

INGMAR PERSSON

Ett önskeförsvar för miljön – repetitions- och påbyggnadskurs

1. Några mera övergripande frågor

I min artikel "Ett önskeförsvar för miljön" (ÖM) i *Filosofisk tidskrift* 4/94 kritiserar jag Thomas Anderbergs konklusion i *Den mänskliga naturen* (DMN) att den "önske-baserade etiken tycks med andra ord inte bara vara ett klenkt murverk mot miljöförstörarna. Den tycks själv legitimera – enligt vissa resonemang rentav *kräva* – ytterligare drabbningar med naturen" (s 120). Stick i stäv med detta hävdade jag att denna etik "kan resa ett starkt försvar för miljön" (ÖM, s 23). Mitt angreppssätt exemplifierade ett i filosofiska sammanhang ofta förekommande: en viss tankegång lyfts ut ur en större helhet för kritisk diskussion. Min ambition var således inte att ge en heltäckande redogörelse av boken.

Även om Anderberg har rätt när han i sin replik "Miljöetik och eko-logik" (ME) i *FT* 1/95 påstår att "det inte är helt lätt" att av min uppsats "få en rättvisande bild av bokens innehåll" (s 41), är detta således ingen invändning mot mig. Likväl tar han denna förespeglade underlåtelse som förevändning för att själv ge en resumé av boken. Hans artikel har m a o inte formen av ett direkt bemötande av mina kritiska synpunkter. Det är sant att en hel del av dessa synpunkter *berörs* under loppet av hans självpresentation, men i flera fall *bemöts* de inte. (Detta kommer att illustreras punkt för punkt i nästa sektion.) Det är inte svårt att gissa sig till varför Anderberg har valt denna uppläggning: genom att sätta stora ordmassor i rörelse hoppas han leda bort läsarens uppmärksamhet från den generande tunnheten i hans direkta genmälen.

En sådan rekapitulation kunde inte desto mindre ha varit värdefull, ty strukturen i hans bok är långtifrån lättåtkomlig. Desto tråkigare att

nödgas konstatera att den inte belyser de passager i boken som förekom mig dunkla.

Anderberg skriver att jag borde "ha märkt" att en del av diskussionen av den önskebaserade etiken formas till en dialog mellan "antropocentrikern" och "miljövänner", men jag inte bara märkte detta faktum utan besvärades av det. Varför detta framställningstekniska grepp, när, som han nu tillstår, "Svårigheterna med dessa positioner är alltför uppenbara" (ME, s 43)? Finns det inte en risk att hans bristande tilltro till den önskebaserade etiken som miljövärn kan ha betingats av denna bristfälliga inramning?

Notabel är också den slutsats han drar av dessa uppenbara svårigheter: "Det står därmed klart att man tvingas röra sig inom den önskebaserade etiken" (s 43). Den är förvånande, ty denna etik är egentligen inget parallellt liggande *alternativ* till de antropocentriska och miljövänliga ståndpunkterna: medan de senare har karaktären av "paketlösningar" specialdesignade för miljöetiken, befinner den önskebaserade etiken sig på ett mycket högre abstraktions- eller generalitetsplan. Alternativ till den är väl snarare deontologier, naturrättsteorier, kontraktsteorier, dygdeteorier etc, och dessa har inte vederlagts genom att de antropocentriska och miljövänliga ståndpunkterna har undergrävts. (Exakt vilka alternativen är låter sig inte avgöras, eftersom det är obestämt vilka antaganden utöver en önskebaserad *värdeteori* som denna etik inkluderar; åtminstone tycks ett konsekventialistiskt maximeringsantagande ingå (se ÖM, s 23 och ME, s 49). Jag skall emellertid inte fästa mig vid denna lucka i bevisföringen, eftersom de bortgallrade positionerna inte tilltalar mig.

Egendomlig är också den precisering den av mig kritiserade konklusionen består med. Anderberg skriver

När jag i kapitel 2 konkluderar att en önskebaserad etik inte utgör ett skydd för naturen är det således främst i förhållande till *estetiska* värden, inte biologiska värden som exempelvis hälsa och överlevnad, eftersom dessa värden normalt är överordnade i förhållande till de senare (den svårt sjuke, blinde eller döve njuter mindre av naturen än den fullt friske gör) (ME, s 42).

Han förefaller här att säga att hans tes egentligen är att om man inskränker önskekalkylen till att gälla tillfredsställelsen av enbart *estetiska* önskningar, så utgör den önskebaserade etiken ett "klent

murverk mot miljöförstörarna". Fan tro't. Slutsatsen upprepas fler gånger (s 120, 122, 125), och varje gång utan denna reservation. I fall han inte desto mindre skulle ha denna insnävning i åtanke, är hans formuleringar inte bara gravt vilseledande (vilken seriös moralfilosof skulle reservationslöst hävda "Den önskebaserade etiken ger bara ett klenkt skydd åt vanskapta människor" och lämna förutsättningen "givet att man begränsar sig till att räkna med estetiska preferenser" underförstådd?), utan hans tes skäligen ointressant: eftersom icke-mänskliga djur bara i mycket begränsad, om ens någon omfattning, har estetiska preferenser (jfr ME, s 43), är det ganska självklart att en sådan exklusivitet radikalt skulle urholka den önskebaserade etiken som naturskydd. Varför skulle miljötillskyndarna gå med på att utesluta – eller sätta i andra hand – de biologiska preferenser som högst avsevärt skulle förstärka deras position? Det skäl som anförs i citatet tycks mig både flertydigt ("överordnade") och av mycket otydlig relevans.

