

Några reflexioner om altruism

"Altruism" (av lat. "alter" – den andre) är en tämligen obestämd term, som i sig själv knappast säger mer än det svenska ordet "människovänlighet". Här skall den tagas i en stark mening. Men en altruist avses i det följande en person, för vilken andra människors lycka är det väsentliga värdet. Jag låter detta innebära (1) att altruisten som högsta önskan har att andra människor skall bli lyckliga (2) att han gör vad han kan för att de skall bli så lyckliga som möjligt. Även om detta kanske inte skulle vara den vanligaste bestämningen av altruism, tror jag det kan vara av intresse att diskutera begreppsbildningen. Den beskrivna livshållningen har ju länge inom kristenheten – och inte bara där – gällt som ett högsta ideal, även om man inte betraktat det som en skyldighet för vanliga människor att praktisera den.

Satsen (1) handlar ju om en sinnesförfattning, satsen (2) om satisfiering av en norm ("Gör vad du kan för att . . . !"), och man kan observera de olika roller, som subjektet spelar i dem. Det hette i (1) att altruisten önskar att andra *skall bli* lyckliga. Lyckan i fråga behöver alltså inte vara resultatet av hans egna insatser; han är inte besatt av ambitionen att just han skall vara dess upphovsman utan är nöjd, bara den kommer till stånd. I (2) rör det sig däremot om ett agerande av altruisten själv.

"Lycka" och dess synonymer betecknar i de moderna språken ett tillstånd av eufori, som naturligtvis innehåller grader och har en vag gräns nedåt. Man kan tänka sig en skala, som går från djup förtvivlan till extatisk glädje och som i teorin, om också inte i praktiken, kan förlängas obegränsat åt båda hållen. Att sträva efter att göra en människa så lycklig som möjligt betyder att man försöker få henne att avancera så högt uppåt på skalan som man kan. Altruistens verksamhet kan alltså vara inriktad på att göra den mycket olycklige måttligt olycklig likaväl som på att få den tämligen belåtna att passera över gränsen till lycka.

Med hänsyn till möjligheten av en starkare eller svagare eufori skulle här kunna invändas, att om en altruist enligt bestämningen ovan har fått sin högsta önskan uppfylld, ifall alla andra blivit lyckliga, så är det egendomligt att normen skall kräva att han arbetar för att göra dem så lyckliga som möjligt. Det senare innebär ju ett bud att i förekommande fall sträva för att

göra den redan lycklige ännu lyckligare. Då saken inte spelar någon roll för det fortsatta resonemanget, har jag inte ansett det nödvändigt att komplicera definitionen av "altruism" genom att taga ställning på denna punkt. Någon verklig motsägelse är det inte fråga om; altruisten kan tänkas känna sig belåten, bara alla kommit fram till lyckostadiet men ändå uppfatta det som en plikt att verka för deras fortsatta avancemang. Vill man eliminera denna situation, kan det ske genom att i definitionen införa en restriktion, som begränsar den altruistiska plikt- och intressesfären till de ännu inte lyckliga. I detta sammanhang skulle den som ville ge en exakt definition av "altruism" fö behöva taga upp en analogi till utilismens traditionella diskussion om lyckomaximering contra lyckofördelning – skillnaden bleve bara att då det gällde altruismen, skulle inte den egna lyckan komma med i kalkylen.

Som påpekat är "altruism" inte någon preciserad term, men så mycket fastlägger i alla fall språkbruket som att de lyckoökningar altruisten söker åstadkomma, måste gälla det samlade livsnettot. Detta utesluter naturligtvis inte handlingar med kort räckvidd (att hjälpa någon över gatan o dyl) eftersom de ceteris paribus ökar den totala livslyckan om också ytterst obetydligt. Däremot elimineras handlingar, som framkallar momentana lustkänslor men kan förmodas orsaka en större olust längre fram (t ex narkotikainjektioner).

