ANDERS HANSSON

ATT JÄMFÖRA ÄPPLEN MED PÄRON (OCH LIDANDE, OCH LÖFTEN)

Avvägningar av olika slag är oundvikliga. Till vardags är de ofta relativt oproblematiska. Avvägningar är centrala även inom moralfilosofin, men där är de nog inte lika oproblematiska. I vissa lägen har vi nämligen starka skäl att handla moraliskt felaktigt. Då måste vi avgöra vilket alternativ som är bäst, eller minst dåligt. Ibland upplevs detta som moraliska dilemman. Hur vi än väljer så blir det fel.

Ett vanligt tillvägagångssätt – till vardags, inom politiken och i olika nationalekonomiska modeller – är då att nyttomaximera. Det vill säga, att välja alternativet med bäst effekter i något avseende. Även inom moralfilosofin är detta vanligt. Exempelvis säger ju utilitarismen att vi ska befrämja de bästa totala konsekvenserna med hänsyn till välmående.

Ambitionen att göra gott är rimligen en central del av en sund etisk teori. Men samtidigt är få av oss helhjärtade konsekventialister. De flesta tycker att vissa handlingar eller beteenden i sig är sådana att vi ska låta bli dem, trots att de kan ha bra konsekvenser. Ändamålen helgar inte alltid medlen.

Ett alternativ till den klassiska konsekventialismen skulle kunna vara en pluralistisk och ”handlingsinkluderande” variant. En sådan tar bland annat hänsyn till felaktigheten och riktigheten i vissa handlingar eller beteenden. Men en sådan teori skulle behöva kunna redogöra för dåligheten i att utföra felaktiga handlingar. Annars blir det svårt att väga de olika slags skälen mot varandra. Här kan begreppet ”deontiskt värde” vara till hjälp. Dessutom bör man fundera över om våra moraliska plikter är så starka som vi ofta tror.

Derek Parfit menar att om vi får en bättre förståelse av detta skulle avståndet mellan våra moraliska plikter och konsekvensetiken minska avsevärt. Centralt för hans resonemang om detta är begreppet ”deontiskt värde”, men jag tror inte att det är tydligt nog hur han tänker sig det hela. Jag ska försöka förklara hur dessa begrepp skulle kunna hjälpa oss att förstå hur vi kan väga olika saker mot varandra, utan att falla tillbaka på en klassisk konsekventialism i stil med utilitarismen.

Filosofisk tidskrift 2020 nr 1, 3–17

1. HAR VI OFTA SKÄL ATT HANDLA MORALISKT FEL?

Utgångspunkten är alltså att de flesta av oss verkar mena att vissa handlingar i sig är sådana att de är moraliskt felaktiga. Till exempel har vi en moralisk plikt att låta bli att mörda, tortera, bryta löften och bedra andra. Men vi menar även att handlingar kan vara önskvärda för att de har bra konsekvenser. Sådana handlingar har vi skäl att utföra för att de gör att saker går bättre, inte för att de i sig har vissa egenskaper.

När moraliskt felaktiga handlingar har bra konsekvenser uppstår konflikter, ibland kanske dilemman. Vi tycker oss ha starka skäl att handla moraliskt fel. Standardexemplet är det så kallade spårvagnsexemplet, där vi kan rädda flera personer genom att växla över ett skenande tåg på ett spår där det befinner sig en ensam person.

När vi resonerar om dessa fall tror jag att vi gör ett antal misstag. Bland annat tänker vi oss ibland att olika moraliska plikter är absoluta. Det låter i alla fall så då man ofta uttrycker sig i stil med att vi *aldrig* får döda, skada eller bedra. Rimligare vore att tänka sig att vi har *mycket starka* skäl att låta bli dessa saker, och *ofta* starkast skäl att låta bli dem, trots att de har bra konsekvenser. Det utesluter inte att det skulle kunna vara tillåtet att utföra sådana handlingar, exempelvis om alternativen vore mycket dåliga.

Det är åtminstone Parfits hållning. De flesta av hans grundläggande problem går tillbaka till Henry Sidgwick, som menade att olika slags skäl är ojämförbara. Vi kan exempelvis inte jämföra partiska och opartiska skäl, vilket gör att vi i vissa situationer skulle kunna ha mest skäl att göra flera olika saker. Ur vårt perspektiv har vi mest skäl att se till egenintresset, ur ett opartiskt perspektiv har vi mest skäl att se till allmänintresset (Sidgwick 1907; även Parfit 2011, s. 335–48; Hansson 2018, s. 180f. och 2019, s. 109–16).

Liknande problem, menar Parfit, uppstår när vi har olika moraliska, deontologiska, plikter. Som att betala våra skulder, eller att inte skada, ljuga, eller kränka andras rättigheter. För i vissa fall vore konsekvenserna bättre ifall vi bortsåg från dessa deontologiska plikter. Därmed ser vardagsmoralen ut att vara i djup konflikt med konsekventialismen.

