

Ingmar Persson

Överkvalificerade handlingar ur ideal- och realmoraliska perspektiv

I en artikel i *Filosofisk tidskrift* (1985:1) behandlar Erik Ryding kritiskt några försök att komma tillrätta med sk överkvalificera(n)de handlingar, d v s handlingar som tycks bestå i att man gör "mer" än vad moralen kräver eller i berömvärda handlingar, vars uraktlåtanden inte hade varit klandervärda. Bl a skärskådar han mina bemödanden i ämnet i uppsatsen "Moraliskt hänsyntagande och dess gränser" (*Filosofisk tidskrift*, 1982:4). Min uppfattning är att Ryding misslyckas med att exakt lokalisera min position, med påföljd att han fyrar av sina invändningar i fel riktning. Jag känner mig emellertid inte speciellt hågad att utförligare påvisa detta, eftersom jag numera tror att det finns andra argument som torpederar den ståndpunkt jag intog i nämnda alster.

Hellre än att av solidaritet med mitt jag i det förgångna dra fram avlagda åsikter för att demonstrera att de inte är så malättna, vill jag skissera hur jag i dag är böjd att tolka överkvalificerade handlingar i termer av en moralsyn som i grund — om än inte i formulering — förblivit densamma sedan nyssnämnda artikel. Detta företag nödvändiggör att jag parerar några reflektioner av mer allmän räckvidd, som Ryding avslutningsvis låter undslippa sig, men det ger mig också möjlighet att ge en vink om varför jag menar att hans kritik av min tidigare ståndpunkt missar sitt mål.

Först skall jag i nya ordalag karakterisera vad som, enligt mitt förmenande, gör en viljeinställning — och därmed den handling som verkställer attityden — moraliskt riktig. Antag att en agent befinner sig i en situation där han har att avgöra vilket ställningstagande som är moraliskt rätt: kanske måste han besluta om han bör rädda en eller flera personers liv till priset av ett större eller mindre offer för egen del. Ett moraliskt beslut måste träffas på grundval av en beskrivning av situationen i rent *universella* termer eller åtminstone i termer som bara på ett *eliminerbart*

sätt refererar till individer och företeelser i den faktiska världen. Ett exempel på en eliminerbar referens till något faktiskt existerande är om jag beskriver en persons näsa genom att säga att den ser ut "som *min*". I princip — men kanhända inte i praktiken p g a ordförrådets torftighet — kan "som *min*" bytas ut mot en fras som karakteriserar min näsa i rent universella termer, som en näsa av den och den storleken och formen. Ifrågavarande universella beskrivning av situationen måste nämna alla situationens egenskaper — såväl egenskaper som den besitter i sig själv som relationer till andra situationer — vilka i någon riktning influerar agentens viljeattityder. I övrigt behöver ingen fullständighet eftersträvas.

En sådan beskrivning lämnar det helt öppet vilka, om några, faktiska individer de uppmålade individerna är identiska med. En attityd formad på basis av enbart denna typ av beskrivning kan följaktligen inte vara partisk till ens egen eller någon annan faktisk individs fördel. Naturligtvis har en moralagent som regel till sitt förfogande en oerhörd mängd information både om sig själv och om andra, men denna information får han inte begagna sig av om han vill nå en moraliskt oantastlig hållning. Han måste alltså bortse från den kunskap han äger om den faktiska världen, vilken gör det möjligt för honom att konkludera att han är identisk med agenten snarare än med en av de personer, vars liv agenten kan rädda, och vilken möjliggör bedömningar av sannolikheten för att han hamnar i den ena positionen snarare än i den andra (eller ingen alls). Om agenten vet t ex att han själv är man, kan han inte tillåta sig att förespråka en policy där kvinnor behandlas illa av det skälet att han är medveten om att sannolikheten för att han skall bli kvinna är praktiskt taget obefintlig. Däremot får han ta hänsyn till sannolikhetsuppskattningar vilka helt grundar sig på förhållanden som specificeras i den universella beskrivningen, som exempelvis numrära förhållanden. Om situationen är den att 5 personer kan räddas genom att agenten offerar sitt eget liv, måste han ta med i beräkningen att det är 5 gånger så sannolikt att han får åtnjuta förmånen att bli räddad som att han får underkasta sig ett offer av sitt liv, givet att han intar viljeattityden att agenten skall begå denna offergärning.

