



## ABSTRACT

The aim of this thesis is to explain the widely different opinions about the Catholic Professor of Christian Ethics Germain Grisez's (1929-2018) ethics. While some commentators see his ethics as legalistic and deontologic, others think that it's anti-legalistic and eudaimonic. The Aristotelian and Kantian positions are drawn upon as frames of reference.

The focus of the thesis is Grisez's answer to the question "What makes a good act good?" This question is divided into "what's good in itself" and "which principle decides which acts are good". Unlike both Aristotle and Kant, Grisez holds several categories of things as good in themselves (*basic human goods* in his terminology).

Grisez's opinion about which principle decides which acts are good, is that these acts are chosen voluntarily from a will that's compatible with a will toward the fulfillment of everything that's good in itself for the whole human community. He thinks that it can never be good to intentionally harm something that's good in itself, even as a means of promoting some other good. For Grisez who bases the moral values solely on moral intent, already the intention to do and strive for the good by evil means is a contradiction. For this intention must include the intention of the evil means (i.e. the intention to harm something good in itself) and so cannot be good according to Grisez.

Most of the criticism against Grisez, including that pleasure and/or autonomy should be held as something good in itself, is argued to be based on more consequentialist assumptions than Grisez's own. Given Grisez's will-centered viewpoint, this criticism therefore becomes easy to dismiss. But it's also possible to argue in the other direction. That is, if there would be an irrefutable argumentation that pleasure or autonomy is good in itself, then, according to the argumentation in this study, Grisez's will-centered viewpoint must be wrong. It's argued that no such argumentation has been presented by Grisez's opponents.

That Grisez is seen by some to be closest to virtue ethics and by others as a deontologist, is shown to depend on whether one considers the goal of ethics, which lies close to the virtue ethics, or its practical design, which is of a more deontological nature. Finally, it's argued that Grisez's ethical system should be seen as an intentionalist ethics with elements of deontology.

# Innehåll

1	Inledning.....	3
1.1	Bakgrund .....	3
1.2	Syfte.....	4
1.3	Frågeställningar .....	4
1.4	Avgränsning och material.....	4
1.4.1	Tematisk avgränsning.....	4
1.4.2	Avgränsning av material .....	5
1.5	Precision av begreppet god/gott.....	6
1.6	Metod och disposition.....	7
2	Aristoteles .....	8
2.1	Vad är gott i sig?.....	8
2.1.1	Det kontemplativa tänkandet är den bästa lyckan .....	9
2.2	Princip.....	9
2.3	Foot .....	9
3	Kant .....	10
3.1	Vad är gott i sig?.....	10
3.2	Princip.....	11
3.3	Korsgaard.....	11
4	Förhållandet mellan Aristoteles och Kant .....	12
4.1	Anders Hansson: Besvarar de helt enkelt olika frågeställningar? .....	12
4.2	Christine Korsgaard: Skild syn på psyket snarare än på etiken .....	14
4.3	Nancy Sherman: Teorierna är till stor del eniga om vilka handlingar som är goda .....	15
4.4	Sammanfattning av likheter och skillnader på metaetiken .....	15
5	Grisez.....	16
5.1	Vad är gott i sig?.....	16
5.1.1	Sju kategorier av grundläggande gott .....	16
5.1.2	Äktenskap som ett grundläggande gott .....	17
5.2	Princip.....	17
5.2.1	Viljan central för Grisez .....	17
5.2.2	Grisez' formel .....	18
5.2.3	Läran om den dubbla effekten .....	18
5.3	Gud i Grisez' teori.....	19
6	Responser på Grisez .....	19
6.1	Angående Grisez' grundantaganden .....	19
6.1.1	Aquinas' det praktiska förnuftets första princip .....	19
6.1.2	Den fria viljan.....	20
6.1.3	Läran om den dubbla effekten .....	21

6.2	Angående möjliga kandidater till kategorier av grundläggande gott .....	23
6.2.1	Välbehag.....	23
6.2.2	Frihet .....	26
6.2.3	Finns liknande problem med kategorin 'Liv och hälsa'? .....	27
6.2.4	Äktenskap.....	28
6.2.5	Alternativa kategoriseringar.....	32
6.3	Sammanfattande reflektion .....	33
7	Placering av Grisez i förhållande till andra moralteorier .....	34
7.1	Grisez' syn på andra teorier .....	34
7.2	Andras placeringar av Grisez .....	35
7.3	Försök till klargörande syntes.....	37
7.4	Grisez som sinnelagsetiker .....	37
8	Avslutning.....	40
8.1	Sammanfattning.....	40
8.2	Vidare forskning .....	41
	Litteratur .....	43

# 1 Inledning

## 1.1 Bakgrund

Innan jag började läsa in min teologie kandidatexamen vid Newmaninstitutet i Uppsala, följde jag en fyraårig folkhögskolekurs för blivande diakoner inom Katolska kyrkan. Ett av de fyra teoretiska ämnena på denna kurs var moralteologi. En av de mer tongivande moralteologerna som vi då kom i kontakt med var Germain Grisez (1929-2018), tidigare professor i kristen etik vid Mount St. Mary's University i Emmitsburg, Maryland. Det är för att fördjupa mig i hans syn på godhet, som jag har valt att skriva den här uppsatsen.

Grisez var en vaticantrögen<sup>1</sup> etiker, som givit namn åt en inflytelserik inriktning inom katolsk etik, alltså Grisez school, även kallad Finnis-Grisez school efter hans kollega John Finnis (1940-) vid Oxford University. Dess huvudtanke är att viljan bakom varje frivillig handling skall vara förenlig med viljan till total mänsklig fullkomning. Var denna inriktning placerar sig i förhållande till andra etiska teorier råder det vitt skilda uppfattningar om bland dess kommentatorer. Brian Berry, exempelvis, professor i religionsvetenskap vid Notre Dame, ser den som ett klart exempel på deontologisk etik.<sup>2</sup> I likhet härmed ser Göran Bexell, seniorprofessor i etik vid Lunds universitet, den som legalistisk,<sup>3</sup> medan Nigel Biggar, professor i moral- och pastoralteologi vid Oxford University, ser den som klart anti-legalistisk och eudemonisk<sup>4</sup> och Rufus Black, etikprofessor vid University of Tasmania, menar att den har mycket gemensamt med dygdeetik.<sup>5</sup> Vidare ser Timothy Chappell, filosofiprofessor vid The Open University, den trots en del negativ kritik, vilken vi återkommer till, som en medelväg mellan Kants rationalism och Humes naturalism.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Det vill säga i stort sett samstämmig med det katolska läroämbetets aktuella uppfattning i konkreta moralfrågor. Detta sammanfaller i mångt och mycket med termen 'konservativ katolsk', dock ej i alla frågor. Till exempel ej i motståndet mot dödsstraff som inte brukar betecknas som en konservativ hållning.

<sup>2</sup> Berry, Brian, "Roman Catholic Ethics: Three Approaches" i *Catholic Practice*, mars 1999, återgiven på [http://theolibrary.shc.edu/resources/ligouri\\_berry.htm](http://theolibrary.shc.edu/resources/ligouri_berry.htm) hämtad 190811

<sup>3</sup> Bexell, Göran, "Is Grisez's Moral Theology Rationalistic? Free Choice, the Human Condition, and Christian Ethics", s. 131-147 i Biggar, Nigel & Black, Rufus (red.), *The revival of natural law: philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez school*, Ashgate, Aldershot, 2000, s. 132

<sup>4</sup> Biggar, Nigel, "Karl Barth and Germain Grisez on the Human Good:...", s. 164-1 i Biggar & Black, s. 168-169

<sup>5</sup> Black, Rufus, "Introduction: The New Natural Law Theory", s. 1-25 i Biggar & Black 21-22

<sup>6</sup> Chappell, Timothy, "Natural Law Revived:...", s. 29-52 i Biggar & Black, s. 43

## 1.2 Syfte

Den här uppsatsens syfte är att försöka förklara hur vitt skilda uppfattningar om Grisez' skolbildning (Grisez school) kan förekomma bland dess kommentatorer genom att granska de metaetiska grunderna hos Grisez.

## 1.3 Frågeställningar

Uppsatsens grundfrågeställning är alltså:

”Hur kan vitt skilda uppfattningar om Grisez förekomma bland hans kommentatorer?”

Följdfrågeställningar är:

”Vad gör ett gott handlande gott enligt Grisez?”.

”Är Grisez' position i denna fråga försvarbar gentemot hans kritiker?”

”Hur positionerar sig Grisez i förhållande till de klassiska etiska skolorna: dygdeetik, pliktetik (deontologi) och konsekvensetik (teleologi)?”,

”Finns någon annan större etisk skolbildning som Grisez kan sägas tillhöra?”

## 1.4 Avgränsning och material

### 1.4.1 Tematisk avgränsning

Då det är den metaetiska frågeställningen ”Vad gör ett gott handlande gott?” som indirekt står i fokus, så kommer exempel från praktisk etik endast beröras i den mån de kastar ljus över denna. Det samma gäller Grisez' teologiska resonemang som bara tas med om de ger tydligt ökad förståelse av hans metaetik. Då det kommer till Grisez' kommentatorer så kommer endast ren filosofisk respons att behandlas, det vill säga, all argumentering som grundas på teologi faller utanför den här studien.<sup>7</sup>

När det gäller kartläggningen av Grisez i förhållande till de klassiska etiska skolorna, så kommer bara grunderna för de skolor som Grisez har uppfattats tillhöra, nämligen dygdeetiken och pliktetiken (deontologin), att granskas någorlunda självständigt. Vad gäller konsekvensetiken (teleologin) är det nämligen så uppenbart att dess grundtes, att det är de

---

<sup>7</sup> I huvudsak handlar Grisez' kommentatorers teologiska argumentation om den lutherska föreställningen om syndafördärvet, vilket inte bedöms kunna bidra till ökad förståelse av hans metaetik. Det bedöms däremot en del av Grisez' egen gudstanke kunna göra och denna tas därför upp i avsnitt 5.3.

sammanvägda konsekvenserna av en handling som ger den dess moraliska status, är precis raka motsatsen till Grisez' mening att det aldrig kan vara gott att fördärva något, som är gott i sig, som medel för att uppnå något annat gott.<sup>8</sup> Därför blir en vidare granskning av konsekvensetiken tämligen överflödigt för bestämningen av Grisez' position.

#### 1.4.2 Avgränsning av material

Av Grisez' alster så är det i huvudsak *The way of the Lord Jesus, vol. one: Christian moral principles* (1983)<sup>9</sup> som behandlar de metaetiska frågeställningar som den här uppsatsen kretsar kring. Emellertid både korrigerar och tillämpar han sin teori i den andra volymen (1993) i samma serie,<sup>10</sup> vilket gör även denna relevant. Häremellan skriver Grisez dessutom, tillsammans med kollegorna Joseph Boyle och John Finnis, den för temat relevanta artikeln "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends" i *The American Journal of Jurisprudence*, 32 (1987).<sup>11</sup> Det är alltså dessa tre alster som utgör uppsatsens primärkällor till Grisez' metaetik. Visserligen finns även Grisez' artikel, "Kant and Aquinas: Ethical Theory" i *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 21:1 (1958), vilken kan tyckas relevant för att positionera Grisez i förhållande till andra etiska teorier. Emellertid föregår denna själva kärnmaterialet med ett kvarts sekel, samtidigt som Grisez tar upp sin syn på andra etiska teorier väl så bra i de senare alstren. Därför lämnas denna utanför den här uppsatsen.

Vad gäller kommentatorer av Grisez' etiska system, utgår den här uppsatsen från de två samlingsvolymerna som står att finna i ämnet nämligen: Robert P. Georges *Natural law and moral inquiry - ethics, metaphysics, and politics in the work of Germain Grisez* (1998)<sup>12</sup> och Nigel Biggar & Rufus Black *The revival of natural law: philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez school* (2000).<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> Grisez, Germain, *The way of the Lord Jesus, vol. one: Christian moral principles*, Franciscan Herald Press, Chicago, Ill., 1983 utlagd på <http://www.twotlj.org/G-1-V-1.html> hämtad 190811, C8QH (dvs Chapter 8 Question H)

<sup>9</sup> Grisez, 1983

<sup>10</sup> Grisez, Germain, *The way of the Lord Jesus, vol. two: Living A Christian Life*, Franciscan Herald Press, Chicago, Ill., 1993 utlagd på <http://www.twotlj.org/G-2-V-2.html> hämtad 190811

<sup>11</sup> Grisez, Germain & Boyle, Joseph & Finnis, John, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends" s. 99-151 i *The American journal of jurisprudence*, 32, Notre Dame Law School, Notre Dame, 1987

<sup>12</sup> George, Robert P. (red.), *Natural law and moral inquiry - ethics, metaphysics, and politics in the work of Germain Grisez*, Georgetown University Press, Washington D. C., 1998

<sup>13</sup> Biggar, Nigel & Black, Rufus (red.), *The revival of natural law: philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez school*, Ashgate, Aldershot, 2000

Men för att bestämma Grisez' position i förhållande till de klassiska skolorna, dygdeetik och pliktetik, måste även dessas metaetiska ståndpunkter i viss mån belysas. I det här syftet studeras främst de klassiska giganterna: dygdeetikern Aristoteles med *Den nikomachiska etiken*<sup>14</sup> och pliktetikern Kant med *Grundläggning av sedernas metafysik*<sup>15</sup> och *Kritik av det praktiska förnuftet*.<sup>16</sup> Emellertid ses även på nutida uttolkare av de här skolorna, nämligen aristotelikern Philippa Foot med *Natural Goodness* (2001)<sup>17</sup> och *Virtues and Vices – and other essays in moral philosophy* (2002)<sup>18</sup> och kantianen Christine M. Korsgaard med *The sources of normativity* (1996).<sup>19</sup> Dessutom konsulteras Håkan Thorséns *Människosyn och etik* (2016)<sup>20</sup> i syfte att se om det finns någon annan större etisk skolbildning som Grisez kan sägas tillhöra.

