

## JOHAN BRÄNNMARK

### *Fem fel med utilitarismen*

---

Att argumentera mot utilitarismen är på ett sätt lätt, på ett annat svårt. Det är lätt eftersom man kan ge mängder av exempel i vilka utilitarismen ger besynnerliga rekommendationer. Det är svårt eftersom utilitarister helt enkelt kan förneka att våra moraliska intuitioner har något slags vikt i dessa sammanhang. Det här är ett metodologiskt problem som är svårt att komma till rätta med. Men eftersom det trots allt är utilitaristerna som föreslår en revision i förhållande till den vardagsmoral som de flesta människor bekänner sig till<sup>1</sup>, bör det inte också då vara på utilitaristernas axlar som bevisbördan vilar? Det är de som skall övertyga oss om förträffligheten i den utilitaristiska läran och för att de skall kunna vara övertygande måste de lyckas med att visa två saker: (i) att utilitarismen är trogen vardagsmoralens kärna, samt (ii) att den kan vara behjälplig i att lösa sådana frågor som vardagsmoralen har svårt att komma till rätta med. Eventuellt kan de dessutom försöka visa på eventuella orimligheter inom vardagsmoralen, men då är det återigen fallet att utilitarismen själv inte får leda till ännu större orimligheter. Generellt kan man säga att *specifika* utilitaristiska läror är tämligen effektiva vad gäller (ii), men för att dessa lösningar skall kunna ha någon trovärdighet måste det första villkoret också uppfyllas. Att åberopa vardagsmoralen i en argumentation mot utilitarismen blir alltså en fråga om att försöka visa att detta första villkor inte är uppfyllt.

1 Och som i sina grundläggande drag även över kultur- och tidsskillnader är sig förhållandevis lik: att man inte bör döda, att man bör hålla sina löften osv. De skillnader som finns mellan olika epoker och kulturer är vanligen en fråga om vilka som faller inom dessa moralreglers område, dvs vilka det är fel att döda, vilka man inte får bryta sina löften till osv.

Betoningen av "specifika" ovan är dock viktig. Ett problem med utilitarismen är nämligen att det finns många olika former av den: det finns regel-, motiv-, respektive handlingsutilitarism; preferentialistisk, ideell, respektive hedonistisk; aktualistisk respektive probabilistisk. Dessa olika grundpositioner kan sedan tolkas på diverse sätt och dessutom kombineras med varandra till olika varianter. Mängden olika utilitarismer blir därmed närmast oöverskådligt stor. Eftersom olika former av utilitarism ger olika lösningar i moraliska frågor gör det att trovärdigheten för den utilitaristiska ansatsen som helhet sänks. Hur skall vi veta vilken utilitarist vi skall lyssna på? Detta fenomen gör dock också att det blir svårare att argumentera mot utilitarismen eftersom ens invändningar kanske inte drabbar alla former av utilitarism. Jag kommer här att diskutera klassisk utilitarism, närmare bestämt en aktualistisk, hedonistisk handlingsutilitarism som skulle kunna formuleras i form av följande uppmaning: *Handla så att ditt agerande resulterar i största möjliga överskott av lycka över lidande!* Jag har försökt att argumentera på ett sätt som är så generellt som möjligt i det att mina invändningar är sådana att de med relativt små justeringar även drabbar andra former av utilitarism.<sup>2</sup> De invändningar som nu följer är naturligtvis inte de enda som går att uppbåda, men de är sådana som går att formulera någorlunda kortfattat. Inte heller är det fråga om några radikalt nya invändningar utan snarare en översikt av saker som är fel med utilitarismen. Den första invändningen är mest generell och riktar sig mot det slags ansats som kännetecknar både utilitarism och en del andra etiska teorier, de följande två riktar sig mot utilitarismens teori om det rätta och de två sista vänder sig mot dess teori om det goda.

### 1. Den algoritmiska ansatsen

När vi skall handla kan det sägas finnas två dimensioner i våra över-

2 Eftersom jag uppfattar den huvudsakliga skiljelinjen inom utilitarismen som den mellan hedonism och preferentialism är det jag tänker på i detta avseende framför allt preferensutilitarismen, dvs den variant som går ut på att vad som skall maximeras är tillfredsställelse av preferenser. Generellt sett är förmodligen preferensutilitarismen *något* rimligare än sin hedonistiska kusin, men eftersom den också är mer öppen för att tolkas på olika sätt har jag valt att inte basera min diskussion på den.

väganden, en deskriptiv och en normativ. Kopplat till dessa är två grundläggande slags svårigheter, dels att lyckas beskriva den aktuella situationen på ett korrekt sätt, dels att väga samman de värden som är involverade. Det är den senare typen av svårighet som etiska teorier syftar till att hjälpa oss med genom att kodifiera det normativa. Idealiskt sett skulle vi då få ett slags moralisk algoritm i vilken de normativa elementen packats ner: vi kan sedan stoppa in fakta om situationer i ena änden och få ut handlingsrekommendationer i den andra. En väl fungerande algoritmisk teori skulle innebära att alla reella normativa ställningstaganden görs i konstruerandet av teorin. När vi sedan beger oss ut i världen har vi bara att tillämpa den – en närmast mekanisk procedur. Utilitarismen med sin nyttoprincip är ett försök till en sådan teori. Kants etik ger oss också en algoritm: det kategoriska imperativet.

