

Det är en av moralfilosofins uppgifter att komma underfund med hur vi resonerar i moraliska sammanhang, t.ex. om vi alls tillämpar allmänna principer och vilka dessa principer i så fall är; om det alltså finns, eller kan finnas, en gemensam grund också för oförenliga moraliska ställningstaganden.

Enligt (akt-)utilitarismen (eller (akt-)konsekventialismen) gäller att:

- (U) En handling är (moraliskt) rätt om och endast om den leder till minst lika ”bra” konsekvenser som varje handling som agenten kunde ha utfört i stället.

I sin uppsats ”Utilitarismens fel och förtjänster” (FT 4/95) finner Lars Bergström att (U) inte är acceptabel, av flera skäl. Och eftersom man enligt Bergström ”möjligen kan [...] säga att [(U)] än så länge är bättre än de alternativa moralteorier som har föreslagits” drar han slutsatsen att det inte finns några allmänna (acceptabla) regler. Något som dock enligt Bergström inte gör så mycket eftersom det inte finns något behov av sådana regler: ”Vi klarar oss lika bra med enbart tumregler, eller med regler av mera konventionellt slag. [...] Det finns inga *andra* regler som implicerar att vi bör acceptera just våra regler. [...] Därför kan vi lika gärna godta de regler som vi faktiskt tror på [...]. [...] Till dessa våra vanliga moralregler hör sådant som: man bör hålla löften och avtal, tala sanning, hjälpa folk i nöd, [...] inte skattefuska, [...] inte sparka folk som ligger försvarslösa på marken, [...] respektera andras autonomi, [...], osv.”

Dessutom måste vi förstås kunna rangordna dessa regler, eller snarare deras tillämpningar, i termer av hur tungt de väger i olika situationer. Om jag kan glädja X genom att sparka på Y, är väl valet normalt inte så svårt. Men om jag kan glädja X genom att ljuga för Y, eller för X, är valet möjligen inte så enkelt. Och vad skall man säga om jag ”skattefuskar” för att kunna ”hjälpa folk i nöd”?

Det förefaller alltså som om moralen, som vi känner den, enligt Bergström utgörs av en lista av olika (tum)regler, som egentligen inte har

särskilt mycket, gemensamt och som man därför, förefaller det, måste lära sig utantill. (En inte alldeles enkel uppgift: listan hotar att bli ganska lång. Och hur skall vi avgöra om vi fått med allt?) Dessa regler kan, när de tillämpas, visa sig vara oförenliga, och den rangordningen av dem, som krävs i enskilda ställningstaganden, är lika svår eller omöjlig att motivera i allmänna termer; också den måste vi alltså lära oss utantill. Det är svårt att tro att detta skulle vara hela sanningen.

Enligt (U) är det rätt att i ett givet enstaka fall beröva en (olycklig och allmänt värdelös) individ A, som mitt i natten inkommit medvetlös till akuten, vitala organ för att rädda livet på två eller flera (lyckliga och framgångsrika) andra individer B, C, . . . om det inte finns någon risk alls att detta kommer att bli uppträckt. I själva verket vore det orätt enligt (U) att försitta en sådan möjlighet.

(Utilitarister, som konfronteras med detta [och liknande] exempel, brukar anföra att om något dylikt skulle komma att praktiseras systematiskt [i stor skala], skulle man riskera att underminera förtroendet för sjukvården [något som alla kan vara överens om inte vore så lyckat]. Men detta är förstås att slingra sig. Det är ju bara fråga om vad som är rätt att göra i ett enstaka fall.)

Om man nu inte håller med om detta, kan man fråga sig exakt varför. Det svar som Bergström rekommenderar tycks vara att (allt vi kan säga är att) vi har att göra men en regel som ”vi faktiskt tror på”. För min egen del beror det på att jag finner följande (närmast självklara?) princip betydligt mer tilltalande (övertygande):

- (*) Det är orätt av X att gentemot Y handla på ett bestämt sätt *om* man inte (rimligtvis) kan kräva av Y att Y skall acceptera att X handlar på detta sätt.

