

Johan Brännmark Att göra sig själv till undantag

Kant om omoralens natur

När Kant presenterar sina idéer om det kategoriska imperativet gör han det genom att gå igenom en rad olika sätt att formulera det på. Av dessa är de två mest uppmärksammade allmän-lag-formuleringen (ALF): "Handla bara utifrån den maxim som du samtidigt skulle kunna vilja som allmän lag" (G 4:421)¹ respektive mänskligheten-som-ändamål-formuleringen (MÄF): "Handla så att du aldrig behandlar din eller någon annans mänsklighet blott som ett medel utan alltid också samtidigt som ett ändamål." (G 4:429)

Själv tycks Kant mena att den rika floran av formuleringar gör hans teori mer åskådlig, men för de flesta läsare torde resultatet vara det motsatta – särskilt som han konstaterar att det i grund och botten fortfarande handlar om samma princip och tänker sig att de ger samma resultat när de tillämpas på konkreta fall. Det skulle ju för övrigt vara en besynnerlig situation om ett visst handlande visade sig ha den lagmässighet som ALF kräver men samtidigt inte passerade MÄF; fast tyvärr tycks dock Kant ta dessa två formuleringars ekvivalens så mycket som en självklarhet att han bjuder på relativt litet för att förklara varför två så föga likalydande uppmaningar kan ha samma innehåll eller åtminstone ge samma resultat i alla möjliga fall. Han ger oss visserligen en diskussion av fyra exempel i anslutning till båda formuleringarna och argumenterar för att de ger samma resultat i dessa fall, men vad man som läsare skulle vilja ha

¹ Alla referenser till texter av Kant är till volym respektive sida i Akademikutgåvan av hans samlade verk. Översättningarna är min egna och jag använder följande förkortningar för att beteckna verk av Kant:

G Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Grundläggning av sedernas metafysik), 1785.

KU Kritik der Urteilskraft (Kritik av omdömeskraften), 1790.

MS Metaphysik der Sitten (Sedernas metafysik), 1797.

VR Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (Om den förmodade rätten att ljuga utifrån kärlek till nästan), 1797.

är en mer principiellt grundad redogörelse av Kants ekvivalenstes. Just dessa två formuleringar är de mest centrala både för Kant och för den efterföljande kantianska traditionen och jag skall här försöka argumentera för att de är ekvivalenta och att de, snarare än att vila på olika grunder, båda kan ses som uttryck för en och samma grundidé, nämligen att omoralens natur består i att göra sig själv till undantag.

1. UPPHÖJANDE TILL ALLMÄNNA LAGAR

Av de olika formuleringarna är det utan tvivel ALF som är bäst förankrad i Kants teoretiska grundbygge. Det är den formulering som tydligast är länkad till hans syn på frihetens natur och också den som han först resonerar sig fram till i *Grundläggningen*. Faktum är att introducerandet av de andra formuleringarna tycks förutsätta ekvivalenstesen eftersom de introduceras just som variationer på det kategoriska imperativ som först formuleras i termer av ALF (tillsammans med anmärkningen att det finns endast ett enda kategoriskt imperativ). Nu nöjer sig Kant, som redan nämnts, och som varje läsare av *Grundläggningen* är väl medveten om, inte med de två hittills nämnda formuleringarna. Bland annat introducerar han en variant på ALF som lyder som följer: "Handla som om maximen för din handling genom din vilja skulle bli en allmän naturlag." (G 4:421) Kants tanke tycks här vara att det är denna version av det kategoriska imperativet som vi skall använda oss av när vi resonerar kring konkreta fall. Anledningen till detta tycks vara att även om det kategoriska imperativet är universellt giltigt så bygger det inte på något konkret innehåll och för att vi skall få ut något substantiellt ur det måste vi dels ha en konkret maxim, dels ha en bild av den värld i vilken eventuella problem uppstår vid en universalisering av maximen ifråga.² Naturlagsformuleringen (NLF) gör det lättare att förstå hur man skall tänka sig en maxim som fungerar som allmän lag.

Kant säger inte mycket mer om maximer än att de är "subjektiva handlingsprinciper" (G 4:420, not 2), men en rimlig tolkning av strukturen hos maximer tycks vara att den följer detta schema: "I omständigheter O, där du har syftet S, gör handlingen H."³ Vad en maxim gör är

² Det är av detta skäl som den klassiska hegelianska invändningen att det kategoriska imperativet bara är en "tom formalism" är missriktad; själva poängen är att det *i sig* inte genererar några plikter – det är alltså bara fullt följdriktigt att det alltid krävs en viss "input" (vilket vi får från våra konkreta omständigheter) för att generera konkreta plikter.

