

## Anscombe om moralisk plikt och moraliskt förfall

### 1. ANSCOMBES ESSÄ OCH DESS MOTTAGANDE

Elizabeth Anscombes essä "Modern moralfilosofi" har nyligen kommit ut i svensk språkdräkt (i samlingen *Moralfilosofiska essäer*, red. Backström och Torrkulla; se Anscombe 1958/2001). Översättningen är utmärkt och framför allt välmotiverad, då just denna uppsats ofta har setts som en större händelse i nittonhundratalets etiska teori. Den tillskrivs en central roll i framväxten av dygdetik och det förnyade intresset i Aristoteles, trender som kom igång under de omedelbart följande årtiondena. Uppsatsen har också stimulerat fram en hel del diskussion bland de filosofer som identifierar sig som Wittgensteininfluerade.

Det är svårt att avgöra hur mycket av essäns synbara effekt som berodde på att den sammanföll med trender i tiden. Men den är utan vidare värd ett seriöst studium. Här vill jag lyfta fram några drag hos uppsatsen och dess reception.

Anscombe börjar med att kort presentera de tre teser hon tänker framföra: (1) "att det för närvarande inte är fruktbart att bedriva moralfilosofi" innan vi har en adekvat filosofins psykologi; (2) att begreppen "moralisk skyldighet och moralisk plikt" är "kvarlevor, eller derivat av kvarlevor, av en äldre uppfattning om etiken som på det hela taget inte längre finns till, och de är endast skadliga utan den" (denna Anscombes andra poäng har ibland sammanfattats under beteckningen *The Incoherence of the 'Moral' Ought* – eller det 'moraliska' börats logiskt osammanhängande karaktär.) Slutligen säger Anscombe (3) att skillnaderna mellan "de välkända engelska författare som skrivit om moralfilosofi" sedan Sidgwick (1833–1900) "är av föga betydelse".

Det första drag jag vill notera är de tre tesernas selektiva mottagande på den filosofiska scenen.

Kommentatorerna har koncentrerat sig på de två första poängerna snarare än den tredje (se Winch 1987, 1997, Diamond 1988, Richter 1995, Beardsmore 1996, Conant 1996; om tredje tesen se Bennett 1966, Hare 1972/1989, 52–65, Diamond 1997). Ändå lägger Anscombe ner mycket energi och utrymme på att förklara just denna tredje tes. Hon beskriver

det rådande läget som ett moraliskt förfall. Moralfilosofins moderna utövare ger prov på ett ”korrupt” tänkande (63).<sup>1</sup> Hon avslutar uppsatsen med den diskussionen, med slutorden: ”och det är just det min invändning gäller” (67).

Vi möter hos Anscombe en passionerad röst – eller ska vi säga en hård och oförsonlig? Ändå skulle det bli fel om vi läste hennes förfallstes som ett utslag av något rent personligt missnöje. Det är oerhört viktigt att se vad hon menade att förfallet gick ut på. Jag skulle rentav påstå att det var axeln kring vilken den övriga uppsatsen roterade.

Kommentatorerna kan knappast klandras då de hoppar över Anscombes något förhastade historiska beskrivningar. Här, på mindre än två sidor, låter hon de flesta viktiga tänkare från två århundraden visa upp sig, bara för att genast nesligt avfärdas. Men essäns rubrik borde ändå utgöra en påminnelse om att det historiska sammanhanget inte helt får försummas. Anscombe ville lokalisera och karakterisera det (då) rådande läget inom moralfilosofin.

Att många kommentatorer valt att förbigå detta centrala motiv tyder på en viss osäkerhet om hur man bäst skulle plocka ihop de olika teman som representeras i essän. Vi kan de facto anta att den valda ansatsen återverkar på deras uppfattning om hur Anscombes övriga teser bör läsas. Peter Winch ondgör sig till exempel över Anscombes *tystnad* kring frågan hur begreppet moralisk plikt används idag (Winch 1997, 179). Winch’ förväntningar har lett honom vilse. Han trodde Anscombe skulle ifrågasätta föreställningen om ett moraliskt ’böra’ som sådant, i den moraliska överläggningen. I det fallet hade han haft rätt att kritisera avsaknaden av lämpliga exempel. Men vad Anscombe ville komma åt var användningen av ’det moraliska börat’ i en specifik *filosofisk* diskurs. Och den dokumenteras mer än väl.

Det andra märkliga draget här är att Anscombe egentligen inte alls argumenterar för den tes kring vilken så mycket sedermera blev skrivet – ’det moraliska börats logiska motsägelsefullhet’. Hon bara hävdar att det är så. Och ändå kan hon inte vänta sig att läsarna skulle acceptera tesen som en allmänt känd sanning. Det hela ser ut som en skriande brist på proportion mellan filosofihistorisk orsak och verkan.

Ja, hade Anscombe bara menat sig ha hittat ett nytt fall av ’logisk motsägelse’ hade det varit på sin plats att helt ignorera uppsatsen. Men det finns två förhållanden som förklarar och slutligen berättigar uppståndelsen kring den.

Först och främst hade hon uppenbart träffat en sjuk punkt. Hon menade

<sup>1</sup> Ospecificerade sidnummer hänvisar till Anscombe 1958/2001. Citat som hämtats ur oöversatta original anges i min översättning.

att den samtida moralfilosofin gav ett avslaget intryck. Dess centrala begrepp hade blivit grundlösa och triviala. I och med det hade en *oärlighet* vunnit insteg i vår filosofiska vokabulär. Det var alltså inte att hon bara petade i ett stycke förvirrat resonemang. Hon ville se om det ännu fanns någon plats för *absoluta moralomdömen* nu när Gud hade fallit ur bilden.

