

---

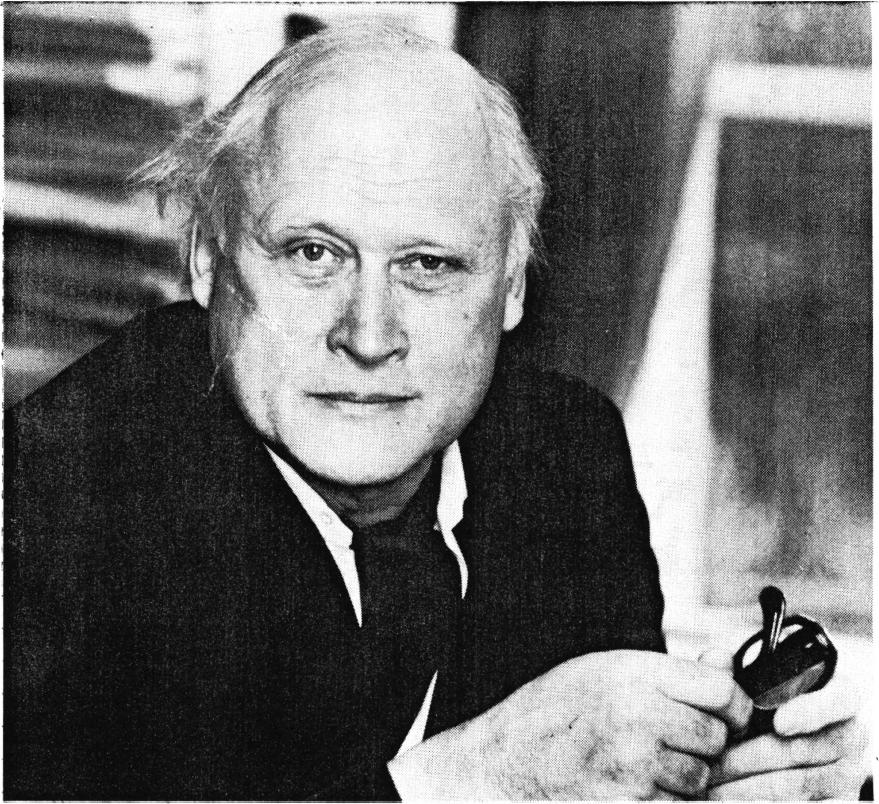
---

# FILOSOFISK TIDSKRIFT

NR3  
1985

---

---



*Giuliano Pontara  
Ragnar Ohlsson  
Åke Löfgren  
Lars Bergström  
Hans Mathlein  
Torbjörn Tännsjö  
Gunnar Andrén*

**Utilitarism, lycka och jämlikhet  
Utanför moralen  
Att vara modig  
Moral och giltighet  
Reductio ad absurdum  
Vårt ansvar för det förflutna  
Moralens omfattning**

## FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 3 • 1985 • ÅRGÅNG 6

<i>Giuliano Pontara</i> Utilitarism, lycka och jämlikhet	1
<i>Ragnar Ohlsson</i> Utanför moralen	14
<i>Åke Löfgren</i> Att vara modig	19
<i>Lars Bergström</i> Moral och giltighet	24
<i>Hans Mathlein</i> Reductio ad absurdum	35
<i>Torbjörn Tännsjö</i> Vårt ansvar för det förflutna	42
<i>Gunnar Andrén</i> Moralens omfattning	48

---

### Filosofisk tidskrift utges av stiftelsen Filosofisk tidskrift och Avhandlingsservice.

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska riktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-25 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

---

*Redaktör och ansvarig utgivare:* Lars Bergström

*Redaktionskommitté:* Göran Hermerén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm)

*Produktion, prenumerationer och annonser:* Avhandlingsservice, Universitetsbiblioteket rum 661, 106 91 Stockholm

*Prenumeration:* Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år, pris SEK 80:-, lösnummer SEK 25:-/ex, postgiro 448245-1, bankgiro 832-5094

*Annonspriser:* 1/1-sida SEK 250:-, 1/2-sida SEK 150:-, 1/4-sida SEK 100:-

*Upplaga:* 1 000 ex/nummer

*Omslag:* Harald Ofstad 1980. Foto: Ulla Lemberg

*Fotosättning:* JINAB, Stockholm 1985

*Tryck:* Holms Gårds tryckeri, Edsbruk 1985

ISSN 0348-7482

**Giuliano Pontara**

## *Utilitarism, lycka och jämlikhet*

### **1. Är utilitarismen en myt?**

Grundtanken i utilitarismen är att man bör handla så att man producerar största möjliga överskott av det som är intrinsikalt gott över det som är intrinsikalt ont. Harald Ofstad har något precisare formulerat denna tanke på följande sätt:

- (i) En handling är moraliskt rätt, om och endast om, den skapar ett lika (eller större) överskott av positivt över negativt intrinsikalt värde eller ett inte större (men gärna mindre) överskott av negativt över positivt intrinsikalt värde än något annat möjligt alternativ.
- (ii) En handling är moralisk plikt (en utilitarist skulle föredra att säga "bör göras" — *min anm.*), om och endast om, den skapar ett större överskott av positivt över negativt intrinsikalt värde eller ett mindre överskott av negativt över positivt intrinsikalt värde än något annat möjligt alternativ.
- (iii) En handling är moraliskt orätt, om och endast om, den skapar ett mindre överskott av positivt över negativt intrinsikalt värde eller ett större överskott av negativt över positivt intrinsikalt värde än något annat alternativ (Ofstad 1982, s 48).

En som accepterar dessa tre normativa principer kan vidare hävda följande axiologiska principer:

P1: Det enda som har intrinsikalt positivt värde är lust och det enda som har intrinsikalt negativt värde är lidande (olust).

P2: En lust(olust)upplevelses intrinsikala värde varierar enbart och i direkt proportion med dess intensitet och varaktighet.

Principen P2 innebär t ex att om lustupplevelsen A är dubbelt så intensiv som lustupplevelsen B, som däremot varar dubbelt så länge som A, så har bägge upplevelserna samma intrinsikala värde, den ena är lika bra som den andra.

En utilitarist som accepterar dessa två axiologiska principer kallar

jag för en (rent kvantitativ) hedonistisk utilitarist. Det är inte orimligt att tolka de klassiska utilitaristerna, särskilt då Bentham och Sidgwick, som förespråkare för en sådan form av utilitarism.

Ofstad är antiutilitarist men en del av hans kritik är avsedd att särskilt drabba hedonistisk utilitarism. En av hans grundinvändningar mot detta etiska system går ut på att den sammanvägning av lust(olust)upplevelsernas intensitet och varaktighet som det förutsätter är ”principiellt omöjlig” (s 52). Ofstads argument för detta är inte att mätningar av intensitet och varaktighet skulle vara principiellt omöjliga. Hans argument är snarare att man från påståenden av typen ”lustupplevelsen A är intensivare men mera kortvarig är lustupplevelsen B” inte kan dra någon som helst slutsats om vilken, om någon, av dessa två upplevelser som ”upplevs som mera lustfylld” (s 52). Det framgår inte klart varför sådana slutsatser skulle vara principiellt omöjliga, och inte heller om detta skulle gälla för varje rimlig bestämning av lustbegreppet. Men antag att vad Ofstad hävdar är korrekt. Det behöver ändå inte bekymra en hedonistisk utilitarist: för när en anhängare av detta system jämför två olika lust(olust)upplevelser med avseende på deras intensitet och varaktighet, sker detta inte med sikte på att avgöra vilken av dem som ”upplevs som mera lustfylld”, utan för att — utifrån den axiologiska principen P2 — bestämma vilken av dem som är intrinsiskt bättre. Ofstad kan visserligen invända att det är just denna princip det är fel på. Men den är ju en helt annan fråga.

En annan fundamental svårighet för den hedonistiska utilitarismen aktualiseras enligt Ofstad i situationer där flera individer är inblandade:

hur kan vi väga upplevelsernas varaktighet och/eller intensitet mot antalet individer som har upplevelserna? Hur skall vi t ex kunna avgöra om femtio människor som är lyckliga utgör en större eller mindre ”lyckomängd” än hundra som är mindre lyckliga? Vad innebär det överhuvudtaget att *addera* min lycka med din? Den summa man talar om måste upplevas av någon. Om ingen upplever den, i vilken betydelse är den då en summa av *lycka*? (s 54).

Men vilken är egentligen invändningen här? Antag att det föreligger en situation, S1, i vilken två personer här var sin lustupplevelse av viss intensitet och varaktighet: t ex Q har en med intensitet 3 och varaktighet 4 och R har en med intensitet 5 och varaktighet 3. Låt oss vidare

anta att det finns en alternativ situation, S2, i vilken Q har en lustupplevelse av intensitet 2 och varaktighet 7 och R en lustupplevelse av intensitet 8 och varaktighet 2. Det följer från de axiologiska principerna P1 och P2 ovan att Q:s lustupplevelse i S2 är bättre än Q:s lustupplevelse i S1 och likaledes att R:s lustupplevelse i S2 är bättre än R:s lustupplevelse i S1. En hedonist kan då säga att S2 är bättre än S1, därför att i S2 förverkligas mera av det goda än i S1 (eller, om man så vill, därför att i S2 finns "mer lust" än i S1). Vad är det som är problematiskt med detta? Att man hävdar att det i S2 finns *mera av det goda*, eller *mer lust*, än i S1, utan att det finns någon som upplever "hela det goda" eller "hela denna lust"? Säger man då något som måste vara obegripligt? Jag kan inte se detta. För mig — givet P2 och antagandet att mätningar av lust(olust)upplevelsernas intensitet och varaktighet är, åtminstone principiellt, möjliga — är påståendet att det i S2 förekommer mera av det goda, eller mer lust, än i S1 fullt begripligt. Man kan naturligtvis hävda att det är P2 som är problematisk, eller antagandet om möjligheten av mätningar av lust(olust)upplevelsers intensitet och/eller varaktighet. Men, som vi har sett, det är inte detta som Ofstad i det här sammanhanget invänder.

Låt oss nu ändra litet på exemplet ovan. Låt oss anta att Q:s lustupplevelse i den alternativa situationen S2 har intensitet 2 och varaktighet 5 och att R:s lustupplevelse har intensitet 10 och varaktighet 5. Det följer från principen P2 att Q:s lustupplevelse i S2 är något sämre än Q:s lustupplevelse i S1, och att R:s lustupplevelse i S2 är mycket bättre än R:s lustupplevelse i S1. Är då S2 bättre än S1? Innehåller S2, totalt sett, mera av det goda än S1? Denna fråga kan inte besvaras endast utifrån de två axiologiska principerna P1 och P2. En rent kvantitativ hedonist som vill hävda att S2 innehåller mera av det goda än S1 (och därför är bättre än S1) måste lösa problemet med intersubjektiva jämförelser av olika individers lust- och olustupplevelser. Detta innebär att man måste hitta en gemensam skala för mätning av lust och olust. Och *detta* är onekligen ett svårt problem. Emellertid, om en hedonist kan lösa detta problem (och det finns ansatser i denna riktning, jfr Bergström, 1982), kan jag inte se att det skulle återstå ett problem till, nämligen att förklara hur en situation kan innehålla mera av det goda (eller mer lust) utan att det finns någon som upplever *hela* det (den).

Ofstad har beskyllt utilitarism för att vara en myt. Han har gjort detta bl a utifrån argumentet att den invaggar dem som accepterar den i den falska tron att man kan entidigt bestämma hur man bör handla genom att "konstatera" vilket alternativ som frambringat det största värdeöverskottet i det hela taget (s 56). Denna tro är, enligt Ofstad, falsk därför att påståendet att en handlings konsekvenser allt i allt är intrinsikalt bättre än konsekvenserna av varje alternativ "är i sig själv en värdering, inget konstaterande" (s 71). Jag kan inte se hur en utilitarist, som accepterar de två axiologiska principerna P1 och P2, på denna punkt skulle vara oenig med Ofstad.

## 2. Jämlikhetskravet

Den hedonistiska utilitarismen har otaliga gånger kritiserats för att inte ta hänsyn, eller tillräcklig hänsyn, till hur rättvist lust och lidande är fördelade. Redan Mill framhävde detta (i början av kap 5 i *Utilitarianism*). Ofstad framför också denna kritik. Han gör bl a gällande att utilitaristerna i regel inte tar kravet på jämlik fördelning på tillräckligt allvar eftersom det för vilken som helst fördelning av vad det vara månne för dem gäller att

något annat krav på fördelningen än att den skall vara ett medel för största möjliga värde finns inte (s 62).

Detta stämmer väl med vad Bentham hävdade då han skrev

Be the meaning of the word *justice* what it will, what regard is it entitled to otherwise than as a means to happiness? (Bentham, *Constitutional Code*, kap 16, § 6, cit av Rescher 1966, s 49).

Det är däremot inte utan vidare klart att detta också stämmer för alla andra klassiska utilitarister. Sidgwick tänkte sig som bekant att jämlikhetskravet är avgörande i de situationer där två eller flera alternativa handlingar leder till samma totala mängd lycka: man bör då utföra den som leder till den mest jämlika fördelningen (1907, s 416). Det har också diskuterats om Mill inte gick ännu längre och betraktade jämlikhet som något som bör förverkligas även på bekostnad av en viss mängd lycka. Edgeworth (1881, s 118) kritiserade Mill för att han "darkens the subject (as many critics seems to have felt), by imposing

a condition of equality of distribution". Och bland senare utilitaristiskt orienterade filosofer har somliga föreslagit att den hedonistiska utilitarismens axiologiska bas utvidgas genom att man tillskriver en jämlik fördelning av lycka ett eget värde jämte lycka (Brandt 1959, s 430). Sådana försök att inom ramen för ett utilitaristiskt system ta hänsyn till kravet på en jämlik fördelning av lycka skapar enligt Ofstad bara nya problem.

Lust och olust är tillstånd i levande varelser. Jämlik fördelning är inget tillstånd, men en relation mellan människor. Frågan är då om jämlik fördelning är ett värde i samma betydelse av "värde" som lust och lycka, och vidare hur man skall kunna väga en viss upplevelse mot en viss fördelningsrelation. Är det inte lika underligt som att jämföra värdet av ett elkraftverk (och alltså inte den lycka det kunde sprida) med glädjen av att betrakta forsen? (s 63).

Nu tycks Ofstad själv mena att både lycka och jämlik fördelning (samt flera andra ting) är "moraliskt relevanta fenomen" mellan vilka i vissa konfliktsituationer en avvägning måste ske. Emellertid, om jag förstått honom rätt, menar Ofstad för sin del att en sådan avvägning inte alls behöver ske efter någon princip. En utilitarist däremot, som föreslår en utvidgning av systemets axiologiska bas, måste enligt Ofstad principiellt ta ställning till frågan om hur mycket lyckan respektive jämlikheten väger då de kommer i konflikt med varandra: han måste föreslå en princip som uttrycker en rimlig värdering av hur mycket jämlikhet dominerar över lycka i situationer där konflikt mellan dem uppstår. Jag håller med.

Det är klen om förslag av den typ som Ofstad efterlyser. Såvitt jag vet finns det bara två. Det ena kommer från N Rescher (1966), det andra från L H Powers (1970). Bägge utgår från idén om "ett effektivt genomsnitt", fast definierad på två olika sätt. Vad vi sålunda får är två olika versioner (som tillmäter jämlikhet olika vikt i förhållande till lycka) av en ny form av utilitarism: den säger att man bör handla så att man maximerar den effektivt genomsnittliga lyckan (och att om två alternativa handlingar leder till samma effektivt genomsnittliga lycka så är bägge rätta).

Jag skall argumentera att bägge dessa versioner av utilitarism är ohållbara.

### 3. Lycka och jämlikhet

Rescher definierar det effektiva genomsnittet som lika med genomsnittet,  $G$ , minskad med halva standardavvikelsen från genomsnittet,  $s$ , (alltså  $EG = G - 1/2 s$ ). Begreppet förutsätter, åtminstone principiellt, kardinala mätningar av lyckan. Om då  $x_1, x_2, \dots, x_n$  anger graden av lycka (mätt på samma skala) hos var och en av  $n$  individer vid en viss tidsintervall så är standardavvikelsen

$$s = \sqrt{\frac{(x_1 - G)^2 + (x_2 - G)^2 + \dots + (x_n - G)^2}{n}}$$

Reschers definition av  $EG = G - 1/2 s$  återspeglar en värdering av hur mycket jämlikhet får dominera över lycka i situationer av konflikt mellan dem. Hade han valt att definiera  $EG$  som lika med  $G$  minus en annan bråkdel av standardavvikelsen skulle jämlikhet fått en annan vikt.