Att Anderberg skulle ha denna artificiellt beskurna tes i åtanke är dessutom mycket osannolikt med tanke på att den är hans sista ord om miljöetiken innan han övergår till "den globala etiken" som förutom miljöproblem också innefattar tredje-världen-problematik. En av mina frågor till honom som förblivit obesvarad är vad han menar när han om miljöetiken skriver "Först som avkomma till en global etik får den stadga" (DMN, s 162). Han tycks mena att man inte kan komma fram till en adekvat miljöetik utan att ta problem i tredje världen i beaktande och insinuerar att jag gör det otillbörligt lätt för mig genom att bortse från de senare (ME, s 41–2).

Det är naturligtvis så att många miljöproblem i praktiken är sammanflätade med tredje-världen-problem – flera av de mest artrika naturområdena är ju belägna just i "tredje världen" – men några är synbarligen fristående (t ex frågan om det är rätt att dra en motorväg genom ett skånskt våtmarksområde). Och jag har svårt att se varför det skulle vara *metodologiskt* nödvändigt att sambehandla dessa problem, varför man inte skulle kunna skönja de riktiga moraliska grundprinciperna genom att begrunda miljöproblemen isolerade.

Det finns ett annat underliggande antagande som jag finner svårfattligt, nämligen att dessa problem – eller åtminstone de ekologiska – utgör en utmaning för etiska teorier och metoder. Anderberg låter sin artikel tona ut i ovisshet: "om vi alls kan nyttja

etiken som vägvisare” genom miljöproblemens nyöppnade territorier (ME, s 54). För egen del ser jag ingen anledning till den *metodologiska* exaltation som han tycks anfäktad av. I mina ögon utgör dessa problem en utmaning på grund av att ett erkännande av dem innebär ett erkännande av att vårt moraliska ansvar har en oerhörd räckvidd – att det inte bara omfattar varelser i vårt närområde i en nära framtid, utan hela jorden för en överblickbar framtid – och att därför ett *efterlevande* av moralens normer (snarare än en upptäckt av dem) är mycket svårare än vi tidigare hade föreställt oss. Anderberg företer emellertid tecken på blindhet för denna distinktion mellan moralens *giltighet* och *efterlevnadsbarhet*, vilket jag skall återkomma till i sektion 3.

Ett skäl till varför Anderberg tänker sig att ekologiska problem kan utmana rådande moralfilosofisk metodologi framgår av följande passus:

En miljöfundamentalist kan nämligen hävda att etiken är en mänsklig produkt som tillförts världen mycket sent i historien. Etiken är därför, enligt detta synsätt, av sekundär betydelse ... i förhållande till naturen. Naturen kan nämligen klara sig utan etiken ... men etiken kan inte klara sig utan naturen ... Slutsaten går emot en vanlig uppfattning i moralfilosofin, nämligen att moraliska skäl har särskilt (sic) tyngd, är ”overriding” (ME, s 47).

Verkar tankegången bekant? Den är väl möjligtvis inte bara ytterligare en variation på det uråldriga temat om naturen som normgivare? Det som kom först har störst värde; naturen kom före etiken; alltså har naturen större värde än etiken. Jag kan inte fatta att en person med docentkompetens i praktisk filosofi kan ta detta naiva exemplar av den mångfaldigt vederlagda är-bör sladden på allvar. (För att besvara det ger sig Anderberg in på vådliga resonemang som nagelfars i nästa sektion.) Om det hade varit riktigt, hade det fö upphävt sig självt: eftersom denna miljöfundamentalistiska värdering av etiken som sekundär är ”en mänsklig produkt som tillförts världen” efter etiken, och inte kan klara sig utan denna (emedan den är en värdering just av etiken), så är den sekundär i förhållande till etiken.

Jag drar alltså slutsatsen att Anderbergs metodologiska exaltation är malplacerad: han har inte framlagt något skäl till varför traditionella etiska teorier, metoder och begrepp inte skulle kunna handskas med (globala) miljöproblem (och/eller tredje-världen-problem). Inte heller

har han levererat något hållbart skäl till varför man inte skulle kunna hantera miljöproblemen separat, vilket var min procedur. Slutligen kan vi notera att han i sitt inlägg ME inte uttryckligen ställer sig bakom sin tidigare slutsats att den (oinskränkta) önskebaserade etiken bara erbjuder ett "klent murverk" mot miljöförstörelse, än mindre att den kan *kräva* sådan. Var det förflugna ord?

2. Avdelningen kriorättelser

Jag lämnar nu den övergripande nivån för att på ett mer specifikt plan visa hur Anderberg undviker att bemöta flera av mina kritiska synpunkter. Eftersom de misstagar han därvidlag gör sig skyldig till är tämligen elementära, blir denna sektion sakligt föga givande.