För att det ska finnas någon mening med att försöka positionera Grisez i förhållande till de klassiska skolorna, förutsätts att det finns en reell skillnad mellan de senare. Då detta de senaste decennierna har kommit att ifrågasättas allt mer, ligger det i den här studiens intresse att även se på hållbarheten i dessa ifrågasättanden. Här ses specifikt på Stephen Engstrom & Jennifer Whittings antologi *Aristotle, Kant, and the Stoics: rethinking happiness and duty* (1996),<sup>21</sup> Nancy Shermans *Making a necessity of virtue: Aristotle and Kant on virtue* (1997)<sup>22</sup> och Anders Hanssons *Tre slags etiska teorier? Aristoteles, Kant och Sidgwick om vad vi har skäl att göra* (2018).<sup>23</sup>

## 1.5 Precision av begreppet god/gott

För att uppsatsens första följdfrågeställning ska bli klarare behöver begreppet god/gott preciseras. En i våra dagar vanlig distinktion är den mellan en god handling och en rätt handling. Den ena termen brukar ofta preciseras till att stå för en tillåten handling medan den

---

<sup>14</sup> Aristoteles, *Den nikomachiska etiken*, 3. uppl., Göteborg, 2012

<sup>15</sup> Kant, Immanuel, *Grundläggning av sedernas metafysik*, Göteborg, 1997

<sup>16</sup> Kant, Immanuel, *Kritik av det praktiska förnuftet*, Stockholm, 2004

<sup>17</sup> Foot, Philippa, *Natural Goodness* [Elektronisk resurs], Oxford University Press, Oxford, 2001

<sup>18</sup> Foot, Philippa, *Virtues and Vices* [Elektronisk resurs] and other essays in moral philosophy, Oxford University Press, Oxford, 2002

<sup>19</sup> Korsgaard, Christine M., *The sources of normativity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996

<sup>20</sup> Thorsén, Håkan, *Människosyn och etik*, 3. uppl., Remus, Stockholm, 2016

<sup>21</sup> Engstrom, Stephen & Whiting, Jennifer (red.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: rethinking happiness and duty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

<sup>22</sup> Sherman, Nancy, *Making a necessity of virtue: Aristotle and Kant on virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997

<sup>23</sup> Hansson, Anders, *Tre slags etiska teorier?: Aristoteles, Kant och Sidgwick om vad vi har skäl att göra*, [Stockholm], 2018



andra får stå för en påbjuden handling. Emellertid verkar det inte finnas någon konsensus angående på vilket håll den här distinktionen görs. Dessutom är distinktionen främmande för nästan allt av den här studiens material och där den ändå görs sker det på ett oklart sätt.<sup>24</sup> I övrigt tycks begreppen 'god/gott' och 'rätt' användas synonymt i materialet och används därför på det sättet även i den här uppsatsen.

Men frågan om vad de här begreppen syftar till i förhållande till begreppsparet påbjuden och tillåten kvarstår naturligtvis. I läsningen av materialet har begreppen 'god/gott' och 'rätt' dock knappats gått att tolka som något av endera påbjuden eller tillåten, utan som det mellanliggande 'eftersträvansvärd'. Därför är det i den här betydelsen som begreppet 'gott' används även i den här uppsatsen. Förhållandet mellan de tre begreppen är naturligtvis att vad som är påbjudet utgör en delmängd av vad som är eftersträvansvärt (som alltså är det som menas med 'gott' i den här uppsatsen), vilket i sin tur utgör en delmängd av vad som är tillåtet.

## 1.6 Metod och disposition

Den här studiens metod illustreras bäst genom dess att disposition utläggs. Nästkommande två kapitel ägnas åt att sätta den komparativa bakgrunden genom att belysa den aristoteliska respektive kantianska positionen i den metaetiska frågeställningen "Vad gör ett gott handlande gott?". Det görs genom att först titta på hur förgrundsgestalten besvarar frågan *Vad är gott i sig?*, det vill säga "Vilket eller vilka ting eller tillstånd är eftersträvansvärda för dess egen skull och inte endast som medel för något annat?". Därefter belyses vilken *Princip* han förespråkar för att avgöra vilka handlingar som är goda. Slutligen ses på hur en nutida efterföljare har vidareutvecklat och/eller modifierat förgrundsgestaltens metaetik.

Det fjärde kapitlet ägnas åt förhållandet mellan Aristoteles' och Kants etik. Här argumenteras emot Anders Hanssons uppfattning att skillnaden dem emellan endast skulle bestå i att de helt enkelt besvarar olika frågeställningar. Även Nancy Shermans och Christine Korsgaards idéer, om att skillnaden i syn snarare gäller psyket än etiken, ifrågasätts.

---

<sup>24</sup> Korsgaard (1996) säger dels "When I say that an action is right I am saying that you ought to *do* it; when I say that something is good I am recommending it as worthy of your choice." (s. 8-9) och dels "'Good' names the problem of what we are to strive for, aim at, or care about in our lives. 'Right' names the more specific problem of which actions we may perform." (s. 114)

I kapitel fem belyses Grisez' egen position enligt samma mönster som i kapitlen om Aristoteles och Kant, det vill säga utifrån *Vad är gott i sig?* och *Princip*. Kapitlet avslutas emellertid med en redogörelse för gudstankens roll i Grisez' teori, förutan vilken teorin kan verka mycket svårförståelig.

Sjätte kapitlet behandlar responser från Grisez' kommentatorer angående hans metaetik och huruvida dessa bemöts, alternativt kan bemötas på ett adekvat sätt. Kapitel sju försöker positionera Grisez i förhållande till de klassiska skolorna, samt förklara förekomsten av vitt skilda uppfattningar om Grisez bland hans kommentatorer. Det avslutande kapitlet består i en sammanfattning och förslag på vidare forskning.

## 2 Aristoteles

Då Grisez' etik av somliga uppfattas som eudemonisk och närstående dydgeetiken, behöver studien en dylik referenspunkt. Här kommer därför i detta syfte den aristoteliska positionen belysas.

### 2.1 Vad är gott i sig?

I inledningen till *Den nikomachiska etiken* skriver Aristoteles (384-322 f kr) att "... det goda är det som allt och alla eftersträvar".<sup>25</sup> Sedan konstaterar han att alla strävar efter lyckan och att lyckan är det vi strävar efter för dess egen skull till skillnad från exempelvis lusten. Med lust menar han det som gör en tillhörande verksamhet (ej endast sexuell) attraherande, vilket är gott i den mån verksamheten är det. Skillnaden mellan lyckan och lusten är att lyckan är det vår rationella vilja strävar efter, medan lusten inte är viljemässigt motiverad. Vidare ser Aristoteles lyckan som identisk med dygd, duglighet och förtjänstfullhet. Då den här lyckan är det han menar att vi eftersträvar för dess egen skull, så är det huvudsakligen detta som enligt honom är gott i sig. Emellertid nämner han även livet som något gott i sig,<sup>26</sup> dock utan att gå närmare in på vad det skulle innebära.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Aristoteles, s. 23

<sup>26</sup> Aristoteles, s. 277

<sup>27</sup> Aristoteles, s. 23-39, 294-295

### 2.1.1 Det kontemplativa tänkandet är den bästa lyckan

Vidare menar Aristoteles att det kontemplativa tänkandet är den bästa verksamheten och därmed lyckan. Ty det väljs inte som medel för något annat, utan just som mål i sig och är inte heller mödosamt som de andra verksamheterna är. Det motiveras även med att det är förnuftet som framförallt är människans 'rätta jag'. Likväl kan inte det mänskliga tänkandet existera utan livets nödtröft. Därför behövs även de andra dygderna.<sup>28</sup>

## 2.2 Princip

Vad förespråkar då Aristoteles för princip för att avgöra vilka handlingar som är goda? Här är hans övertygelse att de enskilda fallen "[varken bemästras] av någon särskild teknik eller några givna direktiv, utan de handlande personerna måste varje gång själva se efter vad som lämpar sig för tillfället".<sup>29</sup> Han menar vidare att för att en handling ska vara god måste den dels ha en viss karaktär och dels utföras med fasthet av någon som vet vad saken gäller och väljer den för dess egen skull. De rätta karaktärerna är just dygderna, vilka erhålls genom vana. Dygden väljer det goda som är den lämpligt avvägda medelvägen mellan två laster, till exempel mod mellan feighet och övermod. Det gäller här att se till att lusten inte leder en till någon av lasterna.<sup>30</sup>

## 2.3 Foot

Som en modern uttolkare av aristotelisk etik ska vi se på den brittiska dygdeetikern Philippa Foot (1920-2010), professor i filosofi. Hennes etik bygger på både Aristoteles och Thomas av Aquino. Likt Aristoteles ser hon djup lycka som det som är gott i sig och liktydig med dygd, då den inte är beroende av välbehag och i sig är inkompatibel med ondska.<sup>31</sup> Till skillnad från Aristoteles ser hon emellertid inte livet i sig som något gott i alla lägen, till exempel om det innehåller mycket lidande.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Aristoteles, s. 300-306. De termer som Aristoteles här använder för det som i mitt stycke kallas för 'det kontemplativa tänkandet' lyder i den aktuella översättningen 'den kontemplativa verksamheten', 'tankeverksamheten i dess kontemplativa form' och 'tankeverksamheten'. Av kontexten framgår att det ändå är ett och samma fenomen som avses. Vad Aristoteles avser med detta fenomen är inte uppenbart för en modern läsare. Men då detta inte direkt har någon relevans, för varken syftet eller frågeställningarna i den här studien, lämnas det åt läsarens egen tolkning.

<sup>29</sup> Aristoteles, s. 53

<sup>30</sup> Aristoteles, s. 51, 57-60. 66-69

<sup>31</sup> Foot, 2001, s. 81-96

<sup>32</sup> Foot, 2002, s. 36-38

Vidare betonar hon att dygden ligger i det man önskar och söker. Därför är den, enligt henne, alltid kopplad till viljan snarare än till förmågan.<sup>33</sup> Moraliskt ansvar för något förutsätter därför att det är gjort eller underlåtet med fri vilja. I och med att det är viljeakterna som är centrala kan ändamålen här, i motsats till inom konsekvensetiken, aldrig helga onda medel. Ty för att viljemässigt använda sig av ett ont medel, måste man vilja göra detta onda, även om själva ändamålet är gott. Och då viljeakterna är centrala kan det aldrig vara gott att vilja göra något ont.<sup>34</sup>

### 3 Kant

Då Grisez' etik av somliga andra uppfattas som deontologisk och legalistisk, behöver studien även en dylik referenspunkt. Här kommer därför i detta syfte den kantianska positionen belysas.

#### 3.1 Vad är gott i sig?

För att det ska vara möjligt att tala om moral och gott handlande överhuvudtaget menar Immanuel Kant (1724-1804) att det måste förutsättas att människan har en så kallad *transcendentalt fri vilja* (det vill säga en vilja som är oberoende av allt empiriskt), vilket han själv i och för sig ser som uppenbart.<sup>35</sup> Ty för honom är det bara en god vilja som utan inskränkning kan betraktas som god. Han konstaterar att viljan till ett ändamål inkluderar viljan till nödvändiga medel. Vidare menar han att viljan är god om den styrs helt av förnuftet.<sup>36</sup>

Enligt Kant motsätter sig i sin tur förnuftet att ta hänsyn till känsla och böjelse. Därför motsätter han sig att grunda moral på sinneserfarenheter då dessa för med sig begär efter tillfredsställelse och att slippa smärta.<sup>37</sup> Då strävan efter lycka, såväl den egna som allmänhetens, bygger på sinneserfarenheter, kan den inte grunda moral.<sup>38</sup> Precis det samma

---

<sup>33</sup> Foot, 2002, s. 5-8

<sup>34</sup> Foot, 2001, s. 69-75

<sup>35</sup> Kant, 2004, s. 51, 129

<sup>36</sup> Kant, 1997, s. 17, 38, 42

<sup>37</sup> Kant, 2004, s. 123

<sup>38</sup> Kant, 1997, s. 43-45, 75 & Kant, 2004, s. 59

sägs om lusten.<sup>39</sup> Härav är det lätt att som T. H. Irwin, brittisk professor i filosofi, konstatera att Kant, till skillnad från Aristoteles, likställer lycka och lust.<sup>40</sup> Vidare gör de höga tankarna om viljan och förnuftet också att Kant drar slutsatsen att en person, det vill säga en varelse med förnuft, inte får ses som enbart ett medel utan alltid måste ses som ett mål i sig själv.<sup>41</sup>

### 3.2 Princip

En handling är alltså bara god, enligt Kant, i den mån den utförs av plikt och inte av böjelse, det vill säga känsla. Här innebär uttrycket 'av plikt' just av aktning av morallagen som är insedd av förnuftet. Emellertid kan det vara en plikt att främja lyckalighet om och endast om denna är medel för någon annan pliktuppfyllelse. Hos Kant sammanfaller alltså det som är gott, det vill säga eftersträvansvärt, med det som är påbjudet.<sup>42</sup>

Den princip som Kant sluter sig till vad gäller gott handlande (det vill säga handlande enligt förnuftet) är *det kategoriska imperativet* som kan formuleras: ”Handla på sådant sätt att din viljas maxim alltid samtidigt kan gälla som princip i en allmängiltig lagstiftning”.<sup>43</sup>