Det gör att våra vardagsföreställningar har märkliga konsekvenser, vilket talar för att vi misstar oss på något sätt och. Parfit visar på konsekvenserna med hjälp av *Argumentet för moralisk ambivalens* (Parfit 2017, s. 349). Det går så här:

(1) Vi skulle ofta rimligen kunna hoppas att saker går så bra som möjligt.
(2) Det skulle ofta vara bäst om människor handlar moraliskt felaktigt.

Alltså:

(3) Vi skulle ofta rimligen kunna hoppas att vissa människor kommer att handla moraliskt felaktigt.

Och det här är ju en ganska märklig slutsats. Vi tycker att det spelar roll ifall vi själva utför moraliskt felaktiga handlingar, men inte om andra utför dem. När vi funderar över hur andra ska handla så resonerar vi som konsekventialister som inte godtar några specifikt moraliska skäl av det slaget som deontologiska teorier förutsätter. Enligt konsekventialismen är det inte relevant för en handlings riktighet vilka eventuella egenskaper den har. När vi har mest skäl att göra något så är detta alltså inte enligt konsekventialismen ett ”distinkt moraliskt påstående”, utan den föreslår ”att vi har skäl att göra vad som helst” (Parfit 2017, s. 344). Men, säger Parfit, om vi inte är handlingskonsekventialister så menar vi att ”det i vissa lägen vore fel att göra vad vi har starkast opartiska skäl att göra” (Parfit 2017, s. 344). Så hur ska vi förhålla oss till det?

Upphovet till problemet är distinktionen mellan agent-relativa och agent-neutrala, eller opartiska, skäl. I de fall vi enbart bryr oss om vad som händer har vi inga agent-relativa skäl som säger att *just vi* bör göra, eller undvika att göra, något. Parfit skriver att ”vi inte skulle ha dessa [agent-relativa] skäl ifall vi inte var agenten av just denna handling utan opartiska observatörer av någon annans liknande handling” (Parfit 2017, s. 364). Och i de flesta fall, när vi betraktar en situation opartiskt, skulle vi därmed ha skäl att önska att andra handlar moraliskt fel för att konsekvenserna vore bäst om de handlar så.

Vi bedömer alltså handlingar olika från olika ståndpunkter. Och det märkliga uppstår när vi från den opersonliga ståndpunkten kan hoppas att andra ska handla på sätt som vi själva skulle värja oss mot, för att det vore fel av oss att handla så. Orsaken är alltså att vi, som betraktar någon annans handling, enbart har de agent-neutrala opartiska skälen att ta hänsyn till. De som ska utföra handlingen har dock agent-relativa moraliska skäl som säger att det vore *fel av dem* att utföra handlingen.

Men, menar Parfit, dessa konflikter är mindre djupa än människor vanligen anser. Företrädarna för vardagsmoralens olika principer skulle nämligen, enligt fullt rimliga resonemang, kunna gå med på att justera sina principer, som ”Icke-skadeprincipen”. Han säger att ”många skulle

kunna bli rationellt övertygade att denna princip ska revideras så att den uttrycker svagare anspråk" (Parfit 2017, s. 372).

Och detta är vad Parfit har för avsikt att göra. Han vill revidera några viktiga principer för att föra vardagsmoralens deontologiska restriktioner närmare konsekventialismen.

2. PRINCIPER VI SKULLE KUNNA JUSTERA

En av principerna Parfit menar att vi kan justera är alltså

> *Icke-skadeprincipen* som säger att det ofta vore fel att skada någon även om denna handling skulle vara det enda sättet på vilket vi kan rädda flera andra från liknande skada, eller en annan från mycket större skada. (Parfit 2017, s. 371)

Denna princip är spontant tilltalande men dessvärre ganska oklar när man försöker precisera den. För att klargöra detta har man ibland tänkt sig att den innebär att vi inte *avsiktligen* får skada vissa för att gynna andra, men att det kan vara godtagbart att andra skadas som en *bieffekt* av att vi försöker uppnå ett gott resultat. En sådan tanke uttrycks av den så kallade doktrinen om dubbel effekt, som bygger på något i stil med

> *Medel- och sidoeffektprincipen*: Även om vi ibland kan rättfärdiga att vi räddar flera personers liv på sätt vars förutsedda sidoeffekter vore att vi dödade en annan person, så skulle det vara fel att döda en person som medel för att rädda flera andra personer. (Parfit 2017, s. 374)

Den intuitiva tanken är att de flesta handlingar har flera konsekvenser och kan beskrivas på en mängd olika sätt, allt beroende på vår avsikt med handlingen. Om vår avsikt är att rädda livet på tio personer och vi gör detta på ett sätt som råkar döda en person som bieffekt, så skulle det enligt doktrinen kunna vara tillåtet i och med att vår avsikt inte är att döda personen. Hans död är enbart en oönskad bieffekt.