Principen om maximering av den effektivt genomsnittliga lyckan (i Reschers version) uppvisar flera egendomliga drag. Powers (1970) har visat att i fall där sex eller fler individer är inblandade, så föredrar principen alltid en situation  $S_1$ , där lyckan är fördelad exakt lika mellan ifrågavarande individer, framför en situation  $S_2$ , där en av dem är lyckligare än i  $S_1$  och alla andra är lika lyckliga som i  $S_1$  — oavsett hur stor lyckan hos den ende lyckligare individen än är. Men  $S_2$  är ju då en  $s_k$  Pareto-förbättring av  $S_1$ . Powers hävdar att det ur moralisk synpunkt är rimligt att acceptera vad han kallar *principen om Pareto-förbättringar*. Denna säger att om en situation utgör en Pareto-förbättring av en alternativ situation så är den första bättre än den andra och bör förverkligas om det står i vår makt att välja mellan dem. Jag håller med Powers. För mig verkar det orimligt att låta förekomsten av en relation mellan ett antal individer (vilka dessutom kan stå i denna relation utan att vara medvetna om det) väga moraliskt tyngre än en ökning av lycka för en eller fler av dem då ingen av de övriga blir därmed mindre lycklig.

Powers hävdar också att Rescher själv accepterar denna princip. Det kan betvivlas. Det enda Rescher säger är att en ojämlik fördelning som innebär att *var och en* får det bättre bör föredras framför en jämlik



(eller mindre ojämlig) fördelning som innebär att *var och en* får det sämre (s 92, 102). Men detta innebär inte att han också måste hävda att en situation typ S2 ovan alltid bör föredras framför en situation typ S1. Det är inte heller så ovanligt bland jämlikhetsanhängare att i sådana val föredra S1 framför S2 — åtminstone upp till en viss nivå av den ende lyckligare individens lycka (jfr Eriksson 1976, s 148). Emellertid skulle bara en fanatisk jämlikhetsanhängare vidhålla att S1 alltid bör föredras framför S2, oavsett hur stor den ende lyckligare individens lycka än kan tänkas bli. Rescher är ingen sådan fanatiker. Han hävdar explicit att principen om maximering av EG har tillämpning endast under villkoret att standardavvikelsen inte är större än genomsnittet — alltså endast om  $s \leq G$  (s 36). Denna begränsning av principens giltighetsområde uttrycker ytterligare en värdering av hur jämlikhet skall vägas mot lycka. Och den innebär, som Rescher själv påpekar, att principen inte ger någon vägledning i fall där standardavvikelsen är större än genomsnittet. Detta är naturligtvis en nackdel om man eftersträvar en monistisk teori (vilket Rescher för sin del inte gör).

Principen har också andra implikationer som verkar rätt egendomliga. Som vi har sett innebär principen, då den tillämpas på fall där sex eller fler individer är inblandade, att en situation där lyckan är absolut jämnt fördelad alltid bör föredras framför en annan situation i vilken en av individerna är lyckligare än de andra, som emellertid förblir lika lyckliga som i den första situationen. I sådana fall innebär Reschers definition av det effektiva genomsnittet att jämlikhet alltid dominerar över lycka. Emellertid visar det sig, egendomligt nog, att raka motsatsen gäller i fall där två, tre eller fyra individer är inblandade. I sådana fall innebär Reschers begrepp att lycka alltid dominerar över jämlikhet. Betrakta följande tabell där  $x$  och  $y$  kan anta vilka som helst värden (givet att  $y > 0$ ):

	individer	
	A	B
S1	$x$	$x$
S2	$x$	$x+2y$

$EG(S1)=x$ , eftersom de båda individernas avvikelse från genomsnittet är 0 och sålunda standardavvikelsen också är 0. Genomsnittet,  $G(S2)=x+y$ . A:s avvikelse från  $G=x - (x+y) = -y$ . B:s avvikelse från

$G = x + 2y - (x + y) = y$ . Det innebär att i S2 är standardavvikelsen,

$$s = \sqrt{\frac{y^2 + y^2}{2}} = y.$$

Eftersom  $EG = G - 1/2 s$  är  $EG(S2) = x + y - y/2 = x + y/2$ .

Alltså är  $EG(S2) > x$ , och sålunda är  $EG(S2) > EG(S1)$ .

På liknande sätt kan man visa att detsamma gäller om man utgår från tre eller fyra individer. Detta gäller däremot inte i fall med fem individer. Här uppvisar Reschers begrepp sitt mest egendomliga drag. Det innebär både att ökad lycka (för en av dessa individer) aldrig dominerar över jämlikhet (mellan dem) och omvänt att jämlikhet (mellan dem) aldrig dominerar över ökad lycka (för en av dem).

Det visar sig nämligen att om valet står mellan

	individer				
	A	B	C	D	E
S1	x	x	x	x	x
S2	x	x	x	x	x + 5y

så är  $EG(S2) = x$ .  $G(S2) = x + y$ . Standardavvikelse,  $s(S2) =$

$$\sqrt{\frac{y^2 + y^2 + y^2 + y^2 + 16y^2}{5}} = 2y. \quad EG(S2) = x + y - 1/2 (2y) = x.$$

Och eftersom  $EG(S1) = x$  så är  $EG(S2) = EG(S1)$ . Principen om maximering av den effektivt genomsnittliga lyckan innebär sålunda att hur stor individ E:s andel av lyckan än kan tänkas bli, så är S2 alltid lika bra som S1; ingen av dem är att föredra framför den andra.

Det hittills sagda kan sammanfattas på följande sätt.

I	II	III
fyra (två, tre) individer	fem individer	sex eller fler individer
S1: alla lika lyckliga	S1: alla lika lyckliga	S1: alla lika lyckliga
S2: en lyckligare än i	S2: en lyckligare än i	S2: en lyckligare än i
S1, alla andra lika	S1, alla andra lika	S1, alla andra lika
lyckliga som i S1	lyckliga som i S1	lyckliga som i S1.

Utifrån Reschers definition av  $EG = G - 1/2 s$ , innebär principen om maximering av den effektivt genomsnittliga lyckan att

1) i fall av typ I bör S2 alltid föredras framför S1;

2) i fall av typ II bör ingendera av situationerna föredras framför den andra;

3) i fall av typ III bör S1 alltid föredras framför S2.

Principen har alltså rakt motsatta implikationer i fråga om lyckans respektive jämlikhetens dominans — och detta beroende *endast på antalet* inblandade individer (inte på hur lyckliga de är). Det är egendomligt nog för att förkasta principen (i Rescher's definition av EG). Många skulle också hålla med om att den bör förkastas på grund av implikation 2 eller 3 eller på grund av bägge.

Det är ingen idé att försöka undgå dessa implikationer genom att definiera EG som G minskad med en annan bråkdel av standardavvikelsen. För, oavsett vilken bråkdel  $1/n$  man än väljer, får vi ändå samma implikationer för andra antal individer. Närmare bestämt får vi implikationen 1 då vi applicerar principen där  $n^2$  individer är inblandade; vi får implikationen 2 då vi applicerar principen där  $n^2+1$  individer är inblandade, och vi får implikationen 3 då vi applicerar principen på fall där  $n^2+2$  individer är inblandade. Härunder följer bevisen.

1. Betrakta fallet där  $n^2$  individer är inblandade,  
individer

	1	2	. . . .	$n^2$
S1:	x	x		x
S2:	x	x		$x+n^2y$

$EG(S1) = X$ . Genomsnittet, G, i S2 är lika med  $\frac{n^2x+n^2y}{n^2} = x+y$ .

Avvikelsen från G för alla utom den sista individen (dvs för  $n^2-1$  individer) är lika med  $x-(x+y) = -y$ . Avvikelsen från G för den sista individen är lika med  $x+n^2y-(x+y) = (n^2-1)y$ .

Standardavvikelsen, s är då  $\sqrt{\frac{(n^2-1)y^2+(n^2-1)^2y^2}{n^2}} =$

$$\sqrt{\frac{y^2n^2(n^2-1)}{n^2}} = y\sqrt{n^2-1}.$$

Vi får alltså  $EG(S2) = x + y - 1/ny \sqrt{n^2 - 1}$  vilket är lika med

$$x + y \left(1 - \frac{\sqrt{n^2 - 1}}{n}\right). \quad \text{Men eftersom } \sqrt{n^2 - 1} < n \text{ är } EG(S2) > x.$$

Alltså  $EG(S2) > EG(S1)$ . För varje värde av  $n$  innebär sålunda principen om maximering av  $EG (= G - 1/n s)$  att i fall av ifrågavarande typ lyckan alltid dominerar över jämlikheten då antalet inblandade individer är  $n^2$  eller mindre.

2. Betrakta nu fallet med  $n^2 + 1$  individer.

	individer		
	1	2 . . .	$n^2 + 1$
S1	x	x	x
S2	x	x	$x + (n^2 + 1)y$

$EG(S1) = x$ . (Eftersom det i S1 inte finns någon avvikelse från  $G$  är standardavvikelse 0 och följaktligen  $EG = x - 1/n \cdot 0 = x$ ).

I S2 är  $G = \frac{(n^2 + 1)x + (n^2 + 1)y}{n^2 + 1} = x + y$ . Avvikelsen från  $G$  för alla utom

den sista individen är  $(x - (x + y)) = -y$ . Avvikelsen från  $G$  för den sista individen är  $(x + (n^2 + 1)y) - (x + y) = n^2 y$ .

$$\text{Standardavvikelsen, } s = \sqrt{\frac{n^2 y^2 + n^4 y^2}{n^2 + 1}} = \sqrt{\frac{(n^2 + 1) n^2 y^2}{n^2 + 1}} = ny.$$

Således  $EG(S2) = x + y - \frac{1}{n} ny = x$ . Alltså  $EG(S2) = EG(S1)$ .

För varje värde av  $n$  innebär sålunda principen om maximering av  $EG (= G - 1/ns)$  att i fall av ifrågavarande typ varken lycka eller jämlikhet dominerar om antalet inblandade individer är exakt  $n^2 + 1$  (varken större eller mindre).

3. Betrakta slutligen de fall där  $n^2 + 2$  individer är inblandade:

	individer		
	1	2 . . .	$n^2 + 2$
S1	x	x	x
S2	x	x	$x + (n^2 + 2)y$

EG(S1) är som vanligt lika med  $x$ .  $G(S2) = \frac{(n^2+2)x + (n^2+2)y}{n^2+2} = x+y$ . Av-

vikelsen från  $G$  för alla utom den siste individen är  $x - (x+y) = -y$ . Avvikelsen från  $G$  för den siste individen är  $(x + (n^2+2)y) - (x+y) = (n^2+1)y$ .

Standardavvikelsen,  $s = \sqrt{\frac{(n^2+1)y^2 + (n^2+1)^2y^2}{n^2+2}} = \sqrt{\frac{y^2(n^2+2)(n^2+1)}{n^2+2}} = y \sqrt{n^2+1}$ . Därför är  $EG(S2) = x+y - \frac{1}{n} y \sqrt{n^2+1} = x+y(1 - \frac{\sqrt{n^2+1}}{n})$

Men eftersom  $\sqrt{n^2+1} > n$  är  $EG(S2) < x$ . Alltså  $EG(S1) > EG(S2)$ . För varje värde av  $n$  innebär principen om maximering av  $EG (= G - 1/n s)$  att i fall av ifrågasatt typ jämlikhet alltid dominerar över lycka då antalet inblandade individer är  $n^2+2$  eller större. VSB.

Som ovan nämnt det är på grund av denna (anti-Pareto) implikation som Powers förkastar Reschers bestämning av  $EG$  i termer av standardavvikelsen. I stället föreslår Powers ett reviderat begrepp  $EG^*$  enligt vilket det effektiva genomsnittet är lika med genomsnittet minskat med halva den genomsnittliga avvikelsen från genomsnittet, alltså

$$EG^* = G - \frac{1}{2} \frac{(x_1 - G) + \dots + (x_n - G)}{n}$$

Förtjänsten med det reviderade  $EG^*$  är enligt Powers just den, att principen om maximering av den effektivt genomsnittliga lyckan då aldrig kommer i konflikt med principen om Pareto-förbättringar. Fast Powers inte utvecklar det formella beviset försäkras han oss att  $EA^*$  faktiskt alltid föredrar strikta Pareto-förbättringar (s 77). Det finns ändå fortfarande anledning att ifrågasätta principen om maximering av den effektivt genomsnittliga lyckan — även i den version som bygger på Powers reviderade begrepp  $EG^*$ .

Då Powers skrev sin artikel tänkte han antagligen bara på fall i vilka antalet individer inblandade i de olika alternativa situationerna är konstant. Det har emellertid visat sig — mycket tack vare Parfits arbete (1984, Del IV) — att man bör ägna större uppmärksamhet åt de fall där valet står mellan situationer i vilka antalet individer inte är det samma. Betrakta följande exempel:

individer

	A	B				
S1	3	9				
			C	D	E	F
S2	4	9.5	4	4	4	4

S1 kan föreställa en situation med ett någorlunda lyckligt par utan barn, medan S2 kan föreställa den alternativa situationen i vilken A och B blir lyckligare genom att skaffa fyra rätt lyckliga barn. I S2 är alltså alla (mera eller mindre) lyckliga, och A och B är lyckligare än i S1. Dessutom karakteriseras S2 av större jämlikhet än S1. Visserligen är den genomsnittliga lyckan i S1 något större än i S2 (6 mot 4.91) men den något mindre genomsnittliga lyckan i S2 borde rimligen uppvägas av att S2 är mera jämlik. Det är svårt att se att S1 allt i allt borde föredras framför S2. Ändå visar det sig att EG\* (S1) är större än EG\* (S2) (4.5 mot 4.15), vilket, utifrån principen om maximering av EG\*, innebär att S1 bör föredras framför S2 och sålunda att vårt par handlade moraliskt oriktigt då de skaffade de fyra barnen! Inte här heller hjälper det att definiera om EG\* som G minus någon annan bråkdel av den genomsnittliga avvikelsen. För vi får exakt samma implikation med ett annat antal individer och med andra grader av lycka.

Min konklusion är att principen om maximering av den effektivt genomsnittliga lycka är, både i Reschers och i Powers' version, oacceptabel. Varken Reschers eller Powers' förslag utgör en acceptabel lösning på problemet att finna en hållbar princip som tar hänsyn både till lycka och jämlikhet. Det talar för att Ofstad möjligen har rätt i att det inom ramen för ett utilitaristiskt monistiskt system inte går att lösa vad Rescher och andra har kallat "the meshing problem". Emellertid, och till skillnad från Ofstad, är jag också böjd att hävda att så länge man inte lyckats med att formulera en hållbar princip för avvägning av lycka och jämlikhet, är det inte heller rimligt att tillskriva jämlikhet något intrinsikalt värde eller på något sätt betrakta den som något "moraliskt relevant" i sig.

Till slut är det kanske värt att påminna att detta ingalunda innebär att anhängare av hedonistisk utilitarism helt skulle strunta i jämlikhet. För, som utilitaristerna alltid har påpekat, vad man fördelar är

ändå inte lycka, utan medel till den: resurser och bördor av olika slag. Utifrån den rimliga hypotesen om dessa medels minskande marginalnytta har utilitarister ofta hävdat att en mera jämlik fördelning av dem leder till större lycka och bör därför föredras framför mindre jämlika fördelningar (jfr Brandt 1959, s 413—422). En del talar också för att mera jämlika fördelningar av medel till lycka inte bara leder till större lycka utan också till en mera jämlik fördelning av den (jfr Brandt 1979, kap 16). Det innebär att det s k "meshing problem" (om det nu alls är ett problem) ändå sällan, om någonsin, uppstår i vår värld. □

## Litteratur

- Bergström, L (1982) "Om välfärdspolitikens målsättning", *Filosofisk tidskrift*, 3.
- Brandt, R B (1959) *Ethical Theory*, Prentice-Hall.
- Brandt, R B (1979) *A Theory of the Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford.
- Edgeworth, F Y (1881) *Mathematical Psychics*, Kegan Paul, London.
- Eriksson, L O (1976) *Justice in The Distribution of Economic Resources*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Mill, J S (1861) *Utilitarianism*.
- Ofstad, H (1980) *Ansvar och handling*, Prisma, Stockholm.
- Parfit, D (1984) *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford.
- Powers, L H (1970) "A More Effective Average: A Note on Distributive Justice", *Philosophical Studies*, 21.
- Rescher, N (1966) *Distributive Justice*, The Bobbs-Merril Company, Indianapolis New-York.
- Sidgwick, H (1907) *Methods of Ethics*.