### 3.3 Korsgaard

Som en modern uttolkare av kantiansk etik ska vi se på den amerikanske kantianen Christine Korsgaard (1952-), professor i filosofi. I enlighet med Kant grundar hon etiken på att människan behöver förnuftsskäl för sitt handlande, på grund av sin unika förmåga att skilja tro från perception och vilja från begär. Hon ser detta förnuft som källan till de plikter som det kategoriska imperativet implicerar tillsammans med ens specifika grupptillhörigheter. Att bortse från ens plikter menar hon gör våld på ens identitet. Vidare framhåller hon att vår främsta identitet är att vi är människor. Till att vara människa hör emellertid att även ha en mer specifik identitet än människa, vilket medför särskilda plikter förutan vi inte har några skäl att agera och leva.<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> Kant, 2004, s. 39-50

<sup>40</sup> Irwin, T. H., ”Kant’s Criticism of Eudaemonism”, s. 63-101 i Engstrom & Whiting, s. 69

<sup>41</sup> Kant, 1997, s. 54-56

<sup>42</sup> Kant, 1997, s. 21-25 & Kant, 2004, s. 125

<sup>43</sup> Kant, 2004, s. 52

<sup>44</sup> Korsgaard, 1996, s. 93, 98-104, 117-123

Det finns emellertid två metaetiska ståndpunkter hos Korsgaard som tycks mig vara rakt motsatta Kants uppfattningar. Den ena gäller att för Korsgaard inbegriper förnuftsskäl att beakta känslor, medan Kant skiljer förnuftet strikt från allt som har med känslor att göra.<sup>45</sup> Den andra är att Korsgaard till skillnad från Kant menar att moralen inte kräver någon inkompatibilistiskt fri vilja, då vi ändå måste handla utifrån idén om frihet.<sup>46</sup>

## 4 Förhållandet mellan Aristoteles och Kant

De senaste decennierna har det emellertid kommit att ifrågasättas allt mer om det verkligen finns någon betydande diskrepans mellan Aristoteles' och Kants etiska teorier. I innevarande kapitel ska vi se på den här argumentationen för att utröna om det ändå kan vara meningsfullt att betrakta dem som två olika etiska positioner som Grisez' teori senare kan relateras till.

### 4.1 Anders Hansson: Besvarar de helt enkelt olika frågeställningar?

Anders Hansson har nyligen i boken *Tre slags etiska teorier? Aristoteles, Kant och Sidgwick om vad vi har skäl att göra* argumenterat för att det inte alls finns någon reell motsättning mellan Aristoteles', Kants och för den delen konsekvensetikern Henry Sidwicks etiska teorier. Hanssons huvudtanke är att de tre tänkarna helt enkelt besvarar olika frågeställningar. Medan Aristoteles fråga skulle gälla hur en moralisk karaktär bör vara, så skulle Kants gälla vad som är rätt motivation bakom handlingar och enbart Sidgwick av dessa tre skulle egentligen besvara vad det är som gör handlingar riktiga.<sup>47</sup>

På vilka grunder bygger då Hansson sin argumentation för denna tanke? Han börjar med att helt korrekt konstatera att alla tre tänkarna talar om att vi ska handla utifrån rationella skäl.<sup>48</sup> Med detta som grund resonerar han sig själv fram till att alla tre också torde vara eniga om Principen om intrinsikala värden: "Vi har alltid skäl att befrämja eller realisera så mycket som möjligt av det som har intrinsikalt värde".<sup>49</sup> Dock tycks han i detta resonemang förutsätta att rationalitet i sig implicerar denna princip, vilket jag menar bottnar i hans egen

---

<sup>45</sup> Korsgaard, 1996, s. 127 & Kant, 1997, s. 29-30

<sup>46</sup> Korsgaard, 1996, s. 94-97

<sup>47</sup> Hansson, s. 18

<sup>48</sup> Hansson, s. 22-23

<sup>49</sup> Hansson, s. 28

konsekvensetiska övertygelse. Detta bekräftas på sätt och vis även i Hanssons egen genomgång av de tre tänkarnas teorier. Här är det nämligen bara Sidgwick's konsekvensetiska teori som visas leda fram till Principen om intrinsikala värden.<sup>50</sup>

Vid behandlingen av Kant får Hansson istället ägna mycken möda åt att försöka bevisa att Kants kategoriska imperativ inte skulle handla om någon specifik lag eller vilka handlingar som är riktiga utan om motivet bakom handlingar. Hansson menar att "[m]an har läst [Kant] för ensidigt och tagit 'lagmetaforen' alltför bokstavligt".<sup>51</sup> Själva kärnan i Hanssons argumentation för detta lyder:

Men att Kant är ute efter något annat [än ett riktighetskriterium för handlingar] blir tydligt när han säger att ibland "kan man visserligen inte påträffa en sådan inre omöjlighet" utan handlingsprinciperna har en korrekt lagform, men då det "likväl är omöjligt att *vilja* att deras maxim skulle upphöjas till en allmän naturlag eftersom en sådan vilja skulle motsäga sig själv" ([Kant, 1997, s.] 49-50).

Det intressanta här är hur det kommer sig att vår vilja "motsäger sig själv", trots att principen har en alldeles riktig lagform. Motsägelsen skulle alltså bestå i något annat än att den innebär en "inre omöjlighet", den har alltså inte att göra med lagformen.

Notera att det faktiskt inte är maximen han uttalar sig om här, utan vår *vilja*. Det är viljan som motsäger sig själv. Sådana handlingar som vi uppenbart inte kan vilja för att de strider mot sig själva har en självupphävande princip, men det är inte fallet i dessa exempel. Här säger Kant att det är *viljan* som strider mot sig själv om vi väljer felaktiga handlingar. Vad han menar är helt enkelt att vi då skulle välja något som vi *egentligen inte vill* välja.<sup>52</sup>

I detta resonemang tycks emellertid Hansson inte uppmärksamma skillnaden mellan att vilja välja en handling för egen del i ett enskilt fall och att vilja att en maxim för detta handlingsmönster upphöjs till allmän lag. Det är uppenbart att det är fullt möjligt att helt motsägelsefritt vilja det första även om viljan till det andra skulle motsäga sig själv. Att välja det första innebär då *inte* att "välja något som vi *egentligen inte vill* välja". Alltså är Hanssons utläggning om vad Kant menar missvisande. Härmed återstår inget av Hanssons argument mot att Kants kategoriska imperativ ska uppfattas just som ett riktighetskriterium för

---

<sup>50</sup> Hansson, s. 145

<sup>51</sup> Hansson, s. 82

<sup>52</sup> Hansson, s. 118

handlingar, i synnerhet inte då Kant själv tillämpar det så på sidorna innan<sup>53</sup> det ställe som Hansson refererar till. Slutsatsen härav blir att det just är det kategoriska imperativet, och inte Principen om intrinsikala värden, som är det som Kant menar med att handla utifrån rationella skäl.

Vidare kan Aristoteles' teori inte förenas med vare sig Kants eller Sidgwick's svar på vad det är som gör handlingar riktiga. Ty dessa svar skulle strida mot hans övertygelse att de enskilda fallen "[varken bemästras] av någon särskild teknik eller några givna direktiv, utan de handlande personerna måste varje gång själva se efter vad som lämpar sig för tillfället".<sup>54</sup> Aristoteles' svar är istället att det framförallt just handlar om att handla utifrån en god karaktär, vilken i sin tur bara kan erhållas genom vana.

Härmed menar jag mig ha tillbakavisat Hanssons tanke att det inte finns någon reell motsättning mellan Aristoteles', Kants och för den delen konsekvensetikern Henry Sidgwick's etiska teorier.

## **4.2 Christine Korsgaard: Skild syn på psyket snarare än på etiken**

Emellertid är Hansson inte ensam om att argumentera för att det inte finns någon etisk meningsskiljaktighet mellan Aristoteles och Kant. Även Christine Korsgaard är inne på den här linjen, då hon menar att diskrepansen dem emellan inte är av etisk natur, utan psykologisk. Liksom Hansson grundar hon detta delvis på det faktum att både Aristoteles och Kant menar att en handling måste vara rationellt övervägd för att vara god. Vidare framhåller hon att Kants mening är att man antingen handlar av egenkärlek med syfte att uppfylla sina önskningar eller moraliskt av plikt. 'Av plikt' innebär inte att syftet bakom handlingar ska vara själva pliktuppfyllelsen utan just det goda som förnuftet inser som plikt. Vad Aristoteles å andra sidan syftar på med 'önskan efter det goda' räknar han själv till den rationella delen av människans själ.<sup>55</sup>

Med detta vill Korsgaard visa att Kants och Aristoteles' etik sammanfaller i att göra det som man med förnuftet inser är gott, fast att de använder olika terminologi för processen. Förvisso

---

<sup>53</sup> Kant, 1997, s. 47-49

<sup>54</sup> Aristoteles, s. 53

<sup>55</sup> Korsgaard, "From Duty and for the Sake of the Noble: ...", s. 203-236 i Engstrom & Whiting, s. 204, 207, 213-216



är det här konstaterandet helt riktigt, men det innebär dock inte en avsaknad av etiska meningsskiljaktigheter som Korsgaard tycks hävda. Anledningen är åter att de har olika syn på hur förnuftet kan avgöra vilka handlingar som är goda. För Aristoteles kan detta bara ske genom ett av vana tränat omdöme. Medan Kant menar att det sker genom att man tillämpar det kategoriska imperativet.

### **4.3 Nancy Sherman: Teorierna är till stor del eniga om vilka handlingar som är goda**

Även Nancy Sherman (1951-), professor i filosofi, konstaterar att Aristoteles' och Kants teorier sammanfaller till stor del i vilka handlingar som är goda.<sup>56</sup> Dock framhåller hon också att de i en grundläggande fråga intar motstridiga ståndpunkter. Medan Kant menar att det faktum att en handlingar upphov är en viss känsla ej kan ge den något moraliskt värde, så menar Aristoteles att det just är vilken känslomässig respons mot andra som handlingen kommer ur som ger den moraliskt värde.<sup>57</sup>

Hennes tanke är att skillnaden kan botten i att Kant menar att vi kan handla moraliskt av plikt även då våra begär drar i oss åt motsatt håll, medan Aristoteles menar att psykisk konflikt leder till djup motiveringsinstabilitet. Överlag menar hon att Kant är mindre optimistisk än Aristoteles angående möjligheten av total förvandling och psykisk harmoni.<sup>58</sup>

### **4.4 Sammanfattning av likheter och skillnader på metaetiken**

Som vi sett sammanfaller Aristoteles' och Kants etiska teorier i att det i huvudsak är de goda handlingarnas överensstämmelse med förnuftet som gör dem goda. Emellertid skiljer deras syn sig åt vad gäller både målet för och tillämpningen av det här. För Aristoteles är målet lyckan och tillämpningen att genom vana hitta dygdens medelväg mellan lasterna. För Kant däremot är det förnuftet i sig själv som är målet och det kategoriska imperativet som är tillämpningen. De är också helt oense om huruvida känslolivet kan ha någon positiv relevans för moralen.

---

<sup>56</sup> Sherman, s. 325-330

<sup>57</sup> Sherman, s. 149-150, 157

<sup>58</sup> Sherman, s. 136-137, 185

Huruvida och i så fall till vilken grad teorierna sammanfaller i vilka handlingar som är goda, faller utanför den här studien, då denna endast fokuserar på hur teorierna besvarar frågan ”Vad gör ett gott handlande gott?”. Åtminstone i detta metaetiska avseende torde det vid det här laget stå klart att Aristoteles och Kant intar olika positioner, vilka det kan vara givande att relatera Grisez till.

## 5 Grisez

### 5.1 Vad är gott i sig?

Då Grisez lägger fram vad han räknar som det som den här studien har benämnt *gott i sig*, använder han termen *basic human goods*, vilket här översätts med *grundläggande mänskligt gott (i plural)*. Grundläggande mänskligt gott är alltså sådant som är gott för människan i sig självt och ej endast som medel för något annat ändamål. Till skillnad från både Aristoteles och Kant räknar Grisez med ett flertal kategorier av grundläggande mänskligt gott i betydelsen att de inte går att hänföra till varandra eller till något gemensamt som då hade varit mer grundläggande. Dessa menar han grundas på olika aspekter av att *vara* människa, inte på sådant människan händelsevis kan ha.<sup>59</sup>

#### 5.1.1 Sju kategorier av grundläggande gott

Grisez delar först in kategorierna av grundläggande mänskligt gott i två huvudgrupper, nämligen de reflexiva och de substantiella. De reflexiva kallas så för att de både är skäl för och delvis definierade genom aktiva val. Dessa är:

- a. Inre harmoni – mellan alla delar av en personlighet som är involverade i fria val.
- b. Harmoni mellan det inre jaget och dess yttre uttryck.
- c. Mellanmänsklig harmoni – vänskap och rättvisa.
- d. Harmoni med Gud.