Parfit visar att alla varianter av Icke-skadeprincipen är svåra att få riktigt klara. Man kan till exempel fråga sig om ett underlåtande verkligen skiljer sig särskilt mycket från att aktivt döda, åtminstone i vissa fall. Att låta bli att handla kräver ofta ett aktivt beslut att inte göra vissa saker. Ofta måste man till och med göra vissa förberedelser även för att kunna låta bli att göra något.

Icke-skadeprincipen tycks dessutom ge oss fel svar i spårvagnsexemplet, där mångas intuitiva reaktion är att vi bör styra om vagnen så

att den dödar en och att vi därigenom räddar livet på fem. Men Icke-skadeprincipen säger ju att vi inte får styra om vagnen för att vi därigenom skulle skada personen.

Medel- och sidoeffektprincipen är tänkt att bättre kunna redogöra för detta genom att säga att det är tillåtet att styra om vagnen för att vi inte syftar till att döda en person som medel. Dödsfallet är endast en bieffekt av vår ambition att rädda fem andra. I detta fall kan man tycka att vi har en förklaring till att vi bör styra om vagnen.

Men det finns oklarheter även här. Exempelvis, när använder vi andra som medel på ett felaktigt sätt? I vissa fall tycks det ju godtagbart, som när vi lutar oss mot någon välbyggd för att få stöd, eller använder en allmänbildad person som uppslagsbok. Dessutom tycks det ofta vara en fråga om grader. Det spelar roll ifall vi använder andra *enbart* som medel, eller om vi använder dem som medel men med vissa viktiga restriktioner. Parfit illustrerar detta med ett exempel han kallar *Two toes*:

> Efter en jordbävning är du och ditt barn fast i en långsamt kollapsande ruin som hotar att döda er båda. Jag är fast bredvid er, men utom fara. Du kan inte rädda ditt barns liv på annat sätt än att använda min kropp som sköld, utan mitt medgivande, på ett sätt som skulle skada en av mina lilltår. Om du gjorde så att jag förlorade ännu en tå skulle du kunna rädda ditt eget liv. (Parfit 2017, s. 378)

Det vore alltså rimligt av dig att använda Parfit som sköld för att rädda ditt barn, menar han, men kanske inte för att rädda dig själv. Genom denna restriktion på din handling skulle du inte se eller behandla honom enbart som ett medel. Låter vi bli att använda Parfit som sköld så att han skadar ännu en tå, så har vi offrat ganska mycket för hans skull. Så i detta fall använder vi honom inte *enbart* som medel. Det talar för att man borde se Medel- och sidoeffektprincipen som mindre restriktiv än den först kan framstå, och att det inte är fråga om några absoluta förbud.

Men ett av de större problemen är att det är godtyckligt att bry sig om enbart vissa av en handlings konsekvenser. Vi vet ju mycket väl att en person kommer att dö som effekt av vad vi gör, men vi väljer att bortse från det då det bara är en bieffekt av vår handling. Det är lite för enkelt att bara kunna ”välja bort” vissa effekter och lyfta fram andra. Man borde rimligen kunna kräva en bättre förklaring av varför vissa omständigheter är mer relevanta. Det får vi dock inte.

Vi kan även fundera över distinktionen från den drabbades perspektiv. Varför skulle de som blir dödade som en förutsedd bieffekt tycka att

detta vore bättre än att bli dödade som medel för att gynna andra? Parfit skriver att jämfört med att bli skadad som ett medel är det inte mindre dåligt för oss, eller mindre av en invändning mot vad människor gör, ifall dessa personer gör så att vi skadas lika illa som en förutsedd sidoeffekt (Parfit 2017, s. 381).

Parfits resonemang är tänkt att visa att anhängarna av olika deontologiska plikter bör inse att de har anledning att justera sina uppfattningar. Deras plikter är inte så starka som de vanligen tror, och deras teorier är inte så klara att de alltid går att tillämpa. Parfit tänker sig att justeringarna skulle föra dessa teorier närmare konsekvensetiken. De skulle bli mer opartiska, helt enkelt.

Men vi har även anledning att fundera över hur vi ska uppfatta konsekventialismen. Utilitarismen är till exempel sådan att många har starka invändningar mot dess konsekvenser. Men det finns sätt att uppfatta konsekventialismen som vore mer i överensstämmelse med våra intuitiva föreställningar om riktighet och om vad som spelar roll. Parfit introducerar här om vad han kallar ”handlingsinkluderande” konsekventialism.