Självfallet är det ingen enkel sak att försäkra sig om att denna kunskap om den faktiska världen inte infiltrerar den universella beskrivningen och förvränger ens ställningstagande. Man kan lätt bedra sig själv till att tro att man hellre vill att en person, som i universella hänseenden är mycket lik en själv, skall leva än flera andra, som har färre

egenskaper gemensamma med en själv, alldeles oberoende av det faktum att de universella egenskaperna är utmärkande för just en själv, medan det i själva verket är så att dessa egenskaper tilltalar en just precis därför att de är framträdande hos en själv. För att motverka denna form av självbedrägeri kan man försöka att livligt åskådliggöra för sig den logiska möjligheten att man själv hade utvecklat (eller kommer att utveckla) radikalt skilda drag, förslagsvis dem som andra varelser som är inblandade i situationen är utrustade med. Man kan med andra ord leva sig in i deras omständigheter och begrunda hur man då skulle ha velat att agenten uppförde sig. Denna imaginära partiskhet tjänar som en motvikt mot den verkliga favorisering av en själv som man vanligtvis tenderar till.

Mitt förslag är således att en persons vilja att göra en viss handling i en viss situation är moraliskt riktig om och endast om han, på basis av enbart en i alla relevanta (= viljeinfluerande) avseenden komplett, universell beskrivning av situationen, vill att agenten i situationen utför denna handling. Kommer viljeinställningar bildade under dessa betingelser att uppvisa individuella differenser? Det är frestande att, i likhet med t ex John Rawls i *A Theory of Justice* (Harvard U P, 1971), besvara frågan nekande. Rawls förmodar att om beslutsfattare tvingas ignorera sin kännedom om — nödgas dra ner "en okunnighetens slöja" framför — den egna personligheten, sociala rollen etc, så möjliggörs enhällighet i fråga om normativa ställningstaganden: "Okunnighetens slöja möjliggör ett enhälligt val av en speciell konception av rättvisa" (s 140). Grunden för detta antagande blottläggs när Rawls diskuterar risktagande:

Den väsentliga saken är att inte tillåta de valda principerna bero av speciella attityder till risk. Av detta skäl utesluter okunnighetens slöja också kunskapen om dessa böjelser: parterna vet inte om de har en karakteristisk motvilja mot att ta chanser eller ej (s 172).

Tydligen gör Rawls här det bisarra antagandet att en viljeattityd man hyser påverkar ens val endast om man är *medveten om* att man hyser attityden. Men självfallet är det så, att en spelarnatur tar risker därför att han *är* benägen och villig att ta risker och inte därför att han *inser* att denna disposition härbärgeras i hans inre; som regel är denna insikt *en följd* av att man observerar risktagande beteende hos sig själv.

De kognitiva restriktioner jag har introducerat garanterar sålunda ingen motivationell likformighet. Mitt moralkriterium utmynnar följ-

sätt refererar till individer och företeelser i den faktiska världen. Ett exempel på en eliminerbar referens till något faktiskt existerande är om jag beskriver en persons näsa genom att säga att den ser ut "som *min*". I princip — men kanhända inte i praktiken p g a ordförrådets torftighet — kan "som *min*" bytas ut mot en fras som karakteriserar min näsa i rent universella termer, som en näsa av den och den storleken och formen. Ifrågavarande universella beskrivning av situationen måste nämna alla situationens egenskaper — såväl egenskaper som den besitter i sig själv som relationer till andra situationer — vilka i någon riktning influerar agentens viljeattityder. I övrigt behöver ingen fullständighet eftersträvas.