Om det alltså framstår som för mycket begärt av A att han frivilligt skall offra sig för B, C, . . ., är det alltså, enligt (*), orätt att offra A.

I (*) skall ”handla” förstås i ordets mest generella mening; att avstå från att handla på ett sätt innebär att handla på ett annat sätt.

I (*) förutsätts naturligtvis att Y kan (någorlunda) adekvat bedöma vad man kan och inte kan kräva av honom/henne. När det gäller andra, barn t. ex., blir man tvungen att resonera på något annat sätt.

X är nämnd i (*) därför att det i vissa fall kan vara rimligt att kräva av Y att han skall gå med på att X handlar på ett viss sätt men inte att Z gör detta. Antag t.ex. att Z känner till hur Y kommer att påverkas av handlingen ifråga medan X inte ens är medveten om Y:s existens; eller att X har någon form av befogenhet som Z inte har; eller att X i en nödsituation ”lånar” Y:s bil. . .

Det skall också påpekas att man, när man skall ta ställning till vad man

kan kräva av Y, måste ta hänsyn till (vad Y är medveten om) hur X:s olika handlingsalternativ kommer att påverka (alla) andra inblandade parter.

En fråga, som jag inte skall gå närmare in på, är om det i vissa situationer kan vara nödvändigt att i (*) ersätta ”man inte kan kräva av Y” med ”X inte kan kräva av Y”.

Tanken bakom (*) är att den mest grundläggande delen av (den sekulära) moralen (i grova drag kodifierad i form av stiftade lagar) har som huvudfunktion att skydda varje individ mot (vad vi kan kalla) *övergrepp*, i ordets mest allmänna betydelse, från omvärldens sida. Varje individ tänks ha en viss allmän rättighet gentemot omvärlden (inklusive Migrationsverket), densamma för alla individer, nämligen rättigheten att inte utsättas för övergrepp. Hur vi bör (är skyldiga att, förpliktade att) behandla andra följer av hur dessa andra har rätt att bli behandlade. Det är X:s skyldighet att behandla Y på ett bestämt sätt därför att det är Y:s rättighet att bli behandlad (av X) på detta sätt, inte tvärtom. Och moralen (och lagarna) skall alltså tala om vilka dessa övergrepp är och hur de skall karakteriseras. (*) är ett (första) förslag till en sådan karakterisering.

Ett enkelt exempel: Antag att D kommer på E med att stjäla F:s bil. E har ett utseende som gör honom lätt att identifiera. Om D inte anmäler (E för) stölden behandlar han därmed (kan vi anta) F på ett sätt som man inte kan kräva av F att han skall acceptera. (Att E:s handlande, under normala omständigheter, är orätt gentemot F är förstås klart.) D har alltså enligt (*) inte rätt att inte anmäla stölden; D är med andra ord skyldig att anmäla stölden.

Samtidigt är det inte rimligt av E att kräva att D inte skall anmäla honom. Och alltså följer det inte av (*) att det är orätt, gentemot E, att anmäla E.

Men antag nu att E grips och ställs inför rätta och att D:s vittnesmål är nödvändigt för att få honom fälld. Antag dessutom att E uppträder hotfullt mot D och att D därför, av omsorg om sin egen och sin familjs säkerhet, vägrar att vittna mot E. D:s vägran är då, enligt (*), orätt (mot F) om det är orimligt att av F kräva att han skall acceptera att D inte vittnar mot E.

Resonemang i termer av vad man (rimligen) kan kräva av olika parter (i en konflikt) förekommer naturligtvis ofta i moraliska och moralfilosofiska sammanhang men, såvitt jag vet, bara på ett osystematiskt sätt. (Det är t.ex. en standardinvändning mot utilitarismen, som upprepas av Bergström, att den är orimligt krävande.) (*) innebär att man lägger sådana synpunkter till grund för moralen som helhet. Detta förutsätter förstås att, vad man i en given situation kan kräva av de inblandade parterna, kan bestämmas på ett ur moralisk synvinkel neutralt sätt och det är kanske inte alldeles klart att det alltid är möjligt. Och naturligtvis finns

det inte (alltid) något objektivt korrekt sätt att bestämma vad man kan och inte kan kräva; det är någonting som var och en blir tvungen att ta ställning till på egen hand.