³ För en bra diskussion av den här proceduren, se första sektionen i John Rawls, "Themes in Kant's Moral Philosophy" i *Collected Papers* (Cambridge, Mass.:

alltså att sammanfatta en resonemangsstruktur, närmare bestämt den utifrån vilken agenten överväger att handla. Det här gör att när man överväger en viss handling skall man fråga sig dels vad man har för syfte med handlingen, dels vad det är i omständigheterna som man menar rimliggör handlingen ifråga. Man måste dock tänka på att en agents maxim inte automatiskt är den maxim han säger att han har i handlandets ögonblick eller ens den maxim han skulle komma fram till att han har givet att han tänkte efter ett tag. Maximerna bygger ju på vilka egenskaper i situationen som är relevanta för oss, men den relevansen består inte i blotta det att de är iögonfallande för oss (även om de ofta kan vara det), utan bestäms snarare av hur vi skulle agera i olika likartade, kontrafaktiska situationer. Det verkar inte helt orimligt att anta att vi ofta inför oss själva beskriver våra bevekelsegrunder som mer smickrande än vad de faktiskt är, men samtidigt skall man nog heller inte överdriva problemen med att fastställa, åtminstone i grova drag, vilka maximerna vi faktiskt handlar utifrån. En sak som är värd att tänka på är dock att det ju ofta kan vara så att våra maximerna är betydligt bredare än att bara gälla de specifika omständigheterna vi befinner oss i. Är vi beredda att använda ett visst slags medel för att uppnå ett visst mål, då är vi vanligen också beredda att använda det medlet för en rad andra mål också.

Låt oss titta på ett av Kants egna exempel, det om personen som befinner sig i penningnöd och för att få ett lån överväger att ljuga om att han kommer att kunna betala tillbaka, trots att han vet att han inte kommer att kunna det (G 4:422). Tänkt som allmän lag blir denna maxim något åt det här hållet: "När du behöver pengar samt befinner dig i sådan penningnöd att du inte kan betala tillbaka, ljug då om att du kommer att betala tillbaka." Utgångspunkten är målsättningen (att få ihop pengar); givet detta mål måste en rationell agent sedan uppfatta att något i omständigheterna (penningnöden) gör det rimligt att försöka uppnå målet genom ett visst medel (lögnen). Vi kan då fråga oss om resonemangsstrukturen ifråga faktiskt är rimlig och det kan finnas många synpunkter på det, men vad Kant gör är att ställa ett mimimikrav på den: resonemangsstrukturen skall vara universaliserbar, man skall kunna vilja den som allmän lag. Att tänka sig en maxim som naturlag innebär på ett sätt att göra något högst okantianskt, nämligen att tänka sig en värld utan frihet, en värld där alla som befinner sig i vissa slags situationer och har vissa målsättningar automatiskt gör vissa handlingar. Om vi tar exemplet med det falska löftet skulle det alltså innebära att närhelst någon i denna värld befann sig i de omständigheter som specificeras i maximerna

skulle de ljuga. I en sådan värld kan man rimligen anse att alla är medvetna om att detta är vad som händer. Härmed inte sagt att alla alltid vet vad andra agerar utifrån för motiv; det som antas finnas är kunskap om vilka responser som folk har till olika situationer. Redan den kunskapen kommer självklart att ge återverkningar på hur folk betar sig; om de till exempel får ett löfte om något och vet att de är i en situation där den ständiga responsen är att lova falskt kommer det naturligtvis att reducera det specifika löftets värde till noll och intet.

Kant menar att det finns två sätt på vilka en maxim kan misslyckas med att passera ALF/NLF. Det första handlar om en motsägelse i den tänkta värld där maximen i fråga gäller som vore den en naturlag. Exemplet med det falska löftet faller härunder. Om alla lurades på detta sätt skulle löftesinstitutionen kollapsa (åtminstone lokalt, det vill säga i det slags omständigheter som är relevanta) och eftersom handlandet i fråga förutsätter en intakt löftesinstitution blir det fråga om en motsägelse: en sådan värld skulle inte kunna finnas. Den andra typen av misslyckande handlar om en motsägelse i viljan. Här är det mindre uppenbart vad som ger upphov till motsägelsen, men den grundläggande tankegången är i alla fall att även om vi kan tänka oss en sådan värld som fungerande och därmed möjlig är det likväl en värld vi inte kan vilja ha. Varför? På ett ytligt plan är svaret naturligtvis att vi har mål som är inte är kompatibla med en sådan värld, men då återstår det att redogöra för dessa målsättningar. Det finns två huvudsakliga möjligheter att förstå Kant på den här punkten och det har att göra med de två typer av målsättningar vi har. Till att börja med har vi våra kontingenta målsättningar, de som kan variera från agent till agent och från tidpunkt till tidpunkt. Dessa kan ingå i maximer och om vi tänker oss en värld där vi fortfarande har en målsättning av detta slag men där också alla andra handlar på den maxim där den ingår, då är det ju möjligt att en sådan värld skulle vara *sämre* bedömd utifrån denna målsättning än vad den aktuella världen skulle vara. Kant tycks dock också tänka sig att det finns vissa nödvändiga målsättningar, sådana som varje agent av vårt slag måste ha, målsättningar som vi har i kraft av vår mänsklighet. En sådan är en omsorg om att ens talanger skall blomstra, en annan är en omsorg om den egna lyckan. De två tolkningarna utesluter visserligen inte varandra, men jag kommer här att utgå från den andra tolkningen eftersom dels ger den mer styrka åt tanken att man inte *kan* vilja en viss värld, dels sammanfaller den med just de två exempel på motsägelse i viljan som Kant diskuterar i *Grundläggningen*, vilket gör det till den tolkning som klarast har stöd i Kants egna arbeten.