**Ragnar Ohlsson**

## *Utanför moralen*

Moralen avgränsas traditionellt genom att man anger vilka typer av omdömen som är moraliska, och genom att man anger vilka typer av företeelser dessa omdömen är applicerbara på. Harald Ofstad gör på ett annat sätt: han avgränsar moralen i termer av psykologiska egenskaper hos personer. Kanske man kan säga att han fullföljer en skandinavisk tradition: liknande idéer finns ju hos Søren Kierkegaard, som skiljer ut etikern som en speciell personlighetstyp (representant för ett stadium på livets väg). Ofstad skiljer i tredje kapitlet av *Ansvar och handling* (1982) mellan en moralisk och a-moralisk inställning. En människa med moralisk inställning kan vara moraliskt god eller omoralisk, men en som har en a-moralisk inställning, faller utanför moralen. Om man vill jämföra Ofstads gränsdragning med de mer traditionella skulle man kunna tolka honom till att mena, att en person med a-moralisk inställning inte faller några moraliska omdömen, och/eller att moraliska omdömen inte är applicerbara på en person med a-moralisk inställning.

### **1. Förmåga till medlidande**

Avgörande för om någon har en moralisk inställning är, att han/hon reagerar med medlidande på en annan varelses lidande. Om en människa är likgiltig inför en annans lidande kan det bero på emotionell otillräcklighet eller på ideologiska spärrar, som hindrar henne från att identifiera sig med t ex zigenare eller judar. En sådan människa är a-moralisk i förhållande till ett fundamentalt moraliskt system enligt vilket lidande är moraliskt relevant. En person kan vara a-moralisk i en situation och moralisk (eller omoralisk) i en annan. Det kan mycket väl, enligt Ofstad, vara så att en människa, som är likgiltig inför en annans lidande i en situation, i andra situationer känner förpliktelser, ja, det är t o m möjligt att hon i en del situationer känner medlidande och därför försöker minska t ex en partikamrats lidande. I förhållande



till den vars lidande hon förhåller sig indifferent till, är hon emellertid a-moralisk. Det är inte så att hon faller felaktiga moraliska om-dömen eller handlar omoraliskt; hon står helt enkelt utanför moralen. Denna ståndpunkt tycks komma ganska nära de ny-naturalistiska teorier, som hävdar att moraliska normer måste karakteriseras i termer av sitt innehåll: endast sådana normer som relaterade till mänsklig välfärd kan räknas som moraliska. En avgränsning av moralen enligt innehållsliga kriterier verkar ligga i linje med hur vi ofta tänker: dels finns det moraliska principer, dels finns det andra principer för handlande — ekonomiska, politiska, rationella, osv. Dessa olika slag av normer och värderingar kan komma i konflikt, och en del människor låter då ekonomiska hänsyn väga tyngre än moraliska, andra låter politiken gå före moralen. Men att vi i vardagslag skiljer politiska, ekonomiska och estetiska värderingar från moraliska, är inte ett avgörande argument för att vi i alla sammanhang bör dra moralens gränser så snävt, inte heller är det ett argument för att acceptera just den gränsdragning Ofstad föreslår.

## **2. Ett vitt moralbegrepp**

Inom moralfilosofin har man anledning att avgränsa moralen framför allt i två sammanhang: när man vill göra en empirisk beskrivning av moralsystemet i en bestämd kultur, och när man vill ta ställning till möjligheten att argumentera rationellt i moralfrågor. I båda dessa sammanhang behöver man avgränsa det område som skall behandlas. Jag vill nu föreslå ett ganska vitt begrepp "moral", som förefaller användbart i dessa sammanhang.

Moral består av normer och värderingar. Vad normer och värderingar närmare bestämt är för något, är en knepig fråga, som bl a framgått av Lars Bergströms diskussion om maktforskning och värderingar i *Filosofisk tidskrift* 4/84. Den diskussionen ämnar jag inte ge mig in i här. Jag nöjer mig med att litet löst tänka mig att normer utgör svar på frågor av typen "Vad bör göras?" och värderingar utgör svar på frågor av typen "Vad är värt att sträva efter?" När det gäller att dra gränser för moralen brukar man nämligen ofta just fråga vad som utmärker moraliska normer och värderingar till skillnad från andra. Jag föreslår nu att vi räknar alla kategoriska normer och värderingar som moraliska. Denna ståndpunkt liknar Neil Coopers i "Morality and importance", som ingår i en antologi uppsatser som behandlar mora-

lens avgränsning, *The Definition of Morality*, utgiven av G Wallace och A D M Walker (1970). En norm eller värdering är kategorisk för en person (i en situation), om han inte uppfattar normen eller värderingen som en rent teknisk anvisning, av typ ”Om du vill ta livet av din fru, så bör du ge henne tre gram arsenik”. En sådan teknisk norm uppfattas rimligen som en faktuell utsaga av kausalsamband: ”Om du ger din fru tre gram arsenik, så dör hon”. En kategorisk norm anger att något bör göras och en kategorisk värdering att något är eftersträvansvärt rätt och slätt, eller att någon handling är ett acceptabelt medel att realisera ett mål som också anbefalls som värt att sträva efter. Normer som inte uttryckligen anger något villkor, kan vara elliptiska. ”Du bör köpa aktier”, tolkas förslagsvis: ”Om du vill bli rik, bör du köpa aktier”, eller liknande sätt.

Ett sådant moralbegrepp är överlägset ett snävare, när man vill empiriskt studera ett moralsystem, eftersom det inte har den etnocentriska (eller egocentriska) bias som ett moralbegrepp baserat på innehållsliga eller psykologiska kriterier har. När det gäller hållbarheten hos moraliska resonemang, förefaller det också vara bättre med ett vidare moralbegrepp av det skälet att den viktiga frågan är vilka normativa resonemang som är giltiga, snarare än den mera begränsade frågan om giltigheten hos en viss typ av normativa resonemang. Antag att vi i stället accepterade tanken att det finns flera oberoende norm- och värdesystem — t ex rationella, estetiska, moraliska, osv — som alla innehåller kategoriska omdömen. Om två sådana kategoriska normer kommer i konflikt så att man tvingas prioritera mellan dem: vad skall man kalla detta ställningstagande för? En som accepterar en snävare gränsdragning tvingas först ta ställning till vilka moraliska normer och värderingar som är viktigast, för att sedan ta ställning till vad man skall göra om de kommer i konflikt med, säg, ekonomiska värderingar. Men frågan hur man i sista hand bör välja verkar vara den fråga moralfilosofer bör försöka besvara, snarare än frågan, hur man bör välja, förutsatt att man intar en moralisk ståndpunkt.

### **3. Moraliskt ansvar**

Men det kanske egentligen är det andra problemet som gäller moralens avgränsning, Ofstad är ute efter att lösa: vilka företeelser är moraliska omdömen applicerbara på? En avgränsning av moralens applikationsområde i psykologiska termer verkar mera lovande. Vi är benägna att

att inte fälla moraliska omdömen om vulkanutbrott eller om djurs beteende, t ex. av det skälet att vi föreställer oss, att sådana händelser följer orubbliga naturlagar, medan moraliska omdömen förutsätter förmåga att handla annorlunda. Och en sådan förmåga att handla eller välj "fritt" kanske bäst förstås i termer att psykologiska egenskaper hos personer. Det är ju en idé Ofstad förfäktar i *An Inquiry into the Freedom of Decision* (1961). Jag föreställer mig att en rimlig avgränsning av moralens applikationsområde är att hävda att moraliska normer och värderingar endast kan tillämpas på frivilliga handlingar och deras resultat. Jag tänker inte här gå in på en diskussion om den fria viljan. Vare nog sagt att om determinismen är sann och oförenlig med moraliska omdömen, så kommer vi alla att "falla utanför moralen". Då blir alla moraliska omdömen obsoleta. Jag tänker nu förutsätta att detta problem är löst — vilket långt ifrån är fallet! — antingen så, att determinismen är förenlig med handlingsfrihet i den mening som är relevant för moraliska omdömen, eller så, att determinismen är falsk när det gäller mänskliga handlingar.

Ofstad tycks emellertid kräva att ytterligare villkor skall vara uppfyllda för att moraliska normer skall vara applicerbara. En människa som inte reagerar med medlidande på en annan varelses lidande inte bara saknar moralisk inställning, hon faller också "utanför moralen".

Nu kan det inte rimligen vara Ofstads mening, att vi inte med rätta kan påstå att en handling utförd av en i hans mening indifferent person är moraliskt felaktig, eller att den leder till förfärliga konsekvenser. Nej, snarare vill han säga något om när vi har rätt att klandra eller berömma en person. När har vi rätt att tillskriva någon moralisk skuld och utkräva moraliskt ansvar? Den senare typen av moraliska normer tycks kräva mer kvalificerade ställningstaganden än de förra. Man kan säga att en psykopats mord inte borde ha ägt rum, men att det faktiskt inte är rätt att klandra psykopaten — han faller utanför moralen.

Det kanske är rimligt att tänka sig att en total oförmåga till identifikation med andras lidande och lycka gör en människa så handikappad att vissa typer av utsagor om moraliskt — och juridiskt — ansvar inte blir applicerbara. Också här tycks mig emellertid Ofstads gränsdragning något snäv. En betydelsefull faktor i sammanhanget är hur oförmågan till identifikation uppstått. Om den beror på medfödda mentala defekter eller en förvärd uppfostran, är det nog rimligt att mena att den inskränker de moraliska ansvaret. Men om den beror på ett medvetet

accepterande av att andra värden är viktiga — den fria världens försvar, Allahs seger eller världsrevolutionen — är det då rimligt att förneka moraliskt ansvar hos en person, som så internaliserat ett normativt ställningstagande till förmån för ett mål, att han/hon inte längre förmår känna medlidande med dem han/hon uppfattar som fiender till detta mål? Det tycks mig rimligare att säga att en sådan människas mål är felaktiga, hon borde ha andra mål, och att han har ansvar för att hon reagerar som hon gör. En tortyrexpert kan omfatta normer och värderingar, han kan vara hängiven en stor sak, bekymret är att han är hängiven fel sak.

Åke Löfgren

## *Att vara modig*

”Den gode jägaren måste  
fortsätta jakten  
och inte ge upp”  
(Laches 194 B).

Harald Ofstad har flera gånger i sin normativa etik sysslat med frågor om vad som bör känneteckna en ”god människa”. Det innebär att han knyter an till en lång debatt i filosofins historia. Själv har han använt idéer från så olika tänkare som t ex Platon och Kierkegaard.

Jag vill i det följande spinna vidare på *en* sådan klassisk tankegång. I antik moralfilosofi talas ofta om fyra kardinaldygder: klokhet, mod, måttfullhet och rättvisa. De skulle vara viktiga kännetecken på en god människa. Låt oss välja den andra av dygderna: modet. Att vara modig – vad kan det innebära?

Enligt Sokrates i dialogen Laches innebär ett försök att analysera modet att vi går på jakt. Mottot ovan manar till uthållighet. Modet är en värdefull men svårfångad dygd.

### 1. Modet i antik moralfilosofi

De utförligaste diskussionerna om mod i bevarad antik moralfilosofi är Platons dialoger *Laches* och *Staten*, Aristoteles’ behandling i *Nikomakiska* och i *Evdemiska Etiken* samt Ciceros i *De Officiis* bok I, då Cicero väl huvudsakligen återger stoikern Panaitios’ uppfattning. Platon diskuterar modet även i dialogen *Protagoras*, men ”Sokrates’ ” ståndpunkt där (t ex *Protagoras* 360 D) är i stort sett densamma som ”Nikias’ ” i *Laches* och för i detta sammanhang inte diskussionen vidare.

Men därtill har vi i dialogen *Protagoras* en framställning av (sägs det) Protagoras' syn på modet och i dialogen *Gorgias* av Kallikles'. Det intressanta är att bägge använder modet som argument *mot* Sokrates. Enligt Protagoras kan alla andra dygder möjligen ha som det viktigaste kännetecknet kunskap, dock inte modet (*Protagoras* 349 D ff). Modet är i stället knutet till djärvhet. Enligt Kallikles är modet knutet till "pleonexia", det att vilja ha mer (t ex *Gorgias* 492 A). Både Protagoras och Kallikles tycks alltså se modet som en i första hand dynamisk dygd: knuten till djärvhet, expansivitet och vilja att gå vidare.

Platons uppfattning är annorlunda. Modet blir för honom mindre av expansivitet och mera av "att stå fast", mindre av djärvhet och mer av klokhet. Det blir rentav svårt för honom att från varandra skilja mod och måttfullhet.

## 2. Platons Laches

Dialogen *Laches* har just modet som tema. De äldre gentlemanerna Laches och Nikias ger tillsammans med Sokrates olika förslag på analys. Dialogen är en av Platons tidigare och mynnar som så många av dessa formellt ut i ett erkännande av brist på kunskap. Detta ska inte få oss att tro att dialogen är ointressant. I själva verket finner vi här tankegångar som, med några variationer, återkommer i *Staten*.

Såväl Laches och Nikias som Sokrates enas om att modig kan man vara i en mångfald situationer: inte bara i krig utan även i andra farofyllda situationer, t ex där civilkurage krävs, ja inte ens enbart i yttre faror utan även i försök att behärska begär och njutningar (191 D). Men sedan skiljer sig, tycks det, deras uppfattningar.

För Laches är mod framför allt ett slags ihärdighet (192 B). Det gäller att inte ge upp det påbörjade: att fortsätta, marschen trots fiendens pilar och sitt dygdiga liv trots fru Lustas och alla hennes döttrars lockelser (om vi får uttrycka det så).

Problemen för Laches i dialogen blir hur en sådan ihärdighet förhåller sig till klokhet (192-193). Om man ihärdigt fortsätter sin marsch trots att man vet – eller borde veta – att det leder till katastrof, är man då modig och inte i stället dum? Men även tvärtom: om man fortsätter därför att man egentligen vet att det kommer att sluta väl, är man då modig och inte i första hand klok och smart?

Nikias' uppfattning – när han tar över – är dock att mod i själva verket är kunskap, nämligen kunskap om vad som är förfärligt och vad som inte är förfärligt (195 A). Uttryckssättet är tyvärr lite oklart: vi får inte riktigt klart för oss om det ”förfärliga” är sådant som faktiskt förskräcker eller sådant som bör förskräcka. Platon menade kanske att det ”förfärliga” var sådant som förskräckte en förnuftig man – men vad innebär i så fall denna förnuftighet?

I dialogen blir Nikias' problem dock ett annat, nämligen hur kunskapen om det förfärliga ska skiljas från all annan kunskap om gott och ont, och Sokrates skisserar avslutningsvis sin tanke på dygdernas enhet (198–199).

Trots problem och kritik är det dock nog klart att både ihärdighet och kunskap – i en eller annan form – är väsentliga i Platons syn på modet. Detta intryck förstärks när vi går vidare till *Staten*.

### 3. Platons *Staten*

*Staten* skildrar som bekant alla fyra kardinaldygderna, såsom de framträder både i det goda samhället och i den ideala personligheten. Modet knyts i det första fallet till väktarnas roll (429) och i det senare fallet till den del av själen som kännetecknas av aggressivitet och indignation (439 ff). En god väktare har ett ”eldigt temperament” (375 A). Detta bör väl betyda att modet, såsom *Staten* skildrar det, inte kan vara endast passivt uthärdande utan också präglas av ”dynamism”. Häre finns kanske då en viss anknytning till Protagoras' och Kallikles' uppfattningar. Men i övrigt är här, som i *Laches*, Platons syn skild från deras.

Mod är, i *Staten* såsom i *Laches*, att följa förnuftet. Men *Staten* rekommenderar inte något självständigt tänkande, i varje fall inte för nybörjare. ”Kunskapen” från *Laches* ersätts i *Staten* av ”rätt och laglig uppfattning” om vad som är förfärligt (430 B), och en sådan frambringas ”av lag och genom uppfostran” (429 C). Att följa förnuftet är lydnad och underkastelse – under rätt auktoritet. Och på ett sätt som påminner om *Laches*' betoning av ihärdighet sägs i *Staten* att modet ”bevarar” en sådan rätt och laglig uppfattning (430 B).