Att vi (enligt (*)) har rätt att inte utsättas för övergrepp från omvärldens sida implicerar att vi har vissa rättigheter när det gäller att själva handla, nämligen om det vore ett övergrepp, och därmed orätt, att förbjuda oss att handla på ett bestämt sätt, t.ex. försvara oss mot övergrepp (på ett sätt som inte är orätt enligt (*)), eller att hindra oss från att handla eller bestraffa oss för att ha handlat på detta sätt. Alltså:

- (1) X har rätt, gentemot Y, att handla på ett bestämt sätt *om* man inte kan kräva av X att X skall acceptera att Y inte accepterar att X handlar på detta sätt.

Vidare förefaller det inte onaturligt att påstå att:

- (2) Om man kan kräva av Y att Y skall bete sig på ett visst sätt, så kan man inte kräva av X att X skall acceptera att Y inte betar sig på detta sätt.

Av (1), (2) följer att:

- (3) X har rätt, gentemot Y, att handla på ett bestämt sätt *om* man kan kräva av Y att Y skall acceptera att X handlar på detta sätt.

Slutligen följer av (*) och (3) att:

- (**) X har rätt, gentemot Y, att handla på ett bestämt sätt *om och endast om* man kan kräva av Y att Y skall acceptera att X handlar på detta sätt.

(**) följer alltså av (*).

Det är naturligt att anta att X har rätt att handla på ett visst sätt *om och endast om* det inte finns någon individ Y sådan att det är orätt av X gentemot Y att handla på detta sätt. Det följer då av (**) att:

- (***) X har rätt att handla på ett bestämt sätt *om och endast om* det för alla individer Y gäller att man kan kräva av Y att Y accepterar att X handlar på detta sätt.

Detta innebär att (*) entydigt bestämmer den moral det här är fråga om – givet att vi kan komma överens om vad vi (rimligen) kan kräva av varandra. Jag kommer därför i fortsättningen enbart att hänvisa till (*). Men det spelar ingen avgörande roll om detta sätt att härleda (**) och (***) från (*) är övertygande eller inte; det väsentliga är vad (**) och (***) säger, inte om de följer av (*).

Ytterligare ett (välkänt) exempel kan användas till att illustrera (*). Antag att P har att välja mellan att (försöka) rädda sin fru eller en för honom okänd person Q från att drunkna. Har P rätt att (försöka) rädda sin fru? Enligt (*) är svaret förstås jakande. Det vore orimligt att av P kräva att han skall välja att rädda Q; inte ens Q kan kräva det. Och detta även om det står klart att P kommer att lyckas rädda Q om han försöker medan det inte alls är klart att han kommer att lyckas rädda sin fru. Dessutom: Om P inte försöker rädda sin fru behandlar han henne på ett sätt som det inte är rimligt att kräva att hon godvilligt skall acceptera. Det är alltså inte bara P:s rättighet utan hans skyldighet (enligt (*)) att försöka rädda sin fru.

Enligt (*), till skillnad från (U), är det alltså inte rimligt att ta samma hänsyn till alla inblandade parterns önsknings- eller preferenser. B, C, ... får t.ex. helt enkelt finna sig i att deras liv inte räddas genom att man offerar A. Och Q får helt enkelt finna sig i att P räddar sin fru.

