

Erik Ryding

## *Moraliskt överkvalificerade handlingar*

I sin uppsats *Saints and Heroes* (1958) pekar J O Urmson på att det finns handlingar, som det från moralisk synpunkt är prisvärt att utföra men inte klandervärt att underlåta. Vi beundrar en soldat som kastar sig mot en exploderande granat för att med sin kropp skydda kamraterna, men vi skulle inte ha förebrått honom, om han i stället tagit skydd och räddat sitt eget liv. Åtminstone gäller detta inom vår kulturkrets.

Lika uppbyggliga som sådana hjältedåd är i verkligheten, lika besvärliga har de emellertid visat sig vara för den filosofiska etiken. Betecknar man dem som "moraliskt överkvalificerade", kan det sägas att både kvalifikationen och överkvalifikationen kan bereda bekymmer. Det gäller att ge de moraliska principerna en sådan utformning, att dessa handlingar å ena sidan blir karakteriserade som moraliskt goda och å den andra inte framställs som plikt.

Det första kravet är en stötesten för en sådan etik som Kants. Det kategoriska imperativet säger i sin mest bekanta formulering att man skall handla efter en maxim, som man kunde vilja se upphöjd till allmän lag, och maximen skulle här lyda ungefär "Du bör offra ditt liv, om du därigenom kan rädda andra". Men den heroiske soldaten kan inte gärna vilja, att alla i truppen samfällt kastade sig mot granaten – då bleve det ju ingen kvar att rädda. Han betar sig alltså på ett sätt, som han inte önskar att någon annan i den givna situationen kopierar (det kan ju förutsättas, att de andra soldaternas situation är identisk med hans både beträffande avstånd till granaten och i fråga om andra relevanta omständigheter såsom oförsörjda barn och dylikt). En allmän lag, att man skall offra sitt liv för andra, skulle kort sagt medföra att tillgången på hjältar bleve långt större än behovet och i värsta fall att det inte funnes några "andra" kvar att offra sig för.

Det andra kravet (d v s att självupppoffringen inte göres till plikt)

skapar svårigheter för utilismen. Enligt den version som säger att man bör sträva efter att maximera summan av intressetillfredsställelser, blir det en moralisk skyldighet att gå i döden, om man därigenom kan rädda flera, eftersom deras sammanlagda intressen av att leva rimligen måste vara större än en enskild individs. Hävdar man i stället att det är plikt att om möjligt öka den genomsnittliga intressetillfredsställdheten, blir resultatet ett dilemma. Antingen ökas den genom att de andra i truppen räddas, och då kommer det fortfarande att vara en plikt att offra sig. Eller också ökas den inte (nämligen om soldaterna kan beräknas ligga under genomsnittet och inte efterlämnar alltför mycket av sörjande anhöriga); och då är det inte en moraliskt god gärning att rädda dem.

Motsvarande resonemang kan givetvis föras med lycka i stället för intressetillfredsställelse som grundläggande värde.

Ett försök att inom utilismens ram genom individualisering komma till rätta med de överkvalificerade handlingarna har skisserats av Hare, kortfattat i *Freedom and Reason*, något mera utförligt i *Moral Thinking*. Då uppläggningsen skiljer sig i de båda böckerna, torde det vara bäst att behandla dem var för sig.

I *Freedom and Reason* påpekas, att olika människor kan ha skilda ideal och till följd därav skiftande uppfattningar om vad de bör göra. Omfattar soldaten i Urmsons exempel ett heroiskt livsideal, kan han sålunda betrakta det som en plikt att kasta sig mot granaten, medan en annan som håller sig med mindre hjältebetonade normer, utan självförbränelser kan taga skydd (8.7, s 154 f).

Detta är i och för sig riktigt, men som Urmson i sin uppsats framhåller är det, då man talar om en persons plikter, inte fråga om hans privata normer (Feinberg s 63). En utilist kan inte med hänvisning till en persons privata moral förfäktat att denne betett sig moraliskt riktigt fast han inte valt det handlingsalternativ, som skulle ha givit det bästa resultatet.

I *Moral Thinking* är nyckelordet inte "ideal" utan "kapacitet". Hare skiljer här på tre nivåer av normer: (1) minimikrav, som måste uppfyllas av de allra flesta medborgarna, om samhället skall kunna fungera, t ex hederlighet och sanningsenlighet; (2) krav, som är förknippade med speciella roller – läkare, advokat o s v; (3) krav, som hör samman med den enskildes kallelse i personlig mening.