En sådan beskrivning lämnar det helt öppet vilka, om några, faktiska individer de uppmålade individerna är identiska med. En attityd formad på basis av enbart denna typ av beskrivning kan följaktligen inte vara partisk till ens egen eller någon annan faktisk individs fördel. Naturligtvis har en moralagent som regel till sitt förfogande en oerhörd mängd information både om sig själv och om andra, men denna information får han inte begagna sig av om han vill nå en moraliskt oantastlig hållning. Han måste alltså bortse från den kunskap han äger om den faktiska världen, vilken gör det möjligt för honom att konkludera att han är identisk med agenten snarare än med en av de personer, vars liv agenten kan rädda, och vilken möjliggör bedömningar av sannolikheten för att han hamnar i den ena positionen snarare än i den andra (eller ingen alls). Om agenten vet t ex att han själv är man, kan han inte tillåta sig att förespråka en policy där kvinnor behandlas illa av det skälet att han är medveten om att sannolikheten för att han skall bli kvinna är praktiskt taget obefintlig. Däremot får han ta hänsyn till sannolikhetsuppskattningar vilka helt grundar sig på förhållanden som specificeras i den universella beskrivningen, som exempelvis numrära förhållanden. Om situationen är den att 5 personer kan räddas genom att agenten offerar sitt eget liv, måste han ta med i beräkningen att det är 5 gånger så sannolikt att han får åtnjuta förmånen att bli räddad som att han får underkasta sig ett offer av sitt liv, givet att han intar viljeattityden att agenten skall begå denna offergärning.

Självfallet är det ingen enkel sak att försäkra sig om att denna kunskap om den faktiska världen inte infiltrerar den universella beskrivningen och förvränger ens ställningstagande. Man kan lätt bedra sig själv till att tro att man hellre vill att en person, som i universella hänseenden är mycket lik en själv, skall leva än flera andra, som har färre

egenskaper gemensamma med en själv, alldeles oberoende av det faktum att de universella egenskaperna är utmärkande för just en själv, medan det i själva verket är så att dessa egenskaper tilltalar en just precis därför att de är framträdande hos en själv. För att motverka denna form av självbedrägeri kan man försöka att livligt åskådliggöra för sig den logiska möjligheten att man själv hade utvecklat (eller kommer att utveckla) radikalt skilda drag, förslagsvis dem som andra varelser som är inblandade i situationen är utrustade med. Man kan med andra ord leva sig in i deras omständigheter och begrunda hur man då skulle ha velat att agenten uppförde sig. Denna imaginära partiskhet tjänar som en motvikt mot den verkliga favorisering av en själv som man vanligtvis tenderar till.

Mitt förslag är således att en persons vilja att göra en viss handling i en viss situation är moraliskt riktig om och endast om han, på basis av enbart en i alla relevanta (= viljeinfluerande) avseenden komplett, universell beskrivning av situationen, vill att agenten i situationen utför denna handling. Kommer viljeinställningar bildade under dessa betingelser att uppvisa individuella differenser? Det är frestande att, i likhet med t ex John Rawls i *A Theory of Justice* (Harvard U P, 1971), besvara frågan nekande. Rawls förmodar att om beslutsfattare tvingas ignorera sin kännedom om — nödgas dra ner "en okunnighetens slöja" framför — den egna personligheten, sociala rollen etc, så möjliggörs enhällighet i fråga om normativa ställningstaganden: "Okunnighetens slöja möjliggör ett enhälligt val av en speciell konception av rättvisa" (s 140). Grunden för detta antagande blottläggs när Rawls diskuterar risktagande:

Den väsentliga saken är att inte tillåta de valda principerna bero av speciella attityder till risk. Av detta skäl utesluter okunnighetens slöja också kunskapen om dessa böjelser: parterna vet inte om de har en karakteristisk motvilja mot att ta chanser eller ej (s 172).