De två sätten på vilka maximer kan misslyckas grundar, enligt Kant,

två olika slags plikter: fullkomliga respektive ofullkomliga. I *Grundläggningen* säger Kant inte så mycket om den här distinktionen, som för övrigt var mycket vanlig bland moral tänkare i hans samtid, men de fullkomliga plikterna tycks karaktäriseras av att vara negativa, av att utesluta vissa typer av handlingar (som att ljuga, att mörda och att stjäla). De ofullkomliga plikterna, å andra sidan, tycks snarare handla om att göra en tillräcklig mängd av vissa typer av handlingar (som att hjälpa andra och att utveckla sina talanger).⁴ En av de få specifika saker han säger är att de fullkomliga plikterna tillåter ”inga undantag till fördel för böjelsen” (G 4:421n). Detta är dock ett litet olyckligt valt uttryckssätt eftersom det kan ge intryck av att vi ibland, när vi känner tillräckligt mycket för det, får agera på ett sätt som gör att vi bryter mot de ofullkomliga plikterna. Den karaktärisering han ger av distinktionen i *Sedernas metafysik* är i så fall bättre; där talar han om de ofullkomliga plikterna som ”vida” och säger att de lämnar oss ett visst ”spelrum” (MS 6:390). Den rimligaste tolkningen av det är helt enkelt att plikter som kräver inte bara att vi avstår från vissa saker utan också att vi gör vissa saker, till exempel att hjälpa andra, är öppna till sin karaktär i så måtto att det krävs ett visst omdöme för att se exakt vilka handlingar som räknas som brott mot plikten och vilka handlingar som räknas som att uppfylla den.⁵ Vi har en plikt att hjälpa andra och vi kan knappast sägas ha uppfyllt den plikten om vi ytterst sällan hjälper dem; men för att vi skall sägas ha handlat i enlighet med den krävs å andra sidan inte heller att vi ständigt och jämt hjälper andra – vi har helt enkelt ett visst utrymme för att pyssla om oss själva och våra projekt. Det är på detta sätt som ofullkomliga plikter kan sägas tillåta undantag till förmån för böjelsen – fullkomliga plikter lämnar däremot inte något sådant spelrum. Det är alltså aldrig tillåtet att

⁴ Även om Kants moralprincip är ett test för maximer, snarare än bara för handlingar, tycks han alltså ändå tänka sig att vi har plikter som gäller just vissa typer av handlingar, hur går detta ihop? Det rimligaste svaret är förmodligen att eftersom vissa handlingssätt är *generellt* problematiska så tillvida att de skapar problem närmast oavsett vilka målsättningar det är fråga om (falska löften ger till exempel åtminstone så gott som hela tiden lokala sammanbrott i löftesinstitutionen), kan vi sägas ha ett slags generiska plikter att inte använda vissa medel, till exempel att inte avge falska löften för att uppnå diverse saker. Dessa generiska plikter konstrueras dock nerifrån och upp och det går därför inte på förhand att säga att vissa medel verkligen är otillåtna i alla möjliga situationer (i nästa sektion diskuteras till exempel en situation där det tycks vara tillåtet att ljuga).

⁵ För en bra diskussion av spelrumsbegreppet hos Kant, se Marcia Baron, *Kantian Ethics almost without Apology* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), kapitel 3.

befrämja sina ändamål genom att använda medel som lögn, stöld och mord, medan det stundtals är tillåtet att bortse från att hjälpa andra för att försöka uppnå sina egna målsättningar i stället.

2. EKVIVALENSTESEN

Samtidigt som ALF är den formulering som är bäst förankrad i Kants övriga moralfilosofi är MÄF förmodligen den formulering som intuitivt är mest tilltalande. Riktigt vad ALF faktiskt innebär i termer av vad vi får och inte får göra är vid en första anblick inte helt lätt att se, men i MÄF ges uttryck för en tanke om människovärde som är omfattad långt utanför moralfilosofernas krets (kanske rentav *framför allt* utanför moralfilosofernas krets). Härmed inte sagt att MÄF är helt lättbegriplig. Den del som väl i första hand väcker undran är Kants användning av begreppet ”ändamål”, att vår mänsklighet skulle vara något som han på flera ställen uttrycker som ”ett ändamål i sig”. En kommentator som Schopenhauer ställde sig inte bara frågande till denna tankegång utan menade rentav att det var ”en orimlig tanke, en *contradictio in adjecto*.”⁶ Hur kan ens mänsklighet, ens praktiska förnuft, vara ett ändamål? Ändamål borde snarare bestå i de saker som vi genom vår vilja strävar efter att förverkliga – vår mänsklighet finns ju redan där! Det är därför inte konstigt om förbudet mot att behandla någon som medel tycks vara lättare att begripa. Att utnyttja sina medmänniskor är något som vi förmodligen redan innan vi läser Kant ser som väldigt problematiskt och därför är det inte konstigt om vi fyller i MÄF med just vår intuitiva förståelse av vad det innebär att utnyttja sina medmänniskor för sina egna syften.

