

# Kan moralfilosofin hantera riskproblemen?

Sven Ove Hansson

Den moralfilosofiska traditionen har sina begränsningar. De frågor som stått i centrum för den moralfilosofiska diskussionen har ofta varit helt andra än de som människor i det praktiska livet har uppfattat som centrala moraliska problem. En viktig begränsning är att moralfilosofin, liksom beslutsteorin, nästan uteslutande har handlat om hur man hanterar välavgränsade problem där handlingsalternativen är givna. I det verkliga livet löser vi ofta moraliska problem genom att finna på nya handlingsalternativ, som inte fanns med från början.<sup>1</sup>

En annan begränsning är att moralfilosofin till allra största delen har handlat om situationer där konsekvensen av de olika handlingsalternativen är välkänd. I det praktiska livet är det annorlunda. Vi vet sällan med säkerhet vad som kommer att bli följden av de olika alternativ som vi väljer mellan. Man kan också uttrycka detta så att moralfilosofin i huvudsak rör sig i en tänkt deterministisk värld, där man inte behöver räkna med någon slump. Detta är aningen märkligt mot bakgrund av det oerhörda genomslag som sannolikhetsstänkande och på senare år även kaos har fått inom andra vetenskapsområden.

Det finns naturligtvis förklaringar till detta moralfilosofins kvardröjande i en äldre världsbild. Redan i det deterministiska fallet uppstår svårhanterliga problem som man gärna ger sin odelade uppmärksamhet. Dessutom finns det en särskild disciplin, beslutsteorin, som behandlar beslut under risk och osäkerhet. Man har i allmänhet tänkt sig ett slags arbetsfördelning, där problemen med risk och osäkerhet utelämnas i moralfilosofin för att i stället hanteras inom beslutsteorin med rena rationalitetsprinciper (dvs. utan att moraliska principer är inblandade). Enligt min mening är denna arbetsfördelning inte hållbar. Beträkta till exempel osäkerheten om hur klimatet kommer att förändras med nuvarande utsläppstrender för växthusgaser. Denna osäkerhet ger upphov inte enbart till ett problem om rationellt beslutsfattande utan också till moraliska problem. Vi måste förhålla oss moraliskt även till osäkerheten och riskerna i tillvaron.<sup>2</sup>

Detta är dock lättare sagt än gjort. Gängse moralfilosofiska teorier har visat sig ha mycket svårt för att hantera risker och osäkerheter.

För att tydliggöra frågeställningen kan vi uttrycka den som en fråga om att hantera den "moraliska utspädning" som uppstår närhelst sannolikheten för en oönskad konsekvens är mindre än 100%. Mera konkret, antag att någon avsiktligt utsätter dig för en stråldos som du med säkerhet kommer att dö av. Detta är en ond handling. Men antag i stället att stråldosen är lägre så att sannolikheten är en på tio att du kommer att dö. Att utsätta någon för en sådan stråldos är fortfarande en ond handling, men rimligen inte lika ond. Hur ska vi se på saken när sannolikheten är en på tiotusen, eller en på tio miljoner? Försvinner skälen till moraliskt fördömande någonstans på vägen mot allt lägre sannolikheter?

Vi kan ta ett annat, kanske litet mera realistiskt exempel. Det är förbjudet för mig att köra ihjäl en fotgängare. Det torde också vara förbjudet att köra på ett sådant sätt att sannolikheten är 1 på 10 att köra ihjäl en fotgängare. Men det är alldeles uppenbart inte förbjudet att köra på ett sådant sätt att sannolikheten är 1 på 1000000000 att köra ihjäl en fotgängare – i så fall skulle det vara förbjudet att köra bil överhuvudtaget. Var drar vi gränsen, och varför? Mera generellt handlar utspädningsproblemet om hur man med hjälp av befintliga moraliska teorier ska kunna hantera moraliska problem där vi för varje alternativ kan ha inte ett enda, säkert utfall utan flera utfall med olika sannolikhet.