Den viktigaste metoden att göra människor lyckliga är att tillfredsställa deras önskningar. Visserligen kan dessa ju vara inbördes oförenliga, men det väsentliga är här, att det kan förutsättas vara ett nödvändigt (om också inte tillräckligt) villkor för lycka, att man fått sin främsta önskan – dvs den önskan som spelar störst roll för lyckan – uppfyllt.

En altruistisk värld skulle alltså bli en värld, där människorna som främsta livsmål hade att uppfylla varandras önskningar. Spontant väntar man sig väl, att samarbetet dememellan under sådana omständigheter skall löpa friktionsfritt. Jag skall emellertid argumentera för att det tvärtom i ett stort antal fall kommer att drabbas av allvarliga störningar.

Låt oss för enkelhetens skull se på en modell med endast två personer, A och B, som båda antas satisfiera altruismens krav. Vad A helst av allt vill är alltså att B skall bli lycklig, och motsvarande gäller för B. De vet också om varandras osjälviska inställning – något som i en övervägande altruistisk värld ju endast innebär kunskap om att den andre är normal.

De erbjuds så någonting, X, som för båda är åtråvärt men som bara en av dem kan få – en möjlighet att rädda livet, en viss anställning, sista biljetten till en konsert e d. Vad skall nu exempelvis A göra? Skall han avstå X till B? Det vore det handlingssätt, som gav honom mest glädje under förutsättning att B utnyttjade X utan att bekymra sig om att han därigenom berövade A något som denne gärna ville ha. Men sådan är ju inte B, utan

hans högsta glädje består i att bereda A glädje, och det vet A. Skall A då i stället uppoffra sig och lägga beslag på X för att tillfredsställa B:s altruism? Inte heller det förefaller rekommendabelt, för B vet ju att A är lika ädel som han själv, och mycket hellre skulle sett honom (B) dra fördel av X, bara han inte vetat att B kände på samma sätt.

Stämmer analysen, leder alltså ett försök att tillämpa altruismen till ett dödläge. Dess norm förmår i symmetriska situationer av det skisserade slaget inte fylla sin uppgift att tjäna som handlingsdirektiv; A och B hamnar i samma dilemma som de bekanta alltför artiga herrarna, vilka står bugande framför en dörr och båda envisas med att den andre absolut skall gå först.

Möjligen kan man se en utväg i att (t ex) A börjar hyckla egoism. Kan B bibringas den falska föreställningen, att A:s osjälviskhet endast är skenbar, så kommer han med ogrumlad glädje att avstå från X, övertygad om att han därigenom bereder A en tillfredsställelse. Om vi som exempel tar fallet med den åtråvärda anställningen skulle A alltså lämpligen börja intrigera, baktala B och över huvud taget uppträda som en fördomsfri streber för att effektivt camouflera sin altruism. Denna något paradoxala tillämpning av osjälviskhetens moral förutsätter dock för att ge åsyftat resultat, att B inte kommer på samma idé. Ty om båda tror att den andre i själva verket är egoist, kommer givetvis såväl A som B omedelbart att vilja ge upp X, och man är tillbaka i samma läge som förut.

Låt oss emellertid antaga, att handlingsförlamningen på något sätt – förslagsvis genom lottdragning – har blivit bruten och att X har tillfallit A. Vad kommer detta att få för följder för de båda personernas lyckonivå?

A:s glädje över att ha erhållit X kommer i första instans att mer än uppvägas av hans smärta över att ha berövat B det, medan B:s saknad efter X på motsvarande sätt övertrumpas av hans glädje över att A fått det. I andra omgången kommer insikten om A:s negativa balans att negativt påverka B och insikten om B:s positiva balans att positivt påverka A, varpå det i tredje omgången blir ett nytt återslag osv. (Naturligtvis menar jag inte att parterna skulle uppleva dessa olika lägen som klart skilda stadier; framställningen vill endast åskådliggöra, hur stigandet och sjunkandet på lyckoskalan tar ut varandra.)