Ihärdighet och bevarande, kunskap och rätt och laglig uppfattning – det är Platons två teman i analysen av modet.

## 4. Aristoteles

Aristoteles behandlar både i *Nikomakiska* och i *Evdemiska Etiken* modet som den första av de etiska dygderna (i bägge fallen i bok 3). Hans behandling påminner, förstås, om Platons men innebär ändå flera förändringar. Både till det bättre och till det sämre.

Modet begränsas till att gälla ”förfärliga ting” endast i krig. Skillnaden mot den breda tillämpningen i *Laches* är stor, och väl att beklaga. I likhet med Platon beskriver sedan Aristoteles modet som det att ”uthärda”, ”i enlighet med förnuftet”. Insikt i faran är också viktig: utan insikt intet mod.

Men det mest intressanta och mest framträdande hos Aristoteles är betonandet av motivet: den modige handlar ”för det ädla skull”. Oklarheten från *Laches* om vad ”det förfärliga” är, blir mindre: den modige vet vad han *bör* frukta och inte frukta. Och det är denna moraliska insikt som får honom att handla.

Aristoteles lägger ner viss möda på att beskriva vilka motiv och drivkrafter som den på rätt sätt modige *inte* (i alla fall inte i första hand) har: han handlar inte av rädsla för andras klander, inte av irrationell passion, inte av allmän optimism, inte av okunnighet, inte heller av tilltro till egen yrkesskicklighet. (Det sista var enligt Aristoteles vad Platons modige person gjorde.)

Man kan fråga sig hur detta nästan kantianskt klingande tal om ”det ädla” är förenligt med eudaimonismen i andra delar av Aristoteles’ etiska verk. För en diskussion om modet är dock Aristoteles’ motivbetoning värdefull. En diskussion om motiv saknas i *Laches*, vilket där skapar svårigheter (t ex *Laches* 192–193).

## 5. Cicero

Motivets roll betonas även av Cicero. I *De Officiis* knyter han modet till *magnitudo animi*, högsinhet. Denna *magnitudo animi* visar sig dels i likgiltighet för yttre förhållanden, eftersom endast det rätta och passande (*honestum decorumque*, I.66) är värt beundran, dels – och i praktiken viktigast för Cicero – i hängivet arbete för samhällets bästa, trots motstånd och svårigheter. Mod är ”den dygd som kämpar för det rätta” (I.62). Cicero argumenterar länge för att modet inte enbart visas i krig. Minst lika viktigt är att det visar sig i statsmannens politiska verksamhet.



Av de fyra kardinaldygderna är iustitia, rättvisan, den främsta, eftersom den gäller just det gemensamma bästa. Modet är därför underordnat denna. Utan iustitia, intet mod (ibid). Modet är heller inte oförnuftigt (I.81).

## 6. Att vara modig

Nog har Sokrates i Lachesdialogen rätt i att uthållighet krävs i jakten på modet. Men Lachesdialogen pekar samtidigt ut två teman vi kan följa. För det första modets förhållande till förnuft, klokhet och kunskap. Protagoras tycks vilja tala om mod utan referens till de senare, Platon i stället (mer eller mindre) identifiera modet med dem, Aristoteles och Cicero ge dem en åtminstone viktig roll.

Det verkar ändå rimligt – som Aristoteles säger – att utan kunskap om situationens fara finns intet mod, endast dumhet. Det är kanske också så – som han så markerat framhäver – att modet bör ha ett gott motiv och alltså bygga på något slags etisk kunskap. Det bör kanske därjämte vara någon proportion mellan faran och vad som står på spel. Men bör vi veta mer än så? Om vi vet mer, försvinner inte då risktagandet och därmed modet, och kvar blir endast klokhet? Modet är kanske en mycket mänsklig dygd: vi bör för att vara modiga veta något men inte allt.

Kan det inte därtill vara så att den modige ska handla *trots* sin kunskap? Så som trons hjälte hos Kierkegaard tror mot förnuftet?

Det andra temat är motsättningen mellan ihärdighet, bevarande, uthärdande å ena sidan och å den andra djärvhet och initiativtagande. Också här står Protagoras (kanske) mot de andra. Trots Aristoteles' hyllning av modet och Platons och Ciceros placering av modet bland kardinaldygderna är det klart att det för dem tyglas av förnuftet.

Hos Protagoras fanns kanske i stället en hyllning av handling, djärvhet och skapande? Mod blev att gripa in och att gå vidare. Sådana utformningar finner vi i varje fall hos senare filosofer, t ex hos Nietzsche och bland 1900-talets existensfilosofer. Modet är ”börjandets dygd” säger Vladimir Jankélévitch i sin *Traité des vertus*.

Nietzsche var, som vi vet, fascinerad av försokratiker. Det bekräftar – om vi nu behöver någon bekräftelse – att debatten som började då inte är slut. □

Lars Bergström

## *Moral och giltighet*

Man vill gärna att de moraliska åsikter man omfattar skall vara korrekta, att de skall ha någon form av *giltighet*. Men vilken form av giltighet är av intresse här. Denna och angränsande frågor har Harald Ofstad diskuterat i flera av sina senare skrifter, bl a i kapitel 9 i boken *Ansvar och handling*, Stockholm 1982. Jag skall här utgå från detta kapitel, och jag skall försöka föra hans diskussion vidare på några punkter.

### 1. Giltighetsproblemet

Ofstad hävdar att etikens giltighetsfråga – dvs frågan om vilka moraliska normer och värderingar som är giltiga – är ett ”spörsmål av grundläggande mänsklig betydelse” (s 165). Ty om vi har grundat vårt liv på normer och värderingar som inte är giltiga, ”så har vi grundat vårt liv på en felbedömning. Vi har behandlat oss själva och andra annorlunda än vi borde, och vi har ingen möjlighet att korrigera felen” (s 165).

Detta är inte alldeles självklart. Antag att  $M_1$  och  $M_2$  är två oförenliga moralsystem (=system av moraliska normer och värderingar), samt att  $M_1$  är giltigt och  $M_2$  är ogiltigt. Antag vidare att jag har grundat mitt liv på  $M_2$ . Härav följer inte att jag har handlat annorlunda än jag borde.

Delvis spelar det här roll vad ”grundat” betyder. Om det att jag har ”grundat mitt liv på  $M_2$ ” betyder att jag har *försökt* tillämpa  $M_2$  i mitt handlande, så är det ju fullt möjligt att jag inte riktigt har lyckats, och att jag i realiteten har råkat handla i enlighet med  $M_1$ , dvs så som jag borde ha handlat. Men även om det betyder att jag faktiskt alltid har *handlat* i enlighet med  $M_2$ , så är det möjligt att jag också alltid har handlat i enlighet med  $M_1$ . Ty  $M_1$  och  $M_2$  behöver ju inte ge oförenliga

direktiv i varje situation. Tvärtom är det väl så, att många av de moral-system som föreslagits i historien ger precis samma utslag i en mängd fall. Kanske har  $M_1$  och  $M_2$  givit samma utslag i alla de situationer som jag har varit konfronterad med.

Men det är ändå klart att vårt intresse för moraliska system blir akut just i de fall där de tycks peka åt olika håll. Här är det av praktisk betydelse för oss att veta vilket som är giltigt. Och det som då är viktigt för oss är inte så mycket det att vi försöker handla enligt det system som är giltigt, utan att vi faktiskt handlar enligt detta system.

En fråga som då uppstår är följande: Vad skall "giltigt" betyda i detta sammanhang? Vilken sorts giltighet är vi ute efter?

Det mest närliggande svaret på denna fråga är, att giltighet här skall uppfattas som något vi kan kalla *enkel sanning*, eller *sanning i den enkla betydelsen av "sanning"*. Denna betydelse kan, för våra syften, klargöras genom exempel. Sålunda är t ex normen att personen  $P$  bör utföra handlingen  $H$  sann i den enkla betydelsen om, och endast om,  $P$  bör utföra  $H$ . Allmänt kan man kanske säga att påståendet att ett visst omdöme är sant i den enkla betydelsen är identiskt med (eller åtminstone ekvivalent med) detta omdöme.

Harald Ofstad tycks delvis själv använda termen "giltigt" för att beteckna sanning i denna enkla betydelse. Det gör han åtminstone när han introducerar själva giltighetsproblematiken. Han ger då följande exempel:

Vi är ställda inför en situation  $S$  som omfattar två handlingsalternativ:  $H_1$  och  $H_2$ . Vi kan inte göra bägge och frågan blir då om det är  $H_1$  eller  $H_2$  som bör göras eller – uttryckt på ett annat sätt – om det är den partikulära normen " $H_1$  bör göras i  $S$ " eller om det är normen " $H_2$  bör göras i  $S$ " som är giltig (s 164, min kursivering).

Frågan om en viss norm är giltig (i denna mening) är alltså helt enkelt frågan om den bör efterlevas. Konstigare än så är det inte. Detta passar också bra ihop med vad jag nyss har sagt om den praktiska betydelsen av att veta vilket moralsystem som är giltigt. Om vi är intresserade av att handla i enlighet med det moralsystem som är giltigt – i betydelsen sant i enkel mening – så innebär detta helt enkelt att vi är intresserade av att handla så som vi bör handla. Detta är en mycket rimlig tolkning.

## 2. Metanormproblemet

Men Ofstad nöjer sig inte med denna tolkning. Han nämner den inte ens. Tvärtom inför han en lång rad andra tolkningar (s 166) som bakgrund till en diskussion av det han kallar "metanormproblemet", dvs följande fråga: "I vilken betydelse (om någon) av 'giltig' är giltigheten av en norm eller värdering ett avgörande skäl till att den ideellt sett bör accepteras?" (s 165). I fortsättningen skall jag diskutera matanormproblemet och Ofstads förslag till lösning av det.

För att förstå vad metanormproblemet går ut på måste vi förstå vad det innebär att ett etiskt omdöme (en norm eller värdering),  $E$ , "ideellt sett bör accepteras". Det är inte självklart. Redan termen "acceptera" kan kanske tolkas på flera sätt. Jag skall här nämna tre:

Att acceptera<sub>1</sub>  $E$  = att tro eller anse att  $E$  är sant i den enkla betydelsen.

Att acceptera<sub>2</sub>  $E$  = att försöka tillämpa  $E$  i sitt handlande och i sina moraliska överväganden.

Att acceptera<sub>3</sub>  $E$  = att faktiskt handla i överensstämmelse med  $E$ .

Jag tror att Ofstad använder "acceptera" i den första betydelsen. De två andra är mindre närliggande rent språkligt sett, och de tycks dessutom inte kunna tillämpas på alla moraliska omdömen. Det verkar t ex nonsens att säga att jag accepterar<sub>2</sub> omdömet att Karl XII borde ha hållit sig hemma i Sverige, eller att jag accepterar<sub>3</sub> omdömet att Hitler var en skurk. Betydelseerna 2 och 3 passar nog bara i samband med generella normer eller normer som riktar sig till just den person vars accepterande man intresserar sig för.

Skall man säga att det att  $E$  är sant i den enkla betydelsen är ett tillräckligt skäl för att acceptera<sub>1</sub>  $E$ ? Förmodligen inte. Ty det är väl fullt möjligt att vi inte bör tro på vissa omdömen trots att de är sanna; det vore kanske skadligt med tanke på att världen ser ut som den gör. Ofstad skriver:

En handlingsutilitarist kan komma fram till att han bör acceptera  $E$  trots att  $E$  är falsk eller ogiltig därför att accepterandet av  $E$  har bättre konsekvenser än förkastandet av den. Och liknande slutsatser kan andra komma till, t ex därför att de befinner sig i situationer där det är nödvändigt att kompromissa (s 167).

En "handlingsutilitarist" är väl en person som accepterar<sub>1</sub> handlingsutilitarismen, och som alltså anser att man bör handla så att kon-

sekvenserna blir de bästa möjliga. Enligt handlingsutilitarismen bör alla acceptera<sub>3</sub> handlingsutilitarismen, men det är enligt denna doktrin fullt möjligt att somliga personer (kanske de flesta eller t o m alla) inte bör acceptera<sub>2</sub> handlingsutilitarismen. Och om nu det att acceptera<sub>1</sub> en åsikt alls är en handling, så kan det också tänkas att handlingsutilitarismen (tillsammans med sanna empiriska premisser) implicerar att somliga personer inte bör acceptera<sub>1</sub> handlingsutilitarismen.

Men kanske kunde man tycka att om handlingsutilitarismen är sann (i den enkla betydelsen), så är detta ett skäl till att den bör accepteras<sub>1</sub> ”ideellt sett”. Ofstad skriver:

När jag talar om att *E* ideellt sett bör accepteras, tänker jag mig att *E* bör accepteras om vi enbart tar hänsyn till *E*'s giltighet, t ex dess sanning, och håller kompromisser och världens moraliska ofullkomlighet utanför (s 167).

Jag tror att detta kan tolkas ungefär så här: att *E* ”ideellt sett bör accepteras” betyder att *E* bör accepteras<sub>1</sub> om man bortser från konsekvenserna av att *E* accepteras<sub>1</sub>. Ur just handlingsutilitaristisk synpunkt är det egentligen ingenting som bör göras om man bortser från konsekvenserna, men för den som vill tro på det som är sant – och vem vill inte det – kan det te sig rimligt att hävda att sanningen hos *E* är ett avgörande skäl till att acceptera<sub>1</sub> *E* ideellt sett.

Men Ofstad tycks vilja förneka detta. Han diskuterar visserligen inte direkt sanning i den enkla betydelsen, utan inför en rad mer komplicerade sanningsbegrepp. Men alla dessa tycks vara logiskt starkare än – och alltså innehålla – det enkla sanningsbegreppet. Om man, som Ofstad, förnekar att sanning i de starkare betydelseerna är tillräcklig för något, så måste man därför också förneka att sanning i den svagare, enkla betydelsen är tillräcklig för detta. Eftersom han t ex förnekar att ”Om *E* är sann a priori, så bör *E* ideellt sett accepteras” är en acceptabel metanorm (s 175), så måste han också förneka att ”Om *E* är sann (i den enkla betydelsen), så bör *E* ideellt sett accepteras” är en acceptabel metanorm.

Ofstads argument för denna ståndpunkt är inte att moraliska omdömen skulle sakna sanningsvärde. Han menar i själva verket att det är logiskt möjligt att vissa moraliska omdömen är sanna. Men han påpekar att ett omdömes sanningsvärde ”beror på hur världen är. Det beror inte på om människor eller andra levande varelser tycker om att världen är sådan” (s 175). Härav följer, menar han, ”att vi inte har någon garanti för att en sann etisk utsaga inte kan vara negativ till

levande varelser” (s 175). Och han anser slutligen att vi inte bör acceptera etiska omdömen som är negativa till levande varelser.

Men detta är, såvitt jag förstår, inte övertygande. För det första: Ofstad skulle säkert hålla med om att etiska omdömen kan vara fullt acceptabla trots att de är negativa till *vissa* människor. Exempelvis skulle han säkert godta omdömet ”Hitler var en skurk”, vilket väl är negativt till Hitler. Likaså skulle han säkert hålla med om att en handling kan vara moraliskt riktig trots att den missgynnar *några* av dem som berörs av den, och i sådana fall skulle då normen att handlingen bör utföras kunna vara acceptabel trots att handlingen i viss mening är negativ till somliga levande varelser. Man kunde tro att ett acceptabelt etiskt omdöme enligt Ofstad inte får vara ”negativt till levande varelser” i den meningen att konsekvenserna av att handla i enlighet med det på det hela taget – eller totalt sett – skulle bli sämre för levande varelser (ur dessas synpunkt) än de annars hade kunnat vara. Men en sådan begreppsbildning skulle Ofstad säkerligen underkänna som alltför utilitaristisk (jfr text ss 55–56). Frasen ”negativ till levande varelser” måste nog här tolkas på ett betydligt starkare sätt. Jag skall emellertid inte försöka reda ut vilken tolkning som är den rimligaste; jag tror inte att det är så viktigt för mitt resonemang. Men jag har ändå velat antyda vissa komplikationer som tycks uppstå här.

