

Dygdetik och moraliskt beslutsfattande

1. FRÅGAN OM MORALISK VÄGLEDNING

Vid sidan av klassiska moralteorier som kantianismen (den mest framträdande medlemmen i den deontologiska familjen) och utilitarismen (den mest framträdande medlemmen i den konsekventialistiska familjen) har under de senaste decennierna dygdetiken seglat fram som en central inriktning inom modern moralteori. Den mest framträdande versionen av dygdetiken är den neo-aristoteliska, med Rosalind Hursthouse som mest tongivande företrädare. Bland dygdetiker själva råder dock oenighet om i vilken utsträckning dygdetiken är, eller bör sträva efter att vara, en teoribildning vid sidan av dessa två andra. Ser man till merparten av det som skrivits inom den moderna dygdetiken finns det närmast ett anti-teoretiskt drag och även bland de dygdetiker som är inriktade på att formulera teorier finns fortfarande en mycket starkare betoning av omdömesförmågans roll för moraliskt beslutsfattande än vad som är fallet inom de mer traditionella teoribildningarna. Om vi anammar en dygdetisk ansats är det alltså tveksamt om det kommer att finnas något filosofiskt fält värt att kalla tillämpad etik; vad som kommer att finnas är en normativ teori och sedan en praxis som möjligen är influerad av denna teori, men som knappast handlar om att i någon stark bemärkelse tillämpa teorin ifråga.

Det är inte uppenbart att etiskt teoretiserande bör sikta mot att ge konkret vägledning i svåra moraliska val eller ens att på det stora hela ha några konkreta följder för vad vi faktiskt bör göra. En filosof behöver inte sträva efter att förändra världen, eller ens att ge en del enkla råd till dem som nu vill det; att bara försöka förstå komplexa och viktiga fenomen och företeelser, däribland moralen, kan vara ett nog så filosofiskt intressant företag. Icke desto mindre hävdas det ofta att i formulerandet av moralteorier är det ett viktigt desideratum att en teori skall kunna ge handlingsvägledning och att även om en rimlig normativ teori måste uppfylla andra kriterier därutöver är just möjligheten att kunna lösa upp svåra moraliska problem en punkt där filosofin eventuellt kan ha en påtaglig nytta. För det mesta klarar vi oss naturligtvis bra utan hjälp från

normativa teorier, men det finns samtidigt en rad situationer där det råder oklarhet eller oenighet om vad man bör göra. Det finns en uppgift att fylla och om en teori kan både förklara hur moralen hänger samman och ge oss vägledning torde den väl ändå vara att föredra framför en teori som bara gör det förra?

Hur viktigt det än må vara att bistå oss i svåra moraliska beslutssituationer är det dock fortfarande ett sekundärt mål för etiskt teoretiserande och anledningen till det är enkel: om en teori inte är rimlig när det gäller att ge en samlad bild av moralen spelar det inte någon roll att den går att tillämpa; att den ger oss en reling att hålla oss i när vi går ut på osäker mark är inte mycket värt om den relingen leder oss ut i en riktning dit vi inte har någon anledning att tro att vi vill gå. Det här gör att hur gärna man än skulle vilja ha en kraftfull normativ teori som på ett enkelt sätt går att tillämpa i konkreta situationer måste man vara helt öppen för att vi kanske inte kommer att kunna finna någon sådan. De enda teorier som är rimliga kandidater för att ge riktigt tydliga tillämpningar är utilitarismen och strikta rättighetsteorier,¹ den förra för att den har potentialen att i de flesta situationer plocka ut unika handlingar som de vilka vi bör utföra, de senare för att de helt enkelt utesluter vissa handlingar och sedan lämnar fältet öppet för att agera efter eget gottfinnande.

En normativ teori kan emellertid vara till hjälp även om den inte går att på ett enkelt sätt tillämpa. En teori som till exempel säger att respekt för individers autonomi generellt är det centrala värdet kanske inte kommer att hjälpa oss att på ett glasklart sätt avgöra vad vi skall göra i alla de situationer där respekt mot autonomi står i konflikt mot andra värden, men det betyder knappast att den inte kommer att ha några sådana implikationer alls. Teorier som lämnar saker åt omdömesförmågan att reda ut kommer att resultera i substantiella gråzoner, men de gråzonerna kommer likväl att hamna på olika ställen beroende på hur teorin ser ut, vilka värden som lyfts fram som de centrala och hur de på det stora hela relateras till andra värden. Därför gäller också att om vi omfattar en teori som placerar autonomi som det centrala värdet och förstår respekt för folks autonomi som en särskilt viktig princip kommer det att i praktiken resultera i att vi väljer att agera annorlunda i många moraliska konflikter än vad vi skulle ha gjort om vi omfattat en teori enligt vilken omsorg om folk välfärd är det centrala, och detta även om ingen av teorierna ger

¹Ofta kan dessa vara kantianskt influerade; mer renläriga versioner av kantianismen har dock hittills ännu inte formulerats i versioner som gör testet med upphöjande av maximer till allmän lag till ett test som i praktiken går att använda på ett enkelt och självklart vis (alldeles bortsett från att det ofta finns diverse exempel på situationer där det kategoriska imperativet ger vad som intuitivt tycks vara fel resultat).

någon exakt vägledning om hur vi faktiskt skall väga dessa två värden mot varandra. På liknande sätt kommer vilken uppsättning dygder som vi väljer att omfatta att ha effekter på hur vi kommer att agera, om än inte nödvändigtvis effekter som teoretikern fullt ut kan förutsäga sittandes vid sitt skrivbord – men det är knappast heller att förvänta sig från en teoribildning som så starkt betonar omdömesförmågans roll att i konkreta situationer urskilja vilka som är de relevanta faktorerna och hur de sammantaget implicerar att man bör agera.

