

Carola Sandbacka

Moral och godhet

I denna uppsats vill jag diskutera en frågeställning som uppkommer ur ett visst sätt att betrakta begreppet "moral". Det synsätt som jag har i tankarna faller sig naturligt för oss, och återfinns även inom moralfilosofin i olika former. Det är bilden av moralen som vägledning för mänskligt handlande. Ett naturligt sätt att besvara frågan om vad moralen egentligen är ser ut att vara precis detta: moralen är en rad regler, eller principer som styr mänskligt handlande och hjälper människan att handla rätt i olika situationer. Ur en sådan synvinkel ser det ut som om moralen i första hand hade att göra med att *förbättra* oss: om vi handlar enligt moraliska principer leds vi samtidigt närmare det rätta och det goda (jfr t ex Frankena 1963 och Warnock 1973). Tanken att moralen har att göra med att förbättra människor kan, åtminstone vid ytligt betraktande, återfinnas också i idén att våra motiv, den anda i vilken vi handlar, är avgörande för hur goda eller onda våra handlingar är (jfr Donagan 1977 s 54). För denna tanke innefattar ju, att vissa motiv är bättre än andra. Och det är naturligtvis sant att handlingar, som till det yttre är lika, kan utföras på många olika sätt. "Samma sak", om vi nu kan kalla den "samma", kan till exempel utföras av förakt, medkänsla eller tanklöshet. Och givetvis beror det moraliska värdet av vad man gör inte enbart av *vad* man gör, utan också av *hur* man gör det. Det är vid denna punkt som det problem jag vill diskutera i den här uppsatsen uppstår. För om vi medger att en moraliskt god handling är en handling som utförs i en viss anda (jfr Weston 1982 s 107 ff) vill vi gärna fråga oss hur man då *uppnår* en sådan anda. Om moralen helt enkelt vore en kod som, om vi följer den, automatiskt gör oss till goda människor ser det ut att följa, att människan kunde använda sin *vilja* för att bli god. Hon kunde då tvinga sig själv att följa reglerna eller föreskrifterna i koden och på så sätt kunde hon, definitionsmässigt, bli en bättre människa. Men människan kan inte med sin vilja förändra motiven till sitt handlingssätt. Och hon kan heller inte genom en viljeakt omskapa den anda i vilken hon handlar. Hur kan hon då bli god? Min avsikt är att i det föl-

jande ta upp vissa problem som sammanhänger med att man ställer denna fråga.

För att förtydliga problemet vill jag ta ett exempel ur Peter Winchs artikel "Can a Good Man be Harmed?" (1972 s 193—209). Mot slutet av denna artikel talar Winch om begreppet tålmod. Tålmod, säger han, innefattar ett godvilligt accepterande av oundvikligt lidande. En sådan inställning: att man godvilligt accepterar det oundvikliga, kännetecknar, som jag förstår det, den goda människan enligt Winchs uppfattning. Winch talar också om att begreppet tålmod gör det möjligt för oss att inse sambandet mellan det absoluta kravet hos det moraliska "bör" och den absoluta omöjligheten att skada en god människa. En människa som accepterar det absoluta moraliska kravet är, säger Winch, en människa som accepterar att man inte kan skada en god människa. Det här betyder, att om man godtar styrkan i det moraliska "du bör", så tänker man att ingenting är av betydelse i jämförelse med vikten av att handla rättvist och hederligt. Och detta, fortsätter Winch, är att bära livets prövningar med tålmod.