Tydligen gör Rawls här det bisarra antagandet att en viljeattityd man hyser påverkar ens val endast om man är *medveten om* att man hyser attityden. Men självfallet är det så, att en spelarnatur tar risker därför att han *är* benägen och villig att ta risker och inte därför att han *inser* att denna disposition härbärgeras i hans inre; som regel är denna insikt *en följd* av att man observerar risktagande beteende hos sig själv.

De kognitiva restriktioner jag har introducerat garanterar sålunda ingen motivationell likformighet. Mitt moralkriterium utmynnar följ-

aktligen i en *individualisering* eller *relativisering* av moralbegreppet: en persons attityder eller handlingar kan vara moraliskt rätta blott *givet* fundamentala fakta rörande den personens typ av viljeliv. (Om det empiriskt förhåller sig så, vilket jag betvivlar, att alla moralagenter ytterst är harmoniskt stämda, behöver denna relativisering aldrig göras explicit.) Det exempel som Ryding med många andra har använt för att illustrera fenomenet överkvalificerande handling kan konkretisera saken: om en soldat kastar sig över en exploderande handgranat, räddar han livet på flera av sina kamrater på bekostnad av sitt eget, medan dessa går döden till mötes om han i stället räddar sitt eget skinn genom att söka skydd. Det är tänkbart att det är moraliskt korrekt för honom att inta attityden *A*, att föredra att rädda sitt eget liv. Han kanske föredrar att leva i en värld där djungelns lag råder och där ingen ger avkall på något för någon annan, trots att han inser att hans chanser att överleva i en sådan värld är sämre än i en värld där agenter är beredda att offra det egna livet för att rädda flera medvarelsers. (Denna kalkyl gäller utifrån den universella information moralagenten är hänvisad till.) Eller också kanske han ser någon universell kvalitet, vilken han själv, till skillnad från hans kamrater, besitter, som så värdefull att dess bevarande gör världen bättre än vidmakthållandet av kamraternas liv. Tänkbart är också att den moraliska attityden för soldaten är *B*, att föredra att kasta sig över granaten och rädda kamraternas liv. Anledningen till detta kan vara att, med utgångspunkt från den universella informationen, överlevnadschanserna är störst för var och en i en tillvaro där denna policy efterlevs. Alternativt kan anledningen vara den att han vill se förverkligad en värld i vilken agenter iscensätter självupppoffrande handlingar.

Det var denna relativisering som utgjorde bakgrunden till min tolkning av sk överkvalificerade handlingar i den av Ryding kritiserade uppsatsen. Jag summerade min uppfattning som så:

en agents handlingar och attityder är inte övermeriterande relativt hans egen moralkodex utan relativt andra mindre hjältemodiga eller helgonlika individers moralkodex vilka bildar genomsnittet (s 13).

Jag tänkte mig att man på grundval av vittskilda, konsekvent universellt baserade viljeinställningar kunde konstruera divergerande moraliska normsystem — exempelvis ett som inkluderar att man bör ha attityden *A* och ett annat som innefattar en plikt att ha *B*. Vidare antog jag att dessa system kunde rangordnas i stränghetshänseende: systemet som begär *B* av agenten är strängare än ett som fordrar *A*, eftersom det förra

nödvändiggör offer av det egna livet.

Det är denna senare föreställning som jag numera avvisar som ohållbar: att hylla *A* som moraliskt riktig är knappast mindre uppfordrande än att hylla *B*, ty det innebär att acceptera en värld där vars och ens chanser att överleva är, såvitt man kan bedöma, mindre. Faller denna rangordningsidé, faller också min tidigare tes att den som intar hållning *B*, och handlar därefter, exekverar en överkvalificerad handling i den bemärkelsen att han, i och med han utför precis vad han är förpliktigad att utföra likmätigt sitt moralsystem som är strängare än det som omfattar påbudet om *A*, gör *mer* än vad det senare systemet fordrar.

