HUGO STRANDBERG

MORAL OCH MORALISK OENIGHET

När filosofer diskuterar andras filosofiska uppfattningar hämtas dessa oftast från andra filosofers texter. Den som undervisar i filosofi behöver dock förhålla sig till studenters filosofiska föreställningar, och min erfarenhet är att dessa allt som oftast skiljer sig på avgörande sätt från dem man kan finna i sådana texter. Att i undervisningssammanhang välja att diskutera en klassisk filosofisk text är ofta ett bra val, men motiveringen att denna är ett mer genomtänkt uttryck för uppfattningar gängse också utanför kretsen av filosofer är långtifrån självklar.

För min del har detta blivit allra mest påtagligt när jag undervisar i moralfilosofi. Under de senaste åren har det funnits en tydlig trend, nämligen att en viss filosofisk uppfattning har blivit allt vanligare och nu nästintill är en majoritetsuppfattning bland de nybörjarstudenter jag stöter på. Att beskriva denna uppfattning är inte en enkel sak, av skäl jag strax ska komma till, men vad den utmynnar i är förnekandet av moralfilosofins meningsfullhet: vad man än säger som svar på en moralfilosofisk fråga är lika mycket, eller snarare lika lite, värt som vad helst annat man kunde säga som svar på den. Som ett försök att snabbt ringa in föreställningen kunde man säga att det rör sig om ett slags scientistiskt driven nihilism, från vilken två mer substantiella konsekvenser dras, dels kollektivism, uppfattningen att det är omöjligt att ifrågasätta seder och bruk i det samhälle man bor i, dels nyliberalism, här uppfattningen att all politik som ens på ett avlägset sätt är ett uttryck för ställningstaganden i moraliska frågor är orättfärdig och att statens verksamhet därför bör inskränkas så långt det är möjligt.

Att beskriva föreställningen på detta sätt gör den dock som sagt inte rättvisa. För vad som framför allt utmärker den är nämligen att studenterna inte betraktar den som ett svar på en genuin fråga, och de är därför oförmögna att se att det finns andra som kommit med andra svar. Från gymnasiet har de visserligen vissa kunskaper om moralfilosofins historia, men detta betraktar de som forna tiders vidskepelse och inget man kan ta på allvar; att de frågor moralfilosofer idag diskuterar i åtskilliga avseenden är de samma som förr blir de väldigt förvånade över när kursen börjar, precis som jag skulle bli om jordens eventuella platthet togs

Filosofisk tidskrift 2019 nr 2, 115–126

upp som en aktuell fråga under en kurs i geologi. Detta är en betydande skillnad gentemot filosofer som torgför uppfattningar mer eller mindre avlägset besläktade med deras: redan att sådana filosofer ser en poäng i detta betyder att de ställer dem i kontrast till andra uppfattningar. För studenterna är föreställningen däremot inte en lösning på ett problem, den är inte ett svar på en verklig fråga.