## RISKANALYS

Innan vi går in på hur detta problem kan behandlas inom moralfilosofin kan det vara lämpligt att se hur det hanteras i konventionell riskanalys. Det gängse förfaringssättet är där att vikta osäkra utfall efter deras sannolikhet. Om t ex sannolikheten är 1 på 1000 att tvåtusen personer kommer att dö, bedöms detta som likvärdigt med att två personer kommer att dö. ( $1/1000 \times 2000 = 2$ ).

En annan grundläggande princip inom traditionell riskanalys är att addera dessa (sannolikhetsviktade) mätetal på risker till varandra. När man t ex beräknar riskerna med ett kärnkraftverk, räknar man ut det statistiskt förväntade (dvs. sannolikhetsvägda) antalet personer som kommer att dö i urangruvor, och till detta adderar man motsvarande väntevärde för dödsfall i transporter, i normaldrift, vid stora olyckor och vid avfallsförvaring, etc. Summan av allt detta är det totala förväntade antalet dödsfall som kraftverket i fråga ger upphov till. Slutligen vägs den sammanlagda risken mot den totala nytta som kraftproduktionen åstadkommer. (Att väga pengar mot människoliv är ingen lätt, kanske inte

ens en görlig uppgift, men vi behöver här inte gå närmare in på de problem som detta ger upphov till.)

Sammanfattningsvis bygger alltså traditionell riskanalys på följande grundprinciper, som vi i det följande ska jämföra med moralfilosofiska arbetsmetoder:

- (A) Ett risktagande är acceptabelt om den sammanlagda nyttan överstiger den sammanlagda risken.
- (B) Risker bedöms genom sannolikhetsviktning av utfallen.

En viktig egenskap hos detta synsätt är att risker bedöms strikt opersonligt. Utfallet av en riskanalys av ett kärnkraftverk skulle bli detsamma om man på något sätt minskade de risker som gruvarbetare utsätts för, och i stället ökar den förväntade risken för dem som bor i kraftverkets närhet med lika mycket – eller tvärtom. Det har överhuvudtaget ingen betydelse i en sådan analys *vem* som utsätts för en risk.

Med en terminologi som brukar användas bl a inom ekonomisk vetenskap bygger riskanalysen på förutsättningen om "full interpersonell jämförbarhet". En risk om 1 på 100 att person A dör är fullt ut jämförbar med en risk om 1 på 100 att person B dör – de värderas helt enkelt likadant. Detta förhållningssätt strider mot den annars dominerande trenden i modern ekonomisk vetenskap, som är att utgå från att för- och nackdelar som tillfaller olika personer *inte* kan jämföras. (Det är bl a därför som Pareto-effektivitet har en så central roll i ekonomisk analys.)

## UTILITARISM

Den moralteori som spelat störst roll i modern moralfilosofi torde vara utilitarismen. Utilitarism brukar ibland förklaras som "nyttomaximering". Det är viktigt att hålla reda på att ordet "nytta" i detta sammanhang inte har samma betydelse som i vardagsspråket, utan snarast allmänt refererar till sådant som man sätter värde på. Man kan därför, kanske litet mer upplysande, beskriva utilitarism som den teori enligt vilken vi ska maximera summan av det goda. I valet mellan flera handlingsalternativ ska vi välja det alternativ vars konsekvenser sammantaget, om vi adderar värdena, har högst värde.

Utilitarismen förutsätter att man åtminstone i princip kan åsätta alla handlingskonsekvenser ett värde, och detta rentav på ett sådant sätt att det blir rättvisande att addera värdena. När man som utilitarist väljer mellan olika alternativ ska man alltså, för varje

alternativ, leta upp alla konsekvenser, tilldela var och en av dem ett värde och sedan addera dessa för att få alternativets totala värde.

Utilitarismen har utsatts för mycken kritik; inte minst har kritikerna funnit olika konkreta exempel där den ger resultat som stämmer dåligt med våra intuitioner. Men innan vi går in på frågan om utilitarismens rimlighet har vi anledning att återknyta till vårt ursprungsproblem: Givet en utilitaristisk moralteori, hur ska den anpassas för att hantera utspädningsproblemet?