Vilka kraven av typ (3) kommer att bli beror på varje persons indivi-

duella förmåga eller kapacitet. Alla har inte förutsättningar att bli helgon eller hjältar, och saknar man fallenhet, är det dåraktigt att sikta så högt. Å andra sidan skulle det vara ”skadligt för nästan alla”, om de som hade kapacitet att gå i Albert Schweitzers eller Moder Teresas fotspår underlät att göra det. Likväl vill Hare inte säga att det är en plikt att utföra hjälte- eller helgongärningar ens för dem som har förmågan. Den som offrar sig för att hjälpa kamrater eller utblottar sig för att hjälpa fattiga gör mer än sin plikt.

Det sista påståendet är givetvis en springade punkt i resonemanget, men Hare ger ingen annan motivering för det än en hänvisning till vanligt språkbruk. Man står därför utan svar på frågan, hur de övernormala handlingarna från utilistisk synpunkt kan undgå att bli plikt för de vederbörligt utrustade människorna, när det uttryckligen har sagts att de skadar samhället genom att låta bli att utföra dem.

Man saknar också i hög grad en förklaring av begreppet kapacitet och av hur kapaciteten skall fastställas. På den senare punkten finns två möjligheter:

(1) Kapaciteten framgår av beteendet och kan inte bestämmas utan hänvisning till detta. Det är en tolkning som ligger nära till hands, om man antar att kapaciteten konstitueras av viljeinriktning och viljestyrka. Kan man besluta sig för att offra allt för de fattiga och genomför beslutet, har man kapacitet att bli ett (profant) helgon; kan man bara göra det halvvägs, har man bara kapacitet för en halv gloria o s v. Pliktuppfyllelsen kommer med andra ord att bli automatisk, medan å andra sidan ingen kan göra mer än sin plikt. Kriteriet på vad man är moraliskt skyldig att göra blir vad man faktiskt gör. Tydligen leder resonemanget till att moralisk värdering blir överflödig: man bör göra vad man har kapacitet till och kapaciteten framgår av vad man gör – sedebetyget måste då bli detsamma för alla.

(2) Kapaciteten kan bestämmas oavhängigt av individens handlingar. Det är oklart för mig, hur detta skall tänkas ske och vad som här skall konstituera kapaciteten, men man kan knappast tveka om att det är detta alternativ som Hare väljer. Det följer ur hela hans moralfilosofi, men här kan det räcka med att hänvisa till att han i det aktuella sammanhanget förklarar att det kan vara svårt nog att uppnå ens den grad av helgonaktighet man har kapacitet till (1981 s 201). Meningen måste ju vara att man *bör* uppnå sin maximala nivå, vilket innebär att den som har hjälte- eller helgonförutsättningar, sviker sin plikt, om

han inte uppoffrar sig själv. Vissa soldater skulle alltså – för att återvända till Urmsons exempel – kunna klandras för pliktförgätenhet, om de kröp i säkerhet i stället för att kasta sig över granaten, medan andra opåtalat skulle kunna göra samma sak.

Såvitt jag kan se, har Hare alltså inte lyckats visa, hur det kan finnas handlingar, som det är moraliskt förtjänstfullt att utföra men inte klandervärt att underlåta. Vad hans individualiseringsteori leder fram till är bara, att de inte är plikt för alla, nämligen inte för en del av dem som underlåter dem; däremot blir det inkonsekvent, när han hävdar att somliga gör mer än sin plikt och följaktligen kommer (under förutsättning av alternativ (2)) vissa människor att kunna klandras för att de inte uppträder som heroer eller helgon.

Från icke-utilistisk synpunkt har frågan behandlats av Ingmar Persson i uppsatsen "Moraliskt hänsynstagande och dess gränser" (FT 1982:4). Han hävdar där att vår spontana bedömning av de överkvalificerade handlingarna är förenlig med en variant av den "gyllene regeln", som han symboliserar med "M" och formulerar: "A's vilja att utföra handlingen H (framför varje alternativ) är moralisk (=moraliskt oklanderlig) om och endast om A's vilja att utföra H är universaliserbar i följande mening: A skulle vilja att H utförs hellre än varje alternativ även för varje hypotetisk situation som består i att A intar en position, som, enligt en rimlig bedömning vid handlingstillfället, i alla relevanta hänseenden är identisk med den någon viljande varelse, vars intressen påverkas av H och/eller dess alternativ i den faktiska situationen, intar; *eller*, om A skulle vilja en alternativ handling för dessa hypotetiska situationer, så har A's vilja att utföra H större dominans över alternativ än denna eventuella vilja har" (s 10 f). Att A's vilja har dominans etc betyder, att A i sin faktiska situation (Af) har större intresse av att utföra H än han tror att någon annan berörd person har av att en alternativ handling kommer till stånd.

Den förmodade harmonin med vår intuitiva bedömning av heroiska handlingar motiveras så här (det är fortfarande fråga om soldat-granat exemplet):

... med tanke på den situation A faktiskt befinner sig i, måste han vara medveten om hur svårt det är att offra sig för andra. Därför är det rimligt att anta att A's vilja, för de hypotetiska situationerna, att bli räddad möter motstånd från en motvilja att ställa så stora krav på en annan människa som hans räddning kräver (s 13).