Det finns dock alternativ till den algoritmiska ansatsen, särskilt i den tradition som utgår från Aristoteles och där den konkreta, praktiska erfarenheten ses som central i fråga om att kunna skilja rätt från fel. Inom denna tradition görs vanligen inte någon skarp distinktion mellan det deskriptiva och det normativa i det att de beskrivande och de värderande delarna av vårt moraliska tänkande ses som sammanvävda med varandra på ett sätt som gör det meningslöst att filosofiskt försöka bända isär dem på det sätt som anhängarna av den algoritmiska ansatsen strävar efter. Vi upptäcker vad som är rätt eller fel inte genom att applicera en algoritm utan genom att ha den erfarenhet som gör att vi kan läsa de situationer vi ställs inför på ett sätt som lyfter fram de relevanta aspekterna i förgrunden (se t ex McDowell 1998 och Nussbaum 1990). Också en algoritmisk teori som utilitarismen kan tillmäta erfarenheten en viktig roll såsom varande behjälplig i att bedöma kvantiteter av lycka respektive lidande; men det blir inte fråga om samma oundgängliga roll som hos aristotelikerna. Det här innebär att en bra algoritmisk teori skall inte innehålla några luckor som behöver fyllas i med intuitiva vägningsprocedurer. Den bör helst bestå av en ensam princip eller i alla fall något slags formaliserad procedur för att avgöra mellan olika regler. En dylik högsta princip eller procedur blir med nödvändighet tämligen abstrakt, något som får effekten att i de stunder vi överväger dess rimlighet kommer vi svårligen att kunna se vad den egentligen har för implikationer. Därmed måste vi sätta väldigt stor tillit till det sätt på vilket vi rättfärdigar den. Frågan blir då:

har vi skäl att hysa detta slags tillit eller lider, som Margaret Urban Walker hävdar (1998, s 27), de moralfilosofer som gör det helt enkelt av "epistemisk hybris"?

Även om dagens utilitarister inte är lika uttalat intuitionistiska som Sidgwick eller Moore och även om det finns mer filosofiskt utarbetade sätt att rättfärdiga utilitarismen på är det likväl tveklöst så att den drivande kraften bakom utilitarismen är ett litet knippe intuitivt grundade övertygelser: "Lycka är bra", "Lidande är dåligt", "Andra bra respektive dåliga ting går att reducera till dessa", "Vi bör göra världen så bra som möjligt". Man blir utilitarist för att teser som dessa slår en som självklara, som axiom ingen bör kunna betvivla om de bara ser saken objektivt. Kort sagt: man litar mer på sina intuitioner rörande abstrakta principer än rörande konkreta fall. Detta kan tyckas sunt såtillvida att vi ofta ser hur våra känslor och intressen i konkreta situationer kan färga omdömet på ett partiskt sätt. Men därav följer inte att gott omdöme innebär avsaknad av färgande faktorer, något Chesterson fångat i sin sentens "The madman is not the man who has lost his reason. The madman is the man who has lost everything except his reason" (1954, s 32). Även om filosofen trivs bäst på en hög och förnuftsmässig abstraktionsnivå går det inte att komma ifrån att vi till vardags ändå har ett slags normativt fotfäste i de praktiker i vilka vi deltar, de roller vi innehar, de relationer i vilka vi ingår och i de upprepade mötena med konkreta andra. Frågan är vad för auktoritet vi skall tillmäta de intuitioner vi har när vi höjer oss över dessa ting: finns det inte en risk för att vi i stället för att nå säkrare mark helt enkelt tappar vårt fotfäste på ett sätt som gör att vi kan skena iväg i helt galna riktningar när vi väl återvänder till det konkreta livet beväpnade med våra stora abstrakta principer?

Det mesta kan *låta* bra taget helt *in abstracto*. Moral är dock inte bara fråga om en tankelek, det är något som har praktiska implikationer. Ta ett exempel: de flesta av oss är helt övertygade om att det är fel att tortera spädbarn för nöjes skull. Som påpekats av t ex Allan Gibbard (1990, s 321) är detta en övertygelse som hos de allra flesta dessutom är mycket starkare än någon övertygelse rörande filosofiska system. Vad gäller utilitarismen ger den emellertid resultat som att om vi är ett större antal personer som får ut tillräckligt mycket njutning av att tortera ett spädbarn kommer det att vara rätt av oss att göra det. Av detta kan vi dra slutsatsen att när vi betraktar nyttoprincipen *in*

*abstracto* då inser vi egentligen inte vad det är vi tar ställning till. Den låter bra; men den låter bra för att vi, i det ögonblick då vi höjer oss till denna höga abstraktionsnivå, inte begriper vad den faktiskt innebär. Det här gäller heller inte bara nyttoprincipen. Kants olika formuleringar av det kategoriska imperativet låter också bra när vi frikopplar dem från deras implikationer, men gör vi det inte blir resultatet annorlunda. Den höga abstraktionsnivå som den algoritmiska ansatsen kräver är en rymd där luftslott bygges, inte en plats där det moraliska livets svårigheter löses.