Problemet med detta sätt att förstå vad det innebär att behandla någon som medel är inte i första hand att det blir en oattraktiv princip, tvärtom är det på många sätt en intressant och sympatisk idé som i så fall ges uttryck, problemet är snarare att det blir väldigt svårt att se hur MÄF då skulle kunna vara ekvivalent med ALF. Nu finns det i och för sig bland moderna kantianer sådana som i första hand lyfter fram MÄF och som helt enkelt accepterar att de olika formuleringarna inte är ekvivalenta, men som också menar att vi på det sättet får en mer sofistikerad teori där olika formuleringar har olika funktioner.⁷ Som en vidareutveckling av Kant är detta naturligtvis en väg man kan gå, men som tolkning är det

⁶ *De båda grundproblemen i etiken*, övers. J. Gabrielsson (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1925), s. 243.

⁷ Ett ledande exempel är Christine Korsgaard, ”The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil” i *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

problematiskt eftersom Kant är så explicit när han ansluter sig till ekvivalenstesen.

En som har argumenterat för ekvivalenstanken är Onora O'Neill.⁸ Hennes strategi är att utgå från ALF och sedan läsa MÄF på ett sätt som gör den ekvivalent med ALF. Det finns ett uppenbart skäl till varför detta är den mest lovande strategin: MÄF är den mest oklara av de två formuleringarna; den måste preciseras i vilket fall som helst och varför då inte försöka precisera den på ett sätt som kan understödja ekvivalenstesen? O'Neill tar fasta på den tvådelning som finns i MÄF och försöker argumentera för att de två delarna, att inte behandla som medel respektive att behandla som ett ändamål, svarar mot det första respektive andra av de två sätt på vilka maximer är tänkta att kunna misslyckas med att passera det test som utgörs av ALF. Det ena sättet på vilket en maxim kan misslyckas är att man inte ens på ett begripligt sätt kan föreställa sig den värld där maximen skulle vara allmän lag, det andra sättet är att man även om man kan föreställa sig denna värld inte skulle kunna vilja handla på maximen ifråga om priset för det vore att man skulle befinna sig i en värld där alla andra också gjorde det. På detta sätt får vi ju två krav man kan ställa på en maxim. O'Neill menar att det att använda andra som medel är detsamma som att bryta mot det första kravet medan att underlåta att behandla någon som ändamål svarar mot att bryta mot det andra kravet. Att använda någon som medel är, enligt denna tolkning, att handla på en maxim som den andre inte skulle kunna handla på och O'Neill hänvisar till Kants kommentar, i diskussionen om falska löften, om att "den som jag genom ett sådant löfte vill göra bruk av kan omöjligt instämma i mitt tillvägagångssätt gentemot honom och därmed inte själv omfatta ändamålet för detta handlande" (G 4:429–30). Att underlåta att behandla någon som ändamål handlar, enligt O'Neills tolkning, om att inte ta hänsyn till den inneboende vilja till välbefinnande och utveckling av sina talanger som Kant menar kännetecknar varje rationell mänsklig agent – och det är just de inneboende inställningarna som är tänkta att skapa den motsättning i viljan som gör det omöjligt att vilja maximer vars universaliserande skulle skapa en värld som frustrerade dessa.

Även om O'Neills förslag är mycket intressant är det dock inte utan svårigheter. Det här kan åskådliggöras genom ett av de mest beryktade exempel som Kant diskuterar, nämligen det om mördaren vid dörren (VR 8:425–30). Situationen är den att en vän till dig är på flykt undan en man som vill mörda honom och har tagit sin tillflykt hos dig. Någon

⁸ "Universal Laws and Ends-in-Themselves" i *Constructions of Practical Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

knackar på din dörr, du öppnar och där står en främling som frågar efter din vän. Du förstår att det är mördaren och att om du berättar sanningen kommer han att tränga sig in hos dig och försöka mörda din vän. Kant menade att inte ens i ett fall som detta är det tillåtet att ljuga, men som Christine Korsgaard har argumenterat för är det inte alls säkert att en maxim om att ljuga för mördaren inte skulle passera ALF.⁹ Anledningen är att mördaren inte vet att du vet att han är en mördare (annars hade han ju knappast frågat) och det tycks vara möjligt att föreställa sig en värld där man alltid ljuger för mördare som visserligen vet att man alltid ljuger för mördare, men som inte vet att man vet att man är i den situationen. Alltså går maximen i fråga att vilja som allmän lag. Samtidigt tycks det dock uppenbart att man inte behandlar mördaren som ett ändamål i den mening som O'Neill lägger i det och därmed skulle de två formuleringarna givet denna tolkning inte vara ekvivalenta.

Det grundläggande problemet med den läsning som O'Neill föreslår av MÄF (en läsning som Korsgaard för övrigt också accepterar även om hon ju drar konsekvenserna därav på ett annat sätt än O'Neill) är helt enkelt att den lägger in för mycket av egen substans i vad det innebär att bryta mot MÄF; när vi lägger in sådan substans blir det naturligtvis mycket osannolikt att de två formuleringarna verkligen skall ge samma resultat i alla fall. Vidare är det ett problem för O'Neill's tolkning att Kant själv när han skall skilja mellan fullkomliga och ofullkomliga plikter i anslutning till sin diskussion av MÄF inte gör det genom att skilja mellan två olika uppmaningar, "behandla inte andra som medel" respektive "behandla andra som ändamål", utan snarare genom att skilja mellan två sätt på vilka man kan misslyckas med att behandla mänskligheten som ett ändamål. Närmare bestämt menar Kant att det förutom att agera direkt i strid med mänskligheten som ändamål också finns något sådant som att misslyckas med att handla i "positiv överensstämmelse med mänskligheten som ett ändamål i sig" (G 4:430). Det senare är vad som är involverat i fråga om de ofullkomliga plikterna.