Man kan med detta jämföra, hur situationen skulle blivit, om vi i stället för A haft en normalt egoistisk person, C. Någon lottdragning hade då inte behövts, eftersom B givetvis avstått X åt honom, och C hade blivit belåten utan att i högre grad besväras av tanken på B:s uppoffring, medan B för sin del kunnat glädja sig åt C:s glädje och vetat, att den inte alltför mycket stördes av medvetandet om att B blivit utan. En moralisk blandekonomi tycks alltså vara att föredraga framför ett rent altruistiskt samhälle både från lyckosynpunkt och med hänsyn till att det slag av låsta situationer som

ovan beskrivits, blir mindre frekventa.

Samtidigt verkar det dock svårt att förneka att A och B är goda människor. I vårt samhälle skulle de nästan kunna aspirera på status som helgon, och även inom andra kulturkretsar betraktas det som en moraliskt förtjänstfull gärning att avstå från begärliga ting för att bereda sin nästa en glädje. Jag tror man vågar påstå, att inga resonemang förmår upphäva gillandet av deras människovänliga attityd – ett ord som får inbegripa både beteendet och sinnelaget. Om den inte längre fick betecknas som berömlig från moralisk synpunkt, bleve filosoferna tvungna att för dess räkning laborera med någon ny typ av värdering, som emellertid skulle bli svår att bestämma, så att den verkligen skilde sig från den moraliska.

Håller man med om att den konsekventa altruismens värld inte är lika lockande som en värld, där det också finns individer som med glädje tar emot personliga fördelar, blir konsekvensen alltså den, att man samtidigt moraliskt gillar en människa och inte anser det önskvärt att alla i moraliskt avseende är sådana som hon. Man kan som nämnts peka ut A och B som föredömen, men det sker då i förvissningen om att föredömena endast kommer att vinna sporadisk efterföljd.

Uppenbarligen har situationen intresse för frågan om de moraliska omdömenas allmängiltighet. Den maxim altruisterna följer skulle i anslutning till hävdvunna mönster kunna formuleras "Handla, som om du älskade din nästa mer än dig själv!", och vi kan mycket väl uttala vår oreserverade beundran för deras leverne utan att för den skull vilja se maximen upphöjd till allmän naturlag. I stället för Kants imperativ skulle vi då (i detta fall) få en föreskrift av den ungefärliga lydelsen "Handla så, att du kan vilja att många fler än vad som är sannolikt följer maximen för din handling!"

Jag skall emellertid i det följande närmast konfrontera resultatet med R M Hare's teorier, eftersom denne både energiskt understrukt draget av allmängiltighet i moralen – f ö under uttryckligt erkännande av sin tacksamhetsskuld till Kant (*Freedom and Reason* I.3.2) – och, låt vara kortfattat, diskuterat de moraliskt överkvalificerade (supererogatory) handlingarnas problem; det förefaller ju naturligt att förmoda att altruismens problem har beröring med detta eller rentav utgör en del av det.

En grundtanke hos Hare är att moraliska omdömen kan universaliseras i samma mening som deskriptiva omdömen kan det. Liksom det är en motsägelse att påstå att ett objekt är rött och ett annat som medges ha exakt samma färg, inte är rött, så motsäger man sig, om man moraliskt betygsätter identiska handlingar i identiska situationer olika (identisk = identisk från alla relevanta synpunkter).

Hur denna tes om de moraliska termernas betydelse kan få betydelse för den moraliska praktiken, visas i anknytning till en biblisk parabel. En man,

P_1 , är skyldig en annan, P_2 , pengar, och P_2 är i sin tur skyldig P_3 . Enligt lagen kan fordringsägaren sätta sin gäldenär i fängelse för att tvinga honom att betala, och P_2 frågar nu sig själv, om han bör vidtaga den åtgärden mot P_1 . Han har lust att göra det, men eftertanken visar att han i så fall måste acceptera principen "Var och en som är i min situation bör sätta sin gäldenär i fängelse" och eftersom han vis à vis P_3 befinner sig i en motsvarande situation, skulle han därmed tvingas godtaga imperativet "Låt P_3 sätta mig i fängelse!". Och eftersom han inte har lust att dra den konsekvensen, låter han P_1 slippa undan (a a II 6.3).