## 2. Fokuseringen på det totala resultatet

Utilitarismen är en konsekventialistisk teori. Det innebär att den har en särskild typ av kriterium för moralisk riktighet, nämligen att den handling är riktig som leder till att konsekvenserna av ens agerande blir så goda som möjligt. Det här ser vid en första påsyn tämligen rimligt ut. Man kan ju fråga sig: finns det någon vettig person som anser att man skall handla så att konsekvenserna av ens agerande inte blir så goda som möjligt? Men man måste då tänka på att skillnaden mellan konsekventialisten och icke-konsekventialisten inte är att den förre bryr sig om konsekvenserna av sina handlingar medan den senare inte gör det. I stället är skillnaden att medan den senare även bryr sig om hur resultatet kommer till stånd bryr sig den förre *bara* om det totala resultatet. Detta drag hos utilitarismen leder till att vissa individer på ett alltför oproblematiskt sätt kan offras som medel, till en brist på hänsyn för vad man i John Rawls' (1971, s 27) efterföljd kan kalla *personers åtskillnad*.

Ta följande exempel (av standardslag): En läkare har två patienter som båda är i akut behov av organbyten. Hon har fått besked om att det inte finns några organ tillgängliga och därmed ser det ut som om hennes patienter kommer att dö. Men vid den tidpunkten tas på sjukhuset in en luffare för ett mindre benbrott. Han saknar både familj och vänner. Ingen kommer att ens märka om han försvinner. Så läkaren dödar honom på ett sätt som gör att hans död ser naturligt ut och sedan ordnar hon med organtransplantation. Hennes två patienter räddas. Eftersom två liv är fler än ett har hon enligt utilitarismen handlat riktigt, och med "riktigt" menas här inte bara att det var acceptabelt att hon handlade på detta vis, hon hade i själva verket en moralisk skyldighet att göra som hon gjorde. Detta är ett omoraliskt resultat.

Det går rakt emot djupt liggande uppfattningar om vad som är acceptabelt beteende. Vad vi har att göra med här är tre separata individer. Ser man till något slags konstruerad totalsumma är det förståeligt att den enes död uppvägs av de två andras fortlevnad. Men en sådan totalsumma är och förblir just en konstruktion. Luffaren mister sitt liv och det faktum att två andra personers liv räddas är på intet sätt en kompensation för det. Här är det också värt att notera att problemet med utilitarismen är inte bara att den ibland kan rekommendera att enskilda individer offras för det större goda utan också att när den ger sådana rekommendationer är det med sådan lätthet och självklarhet. Detta är ett resultat just av att utilitarister, precis som andra konsekventialister,<sup>3</sup> bara bryr sig om den totala summan, inte om *hur* man åstadkommer den.

Utilitarismen ger dock inte bara underliga effekter i fråga om de andra som påverkas av ens handlande utan också i relationen mellan en själv och andra. Utilitaristen antar vad Sidgwick (1907, s 382) kallade *universums synvinkel*, vilket innebär att man betraktar sig själv utifrån, som endast en individ bland väldigt många andra. Utifrån denna synvinkel finns enligt Sidgwick inte några grundläggande skäl att föredra en viss individs mindre välgång framför någon annans större, även om den förre råkar vara en själv.<sup>4</sup> Vad vi får är alltså en symmetri i den vikt som man bör tillmäta sig själv och den vikt som man bör tillmäta andra: ett slags fullkomlig jämlikhet där alla räknas som en, varken mer eller mindre. Mot detta kan invändas att kraven på en blir enorma. Om man är luffaren i exemplet ovan tycks det t ex

3 Dessa kan dock ha en teori om goda respektive dåliga konsekvenser som gör att sjukhusexemplet inte är tillämpligt på deras positioner. Men eftersom strukturen i dessa teorier är likadan kommer det att finnas andra liknande fall för dem.

4 Eftersom Sidgwick formulerar sitt påstående på ett negativt sätt, att det *inte* utifrån universums synvinkel finns några skäl att föredra en mindre mängd lycka för en person framför en större för en annan, kan universums tystnad på den punkten lätt ge ett missvisande intryck. Kanske är det rentav av så att utifrån universums synvinkel finns det *överhuvudtaget* inte några normativa skäl, dvs utifrån universums synvinkel finns inte några skäl att föredra något alls. Sidgwick's sätt att formulera sig för tankarna till historien om prästen som slänger upp kollekten i luften, ber Herren behålla det Han vill ha och sedan tar det faktum att hela kollekten faller till marken som intäkt för att behålla den själv.

som att man har en skyldighet att offra sig för att de två andra personerna skall överleva. Normalt skulle vi säga att den som offerar sitt liv för att rädda andras utfört ett slags moraliskt stordåd men utifrån utilitarismen är det bara en person som gjort sin moraliska skyldighet. Denna typ av krav slår igenom även på ett mer vardagligt plan. Behoven i denna värld är ju ofantliga och närapå för varje sak jag gör skulle jag kunna göra något annat som överlag skulle göra världen till ett bättre ställe. Det innebär alltså att jag dagligen handlar felaktigt (och eftersom filosofi knappast är det mest effektiva sättet att öka lyckan i världen agerar alla utilitarister som ägnar sig åt en filosofisk karriär därmed också felaktigt). Bortsett från att det kan tyckas vara ett rimligt krav på en moralteori att man åtminstone någorlunda kan leva upp till den riskerar detta drag hos utilitarismen dessutom att trivialisera det som vi till vardags uppfattar som felaktigt handlande (Gaita 1991, s 55–57). Om jag *ändå* kommer att brista moraliskt i det att jag inte aktivt verkar för att t ex rädda liv i tredje världen, varför då vara så noga med bagateller som att hålla löften och att inte stjäla? Ja, vari ligger rentav det ofantliga och exceptionellt förkastliga i att mörda en annan människa för min bekvämlighets skull, när jag ändå dagligen låter folk i andra länder dö i svält för samma bekvämlighets skull?