Enligt den önskebaserade värdeteorin kan saker och ting "ha värde för entiteter om och endast om de är utrustade med någon grad av medvetande som beskär dem med någon sorts motiverande föreställningar" (ÖM, s 25). Jag försöker försvara denna idé genom att hävda (1) att kontexten "det är värdefullt att ..." har en intensionalitet som "lättast låter sig förklaras om den härleds ur samma egenskap hos medvetandet" (ÖM, s 24), och drar ur idén konsekvensen (2) att ingenting är av värde för en del miljöetiskt relevanta entiteter, som växter, eftersom de saknar medvetande. Anderberg utmålar detta som ett exempel på hur jag "tar upp idéer som presenteras i DMN och med små variationer presenterar dem som egna innovationer" (ME, s 41). Men såvitt jag kan finna presenteras varken (1) eller någonting av vilket (1) kan betraktas som en liten variation i DMN – och Anderberg anför i ME heller inget sådant textställe. (Vad (2) anbelangar är den givetvis allmängods.) Överhuvudtaget uppställs DMN inget som helst *stöd* för tanken att det finns värden endast för medvetandesubjekt.

Jag noterar det som troligt att Anderberg håller med om (2), men – det är väl detta han kallar "anlägga en polemisk ton" (ME, s 43) – pekar på något som ser ut som en motsägelser: han skriver att växter "känner" men att de inte "upplever" något (ÖM, s 25–6). Detta föranleder mig att fråga *vad* växter känner – en fråga som Anderberg, förståeligt nog, väljer att förbigå i tystnad.

Därefter tar jag upp hans sätt att skilja kvalitativa önskebaserade teorier från kvantitativa. Jag argumenterar för att en av dem, K1, "uppslukas av den kvantitativa teorin" (ÖM, s 26). Anderberg säger om bl a denna slutsats att den "på ett ungefär överensstämmer med" hans

(ME, s 44). Men varför presenterar han då K1 som en *kvalitativ* teori?

Den andra formen, K2, utsäger att förnuftsinnehav höjer en varelses moralstatus så att tillfredsställandet av (alla) dess önsknings har prioritet framför tillfredsställandet av önskemål hos varelser som saknar denna egenskap. Jag ondgör mig bl a över att Anderberg inte lyckas hålla isär K2 – alltså att förnuft är ”en moraliskt relevant kategori *i sig*”(ME, s 44) – från den speciesistiska doktrinen att ”mänskliga upplevelseformer *i sig* är bättre än andra djurs” (citat från DMN, ÖM, s 27). Det är en annan sak att säga att egenskapen att ha förnuft *i sig* höjer vissa varelser över andra än att säga att egenskapen att tillhöra en viss art, den mänskliga, *i sig* gör det.

Anklagelsen om denna glidning kan omöjligen motbevisas genom den distinktion mellan två betydelser av ”speciesism” som Anderberg nu inför (ME, s 44). Enligt den första betydelsen, (S1), är den ”en uppfattning där en art favoriseras framför andra utan att prioriteringen grundas på ohållbara skäl”. Denna tolkning gör termen orimligt vittomfamnande: om någon favoriserar människan av *något* – likgiltigt vilket, likgiltigt om det är för att hon tros ha förnuft, gudomlig själ, två ben ... – ohållbart skäl, så är denne speciesist – trots att vederbörande i grund och botten inte är partisk gentemot människor utan mot entiteter som har förnuft etc. Dessutom är det olämpligt att göra speciesismens ohållbarhet till en *definitorisk* sanning, om man vill begagna beteckningen till att klassificera positioner som man vill *argumentera* mot.

Han förordar emellertid en annan läsning av speciesism: (S2) ”en position där egenskaper vilka hyses av just den omhuldade gruppen framhävs, utan att man företer goda skäl för denna favorisering och man kan därför misstänka att de plockats fram just för att favorisera denna art” (ME, s 44). Denna bestämning förväxlar klassificeringen av en position – som K2 – *per se* med frågor rörande vilka *skälen eller motiven* för att inta denna position är. K2 är ett och samma omdöme – och som sådant antingen speciesistiskt eller ej – oavsett om man fäller det därför att man uppriktigt tror att förnuftsinnehav utgör ett gott skäl för moralisk särställning eller i akt och mening att favorisera människan. Vad som är speciesistiskt i det sista fallet är inte K2 utan *skälet* för att framlägga K2 – under förutsättning att favoriseringen av den art som förmodas utmärkas av förnuft egentligen är en favorisering *p g a någon artegenskap* (jfr ”mänskliga upplevelseformer

i sig"). Genom att inte hålla isär K2 från eventuella motiv bakom en uppslutning kring tesen sammanblandar alltså Anderberg denna tes med speciesism.

(Något som kan ha vilselett honom är att det finns en bekant speciesistisk tes som lyder ungefär så här: om en varelse är *medlem av en art* vars vuxna medlemmar typiskt har förnuft, skall tillfredsställelsen av denna varelses önskningar prioriteras framför önskningar hos varelser som inte tillhör någon sådan art. Det ligger nära till hands att tro att motivet bakom denna tes är en vilja att favorisera människor – även de människoindivider som saknar förnuft – men det som berättigar klassifikationen av den som speciesistisk är att arttillhörighet omnämns i dess *innehåll*.)

Även i ljuset av (S2) kvarstår min invändning att det befängt att påstå att Peter Singer ens "i viss mån" gör sig skyldig till speciesistiskt godtycke när han tillmäter personer en särställning (ÖM, s 27–8), för det torde vara klart för envar som har läst hans böcker att hans motiv för denna manöver inte är att favorisera människan eller någon annan art!