Resonemanget torde dock lämna rum för invändningar:

1) Ordet "krav" införes abrupt. I *M* talades det om vad A i olika hypotetiska situationer (Ah) *skulle vilja*, vilket inte är detsamma som att kräva det önskade. "Jag skulle vilja, att någon snäll människa gav mig tiotusen kronor" är inte synonymt med "Jag kräver, att någon snäll" etc. Det förefaller också intuitivt fel, att moraliska skyldigheter skulle bero av vad andra kräver eller inte kräver. Den som lever i överflöd befrias inte från förpliktelsen att hjälpa nödlidande genom att dessa är allför apatiska eller indoktrinerade för att ens inom sig säga att han bör hjälpa dem.

Jag skulle tro, att användningen av ordet "krav" helt enkelt är ett olycksfall i arbetet och att författaren bara velat säga, att Ah skulle känna olust vid tanken att han hade en annans död att tacka för sitt liv. I denna version får argumentet emellertid väsentligt mindre tyngd. Den beklämning man efteråt känner vid medvetandet om att någon offrat sig för att rädda en själv, måste – om den alls förekommer – vara betydligt svagare än motviljan mot att *kräva* en sådan offerhandling; kanske det givna exemplet på hjältemod i stället rentav kan verka upplyftande.

2) Också i A's faktiska situation kan det finnas drag som modererar viljan att överleva, t ex den lustbetonade föreställningen att han kommer att gå till eftervärlden som en hjälte, ifall han väljer att låta sig sprängas i luften. Vilken av de modererande faktorerna som är starkast kan variera från fall till fall, något som enligt *M* innebär att det ibland blir en plikt för A att offra sig, ibland inte. Man hamnar därmed i den individualisering av moralen, som redan har kritiserats i samband med Hare; även om man vet att A har lagt stor vikt vid att anses tapper, går det enligt vad som förutsatts vid diskussionen av detta slags handlingar, inte att säga att han svek sin plikt, om han tog skydd.

3) Själva betingelserna för att en handling skall anses moraliskt överkvalificerad, kommer att te sig egendomliga. En förutsättning för att A skall bedömas ha gjort mer än sin plikt, måste vara att han i sin faktiska position har större intresse av att överleva än han menar att han skulle ha i någon av de hypotetiska. Vore det omvänt, skulle han ju enligt *M* inte uppträda moraliskt klanderfritt, ifall han underlät att offra sig. Det överkvalificerande momentet består alltså i att han låter sitt eget starkare intresse vika för andras svagare. Och rimligen måste

man räkna med en gradering, så att självupppoffringen blir alltmera prisvärd, ju större skillnaden mellan Af's och Ah's intressen är. Om man antar, att AF's intresse av att överleva är konstant, kommer hans handling alltså att få mer och mer moraliskt värde, ju mindre intresse av att klara sig han tillmäter dem som räddas. Ju mindre tjänst han anser sig göra dem genom att sätta livet till, desto förtjänstfullare är det att offra sig. Redan detta verkar besynnerligt och därtill kommer ett märkligt omslag, när gapet har vuxit tillräckligt:

Fortsättes nertrappningen, kommer man ju så småningom till en punkt, där A, när han tänker sig i de andras ställe, över huvud taget inte skulle vilja bli räddad. A är kanske både i egna och andras ögon en mycket värdefull person och säger sig, att han, om han vore i kamraternas kläder, inte skulle vilja bärga livet på bekostnad av denna prydning för människosläktet. I så fall kommer emellertid upppoffringen inte att bli ens en moraliskt korrekt handling. Övriga berörda skulle hellre se att en alternativ handling kom till stånd (nämligen att A tog skydd) och A kan inte åberopa något eget starkare intresse, eftersom också han själv önskar överleva. Nu kan man ju tänka sig en kontinuerlig övergång från en mycket svag vilja att bli räddad till en lika svag motvilja, och det kan förekomma fall där man tvekar om på vilken sida av gränsen de bör placeras. Det förefaller då märkligt att mot denna obetydliga och jämna förskjutning på den psykologiska sidan det på värderingssidan skall svara, inte en övergång från godtagbart till icke-godtagbart utan ett språng från maximal moralisk överkvalificering till moralisk förkastlighet. En hårfin förändring av viljeattityderna medför att på den moraliska betygsskalan byts högsta betyget ut mot underkänt. Konsekvensen förefaller mig intuitivt oacceptabel.