3. VID OCH HANDLINGSINKLUDERANDE KONSEKVENTIALISM

En sak Parfit lyfter fram är att det finns en mängd fakta som kan ge oss olika slags skäl att handla på en mängd olika sätt. Hans teori innefattar inte dessa värden eller mål för att de har bra konsekvenser, utan för att de i sig är värdefulla (Parfit 2011, s. 134). Han kallar teorier som godtar flera värden för ”vida” teorier. Det är väl i princip samma sak som att de är pluralistiska.

När vi frågar vad som är det bästa vi kan åstadkomma, säger Parfit, så frågar vi från ett opartiskt perspektiv vad alla skulle ha skäl att vilja, eller hoppas på. Denna innebörd av ”bäst”, säger han, lämnar det helt öppet när det gäller de sätt på vilka vi skulle ha mest skäl att vilja att saker gick (Parfit 2011, s. 373–74). Beroende på omständigheterna så kan det således vara flera saker som ger oss skäl. Ett exempel han anger är att vi har skäl att önska vissa bedrifter. Detta är önskningar att lyckas med det vi ägnar oss åt i vårt arbete, eller på vår fritid.

> Tänk på konstnärer, kompositörer, arkitekter, författare eller kreatörer av något annat slag. Deras starkaste önskan skulle kunna vara att producera ett mästerverk inom målning, musik, stenhuggning, eller ord. Och vetenskapsmän, eller filosofer, skulle starkt kunna vilja göra någon grundläggande upptäckt, eller intellektuellt framsteg. (Parfit 1984, s. 133)

På ett annat ställe säger han även att handlingars goda konsekvenser delvis kan bero på fakta om det förflutna. Det innebär att det inte enbart spelar roll vad som kommer att hända, utan även vad som hänt. Det kan till exempel vara bättre om nyttigheter av något slag går till människor som har det sämre, eller om vi håller de löften vi gett, eller om människor bestraffas enbart om de begått något brott (Parfit 2011, s. 246).

Parfit menar även att vissa handlingar, intentioner och motiv kan vara bra eller dåliga i sig, alltså enbart på grund av handlingarnas eller motivens egna egenskaper. De kan alltså vara önskvärda oavsett de effekter eller konsekvenser som de har. Ett exempel skulle kunna vara vänliga handlingar. De kan vara goda eller värdefulla även om de misslyckas. Och det kan även vara i sig dåligt att människor blir lurade eller tvingade, trots att de kanske inte far illa av det (Parfit 2017, s. 353ff.). Han skriver även att vi har några personliga och opersonliga skäl som inte, eller inte helt, beror på fakta om vår egen eller andra människors välfärd. Vi har sådana skäl att försöka göra olika saker som i sig är värda att göra, som att upptäcka sanningar, skapa och bevara skönhet, och uppnå andra bra eller önskvärda mål (Parfit 2017, s. 321).

Tanken med en handlingsinkluderande konsekventialism är att vissa handlingar är riktiga i den mån de är av ett visst slag, och att deras riktighet skulle kunna vara en av de saker som gör konsekvenserna bättre (Parfit 2017, s. 396).[1]

Vanligen tar inte konsekventialistiska teorier hänsyn till handlingarnas egenskaper. Det finns även andra saker som den klassiska konsekventialismen missar. Som att vi har skäl att vara vissa slags personer, och att det i sig är önskvärt att vi handlar gott. Parfit skriver bland annat att

> vårt välmående beror delvis på bedrifter av olika slag, och i att ha olika bra relationer med andra människor, som ömsesidig kärlek. Det kan även vara sant att, om vi är moraliskt goda och handlar på moraliskt berömvärda sätt, så skulle dessa fakta bidra till vårt välbefinnande och göra att våra liv går bättre. … Om vi är moraliskt dåliga och handlar fel skulle dessa fakta, enligt denna uppfattning, inte enbart göra att våra liv går sämre, det skulle i sig vara sätt på vilka våra liv går sämre. (Parfit 2017, s. 401)[2]

1. Detta är dock en idé han snuddat vid redan i Parfit 1984, s. 26. Se även Scanlon 2003, s. 35f. som diskuterar en konsekventialism av detta slag.

2. Detta är egentligen kärnan i Aristoteles resonemang om hur vi lever det bästa livet. Vårt mål, säger han, är att handla ädelt, det vill säga utföra riktiga handlingar för att de är riktiga, och att göra det under ett helt liv. I ett annat sammanhang har jag försökt

På så vis kan konsekventialister av Parfits slag påstå att hur bra det går för oss till viss del beror på huruvida våra handlingar är riktiga eller felaktiga (Parfit 2017, s. 402). Det har alltså betydelse hur vi handlar, och hur vi är, inte bara vilka konsekvenser vi befrämjar eller får till stånd. Parfit menar att det är nödvändigt att redogöra för detta i och med att det är värden som många av oss faktiskt omfattar, och tycks ha skäl att omfatta.