Nu kan det måhända tyckas att invändningar av detta slag har en bismak av egoism, att det bara handlar om ett försök att försvara en bekväm livsstil. Men som vi skall se kan man också angripa utilitarismen från det motsatta hållet. Den utilitaristiska formen av osjälviskhet är nämligen en högst besynnerlig sådan. Anta att jag och en vän är ute och går en kulan höstkval. Det är såpass kallt att om man inte har jacka på sig fryser man. Jag har varit förutseende och tagit med mig en jacka, men min vän har inte det. I denna situation kan jag välja mellan att själv ha på mig jackan eller att låna ut den till min vän. Anta nu dessutom att jag är *något* mer frusen av mig än vad min vän är. Utilitarismen ger då inte bara resultatet att det är acceptabelt av mig att behålla jackan själv utan att det är min moraliska skyldighet att göra så!

Den osjälviskhet som blir följderna av utilitarismen är en osjälviskhet som beror på att i situationer där många är inblandade kommer mina intressen att övermannas av massans intressen. I situationer där det bara är två personer inblandade, kommer däremot utilitarismen ofta att

ge resultatet att ett osjälviskt agerande är moraliskt förbjudet. Och den här typen av effekter gäller även handlingar som vi annars skulle betrakta som djupt omoraliska. Anta att vi har en hustrumisshandlare som får en sådan maktberusning och självkänsla av att slå sin hustru att misshandeln ger honom mer lycka än vad den orsakar henne lidande; i så fall är det inte bara acceptabelt för honom att misshandla sin hustru, han har faktiskt en moralisk skyldighet att göra det. I och för sig är i de allra flesta fall av detta slag offrets lidande rent faktiskt större än gärningsmannens och då ger också utilitarismen rätt handlingsrekommendation. Problemet är bara att även då räknas fortfarande de kickar som fås av t ex en hustrumisshandlare eller en våldtäktsman som i sig positiva konsekvenser av handlingen. Ju mer av lustupplevelse dessa individer får ut, desto bättre blir konsekvenserna enligt utilitarismen, desto närmare kommer vi en punkt där det blir deras skyldighet att förgripa sig på andra för den egna lyckans skull.

### 3. *Det moraliska ansvarets kollaps*

Att utilitarismen är en konsekventialistisk teori leder även till andra problem. Ett utmärkande drag hos konsekventialismen är att den börjar med faktorer som ligger utanför agenten och går *sedan* över till agenten. Detta val av startpunkt är problematiskt eftersom det är just det för oss människor kännetecknande agentskapet som gör det meningsfullt att tala om en moralisk dimension i våra liv. Föga förvånande har konsekventialismen svårt att på ett tillfredsställande sätt hantera det ansvar som är så centralt för oss som agenter.

Anta att ett brott begås. Vi kan säga att det är något fruktansvärt, rikets statsminister har mördats. Som följd av detta befinner sig hela landet i ett tillstånd av chock och förfäran. Polisen är under hård press att hitta den skyldige, men har inga bra spår att gå på. De hittar dock en person, vi kan kalla honom Persson, som de vet är oskyldig men som de också vet har en personlighetsprofil som gör honom trovärdig som mördare. De fabricerar bevis för att kunna åtala Persson för mordet. Han fälls och döms till livstids fängelse. Allmänheten blir lugnad och livet i detta land kan så smått återgå till det normala.

Finns det några moraliska frågetecken att resa kring vad som hänt i detta fall? Ja, det faktum att en oskyldig människa blivit dömd för ett brott han inte begått borde utifrån vilken rimlig moraluppfattning som helst vara ett tillräckligt skäl för att detta förfarande skall kunna

stämplas som varande gravt omoraliskt. Fast utifrån utilitarismen har det inte den minsta direkta betydelse att en oskyldig blivit felaktigt dömd (se t ex Carritt 1947, s 65, eller McCloskey 1957, s 468). Det *kan* ha en indirekt betydelse såtillvida att *om* allmänheten skulle få veta att man kan bli dömd för brott man inte begått skulle folk börja oro sig för att de kan råka ut för något sådant och denna oro skulle i sin tur sänka den totala lyckonivån i landet. Men ett sådant resonemang innebär en uppenbar fellokalisering av det grundläggande moraliska problemet med att medvetet se till att en person blir dömd för ett brott han inte begått.