Det finns en ytterligare, historisk orsak till att den filosofiska publiken verkade så beredd att smälta hennes essä. Det handlar dock om en förklaring snarare än ett berättigande. ”Det moraliska börats motsägelsefullhet” slogs ihop – orätt, tror jag – med synbara paralleller i en tidigare debatt. Man associerade till tänkare som tog notis av Kants fråga ”Hur är det kategoriska imperativet möjligt?” men svarade att det *inte var det* (se även Foot 1972/1981, 167 och fotnot 14). Detta är ett tema med variationer hos åtminstone Schopenhauer, utilitaristerna och relativisterna.

Vilket leder till ett tredje problematiskt drag i min lista. Felläsningen var möjlig då Anscombe inte gör det särskilt klart vilken ’motsägelse’ hon talar om.

I fortsättningen tar jag en närmare titt på ’motsägelsesten’ och dess reception. Sedan föreslås en läsning som anknyter den tesen till Anscombes kritik av sina samtida, alltså hennes ’förfallstes’. Härmed återgår vi till vad jag antar vara hennes centrala målsättning: att undersöka vad vi, i den nuvarande situationen, ärligt kan säga om moralen.

## 2. MOTSÄGELSESTENEN

Först måste vi se vad Anscombe säger om ”det ’moraliska’ börat”:

- (1) ”[O]rden ’borde’ eller ’bör’ eller ’behöver’ [...] har fått en särskild s.k. ’moralisk’ betydelse, dvs. en betydelse som innebär en absolut dom (som i skyldig/oskyldig om en människa).” (47–48)

Om detta språkbruk säger hon:

- (2) ”Men i själva verket har detta begrepp om förpliktelse en mening endast i det sammanhang som lagen upprättar.” (65)

Å andra sidan:

- (3) ”Att ha en *laguppfattning* om etiken är att hävda att det som krävs för ett liv i enlighet med de dygder vilkas avsaknad visar att en människa är dålig som människa [...] påbjuds genom gudomlig lag.” (49)

- (4) ”Det är naturligtvis omöjligt att ha en sådan uppfattning om man inte, som judar, stoiker och kristna, tror på Gud som lagstiftare.” (49)

Härav den ’moraliska’ vokabulärens brist på sammanhängande mening:

- (5) ”Och där man inte tror att det finns en domare eller en lag kan idén om en dom visserligen fortfarande ha kvar sin psykologiska verkan, men inte sin mening.” (53)

Denna sammanställning ger för handen att ”det ’moraliska’ börats” meningsfullhet enligt Anscombe skulle hänga på existensen av ett lagstiftande och bestraffande, *gudomligt* väsen. Vi får således en tes som verkar entydig men kontroversiell. Avsaknaden av belägg stör kanske mest på punkterna (2) och (5) (för en upplysande diskussion se Winch 1987, 1997).

I denna tolkning skulle tesen huvudsakligen sammanfalla med Schopenhauers mycket tidigare påstående i samma riktning (Schopenhauer 1841/1925). Schopenhauer spårade de samtida föreställningarnas ursprung till överlevande tankemönster från den judiskt-kristna religiösa lagstiftningen (se även MacIntyre 1981). Senare tänkare hade helt enkelt försökt lämna Gud åt sidan och låtsas att ingenting annat hade ändrats. Men ”[s]kilda från de teologiska förutsättningar, ur vilka de framgått” förlorar moralfilosofins centrala begrepp ”egentligen all mening och betydelse” (Schopenhauer 1841/1925, §4, s. 196). Det är som om strafflagen hade blivit avskaffad och bortglömd men vi fortfarande talade om vissa handlingar som brottsliga (49).

Schopenhauer var ingalunda ensam. Under större delen av 18- och 1900-talen stod frågan om ’moralens (brist på) grundvalar’ högt i dagordningen för moralfilosoferna. Ett parallellt tankemönster skulle utvecklas inom själva juridiken. Framstående rättsteoretiker ifrågasatte föreställningen om juridiska imperativ (Hägerström 1953, Ross 1976). Liksom de besläktade begreppen om ’brott’, ’lagstridighet’ och ’olagligt’ var den en kvarleva av föreställningen om Gud som den högsta lagstiftande och bestraffande makten.

Men för Anscombe – olikt Schopenhauer – är det här inte hela historien. Hon går med på att man kunde tänkas utarbeta en laguppfattning om moralen *utan* att ta in Gud – och ”[d]etta sökande är [...] av ett visst intresse” (59). Om det kröntes med framgång – något hon tror ’i dag’ är osannolikt – skulle det ge en hållbar mening åt den ’moraliska’ föreställningen om plikt.

Här blir bilden suddig i konturerna. En laguppfattning måste förutsätta

”en domare eller en lag”. Men det visar sig nu att domaren och lagstiftaren inte behöver vara Gud. Anscombe väntar sig knappast någon moralisk vägledning av riktiga jurister och riksdagsmän. I vilken mening ska då en domare eller en lag kopplas in? I vilket fall som helst borde vi finna hennes resonemang *här* alldeles för skissartat – om det hade varit hennes huvudsakliga syfte att ifrågasätta de sekulära laguppfattningarna om moralen.

Mycket talar i själva verket för att Anscombe inte var särskilt intresserad av just den frågan. Hennes behandling av Kants autonomibegrepp är talande (44, 59). Det är omöjligt att lagstifta för sig själv, tycker hon, precis som det blir absurt för *en* person att ordna en omröstning med sig själv. Hon skriver som om Kant bara hade missat någon fullständigt självklar poäng – trots att han inte endast var fullständigt medveten om invändningen, utan de facto såg den som den etiska teorins centrala problem. Hur förklara den obestridda existensen av självförnekelse och självbehärskning? Kants intresse väcktes ursprungligen av hans läsning av Rousseau, som ansåg att medborgarna kunde utöva politisk kontroll över sig själva. Anscombes *ointresse* i frågan förklaras (om än inte ursäktas) av dess marginella betydelse för hennes övergripande målsättning. Hon skulle diskutera den samtida forskningen; och *den var inte* på väg mot en sekulär laguppfattning.