Ett uppenbart svar på den frågan skulle vara att en utilitarist bara ska ta hänsyn till en handlings faktiska konsekvenser. Det är emellertid lätt att visa att denna lösning ger mycket ointuitiva resultat. Antag t ex att läkare ger en gravid patient ett läkemedel för att bota en lindrig huvudvärk. Antag vidare att det är 90 % risk för missfall om man tar denna tablett under graviditeten. Patienten har emellertid tur och får behålla fostret men blir av med huvudvärken. Enligt denna lösning på utspädningsproblemet var läkarens handling moraliskt god, eftersom den fick enbart goda konsekvenser.

Detta är naturligtvis en starkt otillfredsställande lösning. Vi vill kunna gå tillbaka och bedöma handlingen utifrån det kunskapsläge som rådde när den valdes. Den metod som då brukar användas är *maximering av förväntad nytta*, där "förväntad" betyder "sannolikhetsviktad". Man ska med andra ord multiplicera värdet av varje konsekvens med dess sannolikhet, och det som ska adderas är dessa viktade värden. I vårt exempel ska alltså "värdet" av missfall (lämpligen representerat av ett negativt tal) multipliceras med 0,9 eftersom sannolikheten för detta utfall var 90%. Detta är alldeles samma viktningssprincip som vi nyss såg tillämpas i traditionell riskanalys. Dock finns det en skillnad: I riskanalys är det objektiva mått, t ex antalet dödsfall, som viktas med sannolikheter. I den variant av utilitarismen som vi nu diskuterar är det i stället ett tänkt mått på moraliskt värde som ska viktas på detta sätt.

Det finns också ett viktigt gemensamt drag mellan traditionell riskanalys och utilitaristisk väntevärdesmaximering: Båda är strikt opersonliga. I båda fallen kan därför en nackdel för en person alltid uppvägas av en tillräckligt stor fördel för andra personer. Så t ex finns i ingendera fallet någon spärr mot att utsätta en liten grupp arbetare för mycket stora risker. Allt som krävs för att godta ett sådant risktagande är att det goda ("nyttan") som kommer andra personer till del med den ökade produktionen är tillräckligt omfattande för att uppväga arbetsmiljöriskerna. Ett annat exempel är att det enligt dessa teorier saknar betydelse om jag uppnår en fördel för mig själv genom att utsätta mig själv för en risk eller om jag gör

det genom att utsätta en annan person för motsvarande risk. Risker behandlas som fristående entiteter, utan någon för analysen relevant knytning till enskilda individer.

För de flesta människor framstår ett sådant opersonligt tankesätt som cyniskt. Inte minst vill vi ha en spärr mot den exploatering av somliga människor för andra människors syften som det opersonliga synsättet lämnar öppet för. Utilitarismen är oförmögen att förse oss med en sådan spärr. Detta ger oss anledning att undersöka andra moralteorier som tar individens unicitet på större allvar.

## RÄTTIGHETSTEORIER

Till utilitarismens främsta konkurrenter hör rättighetsteorier, dvs. uppfattningar enligt vilka vad som är moraliskt rätt och fel avgörs av hur människors rättigheter respekteras.

Rättighetsteorier skiljer sig från utilitarismen genom att hävda individens okränkbarhet. Förmodligen är de flesta överens om att varje människa har rätt att utsätta sig själv för somliga faror som hon inte har rätt att utsätta andra för. Denna intuition är som framgått svårhanterlig inom utilitarismens ram. Däremot passar den otvunget in i det rättighetsteoretiska sättet att behandla moraliska problem.

Tyvärr finns det andra problem i samband med risker som är svåra att bemästra inom ramen för rättighetsteorier. Robert Nozick klagade på detta när han ställde den enkla frågan: Hur liten sannolikhet för en skada som överträder någons rättigheter behöver man åsamka för att genom detta också överträda dennes rättigheter?<sup>3</sup> Din rätt att inte bli dödad av mig medför att jag inte heller får lov att utföra handlingar som medför en stor sannolikhet att du dödas. Men detta kan inte gälla hur små sannolikheter som helst. Annars skulle jag inte få köra bil i den stad där du bor.

Var går då gränsen? En mycket enkel lösning vore att införa något slags sannolikhetsgräns. Om en handling är förknippad med en sannolikhet över den gränsen att en annan människa skadas, så är den förbjuden. Om sannolikheten ligger under gränsen, är handlingen tillåten. Detta skulle bli en lösning i enlighet med *de minimis*-principen, som diskuteras i Martins Petersons uppsats i denna volym.