Den utilitaristiska synen på ansvar är att tillmätandet av det *också* är något som faller under den utilitaristiska principen. Det här gör att om Carlsson gör något dåligt, t ex att hon stjälar, är det en öppen fråga om hon bör klandras för det: gynnar klandret inte den totala nyttan bör hon inte klandras, punkt. Men det innebär även att det är en öppen fråga om Carlsson bör klandras när hon gör något som vi normalt skulle säga är gott, t ex att hon ger till välgörenhet: gynnar klandret den totala nyttan bör hon klandras, punkt.<sup>5</sup> Utifrån det utilitaristiska synsättet är ansvar aldrig något vi *har*. Vi *är* aldrig oskyldiga eller skyldiga. Vi är aldrig klander- eller berömvärda för det vi har *gjort*. I stället behandlas alla dessa faktorer på ett rent instrumentellt sätt – samtidigt som det är uppenbart att de fostrande effekterna av klander respektive beröm förutsätter att vi inte uppfattar denna instrumentalitet (Williams 1973, s 124). Men förutom att allt det här innebär en orimlig syn på frågor kring moralisk skuld och oskuld innebär det också problem såtillvida att just det *personliga* ansvarstagandet är grundläggande för moralen och det faktum att utilitarismen tillintetgör detta ansvar är därför mycket allvarligt.

5 Den senare typen av fall kan tyckas osannolik, men är det i själva verket inte. En persons goda gärningar kan ge andra dåligt samvete, vilket är menligt för deras totala lyckonivå. Då kan det vara bra om någon klandrar den som utfört den goda gärningen; i fallet med välgörenhet skulle klandret kunna bestå i argument som att välgörenhet bara är skadligt i långa loppet, att det uttrycker en nedlåtande attityd till mottagarna samt att det egentligen bara handlar om att givaren är ute efter vältra sig i sin egen moraliska förträfflighet. Det går alltid att hitta något att klandra och om man, vilket är fallet med utilitarister, inte uppfattar sig som bunden att tala sanning annat än när det gynnar den totala nyttan är det bara att sätta igång.

Moralen ställer vissa krav på mig. Anledningen till att jag bryr mig om dem är att jag anser att jag har ett personligt ansvar för att leva upp till dem. Detta uppfattande av mig själv som ansvarig är visserligen prospektivt snarare än retrospektivt och skiljer sig därmed något från när man tillmäter ansvar för något som någon *har* gjort. Men om en teori inte har begreppsliga resurser för att göra det meningsfullt att säga att jag i någon fundamental mening är ansvarig för det jag har gjort då är det svårt att se att den kan ha resurser för att säga att jag är ansvarig för att handla riktigt i mitt kommande handlande. Nu kan det invändas att utilitarismen heller inte utger sig för att hålla mig ansvarig för att göra vissa saker; allt den gör är att säga till mig att jag *bör* göra dem. Men detta *böra* måste dock innebära något mer än bara att det vore *bättre* för världen om jag gjorde på det viset: annars skulle utilitarismen, och detta gäller även andra former av konsekventialism, inte säga mer än just att "det vore bättre för världen om världen genom ditt handlande blev bättre", vilket är en ren tautologi. Ett *böra* som inte implicerar ansvar innebär dock inte mer än detta. Utan ett reellt moraliskt ansvar har vi inte något reellt moraliskt *böra*. Vad som behövs är nämligen något som knyter moralen till mig som agent, något som visar att det inte bara är fallet att världen skulle bli bättre om jag utförde vissa handlingar, utan också att *jag* är ansvarig för att göra dessa handlingar. Men i stället ger utilitarismen oss en fundamental ansvarsfrihet, eller ansvarslöshet, både retrospektivt och prospektivt. Således är den parasitär på det faktum att vi genom vardagsmoralen redan har en uppfattning om oss själva som verkligen ansvariga, både för saker vi har gjort och för att göra rätt i vårt kommande handlande.

#### 4. Anti-perfektionismen

Utilitarismen är en teleologisk teori. Det innebär att den baserar sig på en syn av moralen som en strävan mot vissa mål – detta att skilja från den deontologiska uppfattningen att moralen i första hand är en fråga om ett system av spelregler som sätter upp vissa begränsningar för våra individuella strävanden. Nu är dock utilitarismen inte den enda formen av teleologisk etik; under antiken var kärnan inom etiken just sökandet efter vad som är det högsta goda för oss människor. Det som skiljer utilitarismen från den antika formen av teleologisk etik är två saker, det ena är att utilitarismen är konsekventialistisk, det andra att

den är anti-perfektionistisk. Det förra elementet har redan kritiserats; nu har turen kommit till det andra.

Vad är det då som är problemet med anti-perfektionismen? Vid en första anblick kan det ju till och med synas vara ett sympatiskt drag. Trots allt var det ändå så att den antika etiken led av en aristokratisk elitism; den stora massan, *hoi polloi*, uppfattades som inte mycket bättre än boskap. Det självförverkligande som filosoferna målade upp var endast tänkt för ett litet fåtal. Den typen av elitism är omöjlig idag; felet med utilitarismen kan alltså inte vara att den tar avstånd från det. I stället är problemet att utilitarismens egalitarism köps till ett pris: i stället för att likt antikens filosofer behandla *de flesta* som boskap, blir resultatet att vi *alla* behandlas som boskap.