I detta skede har vi konstaterat två centrala skillnader mellan Anscombes andra tes och den som hävdades av Schopenhauer & Co. (1) Anscombe presenterar inte en tes om det moraliska börtat i allmänhet, utan *om dess roll i 1900-talets moralfilosofi*. (2) Hon hänger inte upp det moraliska börtats meningsfullhet på Guds existens. Trots dessa varnings-tecken har man läst Anscombe som om hon bjöd ut en uppfräschad version på det äldre argumentet.

Det är också viktigt att se att det argumentet inte var giltigt. Schopenhauer och andra skulle ställa frågan ”varför vara moralisk?” I sin grövsta form skulle diskussionen handla om existensen eller frånvaron av sanktioner. Schopenhauer slog fast utan att tveka:

Varje *böra* har all sin mening och betydelse utan vidare och endast och allenast med hänsyn till ett hot om straff eller ett löfte om belöning. [...] Varje böra är alltså med nödvändighet betingat genom straff och belöning och är därmed också, för att begagna Kants terminologi, väsentligen och oundgängligen *hypotetiskt* och aldrig, såsom han påstår, *kategoriskt*. Tänker man sig åter, att dessa betingelser vore borta, så blir begreppet ”böra” tomt på all mening och betydelse, vadan ett *absolut böra* under alla förhållanden är en *contradictio in adjecto*. En befällande stämman, den må komma inifrån eller utifrån, är det absolut omöj-

ligt att tänka sig annat än som hotande med något eller utlovande något. Då blir emellertid lydnaden för densamma visserligen, alltefter omständigheterna, antingen något klokt eller något oklokt, men alltid något som beror på egennyttan, alltså något som saknar moraliskt värde. (Schopenhauer 1841/1925, §4, 196–7)

Enligt citatet är alla imperativ egentligen hypotetiska. Ett imperativ utan åtföljande vink om en sanktion kan inte föreställas utan att förfalla till självmotsägelse. Nu verkar bara två alternativ återstå för moralfilosoferna. Det ena är att helt ge upp idén om moraliska imperativ. Det andra är att konstruera moralen som ett system av hypotetiska imperativ (Foot 1959/1981, 127–8; Foot 1972/1981). Men också denna andra rutt blockerar, denna gång av Schopenhauers sista citerade mening. Att följa ett hypotetiskt imperativ ”saknar moraliskt värde”. Hänvisningar till straff och belöning sumpar bort det *moraliska* hos imperativet (Phillips 1965 och Winch 1972b, 175–6).

För att sammanfatta Schopenhauers syn på saken: Ett kategoriskt imperativ går inte, eftersom straffen och belöningarna saknas. Ett hypotetiskt imperativ går inte eftersom straffen och belöningarna *finns*. Alla imperativ är ur spel, och moralfilosofin måste se sig om efter någonting annat.

Schopenhauer tar det för givet att ett imperativ *måste* implicera straff eller belöningar. Han verkar mena att meningsfulla imperativa yttrandena alltid i princip måste kunna översättas i villkorliga prediktioner av typen ”om du gör så *så* händer så”. Men det kravet ser ut som en närmast godtycklig preferens för indikativa uttryck (se Hare 1952) (en preferens som i och för sig är av gammalt datum i filosofin). Det borde väl stå klart att aldrig så många upplysningar om obehagliga konsekvenser kan staplas på det ursprungliga meddelandet utan att för den skull åstadkomma en övergång från indikativ till imperativ. Att meddela mig om konsekvenserna av vad jag tänker ge mig in på är inte i sig att avråda mig. Jag kan tacka för upplysningen och göra det ändå.

Egentligen verkar förhållandet vara motsatsen till vad Schopenhauer föreställde sig. Den imperativa formen är som sådan alltid ’kategorisk’, alltså logiskt oberoende av eventuella sanktioner. Det kategoriska imperativet är således inte någon otillbörlig tillämpning av ett föregående, mer grundläggande begrepp om hypotetiska imperativ. Tvärtom: dina upplysningar blir ”ett hot om straff” bara då jag *redan* hör ett imperativ i din röst.

Också rättsrealisterna insåg det här. De såg att beskrivningar av lagar i termer av belöningar och straff skulle implicera att ett imperativ ligger till grund för det juridiska systemet. Eftersom de inte trodde på ett sådant

gick de in för det ur deras synpunkt enda riktiga: att utmönstra ett dylikt språk ur juridiken.

Till skillnad från Schopenhauer hävdar Anscombe inte att imperativ måste implicera hot och belöningar. Men de måste förutsätta någonting annat: ett sammanhang. En befallning har en 'poäng' – eller 'logos' för att utnyttja en term som Anscombe senare skulle introducera (Anscombe 1978/1981, 101; Anscombe 1978b/1981, 142–143). Handlingens 'logos' är inte detsamma som 'bra skäl' i någon gängse beslutsteoretisk mening. Den kan bestå i att du *ber mig* göra någonting. Anscombe insisterar att vi här behöver en psykologins filosofi. Hon efterlyser en hållbar beskrivning av den mänskliga motivationen, av vad som kan utgöra ett begripligt skäl för handlingar (61). Lydnad förutsätter inte sanktioner, men väl ett sammanhang, en etablerad relation mellan den som utfärdar order och den som lyder. Tanken på en auktoritetsrelation blir central för Anscombes uppfattning om den gudomliga lagen. (Däremot verkar hon stå helt främmande för ett annat starkt motiv i den kristna traditionen – att lagens 'logos' ligger i vårt ansvar för vår nästa. Sabbaten är till för människan och inte människan för sabbaten.)