2. DYGDETIK OCH MORALISK RIKTIGHET

I den för femtio år sedan publicerade, och för den moderna dygdetiken mycket inflytelserika, artikeln ”Modern Moral Philosophy” angrep Elizabeth Anscombe de då dominerande moralteorierna bland annat för att de utgick från en deontisk begreppsbildning där man delar in handlingar i påbjudna, förbjudna och tillåtna handlingar. Fördelen med dessa kategorier är att de är relativt klara och går att definiera i termer av varandra, nackdelen som Anscombe menade förelåg var att om man såg till den implicita metafysiken bakom dessa termer så tycktes de förutsätta något slags lagstiftare, där Gud är ett uppenbart alternativ, men knappast ett tilltalande sådant för sekulära moralfilosofer. Oavsett hur det är med den saken, skall det sägas att de flesta etiker som resonerat i termer av den deontiska trikotomin har inte ansett sig behöva ge någon metafysisk underbyggnad som grundlägger denna begreppsbildning och även om det är möjligt att Anscombe har rätt och att de är svar skyldiga på den här punkten är det inte något som det finns utrymme att utreda vidare här. Viktigare är i så fall Anscombes eget förslag, nämligen att göra sig av med det traditionella riktighetsbegreppet och arbeta utifrån fylligare begrepp som ”rättvisa”, ”mod”, etc. – är detta den riktning i vilken åtminstone dygdetiker bör gå?

Rent teoretiskt kan man naturligtvis tänka sig en eliminativistisk form av dygdetik, en som inte använder sig av något som helst riktighetsbegrepp, men förutom att en sådan teori inte skulle ge mycket till vägledning är det också tveksamt att något som liknar vår vardagsmoral skulle gå att formulera i termer som undviker till och med någon reviderad förståelse av de deontiska begreppen: de är för djupt integrerade i vårt tänkande och vår praxis. Kvarstår gör möjligheten att man verkligen vill reformera vår moraliska begreppsvärld, till exempel genom något slags återvändo till det tänkande som dominerade i antikens Grekland. Förutom att ett sådant reformprojekt nog är ytterst svår genomförbart, tycks det också vila på överdrivna tolkningar av den dygd-fokusering som tvevelsutan karaktäriserade etiken i antikens Grekland. Det är sant att man

inte där finner något som exakt motsvarar våra deontiska begrepp, men därifrån till att säga att det inte finns någon intressant typ av ”tunt” riktighetsbegrepp utöver de ”tjocka”² dygdebegreppen är att gå för långt.

Ser man till Aristoteles och det sätt han närmar sig etiken i sin främsta undersökning av den är en av de centrala metaforerna den om bågskytten som kan träffa sitt mål mer precist om han har en klar bild av detta mål. Riktighet blir alltså här en fråga om precision. Denna typ av riktighet är fullt förenlig med att vissa saker alltid är felaktiga, inte i bemärkelsen att de på något sätt är ”förbjudna” utan att de helt enkelt ligger för långt åt sidan från det område där vi bör sikta i vårt agerande. Aristoteles själv nämner mord, äktenskapsbrott och stöld som saker i förhållande till vilket det inte finns något sådant som att träffa rätt (EN, 1107a15–16). Inte för att Aristoteles behöver vara det ständiga rättesnöret för dygdetiker, men på den här punkten är han intressant eftersom det tycks som att han har ett begrepp om riktighet som borde kunna vara användbart för de moderna dygdetiker som inte vill gå den eliminativistiska vägen. Riktighet-som-att-träffa-mitt-i-prick är inte samma sak som riktighet-som-att-vara-förenlig-med-de-moraliska-lagarna, det är två olika riktighetsbegrepp vi har att göra med här, men frågan är hur uppbounden vardagsmoralen, med all sin vaghet och brist på precision, är till det senare riktighetsbegreppet. Dygdetiken kanske står för en viss reformism, men denna behöver inte vara tillnärmelsevis så långtgående som den vilken eliminativismen står för. Det skall dessutom påpekas att dygdetiken inte är ensam om att förstå riktighet på ett sätt som inte helt passar in med det sätt som hör hemma inom deontologiska teorier (vilka ju för övrigt ofta är de som anses stå närmast vardagsmoralen), samma sak gäller även konsekventialismen. Ser man till Anscombe så kritiserade hon ju konsekventialistiska teorier utifrån en mycket vid förståelse av konsekventialism, men även om hon råkade mynta själva termen är det numera vanligen en snävare kategori teorier som uppfattas som konsekventialistiska och en sak som tycks karaktärisera dem är att de egentligen inte är särskilt hårt knuta till den deontiska trikotomin. Konsekventialismen i sin basala form är en maximerande ansats; vad vi bör göra är att skapa så mycket gott som möjligt i världen, vilket gör att om man skall använda den deontiska trikotomin finns det i de flesta situationer helt enkelt en påbjuden handling och resten är förbjudna. Detta är dock ett otypligt sätt att förstå moralisk riktighet på givet att man är konsekventialist; snarare är det rätta helt enkelt den bästa handlingen, sedan kan andra handlingar sorteras i fallande ordning efter hur bra de är. En liknande

