

Anders Tolland

Hur artisten tar sig ur björnsaxen

I min förra motreplik till Björn Eriksson och Ingmar Persson (FT s 20—24) föreslog jag två olika argumentationslinjer för den som ville attackera de slutsatser jag drog i min första artikel: (i) attackera den metateori för normativ argumentation jag presenterade, reflektivt ekvilibrium teorin, (ii) acceptera metateorin men angripa de argument jag försöker ge inom ramen för den (eller, naturligtvis, slutsatserna själva). Björn Eriksson har i sin kontrareplik (FT s 25—28) valt att följa den senare linjen. Han godtar att argumentera inom ramen för reflektivt ekvilibrium idén, väl att märka dock *utan* att själv ta ställning till om det verkligen rör sig om ett korrekt sätt att argumentera i etik eller ej.

Björn Eriksson försöker alltså visa att artismen *inte* bidrar till att skapa ett reflektivt ekvilibrium. Han ger två exempel på sådant som borde få plats i ett dylikt ekvilibrium, men som han menar att artismen inte klarar att inkorporera. Det rör sig dels om en norm som presenteras i anslutning till ett älgexempel, dels om en åsikt om vad som är värdefullt.

Eftersom Björn Eriksson accepterat att argumentera inom ramen för reflektivt ekvilibrium idén kommer naturligtvis även jag att i mitt svar förutsätta detta slag av vad man kan kalla "intuitionistisk koherens-teori".

1. Ur björnsaxen

Jag ska demontera de två delarna av den björnsax Eriksson gillrat för artisten i tur och ordning.

Björn Erikssons första motexempel, det som anknyter till exemplet med skogsvandraren som träffar på en älg fångad i en gammal björnsax, rör fall där djur lider i onödan, utan att någon mänsklig varelse gynnas (eller missgynnas) av det.

Jag har vissa reservationer angående själva utformningen av exemplet

och av de två normerna men det är av mindre betydelse. Det är ovedersägligt att vi har starka intuitioner om att man ska ingripa mot meningslöst lidande — även djurs — och det vore en klar svaghet om inte den etiska teori jag förespråkar kunde ge dessa intuitioner något gensvar.

Björn Eriksson har naturligtvis även rätt i att något sådant gensvar inte står att få direkt från den rena artism jag förespråkat på det jag kallat ”den grundläggande nivån”. Den lösning jag föreslog i min första artikel var att detta gensvar stod att finna på den andra nivån, den praktiska; det är, av rent artoegoistiska skäl, lämpligt att i praktiken ta hänsyn till djurs lidande.

Eriksson är inte helt övertygad om att detta verkligen är lämpligt på enbart artistiska grunder; till detta ska vi återkomma. Hans huvudinvändning är dock en annan:

Om en artistisk grundläggande etik ger stöd åt en icke- (eller endast-lite-) artistisk normsamling på den praktiska nivån är kanske svårt att säga bestämt. Men vad som bestämt kan sägas är att svaret på den frågan är irrelevant för svaret på frågan om den grundläggande artistiska nivån är korrekt. *Vilka normer som är optimala på den praktiska nivån givet någon viss grundläggande etik är en rent empirisk fråga som inte kan påverka rimligheten hos det grundläggande systemet.* (FT s 27 kursivering tillagd av mig.)

Detta är en avgörande punkt och jag håller *inte* med Björn Eriksson. Det är det etiska systemet *som helhet* som berättigas, inte de enskilda delarna var för sig. Den praktiska nivån har alltså en avgörande betydelse för om den grundläggande nivån kan berättigas eller ej, och vice versa.

Jag inser dock att mitt sätt att uttrycka mig har dolt denna min åsikt och att det på intet sätt har varit orimligt av Björn Eriksson att anta att jag skulle vara sårbar för denna typ av invändning. Boven i dramat är ett sällsynt misslyckat termval från min sida, nämligen benämningen ”grundläggande nivå”. Jag borde ha kallat den, och jag ska hädanefter kalla den, *den teoretiska nivån*.

Jag ska förklara varför ”grundläggande” är en så katastrofal beteckning. Vad det gäller är etiskt berättigande. Reflektivt ekvilibrium teorin, som utgör den ram inom vilken debatten här förs, är en typ av koherensteori. Enligt en koherensteori är berättigande en fråga om helhetens koherens; ingen del av den teori som ska berättigas är ur berättningssynpunkt mera grundläggande än någon annan. (Tanken att någon del av teorin skulle vara grundläggande hör istället hemma i den typ av teori som kallas ”fundamentteori” [engelska: ”foundationalism”].)