Ryding tycks förbise att min analys av s k överkvalificerade handlingar var grundad på denna relativisering eller individualisering av moralbegreppet. Han tangerar idén på ett par ställen (s 31, 32), men gör inte mycket mer än att ge luft åt sitt ogillande. Sin huvudsakliga energi ägnar han åt att genomdriva en annan tes som han pådyvlar mig: "Det överkvalificerade momentet består alltså i att han /soldaten/ låter sitt eget starkare intresse vika för andras svagare" (s 32). Jag känner mig inte alls träffad av detta försök till bestämning av min position och den efterföljande salvan. Från min universalistiska ståndpunkt är det lika felaktigt att gynna en annan på ens egen bekostnad därför att han är *en annan*, som det är att gynna sig själv därför att man är *sig själv*.

Nu till den väsentliga frågan: hur skall man förstå s k överkvalificerade handlingar? Jag menar att man måste fatta detta fenomen mot bakgrund av det förhållandet att människors moralnormer (d v s de viljeattityder som de kan ha av rent universella skäl) är så betungande att de flesta inte alltid förmår att leva upp till dem i praktiken. Tänk er (vilket inte är orimligt) att en majoritet av moralagenter skulle anse att de bör inta hållningen *B*, av det egoistiska skälet att denna policy ger dem störst chans att överleva, enligt en sannolikhetskalkyl på rent universella premisser. När en sådan individ hamnar i en situation vilken tillför honom den icke-universella informationsbiten att *han själv* är agenten som har att offra sig (och inte någon som kan bli räddad), kommer samma egoism, på basis av denna fullständigare information, att styra honom mot attityd *A*. Endast den som är besjälad av ett altruistiskt sinnelag — och som betraktar *B* som moralisk åtminstone delvis av dylika skäl — kommer att kunna vara sin moral trogen i realiteten. Om nu merparten av moralagenter är lagda åt egoism snarare än altruism, kommer de att söka värna om sin egen livhank, fastän deras moral dik-

terar motsatsen. Det fåtal som lyckas efterleva normen att inta *B*, och handla därefter, begår en överkvalificerad akt i den meningen att *de för-
mär uppfylla sin* — som, *ex hypothesi*, också är majoritetens — *morals
fordringar i större utsträckning än vad som är genomsnittligt*. Att utföra
en överkvalificerad handling är således inte att göra något *utöver* det
ens moral kräver, utan att göra något vars underlåtande hade varit
orätt, i omständigheter där endast en minoritet är motivationsmässigt i
stånd till att verkställa denna morals fordringar.

Invändningen mot denna tolkning är given: den strider uppenbarligen
mot den gängse karakteriseringen av överkvalificerade handlingar som
handlingar vars utförande är rätt och berömvärt, men vars uraktlåtande
inte är fel och klandervärt. Man får emellertid inte ta för givet att denna
standardbeskrivning är sakrosankt och måste behandlas som ett datum
vilket teorier om vad som är moraliskt rätt måste vara förenliga med.
Det är alltid möjligt att ett intuitivt moraliskt omdöme framstår som
förkastligt och i behov av revision i ljuset av en teori som strävar efter
att systematisera moralintuitioner, vare sig detta sker genom att härleda
dem från någon enstaka, fundamental princip (som t ex utilitetsprinci-
pen) eller genom att utforma en särskild beslutsprocedur som generar
dem (vilket jag här har försökt mig på). Och som R M Hare betonar i
Moral Thinking (Clarendon Press, 1981, s 199) intuitionen, att den som
iscensätter en överkvalificerad handling utför en handling vars uraktlå-
tande inte vore fel och klandervärt, kan höra till denna kategori. (I min
tidigare uppsats var jag blind för denna möjlighet, liksom Ryding ver-
kar vara.) Jag är dock inte beredd att gå till sådana extremer som Hare
när han tycks luta åt åsikten (se t ex *Moral Thinking*, kap 1.3) att man
kan göra moralfilosofi utan att alls appellera till andra intuitioner än
lingvistiska. När en teori gör rent hus med alltför många och djupt ro-
tade moralföreställningar, förverkar den sin trovärdighet, och man ser
sig om efter alternativ. Meningarna om s k överkvalificerade handlingar
går dock alltför mycket i sär för att någon beskrivning av dem skall
kunna betraktas som oomkullrunkelig. Betänk t ex att det hör till van-
ligheten att agenten själv i all anspråkslöshet bara säger sig ha gjort sin
plikt.