Men som Nozick själv påtalade skulle en sådan lösning helt strida mot rättighetsteoriens grundprinciper. Jag har en rättighet att inte bli bestulen på mina pengar. Detta gäller inte bara över en viss beloppsgräns, utan det gäller faktiskt hur små belopp som helst. Rättighetsteorin har en tradition av att vara absolut i detta avseende, och inte tolerera ens

mycket små överträdelser. Det vore därför inkonsekvent, menar Nozick, att införa en sannolikhetsgräns under vilken rättigheterna försvinner.

En kanske ännu viktigare invändning är att en sådan sannolikhetsgräns inte skulle göra någon skillnad mellan risker som är förenade med olika grad av nytta. I praktiken är vi starkt benägna att göra en sådan åtskillnad. De flesta av oss accepterar en (mycket liten) risk för allvarliga skadeverkningar av vaccinationer, men skulle knappast acceptera motsvarande risker om det t ex gällde en tillsats i mjölk som skulle öka dess hållbarhetstid. (I detta avseende är utilitarismen mera trovärdig, eftersom den både möjliggör och kräver en avvägning mellan risk och nytta.)

Metoden med en sannolikhetsgräns verkar alltså inte fungera. Någon annan metod att lösa utspädningsproblemet inom rättighetsteorin verkar inte finnas att tillgå. Sannolikheter framstår som ett "främmande" och svårhanterligt tillskott till gängse teorier om moraliska rättigheter.

Rättighetsteorin är nära besläktad med pliktetiken, som hävdar att vad som är moraliskt rätt eller fel avgörs av i vilken utsträckning människor uppfyller sina plikter. Pliktetiken drabbas av samma problem som rättighetsteorin när man inom dess ramar försöker hantera utspädningsproblemet.

## KONTRAKTSTEORIER

Kontraktsteorier bygger på en gammal idé inom den politiska filosofin, nämligen att samhället har sin rättsliga eller moraliska grund i ett samhällsfördrag (samhällskontrakt). Man har föreställt sig att människorna ursprungligen levde i ett slags naturtillstånd utan lagar och utan samhällsinstitutioner. Samhället tillkom genom ett kontrakt, där alla bestämde sig för att avstå från en del av naturtillståndets friheter för att i stället kunna dra nytta av samhällslivets fördelar.<sup>4</sup> Efter att länge ha varit ur mode blev kontraktsteorier högaktuella genom den amerikanske filosofen John Rawls bok *En teori om rättvisa* som kom ut år 1972. Rawls betonade starkt att man inte skulle se samhällskontraktet som en historisk tilldragelse utan som en hypotetisk konstruktion med vars hjälp man kan utvinna moraliska principer för samhällsbygget.

Utspädningsproblemet kan formuleras i kontraktsteorier på ungefär samma sätt som i rättighetsteorier: Enligt samhällskontraktet är det förbjudet att t ex döda andra människor. Hur hög måste då sannolikheten vara att en handling får en sådan konsekvens för att den ska anses förbjuden enligt kontraktet?

I kontraktsteorier bygger moralen på samtycke: antingen ett verkligt samtycke som i de äldre teorierna eller ett hypotetiskt samtycke som hos Rawls. Att lösa utspädningsproblemet med hänvisning till verkligt samtycke verkar alldeles ogörligt. Om människor i en avlägsen forntid slöt ett samhällskontrakt så visste de förmodligen inte mycket om sannolikheter och hade i vart fall ingen kunskap om riskerna i våra dagars samhälle. Något mera intressant vore det att hänvisa till samtycke bland de människor som idag utsätts för riskerna. Tyvärr skulle dock detta inte kunna fungera i ett modernt samhälle. När jag kör bil i Stockholm finns det hundratusentals människor som med rätta kan hävda att de utsätts för ökade risker genom min bilkörning. Att kräva samtycke av dem alla för att jag ska få köra bil vore liktydigt med att ge varje stadsbo vetorätt mot biltrafik i staden. En sådan beslutsregel skulle göra slut inte bara på biltrafiken utan, om den tillämpades inom andra områden, på en stor del av den organiserade verksamheten i det moderna samhället. Inte heller detta verkar vara en framkomlig lösning.