Det jag vill fråga är då, hur man gör det här. Hur "bär man livets prövningar tåligt"? Om vi ser på frågan ur en lite annan synvinkel så innefattar den hur vi kan *lära oss* detta: att tåligt bära livets prövningar. Det är förstås inte dessa frågor som Winch diskuterar i sin artikel. Men han säger några saker som är av betydelse för dem. För han konstaterar att en människa som är tålmodig i denna bemärkelse trots allt tänker att det finns någonting som kan skada henne: nämligen, att hon upphör att vilja det goda. Och hon kan drabbas av detta som en följd av de prövningar hon genomgår (Winch s 207). Det här är viktigt för frågan om, hur vi kan bli goda människor, för här stöter vi igen på problemet med vad vi kan och inte kan göra viljemässigt. Om det är möjligt att prövningar kan besegra viljan till det goda, hur kan vi då *hindra* dem från att göra det? Kan den goda människan använda sin *vilja* för att hindra att hon faller offer för känslor av bitterhet, hat eller avund till exempel? Det ser ut som om vi måste svara nej, för vi kan förstås inte ändra våra känslor med hjälp av vår vilja. Den goda människan kan förstås försöka ställa sig över sin bitterhet eller sin avund. Och med sin vilja kan hon styra sina handlingar så, att dessa känslor inte påverkar dem. Men kallar vi en sådan människa *god*? Det beror på vad vi menar med godhet. För man kan argumentera för att den goda människan inte behöver kämpa mot sina onda känslor. Eftersom hon är en god människa har hon nämligen inga sådana.

1. Naturlig godhet

I sin introduktion till Simone Weils bok *Gravity and Grace* skriver Gustave Thibon:

. . . ett helgon väljer inte att bli renhjärtad och trofast: han kan inte handla annorlunda; han går mot godheten som biet mot blomman. Godhet som vi väljer genom att väga den mot ondska har knappast annat än socialt värde (. . .) Sann godhet står inte i motsats till ondska (för att stå i direkt motsats till någonting måste det vara på samma nivå); den transcenderar och utplånar ondskan (Thibon 1972 s xxiv. Jfr Gaita 1982 s 89).

Då jag betraktar dessa tankar vill jag säga att de är vackra, men samtidigt så stränga att jag vill fråga om de är gjorda efter människans mått. Hur många av oss kan leva upp till sådana krav? Det ser ut som om den syn på sann godhet som Thibon här förespråkar inte godtar vanliga fall av godhet som vi alla känner till *som* godhet: till exempel fall där en människa övervinner sig själv och handlar rätt, fast hon är frestad att handla annorlunda. Vi vill säkert ifrågasätta tanken att sann godhet kan visas bara av en människa som inte ser några alternativ utanför det goda (jfr Gaita 1981 ss 171 ff). Man kan argumentera för att det finns typer av godhet där godheten ligger till stor del just i, att det är svårt att visa den. Är en människa som övervinner en frestelse mindre god än den, som inte överhuvudtaget ser någon frestelse att övervinna? Helgonet som Thibon talar om är, kunde vi säga, en människa vars kamp är över: han ”går mot godhet som biet mot blomman”. Det förefaller mycket hårt att säga att den som *också* går mot godhet, fast inte på detta sätt utan med stor svårighet, visar godhet som knappast har annat än socialt värde. Å andra sidan vill vi kanske hävda att den verkligt goda människan är den som faktiskt inte ser några alternativ utanför det goda. Jag tror att man kan förstå något av vad Thibon menar i termer av det naturliga eller spontana; kanske också det oskuldsfulla. Sann godhet vore då någonting som människan visar utan övervägande; något som är en del av hennes natur. Hon besitter sådan godhet som en gåva. Jag vill ta ett exempel ur George Eliots roman *Middlemarch* för att betrakta detta närmare.

2. Dorothea och Lydgate

I den situation jag tänker på möter Dorothea, George Eliots hjältinna, Lydgate, en ung läkare i staden Middlemarch. Som en följd av olyckliga

omständigheter har Lydgate hamnat i en ytterst svår situation. Han har lånat pengar av Mr Bulstrode, ortens bankir, som i sin tur är offer för utpressning. Raffles, mannen som pressar Bulstrode på pengar, insjuknar och blir Lydgates patient. Lydgates föreskrifter för patientens vård blir inte åttlydda och Raffles dör. Skvallret tar genast fart. Allmänheten, som tidigare har ansett Lydgate vara en snobb, misstänker att han är skyldig till Raffles död. Lydgate kan inte försvara sig eftersom det skulle innebära att han misstänkliggör Bulstrode. I detta skede besöker han Dorothea för att diskutera planerna på ett nytt sjukhus där det är meningen att han skall bli chef. Emellertid säger han henne att hon inte skall lita på att han ställer upp; det är möjligt att han måste lämna staden. Dorothea svarar:

”Inte för att ingen tror på er väl?” sade Dorothea. Hennes ord föll klara och de kom ur hennes överfulla hjärta. ”Jag känner till de olyckliga misstagen i fråga om er. Jag visste att det var frågan om misstag från första stund. Ni har aldrig gjort någonting oärligt. Ni skulle inte kunna göra någonting ohederligt.”

Det här var första gången som Lydgate fick höra att någon trodde på honom. Han drog ett djupt andetag, och sade ”Tack”. Han kunde inte säga något mera: i hans liv var det något mycket nytt och egendomligt att dessa några förtroendefulla ord av en kvinna kunde betyda så mycket för honom. ”Jag ber er berätta för mig precis hur det gick till”, sade Dorothea oförskräckt. ”Jag är säker på att sanningen skulle rentvå er . . . Det är elakt att låta människor tro onda ting om en när det kan förhindras.”

Lydgate vände sig om och mindes var han befann sig. Han såg Dorotheas ansikte. Hon betraktade honom med ett mildt förtroendefullt allvar. I närvaron av en ädel natur, generös i sina önskningar och öppen i sin medkänsla, ändras ljusen för oss: vi börjar igen se tingen i deras större, lugnare massa, och tro att också vi kan bli sedda och bedömda enligt helheten i vår karaktär. Detta inflytande började påverka Lydgate (. . .) Han satte sig ner igen, och kände att han höll på att återfå sitt gamla jag genom medvetandet att han var tillsammans med någon som trodde på honom (Eliot s 819).

Vad är det Dorothea gör? Ett svar är att hon uttrycker sitt förtroende för Lydgate: att hon är god mot honom. När man läser *Middlemarch* kan det också tänkas att man, på det här stället, suckar av lättnad: äntligen någon som förstår Lydgate och som dessutom har karaktärsstyrka nog att stå upp för honom. Man kan också helt enkelt slås av hur vackert Dorothea handlar i den här situationen. Låt oss emellertid för filosofiska syften anta att till exempel en utilitaristiskt tänkande filosof hävdar att allt detta är sentimentalt nonsens. Om det finns godhet hos Dorothea så framgår det av följderna av vad hon gör. Således måste vi vänta och se om hennes förtroende för Lydgate har några verkningar

och i så fall, hurudana de är, för att kunna avgöra om hon faktiskt visar godhet eller inte. Att hon litar på Lydgate och öppet ställer sig på hans sida saknar moralisk betydelse. Vore det nu möjligt att *påvisa* för någon som argumenterar så att Dorothea faktiskt *visar* godhet mot Lydgate?

3. Godhet och bevisföring

Jag vet inte hur det skulle gå till. För naturligtvis är det möjligt, till och med troligt, att mänsklig godhet av detta slag *saknar* sådana följder som vår utilitarist vore villig att ta i beaktande. Det är betydelsefullt att vi kan använda uttrycket ”mänsklig godhet” som vi gör i föregående mening. För detta tyder på att Dorotheas godhet inte beror på de eventuella följderna av hennes handlande; den finns där, given i vad hon gör. Vi kunde bemöta vår utilitarist genom att säga, ser du inte? fast det förstås knappast är troligt att detta skulle öppna hans ögon. Vi kunde också ge exempel på liknande fall, men vi kan inte *bevisa* att detta nu är en av de former som godheten kan ta sig. Att försöka sig på ett bevis vore missriktat bland annat därför, att vi då skulle medge att här finns någonting oklart: att det finns rum för en undersökning av, huruvida Dorothea nu *faktiskt* visar godhet eller inte. Men jag vill hävda att detta inte är öppet för diskussion; vad vi menar med mänsklig godhet konstitueras till en del av det faktum att det finns fall där vi identifierar den direkt. Detta betyder givetvis inte att godheten är beroende av att det finns någon till hands som lägger märke till den. Men det betyder att det finns fall, och det här är ett av dem, där godheten inte kan bestridas.