(*) kan också tillämpas på frågor om hur organisationer, myndigheter, samhället, staten etc. har rätt respektive skyldighet att behandla enskilda individer. Antag t.ex. att E ställs inför rätta och (av samhället) döms till x månaders fängelse villkorligt, y dagsböter och z kronor i skadestånd. Har samhället (enligt (*)) rätt att göra detta? Inte om x, y, z är alltför stora tal naturligtvis. Men antag att de har rimliga värden. I så fall är samhällets dom inte oförenlig med (*). Dessutom: Att t.ex. välja att inte alls bestraffa E vore, bortsett från att det vore lagstridigt, att behandla F (och samhällets övriga medlemmar) på ett sätt som det inte är rimligt att han (de) stillatigande skall acceptera. Samhället har alltså enligt (*) inte bara rätt utan skyldighet att bestraffa E. (Samhällets rättigheter och skyldigheter är alltså enligt (*) uteslutande grundade på de enskilda samhällsmedlemmarnas rättigheter.) Och samtidigt kan det vara rimligt att kräva att F (och andra) skall gå med på att E inte döms till ett strängare straff.

Enligt (*) utgör moralen ett slags minimivillkor på hur vi skall bete oss gentemot varandra; om en individ uppfyller detta villkor har vi ingen rätt att fördöma, och än mindre att bestraffa, honom även om han genom en (obetydlig) ytterligare insats hade kunnat åstadkomma ett (mycket) bättre resultat. (Å andra sidan kan det naturligtvis vara rimligt att *begära* att han skulle (varit hygglig nog att) anstränga sig lite till och att ogilla och uttrycka sitt ogillande av hans beteende. Men exakt var gränsen skall dras mellan det svagare "begära" och det starkare "kräva" är naturligtvis inte klart.) Frågan vad som är i moraliskt avseende (alldeles särskilt) gott eller berömvärt är, givet detta betraktelsesätt, endast av sekundärt intresse.

(*) är, till skillnad från (U), inte baserad på någon redan given (över-

ordnad) uppfattning om vad som är intrinsiskt gott eller värdefullt. Vad vi enligt (*) har (skall anses ha) rätt att kräva av varandra och hur vi alltså bör handla gentemot andra är något vi får försöka komma överens om (hur det nu skall gå till); det har (enligt (*)) ingen annan någon rätt att tala om för oss.

(*) innebär också, i detta fall i likhet med (U), att det från grundläggande moralisk synpunkt är irrelevant om en fullt acceptabel handling utförs av (i grund och botten) egoistiska skäl eller inte. (Men avsikten bakom en handling spelar en väsentlig roll: den bidrar till att bestämma vilken handling det är fråga om.) Den kantianska frågan vad som gör en handling till en i sann mening moralisk (t berömvärd) handling kan man möjligen diskutera i (de filosofiska) salongerna; ”på gatan” saknar den all betydelse.

Gemensamt för (*) och (U) är också att de, så långt det är möjligt, försöker förankra moralen (en rimlig moral) i den empiriska (iakttagbara) verkligheten: det skall vara möjligt att motivera moraliska ställningstaganden, med hänvisning till denna empiriska verklighet på ett, för praktiskt taget alla begripligt om än inte övertygande, sätt.

I utilitarismen (och kantianismen) spelar tankar om vad man rimligtvis kan kräva av olika parter ingen roll alls (bortsett från tanken att ”bör impliceras kan”). Enligt (*), å andra sidan, är det tillåtet att, inom rimliga gränser, vara sig själv närmast. Det är t.ex. inte rätt att, mot hans vilja, tillfoga en individ ett (stort) lidande för att befria en annan från ett (mycket) större lidande. Det är inte rätt att konfiskera en persons förmögenhet och skänka pengarna till Rädde Barnen. Det är inte heller rätt att offra en generation eller två i syfte att (radikalt och med största säkerhet) förbättra villkoren för kommande generationer, en tanke som inte bör vara främmande för den troende utilitaristen.

Jämfört med (U) är alltså (*) inte särskilt krävande och därmed mer realistisk och löper alltså inte samma risk som (U) att inte bli tagen på allvar.

En annan fördel med (*) jämfört med (U) är att det enligt (*) är tillåtet att vara generös. Enligt (U) är det ju, egendomligt nog, orätt att inte ta lika stor hänsyn till sitt eget välbefinnande som till andras – resultatet av en överdriven ambition att vara opartisk – men enligt (*) är detta naturligtvis helt OK.

