

Henrik Bohlin

## En universell moral på känslornas grund

*Humes argument mot polygami  
och kulturrelativism*

Några av vår tids mest kontroversiella politiska och moraliska frågor handlar om familj, äktenskap och barnafödande: rätt till abort och skilsmässa, samkönade pars rätt att gifta sig och adoptera, tvångsäktenskap och våld mot kvinnor inom hederskulturer och månggifte inom vissa etniska och religiösa grupper. Flera av dessa berör problemet hur vi bör förhålla oss till andra traditioner och värderingssystem, ett problem som i sin tur hänger samman med den metaetiska frågan om moraliska omdömens och egenskapers status.

Enligt David Humes ”sentimentalistiska” metaetik bygger moralen på känslor snarare än förnuftsmässigt tänkande. Om jag till exempel betraktar ett mord och söker det orätta i handlingen, finner jag det inte i de inblandades motiv eller något annat yttre sakförhållande, utan i den känsla av ogillande som handlingen orsakar i mitt eget medvetande (T 3.1.1.29).<sup>1</sup> Man skulle kunna tro att denna moralsyn skulle föra med sig en långtgående subjektivism enligt vilken rätt och fel skiljer sig från person till person och kanske till och med hos samma person beroende på sinnesstämning. Är inte till exempel månggifte rätt för dem som känner gillande inför det och fel för dem som känner tvärtom?

Men detta är inte Humes uppfattning. I *A Treatise of Human Nature* (1739–40) och *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751) hävdar han att moraliskt tänkande kräver ett ”stadigt och allmänt” perspektiv som kan delas av flera och är oberoende av individuella och tillfälliga omständigheter som kan påverka känslorna. I essän ”En dialog” (1751) argumenterar han för att det finns universella, kulturoberoende moraliska principer, och i essän ”Om polygami och skilsmässor” (1742) ger Hume ett entydigt universalistiskt svar på en tillämpat normativ fråga när han hävdar att polygami är förkastligt oberoende av kultur eller tradition.

På vilka grunder förkastar Hume polygami? Hur kan han hävda att

<sup>1</sup>Referenser till Hume, *Avhandling om den mänskliga naturen* (Hume 2002–2005) ges i texten enligt formen ”T” (för *Treatise of Human Nature*) följt av bokens, delens, avsnittets och styckets nummer. Den engelska originaltexten citeras ur Hume 2000; båda utgåvorna har samma referenssystem.

dessa och andra moraliska argument och ståndpunkter är universellt giltiga? Och hur kan universalismen förenas med den moraliska sentimentalismen? I det följande skisserar jag först argumentet mot polygami i "Om polygami och skilsmässor" och idén om ett stadigt och allmänt perspektiv i *Treatise* och *Enquiry*. Huvuddelen av diskussionen ägnas därefter åt Humes behandling av kulturrelativismens problem i "En dialog". (Jag bortser från hans resonemang om skilsmässor, som inte tillför något i relativismfrågan.)

Så vitt jag vet finns bara två utförligare diskussioner av Humes syn på relativism. Kate Abramson och Emilio Mazza relaterar "En dialog" till Humes moralteori i *Enquiry* och placerar den i en större historisk kontext (Abramson 1999, Mazza 2005). Mazza ger även en översikt av de kortare kommentarer till "En dialog" som finns kringströdda i Humelitteraturen. Bland nyare sådana kan man särskilt nämna Simon Blackburns kritik av Humes argument som ett missriktat försök att reducera all oenighet i moraliska principer till skillnader i omständigheter och levnadsvillkor (Blackburn 1998). Liksom Blackburn kommer jag att diskutera styrkan i argumenten snarare än det historiska sammanhanget, men som jag läser Hume är hans svar till relativisten betydligt komplexare och intressantare än det Blackburn tillskriver honom.

## 1. ARGUMENTET MOT POLYGAMI

I kristna länder vid Humes tid krävde äktenskapet att en man och en kvinna levde tillsammans livet ut, men månggifte förekom bland det Hume vagt kallar Österns folk (*the Eastern nations*, "de orientaliska nationerna", FE 132).<sup>2</sup> I "Om polygami och skilsmässor" ställer Hume frågan om båda dessa äktenskapsformer är moraliskt godtagbara.

Hume inleder essän med att slå fast två utgångspunkter för det vidare resonemanget: att äktenskapet har till syfte att garantera släktets fortlevnad och att det utgör ett kontrakt som ingås i ömsesidigt samtycke, alltså en från båda sidor frivillig överenskommelse om skyldigheter och rättigheter (FE 130; fattat normativt innebär detta att tvångsäktenskap definitionsmässigt är ogiltiga). Hume påpekar att människan till skillnad från djuren inte är bunden av sina naturliga instinkter i fråga om hur hon fortplantar sig och uppfostrar sina barn, utan måste använda sitt eget förstånd för att avgöra hur detta bäst kan ske under olika levnadsvillkor (FE 131–2). Fullständig valfrihet skulle få oacceptabla följder eftersom

<sup>2</sup>Referenser till Hume, "Om polygami och skilsmässor" ges enligt formen "FE" (för den svenska utgåvan Hume, *Filosofiska essäer inom moral och estetik*; Hume 2008), följt av sidnumret. Den engelska originaltexten citeras ur Hume 1985.

den enskildes upplevda egenintresse skulle gå ut över allmänintresset (*the interest of the public*; FE 132), till exempel om en man väljer att överge sin kvinna med deras nyfödda barn. När Hume talar om "släktets" (*the species*) fortlevnad som äktenskapets syfte, menar han knappast bara människoarten som biologisk enhet utan även civilisation och kultur. För att ett samhälle ska leva vidare måste barn fortlöpande födas och insocialiseras, och detta kräver att formerna för fortplantning och uppfostran av barnen regleras genom lagar och sedvänjor. I samhällen som 1700-talets Europa, där barnens försörjning och uppfostran inte garanteras av staten, har äktenskapsinstitutionen den avgörande funktionen att säkerställa samhällets fortbestånd genom att kräva av föräldrar att de försörjer och uppfostrar sina barn. Mot denna bakgrund finns det goda skäl att se försörjning och uppfostran av barn som äktenskapets viktigaste samhällsfunktion. Givet att kvinnor har en starkare naturlig tendens att ta ansvar för sina barn (vid Humes tid en självklarhet) är det i första hand männens åtaganden som måste regleras, och männens skyldigheter och rättigheter står foljdriktigt i centrum för diskussionen i "Om polygami och skilsmässor".