Anderberg avvisar emellertid K2 av det skälet att den betonar en egenskap som "inte finns hos många människor som ändå tillerkänns fullt människovärde" (DMN, s 187–8). Mot denna bakgrund är det, som jag påpekar (ÖM, s 29), konstigt att han tycks förespråka en kvalitetsteori som utesluter än fler människor i det att den framhäver egenskapen att vara *moralisk*. Jag poängterar dessutom att han inte håller isär denna uppfattning från en som jag kallar K3 och som går ut på att endast moraliska önskningar hos de moraliska skall prioriteras.

Hans replik gör det inte klarare vilken hans teori är (tänk att mina blygsamma preciseringsförsök K1, K2 och K3 för honom kan framstå som "toppar" (ME, s 44) som han är oförmögen att bestiga!). Visserligen talar han om "den i DMN förespråkade favoriseringen av (tillfredsställelsen av) *moraliska* önskningar" (ME, s 44) – vilket ger stöd åt attributionen av K3 – men därefter gör han sig skyldig till ett yttrande som kan indikera en motsatt ståndpunkt, nämligen att han "inte förfäktat en moral-maximering som skulle gå ut på att moraliska preferenser alltid skulle väga tyngre än mer basala preferenser" (ME, s 46).

"Tanken är", fortsätter han, "enklare än så". Det låter ju lovande,

men förväntningarna kommer omedelbart på skam. "För moralen, liksom för varje annat idésystem, är det av vikt att upprätthålla den egna existensen; gränsen mellan mål och medel bryts här ner" (ME, s 46). Här tycks "idésystem" lättvindigt utrustas med något slags självbevarelsesdrift. Eftersom detta är nonsens, får man tillgripa en annan tolkning än den bokstavliga: han menar kanske att för de personer som hanterar eller tillämpar ett visst idesystem är det av vikt att det upprätthålls. Detta är emellertid ingalunda en sanning utan undantag. Ett systems funktionärer kan inse att systemet bara har instrumentellt värde och att det under vissa omständigheter blir överflödigt. Som jag påpekar finns det skäl att hävda just detta om moralen – uppfattad som en praxis att fälla moraliska omdömen –, att den har enbart korrektivfunktion och utan förlust skulle kunna avskaffas eller dö ut om personer blev fullständigt goda.

I syfte att förklara sig tar Anderberg till en parallell: något "motsvarande" gäller för "det system som utgörs av demokratin", där vi bl a ställs inför frågan om vi "har rätt att skydda demokratin med odemokratiska medel" (ME, s 46), alltså åtgärder som inskränker de demokratiska fri- och rättigheterna genom att utestänga odemokratiska grupper från dem. Men liknelsen haltar, för inte är det ett problem om vi har (moraliskt?) rätt att skydda moralen med omoraliska medel? Det är snarare nödvändigt sant att *moralen* – d v s moraliska riktiga handlingar – inte kan tillgripa sådana medel för att bekämpa omoral. Vidare, med tanke på att Anderberg här talar om "medel" kan man undra vad han menar med att "gränsen mellan mål och medel bryts här ner".

Detta är inte de enda oklarheter som vidlåder hans "enkla tanke". På sitt samvete har han t ex också: "Enligt moralen har moralens existens förmodligen egen-värde; om inte så var fallet skulle giltigheten i moraliska resonemang undermineras, även de resonemang som visade att moralen främst har egenvärde" (ME, s 47). Men som jag försöker visa (ÖM, s 31–2), beror svaret på frågan om moralens existens har egenvärde på hur man uppfattar "moralen", vilken etisk teori man accepterar. För exempelvis en hedonistisk utilitarist förefaller det naturligt att tänka sig att moralen inte har egenvärde. (Egendomligt nog tar Anderberg för givet att svaret blir annorlunda om en "önske-maximalist" står för bedömningen än "om man lät moralen vara domare över sig själv".) Det skulle knappast vara

alarmerande för denne utilitarist om hennes teori underminerade giltigheten av de resonemang som ger sig ut för att bevisa (den, enligt henne, falska) tesen att "moralen främst har egenvärde"! Och det är, milt uttryckt, våghalsigt att påstå att en sådan moralteori skulle underminera giltigheten av (alla?!) "moraliska resonemang".

I samma paragraf – som vindlar över nästan två sidor – förekommer också det naiva miljöfundamentalistiska argument som jag i föregående sektion ställde vid skampålen. Ja, jag kan inte annat än tycka att denna långa paragraf erbjuder en ryslig räcka snurrigheter. Det enda jag finner begripligt är två versioner av ett resonemang (varav den ena läggs i munnen på en "önske-maximalist") som troliggör att moralen har "ett högt instrumentellt värde", men, som jag konstaterar (ÖM, s 32), är detta otillräckligt för att etablera en moralistisk kvalitetsteori som exempelvis K3. Ingenting kan mer träffande uttrycka Anderbergs förvirring när han försöker bevisa moralens egenvärde än hans egna ord "risken för att man sågar i den gren man sitter på och hamnar i cirkelresonemang förefaller oöverstiglig" (ME, s 47)!