(*) är inte heller lika ”beskäftig” som (U). Vi behöver t.ex. inte ta ställning till frågan om ”det är bättre att vara en olycklig Sokrates än en lycklig gris”, ett problem som ju dessutom inte har ett spår med moral att göra. Hur ”Sokrates” ordnar sitt liv överlåter vi, under normala omständigheter, åt honom att bestämma, det har vi utomstående (enligt (*)) ingen rätt att lägga oss i.

En grundläggande skillnad mellan (U) och (*) är att man i (U) endast tar hänsyn till slutresultatet av en handling medan man i (*) också tar hänsyn till (vad vi kan kalla) *utgångsläget*. Detta framgår redan av vårt första exempel. Det är helt enkelt inte tillräckligt att konstatera att det vore ”bättre” att A dör och B, C, . . . lever vidare än att B, C, . . . dör och A lever vidare. Det faktum att de fungerande vitala organen tillhör A, ett faktum som alltså ingår i utgångsläget, spelar enligt (*) en avgörande roll när det gäller att ta ställning till vad som är rätt respektive orätt i den givna situationen – trots att detta faktum är en ren tillfällighet och inte något som A i någon rimlig mening gjort sig förtjänt av.

Och antag att X och Y befinner sig efter ett skeppsbrott på en öde ö. Båda har skadats under skeppsbrottet och lider av svåra smärtor, Y något mer allvarligt än X. X har av en tillfällighet hittat en läkarväska, som flutit iland, innehållande en dos av ett smärtstillande medel, ett (moraliskt godtyckligt) faktum, som ingår i utgångsläget. Har X då rätt att använda detta medel? (En halv dos eller mindre har ingen effekt.) Enligt (*) är svaret jakande: det vore orimligt att av X kräva att han skall avstå. Och samtidigt verkar det inte orimligt att av Y kräva att han skall acceptera faktum. (Men så alldeles självklart är kanske inte detta. Vem skulle egentligen klandra Y om han, i ett obehagat ögonblick, lyckas stjäla medicinen från X för att själv använda den?) Enligt (U), å andra sidan, är svaret nekande: Y:s lidande är svårare än X:s och alltså är det orätt av X, hur svårt hans eget lidande än må vara, att inte överlämna medicinen till Y.

Det kan vara värt att påpeka att vilka rättigheter och skyldigheter olika individer har gentemot varandra enligt (*) är avhängigt av vilket samhälle de lever i. Beteenden som kan ha varit försvarbara i Vilda Västern är det inte nödvändigtvis i ett modernt rättssamhälle. F har t.ex. inte rätt att hämnas på E. Rollen som ”hämnare” har vi överlåtit på samhället. Och skälet är förstås att det tycks vara det bästa sättet att reducera antalet (allvarliga) brott mot (*).

Det bör också vara klart att man, när man skall bestämma vad man kan kräva av en individ i en given situation, måste ta hänsyn till dennes övriga värderingar (moraluppfattning, integritet etc.), mer eller mindre välgrundade, verklighetsbild och personlighetsegenskaper. Antag t.ex. att X är övertygad om att det är en svår synd att medverka i en blodtransfusion och att han kommer att bli evigt fördömd om han gör detta. Det är då orimligt att av X kräva att han skall ställa upp på en sådan även om det gäller att rädda livet på en annan individ.

(*) är en rättighetsteori. En fördel med teorier av detta slag är att de gör det begripligt varför vi alls skall bry oss om olika moraliska påbud. De försök som gjorts att grunda moralen i (vad som ansetts vara fundamentala egenskaper hos) den mänskliga naturen (Aristoteles, Kant) har inte