Om Gud idag är ur bilden och ingen ersättare syns till, var finns den auktoritativa källa som den etiska lagen enligt Anscombe skulle förutsätta? Att, i avsaknad av en sådan, påstå att en handling är 'moraliskt fel' innebär bara att man säger att den bör fördömas. Men *att* handlingar är moraliskt felaktiga antas också utgöra *skälet till* att vi fördömer dem. Som Duncan Richter påpekar är det meningslöst att hävda att någonting bör fördömas *därför att* det tillhör klassen av de ting som bör fördömas (Richter 1995, 80; se även Foot 1972/1981, 167).

Men även efter preciseringarna förblir Anscombes invändningar mot föreställningen om "ett 'moraliskt' böra" aningen suddiga i kanterna. Vi måste se närmare på två frågor. Vilken användning av 'börat' skulle Anscombe *inte* ta avstånd från? Och för det andra: vem är ansvarig för de missbruk mot vilka hennes kritik är befogad? Låt oss se på några kommentatorer.

Enligt Cora Diamond (1988) är det bara möjligt att, i ett sekulärt sammanhang, använda de moraliska modala uttrycken (såsom möjlighet, omöjlighet, nödvändighet) på ett sätt som Anscombe inte skulle motsätta sig, om man relaterar dessa uttryck till "begrepp om laster och dygder, och föreställningar om den mänskliga naturen och mänskliga behov" (Diamond 1988, 175). Diamond kallar detta språkbruk 'Aristoteliskt' och kontrasterar det mot 'Kantianism'. Termerna hänvisar dock inte här till några specifika filosofiska läror. Diamond beskriver Aristotelianismen som en allmän inriktning på att "arbeta med etik utan att

göra sig beroende av juridiska eller kvasijuridiska begrepp” (Diamond 1988, 170). Det är att relatera mänskliga handlingar till idén om det goda livet för människan. ’Kantianismen’ skulle däremot mena att det goda och onda består i att vi gör eller låter bli att göra det som det finns *juridiska eller kvasijuridiska krav på* att vi bör göra (ibid., 178). Problemet med ’Kantianismen’ (för att ännu följa Diamond) är att lagen inte förankras i föreställningar om det goda för människan eller det goda *i* en människa – men *inte heller* i en gudomlig eller naturlig lag (Diamond 1988, 169–170; Richter 1995, 82). De ’Kantska’ moralomdömena hänger i luften med varken vingar eller stöd.

Vem var då ansvarig för dessa förkastliga läror? Cora Diamond vill inte peka ut någon; men kontrasten – som är hennes, inte Anscombes – mellan ’Aristoteliska’ och ’Kantska’ angreppssätt är en övertydlig vink.

Så låt oss se på Kants *Grundläggning*. Hans tillämpningar av det kategoriska imperativet tar fasta på åtminstone: vårt behov av självbevarelse; av att kunna lita på löften; av personlig utveckling; av hjälp i nöden; av att inte brukas enbart som medel i syften som bestäms av andra (Kant 1786/1987, 65–79, Ak. 422–433).<sup>2</sup> Imperativet som sådant förankras i ett värde vars betydelse inte kan härledas ur konformitet med en lag. Detta är individens absoluta värde:

Men förutsatt, att det finnes något, *vars tillvaro i sig själv* har ett absolut värde, något, vilket såsom *ändamål i sig själv* kunde ligga till grund för bestämda lagar, så skulle i detta – och endast i detta allena – grunden ligga för ett möjligt kategoriskt imperativ, dvs. för en praktisk lag.

Nu påstår jag: människan, och över huvud taget varje förnuftigt väsen<sup>3</sup>, existerar såsom ändamål i sig själv och icke blott såsom medel, som godtyckligt kan användas av den ena eller andra viljan [...] (Kant, 1786/1987, 72–3, Ak. 428)

Kant verkar här göra en hel del i stil med vad Diamond vill att moral filosofer skulle göra. Det moraliska imperativet har en grund; det grundar

<sup>2</sup> Här anges också Kgl. Preussiska Vetenskapsakademiens paginering som tyvärr saknas i den svenska utgåvan.

<sup>3</sup> ”I detta sammanhang är ’rationalitet’ en missvisande översättning av det tyska *Vernunft*, vilket har ett mycket bredare tillämpningsområde än det ändamålsinriktade resonerandet från mål till medel. [...] När Kant säger att människor har en värdighet och bör respekteras i egenskap av *Vernunftwesen* (varelser med en *vilja* och en förmåga att tänka) menar han *inte* att våra moraliska skyldigheter följer ur vår förmåga att resonera i enlighet med modus ponens, modus tollens och de gällande reglerna för logiska härledningar. Att betrakta en varelse som ett *Vernunftwesen* är snarare att se den som en varelse med värdighet och ett anspråk på respekt” (von der Ruhr 1997, 395–6).



sig på en föreställning om människans värdighet – eller hennes ’telos’ (Kant säger att han har ett bevis, men menar också att värdigheten är omedelbart synlig.)<sup>4</sup>

Det är tänkbart att Kants resonemang om individens värdighet lämnar läsaren kall. Så gick det med Schopenhauer. Han ansåg att föreställningen om ett absolut värde var för löjlig för att ”tarva vidare diskussion”.<sup>5</sup> Men oberoende om Kants beskrivning felar här eller på någon annan punkt kvarstår faktum att han inte presenterar det kategoriska imperativet som ett fritt svävande, auktoritativt ”Varde ljus!”

Slutsatsen kunde bli att Diamond helt enkelt har misstagit sig om Kant. Men hennes situation förvärras ytterligare på en motsatt front. Också varje form av *konsekventialism* fyller de krav hon läser in i Anscombes text. Ingen konsekventialist skulle säga att de moraliskt förkastliga handlingarna är det helt enkelt därför att de är förbjudna. Konsekventialisten skulle testa sina etiska omdömen mot vad som är bra eller dåligt för den relevanta målgruppen (människorna, de kännande varelserna). Om vi således ska tro Diamond har två centrala moralfilosofiska skolor nu blivit rentvådda medan inte en enda har funnits skyldig.

