

Jan Österberg

Gyllene regeln – eller vad är Alf Svensson och Torbjörn Tännsjö oense om?

Gyllene regeln (GR) och utilitarismen uppfattas nog av många som artskilda moralprinciper. Den förra utgör ju kärnan i den kristna etiken, och den senare, tänker man sig, omfattas väl enbart av vissa sekulariserade och ”upplysta” människor. Måste inte dessa två principer stå i konflikt med varandra? I min uppsats skall jag argumentera för att så inte är fallet. Närmare bestämt argumenterar jag för att, rätt förstådd, föreskriver GR samma handlingar som utilitarismen (sektion 4). Vidare försöker jag göra troligt att utilitarismen på ett avgörande sätt har influerats av GR (sektion 5).

Men innan dess skall jag säga något om GR, den minst kända av de båda *dramatis personae*. Jag ger först en kort exposé över GR:s utbredning och historia (sektion 1) och diskuterar sedan hur de två versionerna av den, den positiva och den negativa, förhåller sig till varandra (sektion 2). Dessutom diskuterar jag de invändningar som riktats mot GR (sektion 3). Detta går hand i hand med ett försök att utarbeta en rimlig tolkning av GR, en tolkning som är trogen dess andemening och dessutom kan bemöta invändningarna.

1. HISTORISK EXPOSÉ

Den för oss mest kända formuleringen av Gyllene regeln (GR) är nog den i Matteus 7:12: ”Allt vad ni vill att människorna skall göra för er, det skall ni också göra för dem.” (En något annorlunda version återfinns i Lukas 6:31.)¹ Men GR är inte något utmärkande för kristendomen, inte ens för den judisk-kristna traditionen. Olika varianter av GR förekommer i de kinesiska, indiska, islamska och antika kulturvärldarna. Det verkar som om den moraliska insikt som GR uttrycker drabbar människorna vid en viss utvecklingsgrad hos deras kultur.

Det troligen äldsta belägget återfinns hos Konfucius (ca 500 f. Kr.):

¹Fast principen är gammal, är namnet ganska nytt. Den första förekomsten är troligen den i William, Bishop in S:t Davids, *The Comprehensive Rule of Righteousness: Do as You Would Be Done By* (Cornhill: William Leach, 1679), s. 212.

”Gör inte mot andra vad du inte vill att de skall göra mot dig.”² I indiskt tänkande dyker GR först upp i eposet *Mahabharata* (slutlig form ca 200 e.Kr.): ”Låt ingen göra någon annan det som är motbjudande för honom själv; detta är summan av rättfärdigheten; resten är enligt tycke och smak.”³ Från klassisk antik har vi åtskilliga uttalanden som uttrycker det perspektivskifte som är karakteristiskt för GR, alltifrån Thales och framåt. Men de flesta har en begränsad räckvidd, antingen beträffande slag av handling eller beträffande slag av recipienter. Den mest generella formuleringen av GR under antiken är nog den som ges av talaren Isokrates, som i ett fingerat tal låter en person säga: ”De saker som framkallar vrede när du drabbas av dem genom andras handlingar, gör inte det mot andra. Gör inget i handling som du fördömer andra för i dina ord.”⁴

GR nämns inte i *Koranen*, men enligt traditionen ålade Mohammed sina anhängare ”att göra mot alla människor det som du vill att andra gjorde mot dig och att avstå från den handling du vill att andra skall avstå från att göra mot dig”.⁵ I judendomen blev GR tidigt associerad med budet att älska Gud och nästan, och detta i sin tur sågs som en sammanfattning av ”Lagen”, dvs. de tio budorden. Den berömde rabbinen Hillel gick ett steg vidare. När han ombads att sammanfatta Toran, svarade han: ”Det som är förhatligt för dig, gör inte det mot din nästa; detta är hela Toran, resten är kommentarer till detta.”⁶ Också i den kristna traditionen kom GR att betraktas som en sammanfattning av moralen, och detta har stöd i *Nya testamentet*. I Matteus 7:12 tillägger Jesus efter att ha framställt GR: ”Det är vad lagen och profeterna säger.”

Men redan de tidiga kyrkofäderna skilde mellan två slags moraliska

²*A Source Book in Chinese Philosophy*, utg. Wing-tsit Chan (Princeton: Princeton University Press, 1963), s. 39 (min översättning av denna och övriga i uppsatsen citerade passager). Framför allt två arbeten har påverkat min framställning av GR:s tidiga historia: Hans Reiner, *Duty and Inclination* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983) och Jeffrey Wattles, *The Golden Rule* (Oxford: Oxford University Press, 1996). Dessa arbeten står i sin tur i tacksamhetsskuld till L. J. Philippidis pionjärarbete *Die „goldene Regel“ religionsgeschichtlich untersucht* (Leipzig: Adolf Klein Verlag, 1929).