Utifrån en sådan syn på de moraliska omdömena måste det te sig som ett problem att man från moralisk synpunkt kan prisa en handling utan att önska att alla i motsvarande situationer skall kopiera den.

Hare's, kanske med någon tvekan framförda, lösning består i en hänvisning till rätten att välja olika livsideal. Antag, säger han, att en soldat i krig kastar sig mot en exploderande granat och på så sätt med uppoffrande av sitt eget liv räddar sina kamrater. Han gör därmed något gott men inte något som var och en i hans situation *bör* göra. Man kunde inte ha klandrat honom, om han låtit bli, även om han då inte hade visat sig lika moraliskt förträfflig ("would not have been such a good man").

Vi får alltså en distinktion mellan goda handlingar och handlingar, som bör utföras av alla. Hare motiverar skillnaden med att visserligen bör alla försöka bli moraliskt bättre men "det finns olika sätt att vara en bra människa; och därför följer det inte, från det faktum att A är en bättre människa än B . . . att B bör försöka bli mer lik A . . . Ty B försöker kanske vara en bra människa av en annan sort, och för detta syfte är det kanske onödigt, eller t o m skadligt, att bli mer lik A , ens i det avseende i vilket A är en bättre människa" (a a II 8.7).

Hare's text är knappast fullt klar. Å ena sidan hette det, att man inte kunde klandrat soldaten, om han avstått från sitt hjältedåd. Detta tycks innebära, att handlingen inte var en plikt för honom, ty om en individ underlåter något han borde göra, kan man klandra honom. (Jag använder i denna uppsats uttrycken "böra" och "vara plikt" som synonymer.) Å andra sidan förklarade Hare i den omedelbart följande principdeklarationen, att alla *bör* försöka bli bättre människor, var och en på den väg han valt. Och om soldaten nu valt ett heroiskt livsideal, borde han följaktligen göra vad han kunde för att förverkliga det och var därmed blottställd för klander, ifall han i den givna situationen inte visade sig heroisk. Jag tolkar Hare så, att soldaten inte hade kunnat klandras, om han valt ett annat ideal och endast tänkt på att skydda sig själv.

Vi skulle därmed få två klasser av plikt-handlingar: sådana som det är en allmän plikt att utföra, och sådana som det är en plikt att utföra, om och endast om man valt ett visst ideal.

En fråga, som inte får något tydligt svar, är om dessa båda typer av plikthandlingar tillsammans täcker hela fältet av moraliskt goda handlingar. Skulle det i granat-exemplet varit en god handling, om någon vars ambitioner normalt låg på ett mera civilt plan, offrat sig? Hare tycks anse, att det i varje fall inte skulle varit lika förtjänstfullt: i det nyss återgivna citatet sades ju, att det kan vara onödigt eller t o m skadligt att försöka efterlikna någon som valt en annan metod än man själv för att bli en bra människa.

Det finns emellertid flera anmärkningar än den för oklarhet att rikta mot förslaget.

För det första förefaller det att stämma dåligt med våra faktiska moraliska reaktioner. En konsekvens blir ju, att om en person brukar utöva välgörenhet med personliga uppoffringar, så förtjänar han förebråelser, ifall han någon gång unnar sig en smula lyx för egen räkning, medan den som aldrig skänkt något bör gå fri eller åtminstone bedömas mildare för sin privata överkonsumtion. Ty den förre håller sig tydligen med ett filantropiskt ideal och bör alltså enligt Hare försöka att ständigt leva upp till det, under det att den andre inte kan beskyllas för att svika sin livsstil.

