

BJÖRN PETERSSON

Den moraliska asymmetrin mellan lycka och lidande

I den reviderade utgåvan av *Djurens frigörelse* (övers Nya Doxa 1992) poängterar Peter Singer att han endast ändrat uppfattning rörande en detalj i det filosofiska fundamentet för sin djuretiska argumentation. Denna detalj har emellertid stor betydelse, inte bara för djurfrågor, utan för moraliska frågor om liv och död i allmänhet, exempelvis abort, preventivmedel och plikter mot kommande generationer.

Singers intresse för frågan aktualiseras i samband med att han omprövar sin inställning till ett argument mot vegetarianism. (s 248) Argumentet går ut på att om vi inte äter kött så kommer betydligt färre grisar, kycklingar etc att existera över huvud taget, så egentligen gör köttätarna djuren de äter en tjänst. Detta var nonsens, ansåg Singer i första utgåvan, eftersom "det ålägger oss att tänka att en varelse gynnas av att bli till. Och för att tänka detta måste vi tro att det är möjligt att gynna något som inte existerar". I nya utgåvan ändrar han uppfattning av följande skäl:

När allt kommer omkring är de flesta av oss överens om att det vore fel att sätta ett barn till världen om vi visste, innan barnet koncipierats, att det skulle ha en genetisk defekt som skulle göra dess liv kort och plågsamt. Att skapa ett sådant barn är att göra det något ont. Kan vi verkligen förneka att vi gör en varelse som kommer att få ett behagligt liv något gott, genom att se till att den kommer till världen? För att förneka detta blir vi tvungna att förklara varför de två fallen är olika, och jag kan inte finna något tillfredsställande sätt att göra det på. (s 248)

Liksom Derek Parfit (*Reasons and Persons*, s 396) lägger Singer bevisbördan på den som anser fallen asymmetriska. Man skulle kunna fråga sig om inte det som bör förklaras snarare är varför de två fallen

ska betraktas som analoga, annat än i bemärkelsen att det rör sig om potentialitetsresonemang i bägge fallen? Det ena fallet handlar om en lycklig varelse som faktiskt kommer att finnas, medan det andra rör en blott potentiell varelse som skulle blivit olycklig ifall den kommit att existera. Den moraliskt intressanta frågan bör, såvitt jag kan se, inte handla om huruvida fallen är olika. Fallen är klart olika på åtminstone två sätt. Men är dessa uppenbara skillnader moraliskt relevanta?

Finns det något element i den moraliska eller utilitaristiska metodologin som tvingar oss att bedöma fallen utifrån samma måttstock? Om inte, vilka positiva skäl skulle kunna anföras för en asymmetrisk bedömning?

1. Är det meningsfullt att lägga moralisk vikt vid blott potentiella varelsers välbefinnande?

Måste man, som Singer hävdade i första utgåvan, tro att det är möjligt att gynna "något som inte existerar", bara för att man tänker att en varelse gynnas av att bli till? Möjligen om man med "inte existerar" menar "inte existerar ännu". I en sådan svag tolkning är tankegången däremot uppenbart inte nonsens: Man tänker att man nu gynnar någon som faktiskt kommer att bli till senare (som t ex när man medvetet sörjer för sina ännu ej födda barns framtid). Såvitt jag kan se är detta inte märkligare än att man nu gör något gott mot en nu levande person, men att personen ej får glädje av detta goda förrän vid en senare tidpunkt.

Menade Singer något starkare i första utgåvan blir hans slutledning ogiltig. Vi måste inte tro att det är möjligt att gynna något som *aldrig* existerar, bara för att vi tänker att en varelse gynnas av att bli till. I *Reasons and Persons* påpekar Parfit att omdömet "att en persons liv är värt att leva, eller är bättre än ingenting, /.../ inte behöver implicera att det skulle varit sämre för denna person att aldrig ha existerat" (s 487). Parfit framhåller skillnaden mellan att hävda (a) att tillblivelsen gynnar den tillblivne i de fall denne faktiskt blir till och att hävda (b) att tillblivelsen skulle vara bra eller dålig för folk i de fall den inte inträffar. Endast det första anspråket är försvarbart enligt Parfit (s 489). Om vi sätter barn till världen skulle de således gynnas eller missgynnas av detta, men om vi inte gör det har de inte därmed missgynnats eller gynnats. Man kan alltså motsägelsefritt tänka att en varelse gynnas av att ha blivit till och samtidigt hålla fast vid att det

är nonsens att tro att man kan gynna något som inte existerar.