³Mahabharata, XXIII: 5571; citerad efter Edward Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas* (London: Macmillan, 1908), vol. 1, s. 102.

⁴Isokrates, ”Nicocles”, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928), vol. 1, s. 61.

⁵Citatet hämtat från ”Goldene Regel” i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, utg. Kurt Galling (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958).

⁶*Shabbath*, 31 a, *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, utg. I. Epstein (London: Soncino, 1987), vol. 3.

normer, mellan *praecepta* (Guds bud) och *consilia evangelica* (moraliska råd utfärdade av Jesus). Man menade att de moraliska råden, till vilka GR räknades, går utöver vad moralen kräver och bara behöver följas av dem som speciminerar för helgonstatus. Thomas ab Aquino gav denna uppfattning sitt stöd, och det är nog anledningen till att den fortfarande är omhuldad av katolska teologer. Detta kan illustreras av ett uttalande i en amerikansk katolsk tidning från 1961. Bakgrunden är följande: Under det kalla kriget fruktade man att ett kärnvapenkrig skulle bryta ut. För att i sådant fall kunna skydda sig mot radioaktivt nedfall installerade många amerikanska villaägare små skyddsrum i sina trädgårdar, s.k. fall-out shelters. Till tidningen inkom en fråga om det i händelse av krig var moraliskt tillåtet att med våld avhysa skyddsrumslösa grannar som tagit sin tillflykt till ens skyddsrum. Den katolske teolog som besvarade detta läsarbrev svarade *Ja*, med följande motivering:

En klar åtskillnad måste upprätthållas mellan moralens minimikrav, vars kränkande är synd, och det ideal som uttrycks av de av Kristus givna evangeliska råden. För att undvika synd behöver man inte vara heroisk. Man får vända andra kinden till; men man är inte alltid förpliktigad att göra det. Man får gå den andra milen; man syndar inte om man inte gör det. Man kan ge bort sin mantel; man kan behålla den utan att göra sig skyldig till något brottsligt. Med ännu större skäl upphäver inte kärleksbudet den grundläggande naturrätten, som i första hand inkluderar rätten till självbevarelse.⁷

Men reformatörerna Luther och Calvin tolkade GR strikt, och särskilt Luther tog avstånd från den katolska kyrkans uppfattning och hävdade att åttlydnad av GR, att alltså göra så mycket gott man kan, är en plikt som åligger varje kristen.⁸ (Denna skillnad mellan katolsk och protestantisk kristendom är intressant, och jag återkommer till den.)

2. DE TVÅ VERSIONERNA

Hittills har jag behandlat de två generella versionerna av GR:

- (i) Gör mot andra vad du vill att de skall göra mot dig, och
- (ii) Gör inte mot andra vad du vill att de inte skall göra mot dig,

⁷*The Providence* (Rhode Island) *Visitor*, 19 okt. 1961. Citatet hämtat från "Introduction" i Joel Feinberg (utg.), *Moral Concepts* (Oxford: Oxford University Press, 1969), s. 10.

⁸Se *Luther's Works*, övers. och utg. John Doberstein (Philadelphia: Fortress, 1959), vol. 5 (*Sermons*), s. 5–13. För en redogörelse av skillnaden mellan Luther och Thomas ab Aquino på denna punkt se Karl Thieme, "Consilia Evangelica" i *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, utg. Samuel Jackson (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1949).

som om de uttryckte samma princip.⁹ Gör de det? De flesta som utlagt eller kommenterat GR har förnekat detta. Den negativa versionen återfinns ju i *Gamla testamentet*, den positiva i *Nya testamentet*, och i århundraden har det pågått en debatt mellan företrädare för kristendom och judendom om vilken version som är den moraliskt överlägsna.