Reflektivt ekvilibrium teorin medger dock ett i viss mening grundlägg-

gande moment, nämligen intuitionerna. De har dock ingen absolut status; det ingår ju i programmet att förmodligen vissa av dem måste förkastas. Intuitionerna ingår dock inte i själva den etiska *teori* som ska berättigas, vare sig på den teoretiska eller den praktiska nivån. Intuitionerna utgör den bakgrund mot vilken det etiska systemet, teorin, ska testas. Berättigande är en fråga om systemet som helhet, dvs de båda nivåerna i samspel, kan i tillräcklig grad täcka in och ordna intuitionerna.

Jag kan se två filosofiska motiv för att hävda att den teoretiska nivån måste vara grundläggande. För det första kan man mena att det ur berättighanshänseende finns en humesk avgrund mellan den rena etiken och empirin. På enbart strikt rationella grunder — för anhängaren av denna åsikt skulle det väl innebära logiskt-begreppsliga och (möjligen) induktiva grunder — har ingen rent empirisk information någon som helst relevans för den rena etiken. Etikens rena del, som alltså närmast skulle motsvaras av den teoretiska nivån, måste alltså berättigas oberoende av hänvisningar till empiriska fakta. Praktisk tillämpning är sedan bara en fråga om vad som är lämpligt/tillåtet givet redan fastlagda mål. Jag förkastar helt tanken på en sådan absolut avgrund mellan etik och empiri.

Ett andra motiv för att hävda att etiken måste innehålla en del som är berättigad oberoende av empiriska förhållanden skulle vara att etiken måste innehålla en ren del som är giltig i alla möjliga världar (t ex för att den är apriori sann, jfr Kant). Speciella empiriska förhållanden skulle sedan kunna leda till att man deducerade ytterligare normer ur den rena delen av etiken, normer som då bara var giltiga givet dessa specifika förhållanden. Jag kan dock inte se någon rimlig anledning till att kräva att någon del av ett normativt-etiskt system ska vara giltigt i alla möjliga världar.

Observera, jag anklagar inte Björn Eriksson för att hålla sig med något av dessa två motiv. Han har ju inte för egen del tagit ställning till metaproblemet om etiskt berättigande.

Jag menar alltså att innehållet i den praktiska nivån är i högsta grad relevant för berättigandet av den teoretiska nivån. Den strikta artismen på den teoretiska nivån kan alltså hämta styrka ur att vårt medlidande med djuren finner gensvar på den praktiska nivån.

Björn Eriksson antyder att det inte är alldeles självklart att det är artegoistiskt lämpligt med praktiska regler som innebär att onödigt lidande hos djur är något som bör åtgärdas. Det är inte heller självklart;

ytterst är det en empirisk fråga. Jag menar dock att det är rimligt att tro att det förhåller sig så.

Jag tror att de flesta människor är ungefär som jag; djurs lidande bekommer oss faktiskt, åtminstone i viss utsträckning. Skogsvandraren i Erikssons exempel är alltså en otypisk person. Bevisbördan tycker jag ligger på den som vill ändra på oss. Dessutom finns det argument — även om de inte är slutgiltigt avgörande — för att medlidande med djur faktiskt är artegoistiskt lämpligt. Jag antydde en del av dem i min första artikel (FT 2/86 s 27f).

2. Vem bryr sig om upplevelser?

Vad det gäller Björn Erikssons invändningar mot min artistiska eudaimonism har jag inte så mycket att invända. Som kritik av min framställning, speciellt i mitt första svar, accepterar jag i huvudsak kritiken.

För att kunna presentera ett etiskt system på ett relativt litet utrymme tvingas man naturligt nog till kompromisser och överförenklingar. Det är en sådan överförenkling Björn Eriksson med precision satt fingret på. Jag ska här försöka avförenkla min ståndpunkt i denna fråga.

För att spara utrymme och i förhoppningen att det även skulle underlätta förståelsen, har jag hitintills i min framställning av den artistiska eudaimonismen flirtat med en välkänd etisk teori, nämligen den att det bara är *upplevelser* som har intrinsikalt värde. Detta är dock *inte* vad min artistiska eudaimonism går ut på.

I min ursprungliga artikel försökte jag också markera en viss distans. ' "Eudaimonism" är dock en bättre vald term [än "hedonism"]; [. . .], den betonar upplevelsers anknytning till personer, att man inte ska se upplevelser som någon slags självständiga enheter som kan klumpas ihop till summor hur som helst.' (FT 2/86 s 24) I min förra motreplik glömde jag dock bort att gardera mig; där var det upplevelser rätt och slätt som var bärare av intrinsikalt värde. Björn Eriksson har helt rätt i att då blir artismen intuitivt problematisk.

Om något har egenvärde borde rimligen bero på hur detta något är beskaffat i sig självt. Upplevelsers "inre" egenskaper är primärt de fenomenella, hur de "känns". Arttillhörigheten hos den varelse som har upplevelsen är rimligen en yttre relation, något som inte tillhör upplevelsen i sig själv. Hur skulle den då kunna vara avgörande för om själva upplevelsen har egenvärde eller inte? Jag ska skissa hur den artistiska eudaimonismen kringgår detta problem.