För det andra: Ofstads tes att ett omdömes sanningsvärde inte är beroende av vad levande varelser tycker eller känner förefaller inte helt riktig. Den tycks inte gälla för alla omdömen. Exempelvis är ju sanningsvärdet hos påståendet ”Levande varelser tycker inte om att bli sjuka” beroende av vad levande varelser tycker. Och moraliska omdömens sanningsvärden (i den enkla betydelsen) kan väl också vara beroende av vad levande varelser tycker, eller åtminstone av vad de känner och vill. Det visar inte att själva sanningsbegreppet i så fall skulle vara antropocentriskt, som Ofstad antyder (s 176). Snarare visar det väl att moraliska fakta är – som man brukar säga – ”supervenienta” på (ungefär: bestämda av) vissa andra fakta, bl a då fakta om hur levande varelser reagerar i olika situationer. Detta är fullt förenligt med att moraliska omdömens sanningsvärlden ”beror på hur världen är”. Hur levande varelser reagerar är ju för övrigt något som ingår i hur världen är.

Det kan kanske vara klagörande att här skilja mellan två betydelser i vilka ett omdömes sanningsvärde kan vara ”beroende av vad vi

tycker". En betydelse är den som jag antytt ovan: omdömet sanningsvärde är beroende av dess innehåll, och innehållet är i sin tur förknippat med vad vi tycker. En annan betydelse är denna: omdömet sanningsvärde är bestämt av om vi *vill* eller *anser* att det är sant eller falskt (i den enkla betydelsen). I denna mening – till skillnad från den tidigare – kan vi säga att sanningsvärdet hos påståendet "Levande varelser tycker inte om att bli sjuka" *inte* är beroende av vad vi tycker. Påståendets sanningsvärde är oberoende av vad vi tycker om detta sanningsvärde, men det är inte oberoende av vad vi tycker om att bli sjuka. Moraliska omdömens sanningsvärden är nog "oberoende av vad vi tycker" i den andra betydelsen. Antag t ex att Hitler var en skurk. Då är omdömet att Hitler var en skurk sant (i den enkla betydelsen). Och det är då sant, även om vi skulle önska att det vore falskt (vilket vi väl gör) och även om vi skulle tycka att det är falskt (vilket vi väl inte gör). Detta är, såvitt jag kan se, helt i sin ordning. Nog bör väl etiska omdömens sanningsvärden vara "oberoende av vad vi tycker" i *denna* mening.

Låt oss säga att ett omdömes sanningsvärde – liksom också själva omdömet – är *objektivt* om det är "oberoende av vad vi tycker" i denna andra mening. Jag tror att när Ofstad talar om sanning i "aristotelisk" betydelse (s 177), så menar han ungefär detsamma som sanning i den enkla betydelsen *plus* objektivitet. Det verkar inte rimligt att påstå att själva detta aristoteliska sanningsbegrepp är antropocentriskt. Tvärtom tycks det ju lägga vikt vid en verklighet som är oberoende av oss. Men antag då, för att anknyta till Ofstads exempel, att vi hävdar att omdömet "Lycka har egenvärde" är sant i denna aristoteliska mening. Har vi då gjort oss skyldiga till ett sorts antropocentriskt önsketänkande (givet att det är bättre för oss att omdömet är sant än att det är falskt)? Ja, det har vi kanske gjort, men jag har svårt att inse att detta i så fall skulle vara något större fel. Det vore väl betydligt konstigare, och egentligen minst lika antropocentriskt, om vi i stället hävdade att lycka har egenvärde bara så länge som vi (=de flesta?) vill eller anser att lycka har egenvärde.

För det tredje: rimligheten hos Ofstads premiss att man inte bör acceptera etiska omdömen som är negativa till levande varelser förefaller också att vara beroende av vad man då menar med ordet "acceptera". Jag håller med om att man inte bör acceptera<sub>3</sub> etiska omdömen som är negativa (i någon utilitaristisk eller liknande mening) till levande varelser. Förmodligen bör väl sådana omdömen

inte heller accepteras<sub>2</sub>. Kanske bör de inte ens accepteras<sub>1</sub> – men detta är betydligt mindre självklart. Och det är i alla händelser utomordentligt svårt att inse varför man inte borde acceptera<sub>1</sub> sådana omdömen *ideellt sett*, givet att de är sanna. Det är ju bara denna sista tolkning som är av betydelse i samband med Ofstads metanormproblem. Och såvitt jag förstår kan man väl *ideellt sett* acceptera<sub>1</sub> vilket sant omdöme som helst, dvs om man bortser från alla konsekvenser och enbart tar hänsyn till omdömets giltighet eller sanning.

### 3. Argumentativ status

Det Ofstad vill sätta i stället för sanning är det han kallar ”argumentativ balans eller status”. Han anser att följande metanorm är acceptabel: ”Om  $E$  har bättre argumentativ balans eller status är något annat alternativ  $E_x$ , så bör  $E$  ideellt sett accepteras” (s 180). Jag skall i fortsättningen använda termen ”status” som förkortning för ”balans eller status”. Att  $E$  har bättre argumentativ status än  $E_x$  betyder ungefär att  $E$  är mer välgrundad än  $E_x$ , att  $E$  är mer rationellt försvarbar, eller att de argument som finns ger ett starkare stöd till  $E$  än till  $E_x$ .

Ofstad menar nog inte att  $E$  ideellt sett bör accepteras om  $E$  har bättre argumentativ status än *något* alternativ. Det verkar orimligt svagt. Vilket etiskt omdöme vi än betraktar, så kan vi förmodligen med litet fantasi konstruera ett alternativ till det – dvs ett annat etiskt omdöme som är oförenligt med det första – som har sämre argumentativ status än det första. Och dessutom kan oförenliga omdömen uppfylla villkoret. Exempelvis skulle nog både ”Lycka är det enda som har egenvärde” och ”Lycka har egenvärde, men det är inte det enda som har egenvärde” enligt Ofstad ha bättre argumentativ status än ”Lycka har inget egenvärde”. Bör då bägge ideellt sett accepteras? Det kan han ju inte mena. Vad han menar är säkerligen att  $E$  ideellt sett bör accepteras om  $E$  har bättre argumentativ status än *varje* alternativ, dvs om  $E$  har vad vi kunde kalla *maximal argumentativ status*.

Den betingelse som enligt Ofstad skall vara uppfylld för att  $E$  ideellt sett bör accepteras kan alltså uttryckas med omdömet ” $E$  har maximal argumentativ status”. Med tanke på vår tidigare diskussion ligger det då nära till hands att fråga sig om omdömen av denna typ kan vara sanna. Om svaret är ja, så skulle Ofstad ändå mena att vad vi



ideellt sett bör acceptera är beroende av vad som är sant. Men detta passar illa ihop med vad han tidigare sagt om att sanningen ”är likgiltig för mänskliga intressen” (s 175) och därför inte bör få avgöra vad vi bör acceptera. Å andra sidan: om svaret är nej, så är det svårt att se att Ofstad alls har angivit någon betingelse under vilken moralomdömen ideellt sett bör accepteras.

Detta dilemma kan kanske luckras upp genom att vi antar att Ofstad menar att omdömen om argumentativ status hos etiska omdömen kan vara sanna i den enkla betydelsen men inte i den aristoteliska betydelsen. Det innebär i så fall att de skulle vara *subjektiva* (i betydelsen: icke objektiva). Deras sanningsvärden skulle då vara beroende av om vi vill eller tycker att de är sanna respektive falska. Men vilka är ”vi” här? När det gäller frågor om etiska omdömens argumentativa status råder det ju mycket delade meningar, och Ofstad skulle säkert inte vilja hävda att majoriteten, eller någon särskild mindre grupp, definitionsmässigt skulle ha monopol på sanningen i dessa frågor.

Vad jag här har sagt visar, tror jag, att det finns rätt allvarliga problem med Ofstads förslag till metanorm. Men även om jag skulle ha fel i detta, så tycker jag mig se ett annat skäl att förkasta denna metanorm, nämligen att maximal argumentativ status är en alldeles för svag betingelse:  $E$  kan ha maximal argumentativ status trots att nästan ingenting talar för  $E$  – nämligen om ännu mindre talar för dess alternativ – eller trots att  $E$  endast har obetydligt bättre argumentativ status än sin närmaste konkurrent. I dessa fall verkar det onödigt och orimligt att acceptera<sub>1</sub>  $E$ . Det vore då bättre att varken acceptera<sub>1</sub>  $E$  eller dess alternativ, vilket ju är fullt möjligt. I detta avseende finns det en skillnad mot handlingsalternativ, ty i fråga om handlingsalternativ måste man alltid utföra något, även om det bara innebär att man inte gör något alls. Men man måste inte tro på ettdera av två oförenliga påståenden.

Emellertid skulle kanske Ofstad här invända att jag har missförstått hans metanorm: han kunde kanske hävda att ”acceptera” skall tolkas som ”acceptera<sub>3</sub>” och inte som ”acceptera<sub>1</sub>”. Han skriver nämligen på ett ställe:

Skall vi ta ställning till huruvida vi skall acceptera  $E$ , kan vi inte komma till slutsatsen: ”Jag förkastar  $E$  men accepterar inte någon annan etisk utsaga i stället”, ty vi accepterar någon annan. Om inte i ord så i varje fall i våra handlingar eller underlåtelse (s 180).

I åtminstone detta sammanhang tycks han alltså med "acceptera" mena något i stil med "acceptera<sub>3</sub>".

Men om Ofstads metanorm skall tolkas i termer av "acceptera<sub>3</sub>", så kan den ifrågasättas på ett annat sätt. Antag att en viss norm är sann i den enkla betydelsen. Följer det härav att den har maximal argumentativ status? Om svaret vore ja, så borde man ju enligt Ofstad acceptera normer som är sanna. Men det menar han ju inte, och det är även bortsett från detta svårt att tro att svaret skulle vara ja. Alltså bör väl svaret vara nej. Men det förefaller självklart att man bör acceptera<sub>3</sub> varje norm som är sann i den enkla betydelsen. Om t ex normen "Man bör hjälpa varandra" är sann i den enkla betydelsen, så följer härav att man bör hjälpa varandra – och härav följer i sin tur att man bör acceptera<sub>3</sub>, dvs efterleva, denna norm, eller m a o att man bör hjälpa varandra. Om en sann norm inte har maximal argumentativ status, så måste något alternativ till den ha det. Därför tycks det kunna finnas normer som har maximal argumentativ status, men som ändå inte bör accepteras<sub>3</sub>. Detta talar emot denna tolkning.

En annan svårighet med denna tolkning är att det verkar så egenomligt att fråga sig vad man *ideellt sett* bör acceptera<sub>3</sub>. Ty det verkar närmast omöjligt att ta ställning till hur man bör handla om man helt skall bortse från handlandets konsekvenser. Jag tror därför att min tidigare tolkning av Ofstads metanorm – i termer av "acceptera<sub>1</sub>" – trots allt är den rimligaste. Och då tycks mina tidigare motargument kunna användas.

#### 4. Avslutning

Ofstad tycks som synes förutsätta att man ideellt sett *bör* acceptera<sub>1</sub> vissa etiska omdömen. Denna förutsättning har jag hittills godtagit, men jag måste erkänna att den bekymrar mig. Till stor del beror detta på att jag inte riktigt vet hur den skall tolkas. Menar Ofstad t ex (1) att det är allas vår *moraliska skyldighet* att tro på vissa omdömen, eller (2) att det är *rationellt* av oss att göra det, eller kanske bara (3) att det *vore bra* om vi gjorde det?

Jag skall inte diskutera detta i detalj; låt mig bara säga att jag anser (2) vara det rimligaste alternativet. Jag tänker mig då att "rationellt" skall tas i en rätt stark mening: ungefär så att vad som är rationellt är vad förnuftet kräver, inte bara vad som är förenligt med förnuftet.

Med andra ord: det är ”rationellt” att tro på  $E$  om, och endast om, det vore irrationellt att inte tro på  $E$ . Med denna tolkning är jag beredd att acceptera Ofstads förutsättning. Då blir det också rimligt att – som Ofstad gör – koppla denna till förekomsten av *skäl* för och emot omdömena i fråga. Vi bör bli därför förkasta den metanorm som utpekar sanning som den relevanta betingelsen. Ty det faktum att  $E$  är sant visar ju inte att det vore irrationellt av oss att inte tro på  $E$ . Att  $E$  är sant är ju fullt förenligt med att vi inte har några skäl att tro detta.

Men givet tolkning (2), så måste nog en plausibel metanorm relativiseras till personer – ty vad som är rationellt för en person att tro tycks delvis bero på vad han för övrigt tror, och detta kan variera från en person till en annan. Ofstad uttrycker sig visserligen som om skäl och argument vore något som har objektiv existens, oberoende av vad vi tror eller vet. Han säger t ex på tal om två omdömen som han kallar ”(a)” och ”(b)”:

För att ha kunskap om (a)’s och (b)’s argumentativa status måste vi bli ha kunskap om alla argument för och emot dem. Sådan kunskap har vi inte och vet därför inte vilken argumentativ status (a) och (b) har (s 188).

Men om ”argumentativ status” skall tolkas på detta objektiva sätt, så har vi därmed ett ytterligare argument mot Ofstads metanorm. Att  $E$  faktiskt har maximal argumentativ status (oberoende av vad vi tror) visar ju inte att det vore irrationellt av någon bestämd person  $P$  att inte tro på  $E$ . Ty  $P$  kanske inte känner till – och kanske inte ens kan känna till – de skäl som talar för  $E$ , och då tror han kanske inte heller att  $E$  har maximal argumentativ status. I detta läge behöver det inte vara irrationellt av honom att inte tro på  $E$ .

En bättre variant av Ofstads metanorm vore kanske därför följande: ”Om  $P$  anser att  $E$  har maximal argumentativ status, så vore det irrationellt av  $P$  att inte acceptera<sub>1</sub> (ideellt sett)”. Men även detta blir för starkt av skäl som jag nämnt i sektion 3 ovan. Kanske vore då detta förslag bättre: ”Om  $P$  anser sig ha avgörande skäl att acceptera<sub>1</sub>  $E$ , så vore det irrationellt av  $P$  att inte acceptera<sub>1</sub>  $E$  (ideellt sett)”. Denna metanorm verkar plausibel, men kanske litet platt. Detsamma kan sägas om motsvarande metanorm i termer av sanning: ”Om  $P$  anser att  $E$  är sant, så vore det irrationellt av  $P$  att inte acceptera<sub>1</sub>  $E$  ideellt sett”.

---

Men om utbytet av denna jakt på metanormer blir magert, så gör kanske detta inte så mycket ur moralisk synpunkt. Ty det är kanske inte så viktigt vad vi ideellt sett bör acceptera<sub>1</sub>. Betydligt viktigare är väl frågan vad vi i verkligheten, och inte bara ideellt sett, bör acceptera<sub>2</sub> och acceptera<sub>3</sub>. Jag har tidigare hävdad att vi bör acceptera<sub>3</sub> normer som är sanna i den enkla betydelsen. Frågan om vad vi bör acceptera<sub>2</sub> är svårare att besvara på ett så allmänt sätt. Här får man kanske räkna med att svaren bör vara delvis olika för olika kulturer och samhällen, och kanske också för olika personer och situationstyper. Men om man kunde veta vilka normer som är sanna i den enkla betydelsen, så visste man också svaret på denna fråga – eftersom den är normativ.

Den typ av ”giltighet” som är av primärt intresse i moral är alltså, såvitt jag kan förstå, sanning i den enkla betydelsen. Huvudproblemet inom normativ etik är ju också att försöka ta reda på vilka moraliska omdömen som är sanna eller giltiga i denna mening.

Hans Mathlein

## *Reductio ad absurdum*

'Tis not contrary to reason to prefer  
the destruction of the whole world  
to the scratching of my finger.

David Hume

Hur bär man sig åt för att falsifiera ett påstående? Ett bra sätt tycks vara att använda den metod som går under namnet *Reductio ad absurdum*. Metoden innebär att man vederlägger ett (eller flera) påståenden genom att visa att det (eller de) leder till orimliga eller absurda konsekvenser. I en mer speciell mening är metoden också ett namn på ett omstritt indirekt bevis som har följande form: "Om icke-p implicerar p, så p" (där "p" står för en godtycklig sats).

Metoden att vederlägga påståenden med hjälp av *reductio ad absurdum* har urgamla anor i filosofi, det är t ex en av Sokrates vanligaste argumentationsmetoder i Platons dialoger. Metoden har använts, och används, i snart sagt alla sammanhang där man försöker argumentera rationellt. Harald Ofstad skriver:

Att försöka falsifiera ett etiskt system genom att visa att det har absurda konsekvenser är en traditionsrik metod i moralfilosofi (1982, s 186).