Likaså verkar det, som om Hare ansåg att det var mindre förtjänstfullt, om en soldat, som dittills varken i ord eller gärningar visat sig särskilt heroiskt, kastade sig mot den exploderande granaten än om en patenterad hjälte gjorde det.

Jag tror att man utan särskilda undersökningar kan våga påstå, att dessa bedömningar avviker från de allmänt gängse – för mig ter de sig i varje fall svåra att acceptera.

Påpekas kan också, att de moraliska omdömenas universaliserbarhet blir åtskilligt mindre intressant, om man till "situationen" även får räkna agentens idealbildning. Satsen att plikter gäller utan hänsyn till person kommer att te sig tämligen urvattnad. I parabeln skulle sålunda P_2 (mannen, som hade både fordringar och skulder) kunna protestera mot Hare's slutsats, sägande "Jag har alltid ivrat för lag och ordning och därför bör jag sätta P_1 i fängelse, det är i överensstämmelse med mitt personlighetsideal, men P_3 , som har till ambition att vara storslagen och förakta pengar, bör inte låta fängsla mig, för det passar inte ihop med hans ideal".

Viktigast i det här sammanhanget är likväl att konstruktionen med individuella plikter inte ger någon garanti mot uppkomsten av situationer, där man inte gärna kan önska att alla gör vad de bör göra. Även om man antar, att soldaterna i Hare's exempel *kan* ha varierande förpliktelser beroende på olika livsstilar, så är det ju inte säkert att de utnyttjar möjligheten. Det är ingenting orimligt – eller i vissa miljöer ens osannolikt – att alla de facto är besjälade av en spartansk anda med den

dödsföraktande hjälten som ideal – men det vore avgjort olämpligt, om hela truppen kastade sig över granaten och samtliga omkom i sin strävan att skydda varandra. Och på motsvarande sätt kan man ju tänka sig att alla i en gemenskap, eller t o m i ett helt samhälle, beslutar sig för en altruistisk livshållning. (F ö kan också den hareska soldatens handling ses som ett utslag av altruism, nämligen om man antar att han ville göra sina kamrater lyckligare genom att rädda dem – det förutsätts ju ofta oreflekterat, att det är lyckligare att leva än att vara död.)

Man skulle då i stället kunna tänka sig någon konstruktion, som inte opererade med skilda plikter för den heroiska soldaten och hans kamrater. Om vi utgår från att ingen i exemplet kan sägas ha svikit sin plikt, återstår två möjligheter: (1) att alla gjorde vad de borde, och (2) att man över huvud taget inte kan tala om något moraliskt "böra" i sammanhanget. – Vardagsspråkets användning av ordet "böra" torde vara så obestämd, att den ger utrymme för manövrer av detta slag.

Det första förslaget bygger på att det i många – förmodligen de allra flesta – situationer finns möjlighet att uppträda på ett sätt, som allmänt anses moraliskt förkastligt. Vi har alltså normer, som säger att man inte bör uppträda på detta sätt. Och eftersom den självupppoffrande soldaten liksom de altruistiska A och B betar sig på ett sätt som allmänt anses moraliskt förtjänstfullt, satisfierar de dessa normer. Man bör t ex inte, om en granat håller på att explodera, knuffa någon kamrat mot den för att få skydd av hans kropp, och har man lyckats komma över en biljett till något eftertraktat evenemang, bör man inte använda framgången till att plåga den som blivit utan: vifta med biljetten framför näsan på honom, utbreda sig om vilken upplevelse tillställningen kommer att bli etc. När man säger, att vederbörande uppträder som de bör göra, anknyter termen "bör" alltså endast till vissa drag i deras beteende. Att kasta sig själv mot en granat kan klassificeras som ett icke-knuffande, att ge bort sin biljett som ett icke-förtretande, och det är denna negativa sida av beteendet man har i sikte, när man säger att de uppför sig så som man bör göra. Det blir på så sätt möjligt att med bibehållen universaliserbarhet för termen "böra" hävda både att altruisterna uppträder så som man bör och att det inte är önskvärt att alla i samtliga moraliskt relevanta avseenden uppträder likadant som de.