Om vi medger att Dorothea visar godhet mot Lydgate kan vi vidare säga också, att hennes handlande kan beskrivas genom att säga att hon helt enkelt är sig själv. Att hon handlar såhär är typiskt för henne. Hon gör det inte för att följa en princip, regel eller moralisk föreskrift. Inte heller gör hon det *i syfte* att vara en god människa; med tanke på hurudan hon är vore det absurt. Hon bara handlar så. Vad lär hon oss då genom att handla som hon gör? Eller, som man kunde säga, genom att vara som hon är? En viktig sak här är den att George Eliot kan få oss att förstå att godheten i en handling kan bestå just i detta: att handlingen *inte* utförs i något *syfte* (jfr Winch 1972 ss 183—184 och Stocks 1969 ss 28 ff). Den typ av godhet som Dorothea här visar består till stor del av att hon handlar som hon gör spontant. Om henne kan vi säga att hon går mot godhet som biet mot blomman.

George Eliot visar också en annan sak som hänger ihop med att godheten är en del av Dorotheas natur. Det är att godhet av detta slag inte är något vi kan *kopiera*. George Eliot uppmanar oss inte att bli *lika* Dorothea, eller att åtminstone försöka vårt bästa för att bli det. Dorotheas handlingar blir vad de är genom vad *hon* är. Hennes godhet är inte någonting som vi kan försöka ta över i våra egna liv. Vi ser hur märkvärdig idén att försöka efterlikna Dorothea är om vi tänker oss en liknande situation där någon efter övervägande skulle minnas vad Dorothea sade och upprepa någonting liknande i ett försök att bli lik henne. Det här skulle inte vara ett uttryck för förtroende; det kunde tänkas vara ett försök att "vara god" och det skulle, förefaller det mig, vara en smula falskt just på den grunden. För en människa som handlar så bryr sig inte på allvar om den hon talar till, så som Dorothea bryr sig om Lydgate. Snarare bryr hon sig om sin egen godhet; det kan tänkas att hon genom sitt handlande försöker visa sig god och att hon misslyckas just därför att den moraliska godheten inte ger plats för det slaget av handlande. Att Dorotheas godhet inte är någonting vi kan efterlikna innebär givetvis inte att moraliska ideal saknar betydelse, eller att vi inte kan lära oss något om moraliska värden genom att läsa *Middlemarch*. Men den typ av betydelse, och lärdom, som här finns är inte av det slag där vi lär oss göra likadant som andra människor; där vi märker hur de gör och lägger det på minnet: god idé, det ska jag också göra om jag får en möjlighet. Vi kan beundra Dorothea, hennes godhet, oskuld och förtroendefullhet. Men vi kan inte försöka uppnå detta själva; man kan inte sträva till att bli oskyldig och förtroendefull; begreppet strävan har ingen plats i ett sådant sammanhang. Det ser således ut som om vi skulle slå in på orätt spår om vi frågar hur sådan godhet som Dorothea Brookes kan uppnås. För den kan inte uppnås överhuvudtaget; den är ingenting man kan eftersträva med hjälp av sin vilja.