²En klassisk behandling av tunna respektive tjocka begrepp finns hos Bernard Williams (1985, s. 128–30). Williams själv är inte någon renodlad dygdetiker, men han har uppenbarligen klara sympatier för Anscombes eliminativism.

ordning skulle man få i en starkt perfektionistisk form av dygdetik där någon enstaka handling skulle identifieras som att träffa mitt i prick och sedan skulle övriga handlingar följa i fallande ordning beroende på hur vid sidan av som de skulle träffa. Det är egentligen bara klassiska deontologiska teorier med deras bild av moralen som en fråga om att leva upp till vissa lagar som fullt ut passar ihop med den deontiska trikotomin ifråga om att sortera in handlingar i olika moraliska klasser. Att konsekventialismen och dygdetiken på ovanstående sätt hamnar nära varandra ifråga om synen på vad det innebär för en handling att vara riktig är kanske inte något att förvånas över, i båda fallen handlar det om teleologiska teorier. I dygdetiska teorier handlar moralisk riktighet dock inte om att maximera det goda – och även om man skulle kunna tänka sig en form av dygdetik där den dygdige är någon som konsekvent maximerar det goda är förklaringsriktningarna vad gäller varför vissa saker är moraliskt riktiga olika inom dygdetik respektive konsekventialism.

En viktig skillnad mellan konsekventialismen och dygdetiken är att den förra är helt fokuserad på egenskaper hos den situation som agenten möter, medan dygdetiken fokuserar på agenten. Vid en första anblick kan det här tyckas vara ett problem för dygdetiken, ett bakvänt sätt att betrakta etiken på. Jan Österberg (1999, s. 287) har invänt att om man till exempel tar ett fall av tortyr, då görs det handlandet fel av offrets lidande, inte av några fakta om dygdiga personer och vad de brukar göra. Ett dilemma kan tyckas föreligga: antingen är dygdiga personer bara sådana som brukar göra det som ändå är moraliskt riktigt (och då spelar dygden inte tillräckligt central roll för att dygdetiken skall vara en egen ansats) eller konstituerar dygdiga personers beteenden, tankar och känslor riktigheten hos riktiga handlingar (men då tycks vi få en bakvänd redogörelse av felaktigheten hos sådana saker som tortyr).

Det är dock viktigt att hålla ett par saker i åtanke här. Den första är att, för att fortsätta med tortyrexemplet, dygdetikern inte behöver hävda att lidandet i sig inte har något negativt värde. Den dygdiges respons på lidande kan mycket väl, och bör förmodligen, förstås som en respons på något som har negativt värde. Det enda dygdetikern är uppbunden till är att hävda att lidandet inte utgör hela historien om varför agerandet är felaktigt och att den fulla historien om varför det är fel essentiellt innehåller fakta gällande karaktärsdrag. Den andra saken är att medan konsekventialismen inte förrän i (möjligtvis) ett senare steg ställer frågan om vad det är rimligt att begära av en agent, är den frågeställningen relevant redan i första steget för dygdetikern: vad som är rätt och riktigt bestäms åtminstone till viss del av vad som är en rimlig nivå av omsorg om andra och den nivån bestäms på ett generellt plan, som en fråga om vad för slags personer vi bör vara. Att identifiera på vilken nivå dygden ligger ifråga

om de olika saker vi har att relatera till som människor är att identifiera just rimliga nivåer för våra typiska responser. Fakta om mänsklig psykologi och mänskliga livsbetingelser spelar här roll för vilken nivå dygden hamnar på: att vi har ett visst känsloliv, vissa intellektuella och fysiska möjligheter och begränsningar, att vi lever liv där vi kan hysa omsorg för oss själva, för våra nära och kära, respektive fjärran människor och att vi delar livsutrymme på olika relevanta sätta med dessa andra. Hur når man då fram till svaret på frågan om vad som utgör dygden? Helt enkelt genom en reflektivt ekvilibrium-process där vi gradvis passar av karaktärsideal utifrån fakta om vår psykologi och våra livsbetingelser samt de värden (negativa såväl som positiva) som vi tenderar att konfronteras med för att nå fram till en bild av vad det innebär att leva ett moraliskt anständigt eller rentav dygdigt liv. Exakt var vi landar efter en sådan process är en fråga för vidare undersökning, men en sak gör processen distinkt dygdetisk, nämligen att vi ställer den fundamentala frågan i termer av hur vi i grunden bör vara som personer när vi lever i en värld som denna och att svaret på frågan inte avgörs genom att åberopa några redan existerande föreställningar om vad som är rätt och fel.

Nu kan det kanske invändas att om man tar extrema exempel, likt personer som torterar spädbarn för nöjes skull, då behöver vi inte veta något om de människornas psykologi eller livsbetingelser: det är bara rätt och slätt fel. Spädbarnets lidande räcker för att vi skall veta det. Man skall dock akta sig för att dra för snabba slutsatser här; det faktum att något är uppenbart för oss behöver inte betyda att det även på ett mer grundläggande plan är ett enkelt faktum. När vi kontemplerar en situation av det här slaget vet vi redan tillräckligt om mänsklig psykologi och mänskliga livsbetingelser för att veta att tortyr av spädbarn för nöjes skull är helt och hållet uteslutet, det finns inget behov av att gå in på vidare detaljer. Men det betyder inte att de ”detaljerna” är utan betydelse på ett mer grundläggande plan. Andra fall är mer uppenbarligen komplexa. Ta lidanden som folk i andra länder råkar ut för. Här har vi att göra med något som är uppenbart dåligt och frågan är då vad som är rätt för oss att göra. För en konsekventialist, åtminstone av ett någorlunda utilitaristiskt snitt, är ett lidande ett lidande oavsett vad vår relation till detta lidande är; den enda roll vår psykologi och våra livsbetingelser spelar är ur en instrumentell synvinkel – hur vi givet våra begränsningar skall välja för att åstadkomma så mycket gott som möjligt. Vad som är rimligt att kräva av oss är en helt och hållet strategisk fråga. För dygdetikern kommer den här frågan in direkt och är den fundamentala frågan: vilken är den rimliga nivån? Och denna fråga besvaras inte i relation till enstaka handlingar utan i relation till generella förhållningssätt som vi bör ha i våra liv. Detta är steg ett.

