

Ingmar Persson

Artismens irrationalitet

1. Den korrupta koherensen

Av Anders Tollands svar, s 20—24 ovan, på mitt inlägg i *Filosofisk tidskrift* (1987) framgår med all önskvärd tydlighet att jag hade rätt i min förmodan att Tollands grundhållning inte är eudamonism rätt och slätt, utan en *artpartisk* dito: upplevelser av lycka och olycka har (positivt respektive negativt) egenvärde endast under förutsättning att de figurerar i någon *människas* medvetandeström. Därmed aktualiseras frågan hur Tolland hanterar den välbekanta invändning som jag antydde (1987, s 40): är inte en artpartisk eudamonism lika fördomsfull och omoralisk som en rasistisk eller en sexistisk eudamonism? Hur kommer det sig att egenskapen att uppträda i en *människas* medvetande måste tillkomma lycko- och lycksupplevelser för att de ska besitta intrinsikalt värde, medan tex varken egenskapen att uppträda i en *vit människas* medvetande eller egenskapen att förekomma i en *manlig människas* medvetande är en nödvändig betingelse för detta värde? De nämnda egenskaperna är vid första påseende tillräckligt lika för att denna undran ska vara berättigad.

Tolland försöker bemöta denna utmaning genom att appellera till den styrka och koherens som utmärker vissa av hans moraliska intuitioner (= spontana, preteoretiska moralomdömen). Om sina rasistiska och sexistiska intuitioner konstaterar han att ”om de finns, är de enormt mycket svagare än de artpartiska intuitioner/na/ och, viktigare, de låter sig inte inordnas i mitt reflektiva ekvilibrium. Därför . . . är mina artistiska intuitioner rationella men inte mina (eventuella) rasistiska eller sexistiska” (s 23).

Svagheten i ett sådant försvar ligger i öppen dag. Det är fullt realistiskt att föreställa sig att Tollands anfäder i, låt oss säga, det oscariska tidevarvet hade rasistiska och sexistiska intuitioner som var precis lika starka och centrala som dagens Tollands artpartiska intuitioner.

Dessa rasistiska och sexistiska intuitioner skulle då kunna utgöra ett nav i oscarianernas jämviktskonstruktion, liksom artismen i deras sentida ätteläggs. Om vi accepterar att Tolland kan moraliskt rättfärdiga sina artpartiska intuitioner genom att peka på deras kraft och koherens med en majoritet av hans andra intuitioner, måste vi också gå med på att oscarianerna kan rentvå sina rasistiska och sexistiska intuitioner med samma metod. Invändningen, som är välkänd, kan summeras så här: det är fullt möjligt att merparten av en persons moralintuitioner är korrupta och fördomsfulla, men de är likafullt oantastliga ur ett koherens-teoretiskt perspektiv, om de är internt konsistenta.

Föreställningen om ett reflektivt ekvilibrium har Tolland hämtat från John Rawls (1971), men en väsentlig komponent tycks ha gått förlorad under överföringen. Rawls laborerar med idén om hypotetisk "ursprungs-" eller "initialsituation" i vilken personer tänkes välja de mest grundläggande principer som skall reglera deras sociala existens. Specifikationerna av ursprungspositionen och de generella principer som resulterar från val i denna position utgör en del av det som skall sammanjämkas:

Jag antar att vi slutligen kommer att finna en beskrivning av ursprungssituationen som både uttrycker resonliga villkor och ger upphov till principer vilka stämmer överens med våra genomtänkta omdömen vederbörligen beskurna och justerade. Detta tillstånd åsyftar jag med reflektivt ekvilibrium (1971, s 20).

Denna tänkta ursprungssituation har Tolland tappat bort ur sin framställning. I sin första uppsats talar Tolland om att finna generella normer som svarar mot intuitioner i enskilda fall (1986, s 22), men ingenting nämns om att de mest generella principerna måste genereras av någon speciell beslutsprocedur. Tolland släpper alltså Rawls' fordran att utöver inbördes motsägelsefrihet måste de acceptabla intuitionerna kunna ses som resultatet av val träffade i en plausibelt beskriven situation. (Tolland är också till skillnad från Rawls teleolog med avseende på grundprinciperna.) Det förefaller som om Tolland därmed ökar riskerna för att korrupta intuitioner sanktioneras.