Den andra konstruktionen bygger på en motsatt tendens i den vardagsspråkliga användningen av "bör". Den första utgick från att man gör vad man bör, när man inte gör vad man inte bör, och det kan verka självklart riktigt, förutsatt att "göra" får innefatta också passivitet. (Jag talar här om situationer, där det är möjligt att uppträda på ett moraliskt förkastligt sätt.) Emellertid tar det också emot att om en person säger att han "gjorde vad han borde", om hans beteende varit fullständigt trivialt.

Man bör inte överfalla och misshandla fredliga mötande, när man går på en gata, men det låter ändå underligt, om man meddelar att den normale medborgaren M gjort vad han borde göra, ifall hans prestation inskränkt sig till att taga en promenad utan att anfalla någon (en annan sak är det, om uppgiften gäller en person, som lider av sjuklig aggressivitet e d). Det finns en benägenhet att endast använda ordet "bör", när beteendet varit moraliskt förtjänstfullt eller vi åtminstone på allvar räknat med möjligheten av något från moralisk synpunkt sämre beteende. Den dubbla negationens lag sätts därmed ur kraft. Visserligen implicerar "X gör med hänseende till Y vad han bör" logiskt "X gör inte med hänseende till Y vad han inte bör" men det omvända gäller inte. Till grund för detta bruk av ordet ligger naturligtvis den allmänna motviljan mot att begagna språket för trivialiteter. Vi försöker tolka meddelanden så att de inte blir helt banala; får vi höra att X har fem fingrar på var hand, letar vi efter något skäl att inte anse det självklart att han har den utrustningen ("Är det inte i hans släkt det uppträder ärftlig sexfingrighet?").

Man kan i enlighet med detta språkbruk säga, att de soldater, som endast försökte skydda sig själva för explosionen, varken gjorde någonting de borde eller någonting de inte borde, och detsamma gäller den som offrade livet, eftersom han visserligen utförde en förtjänstfull handling men inte en som var hans plikt.

De båda konstruktionerna överensstämmer i att båda räknar med en klass av handlingar, som är moraliskt prisvärda utan att vara plikt. I det andra fallet är detta ju helt uppenbart men även i det första måste man göra ett sådant antagande. När personerna anses uppfylla sin plikt redan genom icke-knuffande och icke-förtretande, måste det tilläggas att de genom att offra sig själva resp. biljetten uppfyller den på ett sätt, som innebär en extra moralisk förtjänst. Deras handlingar är alltså inte fullständigt beskrivna med avseende på moraliskt relevanta egenskaper genom att man anger de drag hos dem som är nödvändiga och tillräckliga villkor för att agenterna skall sägas ha gjort vad de borde.

Antagandet av en sådan klass av icke-pliktmässiga moralprestationer förefaller rimligt. Man kan skilja på tre slag av moraliskt gillade handlingar:

(1) De vars underlåtenhet anses motivera klander och vars utförande inte anses motivera beröm ("Det var hans enkla skyldighet att göra *h*")

(2) De vars underlåtenhet anses motivera klander och vars utförande anses motivera beröm ("Det var hans skyldighet att göra *h*, men hur många hade inte i hans ställe passat på att smita undan")

(3) De vars utförande anses motivera beröm och vars underlåtenhet inte anses motivera klander ("Ingen kan begära, att han skall göra *h*")

Och eftersom det är en motivering för klander, att en person inte gör vad

han bör, kommer (1) och (2) men inte (3) att vara underställda ett Böra.

Frågan är emellertid, om man vinner särskilt mycket med avseende på problemet om moral och önskvärdhet genom att erkänna existensen av sådana pliktfria moraliska överskottshandlingar.