Ofstads egen praktik tycks vara ett bra exempel på metodens användbarhet. När han t ex genomför sin kritiska granskning av utilitarismen så visar han att denna teori, eller i varje fall flera vanliga och omhuldade varianter av den, leder till en mängd konsekvenser inför vilka han biter till med: "Detta är absurd" eller "... det är orimlig ståndpunkt". Här är några exempel på absurda konsekvenser som Ofstad härleder ur utilitarismen:

att en person är oskyldig är överhuvudtaget inte ett skäl till att frikänna honom (s 61).

det kan vara rätt att tillverka tvålv av en person som lever ett miserabelt liv om tillräckligt många i överklassen lider mycket av att sakna tvålv (s 68).

det kan vara vår plikt att misshandla och döda människor om det skulle leda till att folk får det bättre – även om de redan har det bra – förutsatt att deras antal är tillräckligt stort (s 69).

Om utilitarismen tillsammans med tänkbara empiriska antaganden, har implikationer som dessa, visar inte det med all önskvärd tydlighet att den är orimlig och vederlagd? Inte utan vidare. Jag tänker inte nu granska Ofstads vederläggning i sak, utan se lite närmare på den metod han och så många andra använder. När har man visat något med ett *reductio ad absurdum*, vid närmare eftertanke?

## 1. Det absurda

Vad betyder termen ”absurd”? Ser man efter i olika ordböcker så ges följande innebörd (i t ex Webster):

klart osant eller orimligt – på ett löjligt sätt inkonsistent med förnuftet, eller sunda förnuftets rena diktat. Ett absurt påstående motsäger uppenbara sanningar.

En absurditet är alltså inte ett påstående (eller omdöme, trosuppfattning – dessa termer kan för mina syften användas huller om buller) som enbart är falskt eller ohållbart. Det måste dessutom på ett flagrant sätt strida mot uppenbara sanningar eller sunda förnuftet. Nu börjar problemen hopa sig.

För det första är det nog inte så lätt att peka ut några ”uppenbara sanningar” till skillnad från sådant som många *tror* är uppenbara sanningar, men som kanske i själva verket är falskt. För det andra tycks det vara enormt svårt att skilja mellan ”sunt förnuft” och ”osunt förnuft”. Att hänvisa till ”sunda förnuftet” när man försöker vederlägga en åsikt gör ju inget som helst intryck på mer skeptiskt lagda personer. De vill veta exakt *vad* det är i ”sunt förnuft” som är hållbart. Är det alls enkelt att ge exempel på absurda påståenden – när det kommer till kritan? Låt oss se närmare på ett konkret exempel. Så här skriver Ofstad:

En person som hävdar att vi bör vara irrationella och att vår uppgift är att skapa så mycket lidande som möjligt kan konfronteras med starka motargument. Om han inte tar hänsyn till dem, så implicerar inte det att han nödvändigtvis begår något logiskt eller empiriskt fel. Men de principer han förkastar är så grundläggande att han kan jämföras med en som hävdar att samhällets resurser bör fördelas efter medborgarnas hårfärg (s 189).

Filosofen Derek Parfit har nyligen argumenterat för att vi ibland bör vara irrationella. Det är alltså inte uppenbart rimligt att vi bör vara rationella, men påståendet att vi bör öka lidandet förefaller verkligen härresande. Låt oss alltså anta att en person hävdar att ”vår uppgift är att skapa så mycket lidande som möjligt”. De flesta tycker väl att vi

här har ett paradexempel på en fullständigt absurd åsikt. Kan vi nu visa med hjälp av ett *reductio ad absurdum* att åsikten är absurd? För att göra det måste vi alltså visa att den strider mot någon uppenbar sanning i moral. Somliga hävdar att det inte finns några sanningar i moral, så låt oss försvaga kravet. Kan vi visa att åsikten strider mot någon uppenbar sanning eller någon uppenbart rimlig åsikt i moral?

## 2. Är lidande intrinsikalt dåligt?

I uppsatsen om "Moral och giltighet" analyserar Ofstad det svåra och viktiga problemet om giltigheten hos ultimata principer i moralsystem (att principerna är ultimata innebär att de inte kan härledas från andra principer inom systemet). Han diskuterar giltigheten hos två principer "som räknas bland de säkraste". Dessa är:

- (a) Lycka är intrinsikalt gott.
- (b) Lidande är intrinsikalt ont (s 170).

Om dessa principer säger han bl a:

(a) och (b) är centrala inom humanistiskt tänkesätt, ja, inom all moralfilosofi som lägger vikt vid att levande varelser skall ha möjlighet att leva ett gott liv (s 170).

(a) och (b) har alltid haft en särställning inom moralfilosofin. Medan det råder oenighet om huruvida insikt är intrinsikalt gott eller dygd (virtue) moraliskt gott, härskar det en påfallande enighet om (a) och (b) (s 181).

När det gäller giltigheten hos dessa principer anser Ofstad att de bl a kan ges ett visst induktivt stöd (s 184), men framför allt att det inte finns någon kritik mot dem som inte kan bemötas. "Det finns ingen seriös kritik att ta hänsyn till" (s 187). Det kan jag inte hålla med om, låt oss se på (b) som är mindre omstridd än (a).

För det första har flera filosofer hävdat att det finns lidande som *inte* är intrinsikalt dåligt. Ofstad skriver själv i ett sammanhang där han anger vad han anser har egenvärde:

Inte allt lidande är i sig själv negativt. Sorg innebär lidande men är inte nödvändigtvis något negativt. Det negativa är det som orsakar sorgen, inte sorgen i sig (s 76).

Andra har försökt visa att bl a medlidande och "välförtjänt" lidande inte är intrinsikalt dåligt. (Att lidande ibland även kan ha ett positivt instrumentellt värde är självfallet inte kontroversiellt bland dem som

anser att *allt* lidande är intrinsikalt ont). Låt oss försvaga principen för att göra den mindre omstridd: "Lidande, utom medlidande, sorg och sådant som är välförtjänt, är intrinsikalt ont". Är principen, modifierad på detta sätt, uppenbart rimlig? Nej, för många filosofer har argumenterat för att det överhuvudtaget inte finns någonting alls som har ett intrinsikalt värde (ett värde i sig). Problemet om det finns intrinsikala värden förefaller vara långtifrån avgjord i ena eller andra riktningen.

Det är alltså inte uppenbart rimligt att lidande är intrinsikalt dåligt (även om det kanske är sant). Det är en omstridd fråga, så möjligheten att vederlägga påståendet att det är vår uppgift att skapa så mycket lidande som möjligt, med hjälp av ett *reductio ad absurdum*, förefaller tämligen utsiktslös, i varje fall för närvarande. (Observera att Ofstad antog att åsikten inte var baserad på några logiska eller empiriska misstag, så vi kan inte vederlägga den på sådana grunder. Observera också att vid en strikt vederläggning, utan tvivelaktiga luckor i resonemanget, behöver vi även bli en hållbar normativ princip av t ex följande slag: Allt annat i övrigt lika bör det som är intrinsikalt dåligt minimeras).

Påståendet att vi bör skapa så mycket lidande som möjligt *tycks* mig vara fullständigt absurt, men därav drar jag (till skillnad från många andra) inte slutsatsen att jag har några skäl att tro att den är absurd, än mindre att den *är* absurd. Ett skäl till att jag är skeptisk mot intuitioner som något slags evidens, är den triviala iakttagelsen att personer som i årtal, kanske ett helt liv, tänkt igenom och diskuterat samma problemområde ofta har helt olika intuitioner när allt är sagt i grundläggande frågor där de är oeniga. Ett annat skäl är hur illa det gått med intuitioner som t o m ansetts vara självevidenta sanningar, "omöjliga" att betvivla, om t ex rum och tid och mängder av andra saker. Uppfattningen att just moral "i sista hand" måste bygga på intuitioner (eller "psykisk tröghet" för att använda Hans Hahns uttryck) är långtifrån självklar och oomstridd.

Men beror inte svårigheterna med att falsifiera påståenden i moral på att det egentligen inte finns något att vederlägga inom detta område? Se på det inledande citatet av Hume. Det kan förefalla chockerande, men är ju bara ett uttryck för plattityden att preferenser inte har något sanningsvärde. Hur egendomliga de än kan förefalla går de inte att diskutera rationellt. Vad kan "förnuftet" ha för invändningar mot att en person föredrar té framför kaffe, eller världens undergång fram-



för att klla sig på fingret, såvida hans preferens inte är ett resultat av felaktiga åsikter om fakta eller ogiltiga slutledningar! Om det var så enkelt ändå. Men den åsikt om rättfärdigande i moral jag just refererat är inte ett dugg bättre underbyggd än mängder av andra och motstridiga åsikter om saken.

### 3. En diagnos

Svårigheterna att visa upp ett ostridigt *reductio ad absurdum* i moral förefaller dock inte vara värre än på vilket annat område som helst. Hur går det normalt till när man vederlägger ett påstående? Ungefär så här. I en viss situation är det något påstående som förefaller problematiskt och väcker tvivel. Kan man då visa att påståendet strider mot andra påståenden som anses uppenbart sanna eller rimliga i *denna* situation så antar man att påståendet är vederlagt, i varje fall tills det uppstår tvivel på de påståenden som förutsattes vara hållbara.

Hur skulle man annars bära sig åt? Tar man ingenting för givet, t ex sina sinnens "vittnesbörd" eller "de och de satserna i de och de n accepterade läroböckerna" (Anders Wedberg), så kan man inte rättfärdiga några åsikter alls, utan att hamna i cirkelresonemang eller oändliga regresser. "Varken med logik eller några andra medel kan man bevisa någonting från ingenting" skriver Nelson Goodman och fortsätter "Vi måste starta med några premisser och principer, och det finns inga absoluta och odiskutabla säkerheter tillgängliga". Betyder det att skepticismen åter börjat sticka fram sitt fula tryne i respektabla sammanhang? Inte alls, för Goodman fortsätter omedelbart: "Men det betyder inte att vi måste starta från oansvariga gissningar" (1984, s 40). Tack och lov!

Problemet i ett nötskal förefaller mig vara det här: vad som i *ett* sammanhang anses uppenbart sant eller rimligt anses ofta i något *annat* sammanhang problematiskt eller ohållbart. Så länge sammanhangen hålls åtskilda är det tämligen oproblematiskt att falsifiera och rättfärdiga olika påståenden, även om det kan kräva en hel del möda.

När jag berättade för en god vän att jag misslyckats med att visa att påståendet att vi bör skapa så mycket lidande som möjligt, är absurt, mötte jag ungefär följande reaktion. "Det är väl inte så konstigt med de orimliga krav du ställer, att man t ex ska kunna vederlägga värdenihilistiska och andra åsikter om värden". Jag kan inte gå med på att mitt andra argument (om oenigheten kring intrinsikala världens exi-

stens) är ”orimligt”. I de flesta situationer anses det naturligtvis uppenbart hållbart eller rimligt att lidande *är* dåligt. Men i ett sammanhang, nämligen just den värdeteoretiska diskussionen där man analyserat saken närmare, råder stor oenighet. Vad är ett *reductio ad absurdum* värt, i detta fall, om det bland sina premisser har följande antagande: Lidande är intrinsiskt dåligt och detta är uppenbart rimligt att anta – om vi bortser från det sammanhang där man granskat saken noga och blivit djupt oense. Med sådana tilläggs klausuler åtar jag mig att falsifiera påståenden på löpande band.

Men nu ligger en fråga på lur: Finns det överhuvudtaget något påstående som anses uppenbart sant eller rimligt i alla sammanhang, som inte är omstritt i något sammanhang?

#### 4. Finns månen därute?

A: Kan man veta att månen finns när ingen tittar på den?

B: Det sägs att man numera vet att den inte finns när ingen tittar på den. Man har bevisat att så är fallet.

A: Hur då? Vem säger det?

B: Fysikern N David Mermin i en briljant skriven artikel i *Journal of Philosophy* 1981. Åsikten att månen, eller något annat, finns när ingen ”observerar” den är helt orimlig. Den uppfattningen strider nämligen mot uppenbart rimliga antaganden i kvantmekanik.

A: Är alla som kan kvantmekanik eniga om detta?

B: Nej, de tycks bara vara eniga om vissa formalismer. Vad som följer från dessa när det gäller månens existens och annat är omstritt.

A: Så det är alltså inte helt säkert att det inte finns någonting när ingen tittar?

B: Det är en respektabel gissning, men det finns andra.

A: Jag vet i alla fall en sak som vi kan vara helt säkra på i det här sammanhanget. Antingen finns månen eller finns inte månen. Någon ytterligare möjlighet *kan* inte finnas.

B: Det där kan du inte alls var säker på. För nu har du förutsatt som giltigt något som är omstritt, nämligen tertium non datur eller ”lagen om det uteslutna tredje”, att ett påstående antingen är sant eller falskt. Förr i tiden kallades det här antagandet för en tanke-lag, numera är det ett teorem i satskalkylen – den enklaste och mest fundamentala delen av elementär logik.

A. Det låter faktiskt alldeles snurrigt och strider uppenbarligen mot

- allt sunt förnuft. De som ifrågasatt detta måste väl vara personer som inte har en aning vad de talar om?
- B: Inte alls, det är framför allt en mängd logiker och matematiker som tillhör den sk intuitionistiska skolan. De är oense med anhängarna av klassisk logik och oenigheten gäller bl a giltigheten av tertium non datur.
- A: Det svartnar för ögonen! Om inte ens den elementära logiken är fri från stridigheter och problem, vad kan man då tro på?
- B: Måste man tro på något?
- A: Annars kan man inte leva!
- B: Det är en omstridd fråga om man kan leva utan att tro något.
- A: Lägg av! Det är ju självklart, tror du verkligen att det ens är en omstridd fråga?
- B: Det kan jag inte svara på utan vidare. Jag gav bara uttryck för hur saken tycks mig för närvarande, utan att göra anspråk på att ha påstått något bestämt om någonting. Vad innebär det t ex att tro något, vid närmare eftertanke? Det tycks vara en *mycket* omstridd fråga bland dem som funderat på saken.
- A: Du verkar faktiskt inte vara riktigt klok.
- B: Det är en omstridd fråga vilka som är kloka.
- A: Adjö!

## Litteratur

- Nelson Goodman, *Of Minds and Other Matters*, Cambridge, Mass, 1984.
- N David Mermin, *Quantum Mysteries For Anyone*. Journal of Philosophy, nr 7, 1981.
- Harald Ofstad, *Ansvar och handling*, Stockholm, 1982.
- Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984.

Torbjörn Tännsjö

## *Vårt ansvar för det förflutna*

Ungefär så här vill jag minnas att jag en gång under min folkskoletid resonerade hemma vid köksbordet:

(1) Om determinismen är sann så följer det av hur världen tidigare såg ut (t ex innan jag var född) tillsammans med naturlagarna, att jag gör just de handlingar som jag faktiskt gör.

(2) Hur världen såg ut innan jag föddes, liksom vilka naturlagar som gäller, är inget jag kan påverka.

(3) Alltså, om determinismen är sann så är inte heller mina egna handlingar något jag kan påverka.

(4) Men, vad jag inte kan påverka kan jag inte heller ha något ansvar för.

(5) Alltså, om determinismen är sann har jag inget ansvar för mina handlingar.