Hume tar upp argument både för och emot polygami. Ett av argumenten för polygami skulle i lös mening kunna kallas liberalt, eftersom det begränsar de förpliktelser som följer med äktenskapet till ett minimum utöver dem som parterna själva samtyckt till. Av äktenskapsinstitutionens syfte att säkra artens och samhällets fortlevnad följer att mannen är skyldig att ta ansvar för barnens försörjning och uppfostran. Av äktenskapets kontraktsnatur följer att han är knuten till kvinnan enligt äktenskapsöverenskommelsens ordalydelse (*terms of engagement*). Några ytterligare förpliktelser följer dock inte (FE 130). Om mannen tar ansvar för alla sina barn och inte genom äktenskapslöfte eller motsvarande av sagt sig rätten att gifta sig med andra, kan han inte klandras för att ingå äktenskap med flera kvinnor samtidigt.

Ett annat argument för polygami kan kallas kontextualistiskt, eftersom månggiftets moraliska status relateras till de yttre omständigheterna. Hume påpekar att det bland djuren finns många sätt att fortplanta sig och sörja för avkomman, som är ändamålsenliga under olika naturliga levnadsvillkor. Om det finns gott om föda för de nyfödda och de är väl skyddade, kan hannens insats begränsa sig till befruktningen och ungarna vårdas av honan eller klara sig på egen hand. I annat fall måste både honan och hanen leva tillsammans under en längre tid för att gemensamt mata och skydda avkomman. Även bland människorna finns en mångfald sätt att ordna barnens försörjning och uppfostran. Caesar uppger i sin berättelse om de galliska krigerna att de gamla britterna hade sedvänjan att ingå kollektiva äktenskap i grupper om tio eller tolv män och kvinnor i lika

antal. Bland sjömän som angjorde vietnamesiska hamnar var det enligt Hume vanligt att leva i tillfälliga äktenskap medan fartygen lossade och lastade. Enligt en källa skulle bigami under en period ha tillämpats i det antika Athen sedan antalet män sjunkit drastiskt till följd av krig (se dock Miller 2008), och i en roman berättas om ett skeppsbrutet sällskap med fler män än kvinnor, där kaptenen tilldelar varje officer en egen maka men låter män av lägre rank dela på en hustru i grupper om fem. Bland människor liksom bland djuren kräver skilda omständigheter olika sätt att fortplanta släktet och sörja för barnen, och lagarna måste anpassas därefter. Även om levnadsvillkoren är ungefär desamma i två samhällen, kan dessutom äktenskapets former variera inom de relativt vida ramar som följer av dess syfte som samhällsinstitution och kontraktskaraktär. Om lagar och äktenskapslöften eller motsvarande ger rimliga garantier för att föräldrarna tar ansvar för alla sina barn, finns därför inga moraliska skäl för ett generellt förbud mot månggifte (FE 131–2).

Polygamiförespråkaren i Humes resonemang anför även det åtminstone i nutida ögon långsökta argumentet att månggifte befriar männen ”från det slaveri under kvinnorna som våra passioners naturliga häftighet har pålagt oss” (FE 132; ett delvis liknande resonemang finns i T 3.2.12). Tanken tycks vara att människens starka könsdrift tvingar dem att behaga kvinnorna och därmed försätter dem i underläge, och att de för att utjämna maktförhållandet måste skaffa sig fler fruar som får kämpa om deras gunst.

Men Hume avvisar detta argument och hävdar att polygami i själva verket innebär ett helt orättmätigt maktövertagande (*a real usurpation*) från mannens sida, som ”förstör den närhet i rang, för att inte säga jämlikhet, som naturen har inrättat mellan könen” (FE 133). Detta är inte bara skadligt för kvinnorna, som utsätts för människens förtryck, utan även för barnen och till och med männen själva. I en annan essä skriver Hume att det antika slaveriet gjorde herremannen till ”en liten tyrann” (*petty tyrant*) därför att han under uppväxten ständigt möttes av sina slavars smicker och underkastelse och vande sig vid att se dem förnedras (”Of the Populousness of Ancient Nations”, EMPL 384; jfr också ”Of Refinement in the Arts”, EMPL 277–8).<sup>3</sup> Slaveri leder alltså till dålig uppfostran, och kvinnornas slavliknande ställning i polygama äktenskap får samma effekt, hävdar Hume i ”Om polygami och skilsmässor”. Barnen blir benägna att ”glömma människornas naturliga jämlikhet” i umgänget med både under- och överordnade, och får därför inga förutsättningar att själva bli annat än slavar eller tyranner. För mannens del innebär polygamin att han inte kan vara kvinnans älskare och vän, utan i stället antar

<sup>3</sup>Referenser till Hume, *Essays, Moral, Political, Literary*, ges enligt formen ”EMPL” följt av sidnumret i Hume 1985.

”barbariska titlar som ’herre’ och ’tyrann’”. Eftersom kvinnan köps och säljs som ett djur kan mannen inte uppleva njutningen av att uppvakta henne. Eftersom fruarna är hans egendom kan han inte uppleva kärlek i äktenskapet, men får ändå leva med deras svartsjuka. Även vänskapen mellan män blir lidande, eftersom varje man måste undvika att bjuda hem andra män som kan bli någon av fruarnas älskare. ”Barbariet tycks därför både ur förnuftssynpunkt och erfarenhetsmässigt vara polygamins oskiljaktiga följeslagare” (FE 133–4).

Man kan notera att Hume inte avfärdar argumenten för polygami fullständigt, med undantag av det tredje. Han hävdar inte att förbud mot månggifte skulle följa av äktenskapets kontraktskaraktär eller allmänna syfte, och utesluter åtminstone inte explicit möjligheten att polygami kan vara den bästa ordningen i isolerade grupper där det finns många fler av det ena könet än den andra, som i berättelsen om det skeppsbrutna sällskapet. Med det möjliga undantaget av sådana extrema omständigheter väger dock nackdelarna över.

## 2. DET FASTA OCH ALLMÄNNA PERSPEKTIVET

Hur ska argumentet mot polygami förstås inom ramen för Humes sentimentalistiska metaetik? Det Hume kallar barbari och som hos honom väcker känslor av djup avsky, skulle hos andra kunna orsaka känslor av starkt gillande. Om moralen bygger på känslor och olika personer känner olika inför samma handlingar och karaktärsdrag, hur kan då moraliska omdömen ha universell – kulturoberoende, icke-relativ – giltighet?

Enligt Hume uppkommer moraliska känslor genom sympati, benägenheten att ”genom kommunikation ta del av [andras] böjelser och känslor, oavsett om de skulle skilja sig från eller rentav vara motsatta våra egna” (T 2.1.11.2). När jag ser andra utsättas för orättvisa, lider jag även om jag själv inte är utsatt. När jag ser någon motta en rättmätig belöning, känner jag glädje även om jag själv inte belönas. När jag inser att karaktärsegenskapen rättvisa, allt annat lika, framkallar mer välbefinnande än lidande hos andra, känner jag moraliskt gillande inför rättvisa i allmänhet. ”Den allmänna nyttan är oss likgiltig såvida inte sympatin gör oss intresserade av den.” Sympatin är ”den främsta källan till moraliska distinktioner” (T 3.3.6.1).