Finns det då inte någon annan väg att gå? Ett lämpligt tillvägagångssätt här borde vara att försöka identifiera en slags etisk kärna i Kants teori, en slags grundidé om omoralens natur som de olika formuleringarna av det kategoriska imperativet alla är tänkta att ge uttryck för. Det förslag som jag här tänker arbeta utifrån är att omoralens natur består i *att göra sig själv till undantag*, att göra en skillnad mellan vad som gäller för mig respektive för dig, att bete sig på ett sätt som betyder att för mig gäller vissa speciella regler som inte också gäller för alla andra förnuftiga personer. Kant är en etisk rationalist och det är tydligt att han ser omoral

⁹ *Ibid.*, s. 136.

primärt inte som en fråga om att ha diverse drivkrafter som går ut över andra utan om att brista i förnuftighet (något som i och för sig kan orsakas att vi har diverse drivkrafter som får oss att frånga de rimliga principer som är förnuftsensliga). Härmed inte sagt att den omoraliske finner sig på samma nivå som den som råkar göra ett felslut, men tanken är att den omoraliske gör sig skyldig till ett slags fel som är parallellt till fel som görs inom teoretiskt tänkande och resonerande, nämligen att bete sig som om vissa resonemangsstrukturer inte är intersubjektiva, att de kan vara acceptabla i mitt fall, men inte för andra. Sedan har ju uppenbarligen praktiskt respektive teoretiskt tänkande olika inriktningar, det praktiska handlar om att komma fram till hur man skall påverka världen medan det teoretiska handlar om att komma fram till hur man skall anse att världen redan är. Därmed kommer också det grundläggande fel det handlar om att arta sig på olika sätt i de två olika fallen; men tanken hos Kant är fortfarande att förnuftet är ett och samma, även om det kan användas i två olika riktningar, och de sätt på vilka detta förnuft kan fallera är då också i grunden desamma.

När det gäller de två huvudsakliga sätt på vilka vi kan misslyckas i ALF kan de sägas bestå i två sätt som vi kan göra oss till undantag. Om vi tar de fullkomliga plikterna verkar de vara baserade i att vissa maximer gör att vi utnyttjar andras skapande av de förutsättningar som krävs av vårt handlande. När jag ljuger parasiterar jag på att andra skapar de språkliga institutioner inom ramen för vilka lögnen kan fungera men utan vilka den vore omöjlig. Om vi går över till de ofullkomliga plikterna tycks sätet vi gör någon till undantag vara något annorlunda. Problemet där är att vi om vi inte handlar i enlighet med dessa plikter undantar vi oss från skapandet av världen sådan som vi måste vilja ha den. I båda fallen grundas dock min omoral i att jag ger mig själv ett slags särställning. Detta är vad det innebär att vara inkonsekvent i användandet av det praktiska förnuftet. Kan då detta synsätt användas även när det gäller uttolkningen av MÄF? För att besvara den frågan måste man först diskutera det sätt på vilket Kant använder begreppen "ändamål" och "medel" i denna formulering av det kategoriska imperativet.

3. MÄNSKLIGHETEN SOM ÄNDAMÅL

Som redan nämnts är det som slår en vid första anblicken förmodligen att Kant i MÄF använder sig av begreppet "ändamål" på ett sätt som skiljer sig från en vardaglig användning; givet det bör man dock också ställa sig frågan om inte även begreppet "medel" används på ett mer komplext sätt än vad man kanske först tänker sig. För även om det för-

modligen är lätt att föreställa sig exempel på att använda någon annan som medel måste man komma ihåg att vad Kant menar att vi är förbjudna att göra är att använda någon annans, eller vår egen, *mänsklighet* som blott ett medel. Vad innebär då denna "mänsklighet"? Helt klart är att det inte bara handlar om medlemskap av arten *Homo sapiens*; snarare är det förmågan att agera utifrån maximer, att kunna bestämma vilka mål vi skall sträva efter att uppnå och att kunna resonera kring hur vi bäst uppnår dem.