Duncan Richter, som i stora drag håller med Diamond, gör det försiktiga förslaget att det kanske finns någon, någonstans, med de förkastliga åsikterna. Han antar att kritiken skulle bita på vissa (oidentifierade och odokumenterade) former av deontologi. Om man vill motbevisa kritiken, säger han, borde man kunna visa att ”samtida filosofer (och någon annan för den delen) [...] *aldrig* ’anser’ vad Anscombe föreslår att de ofta, på ett förvirrat sätt, anser (eller försöker anse). Jag tvivlar på att detta någonsin kommer att visas.” (Richter 1995, 74; kursiv OL). Richter tar det försiktigt. Men allt detta är en blek skugga av Anscombes envisa försäkran om att *alla* engelska moralfilosofer var förvirrade. Hon ansåg också att de alla var ’konsekventialister’, vilket i varje händelse skulle göra dem immuna mot den invändning som Diamond och Richter ser som den centrala. Frågan uppstår om kommentatorerna över huvud taget har lyckats identifiera Anscombes position.

<sup>4</sup> Myskja (1996) jämför i sin artikel Kants och Levinas’ syner på individens oersättlighet. Han argumenterar för en mycket större likhet än man vanligen antagit i Kantreceptionen.

<sup>5</sup> ”Varje värde är en komparativ storhet och står till och med nödvändigt i en tvåfaldig relation. Ty för det första är det *relativt*, i det att det är ett värde *för* någon, och för det andra är det *komparativt*, i det att det är ett värde i jämförelse med något annat, efter vilket det värderas. Försatt utanför dessa relationer förlorar begreppet *värde* all mening och betydelse. Detta är alltför klart för att det skulle tarva vidare diskussion” (Schopenhauer 1841/1925, §8, s. 244).

Här måste vi notera ett faktum som Diamond behandlar i sin andra essä kring Anscombe. Anscombes term 'konsekventialism' har inte den mening som den sedermera fick i andras händer (Diamond 1997). Ordet är inte, för henne, ett synonym för utilitarism. John Stuart Mill var antagligen inte 'konsekventialist' i Anscombes mening, medan inte blott Hare utan också de samtida deontologerna var det.

Så vad menade Anscombe med 'konsekventialism'?

### 3. ATT FÖRSTÖRA CENTRET

Anscombes två anklagelsepunkter mot modern moralfilosofi – bristen på koherens och det moraliska förfallet – var två sidor av en slant.

Formellt sett handlade problemet om brist på sammanhang. Man ville kombinera ett 'absolutistiskt' moraliskt språk med ett 'konsekventialistiskt' resonemang, med andra ord ett resonemang som innebar ett ogiltigförklarande av samma språk. I en laguppfattning konstitueras det goda och onda av förenlighet med regler om det tillåtna och förbjudna. Vissa *slag* av handlingar – till exempel mord och våldtäkt – är förbjudna och bör således vara helt uteslutna ur våra överväganden. De tillhör inte ens en uppsättning moraliska *möjligheter* varur den rätta handlingen vaskas fram. Också John Stuart Mill ansåg att vissa handlingstyper var uteslutna i förväg, trots att de i ett isolerat fall kunde tänkas ge det 'bästa' utfallet (Diamond 1997). Motsatsen till detta är 'konsekventialismen' i Anscombes mening, en lära som anser att handlingar ska klassificeras utgående från deras relation till givna ändamål. Ändamålet kan tänkas bestå i nyttomaximering, men också maximering av något, icke-reducerbart moraliskt värde (se Anscombes fotnot 13, s. 299). Vissa regler kan utarbetas som stöd för besluten; men 'konsekventialisten' kan inte meningsfullt undra om mord eller våldtäkt är goda eller onda *som typer av handling*. Han kan bara fråga sig om de, i den situation som råder, ger de rätta konsekvenserna. Och eftersom vi aldrig kan vara fullt på det klara med utfallen måste svaren alltid bli något trevande:

Men konsekventialisten har ingen ståndpunkt från vilken han kan säga: "Detta skulle vara tillåtet, detta skulle inte vara det". För enligt hans egen hypotes är det konsekvenserna som skall få avgöra, och han har ingen rätt att låtsas att han kan slå fast på vilka sätt en människa kan vrida och vränga det hon gör. Han kan på sin höjd säga att en människa inte får *åstadkomma* det ena eller det andra [...] (58)

Bristen på koherens består i att man håller fast vid ett språk som bygger på möjligheten av absoluta omdömen – tillsammans med en teori som förnekar denna möjlighet.

Här börjar också det moraliska förfallet. Den ’konsekventialistiska’ moralfilosofin gör det omöjligt att interäkna med ’moraliska möjligheter’ som tidigare hade helt vägrats tillträde som onda och otänkbara – såsom massmord på civila för militära ändamål (Anscombe skriver om detta i essän ”Mr Truman’s Degree” – Anscombe 1957/1981, 70–71). Å andra sidan: eftersom man håller sig med ett språk som, i sitt ursprungliga sammanhang, möjliggjorde ett tal om tillåtet och förbjudet tror man sig fortfarande kunna utfärda moralfilosofiskt grundade ’tillstånd’ att utföra kanske just massmord. Ett moraliskt språk som en gång hade en seriös användning har blivit ett fikonlöv för en i grunden cynisk position.

Anscombe pekar ut oförenligheten med ”den hebreiskt-kristna etiken” som *det viktiga* draget hos modern moralfilosofi (34). Hon hänvisar inte nu till någon konstruktionssvaghet som beror på att Guds stöd fallit bort. Det avgörande hos den idag övergivna traditionen var snarare “[f]örbudet mot vissa saker helt enkelt *i kraft av att de beskrivs som en viss identifierbar typ av handling*, oberoende av några ytterligare konsekvenser” (54, kursiv OL).