Men sympatin kan variera utan att de moraliska kvaliteterna gör det. Benägenheten att sympatisera påverkas av det allmänna sinnestillståndet, och jag sympatiserar mer med vänner, bekanta och landsmän än med främlingar och utlänningar, mer med dem som befinner sig i närheten än med dem som är långt borta, och mer med dem som gynnar mitt egenintresse. Enligt Hume kräver moraliskt tänkande att betraktaren anlägger

ett ”fast och allmänt” (*steady and general*) perspektiv genom att korrigera för störande faktorer som egenintresse och avstånd i tid och rum. Om jag betraktar en persons karaktär ur det allmänna perspektivet, bortser jag från dess nytta eller skada för mig själv och mina närmaste, och ser i stället till dess följder för dem som mest påverkas av hans handlingar. Om jag jämför någon jag känner väl med en person ur den romerska historien, föreställer jag mig att jag möter båda på nära håll (T 3.3.1.14–8, jfr EPM 5.41–2, 9.6).<sup>4</sup> På liknande sätt kompenseras andra moraliskt störande faktorer (som man skulle kunna kalla dem).

Vi korrigerar för det egna perspektivet även i varseblivning av icke-moraliska objekt och egenskaper (T 3.3.1.16, EPM 5.41). Jag ser ut över ett landskap i skymningsljus och en lilafärgad prick framträder i synfältet, så liten att den till en början är svår att urskilja. ”Det är ett blått hus”, säger jag, sedan jag kompenserat för att stora föremål ser små ut på avstånd och att det som ser blått ut i fullt dagsljus kan få en lila ton i halvdunkel. Om vi saknade förmågan att korrigera det egna perspektivet på sådana sätt skulle var och en bara kunna ge uttryck för hur saker ter sig för honom själv vid varje enskilt tillfälle. Han skulle hamna i ändlösa diskussioner med andra som uppfattat samma saker annorlunda och ständigt behöva förklara för sig själv varför föremål skiftat färg och storlek från en tidpunkt till en annan utan synbar yttre orsak. Motsvarande gäller för det ”moraliska sinnet”. Vi skulle hamna i oupphörliga motsägelser och inte kunna diskutera moraliska och estetiska frågor med andra om vi inte korrigerade våra tillfälliga och individuella känslor genom att anlägga ett stadigt och allmänt perspektiv (T 3.3.1.14–8, EPM 5.41–2; se Korsgaard 1999, 12–3; Hume talar om en *moral sense* i T 3.3.2, rubriken, och T 3.3.1.25).

Trots att moraliska omdömen grundar sig på känslor, är de alltså inte enbart uttryck för tänkarens eller talarens individuella egenheter eller tillfälliga känsloläge. Kan av detta ett svar härledas på frågan hur sentimentalism är förenlig med universalism, eller icke-relativism? Kan anhängarna av polygami kritiseras för att inte känna och uttala sig från ett allmänt perspektiv?

Knappast. Även om exempelvis religiösa fundamentalister och liberala feminister korrigerar för egenintresse, vänskapsrelationer och avstånd i tid och rum, förefaller det fullt möjligt att de kan känna diametralt olika inför månggifte och skilsmässor. De som hävdar att månggifte är Guds vilja kan inte nödvändigtvis klandras för att uttala sig i sitt egenintresse eller för att gynna sina vänner, landsmän eller närmaste umgängeskrets. Trots detta kan deras omdömen vara stabila och enhetliga inom gruppen.

<sup>4</sup>Referenser till Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (härefter *Enquiry*), ges i texten enligt formen ”EPM” följt av avsnittets och styckets nummer, och avser utgåvan Hume 1998b.

Ingenting tycks med andra ord utesluta möjligheten att det fasta och allmänna perspektivet varierar mellan kulturer och tidsåldrar. Lösningen på det relativistiska problemet måste sökas någon annanstans.

### 3. ARGUMENTET FÖR UNIVERSALISM I ”EN DIALOG”

I essän ”En dialog” behandlar Hume frågan om det finns universella moraliska principer, giltiga inom alla kulturer och i alla historiska perioder. En namnlös berättare återger en diskussion mellan sig själv och sin vän Palamedes, som anser att rätt och fel, berömvärt och klandervärt, skiljer sig mellan kulturer och tidsepoker, och att det inte finns några universella, kulturoberoende giltiga svar på moraliska frågor. Berättaren intar en motsatt ståndpunkt och hävdar att ”de primära moraluppfattningarna”, ”moralens mest universella, väletablerade principer”, är desamma i alla tider och hos alla folk (Dial. 27, 36).<sup>5</sup>

Palamedes anför en mängd exempel på skillnader i moraluppfattning mellan folk och epoker som, anser han, visar att det lika litet finns en universell moral som det finns ett universellt mode.

Athenarna, om några, var utan tvivel ett civiliserat, intelligent folk, och ändå kunde deras förtjänstfulle man i vår tid betraktas med fasa och avsky. Fransmännen är utan tvivel också ett mycket civiliserat, intelligent folk, och ändå kunde deras förtjänstfulla man, liksom atenarnas, bli föremål för det största förakt och löje, till och med hat [...] Vilken stor skillnad måste man då inte finna i fråga om moraluppfattningar mellan civiliserade nationer och barbarer eller mellan nationer vars karaktärer har föga gemensamt? Hur skall vi kunna fastslå en norm för omdömen av detta slag? (Dial. 25)

Berättaren invänder att Palamedes lägger alltför stor vikt vid olikheterna mellan kulturer och bortser från likheterna. Gott förstånd, kunskap, mod och måttfullhet räknades som dygder både i antikens Athen och 1700-talets Frankrike. Och där uppfattningarna faktiskt skiljer sig, kan ändå de underliggande principerna vara desamma (Dial. 26–7).

”En dialog” var från början tänkt som en del av *Enquiry* (Beauchamp 1998, xvii och xliii). Hume hävdar där att alla moraliska överväganden ytterst kan återföras på en enda princip, nämligen att moraliskt förtjänstfulla egenskaper är sådana som är nyttiga eller behagliga för personen själv eller för andra (EPM 9.1, jfr Dial. 37). För att avgöra moraliska frågor måste vi vara väl förtrogna med människans natur och levnadsförhållanden, och när oenighet uppstår i en moralisk fråga, bör

<sup>5</sup>Referenser till ”En dialog”, ges i texten enligt formen ”Dial.” följt av styckets nummer. Texten citeras på svenska ur Hume 2011 och på engelska ur Hume 1998a; båda utgåvorna har samma referenssystem.

vi undersöka fakta närmare för att fastställa mänsklighetens verkliga intressen i saken (*the true interests of mankind*). Om någon upptäcker ett fel i sina resonemang och byter uppfattning i en faktafråga, ändras också den moraliska känsla och det moraliska omdöme som grundar sig på den (EPM 2.17, 3.27).