Att han uppfattar konsekventialismens mål på detta vis innebär att Parfits teori är en radikalt annorlunda teori än exempelvis den klassiska utilitarismen. Det finns en mängd saker som gör att saker går bättre. Och det finns flera sätt på vilka saker kan sägas gå bra. Vi behöver inte tänka oss att vi ska maximera förekomsten av njutning eller välmående, eller något liknande.

I vissa lägen är det bästa vi kan göra att utföra en moraliskt riktig handling, nämligen om det är vad vi har mest skäl att göra, allt taget i beaktande. Men för att kunna komma fram till en sådan slutsats så måste vi förstås kunna jämföra olika alternativ med varandra. Hur kan vi göra det? Hur jämför vi det önskvärda i att utföra en viss deontologisk plikt med värdet i att rädda livet på någon? Det förefaller vara två olika slags fakta. Och de tycks ge oss skäl av olika slag. Hur kan vi någonsin veta vad vi har *mest* skäl att göra när vi har att välja mellan olika slags alternativ på detta sätt? En nödvändigt komponent i en rimlig teori, menar därför Parfit, är ”deontiskt värde” (Parfit 2017, s. 401).

4. DEONTISKT VÄRDE

Parfit påpekar att det är märkligt att de filosofer som lägger stor vikt vid handlingars felaktighet ofta bortser från *dåligheten* i att handla fel. Han skriver att ”[o]m det inte finns någon deontisk dålighet så skulle det i sig inte spela roll ifall människor handlade fel… Även om felaktigt handlade skulle spela roll enligt denna uppfattning så skulle det inte spela stor roll” (Parfit 2017, s. 353–54).

Att vi ofta bortser från det negativa värdet, den ”deontiska dåligheten”, i att utföra felaktiga handlingar gör bland annat att vi tenderar att uppfatta de olika restriktionerna eller plikterna som absoluta. Det gör att vi misslyckas med att se hur olika skäl går att väga mot varandra.

klargöra likheterna mellan Aristoteles redogörelse och Kants uppfattning om att handla med vilja (Hansson 2018, kap. 7 och 9). Det vore dock intressant att visa hur Parfits teori har många beröringspunkter med både Aristoteles och Kant. Jag vet inte om han själv såg några paralleller mellan sin egen och Aristoteles teori, men jag tror att han hade tyckt om det.

Frågan är då vad deontiskt värde innebär. Jag uppfattar det som att Parfit menar att en handling har deontiskt värde, positivt eller negativt, i egenskap av dess moraliska status. En moraliskt felaktig handling har ett negativt deontiskt värde i och med att den är felaktig. En handlings felgörande egenskaper ger den så att säga ett negativt värde. På samma sätt med moraliskt riktiga handlingar som har ett positivt deontiskt värde i och med att de är riktiga.

Andra slags värden är inte deontiska i och med att de inte beror på handlingars riktig- eller felgörande egenskaper. Värdet i rättvis fördelning är till exempel inte ett deontiskt värde, medan värdet i en rättvis handling skulle ha deontiskt värde i egenskap av att vara en sådan handling.

Det skulle förklara varför vi vanligen inte får utföra moraliskt felaktiga handlingar trots att de skulle kunna ha positiva konsekvenser. Det negativa deontiska värdet väger nämligen ofta tyngre än det icke deontiska positiva värdet vi kan uppnå med dem. Begreppet deontiskt värde behövs därför för att vi, med Ross ord, ska kunna komma fram till vilken handling som är ”mest av en plikt” i en situation.

Två av de filosofer som felaktigt bortser från handlingars deontiska värde, skriver Parfit, är Nagel och Scanlon. Han menar bland annat att de godtar ”the Murder-Preventing Argument”, som initialt ser ut att ha en del poänger. Argumentet går så här: Om en handlings felgörande egenskaper även gör den dålig, så skulle exempelvis ett mord vara betydligt sämre än en handling som oavsiktligt orsakar någons död. Men i många fall verkar det inte alls vara så. Till exempel, i de fall vi har en aningen större chans att förhindra ett oavsiktligt dödsfall så skulle detta dödsfall vara det vi bör försöka förhindra, hellre än ett mord som vi har mindre chans att förhindra (2017, s. 355).

Det faktum att vi i det ena fallet har att göra med ett mord tycks alltså inte göra mordet viktigare att avstyra. Och det talar ju för att det inte finns någon deontisk dålighet, för då skulle vi väl ha starkare skäl att förhindra mordet?

Parfit menar att argumentet bygger på ett misstag. Det förutsätter ju att vi även skulle förhindra den deontiska dåligheten om vi lyckades avstyra mordet. Men det gör vi inte: ”vi skulle förhindra den icke-moraliska dåligheten… men vi skulle inte förhindra den deontiska dåligheten… den moraliska dåligheten är redan där” (Parfit 2017, s. 355–56). Den moraliska dåligheten är således inget vi kan påverka, och därmed inget vi ska ta hänsyn till i vårt beslut. Vi har enbart anledning att bry oss om de icke-deontiska aspekterna i situationen, och därmed mest skäl

att avstyra det oavsiktliga dödsfallet som vi har aningen bättre chans att förhindra.