I steg två tittar vi på enskilda handlingar och givet att vi har en tillräckligt klar bild av hur dygdiga personer är kommer vi att kunna se vilka specifika handlingar som är riktiga. Men för varje riktig eller felaktig handling finns det fortfarande en mer fyllig historia att berätta. I fallet med lidande i andra länder är det mer uppenbart att den finns, i fallet med tortyr av spädbarn inte lika så; men i båda fallen finns den där. Konsekventialismens tendens att formulera riktighetskriterier som funktioner för att utifrån vissa värden bestämma vad som är riktigt får inte förleda en att tro att ett riktighetskriterium behöver vara en närmast komplett berättelse av vad som konstituerar vissa handlingar som riktiga och vissa som felaktiga. Ett kriterium är något som låter oss sortera saker i olika klasser, i det här fallet som riktigt respektive felaktigt. Ett krav på ett lyckat kriterium är att det får extensionen rätt, vilket i det här fallet innebär att ett moraliskt riktighetskriterium skall sortera rätt handlingar i rätt moraliskt fack. Det dygdetiska riktighetskriteriet uppnår detta genom att identifiera en formell egenskap som alla riktiga handlingar delar (och som inga andra handlingar delar). Det är inte samma sak som att säga att det är just den formella egenskapen som utgör den fullständiga konstitutiva grunden för att handlingen x är riktigt och att handlingen y är felaktig.

För att summera: vad är det då som gör torterandet av spädbarnet fel? Det är en fråga på vilken, som påpekats ovan, svaret kan byggas ut i enlighet med vilken grad vi vill gå till botten med rättfärdigandet, men om man vill ha ett enkelt svar skulle det vara något åt det här hållet: att det är (fullständigt) orimligt av en människa att prioritera sin egen sadistiska njutning högre än lidande hos ett spädbarn. Vill vi ha ett ännu enklare svar finns heller inget som hindrar dygdetikern från att säga att det är spädbarnets lidande som gör handlingen fel, det är förvisso ett lite ytligt svar, men när vi väl har släppt idén om att riktighetskriterium skall innehålla den kompletta beskrivningen av varför vissa handlingar är fel och andra inte så blir alltid frågan om vad som gör något rätt eller fel åtminstone potentiellt en förklaringsfråga som kan besvaras på flera olika nivåer och givet att vi utgår från en reflektivt ekvilibrium-ansats kommer den fullständiga förklaringen av varför en enskild handling är rätt eller fel alltid att vara en mycket lång och komplex historia.

Även om riktighetskriteriet inte identifierar mer än en formell egenskap kan det dock fortfarande vara i högsta grad intressant att undersöka om det går att formulera ett sådant kriterium som ett slags systematisering av vad vi kommer fram till i reflektivt ekvilibrium-strävandet. Det är dags att gå över till den frågan.

3. FORMULERANDET AV ETT RIKTIGHETSKRITERIUM

Som tidigare nämnts är förmodligen Rosalind Hursthouse den främsta företrädaren för den neo-aristoteliska etiken. Hon är också en av dem som mest explicit formulerat ett dygdetiskt riktighetskriterium. Det lyder så här (1999, s. 28):

R: En handling är moraliskt riktig om och endast om den under omständigheterna skulle utföras av en dygdig person som agerar karaktärsenligt.

I denna abstrakta form är detta riktighetskriterium oanvändbart; innan vi har en klar bild av den dygdige personen och hur hon är funtad är det omöjligt att säga något om vad hon skulle göra i olika situationer. Hursthouse har hittills inte presenterat någon specificerad lista av dygderna eller någon ingående skildring av den dygdige personens tankesätt,³ men det kan vara värt att tänka på att många samtida konsekventialister och kantianer nöjer sig också med att försvara modeller som i princip skulle kunna utarbetas i detalj snarare än att faktiskt utarbeta de detaljerna. Även om man inte går hela vägen och presenterar en detaljerad bild av dygden finns det dock fortfarande ett par grundläggande vägval som dygdetiker står inför om de vill anamma ett riktighetskriterium liknande det Hursthouse presenterat. Beroende på vilka ställningstaganden man gör på dessa punkter kommer man att behöva utarbeta lite olika typer av bilder av den dygdige personen.

Den första punkten handlar om huruvida man tänker sig att den relevanta listan av dygder innefattar både det som traditionellt uppfattas som moraliska dygder eller om det även innefattar sådana som kanske mer har att göra med hur bra vi är på att genomföra olika saker, till exempel mod. Den aristoteliska ansatsen är allomfattande och det är också det rimliga givet att man anser att vad dygderna essentiellt handlar om är att leva ett liv där man förverkligar sin mänskliga potential. Man kan dock även tänka sig en snävare bild av dygderna där man fokuserar på våra relationer till andra och i vilken grad man tar hänsyn till dem (och då har man förmodligen också en annan, snävare bild av vad det innebär att leva ett gott liv).