Vi blir då hänvisade till hypotetiskt samtycke, vilket i detta sammanhang är liktydigt med föreställningen att risker ska godtas (endast) om alla rationella människor skulle godta dem. Detta innebär ett försök att återföra moralen till rationaliteten, ett tankemönster som ofta framstått som lockande för moralfilosofer. Dock verkar inte heller detta vara en fungerande lösning på utspädningsproblemet. Rationella människor kan vara antingen försiktiga eller oförsiktiga. Dessutom kan de ha olika uppfattning om vilka fördelar i samhället som är värda att ta risker för. Det finns därför ingen anledning att tro att rationella människor skulle kunna enas om vilka risker som bör godtas och vilka som inte är värda att ta.<sup>5</sup>

#### EN FELSTÄLLD FRÅGA

Vi har nu sett ett flertal olika försök att lösa utspädningsproblemet inom ramen för befintliga moralteorier. Inget av dessa försök verkar att fungera. Förklaringen är enligt min mening enkel: Problemet är fel ställt. Utspädningsproblemet, så som vi har diskuterat det, bygger på en implicit förutsättning som vi kan kalla en härledningsprincip. Förutsättningen är att givet de moraliska värderingarna av vart och ett av en serie säkra utfall kan man härleda den moraliska värderingen av en situation där ett av dessa utfall kommer att inträffa; vi vet inte vilket men vi vet deras sannolikhet. Vet man t ex hur du moraliskt bedömer en handling som med säkerhet skulle döda en viss person, ska man då kunna härleda hur du bedömer en handling som med en viss given grad av sannolikhet skulle döda personen i fråga.

I det verkliga livet finns det emellertid alltid mycket mer än utfallens sannolikheter som påverkar hur vi bedömer en handling med osäkra konsekvenser. Man har därför inte uttömmande beskrivit en handling när man angett dess olika möjliga utfall och deras sannolikheter. För att moraliskt bedöma risker behöver vi veta mycket mer än detta. I synnerhet behöver vi veta vem som utsätter vem för risken, och med vilken avsikt.

Ett enkelt exempel: Att köra bil på ett sådant sätt att man riskerar fotgängares liv är en annan form av beteende än att köra så att man med säkerhet kommer att köra ihjäl en fotgängare. Den moraliska skillnaden mellan dessa båda former av förkastliga beteenden kan inte fångas i en sannolikhetskalkyl. Det är, med detta synsätt, *riskerandet* som mänsklig handling som bör bli föremål för moralfilosofisk analys, snarare än den abstrakta, från personerna frikopplade *riskan*.

#### EN ANNAN ANSATS

Låt oss, mot denna bakgrund, pröva en helt annan ansats. Vi bör då börja med att formulera om problemet på följande sätt: Det är en grundläggande moralisk rättighet att inte utsättas för skada genom andra människors handlingar. Handlingar som skadar andra människor är därför förbjudna. Många, men inte alla, handlingar som ökar risken för skada är också, enligt gängse synsätt, moraliskt otillåtna. Hur ska vi förklara varför en del men inte alla av dem är otillåtna?

Vi kan använda en vanlig filosofisk metod, nämligen att pröva olika svar på frågan och på det sättet successivt diskutera oss fram till vad som kan vara ett rimligt svar.

Ett första, enkelt försök att besvara frågan är att allt måste bero på hur man väger risk mot nytta. Vi får då följande enkla moraliska (rättighets)regel:

- (1) Ingen ska utsättas för en risk såvida inte nyttan överstiger risken.

(Vi kan för stunden bortse från svårigheterna att jämföra risk och nytta med varandra.) Denna regel är mycket lik det synsätt som vi diskuterade ovan, och som tillämpas i traditionell riskanalys och i den variant av utilitarismen som använder väntevärden för osäkra utfall.

Regel (1), som den här har formulerats, tillåter att man utsätter en person för hur stora risker som helst, om bara fördelarna för andra personer med detta risktagande är tillräckligt stora. Svårigheterna med ett sådant synsätt har vi redan penetrerat. Vad vi behöver är en regel som respekterar individens rätt att inte bli exploaterad av andra genom att de utsätter henne för risker. Låt oss till en början gå till den andra extremen:

(2) Ingen ska utsättas för en risk såvida inte nyttan för henne själv överstiger risken.