För att klargöra detta anför Parfit sedan, i snabb följd, en mängd exempel vars syfte kan vara svårt att få grepp om. Men exemplet som klarast lyfter fram hans tanke är detta (Parfit 2017, s. 356–57). Vi tror att P hatar Q och att P har förgiftat Q:s kaffe. Vi kan inte ingripa då vi är för långt borta. Vi kan senare få veta att

(a) våra föreställningar är sanna men Q är immun mot P:s gift, och är oskadd.

Vi skulle i stället få veta att:

(b) våra föreställningar om P var falska. P hatar inte Q, och P hällde bara i mjölk i Q:s kaffe.

Det bästa vore förstås att Q inte blir dödad. Men det finns omständigheter som gör situationen bättre eller sämre, även i de fall Q överlever. (b) vore till exempel klart bättre än (a), för i (a) finns redan den moraliska dåligheten, så det vore mycket bättre om (b) vore sann. En annan omständighet som vore bättre än (a) är

(c) även om P hatar Q så har inte P förgiftat Q:s kaffe. P är väldigt pliktmedveten och skulle aldrig frestas att skada Q.

Detta i och med att den moraliska, deontiska, dåligheten, inte finns i detta exempel.

Olika deontologiska principer eller plikter är alltså viktiga och det kan ibland krävas extrema situationer för att vi ska ha rätt att bryta dem. Men det bästa sättet att förklara detta är inte genom att se restriktionerna som absoluta. I stället ska vi uppfatta det som att det medför ett stort negativt deontiskt värde att bryta mot dem. Om vi bättre förstår begreppet deontiskt värde skulle vi således på ett mer direkt sätt kunna väga dessa olika slagen av skäl mot varandra (se även Parfit 2017, s. 400–6 för fler klargörande exempel).

Exakt hur stort deontiskt negativt värde vissa felaktiga handlingar har är förstås svårt att veta. Så på ett sätt förflyttas bara problemet. Men det är en viktig principiell förflyttning.

Parfit menar nämligen att det inte är fråga om en olöslig konflikt mellan olika slags teorier eller skäl, utan om att väga två saker mot varandra och försöka komma fram till vilket som väger mest, eller som är störst eller viktigast. Även om det är svårt för oss att komma fram till vilken vikt

två värden har så är det i princip görbart och fullt förnuftigt att försöka sig på en utredning av detta.

En del skulle kunna hävda att det deontiskt negativa värdet i att utföra moraliskt felaktiga handlingar alltid väger tyngre än eventuella icke-deontiska positiva värden vi kan uppnå med en sådan handling. Det negativa deontiska värdet skulle alltså kunna vara i princip oändligt. Exempelvis skulle någon kunna hävda att dåligheten i att aktivt döda en person för att rädda andra alltid väger tyngre än de goda konsekvenser man kan uppnå med en sådan handling, oavsett om det rör sig om hundra, tusen eller hundratusen personer man kan rädda på detta sätt. Många skulle dock ha svårt att hålla med om detta. Det icke-deontiska positiva värdet i att rädda miljontals människors liv skulle ju rimligen enligt de flesta väga tyngre än det negativa deontiska värdet i att skada eller döda en person, om detta vore vårt enda alternativ.

Om vi uppfattar begreppet deontiskt värde på rätt sätt inser vi att vi aldrig har att göra med ojämförbara värden och att det alltid, i alla situationer, finns ett korrekt svar på vad vi bör göra.

Allt detta låter kanske märkligt. Det är ett nytt begrepp som Parfit till och från använder sig av. Och det är inte helt uppenbart hur det spelar roll för teorin i stort. Det här är ett av de tillfällen då det hade varit önskvärt med en förklaring av hur det är relaterat till andra filosofers resonemang. Jag tror nämligen att David Ross är inne på något liknande, även om han inte använder sig av begreppet ”deontiskt värde”.

5. VAD SOM FÖREFALLER VARA SKÄL

Parfit räknar Ross som företrädare för en systematisk och utarbetad version av vardagsmoralen som framför allt innehåller agent-relativa plikter (Parfit 2017, s. 395). Och jag tror att Ross influerat Parfit relativt mycket, även om det inte är alldeles uppenbart.

Moralen är enligt Ross framför allt personlig. Dess innehåll beror ofta på vår relation till andra människor, som familjemedlemmar, vänner och landsmän, liksom på relationer vi själva är upphov till på olika sätt, som när vi gett löften eller när någon gjort oss en tjänst. Plikterna är dessutom personliga i den meningen att var och en av oss måste utföra sina egna plikter. Du har inte skäl att utföra mina plikter, och jag har inte skäl att utföra dina. Detta är vad Parfit skulle kalla agent-relativa mål. Ross menar även att de negativa plikterna, som plikten att inte skada, är viktigare, eller väger tyngre, än olika positiva plikter, som plikten att bistå andra.