3. Komponenter av en etisk teori

En huvudpoäng i mitt "önskeförsvar för miljön" var att miljöförstöraren i allmänhet bär en större bevisbörda än miljöbevararen (ÖM, s 34–6). En genomgripande miljöförändring leder ofta direkt till starkt försämrade betingelser för djurlivet, och dessa menliga effekter är relativt säkra därför att de är näraliggande. Förändringen kan således rättfärdigas endast om det kan göras sannolikt att det på sikt inställer sig övervägande positiva konsekvenser (vanligtvis för människan), men på grund av förloppens komplexitet är det nästintill ogörligt att visa detta (samt att de positiva konsekvenserna inte kan säkerställas på ett mindre kostbart sätt). Jag menade att detta manar till försiktighet inför ingrepp i naturen och refererade till en "försiktighetsprincip" på s 110 i DMN (ÖM, s 35).

Däremot stämmer det inte, som Anderberg vill göra gällande, att jag skriver att han berör denna typ av resonemang "bara på sidan 110" (ME, s 45); jag hänvisar i själva verket också till ett annat textställe: "se text s 161" (ÖM, s 35). Men att resonemanget dyker upp på mer än ett ställe i DMN bevisar att han inser dess potential lika lite som förhållandet att vissa hagel träffar sitt mål om man skjuter med en

avsågad hagelbössa är ett bevis på ens träffsäkerhet. Hade han insett argumentets styrka, hade det säkerligen upptagit en långt mer central plats i framställningen.

I själva verket är jag inte säker på att han begriper sig på argumentet ens i sitt genmäle, ty han understryker att det "måste visas" (ME, s 45) att de långsiktiga konsekvenserna blir negativa för att miljöbevararen skall ha stöd för sin sak, medan jag tvärtom hävdar att *miljöomdanaren* måste visa att dessa följder är övervägande positiva p g a att de mer näraliggande och lättkonstaterade effekterna som regel blir tydligt negativa om man beaktar djurens intressen.

Mitt bevisbörderesonemang skulle tåla preciseringar, men eftersom det Anderberg i huvudsak skjuter in sig på i min exposition är min *moraliska individualism* (se ÖM, s 33–4, 37–8), får jag ägna denna aspekt merparten av mina ansträngningar. Han ställer in siktet så, oaktat att han räknar in denna idé bland dem som figurerar i DMN och som jag "med små variationer" presenterar som mina "egna innovationer". Faktum är emellertid att han inte ens har förstått denna doktrin. Det framgår bl a när han karakteriserar den som "denna om Rawls' teori starkt påminnande tankgång" (ME, s 49). (Förorsakas denna förhastade association av att jag oförsiktigt låter undslippa mig att vissa skulle frestas beteckna denna standpunkt som liberalism?) Om min individualism skall knytas till någon av den moderna moral-filosofins resar, är det snarare till den R M Hare som författade *Freedom and Reason* och som ännu inte hade fått för sig att universell preskriptivism oundvikligen leder till preferensutilitarism.

Från detta håll kommer nämligen *universaliserbarhetskravet* (på vilket jag anspelar i ÖM, s 38, r 2–8): tanken att blotta numeriska skillnader inte berättigar särbehandling, t ex att jag inte bör behandla en person annorlunda för att han är jag snarare än du. Den andra principen bakom individualismen går ut på att, när det gäller ens eget liv, är man inte (rationellt) förpliktigad – ehuru man är tillåten – att handla så att ens liv innehåller så mycket tillfredsställelse som möjligt (ÖM, s 33). Antag att en person väljer att ägna sig åt thaiboxning, fullt medveten om att han sannolikt vid 30 års ålder kommer att vara ett sönderslaget ringvrak och att hans liv, som helhet, därför kommer att innehålla en mindre kvantitet tillfredsställelse än det annars skulle kunna göra, och att han gör detta av det skälet att han sätter den tillfredsställelse han uppnår genom att idka denna sport högre än större

kvantiteter av annan tillfredsställelse; då finns det ingen möjlighet att visa att hans val är irrationellt eller felaktigt. Om detta gäller för det *intra-personella* fallet, och universaliserbarhetskravet äger giltighet, handlar vederbörande heller inte fel i det *inter-personella* fallet om han befrämjar thaiboxningssporten i fullt medvetande om att detta inte maximerar tillfredsställelsen i *andras* liv, ty han är beredd att acceptera denna konsekvens även om han lever sig in i sina medvarelseers omständigheter. (Den som maximerar i det *intra-personella* fallet, hamnar på ett analogt sätt i utilitarism i den *inter-personella* sfären.)

Man kan kalla vederbörande en thaiboxnings*idealist* – om man känner någon sympati med honom – eller en thaiboxnings*fanatiker* – om man tar blankt avstånd. Men när jag i ÖM – i en passage som Anderberg citerar (ME, s 48) – talade om möjligheten (och faran) av ”kulturfanatiker” var det främst en allusion på Hares språkbruk, en påminnelse om att det här rör sig om en önskning att gynna kultur på andra intressens bekostnad *som är universaliserbar* och som man alltså vill se förverkligad även om det sker till priset av att ens långsiktiga *egenintresse* kommer i kläm. Anderbergs farhåga att människor förvandlas till ”snöda överlevare” (ME, s 48), som skövlar naturen för att befordra sina egna intressen, visar följaktligen inte att en universaliserbar moral inte slår vakt om naturen och miljön. *Överlevares* – alltså sådana som högt värdesätter sin överlevnad – framfart skulle stoppas om de kunde fås att respektera universaliserbarhetskravet på att leva sig in i de nedtrampades situation, för denna situation kan de inte acceptera för egen del om de är just överlevare.