4. Godhetens olika former

Men också om vi tar Dorothea Brooke som exempel på en människa som är god i Thibons mening så kan vi fortfarande hävda att hennes godhet bara är ett visst slag av godhet. Om vi, med en terminologi som låter litet gammalmodig, talar om förtroendefullhet och oskuld som naturliga dygder kan vi ändå hävda att alla dygder inte är av detta slag. Tålmod till exempel, och även mod, kan i någon mån uppövas: om vi vet att vi är otåliga eller förskrämda kan vi försöka lära oss bli tålmodi-

gare eller modigare. Men vi kan inte försöka bli lika Dorothea Brooke: eller om vi försöker det, har vi redan gjort ett misstag. Vad lär oss Dorothea då, om inte hur vi själva kan bli goda människor? Jag vet inte hur man skall besvara den frågan annat än genom att säga att vi kan lära oss *om* godhet av henne. Det vill säga, av romaner som *Middlemarch* kan vi lära oss om de former som godhet — och ondska — kan ta sig in i människans liv (jfr Diamond 1982 och Stocks 1969 ss 45 ff). Men givetvis finns det inga garantier för att vi faktiskt lär oss det här; och måste vi inte härtill säga att kännedom om människan kan användas för både goda och dåliga syften? Här är det viktigt att skilja mellan kunskap om den mänskliga naturen, och kunskap om gott och ont (jfr Stocks 1969 ss 45 ff). För givetvis är det möjligt att veta en hel del om människorna, om deras svagheter och styrka, utan att vara en god människa. Och sådan kunskap kan också missbrukas: man kan vara skarp-synt, veta hur människor kan manipuleras, och använda sin skarpsynthet till att manipulera dem. Men kan kunskap om det goda missbrukas? Sokrates skulle svara nej; en analytiskt lagd filosof skulle kanske säga att "missbruk av kunskap om det goda" är en begreppslig motsägel-se (jfr Evans 1975 och 1982). Givetvis hänger kunskap om det goda ihop med kunskap om människorna, till exempel när någon förstår en hurudan gåva som gläder hans vän, en förälder vet vad som är rätt i förhållande till just detta barn eller en lärare vet hur han skall hjälpa just den här eleven. Man kan också ha sådan kunskap till exempel genom att inse det nödvändiga i att följa en kallelse, att förstå att man måste uppfylla en plikt, eller veta att man måste följa en princip. Som jag förstår begreppet kunskap om det goda, innefattar det något som är svårt att uttrycka i annat än kvasireligiösa termer, med hjälp av begreppet välsignelse. Men givetvis kan det vara en välsignelse av ett mycket krävande slag. Förvisso har den ingenting att göra med nytta eller nöje, eller ens med lycka i trivial mening (jfr Gaita 1984).

5. Absolut godhet

Vi kan således säga att *Middlemarch*, och Dorothea Brooke, visar oss möjligheter till godhet. Men varken George Eliot eller Dorothea kan garantera att vi förstår dessa möjligheter rätt. Det är klart att vi kan missförstå dem på alla möjliga sätt, eller inte förstå dem alls; och det kan tänkas att vi uppfattar Dorotheas godhet som någonting vi själva bör försöka uppnå. Men alla slag av godhet är inte sådana att det är

möjligt att sträva till dem. Man kan inte försöka uppnå naturlig godhet; inte heller godhet av det slag som R F Holland kallar absolut. I en vacker uppsats där han talar om skillnaden mellan en absolut och en relativ etik säger Holland:

Tänk på skillnaden mellan att återgälda vad man är skyldig då detta ses i termer av jämvikt eller kompensation och å andra sidan att fortsätta att ge, förlåta och vända andra kinden till . . . där ont återgäldas enbart med gott; eller på skillnaden mellan egennyttig kärlek som föds ur behov och bygger på tillfredsställelse, och å andra sidan vad Spinoza uttryckte när han sade: den som älskar Gud väntar sig inte att Gud skall besvara hans kärlek (1980 s 130).