Enligt utilitarismen är det bara kvantitet som räknas: om man, för att använda ett viktoriaiskt exempel, kan få lika mycket njutning från plockepinn som från poesi, då skulle det vara egalt vilket man väljer. Men om *jag* vore så beskaffad att jag fick större njutning av att spela plockepinn, då skulle jag fortfarande anse att jag hellre *bör* läsa poesi i stället. Anledningen är att jag har ideal: om mitt liv endast bestod i enkla trivialiteter som att spela plockepinn, titta på tvåloperor och dåsa på soffloppet, skulle jag se det som ett förlösat liv. Det här innebär inte att jag ej kan finna njutning i dessa sysslor, för det kan jag, utan just bara att jag vill mer med mitt liv, även om det skulle innebära att mitt liv totalt sett blev mindre njutningsfullt.

Kärnan i utilitarismens anti-perfektionistiska egalitarism är att den kräver av mig att jag behandlar alla sidor av mig själv som i grund och botten lika värdiga (MacKenzie, 1904, s 231); men det som kännetecknar ett ideal är ju just att det har en särställning i fråga om värdighet. Det finns delar av min personlighet som jag inte identifierar mig med, som jag gärna skulle vilja bli av med, t ex mina tendenser till lättja och feighet. Dessa tendenser påverkar självklart hur jag *faktiskt* beter mig, men när jag tänker över hur jag *bör* bete mig då tillmäter jag dem *ingen* vikt alls, trots att det orsakar mig viss plåga att gå emot dem. Även om utilitarister kan gå med på att ideal är viktiga i våra liv finns det utifrån deras teori inte någon möjlighet att göra ideal rimliga, eftersom själva teorin undergräver idealens särställning.

Denna torftighet har dessutom en annan effekt: en förödande tomhet i det jag enligt utilitarismens teori om det goda bör sträva mot. Om man gör *kvalitativa* åtskillnader mellan olika mål då kommer det

att leda till att ens yttersta mål konkretiseras och att ens liv och strävanden får en struktur (Bradley 1927, s 95). Det utesluter inte att våra ideal kan variera. Man kan ha ett asketiskt ideal, där det är viktigt att sträva efter enkelhet i sin livsföring och där kanske filosoferande är det som bör uppta ens tid. Man kan ha ett utforskande ideal, där prövandet av nya upplevelser och överskridandet av gränser är det som ger ens liv mening. Men om en person däremot bara ser lycka som det hon bör fylla sitt liv med skapas problem eftersom lycka är något som uppstår när man ägnar sig åt olika konkreta saker. Om man uppfattar lycka som det enda som har egenvärde kommer man att ha en instrumentell syn på allt annat, något som leder till att man alieneras från alla konkreta intressen och därmed förmodligen dessutom finner mindre lycka i dem.<sup>6</sup> Den enda lösningen tycks vara att hedonismen rekommenderar att man lever utan att tänka över hur man bör leva; utan att reflektera över vad det är man fyller mitt liv med, dvs den leder till ett boskapsliv.

Nu kan det möjligen invändas: hävdar trots allt inte en av de klasiska utilitaristerna, John Stuart Mill (1871, kap 2, § 6), att det är bättre att vara en otillfredsställd människa än en tillfredsställd gris, bättre en otillfredsställd Sokrates än en tillfredsställd däre? Men Mills uttalanden är notoriskt problematiska. Han kan mena att rent faktiskt har en människa så pass mycket större kapacitet för lycka att även en otillfredsställd människa är lyckligare än en tillfredsställd gris. Men då är hans påstående en rent empirisk hypotes och även om vi accepterar den som sann, vilket jag ser föga anledning att göra, har han fortfarande inte visat på att ideal skulle ha någon särställning. Han kan

6 Den här typen av resonemang brukar ibland omtalas som "hedonismens paradox". Det bör dock betonas här att jag faktiskt tror att preferentialistisk utilitarism är ännu värre drabbat på denna punkt. Hedonismen pekar ju ändå ut något med viss substans som det högsta goda. "Preferenstillfredsställelse" är däremot helt tomt. Anta att en person frågar sig: hur bör jag leva mitt liv för att det skall vara ett gott liv? Då blir svaret: så att du får så mycket preferenstillfredsställelse som möjligt. Men frågan handlar ju om vilka saker man skall sträva efter. Att då svara att man bör sträva efter att ens strävanden skall lyckas i så stor utsträckning som möjligt är helt och hållet ett icke-svar. För ett resonemang av detta slag, se Amartya Sens och Bernard Williams introduktionskapitel i *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s 12–13.

också mena att det finns något mer än bara mängd av lycka som räknas, men i så fall tycks han ha övergett sin egen utilitarism.

### 5. *Den moraliska godhetens kontingens*

Hittills har vi diskuterat först och främst handlingar. Det är kanske inte särskilt konstigt med tanke på att utilitarismen är ett kriterium på just handlingars moraliska riktighet. Vi har även till viss del diskuterat "det goda", för utilitarismen tar ju också ställning till vad som är bra för oss.

Men är det inte något som fattas här? När vi normalt talar om godhet i moraliska sammanhang är det ju ofta fråga om *moralisk* godhet och då handlar det inte om att ha det bra utan om att vara en bra människa (Kolnai 1977, s 66). Om vi frågar oss själva vad som utgör *moralisk* godhet finns det diverse egenskaper vi kan lista: generositet, medlidande, tålmod, ärlighet, lojalitet, ödmjukhet, artighet osv. Exakt vilka egenskaper som skall räknas och exakt hur viktiga de är i förhållande till varandra kan man diskutera, men vi har likväl en hygglig uppfattning om vad det är vi talar om.