Den avgörande punkten är således inte argument för eller emot olika uppfattningar, egna eller andras. En förutsättning för sådana är nämligen att man betraktar frågan som alls värd, eller ens möjlig, att betänka. Därför är det gagnlöst att påpeka motsägelsefullheter i föreställningen som jag skisserat ovan, motsägelser som jag gissar att många läsare redan reagerat på, alternativt att göra ett klassiskt filosofiskt drag och påpeka det märkliga i att hysa den moralfilosofiska uppfattningen att moralfilosofi inte är möjlig. Eller i den utsträckning det finns en poäng i att påpeka motsägelsefullheter har detta mindre att göra med dessa själva än med att det, eventuellt, kan vara ett sätt att få någon att överhuvudtaget börja tänka kring de här sakerna, att inte längre betrakta dem som bortom all möjlig diskussion. Det här är en punkt som är av generell filosofisk betydelse, och har stora följder som jag bara indirekt kommer att beröra här: det som många filosofer idag ser som det centrala elementet i den filosofiska verksamhetens väsensbestämning – att formulera argument för och emot olika uppfattningar – förutsätter något mer grundläggande, nämligen den process i och med vilken jag börjar se en viss fråga som meningsfull (eller för den delen slutar göra det), den process i och med vilken jag börjar begrunda frågan. Denna process ligger inte utanför filosofin, som om den bara var en emellanåt nödvändig genomgångsfas fram till den egentliga saken. I själva verket är detta en av de mest avgörande, men också mest svårfångade, skillnader som filosofin kan göra för en: frågor som tidigare inte var levande för mig blir det, men också omvänt, problem jag tidigare tog som reella slutar vara det. Den filosofiska reflektionen kring en viss fråga förutsätter att jag redan betraktar den som en genuin fråga, och reflektionen kommer att formas av vilka möjligheter jag ser och inte ser. Samtidigt kan den filosofiska reflektionen komma att öppna mina ögon för möjligheter jag inte sett tidigare liksom få mig att sluta ta något på allvar som jag tidigare tagit på allvar. Redan det att jag börjar betänka hur jag ser på saker innebär att denna syn inte är den samma som förr; det finns uppfattningar som jag överger, ja måste överge, utan att ha kommit till insikt om deras felaktighet.

Vad jag ska göra i den här texten är därför inte att argumentera mot den uppfattning jag skisserade i början. I stället ska jag göra det jag började med att säga är en nödvändighet: för den som undervisar i filosofi räcker det inte att begrunda andra filosofers texter, han eller hon behöver också förhålla sig till studenters filosofiska föreställningar.

Så, vad finns för mig att säga om den föreställning jag skisserat?

Ovan beskrev jag föreställningen som ”ett slags scientistiskt driven nihilism”. Det är ett svar jag ofta får när jag frågar varför moraliska och moralfilosofiska frågor – frågor som studenterna inte skarpt skiljer åt, och det tror jag de gör rätt i, om än mina skäl, som kommer att bli synliga senare i den här texten, är andra än deras – skulle vara poänglösa: de kan inte besvaras med naturvetenskapliga metoder. Det här förklarar dock inte särskilt mycket. För frågan är ju varför frågor som inte skulle kunna besvaras med sådana metoder skulle vara obefogade att ställa. Och förklaringen jag får är att det har att göra med enighet och oenighet: sådana metoder är de enda som leder oss till svar som ingen kan ifrågasätta, och om oenighet inte kan undvikas visar det att frågan inte har ett svar och därför är meningslös.

Här tror jag att en av kärnpunkterna ligger. Bilden av naturvetenskap är visserligen inte bara idealiserad utan direkt felaktig, men att frågan om moralisk oenighet – till vilken grad är vi oeniga, hur ska denna oenighet förstås, hur ska jag förhålla mig till den – är en av de centrala för dessa studenter är inte desto mindre sant, och långtifrån en oviktig fråga.

1. HUR SKA JAG FÖRHÅLLA MIG TILL MORALISK OENIGHET?

Låt mig börja med den sista frågan: hur ska jag förhålla mig till moralisk oenighet? Meningslöshetstesen innebär ett givet förhållningssätt: så fort oenighet råder och det inte finns någon osviklig väg till enighet bör jag se till att denna oenighet försvinner genom att förstå det vi säger som bara skenbart i konflikt, framför allt genom att förstå det som bara olika reflexartade reaktioner på en fråga som i själva verket är meningslös.

Lägg märke till att oenigheten i sig själv inte bär på ett sådant budskap, oavsett hur svår man antar att den är att överbrygga. Det är först om denna oenighet ses som existentiellt mer angelägen än den moraliska fråga saken gäller som tesen alls blir tilltalande. Tesen kan därför inte betraktas som rent teoretisk, men hur ska dess existentiella innebörd förstås? En möjlighet – och min erfarenhet är att denna är den faktiska – är att den bottnar i rädslan för att vara oenig med andra, rädslan

för att stå på sig även när det inte finns något enkelt sätt att visa andra att det jag säger är viktigt och sant. Kollektivism skulle alltså inte vara en konsekvens som dras av detta sätt att förhålla sig till moraliska frågor utan vad som motiverar det.