Såvitt jag kan se har alltså inte heller Ingmar Persson lyckats klargöra, hur hjältedåd av det diskuterade slaget kan vara moraliskt berömvärda utan att vara plikt. Och jag betvivlar att det är möjligt att motivera en sådan värdering inom ramen för en etik som kräver att man tar lika mycket hänsyn till andras intressen som till sina egna. Håller man strikt på denna fordran, blir hjältedåd och helgonlik välgörenhet bara vad man är moraliskt skyldig att prestera – alltså inte *mer* än plikt.

Det återstår då två möjligheter 1) Man medger att det är moraliskt oklanderligt att människor favoriserar sig själva. 2) Man dekreterar att ett heroiskt och/eller helgonligt beteende är plikt och att alltså alla

som inte i förekommande fall uppvisar ett sådant uppträder omoraliskt.

1) Det första alternativet innebär en stark nertrappning av de moraliska kraven – så stark att en del antagligen skulle vilja säga att det utgör ett övergivande av det för den moraliska synpunkten specifika. Man kan t ex erinra om hur Kurt Baier bestämmer denna synpunkt som ett opartiskt, oberoende, objektivt omdöme (1958, s 107). Klart är att ”opartisk” här framförallt åsyftar att man inte är partisk till sin egen fördel. Påpekas kan dock att även asymmetriska moralnormer kan vara universaliserbara. En person kan behandla en annan på ett sätt som han inte själv skulle vilja bli behandlad om han var i dennes ställe, och medge att vid ombytta roller den andre skulle ha rätt att bete sig på samma sätt. En affärsman som anstränger sig att manövrera ut en konkurrent, kan accpetera att denne vid tillfälle svarar med samma mynt, även om han skulle önska att han läte bli.

Till förmån för detta alternativ kan sägas att det representerar den moral som de allra flesta faktiskt omfattar. Man anser gemenligen att det inte är omoraliskt, om också inte prisvärt, att i rimlig utsträckning gynna sig själv mer än andra. Emellertid är det uppenbart att en sådan common-sense moral kommer att sakna fasta konturer. Man får i rimlig utsträckning lov att gynna sig själv mer än andra – men vilken utsträckning är rimlig? Man bör hjälpa nödlidande men har rätt att hejda välgörenheten ett stycke innan man själv börjar lida nöd – var går gränsen? Det godtages att en soldat inte offerar sig för att rädda tio eller tjugo kamrater, men hade det gällt tusentals eller tiotusentals liv, skulle han med all sannolikhet blivit föremål för klander – vid vilket antal börjar omsvängningen?

Vagheterna gör det svårt att formulera några regler för denna moral, som inte blir intetsägande, men i den praktiska verkligheten är ju också den moraliska bedömningen osäker och skiftande.

2) Det andra alternativet snuddar Hare vid, när han i *Moral Thinking* upprepade gånger framhåller att sk moraliska intuitioner är en produkt av uppfostran och miljöförhållanden och följaktligen kan förändras och variera från den ena kulturkretsen till den andra (se t ex 10.2 s 172). För att ta ett aktuellt exempel skulle man kunna tänka sig att det bland Khomeinys revolutionsgardister anses vara en skam att inte offra livet, om man därigenom kan hjälpa den egna sidan.

Dock är det knappast så enkelt som att en filosof för att få sin dok-

trin att gå ihop bra behöver deklarerat, att han ämnar betrakta själv-uppoffring som en plikt. Antag, att han har de i västerlandet vanliga moraliska attityderna och inte spontant kan känna vare sig dåligt samvete för att han inte är ett helgon eller indignation över att andra inte är det (något som uppenbarligen gäller både Urmson, Hare och Persson). Det kommer då att bli en diskrepans mellan hans känslomässiga reaktioner och hans teoretiska etik, som gör den senare skugglik. Mig förefaller det snarast missvisande att säga att en person omfattar en moralisk ståndpunkt, ifall denna inte har emotionell resonans inom honom själv. □

## Litteratur

Baier Kurt, *The Moral Point of View*, 1958.

Hare R M, *Freedom and Reason*, 12963.

Hare, R M, *Moral Thinking*, 1981.

Persson Ingmar, "Moraliskt hänsynstagande och dess gränser", *Filosofisk tidskrift* 1982:4.

Urmson J O, "Saints and Heroes", 1958. Citerad efter omtryck i Feinberg (utg) *Moral Concepts*, 1969.

---

## Notiser

Nya böcker: *Praktisk psykologi* av Jan Smedslund, Studentlitteratur 1984: *Logisk analys och fredsfrågan* av Bertil Rolf, Studentlitteratur 1984. Dessutom har Lars Bergström antologi *Frågor om livets mening* utkommit i en andra upplaga med oförändrat innehåll, denna gång i skriftserien *Filosofiska Studier* utgivna av Filosofiska föreningen och Filosofiska institutionen vid Uppsala universitet.

Filip Cassel disputerade den 16 november 1984 i Stockholm på avhandlingen *On incompatibility in and between scientific research programmes*.