Min ståndpunkt är därför annan än ”den hjälplösa liberalism som riskerar att understödja de ... starkares rätt att forma världen efter sina lagar” (ME, s 51), för denna liberalism kan knappast innefatta ett universaliserbarhetskrav. Inte heller är det korrekt att påstå att jag i min moraliska individualism glömmer bort icke-mänskliga djurs önskingar (ME, s 51), ty dessa varelser är bland dem vars situation universaliserbarhetskravet bjuder moralagenten att levandegöra. En annan sak är att om den utveckling Anderberg beskriver äger rum, alltså att ”allt färre [mänskliga] önskingar relateras till naturen” (s 48), gör detta det svårare för människor att *efterleva* universaliserbarhetskravet på empati med djur. I detta hänseende är den åtgärd han föreskriver (s 45 och 49) – en styrning av människors attityder så att

de blir mer naturvänliga – av stor vikt. Men detta problem – ”Hur efterleva vad som är moraliskt rätt (visavi naturen)?” är, som jag anmärkte i sektion 1, ett annat problem än det jag sysselsätter mig med, nämligen ”Vad är moraliskt rätt (visavi naturen)?”.

Det finns emellertid en annan aspekt av min individualism som Anderberg tar upp (ME, s 49–52) och som förtjänar utförligare begrundan. Som jag framt tillstår (ÖM, s 33) är den en sorts *värde-relativism*: värden är relativa till subjekt (med viljeattityder). Detta innebär att den, tillsammans med empiriska fakta, inte garanterar någon moralisk konsensus, så som exempelvis utilitarismen gör. När det gäller vad som är moraliskt rätt i någon konkret situation kan idealister av olika schatteringar stå emot varann och emot utilitarister. Individualismen i sig säger ingenting om hur sådana konflikter kan lösas.

Detta är onekligen en svaghet hos den, för visst skulle vi som moralfilosofer önska oss en etisk teori som garanterar att vi alla skulle dra samma moraliska slutsatser om vi var rationella och välinformerade – vissa tycks till och med sukta efter teori som skulle styra alla *tänkbara* rationella och välinformerade subjekt till samma slutsatser. Men är detta en svaghet för vilken det finns adekvat bot? På samma önskelista står också en etisk teori som vi alla skulle godta om under samma betingelser, för om det inte finns en sådan teori, är det en klen tröst att det finns teorier sådana att, *givet* att rationella och välinformerade personer bland oss accepterar en och samma av dem, når de samma moraliska resultat, ty vad vi vill ha är en försäkran att dessa personer når samstämmighet om vad som bör göras på det praktiska planet. Min uppfattning är att vi genom terminologiska manövrer kan välja *var* vi vill lägga glappet, men att vi inte kommer ifrån det: det finns ingen moralteori som *både* är sådan att alla rationella och välinformerade personer bland oss måste acceptera den *och* sådan att den i konjunktion med sanna empiriska premisser fullständigt bestämmer de praktiska slutsatserna.

Naturligtvis kan jag inte bevisa riktigheten av denna uppfattning. Det ligger i sakens natur att den – såsom varande en generell negativ existensutsaga – är praktiskt taget omöjlig att bevisa. Bevisbördan ligger därför hos dem som hävdar att det finns en moralteori som uppfyller dessa två villkor. Sceptikern är bara skyldig att vederlägga deras argument.

Eftersom jag tänker mig att värdebegreppet är fundamentalt för moralen, tror jag problemen kan konkretiseras genom en titt på det. Om jag vill X, så måste jag acceptera att X är värdefullt för mig. Men antag att jag fick veta att det finns fakta om X sådana att om jag var rationell och välinformerad om X, skulle jag inte vilja X; då skulle jag erkänna att X trots allt inte är värdefullt för mig. Finns det andra omständigheter som skulle få mig att erkänna detta? Inte såvitt jag kan upptäcka. Jag skulle med andra ord bekänna mig till

(V) X har värde för mig om och endast om jag skulle vilja X om jag var rationell och välinformerad, och jag kan inte se varför ni andra inte skulle acceptera (V) för er eget fall, där första personen singularis är ni.

(V) definierar det relativa värde som jag ovan nämnde. Om vi skall visa att X har *absolut eller icke-relativt* värde – vilket av allt att döma implicerar att det har värde för alla och envar – måste vi visa att alla och envar skulle vilja X under de villkor som specificeras i (V). För de, som inte här skulle vilja X, skulle inte acceptera att X är av värde, eftersom detta implicerar att X är av värde också för dem.

Nu tror jag inte att detta låter sig demonstreras för alla substitutioner för "X" som gör (V) sann för någon av oss, d v s jag tror inte det kan visas att vi alla skulle vilja detsamma om vi var rationella och välinformerade. Vi kläms nämligen mellan två sköldar när vi försöker visa detta. Om vi ger "rationell och välinformerad" en relativt modest innebörd – t ex ungefärligen den innebörd beskrivningen har i teoretiska sammanhang – får vi ett villkor som är för svagt för att det med plausibilitet skall kunna hävdas att det eliminerar alla de differenser i viljeattityder som vi faktiskt finner. Om vi å andra sidan ger beteckningen en starkare innebörd – genom att t ex postulera speciella praktiska rationalitetsnormer – som kan eliminera dessa differenser, blir det förmodligen ogörligt att förmå alla att köpa denna innebörd.