När vi betraktar godhet av det slag som Holland ger oss exempel på framgår det att hela tanken att försöka *uppnå* sådan godhet är absurd. Jag vill säga att absolut godhet, de typer av handlingar en människa som uttrycker sådan godhet i sitt liv kan utföra, inte överhuvudtaget är möjlig att sträva till. Vi kan råka på absolut godhet i livet — om vi har tur — och känna igen den. Men den är mycket olik de slag av godhet som vi kan uppöva; och den är olik också den naturliga godhet som en människa kan besitta som en gåva. Jag tror att vi måste säga att absolut godhet är något mycket sällsynt och mycket strängt. I sådan godhet ingår det en kamp, medan naturlig godhet återigen är godhet just för att den visar sig utan svårighet hos de människor som har den. Men den kamp som ingår i absolut godhet är inte en kamp där man kämpar för att nå målet godhet.

6. Godhet som ett mål

Vi kan således säga att själva tanken att "försöka bli god" kan tillämpas bara på vissa slag av godhet. Vi kan försöka uppöva vårt tålmod, och vårt mod; men vi kan inte försöka uppnå absolut godhet, inte heller sådan godhet som några av oss har som en gåva. Och vidare kan vi säga att själva frågan "hur kan jag bli god?" är ganska egendomlig. Den ser ut att uttrycka en ganska osympatisk upptagenhet med den egna godheten. Kan det då vara så, att om man frågar sig detta, hur man kan bli god, så begår man redan ett misstag? Jag tror att det måste bero på hur frågan blir ställd. För helt visst kan det inte vara orätt att fästa vikt vid det som *är* viktigt: att bry sig om hur man skall handla för att handla rätt, eller hur man bäst gör en annan rättvisa till exempel. Men att bry sig om det är en annan sak än att bry sig om sin egen godhet. Och felet ligger inte i att bry sig om godhet, utan i att betrakta den som ett mål

man kan uppnå genom att göra det ena eller det andra; kanske som ett objekt man kan besitta, eller ett tillstånd där man kan befinna sig. Att till exempel inse att man har handlat orätt, ångra sig och försöka göra bättring är en sak. Att fråga sig hur man skall bli en god människa är en annan. Den andra frågan låter litet som om den ställdes ur världens synvinkel: ur deras synvinkel som betraktar den goda människa man hoppas bli och beundrar henne.

Ett viktigt drag hos såväl naturlig som absolut godhet är att en människa som är god i någon av dessa bemärkelser inte är god "i jämförelse med" något alls. Hon är heller inte lik någon annan; alla som har godhetens gåva är inte lika Dorothea Brooke. Den som är god är inte "bäst" (jfr Holland 1980 s 128). I motsats härtill är den vardagliga godhet som människor kan visa något som kan jämföras med andras godhet: vi talar ju om att en människa är "en bättre människa" än en annan. Men verkligt djup godhet är inte ett objekt för jämförelser, inte heller är den något som vi *mäter*. Den verkligt goda människan är inte den som vinner en tävling om godhet; och hon kommer inte nära ett enda, gemensamt ideal. Snarare kan vi säga att hon står fast vid sin egen godhet. Detta innebär också att den goda människan inte lever så att hon ängsligt vaktar på huruvida hennes handlingar är goda eller inte. Den som lever så bryr sig inte om godheten, utan om sin egen godhet; och det igen är något helt annat.

Ändå kanske vi vill protestera mot tanken att vi måste vara vad vi är, och att även den godhet vi kan uppöva måste växa ur vår egen natur. Ur en existentialistisk synvinkel kunde man hävda att människan är en varelse som kan göra något åt vad hon är; att detta är vad som i grunden kännetecknar människan: hennes möjlighet att välja vad hon blir (jfr Taylor 1976). Om det är sant att det i någon mening beror på en människas val vad hon blir måste det också vara sant att hon kan bli god genom att själv välja det. Men i den här tankegången ligger det något missvisande. Om vi ställer upp moralisk godhet som ett mål, värt att välja framför moralisk ondskas, ger vi rum för många egendomliga frågor: varför skall vi välja just det målet? Vilka fördelar har det? Och så vidare. Vi kan konstatera att det goda och det onda i människans liv inte finns ute i världen, som objekt vi kan eftersträva. Snarare bär vi godhet och ondskas med oss, i våra handlingar. Och om vi ser på moralisk godhet som ett mål blir hela problematiken förfalskad: den moraliska godheten blir då någonting som vi kan eftersträva, kanske för att bli beundrade av andra eller för att beundra oss själva. Det är förstas sant

att vi kan vilja vara vad vi inte är, vara bättre än vi är. Men vi kan inte ändra vad vi är genom att välja: till exempel kan vi inte ersätta ett mindre ädelt motiv till våra handlingssätt med ett ädelt sådant genom ett val.