Vad kan då utilitarismen ha att säga oss om moralisk godhet? Ja, en intressant detalj är att utilitarismen i dess tidiga former, hos t ex Cumberland och Leibniz, var en teori om just vari moralisk godhet bestod. Dessa filosofer utgick från att en moraliskt perfekt person måste vara en som är Guds avbild ifråga om karaktär, dvs en som styrs av en universell välvilja (Schneewind 1998, kap 6 och 12). Moraliskt god är alltså den som siktar på att göra världen så bra som möjligt. Denna stora omsorg om en abstrakt totalitet har dock obehagliga drag av brist på omtanke om konkreta personer, t ex vänner och älskade, som gör den olämplig som teori om det moraliskt goda (se t ex Stocker 1976) – att försöka imitera Gud är nog inte ett recept på mänsklig godhet som särskilt många idag skulle se som annat än omänskligt. Utilitarismen kan dock i stället hålla sig med en kausal snarare än en intentional teori om det moraliskt goda. Ser vi till den kausala bakgrunden till många lyckoupplevelser är det ju uppenbart att karaktärsdrag ofta spelat en viktig roll i deras förverkligande. Precis som utilitarister kan säga att vissa handlingar är moraliskt riktiga för att de leder till att mer lycka blir fallet borde de alltså kunna säga att vissa karaktärsdrag är moraliskt goda eftersom de leder till att mer lycka blir fallet. Det tycks alltså som att även utilitarismen lämnar utrymme för moralisk

godhet och kanske är det till och med så att om vi förstår utilitarismen på rätt sätt kommer dess praktiska tillämpning mer att handla om strävande efter att bli personer med god karaktär än att ständigt utföra nyttokalkyler (givet att en person med god karaktär orsakar mer lycka i världen än en som ständigt utför nyttokalkyler).<sup>7</sup>

Men här är det värt att notera att denna utilitaristiska rekommendation av strävande efter vissa karaktärsdrag bygger på något högst kontingent: de omständigheter under vilka man lever. Visst, som min egen livssituation ser ut skulle det säkerligen vara så att om jag levde upp till sinnebilderna av en god människa skulle världen vara ett bättre ställe än om jag inte gjorde det. Men andra människor lever under andra förhållanden. För människorna i Stalins Sovjetunionen kunde förmodligen en väl utvecklad ärlighet vara farlig både för dem själva och för deras nära. Vi har då två sätt att förstå denna skillnad mellan livssituationer: det ena är att vad som är moralisk godhet är beroende på vad för slags karaktärsegenskaper som *råkar* leda till störst nytta under de omständigheter under vilka man *råkar* leva, det andra är att acceptera att i vissa typer av omständigheter kan det vara farligt för både en själv och ens nära att vara en heltgenom god människa, men att det inte förändrar vad en sådan människa är. I det ena fallet blir det kontingent

7 Vi kan skilja mellan två sätt på vilka vi kan använda utilitarismen, som riktighetskriterium respektive som beslutsprocedur (se t ex Bales 1971, s 262–5), och kan därmed tänka oss att som riktighetskriterium kommer utilitarismen att rekommendera att vi lägger oss till med vanan att *inte* använda utilitarismen som beslutsprocedur. Det här är en distinktion som varit populär bland utilitarister under de senaste decennierna; men vi bör vara medvetna om att det är inte någon universalkur för teorins krämpor. Vad vi använder för beslutsprocedur avgör ju bara vad vi *kommer* att göra, inte vad vi *bör* göra. De flesta invändningar ifrågasätter teorin just som riktighetskriterium och då hjälper det inte att säga att utilitaristiskt ideala agenter ändå inte kommer att använda sig av utilitarismen som beslutsprocedur. Det gör den inte mer korrekt som riktighetskriterium, bara mer besynnerlig som teori. En alltför skarp distinktion mellan teori och praktik är nämligen knappast rimlig i fråga om något så essentiellt praktiskt som moralen. Det är ju i egenskap av att vara moraliska agenter vilka försöker besluta sig för vad vi bör göra som vi vill ha ett riktighetskriterium. En teori vars riktighetskriterium omyndigförklarar oss som agenter och ber oss att försöka förtränga den till förmån för andra beslutsprocedurer förefaller vara en teori som gör sitt bästa för att bita av handen som föder den.

vad som är moralisk godhet, i det andra fallet blir det kontingent vilka resultat moralisk godhet leder till. Av dessa alternativ är det andra tveklöst det mest rimliga; för om vi accepterar det första då måste vi också acceptera att vilket karaktärsdrag som helt, inklusive den mest utstuderade grymhet eller känslokyla, kan göra en person till en god människa och det kan helt enkelt inte stämma.

Här är ett exempel: anta att vi har en person som till följd av sitt arbete får bevittna mycket av mänskligt lidande. Hans arbetsuppgifter är väldigt väldefinierade och därför spelar hans känslor inte någon roll för hur effektivt han utför dem. Anta nu att vi har två varianter på denna person: den ene har ett starkt medlidande, den andre en stark skadeglädje. Uppenbarligen kommer den senare att trivas bäst med sitt arbete: det kommer att vara en enda lång njutning. Betyder det att han har en moraliskt god karaktär, medan den förste personen inte har det? Knappast, det innebär bara att det här är ett arbete som kommer att vara påfrestande för en god människa att utföra. Att som utilitarismen koppla moralisk godhet till produktivitet i nyttotermer öppnar helt enkelt på ett oacceptabelt sätt upp frågan om vad som är moralisk godhet.