En annan punkt gäller vilken typ av dygd man tänker sig. Det finns i grunden två modeller. Den ena är medelvägsmodellen, som har sin främsta företrädare i Aristoteles, enligt vilket dygden är ett karaktärsdrag som utgör en rimlig balansgång mellan tendenser som i relation till något relevant mänskligt livsområde utgör ytterligheter. Som människa behöver man till exempel förhålla sig till pengar eller motsvarande resurser och

³Hon tar dock vissa steg i den riktningen i sin (2006).

det verkar rimligt att man kan gå till två sorters överdrift, snålhet eller slösaktighet. I det här fallet verkar medelvägen onekligen överlägsen. Ser man till andra dygder, som omsorg om andra, tycks dock den ena extremen inte bara vara vida överlägsen den andra, den tycks också vara en rimlig kandidat för var själva dygden är lokaliserad,⁴ så åtminstone för en del dygder tycks man kunna ha ett mer polärt synsätt där skalan löper från det onda till det goda (med möjligen det anständiga någonstans på vägen däremellan).

Eftersom dygder vanligen tänks vara ett slags paket av dispositioner att tänka, känna och handla på vissa sätt blir en tredje punkt vad för typ av beståndsdelar man lägger betoning på i dessa paket. I den aristoteliska traditionen ligger fokus ofta på det kognitiva elementet och den klokskap som den dygdige personen uppvisar i sina responser och sitt sätt att urskilja de relevanta faktorerna i de situationer som hon stöter på. Men det finns även en annan tradition, nämligen den sentimentalistiska, som utgår från en fåra som löper genom 1700-talets brittiska moralfilosofi och har en samtida försvarare i Michael Slote (2001); här ligger fokus snarare på det motivationella, ens fundamentala drivkrafter, och det centrala är att vilja väl i relation till sina medmänniskor.

Som synes är dessa punkter inte helt orelaterade; väljer man en viss position på en punkt kommer vissa andra positioner att vara om än inte nödvändiga så i alla fall mer naturliga på andra punkter. Tänker man sig att dygderna utgör beståndsdelar av mänskligt blomstrande, *eudaimonia*, och att listan över dygder därmed bör täcka in hela sfären av mänskliga aktiviteter blir det också rimligt att se dygderna som en fråga om ett kompetent balanserande av olika hänsyn mot varandra. Tänker man sig däremot att dygderna handlar om en moraliskhet som står i kontrast till omsorgen om sig själv blir det naturligt att se dygden som i första hand en fråga om vilka prioriteringar vi gör och att den fullständiga dygden handlar om extremt självupoffrande i relation till andra.

Två huvudalternativ står följaktligen mot varandra: det aristoteliska eller eudaimonistiska, representerat av Hursthouse, och det sentimentalistiska, representerat av Slote. Dessa är inte uttömmande vad gäller teorier om vari dygden består, men de är sammanhängande positioner vilka står i klar kontrast till varandra. Vilket av dessa alternativ är det rimligaste? Det här är inte platsen för någon längre argumentation i den frågan, men det tycks mig åtminstone som att det sentimentalistiska alternativet fått oförtjänt litet uppmärksamhet eftersom det har flera saker som talar för det. Till att börja med innebär sentimentalismen inte att omsorg om

⁴Det skall dock påpekas att den aristoteliska medelvägen inte utgör något slags medelvärde av olika inneboende mänskliga tendenser; "lagom" kan ibland ligga närmare den ena ytterligheten än den andra.

andra i slutändan bara är en del av ett slags upplyst egenintresse, vilket annars tycks vara en implikation av eudaimonismen (eftersom dygderna där är konstituenten i ett gott liv). För att återvända till det tidigare diskuterade exemplet med att tortera någon för nöjes skull: eudaimonisten behöver som sagt inte säga att det att en dygdig person inte skulle göra på det viset är just den egenskap som gör handlingen fel i något slags djupare mening, men i den fulla berättelsen om varför beteendet är fel kommer idéer om *förövarens* blomstrande som människa att vara den springande punkten ifråga om torterandets felaktighet och även om upplysningar om vari hans eudaimonia består kanske möjligen (fast förmodligen inte) kan vara ett mer effektivt sätt att övertyga honom om att sluta, känns det samtidigt som att det är en berättelse som inte träffar riktigt rätt ifråga om vad som gör hans beteende fel. Om man dessutom ser till de föreställningar kring godhet vilka vi som moderna människor lever med då ligger de nog närmare en syn på dygden som en extrem snarare än en medelväg och den aristoteliska betoningen av visdom är även den till viss del främmande; många skönlitterära skildringar av goda människor tenderar till exempel snarare att tillskriva dem en viss naivitet.

Nu skall det sägas direkt att Slotes eget förslag på riktighetskriterium inte bara är sentimentalistiskt i ovanstående innebörd, det har en ytterligare egenhet, nämligen att en riktig handling helt och hållet görs riktig genom att den utförs av välvilja eller omsorg (och tanken är då är att en sann omsorgsfullhet också innebär att man anstränger sig för att ta reda på vad som är bra för andra och vad de bästa sätten för att uppnå detta på är). Här finns inte utrymme för att diskutera detaljerna av Slotes förslag, men det är långt ifrån klart att hans analys inte snarare fångar vad det innebär för en handling att vara god än för den att vara riktig. Ta till exempel situationer när vi i efterhand får veta att det fanns en annan handling som bättre skulle ha åstadkommit det vi strävade efter, har vi då inte en tendens att tänka att det var den handlingen som i själva verket var den riktiga, den handling som vi sökte efter när vi funderade över vad vi borde göra i den relevanta situationen? Men utifrån Slotes analys är det bara, så att säga, tanken som räknas. Kanske kan ett sådant synsätt i slutändan försvaras, men det kan fortfarande vara intressant att undersöka eventuella andra alternativ inom den sentimentalistiska familjen.