Min far, överläraren, blev vit i ansiktet. Han avbröt mig efter halva resonemanget och hävdade, att sådana problem borde man inte grubbla över, om man inte ville förlora sitt förstånd. Ändå insåg vi båda att det är hart när omöjligt att låta bli att fullfölja en tankegång som den ovan, då man väl kommit in på den. Det som gör den skrämmande är väl att den tycks omöjliggöra tron på moraliskt ansvar. Ty nog tycks determinismen vara *tillräckligt* sann för att den, om resonemanget är riktigt, ska eliminera vårt moraliska ansvar. Och hur som helst, vid närmare eftertanke, så tycks inte *indeterminismen* erbjuda stort bättre möjligheter för tanken om moraliskt ansvar. Hur kan vi vara ansvariga för våra handlingar om dessa styrs av *slumpen*? Ändå *har* vi ju en mycket bestämd tro på att vi *är* moraliskt ansvariga. Hur går detta ihop? Det är något fel på resonemanget ovan, skulle många hävda. Så resonerar t ex Harald Ofstad i olika sammanhang (se t ex 1961, ss 84–88, 218–242, 1971, och 1982 kap 7). Determinismen är nog i huvudsak riktig, men den är förenlig med idén om handlingsfrihet. "Mjuk determinism" har blivit namnet på denna åsikt. Jag tror

den är riktig. Tyvärr känner jag inte till något riktigt bra *argument* för att den är det. Jag tror t ex inte att Harald Ofstad har lyckats producera något sådant. (Jag är med andra ord inte övertygad av hans not 7 i kap 7 av *Ansvar och handling*.) Allra helst hade jag därför nu velat formulera det försvar för mjuk determinism, som ingen hittills kommit på. Det har inte lyckats mig. Jag väljer därför att spekulera över en annan aspekt av problemet om fri vilja och determinism. Om vi helt enkelt förutsätter att determinismen är i huvudsak riktig, men förenlig med fri vilja och moraliskt ansvar, så återstår att diskutera de moraliska konsekvenserna av denna förutsättning. Såvitt jag kan förstå följer det av mjuk determinism att vi har moraliskt ansvar, inte bara för framtida konsekvenser av våra handlingar, utan också för händelser i det förflutna. Riktigheten av våra handlingar beror, inte bara av hur det går i framtiden, efter att vi utfört dem, jämfört med hur det skulle ha gått om vi handlat annorlunda, utan också av hur världen tedde sig innan vi utförde dem, jämfört med hur den skulle ha tett sig, om vi handlat annorlunda. Någon skulle kanske betrakta detta som ett slags *reductio ad absurdum* av idén om mjuk determinism. Själv menar jag dock inte att så är fallet. Vi *har* nog ansvar på detta sätt för det förflutna likaväl som för framtiden. Att det verkligen följer ur mjuk determinism, tillsammans med mycket rimliga moraliska antaganden, att vi är ansvariga på detta sätt, inte bara för händelser i framtiden, utan också för händelser i det förflutna, ska jag nu försöka visa.

Tänk på följande exempel, som Harald Ofstad ofta använt (t ex i 1971) i sina resonemang om viljans frihet. Smith skjuter en dag sin hustru Olga till döds. Hans handling är överlagd. Det var ingen slump att han sköt. Handlingen var ett resultat av hans beslut att skjuta Olga. Beslutet var dessutom framsprunget ur hans personlighet. Med tanke på den situation i vilken han befann sig *ville* han ta Olga av daga på just detta sätt. Kunde Smith ha handlat annorlunda? Kunde han ha avstått ifrån att döda Olga? Om determinismen är sann, så är det klart att det förelåg vissa betingelser långt innan Smith var född som är sådana, att från en beskrivning av dem tillsammans med naturlagarna, så följer logiskt att Smith skulle vilja skjuta Olga, att han skulle besluta sig för att göra det och att han, följaktligen, också gjorde det. (Om Davidson (1980, kap 11) har rätt i att det inte finns några psyko-fysiska lagar, så följer endast en uttömmande *fysikalisk* beskrivning av Smiths handling; en sådan är dock tillräcklig för mitt resonemang.) *Detta* kan inte rimligen förnekas av anhängarna av

mjuk determinism. Jag tror också att Harald Ofstad accepterar det. Utesluter detta att Smith hade kunnat handla annorlunda? Nej, menar Ofstad. I detta ger jag honom alltså rätt. Förvisso kunde inte Smith ha "påverkat" några av de betingelser som förelåg innan han var född för handlingen han utförde. Det skulle ha förutsatt ett slags "bakvänd kausalitet", om han gjort det. Och rimligen kunde han inte ha "påverkat" ("ändrat") några av de naturlagar som gäller. Men strängt taget är detta inte nödvändigt, för att Smith ska kunna sägas rimligen ha varit fri att handla annorlunda. Argumentet jag tillgrip den där gången vid köksbordet var aningen för starkt i vissa formuleringar. Det är nog att konstatera, att *hade* Smith handlat annorlunda, så *skulle* det förflutna ha varit annorlunda (eller naturlagarna några andra än de som faktiskt gäller). Någon *förändring* av det förflutna, eller någon *ändring* av naturlagarna, utförd av Smith, skulle inte behöva komma ifråga. Det visar fö den amerikanske filosofen David Lewis (1981). Och det är långt ifrån *självkänt* att vi aldrig kan utföra handlingar som är sådana, att hade vi utfört dem, så hade det förflutna varit annorlunda (eller naturlagarna några andra än de som faktiskt gäller). Jag tror som sagt inte att någon har visat att vi *kan* utföra sådana handlingar, men inte heller motsatsen. Och jag tror – och förutsätter för resonemanget skull – att vi åtminstone kan utföra handlingar som är sådana att skulle vi utföra dem, så hade det förflutna varit annorlunda beskaffat. (Till skillnad från David Lewis tror jag däremot *inte* att vi kan utföra några handlingar som är sådana att skulle vi utföra dem, så skulle några naturlagar ha haft "undantag"; vi kan inte utföra "mirakel".) Att vi stundom *kan* utföra handlingar som är sådana, att skulle vi utföra dem, så skulle det förflutna vara annorlunda, är vad mjuka determinister rimligen måste gå med på. Men det får oanade moraliska konsekvenser.

Förvisso *vet* vi föga om *vad* som skulle ha varit annorlunda i det förflutna, om Smith i stället för att skjuta Olga hade valt att koka henne i oljan i stället. Det är överhuvud taget inte mycket vi vet. Vi tror oss väl ha ett visst hum om vad som faktiskt ledde fram till handlingar som den Smith faktiskt utförde. Vi tror oss också kunna veta något om vilka konsekvenser handlingar som denna kan ge upphov till. Vi är genast ute på djupare vatten då vi spekulerar om vad som *skulle* ha blivit fallet, om Smith handlat annorlunda. Och vi vet alltså, till sist, praktiskt taget ingenting, i normala fall, om vad som *skulle* ha varit annorlunda i det förflutna, om Smith handlat annorlunda. Dessa skill-

nader ifråga om vad vi kan veta får betydelse för teorier om rationell deliberation. De flesta tycks acceptera något slags princip om otillräckliga skäl. Det vi inte vet något om behöver vi inte bry oss om i vår praktiska deliberation. Därför behöver vi aldrig spekulera över alternativa möjliga forntider. När det gäller framtiden måste vi däremot göra vad vi kan för att beräkna vad som skulle bli resultatet av olika alternativa handlingsstrategier. Denna asymmetri ifråga om vad vi kan veta om framtid och förfluten tid har av David Lewis (1979) givits en i mitt tycke övertygande förklaring. Enskilda händelser är oftast överdeterminerade av sina orsaker. Det betyder, att skulle vi tänka oss att en enstaka händelse ”ersätts” med en annan, så måste vi också ”ändra” en hel *rad* med händelser i det förflutna, nämligen alla de händelser som var och en i situationen var tillräckliga för att denna händelse skulle komma till stånd. Hur det skulle gå i framtiden, om världen var som den faktiskt är just nu utom i ett begränsat avseende, är lättare (fastän ändå mycket svårt) att avgöra. Effekterna av en liten ändring i nuet blir, i framtiden, inte *så* omvälvande.

Det är alltså svårt att sja om olika möjliga framtider men omöjligt att avgöra vilka skillnader i det förflutna, som skulle förelegat, om någon handlat annorlunda nu. Detta förklarar och motiverar varför vi i vår *deliberation* kan bortse ifrån det förflutna. Men hur är det i moralen? Borde inte *riktigheten* av handlingar ändå vara beroende *både* av vilka konsekvenser de ger upphov till och vilken förhistoria de förutsätter? Jag tror det är svårt att komma ifrån den slutsatsen för en mjuk determinist, i synnerhet för en mjuk determinist som tycker att det ligger åtminstone *något* i s k teleologisk moral. Och en sådan moral tycks de flesta mjuka determinister finna rimlig. Också Harald Ofstad lägger *viss* vikt vid konsekvenserna, i sin för all del ganska komplicerade moral. Betyder det inte att han borde tillmäta också det förflutna en viss moralisk vikt? Jag tror att så är fallet.

Då vi vid bedömningen av en handling *riktighet* lägger moralisk vikt vid konsekvenserna av den, så beror det, tror jag, på ett intresse för hur det faktiskt *går* i världen. Hur mycket värde realiseras, hur mycket går förlorat? Oavsett *vad* vi anser vara värdefullt, så är det mängden av det värdefulla, i världen som helhet, som är moraliskt betydelsefull. ”Världen som helhet” är emellertid ett tvetydigt uttryck. Ofta har det inom konsekvensetik tolkats som liktydigt med hela det *framtida* tillståndet i världen. Eller man har, som t ex Lars Bergström (1966), gjort sig till tolk för uppfattningen att det endast är

framtiden som är moraliskt ”intressant”. I ljuset av resonemanget ovan ser vi nog att denna inskränkning är synnerligen godtycklig. Den kan *synas* naturlig med tanke på att vi normalt inte behöver räkna med det förflutna i vår praktiska deliberation (vi *kan* inte räkna med alternativa forntider), men därmed följer inte att den är *försvarlig*. Inskränkningen är i konflikt med ett mycket rimligt och tämligen allmänt omfattat ideal om *opartiskhet* i moraliska sammanhang. Någon vill kanske invända, att vårt ansvar är begränsat till händelser vi *orsakar*, till *konsekvenser* av våra handlingar. Men orsaksbegreppet är mångtydigt och vagt. Oavsett om alternativa forntider kan ses som orsakade av vad vi nu gör (enligt David Lewis är detta t ex fullt möjligt medan David Hume tycks vilja utesluta det per definition), oavsett om händelser i det förflutna kan ses som ”konsekvenser” av vad vi nu gör (konsekvensbegreppet är inte mera bestämt än orsaksbegreppet) så *är* vi ansvariga för dem. Skälet varför Smith är ansvarig för Olgas död är att det finns någon handling han kunde ha utfört som är sådan, att hade han utfört den så hade inte Olga dött. På samma sätt finns det emellertid händelser i det förflutna, som är sådana, att hade han inte skjutit Olga, så hade de inte inträffat. Dessa händelser kan vara av minst samma moraliska dignitet som Olgas död. Det vore oansvarigt att blunda för dem. Smith bär ansvaret också för dem.

Tanken att vi på detta sätt bär moraliskt ansvar för händelser i det förflutna är inte särskilt vanlig i filosofins historia. Det finns emellertid *en* moralfilosof, som borde kunna acceptera den. C D Broad menar, a propos G E Moores tanke om organiska helheter, att riktigheten av en handling beror, inte bara av hur framtiden, efter det att handlingen utförts, gestaltar sig, utan av hur *hela* världen skulle vara beskaffad, om handlingen utfördes (jämfört med hur den skulle vara beskaffad om något alternativ utfördes). Broad skriver så här:

... principen om organiska helheter hindrar oss från att hävda att eftersom tillståndet i universum, efter tidpunkten *t*, är intrinsikalt bättre om jag gör *x* än om jag gör *y*, så är det totala tillståndet i universum, före och efter *t*, bättre. Ty, om två helheter består av en lika del och två olika delar, så följer det inte att den som har den bättre delen är minst lika bra som den som har den sämre delen (Broad 1913-14, s 315).

Nu är jag själv ingen anhängare av Moores tanke om organiska helheter, men visst har Broad rätt i sin huvudidé; det är tillståndet i världen som helhet, som är viktigt. (I sammanhanget bör kanske nämnas att Broad själv inte är någon anhängare av mjuk determinism. Han



försvarar ivrigt tanken att determinism och handlingsfrihet är oförenliga; tex i Broad 1952.) Och på samma sätt som tanken om organiska helheter kan medföra att vi gör världen som helhet bättre genom att göra framtiden sämre än vi kunde ha gjort, så kan tanken att det är möjligt att göra handlingar som är sådana, att utför vi dem, så skulle det förflutna ha varit annorlunda, få samma följd. Vi är ansvariga för det förflutna och bör kanske faktiskt i vissa fall göra framtiden sämre med tanke på just det förflutna. Denna insikt, om det är en sådan, har liten praktisk betydelse, eftersom vi normalt inte kan ta hänsyn till den i vår deliberation, men den tycks mig ändå förtjäna viss eftertanke. Nog ruskar den om en del invanda föreställningar vi håller oss med.

## Litteratur

Bergström, Lars, *The Alternatives and Consequences of Actions*, Stockholm 1966.

Broad, C D, "Determinism, Indeterminism and Libertarianism" i *Ethics and the History of Philosophy*, London 1952.

Broad, C D, "The Doctrine of Consequences in Ethics", *The International Journal of Ethics*, vol 24, 1913-14.

Davidson, Donald, *Actions & Events*, Oxford 1980.

Lewis, David, "Counterfactual Dependence and Time's Arrow", *Nous* 1979.

Lewis, David, "Are we free to break the laws?", *Theoria*, vol 47, 1981.

Ofstad, Harald, *An Inquiry into the Freedom of Decision*, Oslo 1961.

Ofstad, Harald, "Responsibility and Freedom", i *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, utg av R E Olson, The Johns Hopkins Press 1971.

Ofstad, Harald, *Ansvar och handling*, Prisma 1982.

**Gunnar Andrén**

## *Moralens omfattning*

En grundläggande åtskillnad i vår tillvaro är den mellan kropp och själ. Själen eller medvetandet är visserligen en del av kroppen, men det är den delen som inrymmer en individs jag och personlighet och den förtjänar därför en egen kontinent i vår begreppsvärld. Om vi bedömer den icke-psykiska delen av kroppen ur axiologisk synvinkel, ligger det nära till hands att anta att dess värde för människan är att den bär upp och möjliggör medvetandets processer (upplevelser, känslor och kunskaper). Detta sker i den samverkan mellan kropp och själ som är våra handlingar. I det växelspelet har *moralen* en central plats. En persons moral är en del av hans eller hennes medvetande; men moralen har en alldeles egen förbindelse med handlingslivet, ty våra handlingar antingen strider mot eller är i enlighet med vår moral. Moralen är, skulle vi därför kunna säga, det praktiska medvetandet. Den utgör den delen av själslivet som ligger direkt an mot kroppens beteenden; och på så vis utgör moralen en slags förbindelselänk mellan yttervärlden och våra rörelser där, å ena sidan, och å den andra de teoretiska medvetandehållen med vars hjälp vi rationaliserar eller motiverar vårt beteende och vår moral. Moralen tycks sålunda ha en avgörande betydelse i vårt liv — vi kan använda den för att styra vårt beteende eller för att förstå eller tolka det. Frågan är då vilken omfattning moralen har.

### **1. Praktiska vs teoretiska medvetandehåll**

Aristoteles skiljde mellan teoretiska och praktiska syllogismer; Kant skrev en bok om det teoretiska förnuftet och en annan om det praktiska; Brentano gjorde en åtskillnad mellan teoretiska och praktiska vetenskaper; här vid Stockholms universitet har den filosofiska institutionen två avdelningar — en för praktisk och en för teoretisk filosofi; etc. Distinktionen mellan praktiska och teoretiska medvetandehåll används således i många sammanhang; men den är i flera avseenden besvärlig och den kan göras på olika vis. En given utgångspunkt är

dock att praktiska själsakter har att göra med handlingslivet, praxis. Politiken kan anföras som urtypen för en praktisk disciplin; och om politiken säger exempelvis Aristoteles i *Den Nikomakiska Etiken* att den är en verksamhet som inte syftar till kunskap utan till handling. I *Grundlegung und Aufbau der Ethik* knyter Brentano an till denna karaktäristik och hävdar skillnaden mellan teoretiska och praktiska vetenskaper är att de förra har kunskap som mål och de senare syftar till handling. Detta är emellertid inte en adekvat grund för uppdelningen mellan praktiska och teoretiska medvetandeprocesser, ty lika väl som vi kan skilja mellan praktiska och teoretiska vetenskaper kan vi skilja mellan teoretisk och praktisk kunskap. Vi kan därför säga att praktiska vetenskaper (arkitektur, etik, medicin, etc) har som mål praktisk kunskap, det vill säga kunskap om vad som är eftersträvansvärt och om vilka handlingar det är som leder till det eftersträvansvärda.