Men att denna rädsla finns – den är naturligtvis väldigt vanlig, men tar sig många olika uttryck – visar att moraliska frågor inte alls är meningslösa. Snarare tvärtom: det är för att de berör oss mycket djupare än andra frågor som oenigheter här blir svåra att hantera, till skillnad från oenigheter i andra fall.

Det finns alltså något fruktbart i att denna rädsla kommer upp till ytan: att ta den till utgångspunkt för diskussion kan vara en väg till en fördjupad förståelse av vad moral handlar om. För att kunna göra det måste vi emellertid först diskutera de första två frågorna ovan: till vilken grad är vi oeniga? hur ska denna oenighet förstås?

2. TILL VILKEN GRAD ÄR VI OENIGA?

Är det egentligen så klart att vi är fundamentalt oeniga vad gäller moraliska frågor? Ett enkelt påpekande vore att det förstås är i sådana situationer där oenighet kan tänkas finnas som vi diskuterar saker, så att sådana diskussioner bär på konflikter är inget att förvånas över. Runtomkring dessa finns allt det som inte ens har form av frågor, om vilket därför vare sig oenighet eller enighet råder. Ett viktigare påpekande är att det inte finns något moraliskt neutralt sätt att ange omfattningen av denna oenighet, för vad som ska betraktas som ”mycket” eller ”lite” beror på vilken angelägenhet jag tillmäter frågorna om vilka vi är oeniga i jämförelse med dem om vilka vi inte är det, ja beror till och med på om jag alls finner sådana jämförelser moraliskt relevanta.

Det är dock inte självklart hur denna oenighet i åsikter förhåller sig till eventuella oenigheter i handling. Det liv någon lever kan få mig att betrakta det hon säger på ett nytt sätt, åtminstone av två skäl. För det första kan det bli klart att inte ens hon själv tar de åsikter hon talar för på allvar. De är på sin höjd teoretiska övertygelser som hon i själva verket aldrig skulle drömma om att förverkliga, till och med kan hennes liv visa att det inte ens är fråga om teoretiska övertygelser, bara saker hon av någon anledning gillar att säga. I Dostojevskijs *Brott och straff* råkar Raskolnikov, innan han begått morden, höra ett samtal mellan en student och en officer, och studenten hävdar att det vore rätt att rånmörda pantlånerskan, varpå officeren säger:

> – Jo, här håller du på och pratar och orerar, men säg: Kommer du verkligen att mörda gumman själv?
>
> – Det kommer jag naturligtvis inte! Jag diskuterade det ur rättvisesynpunkt [...] Jag har ju inget med saken att göra [...]
>
> – Men enligt min mening är det inte en rättvisesynpunkt om du inte kan förmå dig att göra det själv![1]

För det andra kan avståndet mellan lära och liv vara en fråga om moralisk bekvämlighet: i sådana fall menar personen i fråga allvar med vad hon säger, det är vad hon gör hon inte menar fullt allvar med.

Det liv någon lever kan få mig att betrakta det hon säger på ett nytt sätt, men på vilket sätt – om på det första eller på det andra – är förstås inte oberoende av hur jag själv ser på de frågor saken gäller. Om oenigheten i åsikter är större eller mindre än den i handling är alltså inte klart.