Även en sentimentalist kan dock formulera ett riktighetskriterium som har samma grundläggande struktur som det neo-aristoteliska, men eftersom den fullt dygdige personen för en sentimentalist är en extrem person skulle ett riktighetskriterium som formulerades i termer av vad en fullt dygdig person skulle göra innebära en extremt krävande moral. Givet att man, vilket väl de flesta gör, erkänner att det finns ett förhållandevis stort utrymme för det som är moraliskt lovvärt, men som går

utöver det som kan krävas av oss, behöver man söka en annan väg. Ett alternativ är då att formulera riktighetskriteriet i termer av moraliskt anständiga i stället för fullt dygdiga personer. Anständighet är en fråga om karaktär och blir en nivå, balanserande olika typer av omsorg med varandra, lokaliserad på den moraliska skala som löper från djupaste ondska till den mest stratosfäriska godhet. Det är fint om man överträffar den nivån, men under den är det definitivt inte rimligt att befinna sig. Till skillnad från dygd, som förmodligen kännetecknar endast ett litet fåtal, ligger förmodligen anständighet nära den nivå som de flesta av oss befinner sig på, även om man skulle kunna misstänka att åtminstone i en kollektiv reflektivt ekvilibrium-process som involverar inte bara oss själva utan även andra i en gemensam strävan efter att formulera en rimlig balans skulle vi förmodligen nå slutsatsen att ribban för det anständiga nog ligger åtminstone litet högre än den nivå som de flesta av oss befinner sig på.

En ytterligare fördel med att formulera kriteriet i termer av anständiga personer snarare än fullt dygdiga är att det då också lämnas utrymme för att det kan vara moraliskt riktigt att sträva mot att bli en bättre människa. Ingen fullt dygdig person skulle ju göra det (eftersom de redan är så bra som man kan bli); om dessa satte standarden skulle alltså paradoxalt nog sådan självförbättring vara moraliskt utesluten.⁵ Moraliskt anständiga personer kan dock mycket väl sträva mot att bli bättre människor, även om det inte är något absolut krav att göra det. På ett mer generellt plan verkar det rimligt att medan det aristoteliska riktighetskriteriet öppnar för att det åtminstone i en hel del situationer är en unik handling som är den rätta, torde ett riktighetskriterium formulerat i termer av anständighet lämna ännu mer öppet (eftersom anständighet förmodligen kan samexistera med fler olika personlighetstyper än vad den fullständiga dygden kan). Här är ett förslag på hur det skulle kunna formuleras:

R*: En handling är moraliskt riktig om och endast om utförandet av den under omständigheterna är förenligt med att vara en moraliskt anständig person som agerar karaktärsenligt.⁶

⁵En invändning som riktats mot dydetiska riktighetskriterier i framför allt Johnson (2003).

⁶Det här kriteriet skulle också kunna formuleras negativt (vilket jag gör i min [2006]): En handling är moraliskt utesluten om och endast om ingen moraliskt anständig person (som agerar karaktärsenligt) skulle utföra den under omständigheterna. De två formuleringarna är ekvivalenta eftersom det att en viss handling är oförenlig med moralisk anständighet innebär att det inte finns någon anständig person som skulle utföra handlingen under omständigheterna (agerandes karaktärsenligt), och vice versa.

Vad det här kriteriet i första hand gör är alltså att utesluta vissa handlingar – och Aristoteles skulle väl säga att mord, äktenskapsbrott och stöld plockas ut som just uteslutna handlingar. Huruvida det finns giltiga moraliska generaliseringar av det vida slaget är dock en öppen fråga, men det är inget som utesluts av strukturen på teorin. Går man in på alltmer specifika handlingsbeskrivningar kommer man till slut att hitta vissa uteslutna handlingstyper.

Men var inte tanken att dygdetisk riktighet snarare handlade om grad av precision än ett deontiskt antingen–eller? Nja, givet att man valt den sentimentalistiska vägen kommer de intressanta gradskillnaderna att handla om hur lovtvärt eller gott ett handlande är snarare än hur nära ett slags deliberativt bullseye vi hamnar. Riktighet blir därmed en fråga om tillåtenhet i en renare form än i den aristoteliska versionen: det handlar om en baslinje som vi alla skall leva upp till. Faktum är alltså att med det här riktighetskriteriet får vi en sortering av handlingar som starkt påminner om den deontiska trikotomin, fast som dock inte handlar om att passera en viss uppsättning lagar eller regler. Den mer fullt utvecklade dygden däremot är en fråga om att överträffa vad man rimligen kan förvänta sig av människor och där blir det naturligtvis en fråga om gradskillnader, men exakt hur man skall förstå dessa får bli en fråga för ett senare tillfälle.