---

<sup>59</sup> Grisez, 1983, C5QD§§2, 4 & Grisez, Boyle & Finnis, s. 110

De substantiella grundas mer direkt på olika aspekter av människans substans. Dessa är:

- e. (Mänskligt) liv och hälsa – grundat på att människan är en organisk varelse.
- f. Kunskap och estetisk erfarenhet – grundat på att människan är en rationell varelse.
- g. Skicklighet i arbete och lek – grundat på att människan är både organisk och rationell och kan kombinera dessa aspekter.<sup>60</sup>

### 5.1.2 Äktenskap som ett grundläggande gott

Senare framför Grisez även äktenskap som ett grundläggande gott, vilket bland andra Nigel Biggar och William E. May uppfattar som en lansering av ett åttonde grundläggande gott.<sup>61</sup> Denna tolkning är förvisso möjlig att göra. Men jag menar att det finns andra minst lika rimliga tolkningsalternativ. Grisez själv nämner aldrig siffran åtta i detta sammanhang. Dessutom benämner han aldrig äktenskapet som en *kategori av grundläggande gott*, vilket de sju på hans tidigare listor benämns, utan bara som ett grundläggande gott. Men samtidigt uppger han att det var ett misstag att inte nämna det på dessa listor. Hur detta skall uppfattas diskuteras vidare under avsnitt 6.2.4.

## 5.2 Princip

### 5.2.1 Viljan central för Grisez

I likhet med Kant menar Grisez att antagandet av existensen av människans fria vilja är nödvändigt för att alls kunna tala om moral. Det är tydligt att han här syftar på en inkompabilistisk (det vill säga icke-determinerad) fri vilja. Ty han argumenterar i det här sammanhanget för att deterministernas försök att övertyga andra om determinismen, är självmotsägande, då de försöker vädja till sådana viljor de förnekar existensen av.<sup>62</sup>

Förvisso menar Grisez att viljan alltid är inriktad på något gott. Men huruvida den själv är moraliskt god beror enligt honom på dess relation till total mänsklig fullkomning, med andra

---

<sup>60</sup> Denna sammanställning är gjord som en syntes av två i min mening snarlika listor från Grisez, 1983, C5QD och Grisez, Boyle & Finnis, s. 107-108. Värt att notera är även att i kategorin g. är det engelska ordet som här översätts med 'lek', 'play' vilket även inkluderar spel, sport och musik.

<sup>61</sup> Grisez 1993, C9QA§1j & Biggar, s. 172 & May, William E., "Germain Grisez on Moral Principles and Moral Norms:...", s. 3-35 i George, s. 28 not 17

<sup>62</sup> Grisez, 1983, C2QA§5, C2QB§5-9

ord till allt som han räknar som grundläggande mänskligt gott. Att i strävan efter det mänskligt goda acceptera bieffekter som skadar något mänskligt gott behöver inte innebära att vilja dessa. Därför kan detta vara acceptabelt enligt Grisez. Däremot menar han att det aldrig kan vara tillåtet att vilja skada något mänskligt gott som medel för att uppnå något annat mänskligt gott.<sup>63</sup>

### 5.2.2 Grisez' formel

När Grisez ska formulera sin grundprincip för moralen utgår han från Thomas av Aquinos 'det praktiska förnuftets första princip' som i Grisez' översättning lyder: "The good is to be done and pursued; the bad is to be avoided".<sup>64</sup> Grisez argumenterar för att denna är självveident (vilket diskuteras vidare under avsnitt 6.1). Utifrån denna princip, sin syn på den fria viljans centrala roll för moralen och sin tanke på ett flertal grundläggande mänskligt gott formulerar han sin grundprincip för moralen så här, G1:

In voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with a will toward integral human fulfillment.<sup>65</sup>

Här står 'integral human fulfillment' för total mänsklig fullkomning, vilket innebär fullkomning av allt grundläggande mänskligt gott för hela den mänskliga gemenskapen.<sup>66</sup> Alltså vad som enligt Grisez gör ett gott handlande gott är att det väljs (inkompabilistiskt) frivilligt utifrån en vilja som är förenlig med viljan till fullkomning av allt grundläggande mänskligt gott för hela den mänskliga gemenskapen.

### 5.2.3 Läran om den dubbla effekten

För att tydliggöra i vilka fall det kan vara gott att välja en handling med både en bra och en dålig effekt, presenterar Grisez *läran om den dubbla effekten*.<sup>67</sup> Denna ställer upp fyra villkor för detta:

---

<sup>63</sup> Grisez, 1983, C9QB§1, C3QA§7, C4QA, C9QF§5

<sup>64</sup> Grisez, 1983, C7QC§3

<sup>65</sup> Grisez, 1983, C7QF§1

<sup>66</sup> Grisez, 1983, C7QF§3

<sup>67</sup> Grisez, 1983, C12Ap3

1. Handlingen i sig själv får inte vara felaktig (det vill säga får inte i sig vara ett direkt förstörande av något mänskligt gott).
2. Den handlandes intention måste vara rätt (det vill säga att den dåliga effekten inte får vara önskad).
3. Den dåliga effekten får inte fungera som medel för att uppnå den goda (eftersom den då på något sätt måste önskas).
4. Den goda effektens betydelse måste stå i proportion till den dåliga effektens.

### **5.3 Gud i Grisez' teori**

Gudstanken spelar en viktig roll i förståelsen av Grisez' teori. Men inte så att han ser moralprinciperna som Guds godtyckliga val. Snarare är den viktig för att kunna se hur han kan tänka sig 'Fullkomning av allt grundläggande mänskligt gott för hela den mänskliga gemenskapen' som mål för människans moraliska strävan. Vid första anblick kan detta förvisso låta totalt övermänskligt. Även Grisez menar att detta omöjliga kan nås med mänsklig kraft utan bara genom Guds kraft. Hans tanke är emellertid att människan bör främja det i samverkan med Gud genom att bidra till en sådan fullkomning och inte välja att göra något som är inkonsistent med en sådan.<sup>68</sup>

## **6 Responser på Grisez**

### **6.1 Angående Grisez' grundantaganden**

#### **6.1.1 Aquinas' det praktiska förnuftets första princip**

Thomas av Aquinos 'det praktiska förnuftets första princip' som Grisez menar sig utgå ifrån, lyder som redan nämnts: "The good is to be done and pursued; the bad is to be avoided". Ralph McInerny har emellertid noterat en viss skillnad i innebörd av denna mellan Thomas och Grisez. Det gäller framförallt vad '[t]he good'/'det goda' syftar på här. Hos Thomas

---

<sup>68</sup> Grisez, 1983, C4QD§§3-5, C8QI§§2-3

syftar det på lyckan som det ultimata målet, medan det i Grisez läsning syftar på vart och ett av hans slag av mänskligt gott.<sup>69</sup>

Vidare argumenterar Grisez för att denna princip är självvident, då han uttyder 'det goda' som 'det eftersträvansvärda' och 'the bad' som 'en avsaknad av det goda' alltså 'en avsaknad av det eftersträvansvärda'. Ty instoppat i 'det praktiska förnuftets första princip' ger detta: "Det eftersträvansvärda bör göras och eftersträvas; en avsaknad av det eftersträvansvärda bör undvikas".<sup>70</sup>

Principen kan delas upp i de tre principerna: "Det goda bör göras", "Det goda bör eftersträvas" och "Det onda bör undvikas". Vidare är enligt ovanstående resonemang var och en av dessa tre principer självvident i sig själv. Men Timothy Chappell menar att dessa tre principer motsäger varandra i frågan om det goda ska göras och eftersträvas även med hjälp av onda medel. Hans slutsats av detta är att det då omöjligt kan vara så att alla tre principerna är självvidenta och då kan inte heller kombinationen av dessa, det vill säga 'Thomas av Aquinos 'det praktiska förnuftets första princip', vara det.<sup>71</sup>

Diskrepansen mellan Grisez' och Chappells slutsatser kan förstås utifrån att de helt enkelt tänker olika angående vari det moraliskt goda respektive onda sitter. För Grisez som baserar de moraliska värdena enbart på intentionen, blir redan intentionen att göra och eftersträva det goda med hjälp av onda medel, en klar självmotsägelse. Ty denna intention måste inkludera intentionen till det onda medlet (det vill säga intentionen att skada eller förhindra något grundläggande mänskligt gott) och kan då enligt Grisez' tanke inte ses som god. Chappell däremot tycks vara en konsekvensetiker som menar att det goda ska göras och eftersträvas även med hjälp av mindre onda medel.

### 6.1.2 Den fria viljan

Som vi sett är tanken på den fria viljan av avgörande betydelse för Grisez. Ändå kritiseras han av Göran Bexell för att inte på allvar stå upp för den. Grunden för Bexells kritik bygger på grundantagandet att: "Freedom of choice involves granting the individual responsibility and

---

<sup>69</sup> McInerney, Ralph, "Grisez and Thomism", s. 53-72 i Biggar & Black, s. 69 & Grisez 1983, C7QC§3

<sup>70</sup> Grisez, 1983, C7QC§§3-4. Ordet 'bör' motsvarar här 'is to' vilket handlar mer om vilken inställning man ska ha än vad man är påbjuden att som enskild individ göra.

<sup>71</sup> Chappell, s. 32-33

enabling him or her to choose between alternatives, without prescribing which of them is objectively correct.”<sup>72</sup> Ur detta perspektiv är det fullt begripligt att Grisez av vissa uppfattas som legalistisk och som en förvägrare av människans fria vilja. Ty utifrån sin formel G1 och sin syn på vad som är grundläggande mänskligt gott menar sig Grisez härleda merparten av den traditionella katolska moralläran, vilken innehåller rikligt med korrekthetsföreskrifter. Hur detta görs faller emellertid utanför den här studien.

Att Grisez ändå kan låta tanken på den fria viljan inta en avgörande betydelse i sin etiska teori, kan förstås genom att han och Bexell syftar på olika saker med begreppet 'den fria viljan'. För Grisez syftar det som sagt på en inkompabilistisk (det vill säga icke-determinerad) fri vilja. En vilja kan kallas fri på detta sätt, till skillnad från Bexells sätt, även om valet står mellan föreskrivet gott och föreskrivet ont.

### 6.1.3 Läran om den dubbla effekten

Phillippa Foot, som likt Grisez är en viljecentrerad etiker, riktar ändå hård kritik mot läran om den dubbla effekten.<sup>73</sup> Hennes alternativ är att istället hävda principen att man alltid bär större ansvar för de kända konsekvenserna av vad man väljer att aktivt göra, än för de kända konsekvenserna av att inte ingripa. Annorlunda uttryckt menar hon att plikten att inte orsaka skada alltid väger tyngre än plikten att hjälpa. Fördelarna hon tycks se med denna syn, i förhållande till läran om den dubbla effekten, illustrerar hon huvudsakligen med två etiska dilemman.

Det ena gäller huruvida det kan vara rätt att spränga en fet man som fastnat i en grottöppning ifall det räddar en grupp andra från drunkning. Här visar hon att vissa uttolkningar av läran om den dubbla effekten leder till det absurda resonemanget att man hävdar att man inte avsåg att döda honom utan bara spränga honom i småbitar.<sup>74</sup> Emellertid så kan inte detta resonemang föras med framgång utifrån Grisez' presentation av läran om den dubbla effekten. Ty enligt denna får inte själva den avsiktliga handlingen i sig vara ett förstörande av något grundläggande mänskligt gott.<sup>75</sup> Och att avsiktligt spränga en människa i småbitar är i sig att avsiktligt förstöra det grundläggande mänskligt goda som utgörs av dennes liv, vilket enligt

---

<sup>72</sup> Bexell, s. 132

<sup>73</sup> Foot, 2002, s. 19-31

<sup>74</sup> Foot, 2002, s. 21-22

<sup>75</sup> Grisez, 1983, C12Ap3

Grisez aldrig kan accepteras. Ty det går inte att tänka sig ett alternativt scenario, under andra omständigheter, där själva sprängningen av mannen i småbitar inte är liktydig med att döda honom.

Det andra dilemma gällande huruvida det på ett sjukhus kan vara rätt att tillverka en viss gas som kan rädda livet på fem patienter, även om det oundvikligen innebär ett utsläppande av dödlig rök i en annan patients rum och denne patient av någon anledning inte går att flytta. Den sistnämndas död är helt klart en bieffekt av och inte ett medel för räddningsaktionen för de andra fem och därför acceptabel enligt Grisez' teori. Ty det går utmärkt att tänka sig ett alternativt scenario, under andra omständigheter, där utsläppet av röken inte vållade någons död. Men Foot menar att det överhuvudtaget är fel att medvetet och aktivt orsaka en människas död i syfte att rädda andra, oavsett om det är som medel eller önskad bieffekt.<sup>76</sup>

Ett parallellt scenario är det klassiska spårvagnsproblemet (på engelska "the trolley problem") där du står vid en växel och det kommer en spårvagn som kommer att köra ihjäl fem personer om du inte ingriper och växlar över till ett annat spår, där den istället kommer att köra ihjäl en annan person. Precis på grund av samma resonemang som ovan är ingripandet acceptabelt enligt Grisez men kan inte vara det enligt Foot.

Visserligen tar Foot själv upp en egen variant av spårvagnsproblemet som till det yttre kan tyckas snarlikt detta, där hon just menar att det är bättre att köra en skenande spårvagn in på ett spår där den kör ihjäl en person än att köra den in på spåret där den kör ihjäl fem personer. Men i Foots variant är agenten föraren av spårvagnen och har därför enligt henne ett aktivt ansvar för valet av spår, vilket spår han än väljer.<sup>77</sup> Då blir det självfallet bättre enligt henne att välja att aktivt orsaka en persons död än att välja att aktivt orsaka fem personers död.