För det har varit kännetecknande för denna [hebreiskt-kristna] etik att lära att det finns vissa saker som är förbjudna oberoende av vilka *konsekvenser* som hotar: t.ex. att välja att döda oskyldiga för något som helst syfte, hur gott det än är; att straffa en människa i en annans ställe, svek [...], avgudadyrkan, sodomi, äktenskapsbrott, att avge en falsk trosbekännelse. (54)

Anscombe visste förvisso att också den gamla etiken kunde förfalla till en ond kasuistik. En anhängare av laguppfattningen kunde sopa massmord under mattan genom att föreslå någon annan beteckning. ”En oundviklig bieffekt”, kanske, enligt den katolska doktrinen om den dubbla verkan (se Anscombe 1961/1981, 58–59).

Men en viktig spärr mot det totala förfallet låg ännu i själva den kasuistiska formen. Kasuistiken vilade på antagandet av en skillnad mellan centrala fall och gränsfall. Handlingar som skulle bortförklaras skulle hänföras till gränsfallen; men den proceduren, om än dubiös, skulle inte tillåta en att rubba centret (57). Man kunde således inte acceptera mord *i egenskap av mord*.

Indelningen i gränsfall och centrala fall ser Anscombe trots alla missbruk som oundgänglig. Låt oss bara tänka på den moraliska asymmetrin mellan dödande i självförsvar och överlagt mord på en oskyldig. Asymmetrin fångas in i anmärkningen att det förra kan utgöra ett gränsfall medan det senare inte kan det. Det finns ingen plats för en moraldiskussion där de eventuella fördelarna kunde tänkas upphäva ondskan i mordet. Inte ens om mördaren – som Raskolnikov – handlar i aldrig så

lovvärda syften. Om däremot bara konsekvenserna avgör försvinner asymmetrin. Detta är att "destroy the centre" eller att "förstöra det väsentliga" i moralreglerna (57; s. 36 i originalet – Anscombe 1958/1981).

Också det moraliska språkets psykologiska effekt – vad Anscombe kallar dess mesmeriska kraft – härstammar ur associationen med ett centrum. I denna beskrivning tillämnar jag den tidigare poängen att kraften hos ett imperativ beror på sammanhanget där det ingår. En särskild 'atmosfär' omsluter förbudet att mörda, och den har traditionellt 'smittat av sig' på andra regler som omger förbudet. Vi kan inte klistra på *samma* atmosfär i en lära som betraktar mord som 'icke rekommenderat' – alltså möjligen 'rekommenderat' – i vissa fall'.

Var Anscombes samtidsdiagnos korrekt? Låt oss se på ett svar av Hare, en av Anscombes måltavlor (Hare 1972/1989, 52–65). Han diskuterar inte sakfrågan – om att döda oskyldiga – eftersom han menar att det finns andra som gör det.<sup>6</sup> Hare framställer Anscombes position – något missvisande – så att vi, för att undvika frestelsen att skapa kryphål för eget bruk, bör hålla oss med moralregler som är möjligast allmängiltiga till formen. Han ger henne rätt såtillvida att det finns risker med att, i en faktiskt föreliggande problemsituation, försöka införa undantag i de intuitivt uppfattade reglerna. I de flesta fall har vi varken den tid, information eller sinnesnärvaro som lyckokalkylen kräver. Men Hare menar att Anscombe begär ett avgörande misstag då hon försummar skillnaden mellan ett dylikt övervägande "i praktiken" (ibid., 64) och en moralfilosof som "bara gör sitt jobb" (ibid., 65).<sup>7</sup> När vi "leker Gud eller den

<sup>6</sup> Hare (1972/1989, 52) hänvisar till "Bennett 1965" som har "diskuterat Anscombes attack på det hon kallar 'konsekventialism' på ett mycket adekvat sätt". Bennetts uppsats (Bennett 1966) handlar om en läkare vid en förlossningsavdelning som måste antingen utföra en operation – som dödar barnet – eller låta modern dö, varefter barnet kan födas med kejsarsnitt. Båda dör om han ingenting gör. Bennett resonerar att om läkaren låter modern dö är det moraliskt liktydigt med att döda henne. Följden är att regeln "att aldrig döda en oskyldig vad som än sker" inte kan upprätthållas av någon med ett normalt samvete. I ett kort svar (Anscombe 1966) envisas Anscombe med skillnaden mellan handling och underlåtenhet. Men man kunde också göra en annan invändning. Om vi accepterar att underlåtenhet att operera är moraliskt lika med att döda modern – vilket, med tanke på ansvarsfördelningen i ett sjukhus, inte är helt taget ur luften – är exemplet *inte* det Bennett behöver. Han borde presentera ett fall där dödandet av en oskyldig vägs mot någon katastrofal konsekvens som *inte* innebär dödandet av en oskyldig.

<sup>7</sup> Denna skillnad mellan teori och praktik är numera ett viktigt verktyg för många utilitarister. Se t.ex. Singer 1993, 92–3.

ideella betraktaren” – den roll Hare tillskriver moralfilosofen – bör vi vara beredda att förutsättningslöst leta efter de regler och undantag som tillsammans ger de bästa konsekvenserna (ibid., 65).

Trots vissa missförstånd bekräftar Hares svar den bild som här har utvecklats. En aspekt av Anscombes kritik bestod precis i att moralfilosoferna hade blivit förtrollade av sin självpåtagna roll som sakkunniga i tjänst hos ett allmännyttigt maximeringsprogram. Hares fall var antagligen typiskt. Han ville att läsaren skulle betrakta vissa möjligheter; men som det ser ut var de alltid aktuella för *någon annan*, någon som själv inte var närvarande. Tack vare detta rolltänkande kunde han umgås med ’möjligheter’ som han *visste* att en anständig person aldrig skulle förespråka i ett verkligt fall.