Även om detta är riktigt, kan det finnas *vissa* insättningar för "X" för vilka detta låter sig påvisas för var och en av oss, vissa förhållanden som är sådana att var och en av oss – som kan koncipiera dem – skulle ha samma viljeattityd till dem om vi var rationella och välinformerade. I en berömd passage skriver David Hume "'Tis as little contrary to reason to prefer ... my own acknowledg'd lesser good

to my greater” (*A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1978, s 416). Hans åsikt är kanske bara att denna preferens inte är *logiskt* orimlig, motsägelsefull, och då har jag ingen invändning. Men fastän en divergens är logiskt möjlig, tror jag att *våra* viljeattityder i detta avseende *faktiskt* skulle konvergera om vi alla var rationella och välinformerade.

Antag att jag kan försäkra mig om att jag i morgon får en portion chokladglass eller en lika stor portion jordgubbsglass; jag vet också att jag då (rationellt) kommer att ha en intrinsikal preferens för chokladglassen p g a dess smak; då kommer jag, om jag är rationell och välinformerad och kan bortse från alla andra effekter än denna begärstillfredsställelse, att föredra att jag får chokladglassen helt enkelt för att jag hellre vill känna smaken av den. Det förefaller inte alltför djärvt att anta att envar av oss som är rationell och välinformerad skulle reagera på samma sätt, att vi alla undantagslöst skulle föredra ett större värde framför ett mindre av det enkla skälet att det är större. Vi är således ense om vad man kan kalla en *maximeringsprincip* (M), att ett större värde för någon är bättre än ett mindre värde av samma slag eller kvalitet för vederbörande.

Antag att mitt val i stället stod mellan att få en portion chokladglass klockan 15.00 eller att få den 15.15; mitt begär efter glassen är lika stort, och den kommer lika lägligt, vid båda tidpunkterna; då är den *rena tidsskillnaden* otillräcklig för att få mig att föredra den ena serveringstiden framför den andra om jag är rationell och välinformerad. På samma sätt, menar jag trots att detta är mer kontroversiellt, framstår vår identitet genom tiden, efter analys, som värdemässigt indifferent för oss. Det är alltså sådana resonemang som ligger bakom det ovan anförda universaliserbarhetskravet, (U). Enligt (U) har Hume fel också när han skriver ”’Tis not contrary to reason for me to chuse my total ruin, to prevent the least uneasiness of an *Indian* or person wholly unknown to me” (ibid). Ett sådant val strider emot *vårt* förnuft i den meningen att det strider mot hur vi faktiskt skulle välja om vi var rationella och välinformerade (ehuru en föreställning om en varelse som under det nämnda villkoret väljer annorledes är inte motsägelsefull). Detta sagt under förutsättning att bevekelsegrunden för valet är att den favoriserade rätt och slätt är någon annan än jag (och inte av kvalitativ art som att vederbörande är vördnadsvärt vis e d).

Det moraliska alfabetet kan byggas ut ytterligare. Enligt mitt förmenande är det också möjligt att tillfoga en *konsekventialistisk* norm, (K), likmätigt vilken vi under betingelser av rationalitet och välinformering (innefattande analytiska klarlägganden) unisont skulle förkasta principer som den om den dubbla effekten och om betydelsen av distinktionen mellan handling och underlåtelser och ta hänsyn till alla konsekvenser. Alla dessa principer – (V), (M), (U) och (K) – är förenliga med utilitarismen. Det är däremot inte den ovan diskuterade tillåtelsen att införa kvalitativa differentieringar, (T), enligt vilken det är rationellt tillåtet (men inte obligatoriskt) t ex att – i kraft av sin nutida preferens för poesi – se till att man tillgodoser en mindre framtida lust att läsa poesi framför en större framtida lust att läsa pornografi. Oförenlig med utilitarismen är också en rättvis princip, (R), som kräver någon sorts jämlikhet och som jag likaledes tror vi skulle bekänna oss till om vi såg klart.

Så långt har jag hittills kommit i mitt konstruerande av ett moraliskt alfabet. Jag påstår inte att jag kan ge något fullständighetsbevis för denna konstruktion, inte heller att jag är säker på att alla de nämnda bokstäverna tillhör alfabetet. Men låt oss för resonemangets skull anta att det är korrekt och fullständigt. Då har vi ett moralsystem som visserligen vi alla skulle acceptera om vi var rationella och välinformerade, men som inte – i konjunktion med empiriska fakta – determinerar alla praktiska slutsatser. Anledningen till detta är (T) och att vissa av principerna – t ex (M) och (R) – kan råka i konflikter som förmodligen inte alla rationella och välinformerade personer bland oss vill lösa på samma sätt.