Enligt Marcus Singer bygger denna motsättning på ett missförstånd: den positiva och den negativa versionen av GR utsäger samma sak. Att tro motsatsen, säger Singer, är ”ett misstag som härrör från bristfällig analys och kanske också från teologisk partiskhet”. Ty, argumenterar Singer, varje önskan (vilja) formulerad i positiva termer kan alltid omformuleras i negativa termer, och vice versa:

” A vill att x skall inträffa” är ekvivalent med ” A vill inte att x inte skall inträffa”, och ” A vill inte att x skall inträffa” är ekvivalent med ” A vill att x inte skall inträffa”. Det verkar alltså följa att det inte finns någon logisk eller moralisk skillnad mellan de negativa och de positiva formuleringarna, endast en psykologisk eller retorisk.¹⁰

Jag håller inte med Singer. För det första bör det noteras att ekvivalenserna råder endast om det ena påståendet i varje par tolkas icke bokstavligt. Tag t.ex. påståendena i det andra paret:

- (a) A vill inte att x skall inträffa,
- (b) A vill att x inte skall inträffa.

Ofta använder man sig av påståenden av formen (a) för att uttrycka vad påståenden av formen (b) uttrycker. Och så tolkade är naturligtvis påståendena ekvivalenta, eftersom de uttrycker samma proposition. Men, givet en bokstavlig tolkning, är (a) och (b) inte ekvivalenta: (a) är svagare än (b). För att övertyga oss om detta, låt ” x ” stå för ”Sveriges seger i Schlager-EM 2008”, och antag att för A spelar det ingen roll vem som vinner. Givet en bokstavlig tolkning gäller då att (a) är sann: det är sant att A inte har någon vilja att Sverige skall vinna. Däremot är (b) falsk: det är inte sant att A har en vilja att Sverige inte skall vinna. (Motsvarande gäller om det första paret av påståenden.)

Men, för det andra, även om vi går med på att påståendena i varje par är ekvivalenta, så följer inte att de två versionerna av GR är ekvivalenta. Båda versionerna handlar om vad man vill. Men den positiva versionen handlar om vad man vill skall inträffa och föreskriver att man gör

⁹Som det snart skall visa sig, är det bättre att använda den strikta formuleringen ”vad du vill att de inte skall göra” än den mer lediga ”vad du inte vill att de skall göra”.

¹⁰Marcus G. Singer, ”Golden Rule”, i *The Encyclopedia of Philosophy*, utg. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), vol. 3, s. 365.

motsvarande; den negativa versionen handlar om vad man vill inte skall inträffa och föreskriver att man inte gör motsvarande. Den positiva versionen föreskriver alltså att man skall utföra vissa handlingar, den negativa att man skall underlåta att utföra vissa handlingar. (Så länge som en människa håller sig blick stilla åtlyder hon den negativa versionen, men inte nödvändigtvis den positiva.)¹¹

Men det är ju, åtminstone för de flesta människor, mer krävande att hjälpa sina medmänniskor än att avstå från att skada dem. Det är därför troligt att de som omfattar den positiva versionen också omfattar den negativa: det verkar konstigt att anse att man bör hjälpa andra människor, men att det är OK att skada dem. Men det omvända – att vi har en moralisk plikt att inte skada våra medmänniskor men ingen moralisk plikt att aktivt hjälpa dem, åtminstone inte människor som befinner sig utanför kretsen av nära och kära – låter inte lika konstigt. (Det är en uppfattning som många människor verkar ha.) I det följande skall jag med ”GR” förstå konjunktionen av den positiva och den negativa versionen, men mest skall jag intressera mig för den förra komponenten.

3. INVÄNDNINGAR OCH TOLKNINGAR

De flesta invändningar som riktats mot GR är invändningar som antingen gör gällande att regeln är ”för trång” eller att den är ”för vid”, dvs. invändningar som antingen hävdar att GR inte fångar alla våra intuitivt insedda plikter eller att den föreskriver handlingar som uppenbart inte är plikt. I *Grundlegung* kritiserar Kant GR av det förra skälet.¹² (Konstigt nog är det den negativa versionen som Kant citerar och diskuterar, trots att bara två av hans tre invändningar är relevanta för den, medan alla tre är minst lika relevanta för den positiva som för den negativa versionen.)

Kants första invändning säger att GR inte innehåller grunden för plikter mot *oss själva*. Den invändningen kan nog en anhängare av GR ganska lätt bemöta. Han kan antingen säga att vi inte *har* några moraliska plikter mot oss själva eller att GR på ett naturligt sätt kan kompletteras, t.ex. med klausulerna:

¹¹Det är klart att om man låter ”göra” avse också underlåtelser, så föreskriver den positiva versionen även underlåtelser och den negativa även aktiva handlingar: ”Eftersom jag vill att andra inte skall underlåta att hjälpa mig, så skall jag inte underlåta att hjälpa dem, dvs. jag skall hjälpa dem.” Men så skall ”göra” inte förstås, och så har det traditionellt inte förstås.