Så om vi därför försöker närma oss frågan om oenighet i handling direkt, istället för via eventuella oenigheter i åsikter, behöver vi klargöra på vilket sätt två handlingar kan strida mot varandra, och inte strida mot varandra bara i allmänhet utan i moralisk mening. Det är långtifrån en enkel sak. John Cook påpekar en svårighet:

> Anta att i en folkstam, känd som Mobimtu, förväntas det att när en pojke når åldern för övergången från barn till vuxen så ska hans far börja tala en massa om hur fantastisk och duktig pojken är. Han förväntas tala ofta, och även med viss överdrift, om sonens tapperhet, bedrifter och egenskaper. Att inte fullgöra denna föräldraplikt betraktas som en försummelse vad gäller att ge sonen det självförtroende som är nödvändigt för att konfrontera stamlivets vedermödor. Om vi nu skulle råka på denna stam och lägga märke till en man som gick på i den här stilen om sin sons tapperhet, bedrifter och egenskaper, så skulle vi kanske komma att tänka på någon granne därhemma som hela tiden skryter om sina barn. [...] Och medan vi lägger märke till mer och mer av detta beteende i stammen, och också lägger märke till att ingen kritiserar dessa män för deras ständiga och (som det förefaller oss) odrägliga skryt, drar vi kanske slutsatsen att Mobimtu-stammen inte har några skrupler vad gäller skryt.[2]

1. Fjodor Dostojevskij, *Brott och straff*, övers. Hans Björkegren (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1983), s. 80.
2. John W. Cook, *Morality and Cultural Differences* (Oxford: Oxford University Press, 1999), s. 89–90 (min övers.).

Men som Cook påpekar vore detta ett misstag. Att kalla det fäderna gör för ”skryt” vore att ta fasta på ytliga likheter; begrunda Cooks inledande beskrivning och kom underfund med varför det inte rör sig om skryt! Det finns visserligen en hel del problem här som Cook inte lägger märke till, men jag ska inte ta upp dem eftersom de inte påverkar grundpoängen: för att det ska vara möjligt att tala om en moralisk oenighet i handling måste man först slå fast att det verkligen rör sig om samma handling, men med, så att säga, omvända förtecken. Och att slå fast det är en svårare sak än man många gånger tänker sig. En handlings mening är alltså kontextbunden – liksom innebörden av svaret ”nej” beror på den fråga det är ett svar på, och därför också dess moraliska innebörd, om det exempelvis är en lögn – och det är först om handlingarna har samma mening som det kan vara fråga om oenighet.

Vilken oenighet i handling som helst räcker heller inte, det måste röra sig om en moralisk oenighet. Två läkare kan vara oeniga om vilken behandling som är den bästa, kan behandla likartade patienter på olika sätt. Men det är förstås inte en moralisk oenighet. Även om den ena behandlingen är mer till skada än till gagn betyder inte det att läkaren ville skada sin patient.

Men inte heller att någon skadar andra uppsåtligen innebär självklart en moralisk oenighet med dem som inte gör det. Att säga att jag är oenig med en sådan person vore att säga att jag betraktar hans handling som ett genuint försök att göra gott, men att vi sedan har olika idéer om vad som är gott. Men när skulle jag betrakta saken på det sättet? Självklart kan vi ha situationer där både han och jag säger att vi uppriktigt vill det goda, men det betyder inte att vi verkligen vill det. Det här, vill jag mena, är den viktigaste sak den förbiser som tar det för uppenbart att vi till en väldigt hög grad är moraliskt oeniga.[3]

3. HUR SKA DENNA OENIGHET FÖRSTÅS?

Detta för oss över till nästa fråga: hur ska denna oenighet förstås? För när jag intalar mig själv att jag vill gott, visar det på en spänning som går rakt igenom mig: det är både sant och inte sant att jag tror att jag vill gott, det är både sant och inte sant att jag vet att det jag säger och gör är

3. Jfr R. F. Holland, ”Moral Scepticism”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 41 (1967), s. 191, där han påpekar att för att kunna slå fast att det verkligen rör sig om oenighet måste man först slå fast att skillnaden inte är ett resultat av något annat, som sofisteri eller korruption.

falskt. Och då blir det förstås än mer oklart i vilken mening jag är oenig med andra, eftersom hur man ska karaktärisera min relation till andra beror på vad i mig man tar fasta på. Och likaså på vad i andra man tar fasta på: de kan naturligtvis inte förutsättas vara fria från självbedrägeriets frestelse.