Hume hävdar att rättvisa är en moralisk förtjänst därför att den har nyttiga konsekvenser, eller med andra ord gynnar det allmänna intresset. Men konsekvenserna av handlingar och karaktärsegenskaper, och därför även karaktärsegenskapers och handlingars moraliska status, varierar beroende på omständigheterna. Om vi levde i ett schlaraffenland där allt vi behövde fanns i överflöd och vi kunde ägna all tid åt musik, poesi och behaglig konversation, skulle ingen komma på idén om rättvisa eller egendomsrätt, och det skulle inte finnas något behov av den (EPM 3.1–4). Om en man av dygd genom någon ödets nyck hamnade bland lagbrytare som inte följde några moralregler och inte brydde sig om de långsiktiga konsekvenserna av sina egna handlingar, vore det inte till nytta för honom själv eller andra att han höll sig till rättvisans regler. Han vore följaktligen i sin fulla rätt att, när självbevarelsen krävde det, stjäla och på andra sätt åsidosätta lagar och moralnormer som gäller i samhällen där lagarna åtlöds (EPM 3.9). Moraliska rättvisenormer ”beror helt och hållet på människornas särskilda tillstånd och villkor” (EPM 3.12; alla översättningar ur *Enquiry* är mina).

Detta är ett argument för moralisk mångfald, och samtidigt för att det i mångfalden finns en enhetlig bakomliggande princip. Det sistnämnda temat återkommer i ”En dialog”.

Det förefaller som ingen kvalitet någonsin anbefallts av någon som en dygd eller moralisk förtjänst utom på grund av att den är nyttig eller behaglig för en människa själv eller för andra. För vilket annat skäl kan någonsin anföras förberöm eller klander? Eller vad vore meningen med att hylla en god karaktär eller handling som samtidigt erkänns inte duga något till? Alla skillnader i moral kan därför reduceras till denna enda allmänna grund och förklaras genom de olika åsikter som människor har om dessa omständigheter. (Dial. 37)

En anledning till att moralen varierar är alltså att det kan finnas olika uppfattningar om konsekvenserna av handlingar och karaktärsdrag. Kärleken mellan män bland grekerna rättfärdigades av dåtida författare – ”låt vara befängt” (*though absurdly*), skriver Hume – som en källa till vänskap, ömsesidig tillgivenhet och trofasthet, egenskaper som värderas lika högt i det vi i dag skulle kalla heteronormativa kulturer eller samhällen (Dial. 28). Det är lätt att fördöma dem som först svor Caesar trohet och sedan konspirerade för att mörda honom, men till sitt försvar skulle de kunna anföras att de ville återta folkets frihet ur händerna på en usur-

pator och tyrann, som genom sitt maktövertagande enligt den romerska lagen gjort sig skyldig till dödsstraff.

Du kan inte svara något, utom genom att visa på de stora nackdelarna med lönnmord; och om någon kunde ha visat dessa tydligt för antikens människor, skulle han ha reformerat deras uppfattningar på denna punkt. (Dial 31.)

Vilka argument skulle kunnat övertyga Caesars mördare? Då Hume tar upp tyrannmord i *Enquiry*, förklarar han att vi i dag har bättre evidens än antikens folk eftersom "historia och erfarenhet sedan dess övertygat oss om att denna åtgärd ökar furstarnas misstänksamhet och grymhet" (EPM 2.19).

Att människor har olika och till synes oförenliga moraluppfattningar beror alltså i vissa fall på att det finns goda skäl för uppfattningar som vid närmare granskning visar sig vara felaktiga enligt principer som båda parter i diskussionen godtar.

Du ser alltså [...] att de principer som människors moraliska resonemang bygger på alltid är desamma, även om de slutsatser de drar ofta är högst olika. Att de alla resonerar riktigt i fråga om detta ämne, mer än i fråga om något annat, åligger det inte någon moralist att visa. Det är tillräckligt att de ursprungliga principerna för kritik eller klander är enhetliga och att felaktiga slutsatser kan korrigeras genom mer hållbara resonemang och större erfarenhet. (Dial. 36)

Med andra ord finns i moraliskt tänkande ett betydande utrymme för korrigerbara misstag. I dag skulle vi till exempel säga att Hume själv skulle ha skäl att ompröva sin negativa attityd till homosexualitet, som han för övrigt inte argumenterar för utan tycks betrakta som självklar.

Men inte bara människors uppfattningar om handlingars och personliga egenskapers konsekvenser varierar, utan också själva konsekvenserna. Till exempel kan orubblig stränghet och integritet vara mer välgörande för samhället och individen i vissa omständigheter än andra, och militäriska dygder har ett högre värde i tider av krig och oro än när förhållandena är fredliga (Dial. 39–40). Till det som avgör om en egenskap får goda eller dåliga konsekvenser hör styrelsekicket, graden av ekonomiskt välstånd och den allmänna kunskapsnivån (Dial. 51). Även om den grundläggande moraliska principen om nytta och behag gäller universellt, är alltså åtminstone vissa avledda normer kontextberoende, i bemärkelsen giltiga under vissa samhällsförhållanden och naturliga omständigheter men inte andra.

Konsekvenserna avgörs inte bara av yttre omständigheter, utan också av rådande seder och konventioner. I samhällen där män och kvinnor lever tätt tillsammans sätter man högt värde på munterhet, hövlighet, teatralisk vältalighet och andra egenskaper som är omedelbart behagliga för det motsatta könet. I samhällen där de lever åtskilda värderas i

stället långsiktigt nyttiga karaktärsdrag som klokhet, enkla seder och gott förstånd (Dial. 47–9).

Hume hävdar i *Enquiry* att det gemensamma bästa i vissa fall kan kräva att det finns en regel men lämna regelns specifika innehåll öppet. Samhällsintresset kräver till exempel att långvarig besittning kan utgöra grund för egendomsrätt, men avgör inte hur långvarig den måste vara. Detta måste i stället bestämmas genom konventioner, som kan skilja sig mellan samhällen utan att någon av dem bryter mot rättvisans krav (EPM 3.31–3). Tanken att moralens grundprinciper är vaga eller ospecifika återkommer i ”En dialog”. I antikens Grekland liksom i dag var sexuella förbindelser mellan helsyskon otillåtna, men halvsyskon kunde gifta sig. Den gemensamma bakomliggande principen är att äktenskap och sexuellt umgänge mellan alltför nära besläktade är skadliga och moraliskt klandervärda. Denna princip ger inget exakt svar på frågan var gränsen går. Det är inte mindre rimligt att dra den vid halvsyskon än vid kusiner (Dial. 29, jfr EPM 4.8–4.9).