¹²Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, s. 430, not; H.J. Patons övers., *The Moral Law* (London: Hutchinson, 1968), s. 92, not.

- (iii) Gör mot dig själv vad du vill att andra skall göra mot dig, och
- (iv) Gör inte mot dig själv vad du vill att andra inte skall göra mot dig.

(Det kan noteras att Kant inte skulle acceptera någon av dessa lösningar. Enligt Kant *har* vi moraliska plikter mot oss själva, och den föreslagna kompletteringen, skulle Kant säga, ger ingen grund för plikten att utveckla våra naturliga anlag. Själv har jag svårt att inse att detta är en *moralisk* plikt, och tycker därför att det är en styrka hos GR att den inte grundar denna förmenta plikt.)

Enligt Kants andra invändning innehåller GR inte heller grunden för strikta plikter mot andra, ”för på denna grund skulle brottslingen kunna disputera med domarna som dömer honom”.¹³ Det uppenbara svaret på denna invändning är ju att de vars önsknings (viljor) domarna skall ta hänsyn till även inkluderar faktiska och potentiella brottsoffer.¹⁴ Men Kant har nog ändå en poäng här: GR ger inga riktlinjer för hur man skall handla när fler än en person påverkas av ens handlande. (Jag återkommer till den frågan senare.)

Den tredje invändningen som Kant riktar mot GR är att regeln inte innehåller någon grund för plikten att *hjälpa* ens medmänniskor, ty ”mången man skulle villigt acceptera att andra inte bör hjälpa honom, om han bara kunde slippa hjälpa dem”.¹⁵ Är det en bra invändning? Ja, det beror på hur man tolkar GR. Det har ibland sagts att den felaktigt förutsätter att människor har samma slags önsknings och därför ger upphov till kontraintuitiva föreskrifter. En kvickhet myntad av G. B. Shaw tar fasta på detta: ”Gör inte mot andra som du vill att de skall göra mot dig. Deras smak kan ju vara annorlunda.”¹⁶

De som försvarar GR har hävdats att denna invändning förutsätter den *specificerande* tolkningen av GR, att vi skall utföra just de *speciella* handlingar mot andra som vi vill att de skall göra mot oss. Och då verkar invändningen träffa. Men, säger försvararna av GR, t.ex. Marcus Singer, GR skall förstås enligt den *generaliserande* tolkningen: vad den säger är att, liksom vi vill att andra skall ta hänsyn till våra önsknings och intres-

¹³Ibid. En strikt (eller fullkomlig) plikt, t.ex. plikten att betala en skuld, gäller något *bestämt*, medan en icke-strikt (eller ofullkomlig) plikt, t.ex. plikten att utöva välgörenhet, gäller något *obestämt*: den föreskriver varken vilka vi skall bistå eller hur mycket bistånd vi skall ge.

¹⁴Jfr R. M. Hares liknande svar på en liknande invändning mot (hans version av) utilitarism i *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963), s. 115–17.

¹⁵Kant, *loc. cit.*

¹⁶George Bernard Shaw, ”Maxims for a Revolutionist”, i hans *Man and Superman* (London: Constable, 1903), s. 227.

sen, vilka de än är, skall vi ta hänsyn till andras intressen och önskningsar, vilka de än är. (Att man skall ”ta hänsyn till önskningsar och begär” är givetvis en alltför vag formulering. Jag kommer senare att ersätta den med en mer precis.) Så tolkad drabbas naturligtvis inte GR av G. B. Shaw-invändningen; den drabbas alltså inte av invändningen att den sanktionerar lastbara handlingar, t.ex. att komma med skamliga förslag eftersom man själv vill få sådana, en invändning som bl.a. Augustinus diskuterar.¹⁷ (Augustinus själv försökte rädda GR från den här invändningen genom att skilja mellan *vilja* [*voluntas*] och *begär* [*cupiditas*] och hävda att GR handlar om vad man vill, vilket alltid är något gott.)

Men, tvärtemot vad Singer hävdar, klarar GR inte Kants tredje invändning. Mannen i Kants exempel befinner sig, låt oss antaga, i en sådan position att han har råd att köpa all den hjälp han behöver. För att GR skall få ett grepp på honom måste vi förstå den enligt den *hypotetiska* tolkningen:

(GRh) Du skall göra mot en annan människa vad du vill att hon gör mot dig i en möjlig värld där du befinner dig i samma omständigheter som hon i den aktuella världen befinner sig i.