Det ser ut som om frågan om hur vi kan bli goda hörde ihop med hur vi ser på den mänskliga naturen. Om vi tänker på godheten som en gåva vill vi kanske säga att endast de som har denna gåva kan visa godhet (jfr Holland 1967). Men om vi anser att människan är en varelse som väljer vad hon blir, kan hon välja också att bli god eller ond. Vi kanske också vill säga att godheten nödvändigtvis beror på oss själva i någon mening: för annars kan vi ju sätta oss ner med armarna i kors och säga att vi inte kan göra någonting åt vad vi är. Kanske svårigheterna här uppkommer av att vi betraktar godheten alltför snävt: som om människors godhet eller ondska vore en fråga om ett antingen/eller. Om det vore sant att människor är antingen goda eller onda kunde man säga att antingen har man godhetens gåva eller inte; och har man den inte beror det på hur vi ser på den mänskliga naturen, om någonting kan göras åt saken eller inte. Men godheten har många olika former. Dorotheas godhet mot Lydgate är inte "samma sak" som den godhet en människa, som inte hämnas en oförrätt, kan visa; och även det senare slaget av godhet kan ta sig många olika uttryck. Vi kan säga att varje människas godhet beror på henne själv: hon kan bara visa sin egen godhet, inte den större godhet som andra besitter. Att fråga "hur kan jag bli god?" i betydelsen "hur kan jag förändras?" är kanske att begå ett misstag, om det gäller inte att bli någonting, utan att finna sina egna möjligheter. Det är viktigt att söka, men vad man kan finna beror på vad man är.

(Jag vill tacka professor Lars Hertzberg för hans många värdefulla kommentarer till tidigare versioner av denna uppsats)

Litteratur

- Diamond, Cora: "Anything but Argument?", *Philosophical Investigations* 1/1982.
- Donagan, Alan: *The Theory of Morality*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1977.
- Eliot, George: *Middlemarch*, Penguin Classics, Harmondsworth 1981.
- Evans, Donald: "Moral Weakness", *Philosophy* 50/1975.
- Evans, Donald: "Reason and Action", *Philosophical Investigations* 5/1982.
- Frankena, William: *Ethics*, Prentice-Hall Inc, Englewood Cliffs, N J 1963.
- Gaita, Raimond: "Integrity", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume LV*, 1981.

- Gaita, Raimond: "Better One Than Ten", *Philosophical Investigations* 5/1982.
- Gaita, Raimond: "Virtues, Human Good, and the Unity of a Life", *Inquiry* 26 (1984).
- Holland, R F: "Moral Scepticism", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume XLI*, 1967.
- Holland, R F: *Against Empiricism*, Basil Blackwell, Oxford 1980.
- Stocks, J L: *Morality and Purpose*, Routledge and Kegan Paul, London 1969.
- Taylor, Charles: "Responsibility for Self", in Amelie Oksenberg Rorty (ed) *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1976.
- Thibon, Gustave: *Introduction to Simone Weil, Gravity and Grace*, Routledge and Kegan Paul, London 1972.
- Warnock, G J: *The Object of Morality*, Methuen & Co Ltd, London 1973.
- Weston, M H: "Willing the Good", *Ratio* 23 (1982).
- Winch, Peter: *Ethics and Action*, Routledge and Kegan Paul, London 1972.

Prenumemera
på
Filosofisk tidskrift
för 1987

Kostnaden är 100 kr för 4 nummer.
Inbetalningskort medföljer.