Ross centrala begrepp, prima facie-plikter, knyter an direkt till Parfits uppfattning om hur vi ska väga skäl mot varandra. ”Prima facie”, som på latin ungefär betyder ”vid första anblick”, lägger Ross till för att indikera att det är fråga om ”villkorade” plikter, eller inte nödvändigtvis faktiska plikter. De är handlingar som vid första anblick tycks vara plikter för att de har vissa egenskaper. Vissa handlingar har med andra ord egenskaper som skulle kunna göra dem till plikter. De skulle vara våra plikter, som vi bör utföra, om de inte även har andra egenskaper som skulle göra dem felaktiga, eller om det inte finns andra handlingar som också är prima facie riktiga. Ross skriver att begreppet prima facie-plikt är

> ett kortfattat sätt att referera till de egenskaper … som en handling har i egenskap av att vara av ett visst slag (t.ex. ett hållande av ett löfte), av att vara en handling som vore en faktisk plikt om den inte på samma gång vore av ett annat slag som är moraliskt relevant. (Ross 1930, s. 19)

Varje sådan plikt är således baserad på objektiva fakta (Ross 1930, s. 20). Beroende på hur situationen artar sig i övrigt så är den handling som är viktigast, eller mest av en plikt i sammanhanget, den vi bör utföra, och således vår faktiska plikt och inte bara en prima facie-plikt.

Även om detta inte är Parfits terminologi så tror jag att Ross pliktbegrepp kan översättas till Parfits skäl (se även Stratton-Lake 2002, s. xxxiii–xxxiv). Men Parfit talar i stället om ”uppenbara” skäl [”apparent”], eller vad som förefaller vara skäl. Han säger till exempel att ”när vi har föreställningar vilkas sanning skulle ge oss skäl att handla på något sätt, så har vi vad jag ska kalla *uppenbara* skäl. Om dessa föreställningar är sanna, så är detta uppenbara skäl även ett verkligt skäl” (Parfit 2011, s. 35). Parfits motsvarighet till Ross prima facie-plikter är således vad som *förefaller* vara ett skäl.

Den stora skillnaden mellan Parfits ansats och Ross är hur stor roll vissa saker spelar. Ross betonar ju framför allt de negativa plikterna och menar att vi har starkare skäl att undvika att göra skada än att göra gott. Parfit lägger ned mycket energi på att visa att det är fel. Han betonar även att Ross inte var absolutist i och med att även han menade att vi bör bryta våra löften eller andra plikter ifall alternativen skulle vara för dåliga. Att en handling är en prima facie-plikt innebär ju enbart att den har egenskaper som kan göra den till en plikt. Huruvida det faktiskt är vår plikt att handla på ett visst sätt beror på omständigheterna.

Både Ross och Parfit skulle därmed säga att moralfilosofens uppgift är att försöka avgöra vilket av dessa skäl, eller vilken av dessa plikter,

som är *mest av en plikt* (Ross 1930, s. 18). Medan en konsekvensetiker enbart försöker komma fram till vilken handling som bäst befrämjar de önskade konsekvenserna, så menar Ross att olika omständigheter ger oss skäl att göra olika saker, inte bara att ta hänsyn till de bästa konsekvenserna.

I dessa fall hjälper det således att förstå vad vi gör när vi jämför skäl av olika slag mot varandra. Ta ett enkelt exempel. Du har lovat att träffa en vän över en kopp kaffe. På vägen dit blir du åskådare till en trafikolycka och är den enda som kan hjälpa de skadade ur de brinnande vraken. I ett sådant läge vore det förstås godtagbart att bryta ditt löfte, för alternativet, att hålla ditt löfte och låta de skadade brinna inne i bilarna, är alltför dåligt. Men det blir annorlunda när inte lika mycket står på spel. Du kanske kan välja att göra något som har klart bättre konsekvenser än att hålla löftet till din vän, men inte tillräckligt bra för att väga upp det dåliga i att bryta löftet. Och så verkar vi uppfatta saken i de flesta fall. Där tänker vi oss att plikten att hålla löften är starkare än att hjälpa andra. Eller snarare, det dåliga i att bryta löften vore ofta sämre än det goda vi skulle kunna uppnå genom att bryta dem. Dåligheten i att bryta löftet jämfört med det goda som kan uppnås illustreras i figuren.