Hedonistiska utilitarister menar att lycka, i betydelsen lustupplevelse, är det högsta goda. En del av dem skulle kanske rentav säga att det är uppenbart att deras synsätt är riktigt. Men i själva verket är det uppenbart felaktigt eftersom det finns onda lustupplevelser, som de vilka en del romare fick av att bevittna gladiatorspel eller som kanske vissa torterare kan få av att plåga sina offer. En person som är generös, ärlig, ödmjuk och vänlig är en god människa, oavsett vad denna människas existens innebär för världen som helhet. Att däremot finna lust i andras lidande kan inte vara ett moraliskt gott karaktärsdrag hos en människa, inte under några omständigheter. Vad det här tyder på är att det egentligen är lustupplevelsernas godhet som är kontingent och att de aspekter de är villkorade på är just de som har att göra med det *moraliskt* goda respektive onda. Det innebär att vi måste redan ha en teori om det moraliskt goda för att kunna uttala oss om huruvida en specifik lustupplevelse ger oss skäl att handla för eller mot dess realiserande. Därmed kan moralen aldrig finna sin grund i utilitarismen.

## 6. Slutkommentarer

Jag har fokuserat på utilitarismens nackdelar och en del läsare kan

måhända finna det orättvist att inte dessutom ta upp dess fördelar och försöka göra en samlad bedömning. Det finns dock en anledning till det, nämligen att jag faktiskt inte kan se någon enda fördel bland de drag som utmärker utilitarismen i förhållande till andra teorier. De egenskaper som skulle kunna vara till utilitarismens fördel är dels dess enkelhet, dels dess förmåga att ge svar på svåra moraliska frågor. Men båda dessa egenskaper är sådana som bara kan tala för en moralisk teori givet att den är rimlig i övrigt. Enkelhet är en egenskap som endast kan fungera som ett slags *tie-breaker* mellan teorier som annars är i stort sett jämbördiga och eftersom utilitarismen lider av sådana allvarliga defekter kan någon *tie-breaker*-procedur överhuvudtaget inte komma på tal. Vad gäller förmågan att lösa sådana frågor som vardagsmoralen har svårt att besvara väger den *blotta* förmågan att ge svar lätt. Utilitarismens defekter gör att det överhuvudtaget inte går att ha något förtroende till den. Om den inte klarar av att ge rimliga rekommendationer i enkla frågor, varför skall vi då ha tilltro till de svar som den ger i svåra frågor?

Slutligen förtjänar följande att påpekas: att ta avstånd från utilitarismen innebär inte att ta avstånd från sådana saker som att det är viktigt att göra andra människor lyckliga och att inte orsaka dem lidande. Allt det innebär är att acceptera att moralen innehåller mer än så, något det finns goda skäl att göra.<sup>8</sup>

8 Ett tack till Wlodek Rabinowicz och Mats Johansson för kommentarer och diskussion.

## *Litteratur*

- BALES, EUGENE: "Act Utilitarianism: An Account of Right-making Properties or Decision-making Procedure?" i *American Philosophical Quarterly*, vol 8, 1971.
- BRADLEY, F H: *Ethical Studies*, 2 uppl. Oxford: Clarendon Press, 1927.
- CARRITT, E F: *Ethical and Political Thinking*. Oxford: Oxford University Press, 1947.
- CHESTERSON, G K: *Orthodoxy*. New York: Dodd, Mead and Co, 1954.
- GAITA, RAIMOND: *Good and Evil: An Absolute Conception*. Basingstoke: Macmillan, 1991.
- GIBBARD, ALLAN: *Wise Choices, Apt Feelings*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- KOLNAI, AUREL: *Ethics, Value and Reality*. London: Athlone Press, 1977.
- MCCLOSKEY, H J: "An Examination of Restricted Utilitarianism" i *The Philosophical Review*, vol. 66, 1957.
- MCDOWELL, JOHN: *Mind, Value, and Reality*. Harvard, Mass: Harvard University Press, 1998.
- MACKENZIE, JOHN: *A Manual of Ethics*, 5 tr. London: University Tutorial Press, 1904.
- MILL, JOHN STUART: *Utilitarianism*, 4th ed. London: Longmans, 1871.
- NUSSBAUM, MARTHA: *Love's Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- RAWLS, JOHN: *A Theory of Justice*. Harvard, Mass: Harvard University Press, 1971.
- SCHNEEWIND, J B: *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SEN, AMARTYA & WILLIAMS, BERNARD (red): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SIDGWICK, HENRY: *The Methods of Ethics*, 7th ed. London: MacMillan, 1907.
- STOCKER, MICHAEL: "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories" i *The Journal of Philosophy*, vol. 63, 1976.
- WALKER, MARGARET URBAN: *Moral Understandings*. New York: Routledge, 1998.
- WILLIAMS, BERNARD: "A Critique of Utilitarianism" i J J C Smart & Bernard Williams, *Utilitarianism: For & Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.