#### 4. FORM OCH INNEHÅLL

Det synes mig att Anscombes essä öppnar ännu huvudsakligen obruten mark kring frågan om förhållandet mellan form och innehåll i moralfilosofin. Hon slår fast att vilken som helst moralfilosofi måste vara allvarligt förstörd om den kan förenas med två uppenbara orättvisor: mord och ett justitiemord på en oskyldig. Anscombe talar här om en synpunkt som i moralen ”har en position som liknar den absoluta nollpunktens eller ljushastighetens i dagens fysik” (Anscombe 1978b/1981, 155). Om man alltså vet att dessa handlingar har begåtts borde det inte finnas någon ytterligare fråga huruvida de kanske var ”tillåtna”.

Den avgörande utvecklingen bakom moralfilosofins förfall bestod alltså inte sekulariseringen som sådan, utan i kompromisserna kring moralens *innehåll*; härav dess flyktighet och brist på centrum.

Trots sin stränga fysiologi sådde Kants etik troligen några av de första fröna. Kant skiljer mellan moralens form och innehåll. Han börjar sin beskrivning med att notera att våra liv åtminstone verkar innebära ett särskilt, moraliskt imperativ, men vill tillsvidare lämna frågan om dess innehåll öppen.<sup>8</sup> Han menar sig sedan kunna härleda innehållet ur den blotta kategoriska formen: ur det moraliska imperativets allmängiltighet och absoluta karaktär. Metoden uppmuntrar oss att tro att vi i förväg kunde veta *hur* det är att hålla fast vid en moral, även om vi inte hade någon föreställning om *vad* den kräver av oss.

Jag tror tvärtom – och jag menar att det är vad Anscombe säger – att

<sup>8</sup> Här finns en strukturell parallell med Kants kritik av det rena förnuftet, där han envisas med att deducera omdömenas tänkbara former ur subjekt/objekt-distinktionen som sådan. – Också element i den naturrättsliga traditionen inklusive Hobbes tycks ha verkat i samma riktning.

föreställningen om moralisk nödvändighet inte kan skiljas från övertygelsen om att *vissa, klart angivna handlingssätt* aldrig kan tillåtas. Hennes uppsats pekar omvänt mot möjligheten att vissa sätt att analysera de moraliska begreppen – exempelvis i termer av nödvändighet – kunde förlora sin användbarhet i och med att vår inställning till innehållsfrågorna ändras.

Inte heller de sympatiskt inställda kommentatorerna har följt upp dessa resonemang särskilt långt; och jag tror orsaken ligger i att de själva inte står helt främmande för ett antagande som ligger vid problemets rot. Det handlar om ett tankemotiv med mycket vidare spridning än de särskilda doktriner som omfattades av nittonhundratalets utilitarister och deontologer. I korthet är det föreställningen om att *vi på basen av enbart formella kriterier kunde identifiera 'moraliska hänsyn' i en persons omdömen*. Med 'formella kriterier' avser jag sådant som universaliserbarhet, men också olika drag som har att göra med den ställning eller styrka som våra omdömen har; säg, att vi fritt har valt dem; autenticitet; (det psykologiska) allvaret. Enligt denna syn är det möjligt att företa sig en begreppslig analys (eller, som en Wittgensteinian kanske skulle säga, utarbeta grammatiska anmärkningar) om den allmänna 'plats' som moraliska hänsyn har i våra liv – och det utan att behöva ta ställning till sakfrågor av typen "Kan ett justitiemord någonsin försvaras?"<sup>9</sup>

Det är träffande att beskriva tillvägagångssättet som 'modernt'. I filosofin brukar 'det moderna' stå för frånvaron av externt påförda begränsningar på vad som får sägas eller tänkas. En moralisk aktör av modernistiskt snitt kunde anta vad som helst som 'sin moraliska position' så länge hon träffar sitt val på det rätta *sättet*. Modernisten kunde mena att Mersault i Camus' roman utförde en moralisk handling då han dödade den okända algeriern. Vi kanske inte håller med om vad han gjorde; men det var *autentiskt* och således frikänt.

Låt oss slutligen demonstrera det sagda med Peter Winch' diskussion kring ett nära anslutet exempel (Winch 1972). Fallet är belysande av två skäl. Det handlar om justitiemord, alltså en fråga där Anscombes

<sup>9</sup> Jämför en anmärkning av Winch i samma volym där Anscombeöversättningen ingår: "Jag tror att en viktig uppgift för filosofin är att klargöra skillnaden mellan korrupta och icke-korrupta former av tanken att någonting är beundransvärt. Men varken moralfilosofin eller någon annan forskningsgren kan visa vad som *är* beundransvärt. [...] Filosofin kan visserligen avlägsna vissa intellektuella hinder som står i vägen för att man ska kunna erkänna vissa möjligheter (även om det alltid finns en fara att den kommer att ställa upp nya hinder). [...] Men filosofin kan lika lite visa en människa vad hon bör fästa vikt vid som geometrin kan visa henne var hon bör stå" (Winch 2001, 88–89).

ståndpunkt är klar. Samtidigt har vi att göra med en filosof och en tradition som utmärks av en allmänt välvillig inställning till Anscombes arbete.

Captain Vere (i Herman Melvilles kortroman *Billy Budd*) improviserar fram en krigsdomstol och ser bokstavligen till att en av hans män döms till döden – trots att han anser den anklagade vara ”oskyldig inför Gud”. Vere har allvarligt tänkt på saken. Han känner det svåra beslutets hela tyngd på sina axlar. Han måste visa bestämdhet för att hindra ett eventuellt myteri.

Nu kunde man tänkas beskriva läget på följande sätt. Captain Vere ser att starka motiv talar för en handling som dock är helt oförlätlig. Han intalar sig själv och sina kamrater att den inte bara är enda utvägen, utan i själva verket vad moralen ’egentligen’ påbjuder. – Men det är inte så Winch presenterar saken. Vare sig vi håller med Vere eller inte, menar Winch, måste vi erkänna att det handlar om en konflikt ”mellan två genuina fall av ett moraliskt ’böra’, det vill säga, en konflikt inom moralen” (158–9). Winch förenar sig alltså med Veres självförståelse. Han skriver som om de psykologiska dragen hos själva överläggningen – låt oss säga allvaret – redan garanterade att det handlar om moraliska hänsyn (158, 166–8).