Låt mig ge ett exempel. När jag sitter på puben och dricker min öl har det flera gånger hänt att någon okänd man slår sig ner vid mitt bord och snart börjar bekänna, han har till exempel slagit sin fru eller sina barn. Det är uppenbart att det han fiskar efter är att jag ska lindra hans dåliga samvete genom att säga något i stil med ”Kvinnor (eller barn) kan vara jobbiga” eller ”Att fela är mänskligt”. Och faktiskt är det svårt att avhålla sig från att säga något sådant, det krävs en kraftansträngning för att inte falla in i det mönster han har ritat upp. Varför? Inte för att situationen på något sätt är hotfull, utan för att så länge jag håller mig till det han vill höra kommer samtalet att befinna sig på en opersonlig nivå, till skillnad från då jag säger något som utmanar honom, i och med vilket han kommer att dra in mig personligen i samtalet, ställa frågor till mig, invända mot det jag säger, och så vidare, och allt detta kommer att vara utmanande på ett sätt jag helst verkar vilja undvika.

Ett samtal kan alltså pågå där båda djupast sett vet att samtalet bygger på en lögn: han skulle inte söka lindring från sitt dåliga samvete om han inte hade dåligt samvete, och jag skulle säga det han vill höra inte för att jag är övertygad om det utan för att slippa att själv utmanas. I ett sådant fall har vi alltså en enighet i det som sägs, men en enighet som är lögnaktig och som döljer inte en djupare liggande oenighet utan en djupare liggande enighet.

Det finns inget skäl att tro att det här fallet skulle vara unikt. Är det inte fullt möjligt att mycket av det som sägs och skrivs, i våra privata liv, i den politiskt-kulturella sfären, och, förstås, i filosofin, i seminariediskussioner och i filosofers texter, är invävt i en sådan dynamik, om än på många olika sätt och till olika grad? I så fall blir frågan om enighet och oenighet än mer svårfångad, eftersom det då inte på något enkelt sätt går att avläsa någons tankar i moraliska frågor från det hon säger och gör. Framför allt: att komma underfund med vad jag själv djupast sett tänker är långtifrån en trivial sak.

Mycket av det som sägs och skrivs, men också av det som görs. För jag kan dölja något för mig själv inte bara med hjälp av intellektuella verktyg. En vädjande blick kan släckas med ett knytnävsslag. Också i detta kan man söka stöd hos andra, och det är ett av skälen till att, som

jag nyss gjorde, tala om kultur: en av de saker som formar en kultur, som formar ett kollektivt handlingsmönster, är dess medlemmars åstundan att gömma undan det som besvärar dem.[4]

4. ENIGHET SOM PROBLEM, MORAL SOM SVÅRIGHET

Mot bakgrund av detta är det möjligt att närma sig frågan om enighet och oenighet från en ny vinkel. Vi började med oenigheten som problem, men nu är det tydligt att enigheten också kan vara ett problem. Den enda svårigheten är inte att nå enighet, också att komma bort från den är en svårighet. I fallet med mig och mannen på puben är svårigheten att inte falla in i en gemensam lögn, i det kulturella fallet att göra upp med kollektivt accepterad ondska. Och det är klart att faktumet att det inte finns något enkelt sätt att få andra att se att det jag säger är viktigt och sant ligger i sakens natur här, och därför inte som sådant ett skäl för tvivel. Även om Kierkegaard förstådd bokstavligt begår det korresponderande motsatta misstaget är det han säger viktigt som korrektiv:

> Mængdens Dom har sin Betydning; man skal ikke hovmodig forblive uvidende om den, nei man skal være opmærksom; naar man saa blot passer paa at gjøre det Modsatte, da træffar man gjerne det Rigtige; eller hvis man oprindeligen gjør det Modsatte, og det da træffer sig saa heldigt, at Mængdens Dom yttrer sig derimod, saa kan man være temmlig sikker paa, at man har grebet det Rette: man har da ikke blot ved sig selv ret inderligen overveiet og prøvet sin Overbeviisning, men man har tilllige den Fordeel, endnu engang at faae gjort Prøve paa den – ved Hjælp af Spotten, der muligen saarer, men netop ved Saaret viser, at man er paa den rette Vei.[5]