Men i fallet vid spårväxeln är frågan istället om du ska göra ett aktivt ingripande som räddar livet på fem personer, trots att du vet att du samtidigt som bieffekt orsakar en annan persons död, eller avstå från detta ingripande. Alltså är detta fall ekvivalent med sjukhusdilemmat. Enligt Grisez' teori är detta gott i och med att du inte ens som medel behöver önska någons

---

<sup>76</sup> Foot, 2002, s. 29

<sup>77</sup> Foot utgår alltså från att det inte finns något defaultläge där föraren inte gör något aktivt val av spår. Huruvida detta är ett riktigt antagande kan naturligtvis diskuteras. För min del tänker jag mig att det här beror på hur själva styrmekanismen i spårvagnen är konstruerad, vilket jag inte är insatt i och därför inte anser mig ha mandat att uttala mig om.



död för att utföra handlingen. Medan Foot som sagt menar att det överhuvudtaget är fel att medvetet och aktivt orsaka en människas död i syfte att rädda andra, oavsett om det är som medel eller önskad bieffekt.

Skillnaden mellan Grisez och Foot går att förstå som att Grisez är ännu mer viljecentrerad och mindre konsekvenscentrerad än Foot. Ty enligt honom är det bara den direkta avsikten (inklusive avsikten till nödvändiga medel) med handlingar som avgör deras moraliska värden. Medan Foot menar att det alltid är fel att aktivt välja något som man vet orsakar negativa konsekvenser, även om detta endast är en önskad bieffekt. Självs menar jag att det bör vara bättre för en viljecentrerad etik att som Grisez renodla viljecentreringen, än att som Foot blanda in konsekvensresonemang.

## 6.2 Angående möjliga kandidater till kategorier av grundläggande gott

### 6.2.1 Välbehag

Då det gäller Grisez' val av kategorier av grundläggande mänskligt gott kritiseras det av Chappell för att inte ta med välbehag och undvikande av lidande som en sådan kategori. Hans huvudsakliga argument är för det första att han menar att man söker detta för dess egen skull och inte endast som ett medel för inre harmoni. Vidare menar han att ett tillägg av en sådan kategori skulle innebära ett välkommet direkt förbud mot tortyr, vilket så antyds att Grisez' nuvarande teori inte åstadkommer.<sup>78</sup>

Är denna kritik, av avsaknaden av välbehag som kategori av grundläggande mänskligt gott, befogad? Rufus Black tillbakavisar denna med hänvisning till Grisez själv:

Suppose a device were invented which could create experiences somewhat like motion pictures, but communicated directly to the brain, so as to make the experience a total one in which the individual's awareness of being a spectator was eliminated. Suppose, further, that one could select a lifelong program on this device and consign oneself—or one's child or best friend—to this pleasurable and all-absorbing existence. Would there be any point to doing so? Evidently not. No amount of guaranteed pleasure and avoidance of pain would make up for the fact that one was not really living a life.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Chappell, s. 36-37

<sup>79</sup> Black, s. 11-12 & Grisez, 1983, C5QC§4

Men i Grisez' text fungerar detta stycke bara som ett argument mot hedonismen som ser välbehag som det enda grundläggande mänskligt goda. Vi tänker oss att en sådan apparat, istället för att ställas in på att skänka livslångt välbehag, ställs in på att skänka livslång inhämtning av kunskap och estetisk erfarenhet. Kontentan blir, skulle jag säga, ändå den samma. Det finns inte heller i det här fallet några skäl att vilja koppla upp någon till en sådan apparat. Precis som Grisez exempel fungerar som ett argument mot att välbehag skulle vara det enda grundläggande mänskligt goda, fungerar det omgjorda exemplet som ett likadant argument mot att kunskap och estetisk erfarenhet skulle vara det. Ändå räknar Grisez kunskap och estetisk erfarenhet som en av kategorierna av grundläggande mänskligt gott. Detta är emellertid ingen motsägelse då ett uteslutande av att X är det enda grundläggande mänskligt goda, på intet sätt utesluter att X kan vara en av flera kategorier av grundläggande mänskligt gott. Men då kan Grisez' argumentation i citatet ovan inte användas, som Black tycks mena, till att avfärda tanken på välbehag som en av flera kategorier av grundläggande mänskligt gott.

Finns det då någon mer hållbar argumentation mot Chappells kritik av avsaknaden av välbehag bland Grisez' kategorier av grundläggande mänskligt gott? Grisez och hans kollegor är inne på detta i en diskussion om välbehag och dess motsats smärta. Här konstaterar de att smärta vanligen stör den inre harmonin, vilket är en av deras kategorier av grundläggande mänskligt gott. Men samtidigt är den något naturligt gott i den mån den är en nödvändig signal för att agera för att bevara hälsan.<sup>80</sup>

Precis det samma kan i ännu högre utsträckning sägas om minskning av välbehag. Många människor, kanske i synnerhet tonåringar, hade aldrig gått ur sängen på morgonen, utan att någon eller något hade minskat deras välbehag avsiktligt. Denna avsikt hade varit otillåten enligt Grisez om han räknat välbehag som ett grundläggande mänskligt gott. Ty enligt hans teori och utveckling av hans formel, får man inte vilja skada något grundläggande mänskligt gott ens som medel till något annat gott.<sup>81</sup> Däremot behöver den eventuella störningen i sjusovarens inre harmoni, till skillnad från minskningen av välbehaget, inte viljas som medel för att vilja få denne ur sängen, utan kan ses som en oönskad bieffekt. Ty sjusovarens inre harmoni behöver inte störas för att denne ska inse att det är bäst att lämna sängen.

---

<sup>80</sup> Grisez, Boyle & Finnis, s. 112

<sup>81</sup> Grisez, 1983, C9QF§5

Minskningen av välbehaget räcker. Slutsatsen blir att tanken på välbehag som en kategori av grundläggande mänskligt gott är inkompatibel med Grisez övriga teori – åtminstone för alla som delar min uppfattning att det är absurt att se något otillåtet i avsiktlig minskning av välbehag som medel för att få någon ur sängen.

Vidare kan Chappells två argument för välbehag och undvikande av lidande som en kategori av grundläggande mänskligt gott bemötas enligt följande: Angående att Chappell menar att man söker välbehag för dess egen skull och inte bara som medel för inre harmoni, menar jag att det här är möjligt att tänka på båda sätten. Men på samma sätt är det möjligt att några menar att man söker hämnd för dess egen skull och inte bara som medel för återställande av mellanmänsklig harmoni. Detta gör det emellertid inte rimligt att räkna hämnd som en kategori av grundläggande mänskligt gott. Då kan inte heller Chappells omtvistbara tanke, att man söker välbehag för dess egen skull och inte bara som medel för inre harmoni, fungera som bindande argument för välbehag och undvikande av lidande som en kategori av grundläggande mänskligt gott.

Inte heller håller Chappells argument att ett tillägg av en sådan kategori skulle innebära ett tortyrförbud som annars fattas. Ty det finns knappast någon avsiktlig tortyr som inte har någon avsikt att ens för ett ögonblick skada hälsan och/eller den inre harmonin hos offret, då detta är själva syftet med tortyr, antingen som medel eller mål. Men detta är som bekant redan förbjudet enligt Grisez' teori.

Den gemensamma faktorn i hela Chappells argumentation menar jag är att den tycks utgå från en konsekvensetisk övertygelse. Utifrån denna är det inga problem att vilja minska välbehaget för sjusovaren tillfälligt, även om välbehag ses som en kategori av grundläggande mänskligt gott. Ty då kan detta negativa vägas upp av både fler och större positiva konsekvenser av att komma upp ur sängen på morgonen. Likaså är välbehag en mycket mer påtaglig konsekvens än inre harmoni, vilket gör att denna hamnar i konsekvensetikens fokus, både i vad man själv söker och i vad som lider skada under tortyr. Men ur Grisez' viljecentrerade perspektiv blir som vi sett denna argumentation irrelevant.

## 6.2.2 Frihet

Rufus Black tillbakavisar även Joseph Raz' ståndpunkt att frihet, eller närmare bestämt personlig autonomi, skulle inneha något intrinsikalt värde, det vill säga vara ett grundläggande mänskligt gott med Grisez' terminologi. Emellertid driver Black inte heller här någon självständig argumentation, utan istället återger han Robert Georges argumentation i den här frågan. Enligt denna är autonomin aldrig ett skäl för handlande i sig själv. Tanken är att autonomin istället eftersträvas som medel för att uppnå annat grundläggande mänskligt gott såsom inre harmoni, kunskap och estetisk erfarenhet eller skicklighet i arbete och lek.<sup>82</sup>

Men att autonomi kan eftersträvas som medel för att uppnå annat grundläggande mänskligt gott, visar inte i sig att det inte också hade kunnat räknas som grundläggande mänskligt gott. Till exempel skulle många säga att de främst har ett arbete som medel för att uppnå annat gott, men detta hindrar inte Grisez från att betrakta just skicklighet i arbete och lek som en kategori av grundläggande mänskligt gott. Detta visar att det inte räcker med att visa att något eftersträvas som medel för annat gott, för att motbevisa att det är ett grundläggande mänskligt gott.

Emellertid vållar tanken på autonomi som grundläggande mänskligt gott i kombination med Grisez' övriga teori, minst lika stora problem som fallet var angående välbehag. Ty om autonomi hade räknats som grundläggande mänskligt gott i Grisez' teori, hade det inneburit att det alltid vore intrinsikalt ont att avsiktligt begränsa en människas autonomi. En sådan hållning blir uppenbarligen ohållbar i förhållande till flera grupper av människor, såsom småbarn, dementa, psykiskt sjuka och kriminella. Att dessa gruppers autonomi behöver begränsas på ett eller annat sätt, torde nästintill alla vara överens om. Från en konsekvensetisk ståndpunkt hindrar inte detta att mänsklig autonomi ses som något gott i sig, ty här kan den avsiktliga begränsningen av detta goda rättfärdigas av att den leder till något större gott eller undvikande av något större ont. Men enligt Grisez' viljecentrerade teori är det som sagt alltid fel att avsiktligt skada eller begränsa något grundläggande mänskligt gott. Därför blir det orimligt att i Grisez' teori räkna autonomi som grundläggande mänskligt gott, då det finns rikligt med fall där mänsklig autonomi uppenbarligen behöver begränsas.

---

<sup>82</sup> Black, s. 12-13

### 6.2.3 Finns liknande problem med kategorin 'Liv och hälsa'?

Men nu inställer sig frågan om inte samma problematik som här visats förekomma för såväl välbehag som frihet, också gäller till exempel Grisez' egen kategori 'Liv och hälsa'. Frågan är alltså om det kan anses vara en rimlig moralisk hållning att det alltid är intrinsiskt ont att avsiktligt skada en människas liv eller hälsa. Vid en första anblick kan denna hållning verka liktydig med en totalpacifism som utesluter all våldsanvändning i alla lägen.

Emellertid är detta inte vad Grisez avser. Han menar till exempel att det är möjligt att skjuta någon i huvudet i självförsvar utan direkt intention att döda.<sup>83</sup> Tanken här är att intentionen är att sätta stopp för det våldsamma angreppet genom att begränsa angriparens frihet att fortsätta med angreppet, vilket inte förutsätter en vilja att skottet ska döda.

På samma sätt i större skala resonerar Grisez om rättfärdigt krig. Det vill säga att krigshandlingar bara kan vara rättfärdiga om de gäller nödvändigt försvar för att förebygga, stoppa eller begränsa andras orättfärdiga våldsanvändning. Vidare ska en soldat aldrig välja själva dödandet av fienden eller skadandet av dennes hälsa men kan acceptera det som en förutsedd men oönskad bieffekt av försvaret mot den orättfärdiga våldsanvändningen.<sup>84</sup>

Själv anser jag den här argumentationen vara hållbar. En av de starkaste invändningarna jag kan tänka mig är emellertid att man menar att även om intentionen att döda kan undvikas vid väpnat försvar, så måste åtminstone skadandet av angriparens hälsa fungera som medel i syfte att hindra dennes frihet att fortsätta med angreppet. I så fall skulle ju detta vara otillåtet enligt Grisez' teori, då det hade inneburit att avsiktligt skada det grundläggande mänskliga goda 'liv och hälsa' som medel till försvaret. Men frågan är om det just är skadandet av angriparens hälsa som måste avses som medel för att stoppa angreppet. Det är givet att om man till exempel skjuter mot en angripare i självförsvar, går det inte att neka till att man har avsikt att skada dennes kropp som medel till att begränsa angriparens frihet att fortsätta med angreppet. Men behöver detta innefatta en avsikt att skada dennes hälsa? Det beror på vad som menas med hälsa.

---

<sup>83</sup> Grisez, 1993, C8QB§1e

<sup>84</sup> Grisez, 1993, C11QE§3a, f

Enligt WHO:s konstitution definieras hälsa ”som ett tillstånd av fullständigt fysiskt, psykiskt och socialt välbefinnande”.<sup>85</sup> Med denna definition behöver inte en avsikt att vålla en människa en kroppslig skada, som medel för något annat gott, innefatta en avsikt att skada dennes hälsa, det vill säga välbefinnande, ens som ett medel. Vid till exempel en benamputation inom sjukvården är det klart att läkaren har avsikten att åstadkomma den kroppsliga skada som ingreppet innebär. Men denna avsikt innefattar på intet sätt en avsikt att skada dennes hälsa, det vill säga välbefinnande, ens som medel. Alltså är det inte nödvändigt att en avsikt att vålla en människa en kroppslig skada behöver innebära en avsikt att skada dennes hälsa. På samma sätt behöver inte avsikten att skada en angripares kropp, för att stoppa dennes fortsatta våldsanvändning, nödvändigtvis innefatta en avsikt att skada dennes liv eller hälsa.