Därtill kommer att man med bistånd av ett konstgrepp inspirerat av
Hare kan förklara standardbeskrivningens plausibilitet utan att anta
dess riktighet. Låt mig särskilja två moraliska nivåer vilka jag skall
döpa till *idealmoralen* respektive *realmoralen*. Den förra har jag redan
försökt skissera ett kriterium för: den består av vad som *är* moraliskt

rätt och fel (gott och ont etc). Realmoralen i en viss social gemenskap, däremot, består i vad folk i denna gemenskap *hävdar* vara moraliskt rätt och fel *i syfte att, givet agenters begränsade moraliska motivation, nå ett resultat som är en så god approximation som möjligt till ett perfekt efterlevande av idealmoralen*. Det befrämjar inte alltid detta syfte att städse säga att något är rätt (eller fel) när det *är* rätt (eller fel) och att säga att något är rätt (eller fel) endast om det *är* rätt (eller fel). Man inser kanske att utförandet av en moraliskt korrekt handling i vissa omständigheter förutsätter ett stort mått av viljestyrka, som en viss agent saknar, och att konsekvenserna riskerar att bli fatala om agenten uppmuntras att ge sig i kast med denna handling. Då kan det vara lämpligt att för honom förtiga vilken handling som är den riktiga och i stället förvissa honom om att det räcker om han gör en betydligt mindre ambitiös handling. På samma sätt, om någon har försummat en överkvalificerande handling, kan det vara oklokt att fästa hans uppmärksamhet på detta förhållande och klandra honom, ehuru han enligt min tolkning egentligen är klandervärd. Han är ju inte *speciellt* klandervärd, d v s inte mer klandervärd än folk i allmänhet, och av, låt oss säga tidsbrist, måste man inskränka sig till att ta i upptuktelse dem som gör grövre förseelser. Att en person faktiskt undslipper klander kan lätt tas till intäkt för att han inte är klandervärd. Den överkvalificerade handlingen, vars underlåtande inte *sägs* vara fel och inte väcker (påtagligt) klander, får då sken av att vara en handling vars underlåtande inte *är* fel och klandervärt.

En del filosofer bestämmer det moraliskt rätta som det som är i enlighet med något i stil med vad jag har betecknat som realmoral, nämligen ett normsystem som instiftats för att styra det samhälleliga beteendet i en riktning, som befordrar harmoni och välbefinnande hos de individuella medlemmarna. En sådan konception finns antydd i denna enda bok jag känner till som ägnas överkvalificerade handlingar, nämligen David Heyds *Supererogation* (Cambridge U P, 1982), och den utvecklas med speciellt stor kraft av R B Brandt i *A Theory of the Good and the Right* (Clarendon Press, 1979). Denna approach involverar den syn på överkvalificerande handlingar som kommer till uttryck i standardbeskrivningen. Men vid en närmare granskning av Brandts analys framträder bristerna i en sådan approach.

Kvintessensen av Brandts propå (se t ex s 194) är att det att en handling är moraliskt fel betyder att den är förbjuden av varje beteendereglerande system (som uppfyller vissa villkor) vilket fullt rationella perso-