Bryderiet var ju, att man å ena sidan skulle säga att en viss handling borde utföras (vilket innebär att alla i samma situation bör utföra den), å den andra sidan måste medge, att det inte var önskvärt att alla utförde den. Och lösningen skulle bestå i att de handlingar som det gällde – t ex soldatens självupppoffring och altruisternas avståenden – förklarades vara visserligen berömvärda men inte föreskrivna av plikten. Det verkar likväl, som om det inte borde vara mycket mindre besvärande, att å ena sidan behöva säga, att en person som utför en viss handling förtjänar beröm, å den andra att det inte är önskvärt att han utför den. Skall moraliska omdömen vara universaliserbara, måste det gälla de lovprisande likaväl som de klandrande, och kan man inte acceptera att en person klandras för att han låter bli något som det inte är önskvärt att han gör, så bör det också vara svårt att acceptera att han berömmes för att han gör något oönskat.

Den radikala utvägen är givetvis att erkänna, att det inte alltid är önskvärt att människor betar sig på det moraliskt sett bästa sättet. Man ger alltså upp föreställningen om den moraliska synpunktens permanenta prioritet. Hare torde för sin del knappast vilja reflektera på förslaget. Han menar, att man alltid *vill* göra, vad man moraliskt anser rätt, och om man inte gör det, så är det för att man inte kan, t ex emedan man inte är tillräckligt viljestark för att stå emot frestelser (se kapitlet Backsliding i *Freedom and Reason*). Även om han inte uttryckligen säger det, ligger det nära till hands att förmoda, att man enligt hans åsikt vill göra det rätta, för att man vill att det rätta skall ske. Och då kommer man ju att vilja, att även andra gör det rätta.

Jag tror dock att Hare överskattar den moraliska attitydens styrka. Han härleder dess dominans ur de etiska satsernas preskriptiva karaktär. När vi i en handlingssituation finner att h_1 är det moraliskt rätta att göra, så innebär det att vi accepterar imperativet "Låt mig göra h_1 !". Emellertid finns det ju fler satser, som kan innehålla ett påtryckningsmoment. Både " h_2 är säkrast" och " h_3 är trevligast" implicerar i valsituationer imperativ att välja respektive handling likaväl som " h_1 är moraliskt rätt", och uppenbart är ju att vi kan acceptera alla tre satserna samtidigt. Vi kan på en gång medge att h_1 är det moraliskt riktiga sättet att handla, h_2 det tryggaste och h_3 det roligaste. Detta tycks visa, att det inte är fråga om ett ovillkorligt accepterande av imperativet. När vi erkänner riktigheten av en sådan sats, betyder det inte att vi säger till oss själva "Låt mig göra h_n !" utan resolutionen lyder "Om jag väljer synpunkten sp , låt mig då ...!" Det är

inte bara moralen, som ställer förslag i vårt inre parlament, utan också trygghetsbehovet, njutningslystnaden, bekvämligheten, fåfängan etc. och det är inte säkert att moralen vinner voteringen.

Jag tror, att Hare har rätt, när han hävdar att etiska satser innehåller ett preskriptivt moment – åtminstone torde detta vara fallet, när någon handling är aktuell – men jag tror inte man därav kan sluta att vi alltid i grunden vill göra, vad vi anser moralen bjuda. Vi får en föreskrift, men det är inte säkert vi vill lyda den.

Ett annat argument för den moraliska bedömningens prioritet, som tycks ha föresvävat Hare, är att vi i efterhand ångrar, om vi gjort något som vi själva anser orätt. Att man egentligen vill handla i överensstämmelse med sitt rättsmedvetande, framgår alltså av att man post factum beklagar, att man under trycket av något begär följt en annan linje. Man förebrår sig själv med Medeias av Hare citerade ord hos Ovidius

Video meliora proboque, deteriora sequor

På sin höjd kan detta dock vara ett empiriskt förhållande. Det är ingenting orimligt i att en person tvärtom beklagar, att han följt moralens (sin egen morals) bud. Någon kan t ex säga "Jag ångrar, att jag var så samvetsön i min ungdom, när jag ser hur de som inte var så noga med rätt eller orätt, har lyckats taga sig fram". Vad man för övrigt må tycka om attityden, så går det inte att påstå, att yttrandet strider mot några logiska eller semantiska regler.