Det är lättförståeligt att Tolland är benägen att försvåra Rawls' konstruktion av en ursprungssituation. Rawls föreställer sig nämligen att principvalen här försiggår bakom en "okunnighetens slöja" som döljer praktiskt taget all information om enskildheter, som ens egna intressen, färdigheter, sociala ställning, kön, ras (1971, § 24). Avsikten bakom denna idé är förstas att omöjliggöra att principväljarna handplöcker

normer som gynnar dem själva. Problemet för Tolland blir nu att om initialsituationen stipuleras innebära okunnighet om t ex rastillhörighet — i syfte att förhindra valet av rasistiska principer — varför då inte också kräva ovetskap om artmedlemskap, vilket skulle torpedera Tollands artpartism?

Förvisso är det så, att personerna i ursprungssituationen vet att de är rationella, har rationella livsplaner (1971, s 142), av vilket de kan sluta sig till att de inte tillhör någon (?) känd icke-mänsklig djurart. De kan därför enas om principer som favoriserar rationella varelser på bekostnad av icke-rationella. Detta är emellertid inte likabetydande med en partiskhet gentemot människoarten, för dels finns det människor vilka är oförmögna till rationalitet (de mentalt retarderade, och Rawls medger att dessa kan skapa problem för honom, 1971, s 510), dels kanske det existerar icke-mänskliga varelser som besitter rationalitet.

Givetvis skulle Tolland helt framt kunna deklarerat att kunskap om arttillhörighet inte skyls av okunnighetens slöja, men detta drag skulle inte tjäna till något annat än att blottlägga en latent svårighet i Rawls' tankekonstruktion. Man kan fråga sig om inte hänvisningen till en ursprungsposition är ett baron Münchhausenknep, ett försök att lyfta sig själv i håret. Kan man verkligen, oberoende av sina moralintuitioner, avgöra vilken information okunnighetens slöja ska dölja? Blir det inte ofrånkomligen så, att man drar ner slöjan just där man bäst behöver det för att kunna rättfärdiga sina käraste intuitioner? I så fall blir intuitionernas härledbarhet ur ursprungspositionen ett test utan värde, en cirkulär åtgärd (jfr Brandt, 1979, s 238—9). Ja, redan idén att rättfärdiga intuitioner genom att påvisa deras deducerbarhet ur principer valda i en initialposition kan anklagas för att brista i förutsättningsfrihet i det att den tar för given riktigheten av åsikten att endast rationella varelser åtnjuter fullödig moraliskt skydd.

2. Rationalitet som en arkimedisk punkt

Därmed har vi nått fram till ett fundamentalt moralfilosofiskt problem: kan man överhuvud finna en arkimedisk punkt — en punkt oavhängig moraliska värderingar — utifrån vilken våra vardagliga moralintuitioner kan prövas, bekräftas eller undermineras, eller är vi hänvisade till den cirkelgång som består i att moralintuitioner testas mot kriterier som i sin tur är formulerade i ljuset av moralintuitioner? Richard Hare tror sig finna en sådan arkimedisk punkt i *lingvistiska* konventioner. Hans

strategi — senast utvecklad i (1981) — går ut på att försöka extrahera restriktioner, som ett omdöme måste uppfylla om det ska vara kvalificerat som moraliskt, ur etiska termers mening. Det är på denna grund han uppställer sin berömda universaliserbarhetstes.

Haken med Hares tillvägagångssätt är, som Tolland antyder på s 24, att innebörden hos etiska termer ingalunda är sakrosant och höjd över all kritik. Antag att de lingvistiskt destillerade rättesnören alstrar omdömen som befinner sig i totalkonflikt med våra moralintuitioner, är det då inte rimligare att revidera våra språkliga konventioner så att de harmonierar med våra intuitioner snarare än foga intuitionerna efter konventionerna? Det tycks m a o som om de eventuella restriktioner vilka kan vaskas fram ur moraltermers mening lånar den auktoritet de har från de intuitioner som de är i samklang med; de är därför underordnade intuitionerna snarare än tvärtom.

Såvitt jag kan se, kan en testning av moraluppfattningar ske från en arkimedisk punkt endast om dessa två betingelser är uppfyllda: (1) det finns ett *genus* av aktivitet av vilket moraliserandet är ett odiskutabelt *species*, och (2) detta *genus* är, som helhet, underkastat restriktioner som inte är automatiskt uppfyllda av något i och med att det faller under detta *genus*. Om det existerar restriktioner som gäller för moralen i kraft av att de är giltiga för ett större fält av vilket moralen är blott en del, kan det helt klart inte vara så att dessa restriktioner är uttryck för *moraliska* ställningstaganden. Givet att dessa restriktioner också är genuint *normerande*, d v s inte trivialt tillgodosedda, möjliggörs en prövning av moralintuitioner som inte med nödvändighet leder till deras bekräftelse.