När Kant skiljer mellan ett negativt respektive ett positivt sätt att behandla mänskligheten som ändamål då säger han också att det första handlar om att inte agera på ett sätt som strider mot mänskligheten som ändamål i sig medan det senare handlar om att inte agera på ett sätt som inte samstämmer med detta ändamål (G 4:430). Men vad betyder då detta? Ja, om man ser till det sätt på vilket Kant resonerar kring ändamål i den andra delen av *Kritik av omdömeskraften*, det ställe där han mest ingående diskuterar ändamålsenlighet, förefaller det rimligt att betrakta ett ändamål som "något för vars skull något annat händer eller existerar". Den diskussionen förs visserligen ur ett till betydande delar religionsfilosofiskt perspektiv där det närmast handlar om att uttrycka den gamla kristna tanken om människan som skapelsens krona: människan är så att säga "poängen" med det hela. Kant talar om människan som "det slutgiltiga ändamålet hos naturen, i relation till vilket alla andra naturobjekt utgör ett system av ändamålsenligt" (KU 5:429). Även om han stundtals klär sina resonemang delvis i religiös språkdräkt bottnar hans synsätt dock hela tiden i moraliska snarare än religiösa grundsatser, något som gör att det inte är några större problem med att läsa Kant som en i slutändan sekulär tänkare. Det bör också betonas att Kant inte här skall läsas som en anhängare av aristotelisk biologi, snarare är det hela för honom en fråga om vad vi bör ha för *förhållningssätt* till människan och hennes plats i världen.

Notera att "ändamål" här alltså inte skall ses som helt likställt med "målsättning" på det sätt som det senare oftare förstås, nämligen som något (ett visst sakernas tillstånd) som skall förverkligas och som man kan välja olika medel för att uppnå; snarare utgör "ändamål" ett slags rättfärdigande slutpunkter, i ljuset av vilka olika beteenden eller skeenden blir rimliga.¹⁰ Och trots att Kants syn på biologin är annorlunda än de gamla grekernas lånar hans användning av "ändamål" likväl drag från det sätt på vilket den grekiska filosofins begrepp "telos" fungerade i Aristoteles' etik:

¹⁰ Jfr Elizabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), s. 19–20, och Alan Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), s. 227–28.

det att vi är människor gör att det finns vissa bestämda sätt att leva på som gör att vi förverkligar vår specifika potential. Den stora skillnaden är att hos Kant är detta formulerat i termer av viljan (= det praktiska förnuftet) snarare än i termer av karaktärsdrag.¹¹ Framför allt menar Kant, som redan nämnts, att det finns två målsättningar som vi i kraft av att vi är människor med nödvändighet har. Det ena är att vi vill vår egen lycka, det andra att vi vill ett förverkligande av våra talanger. Därmed inte sagt att vi per definition alltid handlar så att vi åstadkommer, eller ens försöker åstadkomma, dessa saker. Vi kan ha många *tillfälliga* målsättningar som råkar dominera över dem, men i så måtto som vi i egenskap av människor överväger förnuftet är det här två saker som vi *nödvändigtvis* vill uppnå. Att behandla sin mänsklighet som ändamål bör alltså tolkas som att handla som om realiserandet av ens lycka och odlandet av ens talanger är det som ger en poäng åt tillvaron, åt den värld i vilken man finner sig. Även om vi i ett första steg vill detta specifikt för oss själva kräver förnuftet av oss att vi även vill detsamma för andra. Om jag på allvar skall kunna betrakta min mänsklighet som något som ger en poäng åt tillvaron och förnuftet förutsätter att jag är konsekvent då måste jag också betrakta andras mänsklighet på samma vis. Antingen tar jag *allas* mänsklighet på allvar som något som ger en poäng åt tillvaron, eller tar jag *ingens* mänsklighet på detta allvar.¹²

Givet detta sätt att förstå Kant faller det sig naturligt att identifiera två sätt på vilka vi kan handla i relation till andra som inte passar med att behandla deras mänsklighet som ändamål och som båda har att göra med hur man behandlar dem som delar av världen som ett system av ändamålsenlighet. Det första, det som Kant betraktar som grunden för fullkomliga plikter gentemot andra, är att behandla dem som vore de till för mig. Härmed inte sagt att jag inte får agera så att jag drar nytta av andra. Naturligtvis är jag i allt jag gör beroende av det faktum att andra skapar den sociala värld inom ramen för vilken jag strävar efter att förverkliga mina olika önskningar och projekt, men genom att inte göra ett undantag av mig själv, genom att inte i handling säga att vissa saker är O.K. för mig trots att alla andra inte skulle kunna göra det, då behandlar jag dem inte bara som hjälpredor utan också som ändamål i sig; i mitt handlande ligger då ett erkännande av att det är inte bara min värld utan också deras, ett erkännande av att den värld av möjligheter som vi till-

¹¹ För en fyllig genomgång av de många parallellerna mellan Kant och Aristoteles, se Nancy Sherman, *Making a Necessity of Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

¹² Jfr Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), kapitel 4.

sammans bygger upp är inte bara till för förverkligandet av mina projekt utan också till för deras. Annars lägger jag över på andra bördan av att skapa den värld som utgör förutsättningen för många av mina handlingar, jag behandlar därmed deras mänsklighet blott som medel i bemärkelsen att jag degraderar andra till ett slags transportkompani vars uppgift är att leverera den sociala värld där jag utövar mitt laglösa agent-skap. Häri ligger grunden för de fullkomliga plikterna. (Och i fallet med mördaren vid dörren kan jag inte sägas utnyttja hans skapande av våra språkliga institutioner eftersom han redan förstört vårt mellanhavande i detta hänseende – därför är det även enligt MÄF tillåtet att ljuga för honom).