H1: Att hålla ett löfte

H2: Att göra gott för någon

En viktig aspekt av detta är att det inte enligt vare sig Ross eller Parfit är fråga om något absolut förbud mot att bryta löften. Bara att det i *de flesta* fall är viktigare att vi håller de löften vi gett än att hjälpa andra, och att det är så de flesta av oss uppfattar saken. Det är viktigare för att dåligheten i att bryta löftet *ofta* är större än det positiva vi kan uppnå genom att bryta löftet. I Parfits termer, den deontiska dåligheten överväger vanligen de positiva konsekvenserna av den alternativa handlingen.

I verkligheten är emellertid omständigheterna mer invecklade. Vi har ofta att göra med flera olika plikter som konkurrerar med varandra i samma situation. Dessutom kan våra handlingar ha en mängd olika effekter, och de kan beskrivas på en mängd olika sätt beroende på vad vi väljer att lägga vikt vid. Därmed kan var och en av de handlingar vi kan utföra vara riktig betraktad ur vissa aspekter, och felaktig betraktad ur andra. De olika egenskaperna hos handlingen och situationen i stort drar så att säga åt olika håll.

Ross talar om att vissa handlingar *tenderar* att vara riktiga eller felaktiga på grund av dess olika egenskaper och de omständigheter som påverkar den. Att en handling är ett löftesbrott innebär således att den på grund av egenskapen ”att vara ett löftesbrott” tenderar att vara fel. Den egenskapen ”drar” så att säga handlingen åt ett visst håll, medan en annan egenskap hos handlingen, till exempel att den skulle rädda någons liv, gör att handlingen tenderar att vara riktig. Så *tendensen* att vara rätt eller fel, säger Ross, är därför ett attribut som beror endast på vissa begränsade omständigheter. Om en handling faktiskt är riktig, en faktisk plikt, beror i stället på alla omständigheter och fakta i en situation.

Det enda vi kan göra för att komma fram till ett beslut i sådana fall är enligt Ross att försöka ta reda på vilken handling som har *störst överskott* av prima facie-riktighet. Och vi har dessvärre ingen annan metod att använda oss av än att reflektera över vilka av dessa olika egenskaper som väger tyngst, allt taget i beaktande.

Detta, skulle jag säga, är även Parfits uppfattning, men uttryckt i andra termer. Parfit skulle uttrycka det som att det i varje situation finns en mängd fakta av en mängd olika slag som ger oss skäl att göra eller önska en mängd saker. Det kan vara agent-relativa skäl som säger att *jag* bör göra något, eller agent-neutrala skäl som ger oss alla samma mål. Det kan vara partiska skäl som gynnar oss själva, eller opartiska skäl som säger vad som vore bäst ur ett opartiskt perspektiv. Vi kan dessutom ha skäl som inte har att göra med någons intressen utan som syftar till att befrämja ett ideal eller ett önskvärt tillstånd. Det finns även ekonomiska och estetiska skäl att ta hänsyn till. Vad vi har att komma fram till är vilken handling vi har mest skäl att göra när vi tagit allt detta i beaktande.

Precis som Ross menar Parfit att det kan vara svårt att avgöra exakt vad vi bör göra i olika situationer. Men att det finns ett sant svar är de båda överens om.

6. AVSLUTNING

Kanske kan dessa begrepp hjälpa oss att bättre förstå vad det är vi gör när vi väger olika saker mot varandra. Men för att få grepp om Parfits teori räcker det inte att förstå begreppen deontiskt värde och handlingsinkluderande konsekventialism. Hans teori innefattar en mängd andra komponenter som på sina respektive sätt fyller en funktion. En viktig del är att uppfatta konsekventialismen som en kollektiv teori, det vill säga en teori om vad vi har skäl att göra tillsammans. Han skisserar även en sorts regelkonsekventialism, som han menar rättfärdigas med hjälp av en kantiansk medgivandeprincip, som i sin tur lånar en del från Scanlons kontraktualism, och som bara kan begripas om man har Parfits föreställning om tillräckliga, partiska och opartiska skäl klar för sig.

Men i sista hand är hans målsättning att förklara hur vi ska kunna komma fram till *vad vi har mest skäl att göra*, vilket kräver att vi förstår hur olika slags skäl kan vägas mot varandra. Och för detta är begreppet deontiskt värde nödvändigt.

LITTERATUR

Hansson, A. 2018. *Tre slags etiska teorier? Aristoteles, Kant och Sidgwick om vad vi har skäl att göra*. Stockholm: Thales.

———. 2019. *Vad vi har mest skäl att göra: Derek Parfits moralfilosofi*. Göteborg: Daidalos.

Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

———. 2011. *On What Matters*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.

———. 2017. *On What Matters*, vol. 3. Oxford: Oxford University Press.

Ross, W. D. 1930. *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.

Scanlon, T. M. 2003. ”Rights, Goals and Fairness”. I *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*, s. 26–41. Cambridge: Cambridge University Press.

Sidgwick, H. 1907. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan.

Stratton-Lake, P. 2002. ”Introduction”. I D. Ross, *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press.