Strängt taget räcker det med ett enda sådant exempel för att vederlägga Hare's uppfattning att man inte ska s med kallt blod kan prioritera andra motiv framför det moraliska. Påpekas kan emellertid också, att tankehistorien ger frappanta exempel på att icke-moraliska synpunkter i konfliktfall kan tillskrivas större vikt än de moraliska.

Mest bekant är väl Mandevilles "Fable of Bees". Ett bisamhälle blomstrar och tillväxer men i kapp med välmågan frodas lasterna. Så kommer en moralisk väckelse. Fåfänga och äregirighet försvinner, alla beflitar sig om renlevnad – men därmed förtvinar också näringarna, invånarantalet sjunker och slutet blir att de kvarvarande tar sin tillflykt till en ihålig trädstam i skogen. – De moraliska aspekterna ställs här emot de ekonomiska, och det förefaller tydligt att författaren låter de senare väga tyngst – den som vill predika moral gör det inte genom att utan kommentar skildra de förödande konsekvenserna för levnadsstandarden av ett allmänt dygderikt leverne.

Samma synpunkter möter på fler håll. Den franska upplysningsfilosofins store föregångare Pierre Bayle förklarar sålunda att en stat, som verkligen praktiserade de kristna dygderna inte skulle kunna bestå. Den skulle mycket snart falla offer för sina grannar – ty hur skulle ett folk, som

älskade sina ovänner, kunna vara stridsdugligt? Och även om den inte dukade under för främmande erövrare, skulle den tyna, eftersom det är karriärlystnaden och girigheten, som skapar ett samhälles blomstring (*Continuation des Pensées diverses*, §§ 124–125).

Det torde alltså vara möjligt att på samma gång hävda, att de moraliska omdömena är universaliserbara och att det inte alltid är önskvärt, att alla i en viss situation uppträder på ett sätt, för vilket vi är beredda att ge *en* person högsta moralbetyg. Man kan från moralisk synpunkt lovorda en människas beteende utan att vilja att andra i samma situation handlar likadant, eftersom det inte är nödvändigt att vilja att alla handlar på det moraliskt bästa sättet.

Otvivelaktigt gör denna insikt det lättare att godtaga universaliserbarhetstesen men den ger knappast någon lösning av altruismens speciella problem.

Mandeville och Bayle ställde mot varandra välstånd (vilket ju är en viktig komponent i den allmänna lyckan) och lydnaden mot en icke-eudaimonistisk, kristet färgad moral, alltså två klart skilda värden. För altruisten blir läget mera komplicerat, eftersom samma värde – lyckan – kommer att figurera på båda sidor i konflikten. Den riktiga moraliska attityden – den som man bör ha – innebär ju enligt honom, att man betraktar andra människors lycka som det väsentliga värdet i tillvaron. Men samtidigt kräver som vi sett hänsynen till samma lycka, att inte alla företer denna attityd. Av moraliska skäl måste han önska, att inte alla är moraliskt perfekta.

Ett vanligt krav på normer är, att de inte får vara vad Kurt Baier kallar självfrustrerande (*The Moral Point of View*, s 101 f i paperbackeditionen), dvs att det inte får vara omöjligt att alla åttlyder dem. I strikt mening drabbar förbudet inte altruismen, men vi får en sorts analogi på idealbildningens område: enligt dess egen codex är idealet inte ett tillstånd, där den är fullständigt genomförd. Man kan rentav undra: Om vi antar en värld, där alla är altruister – *bör* då inte några försöka att överge den fullständiga osjälviskheten, dvs bör de inte försöka bli annorlunda än de enligt sin egen lära bör vara?