Ett annat exempel på samma sak gäller otrohet, som enligt Humes berättare är accepterat och något av ett mode bland fransmännen. Skälet är att man offrat en del av den glädje i familjelivet som följer med trohet för att i stället få lättsamhet, frihet och ett öppet umgänge. Man har valt det omedelbart behagliga framför det långsiktigt nyttiga. ”Dessa ändamål är båda goda men en smula svårförenliga, och vi bör inte förvånas om nationernas sedvanor lutar lite för mycket åt än den ena, än den andra sidan” (Dial. 19, 32).

Dialogens berättare antyder också att det kan finnas ”obetydliga” (*minute*) skillnader i moralnormer, liksom det gör för estetiska preferenser. De antika poeterna Horatius och Anakreon hyllade skönheten hos en låg panna och sammanväxta ögonbryn, egenskaper som få i vår tid skulle värdera på samma sätt (Dial. 36). Tanken tycks vara att det finns sådana skillnader även i moraliska preferenser mellan tider och kulturer. Resonemanget utvecklas inte, men kanske bör det förstås utifrån Humes syn på de ”naturliga förmågorna”, exempelvis kvicktänkheter och ståndaktighet, som moraliska dygder (T 3.3.4). Att en sådan förmåga värderas högre i en kultur än en annan kan vara moraliskt neutralt i bemärkelsen att det saknar nyttiga eller onyttiga konsekvenser av nämnvärd betydelse.

Sammanfattningsvis varierar alltså föreställningarna om dygd och last därför att människor i vissa fall helt enkelt har fel om konsekvenserna av handlingar och karaktärsdrag, därför att de yttre omständigheterna varierar, därför att den moraliska grundprincipen om nytta och behaglighet för en själv och andra inte är tillräckligt precis för att ge entydigt besked i varje moralisk fråga, och slutligen till följd av moraliskt neutrala skillnader i värderingen av naturliga förmågor.

Gäller något av detta för polygami? Mot bakgrund av Humes starka fördömande i "Om polygami och skilsmässor" kan vi utan vidare avfärda alternativet att värderingen av månggifte skulle vara moraliskt neutral eller att moralprinciperna inte skulle ge entydigt besked. Även alternativet att frågan är kontextberoende kan i allt väsentligt uteslutas. Hume lämnar visserligen utrymme för en ordning med flera äktenskapspartner under extrema och mycket ovanliga omständigheter, men detta ger inget stöd åt polygami så som den praktiseras inom vissa religiösa och etniska grupper.

Återstår då möjligheten att anhängarna av polygami har resonerat felaktigt utifrån sina egna premisser och således skulle kunna övertygas om sitt misstag om de bara fick tillräckligt goda argument presenterade för sig. Det är svårt att se hur en sådan hypotes skulle kunna testas empiriskt, men en inte särskilt vågad gissning är att en stor andel av polygamins anhängare inte skulle vara mottagliga ens för motståndarnas bästa argument, om inte annat därför att deras övertygelse är religiöst motiverad. Återigen måste svaret på vår huvudfråga sökas på annat håll.

#### 4. ARTIFICIELLA OCH NATURLIGA MORALISKA KÄNSLOR

Palamedes invänder mot berättarens universalistiska argument att det visserligen kan vara giltigt för "vardagslivets och det vanliga uppträdandets maximer", där den som går till ytterligheter korrigeras av erfarenheten och omgivningen, men inte för "artificiella liv" (*artificial lives and manners*; Dial. 52). Begreppet artificiella liv förklaras genom två exempel: filosoferna Diogenes och Pascal.

Grekens asketism syftade till att hårda honom mot prövningar och förhindra ett ständigt lidande; fransmannens anammades enbart för sin egen skull och för att lida så mycket som möjligt. Filosofen hängav sig åt de mest bestialiska njutningar, till och med offentligt; helgonet nekade sig de mest oskyldiga, till och med privat. Den förre ansåg det vara sin plikt att älska sina vänner och att rasa mot, tillrättvisa och skälla ut dem; den senare eftersträvade att vara absolut likgiltig för sina närmaste släktingar och att älska och tala väl om sina fiender. (Dial. 55)

Palamedes påpekar att båda dessa män under olika historiska perioder betraktats som moraliska föredömen, och frågar återigen vilka universella normer och regler som kan uppställas för sådana motstridiga uppfattningar. Berättarens svar är märkligt kort.

När människor avviker från det vanliga förnuftets maximer och anammar dessa artificiella liv, som du kallar dem, kan ingen svara för vad de kommer att gilla eller ogilla. De befinner sig i ett annat element än resten av mänskligheten och de naturliga principerna i deras sinne är inte verksamma på samma regelbundna

sätt som om de hade lämnats åt sig själva, fria från den religiösa vidskepelsens eller den filosofiska entusiasmens illusioner. (Dial. 57)

Hume avslutar ”En dialog” med dessa ord, och lämnar därmed avgörande frågor obesvarade. Enligt vilka kriterier kan moraliska känslor och övertygelser kategoriseras som artificiella, annat än kanske att vi tycker de är djupt förkastliga men omöjliga att argumentera emot på grunder som motparten skulle godta? Skulle i så fall inte de vars uppfattningar vi kallar artificiella med lika stor rätt kunna säga detsamma om oss? Förutsätter inte argumentet det som skulle visas, att det finns universellt giltiga moraliska principer enligt vilka exempelvis frågan om polygamins berättigande eller förkastlighet kan avgöras?

Hume besvarar indirekt den första frågan i *Enquiry*. Den moraliska grundprincipen om nytta och behag, hävdar han, tas outtalad för given i moraliska omdömen och resonemang, och när någon undantagsvis tar miste på den ”verkar det rimligt att anta, att teorier och hypoteser förvrängt (*perverted*) vår naturliga förståelse” (EPM 9.1–9.2).

Varje egenskap som är nyttig eller behaglig för oss själva eller andra räknas i vardagslivet som en förtjänst, och ingen annan egenskap gör det så länge människor i sitt omdöme följer sitt naturliga, fördomsfria förnuft, utan att vilseledas av vidskepelse eller falsk religion. Varför skulle alla omdömesgilla personer förkasta celibat, fasta, botgörelse, försakelse, självförnekelse, blygsamhet, tystnad, ensamhet och de övriga asketiska dygderna (*monkish virtues*), om inte för att dessa inte tjänar något som helst syfte? De ökar inte en människas världsliga tillgångar och gör henne inte till en mer värdefull samhällsmedlem, mer underhållande i sällskap eller mer tillfreds med livet. Tvärtom ser vi att de motverkar alla dessa eftersträvningsvärda mål och gör tanken slö, hjärtat hårt, fantasin trög och sinnelaget dystert. Därför placerar vi dem med rätta i den motsatta kategorin och räknar dem till lasterna. (EPM 9.3)

Kriteriet på att moraliska känslor och omdömen är artificiella är således att de bryter mot den moraliska grundprincipen och medför att det onyttiga föredras framför det nyttiga eller det obehagliga framför det behagliga. Ett exempel är att förneka sig de minsta glädjeämnen och ständigt orsaka sig själv lidande, som Pascal enligt Humes berättare.