Annorlunda uttryckt, den som hävdar att det finns djupgående och utbredd moralisk oenighet, att det inte finns några metoder som leder oss från oenighet till enighet här, och att de frågor denna oenighet gäller därför är meningslösa, har förutsatt att det inte finns några specifikt

4. För mer om dessa saker, ja om temat för den här artikeln generellt, se t.ex. Joel Backström, ”Of Dictators and Greengrocers: On the Repressive Grammar of Values-Discourse”, *Ethical Perspectives* 22 (2015), s. 39–67; Hannes Nykänen, ”Repression and Moral Reasoning: An Outline of a New Approach in Ethical Understanding”, *Sats* 16 (2015), s. 49–66; Hugo Strandberg, *Self-Knowledge and Self-Deception* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015).

5. Søren Kierkegaard, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, Samlede Værker 11 (Köpenhamn: Gyldendal, 1963), s. 124–25.

moraliska svårigheter: skälet till att det inte finns någon metod som leder oss bort från oenigheter här tänks vara att det är något skumt med frågorna, inte att dessa frågor är behäftade med något av annorlunda art, en verklig moralisk svårighet.

Lägg dock märke till att svårigheten kan vara mångfacetterad och därför svåranalyserad. I fallet med mig och mannen på puben är det ju inte i den specifika frågan svårigheten ligger, som om dynamiken mellan mig och honom skulle sett ut på ett helt annat sätt om det han ville prata om vore en annan moraliskt laddad fråga. Laddningen är dock väsentlig; att tjafsa om trivialiteter är tvärtom ofta ett sätt att umgås. Men inte ens ett sådant fall är nödvändigtvis genomskinligt, för ett samtal av det slaget kan vara ett sätt att undvika vissa teman, och i så fall kräver förståelsen av denna situation att ens uppmärksamhet riktas mot dess negativ. Från att i ett givet fall moraliska svårigheter inte omedelbart drar blickarna till sig kan man inte dra slutsatsen att de inte formar fallet och min förståelse av det.

Som sagt, det går inte att förutsätta att dessa svårigheter skulle försvinna så snart diskussionen blir filosofisk. Det gäller förstås oavsett filosofisk fråga – dynamiken mellan människorna i diskussionen, om det så är i ett seminarierum eller i tidskriftsartiklar, påverkar vad som sägs och inte sägs och hur det sägs – men får en än mer betydelsefull verkan i moralfilosofiska sammanhang. För att kunna ge en god, icke-förfalskad, filosofisk beskrivning av vad som pågår i ett konkret moraliskt fall måste man nämligen samtidigt göra upp med sina egna moraliska frestelser. Göra upp med dem, inte enbart försöka avskärma dem, för i så fall skulle vi få den situation Dostojevskij beskrev i citatet ovan, där inte ens jag själv tar det jag talar för på fullt allvar. Frestelserna måste genomarbetas. I fallet med den meningslöshetstes jag diskuterar här blir alltså frågan dels vad viljan att dra den skeptiska slutsatsen kommer från, vad den hänger samman med, dels, och mer specifikt eftersom den kan hänga samman med mycket, vilka moraliska svårigheter frågan om hur moralisk oenighet bör tas handlar om.