En annan fråga, som berör kategorin ’Liv och hälsa’, är om en positiv hållning till dödsstraff i vissa lägen kan accepteras inom Grisez’ system. Gerard V. Brandley menar att detta skulle vara möjligt om dödstraff är det enda möjliga retributiva straffet för att återställa rättvisan, då det enligt honom kan åläggas utan att väljas. Det som väljs, tänker han sig, är själva återställandet av rättvisan.<sup>86</sup> Men det han missar här är att det Grisez syftar på med avsiktliga val inte endast gäller agerandets slutmål utan även val av medel.<sup>87</sup> Det går inte att tillämpa dödsstraff utan att avsiktligt döda den dömda människan, då detta just är vad tillämpningen innebär. Vidare innebär detta att avsiktligt skada en människas liv, vilket som sagt är intrinsikalt ont i Grisez’ teori.

#### 6.2.4 Äktenskap

Som redan nämndes i avsnitt 5.1.2, framför Grisez äktenskapet som ett grundläggande mänskligt gott, efter sin lansering av sju kategorier av grundläggande mänskligt gott. De två frågor som kommer belysas här är dels om det är nödvändigt att, likt flertalet av Grisez’ respondenter, uppfatta det här som en lansering av ett åttonde grundläggande mänskligt gott eller om det finns andra tolkningsmöjligheter. Dels om Chappells invändning att äktenskapet

---

<sup>85</sup> Folkhälsomyndighetens översättning på <https://www.folkhalsomyndigheten.se/om-folkhalsomyndigheten/internationellt-samarbete/who-samarbete/> hämtad 190420

<sup>86</sup> Brandley, Gerard V., ”No Intentional Killing Whatsoever: ...”, s. 155-173 i George, s. 168

<sup>87</sup> Grisez, Germain & Boyle, Joseph, ”Response to Our Critics and Our Collaborators”, s. 213-237 i George, s. 219

inte är ett grundläggande mänskligt gott då det istället får sitt värde genom annat grundläggande mänskligt gott, är hållbar.<sup>88</sup>

Uppfattningen att Grisez lanserar äktenskapet som ett åttonde grundläggande mänskligt gott, är förvisso lätt att förstå. Dels framför han alltså äktenskapet som ett grundläggande mänskligt gott och dels uppger han att det var ett misstag att inte nämna det på listorna med de sju kategorierna av grundläggande mänskligt gott. Misstaget menar han bestod i att tänka att det goda som äktenskapet innebär skulle vara reducerbart till annat grundläggande mänskligt gott såsom vänskap och alstrande av nytt liv med mera. För att visa att det här var ett misstag framför han tre argument. Det första argumentet går ut på att det människor söker när de ingår äktenskap inte verkar vara flera åtskilda instanser av gott, utan ett enda mångfacetterat gott. Hans andra argument bygger på sent tillkommen kyrkolära om att äktenskapet är något som har realitet i sig, vars fullhet därför är ett grundläggande mänskligt gott. Det tredje argumentet bygger på att det äktenskapliga bandet övergår vänskapsrelationen i det att det är ouplösligt. Därför kan äktenskapet såsom något gott inte reduceras till vänskap.<sup>89</sup>

Huruvida dessa argument är hållbara eller inte lämnas utanför den här studien, så länge de inte relaterar till respondenternas kritik som i fallet med Chappells invändning vilken vi återkommer till. Syftet med att presentera argumenten är istället att ge en bakgrund till varför Grisez menar att det var ett misstag att inte ta med äktenskap i listorna på kategorier av grundläggande mänskligt gott. Detta för att kunna reflektera över på vilket sätt Grisez hade velat ta med det i dessa listor, då hans skrifter inte ger några tydliga besked på den här punkten.

Flertalet av Grisez' respondenter uppfattar det som sagt som en lansering av ett åttonde grundläggande mänskligt gott. Denna tolkning är förvisso möjlig att göra. Men jag menar att det finns ett annat minst lika rimligt tolkningsalternativ. Grisez själv nämner aldrig siffran åtta i detta sammanhang. Dessutom benämner han aldrig äktenskapet som en kategori av grundläggande mänskligt gott, vilket de sju på hans tidigare listor benämns, utan bara som ett grundläggande mänskligt gott. Vidare är de exempel på grundläggande mänskligt gott som han uppger att han tidigare misstog det goda i äktenskapet vara reducerbart till, nämligen 'vänskap' och 'alstrande av nytt liv', inte själva några av hans sju kategorier, utan istället

---

<sup>88</sup> Chappell, s. 38-39

<sup>89</sup> Grisez, 1993, C9QA§1j (inkl. not 43)

delmängder av dessa. 'Alstrande av nytt liv' ingår i kategorin 'Liv och hälsa' och 'vänskap' tillsammans med 'rättvisa' i 'Mellanmänsklig harmoni'.

Det alternativ jag ser till att uppfatta framförandet av äktenskapet som ett grundläggande mänskligt gott som en lansering av en åttonde kategori, är att lägga in även äktenskapet under kategorin 'Mellanmänsklig harmoni' vid sidan av vänskap och rättvisa. Detta innebär inte på något sätt att det goda i äktenskapet reduceras till allmän vänskap. Grisez själv beskriver essensen i äktenskapet som framförallt makarnas livslånga självutgivande kärlek till varandra.<sup>90</sup> Utifrån denna syn menar jag att detta till och med kan ses som det ultimata uttrycket för mellanmänsklig harmoni utan att reduceras till vänskap.

Antag till exempel att 'skicklighet i arbete' inte skulle ha funnits med på Grisez' listor, utan den sjunde kategorin endast hade hetat 'skicklighet i lek'. Då hade han i efterhand kunnat framföra 'skicklighet i arbete' som ett grundläggande mänskligt gott och uppge att det var ett misstag att inte nämna det på listorna med de sju kategorierna av grundläggande mänskligt gott. Misstaget kunde han hävda bestod i att tänka att det goda som 'skicklighet i arbete' innebär skulle vara reducerbart till annat grundläggande mänskligt gott såsom 'skicklighet i lek' och befrämjande av liv och hälsa med mera. För att visa att det här var ett misstag kunde han ha framfört tre argument. Det första argumentet hade kunnat gå ut på att det människor söker när de tar ett arbete inte verkar vara flera åtskilda instanser av gott, utan ett enda mångfacetterat gott. Det andra argumentet kunde bygga på tanken att arbete är något som har realitet i sig, vars fullhet därför är ett grundläggande mänskligt gott. Det tredje argumentet kunde bygga på att 'skicklighet i arbete' övergår 'skicklighet i lek' i det att det är produktivt på ett mycket tydligare sätt. Därför kan 'skicklighet i arbete' såsom något gott inte reduceras till 'skicklighet i lek'.

Utifrån ett sådant scenario hade troligtvis de respondenter som nu tolkar Grisez' framförande av äktenskapet som ett grundläggande mänskligt gott som en lansering av ett åttonde grundläggande mänskligt gott, sagt precis det samma angående 'skicklighet i arbete'. Men då det goda i både 'skicklighet i arbete' och 'skicklighet i lek' har sitt ursprung i att människan till sitt väsen är både organisk och rationell, så är det enligt Grisez' tankesätt fullt naturligt att dessa båda grundläggande mänskligt gott räknas som en enda kategori. På samma sätt kan

---

<sup>90</sup> Grisez, 1993, C9QA§1i



äktenskapet som ett grundläggande mänskligt gott med fördel räknas in i 'Mellanmänsklig harmoni' vid sidan av vänskap och rättvisa, utan att på något sätt det goda i äktenskapet reduceras till allmän vänskap.

Huruvida detta var Grisez' egen uppfattning eller om han faktiskt såg äktenskapet som en åttonde kategori av grundläggande mänskligt gott, menar jag är omöjligt att utläsa av materialet med någon säkerhet. Eventuellt kan den här oklarheten till och med ha varit ett medvetet val från Grisez' sida. Om han valt att tydligt presentera det som en egen kategori så hade han på ett mer definitivt sätt markerat avstånd gentemot både sin egen tidigare och sina kollegors uppfattning. Att å andra sidan istället välja att tydligt lägga in det tillsammans med vänskap och rättvisa under 'Mellanmänsklig harmoni' kan säkert tyckas klumpigt. Den poäng Grisez påtalar är endast att äktenskapet är ett grundläggande mänskligt gott som han borde ha nämnt på listorna med de sju kategorierna av grundläggande mänskligt gott. Om det borde nämnts som egen kategori eller under någon av de befintliga kategorierna lämnar Grisez öppet för läsarnas tolkning. Flertalet av Grisez' respondenter uppfattar det som sagt som en lansering av en åttonde kategori. Men själv anser jag att det är en minst lika rimlig tolkning att lägga in det tillsammans med vänskap och rättvisa under 'Mellanmänsklig harmoni'.

Slutligen är det nu utifrån Grisez' etiska system som helhet förhållandevis lätt att bemöta Chappells invändning att äktenskapet inte är ett grundläggande mänskligt gott. Chappell grundar sin invändning på att äktenskapet istället får sitt värde genom att det är medel för annat som Chappell själv ser som grundläggande mänskligt gott, nämligen vänskap och välbehag.<sup>91</sup> I avsnitt 6.2.1 visades varför tanken på välbehag som ett grundläggande mänskligt gott inte passar ihop med Grisez' viljecentrerade etik som förbjuder avsikten att skada något grundläggande mänskligt gott. Vidare går som sagt inte det som Grisez ser som essensen i äktenskapet, nämligen makarnas livslånga självutgivande kärlek till varandra, att reducera till allmän vänskap. Chappells kritik verkar böttna i en syn på äktenskapet som en institution, medan det för Grisez handlar om en ouplöslig självutgivande kärleksrelation.

---

<sup>91</sup> Chappell, s. 38-39

## 6.2.5 Alternativa kategoriseringar

Även om de förslag på andra kategorier av grundläggande mänskligt gott som Grisez' respondenter kommit med har visats vara inkompatibla med Grisez' övriga teori, så är självfallet inte just hans egen uppdelning med sju (eller åtta) kategorier av grundläggande mänskligt gott på något sätt oomtvistbar ens vid anammande av hans övriga teori. Det går att tänka sig flera olika kategoriseringar av vad som är grundläggande mänskligt gott som alla är kompatibla med Grisez' övriga teori.

Till exempel hade det varit ganska naturligt att bryta upp de kategorier som består av konjunktioner i separata kategorier för alla ingående termer. Det hade då givit upphov till de tolv<sup>92</sup> kategorierna:

- |  |                          |
|--|--------------------------|
| i) inre harmoni  | vii) (mänskligt) liv     |
| ii) harmoni mellan det inre jaget och dess yttre uttryck | viii) hälsa              |
| iii) vänskap   | ix) kunskap              |
| iv) rättvisa   | x) estetisk erfarenhet   |
| v) äktenskap   | xi) skicklighet i arbete |
| vi) harmoni med Gud                                      | xii) skicklighet i lek   |

Ett annat alternativ hade varit följande kvartett:

- 1) Välbefinnande som biologisk varelse
- 2) Välbefinnande som social varelse
- 3) Välbefinnande som rationell varelse
- 4) Välbefinnande som andlig varelse

Av Grisez' kategorier kunde då '(Mänskligt) liv och hälsa' ha hänförts till 1), 'Harmoni mellan det inre jaget och dess yttre uttryck', 'Skicklighet i arbete och lek' och 'Mellanmänsklig harmoni' hänföras till 2), 'Inre harmoni' och 'Kunskap och estetisk erfarenhet' hänföras till 3) och 'Harmoni med Gud' till 4).

---

<sup>92</sup> Märk väl att själva tolvtalet inte kan vara planlagt av Grisez från början, då han vid det tillfället inte hade med äktenskapet.

Möjligheterna till alternativa kategoriseringar tar säkert inte slut här. Dessutom finns det säkerligen argument både för och emot varje förslag på kategorisering. Samtidigt krävs någon typ av kategorisering av vad som är grundläggande mänskligt gott, för att Grisez' övriga teori ska fungera. Självt framställer förvisso Grisez just sin kategorisering som objektiv. Men det är långt ifrån nödvändigt att anamma detta anspråk på objektivitet hos kategoriseringen, för att kunna anamma Grisez' etiska teori i övrigt.

### **6.3 Sammanfattande reflektion**

Genomgående verkar kritiken mot Grisez implicit utgå från mer konsekvensetiska grundantaganden än vad Grisez själv står för. Givet att man istället anammar Grisez' viljecentrerade utgångspunkt blir därför den här kritiken lätt att avfärda. Ändå är det relativt sällsynt med kritik mot denna utgångspunkt. I de få fall där sådan förekommer, så är det antingen så att den utgår från en annan uppfattning om vad 'fri vilja' är, eller så argumenteras bara mot Grisez' avfärdande av andra uppfattningar. Det förekommer alltså knappast någon skarp kritik direkt riktad mot Grisez' viljecentrerade utgångspunkt, vilken i sig kan användas för att bemöta övrig kritik. Det förekommer dock allmän kritik mot sådana utgångspunkter, vilket behandlas i avsnitt 7.4.

Emellertid är det även möjligt att argumentera på andra hållet. Det vill säga att om det skulle finnas en vattentät argumentation för att välbehag och/eller autonomi är intrinsiskt gott, så leder min argumentation angående dess oförenlighet med Grisez' viljecentrerade utgångspunkt till att den senare då måste vara felaktig. Dock har ingen dylik argumentation återfunnits bland den här studiens material. Det verkar som att förslagen på välbehag och autonomi som kategorier av grundläggande mänskligt gott är avsedda för att passa in i Grisez' övriga teori. Men min argumentation har visat att så knappast är fallet. Samtidigt har jag visat på andra svagheter i argumentationen för att välbehag och/eller autonomi är intrinsiskt gott, vilket visar att den inte går att i sig använda som tvingande argument mot Grisez' viljecentrerade utgångspunkt.