Enligt min mening är det rimligt att anta att villkoren (1) och (2) är satisfierade. Att moralisera är, förefaller det mig, otvivelaktigt ett exempel på en typ av verksamhet *som gör anspråk på rationalitet*. Liksom vetenskapliga teser kan moralövertygelser stötta och undergrävas med skäl eller argument. När man omfattar en moralisk ståndpunkt, så gör man, precis som sker när man tar ställning till om något är sant eller falskt, anspråk på att ha goda skäl för sin ståndpunkt eller åtminstone på att det inte finns goda skäl mot den. Men detta är ett *anspråk* man gör; det är inte ovillkorligen så att man lever upp till det: kanhända visar det sig att ens ståndpunkt är dåligt underbyggd, att ens förfäktande av den är irrationellt. Moralintuitioner skulle sålunda kunna underkastas en extern kritik i så måtto som de har att tillmötesgå rationalitetsfordringar.

Ett sådant synsätt provocerar säkert många att omedelbart protestera att det omöjliga kan finnas rationalitetsrestriktioner som äger giltighet både för teoretiskt, vetenskapligt tänkande och för moraliserande. Detta är omöjligt, skulle ett flertal hävda, eftersom intagandet av en moralisk ståndpunkt inte bara är en fråga om att utvärdera vad som är sant eller falskt. Det involverar också att man skaffar sig en *preferens* eller *viljeattityd*, och en sådan är, i motsats till en trosföreställning, ingenting som kan vara sann eller falsk.

För egen del är jag beredd att skriva under på denna doktrin om vad som ligger i en moralisk reaktion, men jag anser att den bara framtvingar en reservation av det sagda, inte ett uppgivande av det. Det kan fortfarande vara så att det föreligger starka *analogier* mellan restriktioner i den teoretiska respektive den moraliska sfären. Sådana analogier kan vara tillräckliga för att bemöta invändningen att en för moralens vidkommande förordad restriktion bara ger luft åt en moralisk värdering. (Observera också att etiken inte uttömmar den praktiska rationalitetens dimension: det finns dessutom det som på engelska kallas "prudence", d v s läran om hur man bör handla i angelägenheter som endast rör en själv. Ett praktiskt rationalitetskrav måste vara giltigt även här.)

Någon detaljerad kartläggning av analogierna mellan teoretisk och praktisk rationalitet kan det självfallet inte bli tal om här. Jag får låta mig nöja med att antyda en parallell mellan partiska trosföreställningar och dito viljeattityder, vilken ger vid handen att de senare, liksom de förra, måste klassificeras som irrationella.

I den teoretiska avdelningen utesluter rationalitet partiskhet: en trosföreställning som är rationellt grundad kan inte vara partisk. Vad är det då som gör en persons tro att t ex en människoras är intelligentare än en annan partisk? Det är att tron baserar sig på trosföreställningar (sanna eller falska) beträffande en själv vilka inte gör det sannolikt att tron är sann, som exempelvis att man hyser nämnda trosföreställning huvudsakligen därför att man själv är medlem av rasen ifråga. Det är karakteristiskt för en partisk trosföreställning att en referens till subjektet som innehar föreställningen dyker upp i förklaringen till varför vederbörande hyser den.

På samma sätt förhåller det sig med en viljeattityd som är partisk, t ex en vilja att människan behandlas bättre än andra arter (kom ihåg att vi antar att intagandet av en moralisk hållning inkorporerar bildandet av en viljeattityd). Om någon, som Tolland, har denna preferens, är

det troligtvis bli på grund av att vederbörande tror att han tillhör nämnda art (och inte, som Tolland vill göra gällande [1986, s 21], på att han ser ett värde i den universella egenskapen att vara människa). För antag att en annan planet är befolkad av en art som i alla makroskopiska hänseenden liknar människan — har samma utseende och samma intelligenta beteende — men som enligt det gängse, genetiska artkriteriet utgör en annan art än den mänskliga (interfertilitet råder inte arterna emellan). Pondera vidare att några varelser av denna utomjordiska art av en händelse har hamnat på jorden och att Tolland är en av dessa; skulle Tolland, om han upplystes om detta förhållande, vidhålla att människor bör behandlas bättre än bli den art han själv tillhör och att endast mänskliga upplevelser har egenvärde? Knappast. Tollands preferens är således partisk i en bemärkelse som är analog med den i vilken han skulle ha en partisk trosföreställning om han trodde att människor har en större hjärnvolymer i proportion till kroppsvikt än någon annan art emedan han själv är medlem av människoarten. Det är i detta hänseende artism liknar rasistiska och sexistiska preferenser, ty dessa är förmodligen också grundade på skälet att man själv tillhör den favoriserade rasen eller könet.