5. OBJEKTIVISM OCH SUBJEKTIVISM, FORM OCH INNEHÅLL

I exemplet med mig och mannen på puben blir det tydligt hur en moralisk oenighet undviks eftersom den skulle sätta oss på spel inför varandra. Man kunde beskriva det som en svårighet att hantera genuint dialogiska situationer. Lägg märke till att också den skenbara motsat-

sen till meningslöshetstesen – tron att det finns osvikliga metoder att lösa sådana oenigheter – vore en strategi att undvika sådana situationer. Medan meningslöshetstesen retirerar till något som kunde beskrivas som subjektivism i vid bemärkelse – ”det här är förstås bara vad jag tycker, du kan se annorlunda på saken” – innebär tron på sådana osvikliga metoder en reträtt till objektivism eller kollektivism – ”det här har inget med mig att göra, det är bara så det är”. Att ta en moralisk fråga på allvar är att inte använda sig av någon av dessa strategier. Det säger också något om vilket slags frågor moraliska frågor är: de är just sådana frågor där dessa vägar för mig bort från det saken gäller.

Hittills har jag framför allt talat om ena sidan av de moraliska frågornas utmanande natur – att stå på sig även när det inte finns något enkelt sätt att visa andra att det jag säger är viktigt och sant, att när jag inte lyckas förklara mig utsättas för det mängdens hån som Kierkegaard talar om – men det finns förstås också en annan sida, nämligen när jag inser att det ligger något i en sak som inte ligger i linje med det jag känner mig trygg i och som jag därför till förstone slår från mig. En sådan insikt kan vara en fråga om att överta sättet att se på saker från den jag möter, men måste inte vara det. Det går också att tänka sig motsatsen, att jag finner hennes sätt att se på saker så ruttet att jag går längre åt andra hållet än tidigare. Och förstås också förändringar som är mer mångdimensionella än så.

Beskrivet på ett så allmänt sätt kan det se ut som om de moraliska frågornas utmanande natur vore en rent formell egenskap hos dem. Men är det verkligen så? Låt oss titta på ett annat exempel.

Säg att jag har gjort någon ledsen. Jag är kanske avundsjuk på någons framgång, och på en fest pratar jag sarkastiskt och nedlåtande till och om henne, och jag ser att hon till slut, med tårar i ögonen, går därifrån. Efteråt slår det mig vad jag har gjort. Hur ska min insikt förstås? Om jag var subjektivist är det enda jag kunde säga att jag har svikit mina ideal. Det enda utrymme för förlåtelse som finns är att mitt ”lägre jag” ber mitt ”högre jag” om förlåtelse. Notera att subjektivisten inte säger bara att sådana här situationer finns, utan att *alla* är sådana: det kan *aldrig* vara fråga om något annat än att jag svikit mina ideal. Om jag är något slags relativist, då har jag behandlat den grupp jag hör till illa. Det enda utrymmet för förlåtelse som finns är att jag ber mina föräldrar eller någon annan representant för den grupp jag hör till om förlåtelse. Om jag är objektivist, är det något slags världsordning jag gjort illa, och det är oklart om det finns något utrymme alls för förlåtelse i så fall. Men alla

dessa möjligheter bortser från den mest närliggande och moraliskt centrala: att vad jag förbrutit mig mot är just den jag har varit elak mot, att det är henne jag ber om förlåtelse. (Notera att det inte är hennes åsikter som jag har förbrutit mig mot, några regler eller värderingar som hon har, utan just mot henne. I grunden handlar alltså moral handlar inte om sådant.) Den jag ser när jag på ett klarsynt sätt känner ånger är den person jag behandlat illa. Hur ser jag den? Jag ser den, kunde man säga, i kärlekens ljus;[6] ångern är, med andra ord, ett uttryck för att jag bryr mig om henne.[7]

De moraliska frågornas utmanande natur är alltså inte en rent formell egenskap hos dem. Förståelsen av denna utmanande natur inbegriper en förståelse av sådant som ånger, förlåtelse och kärlek, med andra ord av relationerna mellan mig och andra. Uttryckt i termer av den svårighet att hantera genuint dialogiska situationer jag nämnde ovan: denna är inte rent formell, för den återfinns inte enbart i diskussion av de moraliska frågorna, utan likaså i det de moraliska frågorna handlar om.