Enligt reflektivt ekvilibrium teorin är grunden för etiken intuitionerna. Vilka intuitioner kan då tjäna som bas för en utnämning av intrinsikala värden? Den intuitiva grundvalen borde rimligen vara vad vi *bryr oss om för dess egen skull*.

Jag hävdar nu att ingen egentligen bryr sig om *upplevelser* i sig själva för deras egen skull. Vad vi ytterst bryr oss om för deras egen skull är — åtminstone huvudsakligen — *personer* (framför allt en själv och ens nära och kära naturligtvis).

I vilket avseende bryr vi oss då om personer? Jo, det är deras väl och ve, deras lycka och lidanden vi ytterst bekymrar oss om. Vad är det då för slags lycka det är fråga om? Ja, åtminstone den subjektiva sidan, hur det känns, m a o personernas upplevelser är relevanta; därmed skulle vi vara framme vid upplevelser. Så långt ligger det något i greppet att utnämna dem till bärare av intrinsikalt värde. Problemet är bara att man ofta verkar glömma var man startade.

I de vanligaste formerna av utilitarism, för att ta ett exempel, behandlar man behagliga upplevelser som någon slags självständiga entiteter som det gäller att ackumulera. Personer ses bara som något slags behållare för upplevelser som man godtyckligt kan tömma eller fylla för att uppnå en så stor sammanlagd kvantitet som möjligt. Detta går naturligtvis helt på tvärs med intuitionen att det ytterst är personer vi bryr oss om för deras egen skull. (Om man istället för mängd förespråkar ett maximerande av genomsnittet per individ får man en viss anknytning till personen, knappast på ett helt tillfredsställande sätt dock.)

På den intuitiva sidan skulle det alltså egentligen inte vara något problem att tillhörigheten är relevant. Det är överhuvudtaget bara för att upplevelsen tillhör en person vi bryr oss om, som den alls blir relevant.

Den artistiska eudaimonismen, till skillnad från vanlig hedonism, försöker bevara intuitionen att det är *personers* subjektiva lycka som är det viktiga, inte upplevelser betraktade som någon slags självständiga entiteter. Ett problem här är att det inte finns någon utvecklad teori för hur man bestämmer och väger samman intrinsikala värden av den eudaimonistiska typen. För hedonism går det någorlunda att se hur det i princip skulle vara möjligt att göra detta (se Brandt, R B: *A theory of the good and the right* (Oxford UP -79) kap XIII och Hall J C: "Quantity of pleasure" *Proceedings of the Aristotelian Society* -67). Såvitt jag vet finns inget motsvarande framtaget för det slag av eudaimonism jag antytt.

Det är klart att intuitivt finns det annat än personer vi bryr oss om för

deras egen skull, t ex: Fido, bilen, småfåglarna, AIK, företaget. Frågan är vad det blir av dessa intuitioner när de stoppas in i reflektivt ekvilibrium processen? Bilen och AIK kommer knappast att godtas som något etiskt lämpat som självändamål. Däremot kommer djuren säkerligen att få en ställning som något, åtminstone i någon utsträckning, värt att ta hänsyn till för deras egen skull, fast — i min version — inte på den teoretiska nivån.

Avslutningsvis ska jag beröra Björn Erikssons anklagelse att jag skulle lida av elakartad intuitionistisk megalomani. Om det fortfarande ska röra sig om angrepp inom ramen för reflektivt ekvilibrium teorin måste jag erkänna att jag har svårt att se vad det går ut på. Ett led i anklagelsen verkar dock vara att mitt ställningstagande bygger på att jag förutsätter saker om sådant jag inte känner till, nämligen djurs upplevelser.

Sant är att jag aldrig haft någon telepatisk kontakt med något djurs medvetandeflöde — inte med någon annan människas heller. Jag menar dock att jag inte bygger min artism på något *kontroversiellt* antagande om just beskaffenheten hos djurs upplevelser. Den typen av invändning menar jag att jag kortslöt redan i min första artikel, i det sammanhang där jag sa bl a ”Jag är övertygad om att åtminstone de högre däggdjuren, även om man inte kan säga att de har precis samma slags upplevelser som människan, har upplevelser som är väl så behagliga eller obehagliga som några hon har” (FT 2/86, s 21).

En förutsättning gör jag dock, nämligen att djurs upplevelser inte är sådana att om människor kunde få ”smakprov” på dem skulle vi tycka att en sådan lust var oändligt mycket behagligare och en sådan smärta oändligt mycket plågsammare än människors (normala) upplevelser, alltså att djurens lycka var mycket ”finare” och deras olycka mera fruktansvärd än människornas. Detta är dock en förutsättning som jag delar med (åtminstone) nästan alla andra. Jag är mycket osäker på hur jag skulle ställa mig om jag tvingades förkasta den. □