Men givetvis har Aristoteles och Brentano rätt i att politiken och andra praktiska discipliner syftar till handling eller praxis. Däremot går det inte att använda som det särskiljande kännetecknet på praktiska omdömen att de till skillnad från våra teoretiska omdömen har praxis som mål eller syfte. Ty vilket omdöme eller vilken undersökning som helst kan i princip ha någon handling som syfte eller slutprodukt. Även den mest abstrakta studie i ett sådant ämne som teoretisk fysik kan ha som yttersta mål att lösa ett praktiskt problem — exempelvis något som gäller vapentechnologi eller energiförsörjning. Och en undersökning i normativ etik kan ha ett rent intellektuellt syfte fjärran från det konkreta handlingslivet.

Låt oss därför i stället för pragmatiska kännetecken, som skiljer mellan praktiska och teoretiska medvetandeeinnehåll genom att se till subjektets intentioner, pröva kriterier som ser till ett medvetandeeinnehålls semantiska egenskaper och relationer genom att beakta vad det handlar om samt hur det är relaterat till sitt intentionala objekt. Vi kan då skilja mellan medvetandeeinnehåll som är epistemiskt och de som är normativt-optativt förbundna med praxis.

Ett omdöme är epistemiskt förbundet med praxis om det finns någon handling vars existens eller icke-existens gör att omdömet är sant eller att det är falskt. "Brutus dödade Caesar" är sant om Brutus dödade Caesar och falskt om det i stället hade varit så att Brutus inte dödade Caesar — omdömet är sålunda epistemiskt relaterat till Brutus handling att döda Caesar. Ett medvetandeeinnehåll är normativt-optativt för-

bundet med praxis om någon handling strider mot eller är i enlighet med det. Brutus handling att döda Caesar strider mot omdömet "det är orätt att döda" och eventuellt följer det i stället (beroende på vad för slags härskare Caesar var) omdömet "tyranner bör störtas". Men även andra påståenden och medvetandehåll än normer kan på ett icke-epistemiskt vis vara relaterade till praxis. Om Brutus ville eller önskade döda Caesar, om Caesar älskade livet, om du har en värdering att allt liv har egenvärde, så är Brutus önskan eller viljeakt, Caesars livsglädje och din värdering normativt-optativt förbundna med Brutus mord.

Vi kan då skilja mellan praktiska och teoretiska medvetandehåll genom att säga att de praktiska är normativ-optativt förbundna med praxis medan de teoretiska medvetandehållen aldrig, ehuru de kan vara epistemiskt relaterade till praxis, har en normativ-optativ förbindelse med någon handling.

## **2. Intensionen hos termen "moral"**

Att moraliska omdömen är i ovan angiven betydelse praktiska, är uppenbart. Frågan är emellertid hur vittomfattande moralbegreppet skall vara — omfattar det alla praktiska medvetandehåll eller finns det några som ej hör till moralens fält? Vad som utgör det lämpligaste svaret på den frågan är beroende av vad begreppsbildningen skall användas till och vilka andra förutsättningar som görs (eller bör göras) i sammanhanget. Det problem, som skall behandlas här, är om olika bestämningar av begreppet "moral" är adekvata beroende på om de skall användas till att avgränsa området för empirisk etik eller till att avgränsa området för normativ etik.

Empirisk etik är undersökningar av vilka moraliska föreställningar som faktiskt föreligger hos en grupp människor eller i en kultur. Sådana undersökningar skall bidra till att vi kan förklara, förutsäga eller förstå händelser och processer i samhället, hos någon grupp eller enskild person. Det finns inte något skäl att i sådana sammanhang bortse från vissa praktiska medvetandehåll för att i stället koncentrera uppmärksamheten på någon mer begränsad kategori. Ett inklusivt moralbegrepp som omfattar alla slag av praktiska medvetandehåll — normer, värderingar, viljeakter samt riktade attityder och känslor — tycks därför vara bäst anpassat till den empiriska etiken.

Inom den normativa etiken är det däremot vanligt att man förutsätter ett mer exklusivt moralbegrepp som endast omfattar omdömen (normer

och värderingar) vilka accepteras eller förkastas på medvetna och argumentativa grunder. Normativ etik skall ge vägledning åt dem som behöver lösa något praktiskt problem och ta ställning till vad han eller hon bör göra i en given situation. Detta innebär att moraliska ställningstaganden antas vara bestämda av idéer och resonemang på så vis att den agerande själv genom en deliberationsprocess kommer fram till vad han eller hon skall göra. Det innebär också att moral antas förut-sätta handlingsfrihet (att "bör" implicerar "kan"): endast den som kan välja mellan olika handlingsalternativ har (eller kan ha) ett praktiskt problem. Den här uppfattningen om vad som kännetecknar normativ etik och moral är kantiansk i sina grunddrag och den har länge dominerat anglosaxisk och skandinavisk moralfilosofi. En av de främsta analyserna av det moraliska medvetandet inom denna tradition heter typiskt nog "Freedom and Reason" (Hare, 1963). Man utgår från att moraliska ställningstaganden görs av fria och förnuftsstyrda personer.

Den rationalistiska och frihetstroende synen på moralen snävar in dess omfång. Ty många praktiska medvetandehåll är inte resultat av medvetna förnuftsprocesser och de kan gälla annat än vad vi har makt att påverka genom våra val. Följdriktigt har den normativa etiken eller det systematiska moraliserandet traditionellt kommit att gälla frågor om handlingsrikighet och om vad som är eftersträvansvärt eller har egenvärde; däremot har man inte diskuterat vad man skall älska, hata, skratta åt, vara rädd för, njuta av, äcklas åt, etc.

Den breda traditionen inom normativ etik är sålunda idealistisk i det att där tas för givet att vår moral är bestämd av idéer och argument (eller åtminstone kan vara så under vissa inte alltför orealistiska betingelser). På ett naturligt sätt kombineras denna uppfattning med en idealistisk syn på moralens funktioner och effekter, som i grova drag säger att samhällets och de enskilda personernas utveckling är beroende av vilken moral det är som dominerar i befolkningen eller anammas av den enskilde. Så skriver exempelvis Harald Ofstad, en av dem som ivrigt medverkat i den renässans för normativ etik som ägt rum under de senaste tjugo åren, i förordet till sin bok *Ansvar og handling* att

Verden er bygget på vurderinger. Om våre vurderinger hadde vaert bedre, ville verden vaert bedre. Derfor er det klokt å ta våre vurderinger opp till diskusjon, laere oss å oppdage hvor i vår tenkning de kommer in, og drøfte hvordan vi kan skille mellom holdbare og oholdbare vurderinger og standpunkter.

Här finns det inte utrymme att gendriva den dubbelidealistiska synen på moralen genom att utförligt belägga en motsatt materialistisk ståndpunkt. Det enklaste och mest övertygande argumentet mot den etiska idealismen är väl att helt enkelt referera till eländet i världen. Här har vi en nutida sekulariserad variant av teodicéproblemet — hur kan det vara så att människorna, som ju allmänt antas vara såväl rationella som sociala, själva åstadkommer sådana mängder av onödigt lidande och förfärlig olycka? Allt det onda i det förgångna och i nutiden är oförenligt med idén att moralen är världens fundament och att den skapas genom förnuftsmässiga överväganden. Tillståndet i världen visar att moralen är oförnuftig, ineffektiv eller bådadera. Och historiska eller samhällsvetenskapliga studier kan klargöra att de moraliska föreställningarna varierar över tid och materiella levnadsbetingelser som ger vid handen att individens moraliska ställningstaganden snarare är en funktion av hennes miljö och av levnadsomständigheter utanför hennes kontroll än av fria förnuftsprocesser i hennes eget medvetande. Den andra komponenten i den etiska idealismen, den som säger att en persons normer och värderingar styr hans eller hennes beteende, vederläggs av historien och av socialpsykologiska experiment som visar att våra handlingar snarare bestäms av hierarkiska strukturer i samhället, av gruppsyck eller av vad vi uppfattar som vedertaget (se exempelvis Milgram 1974; jfr även mitt resonemang i Andrén 1983).

Med den etiska idealismen faller även grunden för att förutsätta ett exklusivt moralbegrepp vid diskussioner om hur vi ska skilja mellan en hållbar och en ohållbar moral. Både inom empirisk och inom normativ etik är det fruktbart att utgå från att en persons moral omfattar alla hennes praktiska medvetandehåll. Begreppen ”hållbar” och ”ohållbar” kan appliceras inte blott på mer eller mindre genomtänkta normer, värderingar och ideal, utan även icke-rationella önskningar, begär, viljeimpulser samt attityder och känslor med en bestämd riktning (dvs sådana som har ett intentionalt objekt) kan vara rimliga eller hållbara respektive orimliga eller ohållbara. Låt oss sålunda inte bara inom den empiriska etiken utan även inom den normativa etiken använda ett begrepp ”moral” som omfattar alla dessa typer av praktiska själsakter.

### **3. Extensionen hos termen ”moral”**

Människorna är inte liksom växterna varelser som sitter fast i marken och får sina behov tillfredsställda av bin och sina rötter. I stället måste

vi ständigt vara på rörlig fot och anpassa oss till skiftande yttre omständigheter. Därmed är praxis det centrala i vår existens. Och medvetandet har till uppgift att i samverkan med kroppens lemmar möjliggöra handlingslivet. Våra praktiska medvetandeinnehåll är sålunda primära, och de teoretiska sekundära, i den meningen att de praktiska, genom att de är normativt-optativt förbundna med praxis, direkt medverkar i den individens anpassning till omvärlden som är medvetandets huvudfunktion.

Kroppen och själen är element i ett integrerat system; och detta fungerar bäst om det råder samstämmighet mellan dess delar — antingen så att beteendet styrs av praktiska överväganden eller impulser hos den handlande, eller omvänt på så sätt att den handlade i efterhand rationaliserar sitt beteende. I båda fallen kommer den handlande att anse att vad han eller hon gör är rätt eller åtminstone ofrånkomligt. En sådan harmoni mellan tanke och handling tycks vara ett behov, det är sällsynt med personer som på allvar menar att han eller hon handlar orätt.

Detta måste emellertid inte innebära att våra teoretiska medvetandeinnehåll är av mindre betydelse. Ty i samma mån som vårt liv måste vara i samklang med vår moral, måste även vår moral vara i samklang med och vägled av, våra teoretiska omdömen och uppfattningar om hur verkligheten faktiskt är beskaffad.

Ett sätt att mäta betydelsen hos moralen respektive den teoretiska omdömesförmågan, är att undersöka hur frekventa praktiska och teoretiska medvetandeinnehåll är. Säkerligen skiftar dessa frekvenser från person till person och från kultur till kultur. En del personer är utpräglat faktuelle eller teoretiska till sin läggning, medan andra är mer normativa, värderande eller känslomässiga; och vissa kulturer är utpräglat praktiska medan andra är mer rika på teorier och observationspåståenden. Kvoten mellan teoretiska och praktiska innehåll i en persons medvetande eller i ett samhälles kulturella system är sålunda ett grundläggande mått på dess beskaffenhet.

Skillnaden mellan en teoretisk och en praktisk person eller kultur är inte att den praktiske personen eller det praktiska samhällssystemet är mer handlingsbenäget (även underlåtanden kan räknas som ett slags handlingar), utan att den handlande i större utsträckning är upptagen av teoretiska frågor. Här finns inte utrymme att närmare gå in på frågan om vad som gör ett mentalt system praktiskt eller teoretiskt. Låt

mig bara i korthet nämna tre faktorer som torde kunna bidra till att en persons eller ett samhälles medvetande blir teoretiskt till sin karaktär: (a) en komplicerad praxis som behöver underbyggas med omfattande teoretiska överväganden och beräkningar; (b) en orättfärdig praxis som behöver rättfärdigas av diverse teoretiska utläggningar eller ideologier; eller (c) hög standard eller låga materiella anspråk som lämnar utrymme för att de teoretiska förmågorna ska kunna användas och utvecklas (till nytta eller för nöjes skull).

I dag saknas data som medger interpersonella eller interkulturella jämförelser med avseende på moralens relativa andel av medvetandets innehåll. Emellertid har man inom såväl psykologin som den allmänna kulturforskningen börjat kartlägga individuella respektive kollektiva medvetanden med metoder för tidssampling som möjliggör sådana komparativa studier (Sjöberg 1981, är ett exempel på en psykologisk undersökning av detta slag, och inom forskningsprogrammet *Televisionens idévärld* (se Andrén—v Feilitzen—Novak—Strand 1983) används en analog metod på kulturmaterial.) Genom att undersöka representativa urval av medvetandehåll, är det möjligt att uttala sig om övergripande strukturer i ett givet medvetande eller mentalt system och att, exempelvis, få grepp om vilket utrymme moralen har i det.

Den som ska studera moralens omfattning i det kulturella systemet hos ett modernt högteknologiskt samhälle, har att i första hand studera televisionens innehåll; ty tv är i dag den åtminstone kvantitativt sett mest betydelsefulla kulturapparaten. (Här förutsätts ett generellt och icke-estetiskt kulturbegrepp enligt vilket kulturen i ett samhälle utgörs av inbegreppet av de meningsbärare som är offentliga där.) I exempelvis Sverige ser tre fjärdedelar av befolkningen på tv en vanlig dag och dessa ser i genomsnitt på tv under drygt två timmar och en kvart (PUB 1984).

Inom ramen för det ovannämnda forskningsprogrammet *Televisionens idévärld* har vi studerat 1 422 "tidpunktspersoner", det vill säga personer som förekommer direkt (avbildade eller avljudade) eller indirekt (omnämnda) i tv vid en given tidpunkt. Dessa personer är representativa för samtliga personer som förekommer i det totala programutbudet i svensk tv under 1982. 459 av personerna i urvalet uttrycker sig verbalt; av dessa uttrycker 109 praktiska medvetandehåll. (Intersubjektiviteten hos dessa data är 78 procent respektive 91 procent.)



Detta visar att moralen i tv omfattar i det närmaste *en fjärdedel* av de medvetandeinnehåll som med språkliga medel kommer till uttryck där. Huruvida den andelen skall anses som stor eller liten, är det svårt att ha någon välgrundad mening om eftersom det saknas material som medger jämförelser med andra system av medvetandeinnehåll eller deras uttryck. Men vi kan ändå konstatera att moralen, som den har avgränsats här, även kvantitativt har stor betydelse. Det må vara att moralen inte styr vårt liv, men den tycks behövas för att vi ska förstå eller missförstå det på sätt som är funktionella i förhållande till de krav som ställs av de avgörande omständigheterna.

## Litteratur

- G Andrén — C v Feilitzen — K Nowak — H Strand (1983) *Televisionens idévärld*. Centrum för masskommunikationsforskning, no 2. Stockholms universitet. (Denna undersökning är huvudsakligen bekostad av Riksbankens jubileumsfond, och den har även fått bidrag från Amundssons fond. Medarbetare har varit Louise von Bahr, Kristina Boréus, Maria Fritzell, Tove Holmqvist och Sven Ross.)
- Gunnar Andrén (1983) "Kulturkatastroferna och det psykiska misstaget. *Tvärnsnitt*.
- Aristoteles (ung 340 fKr) *Den Nikomakiska etiken*.
- Franz Brentano (1876—94/1952) *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Engelsk utgåva: *The Foundation and Construction of Ethics*. London, 1973.)
- R M Hare (1963) *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Stanley Milgram (1974) *Obedience to Authority*. (Svensk utgåva: *Lydnad och auktoritet*. Stockholm, 1975.)
- Harald Ofstad (1958) *The Functions of Moral Philosophy. A Plea for an Integration of Philosophical Analysis and Empirical Research*. Oslo: Oslo University Press.
- Harald Ofstad (1980) *Ansvar og handling*. Oslo: Universitetsforlaget.
- PUB (1984) "Tv-tittandet säsongen 1983/84". *PUB informerar*: oktober 1984. Sveriges radio.
- Lennart Sjöberg (1981) "Life situations and episodes as a basis for situational influence on action". I D Magnusson (red): *Toward a Psychology of Situations: An Interactional Perspective*. Hillsdale: Erlbaum.



## *Manuskript till Filosofisk tidskrift*

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby alle 24, 161 54 Bromma
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall var maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida
- bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida=1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej

## *Korrektur*

- läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar

## *Honorar*

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

## *Särtryck*

- I stället för särtryck erhåller artikelförfattaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

**Detta nummer av Filosofisk Tidskrift tillägnas Harald Ofstad på hans 65-årsdag den 13 oktober 1985.**

**Harald Ofstad är sedan 1954 professor i praktisk filosofi vid Stockholms universitet.**

**Artikelförfattarna har alla varit elever till Ofstad.**

**25:- AVHANDLINGSSERVICE**

ISSN 0348-7482