ner skulle tendera att stödja, framför alla andra dylika system eller inget alls, för ett samhälle i vilket hägn de förväntar sig att tillbringa hela sitt liv. Brandt påpekar (s 191—192) att en rationell person inte skulle finna det mödan värt att ge sitt stöd åt ett regelsystem som med största sannolikhet inte skulle vinna några andra rationella individers bifall, som exempelvis ett system skraddarsytt för att ge en själv maximal tillfredsställelse. Vad Brandt emellertid inte tillräckligt uppmärksammar är att, eftersom han inte stipulerar att hans rationella individer måste vägledas av någon välvilja visavi alla medvetna varelser, finns det en risk att dessa individer enas om regelsystem som förtrycker och utnyttjar varelser som, i kraft av sina bristande förståndsgåvor, inte kan sätta sig till motvärn — varelser som mentalt retarderade, icke-mänskliga djur eller t o m framtida generationer som kommer att leva efter den generation som f n åtnjuter rationalitet. Jag tror inte att jag är ensam om att tycka att det tar emot att klassificera en handling som moraliskt rätt när den är i överensstämmelse med ett normsystem som ignorerar dessa gruppers väl och ve. Det tillstånd, som resulterar om ett normsystem omsätts i praktiken, måste vara moraliskt godtagbart om handling i enlighet med systemet skall kunna vara moraliskt rätt.

Den generella lärdom som man kan dra av detta resonemang är: om konformitet med normer som är avpassade efter tillstådesvarande betingelser — företrädesvis den motivationsmässiga — skall kunna garantera en handlings moraliska halt, måste inpräntandet av dessa normer (med rätta) betraktas som det mest effektiva, realiserbara medlet att producera att mål bestående i *ett tillstånd vilket det är moralagenters skyldighet att förverkliga så långt det står i deras makt*. Givet förutsättningen att vad som står i en moralagents makt bl a är en funktion av hans moralmotivations styrka, kan man av den givna målspecifikationen härleda, att en agent som agerar i samklang med normer, vilka tänjer hans moralmotivation till det yttersta, gör sin skyldighet. Den nämnda förutsättningen är emellertid i högsta grad dubiös: om den håller streck, kan människor reducera sina etiska plikter genom en omoralisk vandel som stegrar deras depravering och moraliska oförmåga, vilket ter sig paradoxalt. Mer naturligt är då att tänka sig saken som idealmoralisten föreslår: om moralisk degeneration sätter in, tvingas moralens väktare att se genom fingrarna i större utsträckning än tillförne, alltmedan de moraliska plikterna står fast.

Jag konkluderar därför att standardbeskrivningen av s k överkvalificerade handlingar är oacceptabel, enär den grundar sig på att moraliska

plikter eller skyldigheter måste definieras på ett *realmoraliskt* sätt, som avhängiga den förhärskande moraliska dådkraften. I stället måste dessa plikter och skyldigheter fixeras enligt *idealmoraliska* riktlinjer som negligerar motivationssvagheter, med påföljd att den som undandrar sig en överkvalificerande handling handlar felaktigt och klandervärt (om än i mindre grad) och att den som inte smiter från den ådagalägger den *övergenomsnittliga* styrkan i sin moralvilja genom att även i dessa bistra omständigheter genomföra vad hans moral begär.

Avslutningsvis (s 34—35) tar Ryding upp den typ explikation jag just har linjerat. Han avfärdar den med anmärkningen att människor som regel inte spontant känner dåligt samvete vid tanken på att de själva eller indignation över att andra är ur stånd att prestera överkvalificerande dåd och att en etik som saknar ”emotionell resonans” inom en själv blir ”skugglik”. Min utläggning av distinktionen mellan ideal- och realmoral bemöter delvis denna invändning. Folk i allmänhet kan vara helt okänsliga för det dåliga samvete och den indignation som Ryding talar om, helt enkelt därför att de saknar den reflektionsförmåga som tarvas för att urskilja idealmoralen bakom realmoralen. Däremot tror jag inte — och nu extrapolerar jag från egna upplevelser — att moraliskt insiktsfulla människor kan undgå att erfara åtminstone en lätt anfäktelse av dåligt samvete och en viss brist på aktning gentemot sig själva och andra när deras otillräcklighet inför överkvalificerande uppgifter avslöjas, såvida de inte är indifferentia även gentemot grövre moraldefekter. □