Detta ger upphov till två frågor, dels hur frekventa och djupgående dessa konflikter är, dels hur de skall kunna lösas. När det gäller den första frågan, har vi anledning att förmoda att de är betydligt mindre frekventa och djupgående än de *teoretiskt eller logiskt* skulle kunna vara, att den preferensspridning, som (T) möjliggör, *faktiskt* är mindre än den logiskt skulle kunna vara, och att detsamma gäller för oenigheten rörande den relativa viktningen av (M) och (R). För om våra viljemässiga differenser faktiskt var tillnärmelsevis så omfattande, som de *teoretiskt* skulle kunna vara, skulle vi inte kunna etablera (M), (U), (K) och (R) – dessa är nämligen alla *empiriska* hypoteser om att överensstämmelser i våra viljeattityder i vissa hänseenden uppträder om vi är rationella och välinformerade.

Om vi inte till vår psykologiska konstitution var tillräckligt lika för att vissa fundamentala viljeharmonier skulle uppstå, skulle vi inte ha någon ansats till moral. (Härvidlag skiljer sig inte moralen från vetenskapen: om vissa av oss hade en lika stark instinktiv misstro mot t ex induktionsprincipen som vi andra har tilltro till den, eller om de varseblev en serie stillbilder där vi upplever kontinuerlig rörelse, skulle vi knappast ha någon (gemensam) vetenskap. Den vilar på substantiella likheter med avseende på perceptions- och kunskapsförmågor oss människor emellan.)

Men ifall viljelivets *rötter* uppvisar denna likformighet, är det rimligt att förmoda att dess *förgreningar* inte är hur spretiga som helst eller, m a o, att folks personligheter är tillräckligt lika för att man skall kunna tala om en fylligare normalitet mot vilken excentriciteter avtecknar sig. Vi behöver i praktiken inte bekymra oss om hur vi skall lösa konflikter med en rationell och välinformerad figur som t ex föredrar att halva mänskligheten går under framför att hans brevduva bryter ena vingen.

Moraliska konflikter kommer emellertid med stor säkerhet att uppträda, fastän långtifrån med samma frekvens och djup som den logiska fantasin förespeglar, och frågan är hur de skall lösas. Vi har här inget annat val än att förlita oss på *utomoraliska faktorer* som vårt ömsesidiga beroende av varandra för ett optimalt realiserande av våra respektive värden (ÖM, s 33–4). Återigen rör det sig om en appell till vår konstitutionella likhet: den här gången till att vi av naturen är ungefär jämnstarka. Om 10% av oss hade varit tiofalt starkare än resten, hade de effektivt – och med moralens samtycke – kunnat genomdriva sina universaliserbara önskningar utan att behöva kompromissa med de övriga. Men eftersom dylika styrkedifferenser lyser med sin frånvaro, tjänar vi som regel på att inbördes överenskommelser eller kompromisser träffas och respekteras. Dessa tillför situationen nya fakta som ändrar den moraliska bedömningen, så att samklang kan uppkomma.

Återvänd till nu till miljöproblematiken och mina "kulturfanatiker" som är beredda att låta mänsklig civilisation breda ut sig, fastän de klargjort för sig att det sker på bekostnad av en större summa frustration av icke-mänskliga djurs önskningar, som de i enligt med (U) åskådliggjort för sig. Denna grupp är med största sannolikhet bara en bråkdel av Anderbergs "snöda överlevare" som till följd av bristande

empati åsidosätter djurens önskningar. P g a sin litenhet kan denna grupp näppeligen på egen hand iscensätta några miljöomvälvande projekt. De skulle stöta på patruller inte bara av folk som av universaliserbarhetsskäl respekterar djurens behov, utan också sådana som har ett "naturintresse" – kanske av estetisk art – utöver denna omsorg. (Som motvikt till Anderbergs upphetsade spekulationer om hur den sistnämnda klassen kommer att minska, bör det framhållas att den *hittills*, under t ex efterkrigstiden, klart och tydligt har *ökat*.) Kompromisser mellan sådana grupper är m a o nödvändiga, och de torde få till utfall att endast småskaliga miljöingrepp med stora och lätt säkerställda fördelar för människan kan bli aktuella.

Anderberg skriver att han "avundas" den "tvärsäkerhet" som denna slutsats vittnar om (ME, s 46). Med tanke på att han själv inte lyckas komma fram till något entydigt ställningstagande på 300 sidor (oaktat han väl förmedlar intrycket av att han har sådana av vikt att komma med) kan jag förstå både hans avund och behov av att håna min slutsats som utslag av dogmatisk tvärsäkerhet (fastän det väcker min förundran att han avundas denna tvärsäkerhet "*särskilt* som den framstår som obefogad" [min kursivering]).

Det är också en överdrift att karakterisera mitt förslag som ett försök att lösa "världsproblemen". Som jag redan har låtit antyda är det stora problemet när det gäller (speciellt den globala) miljön, inte att hävdvunna etiska metoders och begrepps *giltighet* sätts på eller ur spel – att dessa lämnar oss utan svar angående vad som är rätt – utan de moraliska slutsatsernas *efterlevnad*: hur skall människan förmås att för första gången i världshistorien göra de substantiella uppoffringar av sitt eget välbefinnande till fromma för djur och natur som moralen fordrar? På detta senare problem, som i sanning är ett av "världsproblemen", har jag ingen lösning att bidra med, och det gör att jag inte kan finna det särskilt avundsvärt att tycka sig skönja svaret på frågan om vad som är moraliskt rätt – ens om det är befogat.