Huruvida detta är den intenderade tolkningen hos dem som förkunnat eller varit anhängare av GR är naturligtvis inte lätt att veta. Men det finns uttalanden i den riktningen, t.ex. i artikeln om GR i Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics.¹⁸ Dock finns det problem också med den här tolkningen. Hos Kant träffade vi på en person som inte alls ville bli hjälpt. I en något kryptisk invändning som Leibniz formulerar träffar vi på en person som i stället – hypotetiskt – vill för mycket.

Man skulle åstunda för mycket om man vore herre; är vi därför skyldiga andra för mycket? Någon torde svara att regeln antar en rättvis vilja. Men, långt ifrån att vara tillräcklig som måttstock, behöver då regeln en måttstock.¹⁹

Jag tror att Leibniz’ tanke är denna: Tänk på *A*, som helt riktigt tror att om han vore i sin överordnade *B:s* position, så skulle han vilja att *C*, den

¹⁷Augustinus, ”The Lord’s Sermon on the Mount”, i *Ancient Christian Writers: The Words of the Fathers in Translation*, utg. Johannes Quasten et. al. (Westminster, Md.: Newman Press, 1948), vol. 5, s. 161f.

¹⁸W. A. Spooner, ”The Golden Rule”, i *Encyclopedia of Religion and Ethics*, utg. James Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1913), vol. 6, s. 312. Samma tolkning föreslås av Henry Gensler i kap. 5 i hans *Formal Ethics* (London och New York: Routledge, 1996).

¹⁹G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, övers. och utg. Peter Remnant och Jonathan Bennett (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 91–2.

person som i denna hypotetiska värld intar *A:s* underordnade position i den faktiska världen, utförde orimligt mycket arbete. Om vi lägger till att i den faktiska världen vill *B* att *A* utför orimligt mycket arbete, så tycks det följa att *A* skall utföra orimligt mycket arbete åt *B*, och det vill han inte. (Om man då försöker rädda GR med tillägget att den vilja som den talar om självklart är en *rättvis* vilja, en som inte åstundar ”för mycket”, så har man frångått GR: man har infört en ”måttstock” för GR, en överordnad princip som bestämmer när GR skall tillämpas.)

För att komma till rätta med Leibniz’ invändning måste vi skilja mellan två olika preciseringar av den hypotetiska tolkningen GRh. Uttrycket ”vad du vill att din nästa gör mot dig i den möjliga världen v” är ju tve tydligt; det kan antingen betyda ”vad du i v vill att han gör mot dig i v” eller ”vad du i den aktuella världen vill att han gör mot dig i v”. Leibniz, och senare von Wright, tolkar GR på det första sättet, och då är förstås invändningen giltig, men den är inte giltig om man tolkar den på det andra sättet: i detta fall har ju *A* möjlighet att ändra sin vilja beträffande det hypotetiska fallet.²⁰ Skälet för att tolka GR på det senare sättet är att endast så tolkad har GR något ”bett”. Att jag avser att – och vill – handla mot *A* på ett sätt som jag, här och nu, inte vill att någon skulle handla mot mig om jag befunde mig i *A:s* kläder finner jag moraliskt besvärande. Men att jag inte skulle vilja det ifall jag vore i *A:s* kläder stör mig inte; det visar ju inte att min vilja är inkonsistent.

4. GR OCH UTILITARISMEN

Någon har kanske lagt märke till att min diskussion av de två preciseringarna av den hypotetiska tolkningen liknar något som Richard Hare säger i sitt försvar av utilitarismen.²¹ Detta är ingen tillfällighet. Jag menar att GR, givet en rimlig tolkning, uppvisar stor likhet med utilitarismen, närmare bestämt med en preferensutilitarism à la Hare. Ja, om vi gör

²⁰G. H. von Wright – som uppfattar (både den positiva och den negativa versionen av) GR enligt den specificerande tolkningen, förkastar GR på grund av (vad som väsentligen är) G. B. Shaw-invändningen. Han föreslår följande omformulering av GR: ”Gör mot andra vad de vill att du skall göra mot dem, och gör inte mot andra vad de inte vill att du gör mot dem” (*The Varieties of Goodness* [London: Routledge & Kegan Paul, 1963], s. 201). Givet att med ”inte vill att du gör” menas ”vill att du inte gör”, är denna omformulering extensionellt ekvivalent med den första versionen av den hypotetiska tolkningen av GR, och därför drabbas även den av Leibniz’ invändning. (Att två handlingsprinciper är inbördes extensionellt ekvivalenta innebär att de påbjuder och förbjuder samma handlingar.)