Det andra sättet på vilket vi kan begå fel, det som Kant identifierar som grunden för våra ofullkomliga plikter mot andra, är det där frasen ”att inte blott behandla någon som medel” helt klart måste läsas på ett litet frikostigt sätt. Felet består närmast i ett slags likgiltighet. Jag behandlar inte andras mänsklighet som ändamål i positiv bemärkelse när jag helt enkelt inte ser realiserandet av deras lycka eller odlandet av deras talanger som något som ger en poäng åt tillvaron. Det är alltså inte så att jag utnyttjar dem på det sätt som är fallet i fråga om de fullkomliga plikterna, men det är fortfarande något som fattas. Jag gör mig själv till ett undantag i så måtto som jag ger mig själv en normativ särställning. Jag behandlar kanske inte andra som de är till för mig, men jag behandlar fortfarande världen som arena som vore den bara till för mig (eller åtminstone inte lika mycket till för dem som för mig). I båda fallen kan det fel jag gör alltså i grunden sägas bestå i att jag gör mig själv till undantag.

4. GODA OCH DÅLIGA UNDANTAG

Även om idealet om att inte göra sig själv till undantag på många sätt är attraktivt är det emellertid inte utan problem. Många vanligt förekommande relationer och beteenden förutsätter en asymmetri i de roller och positioner som ingår i dem, något som lätt blir problematiskt eftersom de maximer som de ingående parterna agerar utifrån till sin natur därmed tycks svårligen universaliserbara. Ibland kan asymmetrier av det här slaget visserligen vara djupt problematiska och då kan Kants etiska teori användas för att stödja våra intuitioner i fråga om dem. Till exempel har Onora O’Neill argumenterat för att det att vara en slavägare inte är moraliskt acceptabelt eftersom det är ett sätt att leva som förutsätter att andra inte också lever på det viset: alla kan inte vara slavägare.¹³ Problemet är bara att samma resonemang går att tillämpa på det att vara en

¹³ ”Consistency in Action” i *Constructions of Practical Reason*, s. 97.

arbetsgivare. Nu skulle i och för sig en del mena att ett system med arbetsgivare och arbetstagare faktiskt är djupt felaktigt, men det är knappast någon allmänt hållen åsikt och om man åtminstone menar att det är en acceptabel, om än kanske inte idealisk, asymmetri så är det förstås ett problem för Kants teori om den ger ett annat resultat. Det finns även andra exempel som kan användas för att illustrera samma poäng. En golfspelare som bokar sina tider på banan när det är få som spelar kan ju sägas agera på ett icke universaliserbart sätt: alla kan inte spela när det är få som spelar! Det tycks alltså som att det finns både bra och dåliga sätt att göra undantag av sig själv på.

En likartad problematik gäller frågor kring diskriminering. Ta det rasistiska favoriseringssystem som gällde för de vita i det gamla apartheid-systemet i Sydafrika. Det verkar inte orimligt att det där fanns vita som hade som generisk maxim att behandla svarta sämre än vita. Skulle inte en sådan maxim vara möjlig att vilja som allmän lag? Det är väl knappast så att apartheid som institution skulle bli omöjlig om alla efterlevde den! Samtidigt tycks det uppenbart att det är en omoralisk maxim. Här har vi alltså återigen att göra med en asymmetrisk relation och om Kants morallära inte klarar av att ge en rimlig bedömning av den är det naturligtvis en allvarlig brist. Problemet för en teori som Kants är att den inte värderar maximer efter deras konkreta innehåll utan utifrån en strukturell egenskap, huruvida de är universaliserbara, samtidigt som det kan tyckas som att våra intuitioner om vad som utgör goda respektive dåliga asymmetrier snarare bygger på innehållsliga aspekter. Så hur skall man då resonera i fall av detta slag?

Ett sätt att göra det på är genom att betona Kants tanke om att vi med nödvändighet vill vår egen lycka respektive odlandet av våra talanger. Dessa två målsättningar använder han sig ju av i *Grundläggningen* för att grunda två ofullkomliga plikter, dels plikten att hjälpa andra, dels plikten att odla sina egna talanger. Skall man uttrycka saker i termer av den andra formuleringen av det kategoriska imperativet felar man alltså annars genom att inte behandla andras eller sin egen mänsklighet som ändamål i positiv bemärkelse, men givet den tolkning av MÄF som gavs ovan är det inte orimligt att dessa två målsättningar, som är inneboende i vår själva mänsklighet, är relevanta även i de fall vi är intresserade av här. Att diskriminera eller förtrycka andra människor tycks rimligen vara något som borde falla under det slags fel som består i att handla i strid med deras mänsklighet som ändamål. Det borde vara beteende som bryter mot en fullkomlig plikt och det tycks inte heller vara något större problem att få ett sådant resultat av MÄF. Uttryckt i de termer som tillhandahålls av den andra formuleringen är problemet med dessa

maximer att man inte kan agera utifrån dem utan att behandla de diskriminerade personerna på ett sätt som strider mot deras mänsklighet som ett ändamål i sig, man behandlar dem som om deras liv är underordnade ens eget. Men får vi samma resultat utifrån ALF eller NLF? Det skulle innebära att den här typen av maximer genererade en motsägelse i själva föreställandet av en värld där alla har maximen ifråga.