Begreppet artificiella liv bör förstås mot bakgrund av det man kan kalla Humes teori om moralisk utveckling. Förmågan till sympati och medmänsklighet (*sympathy and humanity*) hör till den mänskliga naturen, och därmed en naturlig tendens till omsorg om andras välbefinnande. Det naturgivna är dock inte den fullt utvecklade sympatibenägenheten, utan bara ett första anlag till den. Människors beroende av andra och samröre med dem leder till en naturlig förädling av känslorna (*natural progress of*

*human sentiments*) genom att moralnormer som först bara omfattar den närmaste familjekretsen utsträcks till det omgivande samhället, och om det egna samhället samverkar med andra även till dessa (EPM 3.21). Ju mer vi umgås och delar åsikter och erfarenheter med andra, desto mer vänjer vi oss vid att överskrida våra tillfälliga och individuella perspektiv. Därmed ökar benägenheten till sympati och medmänsklighet (*humanity*) och styrkan i känslorna av gillande och ogillande inför andras lycka och lidande förstärks. Känslorna blir på så vis mer gemensamma och samhällseliga. Till en början berörs vi kanske inte då vi läser om människors lycka eller lidande i fjärran länder, men om vi får träffa dem eller kanske bara höra en livfull berättelse om deras öden, kan sympatin väckas och få oss att känna stark vänskap och välvilja (EPM 5.42–5.43).

Anta att det i vissa fall inte sker någon sådan moralisk känslöförädling. Hos vissa förblir de moraliska känslorna i sitt naturliga, outvecklade stadium. Andra lär sig under inflytande av en religiös eller filosofisk sekt att se världen ur dennas gemensamma perspektiv, som kännetecknas av ogillande inför det som ökar deras eget eller andras upplevda välbefinnande, och gillande inför sådant som de själva eller andra upplever som plågsamt. Kanske hävdar de att Gud vill det, eller att de vill frigöra sig själva och andra från mänskliga begär. (Härföraren Khalid ibn al-Walid lär ha sagt att hans soldater älskade döden lika starkt som deras motståndare livet.) Förädlingen av de mänskliga känslorna störs och förhindras alltså så att känslorna inte utvecklas i riktning mot starkare sympati och medmänsklighet. Det är denna möjlighet Hume pekar på med begreppet ”artificiella liv”.

## 5. KÄNSLOMÄSSIG UTVECKLING OCH MORALISK ARGUMENTATION

Hume hävdar alltså att vi alltid följer den moraliska grundprincipen utom när vi påverkats av filosofiska spekulationer, vidskepelse och liknande. Men skulle inte Diogenes eller någon annan helt enkelt kunna svara att vi i så fall resonerar fel? Vad kan en moralisk sentimentalist egentligen invända mot någon som känner en stark böjelse för ett asketiskt liv eller känner gillande inför slaveri, kvinnoförtryck och månggifte?

Låt oss föreställa oss att jag diskuterar polygami med en av dess anhängare, vars förmåga och benägenhet till sympati är välutvecklad, det vill säga att hans moraliska omdömen och argument grundar sig på känslor av gillande inför andras välbefinnande och ogillande inför andras lidande. Enligt berättarens argument i ”En dialog” kan i så fall oenigheten i princip avgöras eller upplösas genom argument giltiga för båda parter, som visar antingen att den ene har fel och den andre har rätt, att båda

ståndpunkterna är giltiga om de relateras till olika omständigheter, att båda är moraliskt acceptabla därför att tillämpliga principer som båda parter godtar är vaga eller ospecifika, eller att frågan är moraliskt neutral i den bemärkelse som förklarades ovan.

Anta att någon i stället har mycket utvecklade moraliska känslor, kanske till följd av att han, som Kaspar Hauser, växt upp utan kontakt med andra människor. För att kunna föra en moralisk diskussion måste han i så fall gradvis träna upp sin förmåga och benägenhet till sympati och medmänsklighet. Innan dess tjänar det inget till att påpeka för honom nyttan och skadan av olika handlingsalternativ för andra människor, möjligtvis med undantag av hans allra mest närstående. Sådana argument gör inget intryck så länge han enbart motiveras av sitt egenintresse, eller sympatiserar med dem han träffar på nära håll men inte med andra.

En tredje möjlighet är det Hume kallar artificiella liv. Den andres moraliska känslor har genomgått en omdaning, men en som fått honom att glädja sig åt andras och till och med sitt eget lidande. Problemet är alltså inte att han är kvar i sitt naturligt utvecklade, egoistiska och i övrigt begränsade individuella perspektiv, utan att han anlagt ett annat, som skulle kunna kallas stadigt och allmänt, men som inte är grundat på sympati och medmänsklighet utan på principer som verkar i motsatt riktning. Hans känsloliv har deformerats snarare än utvecklats i bemärkelsen förändrats till något bättre. Effekten på möjligheten av argumentation blir densamma som av utvecklade moraliska känslor, utom kanske att det blir ändå svårare att väcka den slumrande förmågan till sympati och medmänsklighet.

I ”En dialog” nämner Hume religiös vidskepelse och ”filosofisk entusiasm” som källor till sådan känslomässig felutveckling (Dial. 57). Ingenting utesluter dock vad jag kan se att andra faktorer kan ha samma effekt, till exempel sadistisk uppfostran, långvarig vistelse bland andra med underutvecklad medmänsklighet, eller kulturellt betingade traditioner som slaveri och polygami. Man skulle kunna skilja mellan två typer av känslomässig deformation, sådan som beror på filosofiskt eller religiöst spekulativt tänkande och sådan som beror på kulturbetingade beteendemönster och tänkesätt. När Hume talar om artificiella liv i ”En dialog” tycks han reservera termen för den förstnämnda typen, men den moraliskt och metaetiskt intressanta kategorin är snarare känslomässig deformation eller felutveckling i allmänhet. Problemet att det Hume kallar sinnets ”naturliga principer” störs och de moraliska känslorna deformerar handlar om mycket mer än enstaka excentriska filosofer som Diogenes och Pascal.