²¹R. M. Hare, op. cit., s. 108.

vissa rimliga tillägg, blir GR extensionellt ekvivalent med denna version av utilitarismen.²² Man skulle kunna resonera på följande sätt.

Den mest rimliga preciseringen av GR, påstår jag, lyder så här:

(GR*) Du skall göra mot en annan människa vad du, här och nu, vill att hon gör mot dig i en möjlig värld där du befinner dig i samma omständigheter som hon i den aktuella världen befinner sig i.²³

Vad jag, beträffande den möjliga världen, vill att en annan människa gör mot mig är ju, givet den generaliserande tolkningen av GR, att hon tillfredsställer mina preferenser. Alltså skall jag enligt GR, här och nu, tillfredsställa den andres preferenser. (Detta är alltså den utlovade preciseringen av formuleringen ”ta hänsyn till önskningsar och begär”.)

Detta går ju bra, så länge som det är fråga om *en* annan människa. Men vad skall jag enligt GR göra då – såsom ju ofta är fallet – mitt handlande har konsekvenser för *flera* människor, som har *olika* preferenser? (Det var det problemet som nämndes i samband med Kants andra invändning.) Eftersom GR inte innehåller någon klausul om att vissa människors preferenser är viktigare än andras, verkar det rimligt att jag skall ta *lika* hänsyn till människors preferenser. Men det hjälper ju inte så långt. Om jag kan realisera antingen p eller icke- p , och A föredrar p framför icke- p , medan B föredrar icke- p framför p (och ingen annan person berörs), så ger ju principen om lika hänsyn ingen vägledning. Vad jag än gör, underlåter jag att tillfredsställa *någon* människas preferenser och bryter alltså mot GR. För att kunna tillämpas även i multilaterala fall måste GR alltså kompletteras (utvidgas) så, att den ger utslag i denna vanliga typ av fall. Frågan är: Hur?

En uppenbar lösning är att ta hänsyn till preferensernas styrka och föreskriva att jag tillfredsställer den starkaste preferensen. (Om båda är lika starka, är det likgiltigt vilken jag tillfredsställer.) För en anhängare

²²Det kanske skall understrykas att detta gäller endast om, såsom jag stipulerade ovan, med GR avses både den positiva och den negativa versionen. (Den negativa versionen, tagen för sig, är mer lik common-sense-moralen än utilitarismen.)

GR kan naturligtvis fås att i stället bli extensionellt ekvivalent med en *hedonistisk* version av utilitarism. Ett sätt att åstadkomma detta är att anta att vad människor (rationellt, ytterst, egentligen) vill är att uppleva så mycket lust och så lite olust som möjligt.

²³Med ”göra” och ”gör” avses här även underlåtelser. Med ”omständigheter” avses fysiska sådana. Man kan naturligtvis här inkludera även psykologiska omständigheter, men i så fall kollapsar distinktionen mellan den specificerande och den generaliserande tolkningen.

av GR anser rimligen att det är *bra* att människor får sina preferenser tillfredsställda. Och då verkar det naturligt att också anse att ju större preferenstillfredsställelse, desto bättre. Om alltså *A:s* preferens för *p* är starkare än *B:s* preferens för icke-*p*, så kräver den utvidgade GR att jag tillfredsställer *A:s* preferens.

Antag nu att jag, liksom tidigare, kan realisera antingen *p* eller icke-*p*. Men nu är det tre personer involverade: *A*, *B* och *C*. Antag också att *A:s* preferens för *p* är starkare än både *B:s* och *C:s* preferenser för icke-*p* tagna för sig, men svagare än dem tagna tillsammans. (Vi antar dessutom att ingen annan person berörs av utfallen.) Om det, som exemplet förutsätter, har god mening att "addera" olika personers preferenser till en sammanlagd preferens, så följer att jag i detta fall skall realisera icke-*p*. För endast på så sätt tillfredsställer jag den starkaste preferensen. Om vi nu generaliserar från vad som sagts beträffande dessa exempel, så får vi följande princip, som vi kan kalla GR+:

(GR+) Du skall handla så, att du maximerar den totala preferenstillfredsställelsen – alla människor, förutom du själv, tagna i beaktande.