Här kan man möjligen ställa sig frågan om vad som gäller i de fall där bara ett mycket litet antal moraliskt anständiga personer (agerandes karaktärsenligt) skulle utföra handlingen, skulle inte det utgöra ett problem? Och det skulle det mycket riktigt göra, men inte av metafysiska skäl utan av epistemiska: i realiteten kommer varje bild vi utarbetar av vad som krävs för att vara en anständig person att innehålla viss vaghet och det att handlandet skall vara karaktärsenligt är en aspekt kring vilket det också kommer att finnas viss osäkerhet i bedömningen; så i den utsträckning vi identifierar handlingar där det tycks oss som att eventuellt bara några få anständiga personer skulle kunna utföra dem är det förmodligen rimligare att fälla än att fria. Kriteriet är redan generöst formulerat, det finns ingen anledning till att tillämpningen i osäkra fall skall vara generöst ovanpå den inledande generositeten. Problem av det här slaget för dock över till just frågan om vilken roll dygdetiken kan ha för beslutsfattande i praktiken.

4. MORALISKT BESLUTFATTANDE I PRAKTIKEN

Till vardags kommer vi knappast att tänka särskilt mycket i termer av dygder eller anständighet ens om vi är övertygade dygdetiker, men ibland kan vi mycket väl ställa oss frågor som ”Vad skulle jag vara för en person om

jag gjorde det här?” – en typ av fråga som just handlar om vilken nivå man skall ha i sina förhållningssätt till sig själv och andra och där svaret är tänkt att inte bara vara en konsekvens av handlingens på förhand givna status, utan skall säga något om vad handlingen har för status. Det är en fråga som handlar om den övergripande balansen mellan olika slags omsorg inom ramen för det liv man lever. För eudaimonisten kommer balansen att handla om olika aspekters vikt inom ramen för vad som utgör ett gott mänskligt liv, medan det för sentimentalisten kommer att handla om balansen mellan omsorgen för ens egna intressen och för andras.

Problemet när det gäller vårt vardagliga beslutsfattande är dock att även om man förhållandevis enkelt kan lista ett antal dygder som kännetecknar den dygdige personen ger det inte någon omedelbar vägledning ifråga om enskilda handlingar. Som redan påpekats behöver det inte vara något stort problem, men man kan fortfarande ställa frågan vad för slags svagare form av vägledning dygdetiken ändå kan ge och framför allt om det finns några intressanta skillnader mellan vad olika dygdetiska ansatser har för implikationer. Den första frågan att då ställa sig är i vilken grad dygdetiken är reformistisk – och ett sätt att sortera hållningar till etiken är genom Jerome Schneewinds distinktion (1998, s. 534–8) mellan två inriktningar som löpt genom moralfilosofins historia, den sokratiska enligt vilken huvudproblemet inom etiken är intellektuellt, att förstå vari det rätta och goda består, respektive den pytagoreiska enligt vilken huvudproblemet är motivationellt, att uppbåda kraft och vilja att göra det som man redan någonstans i bakhuvudet inser är det rätta. Den här distinktionen handlar naturligtvis bara om var man lägger tonvikten, inte om ömsesidigt uteslutande kategorier; de flesta etiker inser självfallet att vi som moraliska agenter står inför såväl intellektuella som motivationella svårigheter. Har man den pytagoreiska inställningen kommer man dock inte att ge sig in i etiskt teoretiserande med några förväntningar om att nå omvälvande eller ens särskilt spännande resultat. Till stor del kommer pytagoreiskt lagda moralfilosofer att hitta sätt att begreppslogiskt vardagsmoralen som skyddar den från de sokratiskt lagda moralfilosofernas försök att revidera våra uppfattningar om vad som är gott och rätt. Dygdetiken kan ta båda dessa former och göra det i olika grader; medan den aristoteliska ansatsen, med sin betoning av praktisk visdom, drar åt det sokratiska hållet, drar den sentimentalistiska snarare åt det pytagoreiska hållet. Även om man i en reflektivt ekvilibrium-procedur kan diskutera på vilken nivå den moraliska anständighetens ribba ligger, finns det ingen större anledning att förvänta sig någon större revidering av de sätt som de flesta av oss lever sina liv på. Det här skiljer sig till exempel från vissa former av konsekventialism som ju mycket väl kan implicera att vi borde göra radiala förändringar av våra sätt att leva. Även ett försvar för

(mer eller mindre) status quo är dock fortfarande ett resultat, kanske inte ett spännande resultat, men man skall inte missta hur intellektuellt spännande något är för hur viktigt det är. Ett försvar för (mer eller mindre) status quo har ju trots allt betydelse för en enorm mängd handlingar, den stora merparten av vad vi gör.

När man tänker på vägledning tenderar man dock ofta att fokusera på den oerhört lilla klass av handlingar där vi är starkt osäkra. I och med dygdetikens betoning av omdömesförmågans roll är det dock osannolikt att vi kommer att kunna lösa upp verkligt svåra valsituationer sittandes vid skrivbordet. När det gäller problemlösning tenderar dygdetiken närmast åt vad man skulle kunna kalla för konsultationsetik. Vad som återstår är helt enkelt att tala med andra anständiga eller dygdiga personer och höra med dem hur de ser på situationen ifråga och vad de skulle göra. Förhoppningsvis får vi då en klarare bild och kan åtminstone välja ett alternativ utifrån en någorlunda grad av förvisning om att det är riktigt. Särskilt gäller det här kanske den aristoteliska formen av dygdetik, i och med att den utgår från att det finns något sådant som praktisk visdom och därmed implicerar att det finns personer vars råd är särskilt värdefulla att söka.⁷ Utifrån den sentimentalistiska ansatsen kan det också vara intressant att söka människors råd, men där kommer det mer att handla om att ha tillgång till en tillräcklig mängd tillräckligt olika personer för att kunna avgöra om något är förenligt med moralisk anständighet. Grovt tycks man alltså kunna urskilja två huvudmodeller för etisk rådgivning: (1) *Expertmodellen*: Man bör försöka identifiera praktiskt visa och perceptiva personer som man kan rådfråga; på så sätt kan man skaffa sig dels en bild av vad som är relevant i situationen, dels eventuellt av vad man bör göra; respektive (2) *Kommittémodellen*: Man bör konsultera grupper av personer som är moraliskt anständiga, men samtidigt (så långt det är möjligt) olika. På så sätt kan man få en bild av i vilken grad det handlande man överväger är moraliskt problematiskt eller rentav moraliskt uteslutet.

