems.* *The Philosophical Quarterly* (1950-), 44(174), 65–73. <https://doi.org/10.2307/2220147>