## 7 Placering av Grisez i förhållande till andra moralteorier

### 7.1 Grisez' syn på andra teorier

I en artikel i *The American journal of jurisprudence* under sin mest produktiva period slår Grisez, tillsammans med två kollegor, fast att deras teori varken är teleologisk då den har absoluta moralnormer, eller deontologisk då den inte ser naturliga önskningsfrämmande för moralen.<sup>93</sup> Själva begreppet dygdeetik är inte kommenterat i något verk av Grisez som behandlar etikens grunder.<sup>94</sup> En förklaring till detta kan tänkas vara att det inte var en så populär inriktning under perioden Grisez skrev dessa verk. Men dessutom är Grisez' syn på kända dygdeetiker från historien så varierande så det är svårt att avgöra hur han skulle ställt sig till själva begreppet. Samtidigt som han till stor del bygger sin egen teori utifrån Thomas av Aquinos *det praktiska förnuftets första princip*: ”Det goda ska göras och eftersträvas; det onda undvikas”<sup>95</sup>, kritiserar han Aristoteles för att begränsa det goda till användande av förnuftet.<sup>96</sup> Samma kritik riktar han för övrigt i ännu högre utsträckning mot Immanuel Kants teori.<sup>97</sup>

Sin mest omfattande kritik riktar Grisez emellertid mot proportionalismen, med andra ord konsekvensetiken. Här inriktar han sin kritik främst på att denna teoris förutsättning, nämligen vägande av bra och dåliga konsekvenser av olika möjliga handlingsalternativ, i praktiken är omöjlig att genomföra på ett adekvat sätt.<sup>98</sup> Ett grundantagande i den här kritiken är att människans vilja alltid är inriktad på det goda och därför automatiskt valt det godaste handlingsalternativet om det kunde avgöras enligt en sådan princip om den stämde. Detta antagande delas troligen inte av flertalet konsekvensetiker. Som vi har sett går Grisez' egen teori också helt emot konsekvensetikens tanke att det kan vara gott att göra något ont som ett medel för något större gott.

---

<sup>93</sup> Grisez, Germain & Boyle, Joseph & Finnis, John, ”Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends” s. 99-151 i *The American journal of jurisprudence*, 32, Notre Dame Law School, Notre Dame, 1987, s. 101

<sup>94</sup> Grisez, 1983 och Grisez, 1993 och Grisez & Boyle, ”Response to Our Critics and Our Collaborators”, s. 213-237 i George

<sup>95</sup> Grisez, 1983, C7QC§3

<sup>96</sup> Grisez, 1983, C5QE§§3-4

<sup>97</sup> Grisez, 1983, C4Ap

<sup>98</sup> Grisez, 1983, C6

## 7.2 Andras placeringar av Grisez

Som nämndes i inledningen varierar uppfattningarna, om var Grisez' etik hör hemma i förhållande till de klassiska skolbildningarna, betydligt mellan hans kommentatorer. Med hjälp av den här studien kan vi nu sammanställa en förklaring till hur detta kan komma sig. Att Bexell uppfattar Grisez som legalistisk, grundas i huvudsak på den praktiska etiken, där Grisez menar sig härleda merparten av den traditionella katolska moralläran, vilken innehåller rikligt med korrekthetsföreskrifter. Emedan Bexell menar att fri vilja innebär ansvar för val mellan olika alternativ utan föreskrift angående vilket som är objektivt korrekt, är det inte underligt att han uppfattar den här moralläran som legalistisk. Å andra sidan menar Biggar att Grisez är klart anti-legalistisk och eudemonistisk, ty det Grisez förespråkar är inte blind laglydnad bara för att Gud så vill, utan snarare att använda förnuftet för vidare mänsklig *eudaimonia* (grekisk term för djup lycka) eller välmående.<sup>99</sup> De faktamässiga grunderna för dessa motstridiga uppfattningar behöver inte i sig själva vara oförenliga på något sätt. Diskrepansen beror istället på att Bexell huvudsakligen ser på den praktiska etiken, medan Biggar mer ser till den bakomliggande metaetiken.

Då Biggar talar om att Grisez' etik strävar efter mänsklig *eudaimonia* måste han syfta på 'total mänsklig fullkomning' som är den här etikens mål. Att detta skulle vara det samma som mänsklig *eudaimonia* går självfallet att ha olika uppfattningar om. Värt att notera är att om detta accepteras får det inte glömmas att 'total mänsklig fullkomning' enligt Grisez inbegriper fullkomning av ett icke-reducerbart flertal kategorier av grundläggande mänskligt gott. Samtidigt är det just detta att Grisez menar att man enbart ska ha avsikt att främja och aldrig skada något grundläggande mänskligt gott som får Brian Berry att se honom som ett klart exempel på en deontologisk etiker.<sup>100</sup> Åter beror diskrepansen mellan uppfattningarna på att Biggar mer ser till målet med Grisez' etik medan Berry ser på en mer praktisk nivå.

Vidare menar Rufus Black att Grisez' teori har känslornas betydelse gemensam med dygdeetik.<sup>101</sup> Detta bygger sannolikt på att den inte ser naturliga önskningar som främmande för moralen.<sup>102</sup> Å andra sidan menar Bexell att Grisez låter känslornas moraliska betydelse

---

<sup>99</sup> Biggar, Nigel, "Karl Barth and Germain Grisez on the Human Good:...", s. 164-183 i Biggar & Black, s. 168-169

<sup>100</sup> Berry, Brian, "Roman Catholic Ethics: Three Approaches" i *Catholic Practice*, the E-Magazine of PastoralLink, mars 1999, återgiven på [http://theolibrary.shc.edu/resources/ligouri\\_berry.htm](http://theolibrary.shc.edu/resources/ligouri_berry.htm) hämtad 190618

<sup>101</sup> Black, 21-22

<sup>102</sup> Grisez & Boyle & Finnis, 1987, s. 101

helt överspelas av förnuftet istället för att samspela med det.<sup>103</sup> Det här bygger troligtvis på Grisez utläggning över vilka ansvarsformer som hans grundprincip medför, där det återkommande sägs att man inte ska låta känslor (emotions) styra ens fria val.<sup>104</sup> Dessa källor hos Grisez behöver emellertid inte strida mot varandra, då det är olika saker som diskuteras. Då Grisez talar om naturliga önskningar avses strävan efter de saker som han definierar som grundläggande mänskligt gott, vilket är det centrala i hela hans etik. Då han å andra sidan talar om att inte låta känslor (emotions) styra ens fria val, så är det i kontrast till en vilja som är förenlig med viljan till fullkomning av allt grundläggande mänskligt gott för hela den mänskliga gemenskapen. Värt att notera är att även dygdeetikens förgrundsgestalt Aristoteles har en likartad tanke då han menar att man skall se till att lusten inte leder en till någon av lasterna.<sup>105</sup>

Men Bexell uppfattar det även som att Grisez bara räknar noggrant övervägda beslut som moraliska.<sup>106</sup> Detta stödjer han på att Grisez förkastar den så kallade etiska intuitionismen.<sup>107</sup> Utifrån det här drar han slutsatsen att Grisez inte godtar någon intuition som grund för moralen och därför endast godtar noggrant övervägda beslut som sådan grund. I vilken mån slutsatsen är riktig är emellertid helt beroende av vad som läggs i begreppen 'intuition' och 'noggrant övervägda beslut'. Den etiska intuitionismen, vilken Grisez förkastar, uppfattar moralisk intuition som något grundläggande i sig själv, oberoende av andra moraliska värden.<sup>108</sup> Att detta inte är förenligt med Grisez' syn på vad som är grundläggande gott, är tämligen uppenbart. Men en alternativ uppfattning om vad moralisk intuition innebär kan vara ett undermedvetet övervägande av moraliska beslut enligt något system påminnande om det som Grisez formaliserar. Ett sådant slags moralisk intuition är svår att tänka sig att Grisez skulle vända sig emot. Samtidigt är det tänkbart att en person som handlar efter en dylik intuition inte upplever sig handla efter noggrant övervägda beslut, men ändå moraliskt. Inte heller här tror jag att Grisez skulle ha något att invända.

---

<sup>103</sup> Bexell, s. 141

<sup>104</sup> Grisez, 1983, C8

<sup>105</sup> Aristoteles, s. 69

<sup>106</sup> Bexell, s. 142

<sup>107</sup> Grisez, 1993, C5QA not 2

<sup>108</sup> Stratton-Lake, Philip, "Intuitionism in Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/intuitionism-ethics/#IndNonNatPro>

### 7.3 Försök till klargörande syntes

Det som alla insatta parter torde vara eniga om är att Grisez' etik är radikalt oförenlig med konsekvensetiken. Dess bärande idé är att det är viljan bakom en handling och inte dess konsekvenser som avgör om handlingen är god. Denna idé återfinns inom både dygdeetiken och pliktetiken (deontologin), men spelar inte en lika framträdande roll hos de här studerade företrädarna för dessa skolor som för Grisez. Huruvida Grisez uppfattas ligga närmast dygdeetiken eller pliktetiken, har vi sett bero på om man betraktar målet för etiken eller dess praktiska utformning.

Om man ser till utvecklingen från de historiska förgrundsgestalterna Aristoteles och Kant till deras här studerade nutida uttolkare, är det långt ifrån entydigt vilken ände av utvecklingen som Grisez står närmast. Då det gäller Aristoteles och hans uttolkare Foot så betonar Foot själva viljeakternas betydelse mer än Aristoteles och ligger på det sättet närmare Grisez. Å andra sidan bestrider hon tanken på livet som något gott i sig, vilken Grisez delar med Aristoteles. I spänningen mellan Kant och Korsgaard står Grisez på Kants sida vad gäller den inkompatibilistiskt fria viljans nödvändighet för moralen, men på Korsgaards vad gäller känslornas betydelse.

### 7.4 Grisez som sinnelagsetiker

Slutligen kan det vara värt att fråga sig om det inte finns någon ännu mer passande klassisk etisk skolbildning, än dygdeetiken och pliktetiken, att placera in Grisez' etik i. Det mest centrala för att Grisez skall se en handling som god handlar varken om dygd eller om plikt utan om att viljan bakom är förenlig med viljan till fullkomning av allt grundläggande mänskligt gott för hela den mänskliga gemenskapen.

Just den här sortens etik, där det uteslutande är den bakomliggande avsikten i sig som avgör en handling moraliska värde, brukar omnämnas 'sinnelagsetik' ('intentionalist ethics')<sup>109</sup> och har en av sina mest kända företrädare i Pierre Abélard.<sup>110</sup> En anledning till att Grisez inte är

---

<sup>109</sup> Thorsén, s. 158-159

<sup>110</sup> King, Peter & Arlig, Andrew, "Peter Abelard", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/abelard/#Eth> . Översättningen mellan 'sinnelagsetik' och 'intentionalist ethics' bygger både på egen allmän förståelse av termerna och på: Sporre, Karin, "Global Responsibilities and Ethics Education: To Be Assessed and If So How?", s. 115-144 i

igenkänd som sinnelagsetiker bland sina kommentatorer är sannolikt att den här etiska positionen inte är så omtalad i den engelskspråkiga kontexten som i den svenska. Det här i sin tur kan botten i att sinnelagsetik och dygdeetik trots allt ses som två relativt sett närliggande begrepp och att man då väljer att fokusera på ett av dem. I en engelskspråkig kontext talas nämligen desto mer om dygdeetik (virtue ethics). Att det ändå på båda språken finns två skilda begrepp med på samma sätt åtskiljbara definitioner visar att sinnelagsetik och dygdeetik ändå inte är utbytbara termer varken på engelska eller svenska.

Då nu Grisez igenkänns som sinnelagsetiker är det lämpligt att titta på hur pass väl just hans teori kan försvaras gentemot en allmän kritik mot sinnelagsetiken som sådan. Men då detta egentligen ligger utanför den här studiens frågeställningar, tas här endast upp argument från Håkan Thorséns bok *Människosyn och etik* (HT)<sup>111</sup> och de argument som *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (SEP) nämner från Abélards samtid.<sup>112</sup> Dessa är:

- A. Blir det inte omöjligt att fälla etiska omdömen då avsikter inte är åtkomliga för andra än den som handlar? Leder inte detta till att det inte går att bygga någon gemenskap på sinnelagsetiken då det inte går att utkräva ansvar? (HT, SEP)
- B. Är inte de verkliga avsikterna bakom handlingar ofta förmedvetna eller undermedvetna? (HT)
- C. Bedömningsgrunden för rätt/orätt kan väl inte läggas hos den handlande personen? (HT)
- D. Blir inte sinnelagsetikern immun mot kritik då det alltid kan hävdas att avsikten var en annan? (HT)
- E. Hur är det möjligt att göra ont frivilligt enligt sinnelagsetiken? (SEP)
- F. Om varken själva handlingarna eller dess konsekvenser har något moraliskt värde i sig, hur går det då att avgöra vad som får respektive bör göras? (SEP)

Den respons från sinnelagsetiker som Thorsén redogör för sätter stor tilltro till människans samvete och kan därför lätt avvisas av dem som inte delar denna. På samma sätt kan Abélards

---

Franck, Olof. (red.), *Assessment in Ethics Education A Case of National Tests in Religious Education*, Springer International Publishing, Cham, 2017, s. 130. Men även andra möjliga översättningar såsom 'disposition ethics', 'motive based ethics' och 'motive centred ethics' är eftersökta ihop med Grisez' namn utan resultat som beskriver hans etik som något av detta. Sökningen utfördes senast 190809 med hjälp av LIBRIS, Google och Google Scholar.