varit framgångsrika. Och utilitarismen, som kanske kan verka lovande vid första påseende, visar sig, vid närmare betraktande, vara mindre tilltalande. Men det är nog en uppfattning, som delas av praktiskt taget alla (i tillräckligt utsatta lägen) att vi, var och en av oss, har vissa alldeles bestämda rättigheter gentemot omvärlden. (Samtidigt som det står klart för de flesta att detta inte är något som kan "bevisas" på ickemoraliska grunder.) Dessutom ligger det i begreppet *rättighet* att var och en av oss har alldeles samma rättigheter. Det vore absurt att påstå att X i en given situation har en viss rättighet medan Y ($\neq X$) i en situation, som i alla moraliskt relevanta avseenden är identisk med den första, saknar denna rättighet. (Att X ingår i den ena situationen och Y på samma position i den andra är med andra ord inte en moraliskt relevant skillnad.) En, i övrigt rimlig, moral baserad på detta grundantagande förfaller inte omöjlig att motivera.

Å andra sidan är rättighetsteorier normalt formulerade i termer av ett antal (stelbenta) rättigheter: rätten att inte bli dödad, torterad, miss-handlad, rånad, bestulen, etc. Dessa rättigheter måste naturligtvis rangordnas. Men att strikt tillämpa även de mest tungt vägande kan ibland leda till absurda konsekvenser.

Antag t.ex. att R alldeles uppenbart är ifärd med att ta livet av ett tiotal oskyldiga personer och att det enda sättet att förhindra detta är att skjuta ner R. R har då visserligen fortfarande, enligt den tänkta teorin, rätt att inte bli dödad. Men konsekvenserna av att respektera denna R:s rättighet skulle bli så förskräckliga att det, kan man tycka, vore moraliskt oförsvarbart, av den som kan förmå sig att göra det, att inte döda R, att med andra ord inte kränka R:s kanske mest fundamentala rättighet.

Men om vi definierar R's rättighet(er) som i (*) kan man mycket väl påstå att R, med tanke på vad han håller på att ställa till med, inte (längre) har rätt att kräva att han inte själv skall bli dödad. (Något som dock inte medför att det, när det redan är för sent, skulle vara rätt att döma R till döden.)

Listan över mer eller mindre triviala tillämpingar av (*) kan naturligtvis göras hur lång som helst. Bergströms regler t.ex. tycks, i vissa fall lite mer försiktigt formulerade, följa ganska omedelbart av (*). Och i de allra flesta fall kommer resultatet att bli det väntade och, för icke-utilitarister, alldeles okontroversiellt.

Men kanske inte alltid. Antag t.ex. att ett samhälle består av två grupper, de "fattiga", och de "rika" (och att de "rika" är (betydligt) fler än de "fattiga"). Antag nu att staten har att välja mellan, å ena sidan, att märkbart förbättra villkoren för de "fattiga" och samtidigt något försämma villkoren för de "rika" och, å andra sidan, att radikalt förbättra villkoren för de "rika" utan att försämma villkoren för de "fattiga". För utilitaris-

ten är valet självklart: man bör välja det senare alternativet. Och en inte ovanlig inställning, inte enbart bland utilitarister, är att detta vore korrekt eller åtminstone att det är svårt att på ett övertygande sätt visa att man bör välja det förra alternativet.

Men en tillämpning av (*) kan mycket väl leda till det rakt motsatta resultatet. Det beror på om man betraktar det som rimligt att kräva av de "fattiga" att de skall uppoffra sig för att de "rika" skall få det (radikalt) bättre. Men frågan är väl om det inte i många fall är (mer) rimligt att av (varje enstaka medlem i gruppen av) de "rika" kräva att de skall stå tillbaka för de "fattiga" och att det inte spelar någon roll att de "rika" är (betydligt) fler än de "fattiga". (Och detta oavsett om man ser (ökad) jämlighet som något värdefullt eller inte.)

Vi kommer här i kontakt med begreppet *rättvisa* bl.a. tillämpat på fördelningen av samhällets tillgångar. Vi kan kanske säga att denna fördelning är (absolut) rättvis om ingen samhällsmedlem (grupp av samhällsmedlemmar) behandlas på ett sätt som är orätt enligt (*), där X nu utgörs av de makthavande. I en mening rör sig då alla, som accepterar denna definition, med samma begrepp *rättvisa* även om det kan, och kommer att, råda delade (ibland välmotiverade) meningar om exakt vilken fördelning av samhällets tillgångar och vilka åtgärder, avsedda att förändra eller bevara denna fördelning, som är de (mest) rättvisa. Men att resultatet av en sådan förändring är rättvist implicerar inte att det är rätt att (omedelbart) genomföra den, eftersom vi i (*) tar hänsyn till utgångsläget.