Detta är en mycket långtgående och extremt riskundvikande regel. Det kan vi enkelt konstatera t ex i vårt trafikexempel. Jag har ingen nytta av att människor jag inte känner får köra bil i Stockholm, men deras bilkörande ökar risken att jag drabbas av såväl trafikolyckor som hälsoproblem på grund av luftföroreningar. De har å andra sidan ingen nytta av att jag får köra bil. Regel (2) kan alltså användas för att stoppa i stort sett all bilkörning. På motsvarande sätt skulle den stoppa en mängd andra mänskliga aktiviteter. Förmodligen skulle den i praktiken omöjliggöra varje mänskligt samhälle.

Men vi kan modifiera regeln. Vi skulle, i samhällskontraktets andra, kunna göra ett byte. Om du och alla andra får köra bil och därmed utsätta mig för risker, så får jag köra bil och därmed utsätta er för risker. Det vinner vi alla på (kan vi anta).<sup>6</sup> Detta resonemang kan generaliseras genom att vi modifierar vår regel på följande sätt:

(3) Ingen ska utsättas för en risk såvida inte antingen (i) nyttan för henne själv överstiger risken eller (ii) risktagandet ingår i ett system där flera personer utsätts för samma risk, och nyttan för henne själv av detta system överstiger risken.

Regel 3 gör det möjligt att tillåta mycket som regel 2 skulle förbjuda, t ex bilkörning som i vårt exempel. Men ändå är denna regel mycket begränsande. Vad den tillåter är överenskommelser om att flera personer ska utsättas för *ett och samma* slags risk i syfte att alla ska kunna åtnjuta den fördel som risken är förenad med. Den låter oss byta "äpplen mot äpplen", men inte "äpplen mot päron". Låt oss betrakta ett annat exempel: I din närhet finns en fabrik som tillverkar dricksglas av plast, en produkt som du inte använder. Från fabriksskorstenen kommer en mycket liten mängd av en farlig kemikalie, som innebär en minimal men inte helt obefintlig risk för dig. Du skulle aldrig godta detta utsläpp om det gjordes enbart för att roa fabriksledningen, men du är benägen att goda det (tills bättre teknik blivit tillgänglig) på grund av produktionens samhällsnytta. Hur gör man reda för detta i princip rimliga förhållningssätt?

Ett sätt att hantera denna fråga är att ta hänsyn till vad andra människor utstår för att de produkter som du använder ska kunna tillverkas. Du använder dricksglas tillverkade på ett glasbruk. De som bor i närheten av glasbruket utsätts för (förhoppningsvis mycket små) risker på grund av utsläpp från fabriken. De riskerna drabbas du inte av. Å andra sidan finns det

kanske någon som bor i närheten av glasbruket och som använder plastglas tillverkade i den fabrik vars utsläpp du blir utsatt för. På det sättet, och ibland i betydligt mer komplicerade kedjor, kan vi sägas byta risker och nyttigheter med varandra. Vi kan uttrycka detta i form av följande regel:

- (4) Ingen ska utsättas för en risk såvida inte detta är ett led i ett samhälleligt system för risktagande som verkar till hennes egen fördel.

Regel 4 tillåter allt som regel 3 tillåter, och mer därtill. Den har den stora fördelen att både erkänna den enskilde individens rättigheter (vilket opersonliga moralteorier som utilitarismen inte gör) och ändå möjliggöra det slags ömsesidiga anpassningar som är nödvändiga i ett samhälle (vilket enklare formuleringar av rättighetsteorin har svårt för att göra).

Riktigt nöjda bör vi ändå inte vara med regel 4. Det finns ett kvarstående problem som framgår av följande exempel. Låt oss anta att arbetskraften i ett samhälle är uppdelad i två kaster. Medlemmarna i den högre kasten för en mycket skyddad tillvaro, medan de i den lägre kasten tvingas ta avsevärda risker i sin yrkesutövning. För dem som ingår i den högre kasten är detta system till mycket stor fördel. För dem som ingår i den lägre kasten är det bara aningen bättre än att leva utanför samhället. Regel 4, så som den är formulerad, skulle faktiskt godkänna även de risker som den lägre kasten utsätts för.