## 6. SENTIMENTALISM OCH RELATIVISM

Kan moralnormer grundas på känslor och ändå ha universell giltighet? Kant skriver att det i sökandet efter en grund för moralen är

av största vikt att man tar varning och inte får för sig att vilja härleda denna principens realitet från den mänskliga naturens särskilda egenskaper [...] Det som [...] härleds från människosläktets särskilda naturliga anlag, från vissa känslor och begär, ja till och med om möjligt från en särskild riktning som skulle vara säregen för det mänskliga förnuftet och inte nödvändigtvis måste gälla för varje förnuftig varelses vilja, kan visserligen bli till en maxim för oss, men inte en lag, en subjektiv princip som vi känner begär och böjelse för att få handla efter, men inte en objektiv princip som vi är *anvisade* att handla efter oavsett om alla våra begär och böjelser och naturliga beskaffenheter skulle strida däremot. (Kant 1997, 51)

Hume är fullt beredd att godta den konsekvens som för Kant gör sentimentalismen oacceptabel: att moralens grundvalar inte är desamma för varje förnuftig varelse. Leder inte detta till relativism?

William Frankena skiljer mellan tre typer av relativism, som han kallar deskriptiv, metaetisk och normativ. Enligt deskriptiv relativism har olika grupper, epoker och traditioner radikalt olika och oförenliga övertygelser i moralfrågor. Metaetisk relativism är ståndpunkten att det finns eller kan finnas system av moraliska övertygelser som är oförenliga med varandra samtidigt som det inte finns några icke-cirkulära tillräckliga skäl för att godta det ena och förkasta det andra, det vill säga argument som inte förutsätter det ena eller det andra systemet. Normativ relativism är uppfattningen att det som är rätt för en tradition eller grupp kan vara fel inom en annan tradition eller grupp, med Humes termer att det inte finns några universella moraliska principer. En ytterligare ståndpunkt är att man, som Bernard Williams formulerat det, bör vara ”lika välvilligt inställd till alla etiska övertygelser”; låt oss kalla detta preskriptiv relativism (Frankena, 109–10, Williams 1985, 159).

Trots att Hume i ”En dialog” entydigt hävdar att det finns universella moraliska principer, är en viss sorts metaetisk relativism vad jag kan se en direkt konsekvens av den moraliska sentimentalismen. Dygd och last, rätt och fel, är beroende av egenskaper i den mänskliga naturen som i princip skulle kunna saknas hos vissa förnuftiga varelser – man kan tänka på de utomjordiska klingonerna eller invånarna på planeten Vulcan i TV-serien Star Trek. Om sådana varelser finns är det vi kallar moral helt enkelt inte giltigt för dem. Det vill säga, det vore inte bara omöjligt för oss att övertyga dem om polygamins eller slaveriets förkastlighet därför att de inte tar intryck av goda argument, utan det som för den sympatibenägne utgör goda moraliska argument saknar giltighet för dem (jfr RPM 3,20).

Om förmågan och tendensen till sympati delas av alla människor, som Hume anser, har denna metaetiska relativism inga normativa eller preskriptiva relativistiska konsekvenser. Det följer till exempel inte att polygami kan vara fel i vissa mänskliga kulturer men rätt i andra. Månggifte är fel i alla kulturer – utom kanske under extrema omständigheter av det slag som nämnts ovan – därför att det strider mot allmänintresset och alla människor har åtminstone potentialen till att känna ogillande inför det som vållar andra lidande och gillande inför det som bidrar till deras lycka. Följaktligen kan Hume utan motsägelse förkasta deskriptiv, normativ och preskriptiv relativism, med en underförstådd inskränkning till mänskliga kulturer, traditioner och värderingssystem. Det finns normer för rätt och fel, berömvärdt och klandervärdt som gäller universellt bland människor, om än inte nödvändigtvis för andra rationellt tänkande varelser. Asketiska ”dygder” och andra normer och värden som strider mot en preferens för det nyttiga och behagliga är klandervärda – hos människor – oavsett hur fast förankrade de är i religiösa och kulturella traditioner.

Vilka blir konsekvenserna om Hume har fel och vissa människor helt saknar anlaget till sympati? Hur bör vi förhålla oss om vi – som i en del filmer om invasioner från yttre rymden – ställs inför icke-mänskliga varelser med hög intelligens men utan några som helst tendenser till medkänsla? Och vad ska man säga om människor som har ett anlag till moraliska känslor men väljer att inte odla det?

Hume diskuterar i *Enquiry* en liknande möjlighet, ett tillstånd av allas krig mot alla, där ingen kan lita på någon annan och var och en bara skyddas av sin egen styrka. I ett sådant naturtillstånd skulle rättvisepprinciper inte respekteras av någon och därför inte medföra några nyttiga eller omedelbart behagliga konsekvenser för en själv eller andra. Följaktligen skulle rättvisa inte vara någon dygd (EPM 3.15–6). Trots detta skulle det kunna finnas skäl att skydda och hjälpa andra, men motivet vore i så fall inte rättvisa utan sympati med de andras lidande och lycka. Det sistnämnda betonas i ett resonemang där Hume föreställer sig att det i ett samhälle bland människorna kunde leva andra rationella varelser som vore mentalt och kroppsligt helt underlägsna. Om sådana varelser fanns skulle vårt förhållande till dem likna det till andra människor i naturtillståndet. Vi skulle i sträng mening inte ha några rättviseförpliktelser mot dem och de skulle inte ha egendomsrätt eller andra rättigheter, men vi vore ändå bundna av medmänsklighetens lagar (*the laws of humanity*) att behandla dem väl (EPM 3.18).

Enligt Hume är vårt förhållande till djuren av detta slag (EPM 3.19). Man skulle kunna tillägga att om jorden invaderades av mentalt och tekniskt överlägsna rymdvarelser, så skulle vi själva befinna oss i ett så-

dant förhållande till utomjordingarna och bara kunna vädja till deras medkänsla, i förhoppningen att de hade någon. Någoting liknande, tror jag, skulle gälla om det visade sig att vissa människor helt och hållet saknar varje anlag till sympati. Våra moralregler gäller inte för dem. Om de skadar oss, kan vi inte säga att de handlat fel. Om vi tar sådant de betraktar som sin egendom, behöver vi inte känna oss skyldiga till stöld, och omvänt kan vi inte anklaga dem för brott om de gör detsamma mot oss. Trots detta har vi goda skäl att skydda oss själv och andra mot skadliga konsekvenser av deras handlingar, även om dessa skäl inte är moraliska, och vi kan sympatisera med deras misslyckande och lidande och av detta skäl sträva efter att behandla dem väl, om det inte indirekt leder till större lidande för andra. Man skulle kunna säga att den metaetiska relativismen i denna mening inte har några praktiska följder. Vi bemöter de icke-moraliska varelserna precis som vi skulle ha gjort om de omfattats av moralens regler, med undantag av att vi inte gör dem moraliska förebråelser och inte känner moraliska förpliktelser i egentlig mening mot dem. Vi behandlar dem som en sorts ovanligt intelligenta djur.

Om de vars moraliska känslor deformerats trots allt har resterande anlag för sympati och medmänsklighet, bör de så vitt jag kan se bemötas som andra med ofullständigt utvecklade moralkänslor. Man måste så att säga försöka omvända dem till sympati och medmänsklighet. I annat fall bör vi behandla dem på samma sätt som människor med medfödd kronisk och fullständig sympatibrist, om det finns sådana, eller utomjordingar på samma intelligens- och fysiska styrkenivå som vi själva men utan förmåga till medkänsla.