Men som vi har sett tyder allting på att Anscombe inte skulle hålla med. Vad Vere än anger för skäl för sina synpunkter borde redan en granskning av *vad* de är för synpunkter visa att de inte kan beskrivas som uttryck för *moraliska* responser. En etik som hävdar det motsatta har gett upp varje anspråk på att meningsfullt använda ordet ”moralisk” – vilket naturligtvis är precis vad, enligt Anscombe, hade hänt.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Tack till Marina Barabas, James Conant och Hannes Nykänen för diskussioner kring temat. Detta föredrag presenterades vid Filosofiska föreningen i Uppsala den 25 oktober 2001.

#### LITTERATUR

- G.E.M. Anscombe. 1957/1981. ”Mr Truman’s Degree”, i *Collected Philosophical Papers* Vol. III, 62–71. Oxford: Blackwell.
- G.E.M. Anscombe. 1958/1981. ”Modern Moral Philosophy”, i *Collected Philosophical Papers* Vol. III, 26–42. Oxford: Blackwell.
- G.E.M. Anscombe. 1958/2001. ”Modern moralfilosofi”, i J. Backström & G. Torrkulla (red.), *Moralfilosofiska essäer*, 42–67. Stockholm: Thales. Originaliet ingår i Anscombe: *Collected Philosophical Papers* Vol. III, 26–42. Oxford: Blackwell.

- G.E.M. Anscombe. 1961/1981. "War and Murder", i *Collected Philosophical Papers* Vol. III, 51–61. Oxford: Blackwell.
- G.E.M. Anscombe. 1966. "A Note On Mr. Bennett". *Analysis* 26: 208.
- G.E.M. Anscombe. 1978/1981. "Rules, Rights and Promises", i *Collected Philosophical Papers* Vol. III, 97–103. Oxford: Blackwell.
- G.E.M. Anscombe. 1978b/1981. "On the Source of the Authority of the State", i *Collected Philosophical Papers* Vol. III, 130–155. Oxford: Blackwell.
- Richard W. Beardsmore. 1996. "Atheism and Morality", i Phillips (ed.), *Religion and Morality*, 235–249. Houndmills: Macmillan.
- Jonathan Bennett. 1966. "Whatever the Consequences". *Analysis* 26: 83–102.
- James Conant. 1996. "Reply: Nietzsche, Kierkegaard and Anscombe on Moral Unintelligibility", i Phillips (ed.), *Religion and Morality*, 250–298. Houndmills: Macmillan.
- Cora Diamond. 1988. "The Dog that Gave Himself the Moral Law". *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XIII. Ethical Theory: Character and Virtue, 161–179. Notre Dame, IN: The University of Notre Dame Press.
- Cora Diamond. 1997. "Consequentialism in Modern Moral Philosophy and in 'Modern Moral Philosophy'", i *Human Lives: Critical Essays on Consequential Bioethics*, 13–38. Houndmills, Macmillan.
- Philippa Foot. 1959/1981. "Moral Beliefs". Ingår i *Virtues and Vices*, 110–131. Oxford: Basil Blackwell.
- Philippa Foot. 1972/1981. "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", i *Virtues and Vices*, 157–173. Oxford: Basil Blackwell.
- R.M. Hare. 1952. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- R.M. Hare. 1972/1989. "Principles", i *Essays in Ethical Theory*, 49–65. Oxford: Clarendon Press.
- Axel Hägerström. 1953. "On Fundamental Problems of Law". Ingår i *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, 348–366. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Immanuel Kant. 1786/1987. *Grundläggning av sedernas metafysik*. Göteborg: Daidalos. Översättning av Gustaf Leffler. Originalalets titel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga: J.F. Hartknoch.
- Alasdair MacIntyre. 1981. *After Virtue*. London: Duckworth.
- Bjørn Myskja. 1996. "Kant og Levinas om menneskets uerstattelighet". *Norsk Filosofisk tidsskrift* 31, 3–18.
- Dewi Z. Phillips. 1964. "Does It Pay to Be Good?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S. 65:45–60.
- Duncan Richter. 1995. "The Incoherence of the Moral 'Ought'". *Philosophy* 70:69–85.
- Alf Ross. 1976. "Studie i forbrydelsesbegrebets definition". *Svensk Juristtidning* 61, 241–271.
- Mario von der Ruhr. 1997. "Kant and the Language of Reason", i Alanen, Heinämaa & Wallgren (eds.), *Commonality and Particularity in Ethics*, 386–400. Houndmills: Macmillan.
- Arthur Schopenhauer. 1841/1925. *De båda grundproblemen i etiken*. Uppsala:



- Almqvist & Wiksell. Översättning av J. Gabrielsson. Originallets titel: Die beiden Grundprobleme der Ethik. Ingår i *Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke*, Bd. 4:II, 185–276. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1919.
- Peter Singer. 1993. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peter Winch. 1972. "The Universalizability of Moral Judgments", i *Ethics and Action*, 151–170. London: RKP.
- Peter Winch. 1972/2001. "Moralisk integritet", i J. Backström & G. Torrkulla (red.), *Moralfilosofiska essäer*, 68–89. Stockholm: Thales. Originallet ingår i P. Winch: *Ethics and Action* 171–192. London: RKP.
- Peter Winch. 1987. "Who is my Neighbour?", i *Trying to Make Sense*, 154–166. Oxford: Basil Blackwell.
- Peter Winch. 1997. "Professor Anscombe's Moral Philosophy", i Alanen, Heinämaa & Wallgren (eds.), *Commonality and Particularity in Ethics*, 177–196. Houndmills: Macmillan.