Det saknas alltså i regel 4 en klausul om rättvisa. För att jag ska ha anledning att godta de risker som jag utsätts för i samhället krävs inte bara att det samhällelige systemet av risktagande totalt sett är till nytta för mig. Jag måste också få en rättvis andel av de fördelar som risktagandet ger. Vi kan uttrycka detta på följande sätt:

- (5) Ingen ska utsättas för en risk såvida inte detta är ett rättvist samhälleligt system för risktagande, som verkar till hennes egen fördel.

Detta är mitt förslag till allmänt kriterium för när risker ska godtas i samhället. Självfallet är det i behov av precisering, både i en fortsatt abstrakt diskussion och i diskussioner om konkreta tillämpningar. Det viktiga som jag vill åstadkomma med detta förslag är att precisera vad det är för slags argumentation som krävs när man vill hävda att ett risktagande är acceptabelt. Vi kan jämföra (5) med det konventionella synsättet inom riskanalys, som ovan uttrycktes så här:

(A) Ett risktagande är acceptabelt om den sammanlagda nyttan överstiger den sammanlagda risken.

Genom att välja (5) snarare än (A) sätter vi en annan dagordning för riskdiskussionen. Närmare bestämt väljer vi att inte inskränka diskussionen till att enbart handla om avpersonifierade risker. I stället för att i analysen lösgöra riskerna från de riskutsatta personerna betraktar vi varje riskutsatt person som en suverän individ vars intressen inte får åsidosättas och som har rätt till en rättvis behandling. Enligt (5) har varje individ en grundläggande rättighet att inte utsättas för risker. För att det ska vara godtagbart att hon utsätts för en risk krävs en motivering till varför det är acceptabelt att *just hon* utsätts för den risken. Enligt (A) skulle det räcka att motivera att risken som sådan är acceptabel.

#### RESTPLIKTER

De flesta moraliska normer är inte absoluta, utan kan behöva åsidosättas när andra normer väger tyngre. Du och dina grannar har en rätt att andas frisk luft. Samtidigt, kan vi anta, har fabriken i er närhet rätt att släppa ut små (förhoppningsvis mycket små) mängder föroreningar i luften. Denna senare rättighet verkar att på något sätt inskränka er rätt att andas frisk luft. Men det är viktigt att hålla reda på vad detta är för slags inskränkning.

För att reda ut begreppen kan vi börja med ett exempel som inte har så mycket med risker att göra. Antag att jag har lovat en bekant att träffa honom på järnvägsstationen klockan sex. Då har jag en moralisk skyldighet att dyka upp där. Sedan kan vi tänka oss två fall:

I det första fallet får jag ett telefonsamtal från polisen som har fått otvetydiga bevis för att hans avsikt med att träffa mig är att slå mig sönder och samman. De avråder mig från att möta honom. Då har min moraliska skyldighet att möta honom upphävts.

I det andra fallet får jag inget samtal från polisen, men en familjemedlem blir akut sjuk och måste forslas till sjukhuset. Inte heller i detta fall är jag längre skyldig att möta min bekant enligt överenskommelsen.

Men det finns en viktig skillnad mellan det sätt på vilket den ursprungliga plikten (den att komma till mötesplatsen på utsatt tid) har trängts undan i de båda fallen. I det första fallet har den fullständigt upphävts, dvs. det finns inte minsta rest kvar av den. I det andra fallet har den inte upphävts utan snarare satts ur spel av andra, tyngre vägande skyldigheter. I det senare fallet, när plikten inte har upphävts utan bara satts ur spel, ger den upphov till andra skyldigheter, t ex att kontakta honom och förklara vad som hänt, att be om ursäkt, att erbjuda

en annan mötestid. Sådana plikter kallades av Bernard Williams "residual obligations"; vi kan på svenska kalla dem restplikter.<sup>7</sup>

Låt oss nu återgå till fallet med fabriken i din och dina grannars närhet. Jag vill hävda att även om fabriken har moralisk rätt att (som sagt förhoppningsvis i mycket liten mån) förorena luften i ert grannskap, betyder detta inte att er rätt att andas ren och oförorenad luft har upphävts (på samma sätt som min plikt i fallet med samtalet från polismyndigheten). Den har endast, i detta avseende, satts ur spel (på samma sätt som i fallet med familjemedlemmen som måste skjutas till sjukhus).