## 7. SLUTSATS

Moralisk rationalism och sentimentalism är enligt Hume olika svar på frågan huruvida moralens grundvalar (*the general foundations of morals*)

liksom alla välformade omdömen om sant och falskt är desamma för alla rationella tänkande varelser, eller om de i likhet med varseblivningen av det sköna och det fula grundar sig helt och hållet på människoartens särskilda uppbyggnad och författning. (EPM 1.3)

Humes svar är det senare, det vill säga att moralens grundläggande principer *inte* är desamma för alla rationella tänkande varelser. Om naturen vore ett ymnighetshorn skulle rättvisa inte göra någon lyckligare och därför inte utgöra en dygd (EPM 3.2–3), och om människor vore känslomässigt likgiltiga inför gott och ont, dygd och last, skulle moralen sakna praktisk betydelse (EPM 1.8). I en ofta citerad passage anmärker Hume att det inte strider mot förnuftet att föredra utplånandet av hela världen

framför en skråma på fingret (T 2.2.3.6). Det vill säga, självklart strider det på starkast tänkbara sätt mot alla goda argument, men dessa gör bara intryck på oss därför att vi känslomässigt är så funtade att vi föredrar lycka framför olycka. Om någon hade förnuft men saknade varje känsla, varje positiv eller negativ böjelse, skulle vi inte kunna ge något som helst för honom giltigt skäl att välja skråman på fingret hellre än världens undergång. Och det är ett kontingent faktum att vi har känslor som får oss att föredra det som bidrar till vårt eget och andras välbefinnande framför det som orsakar lidande. Möjligheten att argumentera med andra i moralfrågor är därför beroende av deras och våra egna emotionella dispositioner.

Hume förkastar månggifte med argumentet att det leder till ”barbari”, närmare bestämt till förtryck av kvinnorna, ett liv utan verklig kärlek och vänskap för männen, och för barnen till att deras sympatiförmåga förkvävs och deras moraliska känslor deformerar. Polygamifrågan är inte kontextberoende (med undantag av vissa extrema fall), hör inte till de frågor där moralens grundprinciper inte ger exakta besked och hör inte heller till de moraliskt neutrala frågor där det, liksom i vissa smakfrågor, finns utrymme för felfri oenighet. Om vi skulle diskutera polygami med dess anhängare skulle de vars sympatiförmåga och förmåga till kritiskt tänkande är välutvecklade åtminstone under ideala förhållanden kunna övertygas. Andra skulle genom en sorts känslomässig transformation utveckla sina slumrande anlag till sympati och medmänsklighet och därefter ändra uppfattning. Men med andra och kanske de allra flesta skulle vi nå en punkt där vi måste säga ”De har fel, men jag kan inte övertyga dem eftersom de redan från barndomen uppfostrats till små tyranner som tycker det är naturligt att människor underkuvas och förödmjukas av de mäktiga”. Eftersom polygamins följder är för allvarliga för att de ska tolereras, måste vi så vitt möjligt genom lagstiftning eller andra tvångsmedel hindra de anhängare som inte kan övertygas att följa sin övertygelse. Trots att moralen grundar sig på känslor är dess grundläggande principer i denna mening universellt giltiga.

Polygami är alltså inte ”rätt för dem”, det vill säga under förutsättning att den verkligen – vilket allt vad jag kan se talar för – har de negativa konsekvenser Hume hävdar och dessa inte vägs upp av eventuella positiva konsekvenser som han förbiser. All kunskap om fakta är osäker, och i princip finns alltid en möjlighet att vi själva – vilka ”vi” än är – i våra moraliska resonemang tar miste om de faktiska verkningarna av karaktärs-egenskaper och handlingar. En möjlighet är uppenbarligen också att våra egna och inte bara andras moraliska känslor har deformerats av sådant som sexism, rasism och etnocentrism, som inskränker sympatiförmågan och snedvrider den moraliska omdömesförmågan utan att vi själva inser

det. Hume säger inte det sistnämnda, men det är såvitt jag kan se en direkt följd av hans argument. Möten med andra kulturer, traditioner och perspektiv är ett tillfälle att bli medveten om sådana fördomar så att de kan granskas kritiskt och revideras.

#### LITTERATUR

- Abramson, Kate. 1999. "Hume on Cultural Conflicts of Values". *Philosophical Studies* 94, nr 1–2, s. 173–87.
- Beauchamp, Tom L. 1998. "Introduction: A History of the Enquiry on Morals". I Hume, 1998, s. i–lxxxiii.
- Blackburn, Simon. 1998. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- Frankena, William K. 1973. *Ethics*. 2. uppl. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Hume, David. 1998a. "A Dialogue", i Hume 1998b, s. 110–123.
- Hume, David. 2002–2005. *Avhandling om den mänskliga naturen: Ett försök att införa den experimentella metoden i studiet av människan*. Bok 1, *Om förståndet*, 2002, Bok 2, *Om passionerna*, 2004, Bok 3, *Om moralen*, 2005. Stockholm: Thales.
- Hume, David. 2000. *A Treatise of Human Nature*, red. David Fate Norton och Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David. 2008. "Om polygami och skilsmässor". I David Hume, *Filosofiska essäer inom moral och estetik*, s. 130–139 Umeå: h:ström – Text & kultur.
- Hume, David. 1985. *Essays, Moral, Political, Literary*, red. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics.
- Hume, David. 1998b. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, red. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David. 2011. "En dialog". I *Förnuft, känsla och moral: Perspektiv på David Hume*, red. Robert Callergård, s. 283–301. Stockholm: Thales.
- Kant, Immanuel. 1997. *Grundläggning av sedernas metafysik*. Göteborg: Daidalos.
- Korsgaard, Christine M. 1999. "The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume's Ethics". *Hume Studies* 25, nr 1–2, s. 3–42.
- Mazza, Emilio. 2005. "Cannibals in 'A Dialogue' (In Search of a Standard for Morals)". I *Instruction and Amusement: Le ragioni dell'illuminismo britannico*, red. E. Mazza & E. Ronchetti. Padua: Il Poligrafo, s. 45–66.
- Miller, Jon Charles. 2008. "The Possible Sources for Hume's Comment Regarding Euripides' Double-Marriage in Of Polygamy and Divorces". *Notes & Queries* 55, nr 3, s. 329–30.
- Okin, Susan Moller. 2002. "Mångkulturalism – kvinnor i kläm?". I Susan Moller Okin, *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?*, red. Joshua Cohen, Matthew Howard och Martha C. Nussbaum, s. 13–31. Göteborg: Daidalos.
- Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press/Collins.