En ”kommittémodell” låter måhända inte särskilt upphetsande, men givet att man finner sentimentalismen (i den form den skisserats här) rimlig kan det här fortfarande på vissa sätt vara ett intressant resultat. Till att börja med är etiska kommittéer något som redan förekommer i olika

⁷Vikten av att ha dygdiga vänner betonas på ett flertal ställen av Aristoteles (EN 1112b11–12, 1155a11–16, 1159b7–8, 1170b10–14, 1172a11–14) och det bör väl dessutom sägas att hans idé om praktisk visdom inte förefaller att handla om enstaka moraliska gurus, utan snarare om något som visserligen bara en liten minoritet besitter eller approximerar, men som fortfarande åtminstone i approximativ form står att finna bland människor kring en (i alla fall om man har turen att befinna sig i de rätta samhällsskikten).

sammanhang och givet att man fann någon annan teori mer rimlig skulle det förfarandet närmast vara att betrakta som ett slags nödlösning, en kompromiss som behövs givet att vi inte tycks kunna ena oss om någon kraftfull etisk teori som skulle kunna göra jobbet åt oss (givet att vi bara hade ett tillräckligt beslutsunderlag). Om den dygdetiska modell som föreslagits här är rimlig, så är dock väl sammansatta etiska kommittéer i själva verket den självklara institutionella lösningen på att det i olika verksamheter kommer att dyka upp moraliskt svåra beslutssituationer. Sedan är det fullt möjligt att sammansättningen och funktionssätten hos faktiska etiska kommittéer lämnar en del att önska, men det är något som man i så fall får arbeta med för att försöka förbättra – och om man kan utarbeta en klarare bild av vad som utgör moralisk anständighet kan naturligtvis en viss vägledning ges i hur sammansättningen av etiska kommittéer bör se ut. Framför allt blir då den centrala frågan vilka typer av olikheter i termer av personligheter som är förenliga med moralisk anständighet och därmed också vilket slags spann av personligheter och livserfarenheter som idealiskt sett bör vara representerade i en väl sammansatt etisk kommitté. Utöver dessa mer praktiska hänsyn är dock åtminstone min personliga inställning att i valet mellan expertmodellen och kommittémodellen bär den förra spår av en elitism som inte är särskilt attraktiv, medan kommittémodellen är mer i samklang med de demokratiska ideal som åtminstone i viss utsträckning ligger till grund för våra moderna politiska system och som de flesta av oss ser som självklara.⁸ Att det råder samklang mellan ställningstaganden ifråga om etik respektive politik är kanske inte något absolut krav, men torde ändå vara något som åtminstone i viss utsträckning talar för en teori.⁹

⁸Peter Simpson (1992) har till exempel invänt mot just aristotelianismen att dess elitistiska tendenser innebär problem i en modern demokratisk kontext. Det är en synpunkt värd att ta i beaktande, men samtidigt skall det sägas att till exempel en modern aristotelik som Martha Nussbaum förenar tankar om praktisk visdom med liberala politiska ställningstaganden utan att det känns som någon ansträngd kompromissposition och Rosalind Hursthouse är mycket tydlig med sin anti-elitism (1999, s. 136-37). Det faktum att Hursthouse anser sig behöva markera mot elitism säger dock samtidigt något; Aristotelianismen kan knappast dömas ut som essentiellt elitistisk, men den lånar sig nog lättare åt elitism än vad som är fallet med ansatser vilka inte utgår från föreställningar om särskilt visa personer.

⁹En tidigare version av denna text presenterades vid ett seminarium på Avdelningen för Medicinsk etik, Lunds Universitet; ett särskilt tack riktas till Nils-Eric Sahlin och Linus Broström för deras kommentarer vid det tillfället.

LITTERATUR

- Anscombe, G.E.M. 1958. "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33.Sv. övers. "Modern moralfilosofi", i *Moralfilosofiska essäer*, red. J. Backström och G. Torrkulla. Stockholm: Thales, 2001.
- Aristoteles. 1999. *Nicomachean Ethics*, övers. T.H. Irwin. Indianapolis: Hackett.
- Brännmark, J. 2006. "From Virtue to Decency", *Metaphilosophy* 37.
- Hursthouse, R. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, R. 2006. "Practical Wisdom: A Mundane Account", *Proceedings of the Aristotelian Society* 106.
- Johnson, R.N. 2003. "Virtue and Right", *Ethics* 113.
- Schneewind, J.B. 1998. *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simpson, P. 1992. "Contemporary Virtue Ethics and Aristotle", *Review of Metaphysics* 46.
- Slote, M. 2001. *Morals from Motives*. New York: Oxford University Press.
- Österberg, J. 1999. "The Virtues of Virtue Ethics", i *Philosophical Crumbs*, red. R. Sliwinski. Uppsala: Uppsala Philosophical Studies 49.
- Williams, B. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press.