<sup>111</sup> Thorsén, s. 159-160

<sup>112</sup> King & Arling



respons på sina kritiker enkelt avvisas av alla som inte delar just hans form av teism, då den till hög grad bygger på denna.

Men fastän Grisez med andra sinnelagsetiker delar uppfattningen att det uteslutande är den bakomliggande avsikten i sig som avgör en handlings moraliska värde, så skiljer han ut sig på ett par väsentliga punkter, som gör hans position lättare att försvara gentemot ovan nämnda invändningar utan att bygga på tilltro till samvetet eller någon gudsuppfattning. Dels gäller det att Grisez definierar vad som är grundläggande mänskligt gott och därmed ont att avsiktligt skada eller förhindra. Dels gäller det att Grisez inte bara räknar det slutgiltiga målet för ett handlande som dess avsikt, utan även varje avsiktligt valt medel för att nå det slutgiltiga målet. Utifrån de här punkterna kan nämligen ovanstående invändningar besvaras så här:

- A. Det går ofta att fälla etiska omdömen då det ofta märks om någon avsiktligt skadar eller förhindrar något grundläggande mänskligt gott.
- B. Det enda man kan bära moraliskt ansvar för är sina medvetna val.
- C. Detta är oftast ingen nödvändighet, se A.
- D. Nej, se A.
- E. Det är möjligt att göra ont frivilligt, genom att avsiktligt skada eller förhindra något grundläggande mänskligt gott, som medel för att uppnå något annat gott.
- F. Det avgörs genom Grisez' formel (se avsnitt 5.2.2).

Det allra mest adekvata sättet att klassificera Grisez' etiska system torde vara att tala om en sinnelagsetik med pliktetiska inslag. Ty samtidigt som det är tydligt att det uteslutande är den bakomliggande avsikten i sig som sägs avgöra en handlings moraliska värde, är Grisez väldigt noga med att definiera vilka avsikter och delavsikter som är eftersträvansvärda respektive otillåtna. Utifrån dessa härleder han sedan konkreta moralbud som mycket lätt kan uppfattas som plikter. Men i hans tankevärld handlar det aldrig om plikt för pliktens egen skull, utan om att alltid i det frivilliga handlandet handla utifrån en vilja som är förenlig med viljan till fullkomning av allt grundläggande mänskligt gott för hela den mänskliga gemenskapen.

## 8 Avslutning

### 8.1 Sammanfattning

Den här uppsatsens syfte har varit att försöka förklara hur vitt skilda uppfattningar om den vatikantrogne professorn i kristen etik Germain Grisez' (1929-2018) skolbildning (Grisez school) kan förekomma bland dess kommentatorer genom att granska dess metaetiska grunder. Medan vissa ser Grisez' etik som legalistisk och ett klart exempel på deontologisk etik, menar andra att den är anti-legalistisk och eudemonisk. För att ha något att relatera Grisez' metaetiska position till har även den aristoteliska respektive kantianska positionen belysts.

Fokus i uppsatsen har legat på hur den metaetiska frågeställningen ”Vad gör ett gott handlande gott?” besvaras hos Grisez. Denna har delats upp i ”vad som är gott i sig” och ”vilken princip som avgör vilka handlingar som är goda”. Till skillnad från både Aristoteles och Kant räknade Grisez med ett flertal kategorier av ting som är goda i sig (*basic human goods* i hans terminologi). Han presenterade först en lista med sju sådana kategorier. Vid ett senare tillfälle uppgav han emellertid att det var ett misstag att inte nämna äktenskapet i detta sammanhang. Många har uppfattat detta som en åttonde kategori. Men här har argumenterats för att det lika väl kan uppfattas som att det är tänkt att underordnas kategorin ’Mellanmänsklig harmoni’ tillsammans med vänskap och rättvisa.

Då det sedan gäller vilken princip som avgör vilka handlingar som är goda har konstaterats att Grisez' mening är att det handlar om att de väljs frivilligt utifrån en vilja som är förenlig med viljan till fullkomning av allt som är gott i sig för hela den mänskliga gemenskapen. Alltså kan det enligt honom aldrig vara gott att avsiktligt skada eller förstöra något som är gott i sig, ens som medel för att främja något annat gott. För Grisez som baserar de moraliska värdena enbart på intentionen, blir nämligen redan intentionen att göra och eftersträva det goda med hjälp av onda medel, en klar självmotsägelse. Ty denna intention måste inkludera intentionen till det onda medlet (det vill säga intentionen att skada eller förhindra något gott i sig) och kan då enligt Grisez' tanke inte ses som god.

Det mesta av kritiken mot Grisez, inklusive att välbehag och/eller autonomi också borde räknas som något gott i sig, har visats utgå från mer konsekvensetiska grundantaganden än

vad Grisez själv står för. Givet Grisez' viljecentrerade utgångspunkt har därför den här kritiken varit lätt att avfärda. Emellertid är det även möjligt att argumentera på andra hållet. Det vill säga att om det skulle finnas en vattentät argumentation för att välbehag eller autonomi är gott i sig, så följer enligt argumentationen i den här studien att Grisez' viljecentrerade utgångspunkt måste vara felaktig. Här har dock argumenterats för att någon sådan vattentät argumentation ej har presenterats av Grisez' kritiker.

Nära förknippad med Grisez' viljecentrerade utgångspunkt är hans mening att antagandet av existensen av människans fria vilja är nödvändigt för att alls kunna tala om moral. Här har argumenterats för att han här syftar på en inkompabilistisk (det vill säga icke-determinerad) fri vilja, vars existens är själva förutsättningen för hans tal om det frivilliga handlandet, vilket enligt honom är det enda som kan ha något moraliskt värde.

Angående att Grisez av vissa uppfattas ligga närmast dygdeetiken medan andra ser honom som en deontologisk etik, har detta visats bero på om man betraktar målet för etiken som ligger dygdeetiken nära eller dess praktiska utformning vilken är av mer deontologisk natur. Slutligen har här argumenterats för att Grisez' etiska system bör ses som en sinnelagsetik med pliktetiska inslag. Ty samtidigt som det är tydligt att det uteslutande är den bakomliggande avsikten i sig som sägs avgöra en handlings moraliska värde, är Grisez väldigt noga med att definiera vilka avsikter och delavsikter som är eftersträvansvärda respektive otillåtna.

## 8.2 Vidare forskning

Ett sätt att utvidga den här studien hade givetvis varit att behandla sinnelagsetiken lika ingående som dygdeetiken och pliktetiken.<sup>113</sup> Detta kan med fördel göras utifrån Pierre Abélards *Ethical writings: his Ethics or "Know yourself" and his Dialogue between a philosopher, a Jew, and a Christian* (1995) och den nutida sinnelagsetikern Michael A. Slotes *Morals from motives* (2001). I det fall en sådan studie bekräfta att Grisez bör klassas som sinnelagsetiker, vore det även relevant att fördjupa granskningen av hur pass väl just hans variant kan försvaras gentemot en allmän kritik mot sinnelagsetiken som sådan.

---

<sup>113</sup> Förklaringen på varför det här inte har gjorts inom ramen för denna uppsats, är att fokus har legat på att försöka förklara Grisez' kommentatorers olika klassificeringar av hans etik och här har inte begreppet sinnelagsetik förekommit liksom inte heller hos Grisez själv.

En annan högst relevant referenspunkt att jämföra Grisez' metaetik med vore Thomas av Aquinos metaetik. Inte minst på grund av att Grisez själv hade denna som utgångspunkt för sitt arbete, men också för att han kritiserade den ganska hårt på senare dagar.<sup>114</sup> Dessutom säger sig Thomas i sin tur bygga på Aristoteles, vilket gör honom till en tydlig länk mellan denne och Grisez.

Vidare vore det intressant att granska hållbarheten i Grisez' härledningar från hans metaetiska ståndpunkter till den konkreta vaticanrogna moral som han står för. Emellertid är min egen avsikt, inför en eventuell kommande masteruppsats, ännu en annan. Jag hade velat ta Grisez' syn på vad som gör ett gott handlande gott och applicera den på en eventuell allsmäktig guds handlande och se om detta kan bidra till något nytt lösningsförslag på det klassiska teodicéproblemet.

---

<sup>114</sup> Grisez, Germain & Ryan, Peter F., *Moral good, the beatific vision, and God's kingdom: writings*, Peter Lang, New York, 2015

## Litteratur

Aristoteles, *Den nikomachiska etiken*, 3:e upplagan, Göteborg, 2012

Berry, Brian, ”Roman Catholic Ethics: Three Approaches” i *Catholic Practice*, mars 1999, återgiven på [http://theolibrary.shc.edu/resources/ligouri\\_berry.htm](http://theolibrary.shc.edu/resources/ligouri_berry.htm) hämtad 190811

Bexell, Göran, ”Is Grisez’s Moral Theology Rationalistic? Free Choice, the Human Condition, and Christian Ethics”, s. 131-147 i Biggar, Nigel & Black, Rufus (red.), *The revival of natural law: philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez school*, Ashgate, Aldershot, 2000

Biggar, Nigel, ”Karl Barth and Germain Grisez on the Human Good: An Ecumenical *Rapprochement*”, s. 164-183 i Biggar, Nigel & Black, Rufus (red.), *The revival of natural law: philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez school*, Ashgate, Aldershot, 2000

Biggar, Nigel & Black, Rufus (red.), *The revival of natural law: philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez school*, Ashgate, Aldershot, 2000

Black, Rufus, ”Introduction: The New Natural Law Theory”, s. 1-25 i Biggar, Nigel & Black, Rufus (red.), *The revival of natural law: philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez school*, Ashgate, Aldershot, 2000

Brandley, Gerard V., ”No Intentional Killing Whatsoever: The Case of Capital Punishment”, s. 155-173 i George, Robert P. (red.), *Natural law and moral inquiry - ethics, metaphysics, and politics in the work of Germain Grisez*, Georgetown University Press, Washington D. C., 1998

Chappell, Timothy, ”Natural Law Revived: Natural Law Theory and Contemporary Moral Philosophy”, s. 29-52 i Biggar, Nigel & Black, Rufus (red.), *The revival of natural law: philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez school*, Ashgate, Aldershot, 2000

Engstrom, Stephen & Whiting, Jennifer (red.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: rethinking happiness and duty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

Foot, Philippa, *Natural Goodness* [Elektronisk resurs], Oxford University Press, Oxford, 2001

Foot, Philippa, *Virtues and Vices* [Elektronisk resurs] and other essays in moral philosophy, Oxford University Press, Oxford, 2002

George, Robert P. (red.), *Natural law and moral inquiry - ethics, metaphysics, and politics in the work of Germain Grisez*, Georgetown University Press, Washington D. C., 1998

Grisez, Germain, *The way of the Lord Jesus, volume one: Christian moral principles*, Franciscan Herald Press, Chicago, Ill., 1983

Grisez, Germain, *The way of the Lord Jesus, volume two: Living A Christian Life*, Franciscan Herald Press, Chicago, Ill., 1993

Grisez, Germain & Boyle, Joseph & Finnis, John , ”Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends” s. 99-151 i *The American journal of jurisprudence*, 32, Notre Dame Law School, Notre Dame, 1987

Grisez, Germain & Boyle, Joseph, ”Response to Our Critics and Our Collaborators”, s. 213-237 i George, Robert P. (red.), *Natural law and moral inquiry - ethics, metaphysics, and politics in the work of Germain Grisez*, Georgetown University Press, Washington D. C., 1998

Grisez, Germain & Ryan, Peter F., *Moral good, the beatific vision, and God's kingdom: writings*, Peter Lang, New York, 2015

Hansson, Anders, *Tre slags etiska teorier?: Aristoteles, Kant och Sidgwick om vad vi har skäl att göra*, [Stockholm], 2018

Irwin, T. H., ”Kant’s Criticism of Eudaemonism”, s. 63-101 i Engstrom, Stephen & Whiting, Jennifer (red.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: rethinking happiness and duty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

Kant, Immanuel, *Grundläggning av sedernas metafysik*, Göteborg, 1997

Kant, Immanuel, *Kritik av det praktiska förnuftet*, Stockholm, 2004

King, Peter & Arlig, Andrew, "Peter Abelard", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/abelard/#Eth>

Korsgaard, Christine, *The sources of normativity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996

Korsgaard, Christine, ”From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action”, s. 203-236 i Engstrom, Stephen & Whiting, Jennifer (red.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: rethinking happiness and duty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

May, William E., ”Germain Grisez on Moral Principles and Moral Norms: Natural and Christian”, s. 3-35 i George, Robert P. (red.), *Natural law and moral inquiry - ethics, metaphysics, and politics in the work of Germain Grisez*, Georgetown University Press, Washington D. C., 1998

McInerny, Ralph, ”Grisez and Thomism”, s. 53-72 i Biggar, Nigel & Black, Rufus (red.), *The revival of natural law: philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez school*, Ashgate, Aldershot, 2000

Sherman, Nancy, *Making a necessity of virtue: Aristotle and Kant on virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997

Sporre, Karin, ”Global Responsibilities and Ethics Education: To Be Assessed and If So How?”, s. 115-144 i Franck, Olof. (red.), *Assessment in Ethics Education A Case of National Tests in Religious Education*, Springer International Publishing, Cham, 2017

Stratton-Lake, Philip, "Intuitionism in Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/intuitionism-ethics/#IndNonNatPro>

Thorsén, Håkan, *Människosyn och etik*, 3:e upplagan, Remus, Stockholm, 2016

**Webresurs:**

<https://www.folkhalsomyndigheten.se/om-folkhalsomyndigheten/internationellt-samarbete/who-samarbete/> hämtad 190420