Vid en första anblick kan det tyckas som att någon sådan motsägelse inte skulle genereras, men här gäller det att inte glömma vad det är man i grunden skall föreställa sig, nämligen att alla människor, även de förfördelade, fritt väljer att agera utifrån den maximen. Nu kan ju människor i och för sig välja de mest underliga saker, men att de fritt skulle välja att agera på maximer som strider mot någon av de nödvändiga målsättningar som de har i kraft av sin mänsklighet? Det är helt enkelt något obegripligt. Att föreställa sig andra som handlande utifrån maximer är att föreställa sig dem som handlande förnuftigt. Samtidigt måste vi föreställa oss dem som handlande utifrån maximer som strider mot deras mänsklighet. Dessa två saker går inte ihop. Därmed är det inte heller fråga om någon värld man skulle kunna föreställa sig och, följaktligen, är maximer som ger upphov till den här typen av problem i föreställandet av sådant slag att det är en fullkomlig plikt att inte agera utifrån dem.¹⁴ Men suddas inte då skillnaden mellan de två typerna av motsägelse ut? Nej, ofullkomliga plikter genereras ur maximer som det kan vara individuellt förnuftigt att följa, men där man inte kan vilja en värld där alla följer dem. Den motsägelse i föreställandet som laboreras med här är visserligen i grund och botten ett slags motsägelse i viljan, men inte en motsägelse i viljan som uppstår genom upphöjande till allmän lag utan en motsägelse som förhindrar oss från att föreställa oss en värld där alla följer maximen ifråga.

Alla beteenden och relationer som förutsätter asymmetriska roller är dock inte av sådant slag att de förutsätter att de inblandade ger avkall på sin mänsklighet. Tvärtom kan många av dem skapa möjligheter att uppnå lycka och/eller att odla sina talanger. Ta till exempel relationen lärare/elev; det är uppenbarligen en asymmetrisk relation, men när den

¹⁴ Det bör sägas att den motsägelse jag laborerar med i denna passage är inte någon som Kant själv tar upp, men å andra sidan lider (i såväl *Grundläggningen* som *Kritik av det praktiska förnuftet*) hans diskussion av hur ALF kan generera fullkomliga plikter gentemot andra av en ensidighet vad gäller valet av exempel; han fokuserar på plikter (om lögn och falska löften) som är kopplade till institutioner, men det verkar samtidigt orimligt att han verkligen skulle tänka sig att det endast är sådana plikter som kan vara fullkomliga. Det ovanstående är alltså ett försök att bättra på Kant utan att gå alltför långt ifrån Kant själv.

fungerar bra är det lika uppenbarligen en relation där ingen behöver ge avkall på sin mänsklighet eller agera på ett sätt som strider mot den andres mänsklighet. Det är samtidigt viktigt att komma ihåg att i slutändan är det kategoriska imperativet ett test för maximer, inte för handlingar, vilket innebär att vad som på ytan ser ut att vara ett och samma beteende kan mycket väl botten i så skilda maximer att den ene agenten handlar omoraliskt medan den andre handlar moraliskt. Det här är något som är särskilt relevant ifråga om asymmetriska relationer; där är sättet på vilket vi deltar i dem av yttersta vikt. Om vi gör det på ett sätt som är exkluderande, som bygger på ett uteslutande av möjligheten till rotation ifråga om positioner inom den asymmetriska relationen, då agerar vi omoraliskt – då är våra maximer inte universaliserbara och vi respekterar inte andras mänsklighet. Eller för att uttrycka det annorlunda; i relationer och sammanhang där det måste finnas både "vinnare" och "förlorare" då kan naturligtvis inte alla vara vinnare, men alla kan vara med och tävla om att bli vinnare. Om jag betar mig på ett sätt som bygger på att jag *skall* vara vinnaren och andra förlorarna, något som till exempel är fallet med de vita under apartheid eller med aristokrater i ståndssamhället, då gör jag mig själv till undantag i just den bemärkelse som är intressant inom ramen för Kants morallära och därmed agerar jag också omoraliskt. Det är fullt tillåtet att sträva efter att göra sig själv till ett undantag i termer av utfall genom att tävla i ett öppet system där det är resultatet av tävlan som avgör vem som hamnar var – men att utgå i själva principerna för ens agerande att man är ett undantag, någon som det gäller särskilda regler för, det är givet en kantiansk moraluppfattning helt igenom omoraliskt.¹⁵

¹⁵ Denna text bygger på ett föredrag presenterat för Filosofiska föreningen i Uppsala, 13 mars 2003 och jag är tacksam till åhörarna där för många värdefulla kommentarer. Ett stort tack även till Åsa Andersson som läst och kommenterat den omarbetade versionen.

LITTERATUR

- Anderson, Elizabeth. 1993. *Value in Ethics and Economics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Baron, Marcia. 1995. *Kantian Ethics almost without Apology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Donagan, Alan. 1977. *The Theory of Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Korsgaard, Christine. 1996. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- O'Neill, Onora. 1989. *Constructions of Practical Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John. 1999. *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Schopenhauer, Arthur. 1925. *De båda grundproblemen i etiken*, övers. J. Gabrielson. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Sherman, Nancy. 1997. *Making a Necessity of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.