GR+ är ju identisk med den vanliga versionen av preferensutilitarism – med ett undantag: utilitarismen tar hänsyn också till agentens preferenser, medan GR+ är en "hyper-altruistisk" princip, som exkluderar dem. Men vi kan, om vi så vill, göra GR fullständigt identisk med utilitarismen genom att komplettera GR+ med de tidigare nämnda klausulerna om plikter mot sig själv:

- (iii) Gör mot dig själv vad du vill att andra skall göra mot dig, och
- (iv) Gör inte mot dig själv vad du vill att andra inte skall göra mot dig.

Eftersom jag vill att andra skall tillfredsställa mina preferenser, så skall jag själv tillfredsställa dem. Och, givet principen om lika hänsyn till människors preferenser, skall jag ta samma hänsyn till mina preferenser som till andras.

GR är alltså inte bara förenlig med utilitarismen. Som vi sett, måste den kompletteras för att bli en fullvärdig moralprincip. Och, givet mina förslag till komplettering, är den fullt ut kompletterade principen identisk med standardversionen av preferensutilitarism. Mina förslag till komplettering bestod av följande tre principer:

- (1) Man skall ta lika hänsyn till vars och ens preferenser – även sina egna.
- (2) Ju större preferenstillfredsställelse, desto bättre.
- (3) Olika personers preferenstillfredsställelse kan "adderas".

De här principerna förefaller både i sig (någorlunda) rimliga och helt rimliga utifrån GR:s perspektiv.²⁴ (3) kan kanske förefalla kontroversiell. Men det kan noteras att det är en princip som vi verkar acceptera i många andra sammanhang; den antas inte bara av utilitarismen, utan är bl.a. den princip som bäst rättfärdigar majoritetsprincipen vid omröstningar.

5. INFLUENS

Åtminstone fyra omständigheter kan anföras för hypotesen att utilitarismen har inspirerats av GR: För det första föds utilitarismen i ett samhälle som varit kristet i mer än ett årtusende. Det vore ytterst märkligt om inte en av kristendomens centrala etiska idéer, den positiva versionen av GR, skulle ha inspirerat det moralfilosofiska tänkandet. Till detta kommer att GR är en princip som uppvisar stor likhet med utilitarismen, ja som innehåller själva grundtanken i utilitarismen. En tredje omständighet är att utilitarismen framträder och senare frodas i *protestantiska* samhällen, dvs. i samhällen vars religion inte ser GR och därmed förknippade läror som evangeliska *råd* utan som gudomliga *bud*. Givetvis måste andra faktorer – sociala, ekonomiska och kulturella – åberopas för att förklara hur det kommer sig att utilitarismens framväxt sker just från mitten av 1700-talet och framåt, men detta har jag inte utrymme att här gå in på.

En fjärde omständighet som stärker hypotesen att det finns en länk mellan GR och utilitarismen finner vi i de enskilda utilitaristernas positiva inställning till GR, en inställning som inte återfinns bland deontologer. Några exempel: En av de få moraliska principer som (den partielle) utilitaristen Sidgwick betraktar som självklara finner han hos Samuel Clarke, där den kallas ”Equity”. Sidgwick kommenterar:

The Rule of Equity formulerar han [Clarke] så: ”Vad helst som jag bedömer som rimligt eller orimligt att någon skall göra mot mig: det förklarar jag i samma omdöme rimligt eller orimligt att jag skulle göra mot honom i ett liknande fall” – vilket naturligtvis är den ’Gyllene Regeln’ precis formulerad.²⁵

G. E. Moore var liksom Sidgwick kristen i sin ungdom.²⁶ Men Moore åberopar, mig veterligen, aldrig GR. Däri skiljer han sig från Hare. I sin

²⁴Naturligtvis finns det problem med de här principerna, t.ex. problemet hur man skall hantera s.k. *anti-sociala* preferenser, t.ex. sadistens preferens för att plåga andra människor. (Se Hares diskussion av detta i *Freedom and Reason*, kap. 9 och *Moral Thinking* (Oxford: Oxford University Press, 1981), kap. 10.

²⁵Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan, 1907), s. 384 f.

²⁶Moore redogör för sin ungdoms religiösa förvillelser i sin ”Autobiography”, *The Philosophy of G. E. Moore*, The Library of Living Philosophers, utg. Paul A. Schilpp (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1942).

motivering för utilitarismen använder sig Hare av, vad han kallar, ”GR-argument”, argument som innehåller ett krav på rollbyte av det slag som ryms i GR.²⁷ Hare har också direkt använt sig av GR, respektive av vad han själv menar är en naturlig utvidgning av den, i två uppsatser i tillämpad etik, den ena om eutanasi, den andra om abort.²⁸ Och han menar att, riktigt förstådd, ger GR samma konkreta moraliska utslag som hans egen preferensutilitarism.