I exemplet ovan återfinns en dynamik som på många sätt tydligt avviker från den filosofer ofta tänker sig. Den vanliga filosofiska föreställningen är att moraliska svårigheter är kunskapsproblem – svårigheten att veta vad som är gott – inte viljesvårigheter. (Aristoteles diskussion av akrasia (*Eth. Nic.* 1145a15–1152a36) kan tyckas vara ett undantag, men notera att det Aristoteles diskuterar är sådant som lättja, inte frestelser, och självbedrägeri spelar ingen roll i hans diskussion.) Men ångern, som ju inte är ett resultat av ett viljebeslut utan tvärtom får mig att se det jag inte ville se, visar på en omsorg som inte helt går att kväva, samtidigt som vi på olika sätt försöker blunda för denna kärlek. Med andra ord, självbedrägeri blir här ett centralt moraliskt begrepp, med hjälp av vilket den här dynamiken kan beskrivas: att försöka hindra sig själv från att fullgöra en rörelse till omsorg om den andre. Därmed får ändå ovetenheten en plats i beskrivningen, men det är en framkallad ovetenhet, och även detta – att den är framkallad – är del av det man strävar efter att dölja för sig själv. Det här självbedrägeriet måste förstås påvisas i varje enskilt fall, men när man blivit uppmärksam på möjligheten är det svårt att inte lägga märke till det. Att avslöja sina egna självbedrägerier är dock per definition inte trivialt.

6. För det här uttryckssättet, se Hannes Nykänen, *Samvetet och det dolda: Om kärlek och kollektivitet* (Ludvika: Dualis, 2009), s. 110.

7. Jfr Rodger Beehler, *Moral Life* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), s. 26: ”This *caring about*, or *regard for*, another person [...] I shall prefer to characterize as a form of love. It is ultimately this regard, or caring, for other persons which gives our moral language its sense.”

6. AVSLUTNING: MORALENS PLATS

Trots allt jag sagt här finns det dock något den har förstått som utifrån den påstådda existensen av moralisk oenighet drar slutsatsen att moraliska och moralfilosofiska frågor är meningslösa. Insikten är att sådana frågor inte existerar isolerade, utan alltid är del av ett vidare sammanhang av mänskliga relationer: det räcker inte att bara försöka besvara dem, det sammanhang i vilket de ställs och diskuteras måste också betänkas, ja innebörden av dem, och därmed deras eventuella svar, är beroende av detta sammanhang. Meningslöshetstesen kan i sin bästa form just förstås som en kritik av moralism, och påpekar då möjligheten och vikten av att ställa moraliska frågor kring hur vi diskuterar sådana frågor. Men en sådan kritik av ju själv en moralisk kritik, och tesen är därför, så tolkad, motsägelsefull. Viktigare är dock påpekandet att kritiken är för grund, att moralism är kärlekslöshet och att moralisk kritik själv måste vara buren av kontrasten till det den kritiserar.

Moral är med andra ord inte något enskilt område i livet som man kan ställa sig utanför och beskriva. Moralen har ingen plats.

Det filosofiska tänkandet kan därför aldrig bara vara en teoretisk reflektion över moralen, utan bidrar själv till moralisk fördjupning eller förflackning, till moralisk klarsyn eller fördunklande. Av samma skäl kan det inte primärt handla om att finna svar på givna frågor. Den mer fundamentala saken rör vilka frågor jag ställer och vilka jag inte ställer, vilka jag alls finner meningsfulla och vilka inte, vilka alternativ jag ser och vilka jag inte kan ta på allvar.

I moralfilosofin blir således det undflyende och svåra med filosofiskt tänkande särskilt tydligt.[8]

8. Denna publikation har understötts av projektet ”Centre for Ethics as Study in Human Value”, registreringsnummer CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425, i det operativa programmet ”Forskning, utveckling och utbildning” (OP VVV/OP RDE), samfinansierat av Europeiska regionala utvecklingsfonden och Republiken Tjeckien.