Detta är inget hårklyveri, utan tvärtom en fråga med stor praktisk betydelse. Om denna analys är riktig, kan man nämligen förvänta sig att fabriken har en rad restplikter gentemot de kringboende, vilket den inte skulle ha om rätten till frisk luft var upphävd i stället för att bara vara satt ur spel. Jag tror att de flesta skulle enas om att det i ett fall som detta finns betydelsefulla restplikter, som ett ansvarsfullt företag vinnlägger sig om att fullgöra. Restplikterna handlar bl a om att informera de berörda och om att minska utsläppen närhelst detta är möjligt.<sup>8</sup>

#### SLUTSATS

Många av konflikterna kring riskbeslut och samhälleligt risktagande har enligt min mening förvärrats av att en del av dem som deltagit i diskussionen har förenklat frågeställningarna så till den grad att många av de viktigaste etiska problemen har blivit bortdefinierade. Om vi rätt ska kunna förstå riskbeslutens moraliska aspekter kan vi inte nöja oss med att betrakta risker som ett slags opersonliga, fritt kringflytande entiteter. I stället bör vi fokusera på de mänskliga handlingar som innebär risktagande, och på den mera mångfacetterade frågan vem som utsätter vem för vilken risk och med vilket syfte. Vi måste finna ett sätt att göra reda både för varje individs rätt att inte bli exploaterad genom riskutsättning och för det legitima behovet av att väga risk mot samhällsnytta. Rent begreppsligt blir en sådan analys betydligt mer komplicerad än den gängse riskanalysen, men detta är oundvikligt om vi alls vill göra reda för de etiska aspekterna på risk. Moralfilosofin inrymmer metoder och arbetsredskap som kan användas för detta arbete, men de behöver vidareutvecklas för att kunna användas i den nya uppgiften.

---

<sup>1</sup> Whitbeck (1998, ss 53-75).

<sup>2</sup> Om förhållandet mellan moralfilosofi och beslutsteori, se Hansson (2001).

<sup>3</sup> Se Nozick (1974, s 74), samt McKerlie (1986, ss 239–251).

<sup>4</sup> Om kontraktsteorins historia, se Hansson och Hermansson (1989, ss 13-15).

<sup>5</sup> Jfr Harsanyi (1975).

<sup>6</sup> I praktiken ökar vi den ömsesidiga nyttan genom att införa ett regelsystem för bilkörning, något som vi dock kan bortse från i detta sammanhang.

<sup>7</sup> Williams (1973) och Brummer (1996).

<sup>8</sup> För en utförligare diskussion om restplikter, se Hansson och Peterson (2001).

## REFERENSER

- Brummer, J J (1996) The Structure of Residual Obligations, *Journal of Social Philosophy* 27:164–180.
- Hansson, S O (2001) The Modes of Value, *Philosophical Studies*, 104:33-46.
- Hansson, S O och J Hermansson (red.) (1989), *Idéer om rättvisa*, Tidens förlag.
- Hansson, S O och Peterson M (2001), Rights, Risks, and Residual Obligations, *Risk Decision and Policy* 6:1-10.
- Hansson, Sven Ove och Martin Peterson. (2001), Rights, risks, and residual obligations *Risk Decision and Policy* 6:157-166.
- Harsanyi J C (1975), Can maximin principle serve as a basis for morality - Critique of Rawls, J theory, *American Political Science Review* 69(2): 594-606.
- McKerlie, D (1986), Rights and Risk, *Canadian Journal of Philosophy* 16:239–251.
- Nozick, R (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books.
- Rawls, J (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Whitbeck, C (1998), *Ethics in Engineering Practice and Research*, Cambridge University Press 1998
- Williams, B (1973), Ethical consistency, i *Problems of the Self: Philosophical Essays 1956–1972*, Cambridge University Press, 166–186.