I ovanstående (ganska enkla) exempel har alltså (*) givit vad som tycks vara ett "riktigt" (och inte särskilt överraskande) utslag. Och (*) kan möjligen dessutom bidra till att förklara varför vi betraktar dessa utslag som riktiga. Men antag, för att variera ett tidigare exempel, att X är övertygad om att han kommer att dö (ganska omedelbart) om han deltar i en blodtransfusion, som är nödvändig för att rädda livet på Y. Det är då orimligt att kräva att X skall frivilligt medverka i en sådan.

Å andra sidan skulle det kanske vara än mer orimligt att av Y kräva att han skall gå med på att mista livet därför att man tar (alltför stor) hänsyn till X's vanföreställning, som ju, om man tvingar X att medverka, inom, säg, en kvart kommer att visa sig vara falsk. I detta fall är det alltså inte uteslutet att, enligt (*), varje handlingssätt är orätt (antingen gentemot X eller gentemot Y). Det kan alltså finnas skäl, bl a beroende på hur man ställer sig till detta (och liknande) exempel, att ge (*) en mer försiktig formulering. Kanske bör man i (*) ersätta "Y skall acceptera att X handlar på detta sätt" med förslagsvis "Y skall, när han väl förstår vad X's sätt att handla innebär för Y's och övriga parter del, acceptera att X handlar (handlat) på detta sätt".

Det är alltså helt avgörande vad vi tycker oss rimligen kunna kräva

av olika parter. Men det kan vara (praktiskt taget) omöjligt att avgöra – frågan har i många fall inte ens något välbestämt svar – och olika uppfattningar kan, även om man anser sig tillämpa (*), leda till helt olika ställningstaganden. Detta kan kanske upplevas som otillfredsställande men det är nog en egenskap hos moraliska ställningstaganden som är oundviklig och som det är ganska barnsligt att tro att man skall kunna eliminera genom att t.ex. ansluta sig till någon lämplig teori.

Bergström menar att en av utilitarismens förtjänster är att den är ”konfliktlösande” och att detta ”kanske är det viktigaste kravet på en moralteori”, som ju är till för att ”lösa moraliska problem”. Och så länge det bara gäller om man får flytta en cykel (eller, något som tydligen är betydligt svårare, två cyklar) för att kunna parkera sin bil, och kanske också i lite mer seriösa sammanhang, är det möjligt att man kan falla tillbaka på t.ex. (U) eller (*) eller någon annan teori. Men i allmänhet står sig nog alla (någorlunda) acceptabla teorier lika slätt – inklusive kantianismen: problemet är ju inte om man skall handla enligt en princip som man vill se upphöjd till allmän lag utan *vilken* princip man vill se upphöjd till allmän lag.

Och det är naturligtvis ett misstag att tro att moralteorier löser moraliska problem i någon verklig mening. Varje moraliskt ställningstagande innebär ju, i själva verket, att man bl.a. tar ställning till den teori man eventuellt tidigare har anslutit sig till.

Men det kan, trots detta, vara av ett visst intresse att försöka analysera åtminstone vissa (enkla) aspekter av hur vi, eller de flesta av oss, resonerar eller bör resonera i moraliska sammanhang, särskilt om man tycker att tidigare föreslagna modeller är (helt) oacceptabla. När det gäller (*) kan man kanske t.o.m. påstå att vad man i civiliserade samhällen bör eftersträva och faktiskt eftersträvar är en så välmotiverad och allmänt omfattad syn som möjligt på vad man rimligen kan, och inte kan, kräva av sina medborgare och vad dessa kan, och inte kan, kräva av varandra.