Så långt, så väl — men ett avgörande steg kvarstår. Låt gå för att artismen är partisk i samma bemärkelse som en teoretisk föreställning kan vara det, kan Tolland och hans meningsfränder säga, det återstår ännu att visa att partiskhet på det praktiska gebitet, liksom på det teoretiska, medför irrationalitet. Här blir den omständighet, att viljeattityder i kontrast till trosföreställningar inte har sanningsvärde, till besvär. När det gäller propositionen att en människoras, som exempelvis den vita, är intelligentare än andra, står det inte att uppleta en plausibel proposition som, i konjunktion med att man själv tillhör den vita rasen, innehåller eller gör sannolikt det förstnämnda påståendet. Ingen vettig människa kan tro att om man själv tillhör en ras, så är den därmed intelligentare än andra. Däremot är det inte uppenbart omöjligt att konstruera en trovärdig, praktisk syllogism vars ena premiss är att man själv är medlem av en viss art och vars slutsats är att denna art skall behandlas bättre än andra, ty det är inte klart i vilken mening, om någon, den som vill att en viss art skall behandlas bättre om han själv är medlem av den gör sig skyldig till en absurditet. När viljeattityder inte har sanningsvärde, hur kan man då ge ovedersägliga bevis för att denna attityd är orimlig, så som man kan göra beträffande orimligheten av tron på att om man tillhör en viss människoras så är den intelligentare än andra?

Min åsikt är att man kan underminera nämnda attityd genom att ge en reduktionistisk analys av personlig identitet av det slag som förekommer hos Derek Parfit (1984, del III) — något som jag argumenterar för annorstädes (1985). Om identitetsrelationen inte består i annat än psykofysiska kontinuiteter, så kommer — detta är en empirisk hypotes — den som internaliserat detta faktum inte att bry sig mer om en viss individ enbart av den bevekelsegrunden att denna är identisk med honom själv. Följaktligen kommer han inte heller att hysa större omsorger om en viss art därför att *han själv* tillhör den; han kommer m a o att överge den praktiska syllogismens andra premiss. Partiskhet i den praktiska sfären är således analog med partiskhet i den teoretiska också i det hänseendet att man inte kan konstruera en hållbar syllogism vars ena premiss och konklusion är de givna. Det är denna parallell som motiverar att man betraktar även partiskhet i det praktiska fallet som irrationell och därmed — likmätigt antagandet att moralen aspirerar på rationalitet — som omoralisk. (I förbifarten kan noteras att den ståndpunkt jag har resonerat mig fram till sammanfaller med Hares tes att moraliska omdömen måste vara universaliserbara.)

Låt mig dra samman trådarna. I sin svarsartikel, s 20—24, utmanar Tolland eventuella kritiker att visa att hans jämviktsmodell är defekt eller problematisk samt att servera något alternativ som ådagalägger artpartismens förkastlighet. Det är åt dessa två uppgifter som jag har ägnat den här uppsatsen, låt vara att det alternativ jag har presenterat bara har skisserats (som Tollands). Jag tycker mig därmed med eftertryck kunna upprepa mitt moraliska fördömande av artpartiskheten. □

Litteratur

- Richard Brandt (1979) *A Theory of the Good and the Right*, Oxford: Clarendon Press.
- Richard Hare (1981) *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon Press.
- Derek Parfit (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- Ingmar Persson (1985) "The Universal Basis of Egoism", *Theoria* nr 3.
- Ingmar Persson (1987) "Tollands artistiska magplask", *Filosofisk tidskrift* nr 1.
- John Rawls (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge Mass.: Harvard U.P.
- Anders Tolland (1986) "Människan över djuren", *Filosofisk tidskrift* nr 2.
- Anders Tolland (1988) "En filosofisk cirkus — andra akten", *Filosofisk tidskrift* nr 3.