Vad gäller utilitarismens fäder, eller kanske snarare förfäder, kan noteras att Richard Cumberland, John Gay, Joseph Priestly och William Paley alla menade att strävan att söka andras lycka var en plikt pålagd av Gud. Vad Bentham anbelangar nämner han, mig veterligen, aldrig GR. Men han skrev en bok, i vilken han gör gällande att Paulus var en bedragare som har förvanskad Jesus budskap, vilket Bentham skattar mycket högt.²⁹ J. S. Mill däremot hävdar explicit i sin *Utilitarianism* att GR innehåller utilitarismens kärna:

Mellan sin egen lycka och en annans kräver utilitarismen av honom [agenten] att han skall vara lika strängt opartisk som en oegennyttig och välvillig betraktare. I Jesus från Nasaret gyllene regel läser vi nyttomoralens fullständiga andemening [”the complete spirit of the ethics of utility”]. Att handla som du vill bli behandlad, och att älska din nästa som dig själv utgör den ideala fulländningen av den utilitaristiska moralen.³⁰

Jag har däremot inte hittat någon enda deontolog som (med rätta) skriver under på GR; de som över huvud taget nämner GR är oftast kritiska mot den.³¹ Ett undantag är Hobbes, men han har antingen missuppfattat

²⁷Se särskilt *Freedom and Reason*.

²⁸R. M. Hare, ”Euthanasia: A Christian View”, *Proceedings of the Center for Philosophical Exchange*, vol. 6 (1975), s. 43–52, ”Abortion and the Golden rule”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 3 (1975), s. 201–22.

²⁹Jeremy Bentham, *Not Paul but Jesus* (London: John Hunt, 1823), utgiven under pseudonymen Gamaliel Smith, Esq.

³⁰J. S. Mill, *Utilitarianism*, utg. Roger Crisp (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 64. Även Peter Singer skriver under på att GR uttrycker ”nyttomoralens fullständiga andemening”. Se hans *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* (Oxford: Oxford University Press, 1981), s. 135–7, särskilt s. 136.

³¹Många deontologer nämner över huvud taget inte GR. Till dessa hör bl.a. W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930), *Foundations of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1939) och Charles Fried, *Right and Wrong* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978). Andra nämner den, men bara i förklenande ordalag. Till dessa hör bl.a. Bernard Gert, *Morality: Its Nature and Justification* (Oxford: Oxford University Press, 1998) och Alan Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago och London: The University of Chicago Press, 1977).

sin egen lära eller GR. Hobbes anslutning till GR kommer i en passage i *Leviathan* där den s.k. *andra Naturlagen* ("the second Law of Nature") formuleras. Den säger att

en människa bör vara villig, när andra också är det [...] att uppge sin rätt till allt; och vara nöjd med så mycket frihet gentemot andra som hon vill tillåta andra gentemot sig själv. [...] Men om andra inte uppger sin rätt liksom hon; då finns det inget skäl för någon att avhända sig sin [...].³²

Om denna Naturlag säger Hobbes att den är ekvivalent med såväl den positiva som den negativa versionen av GR. Men det är väl uppenbart att så inte är fallet. Vad denna lag är (någorlunda) ekvivalent med är följande princip:

(KR) Gör mot andra *vad de gör* mot dig.

Men detta är ju inte någon version av *gyllene regeln* utan snarare en formulering av vad man kunde kalla *koppar-regeln*.

6. SAMMANFATTNING

I min uppsats har jag framfört tre teser: (1) GR är inte en speciellt kristen eller ens judisk-kristen moralprincip utan har en närmast universell utbredning. (2) En rimlig tolkning och komplettering av GR gör den extensionellt ekvivalent med en standardversion av utilitarismen. (3) GR har med all sannolikhet på ett avgörande sätt influerat utilitarismen. Den första tesen har framförts av andra och är nog inte kontroversiell. De två andra teserna har, mig veterligt, ingen tidigare framfört. De är kanske kontroversiella.³³

³²Thomas Hobbes, *Leviathan*, utg. C. B. MacPherson (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 190.

³³För synpunkter på en tidigare version av denna uppsats vill jag tacka Thorild Dahlquist och Frans Svensson, och för synpunkter på en (mer utförlig) engelsk version av uppsatsen vill jag tacka deltagarna i Högre seminariet i Praktisk filosofi i Uppsala.