I Parfits variant av exemplet frågar han sig om inte ett par som medvetet avstår från att skaffa ett lyckligt barn vore lika klandervärda som de som medvetet sätter ett olyckligt barn till världen. Blir fallen moraliskt asymmetriska p g a att moraliska skäl måste vara relaterade till någon kännande varelse? I det första fallet berörs ju ingen av beslutet.

Den slutsatsen vore emellertid förhastad. Även om det är motsägelsefullt att tro att man kan gynna någon som aldrig existerar så kan man ”förklara i personrelaterade termer varför vi har ett moraliskt skäl att inte åstadkomma vissa effekter, även om dessa effekter inte skulle vara dåliga för någon.”(Parfit s 394)

Intuitivt, hävdar Parfit, godtar många människor en moralisk asymmetri mellan beslutet att medvetet skapa ett lidande barn och beslutet skapa ett lyckligt barn. Asymmetrin skulle enligt Parfit bäst kunna rättfärdigas utifrån ”Den Snäva Principen”:

- (1) Den varelse vars liv är värt att leva har gynnats av att ha blivit till.
- (2) Under i övrigt lika omständigheter är det fel att medvetet fatta ett beslut som skulle ge ett sämre utfall.
- (3) Under i övrigt lika omständigheter skulle det ena av två utfall vara sämre om det var sämre för folk.
- (4) I valet mellan X och Y är X ”sämre för folk” i den snäva meningen om förekomsten av X snarare än Y skulle vara sämre, eller dåligt, för X-folket – dvs de som skulle existera vid utfallet X (s 394).

Principen innebär framför allt att ett resultat av ett beslut bara kan vara sämre om det är sämre, eller dåligt, för de människor som existerar vid detta resultat. Anta t ex att ett par har möjlighet att välja mellan att sätta barn till världen nu eller om två år. De har goda skäl att anta att barnen i bägge fallen skulle få liv värda att leva. Väljer de det tidigare tillfället finns det goda förutsättningar för ett mycket behagligt liv. P g a försämrade yttre omständigheter vet de dock att barn som föds först om ett par år förmodligen kommer att få liv som nätt och jämnt är värda att leva. Den snäva principen skulle då innebära att man inte kan säga att något av dessa utfall är sämre än det andra.

Parfit kommer också fram till att ”Den Snäva Principen” är ohållbar av flera andra skäl (s 395).

Parfits argumentering för symmetri är, liksom Singers, enbart negativ: De som tror på asymmetrin, ”behöver förklara varför mitt par inte skulle ha något moraliskt skäl att skapa det lyckliga barnet, trots att det vore orätt att medvetet skapa det lidande barnet” (s 396). Eftersom inte ens den bästa förklaringen (dvs ”Den Snäva Principen”) håller bör asymmetrin överges.

Besluten rörande barnen skiljer sig åt på *två* väsentliga sätt. Parfits ”Snäva Princip” lyfter särskilt fram *en* skillnad: att barnet kommer att existera i det ena fallet men inte i det andra. Förhållandet mellan blott potentiella och faktiska varelsers moraliska ställning undersöks omsorgsfullt i del 4 av *Reasons and Persons*. Parfit visar, tycker jag, på ett övertygande sätt att det kan vara moraliskt meningsfullt att i ett beslut ta hänsyn till vad som *skulle* kunna hända en varelse som de facto aldrig kommer att existera, givet detta beslut. Med andra ord, om de två fallen i Singers exempel är asymmetriska så beror det förmodligen inte på skillnaden mellan faktiska respektive blott potentiella varelsers moraliska ställning.

En möjlighet som Parfit däremot, såvitt jag kan se, inte tar upp är att det skulle kunna finnas en betydelsefull moralisk skillnad när det gäller att sammanväga lycka, jämfört med att sammanväga lidande (även om vi bortser från skillnaden mellan potentiella individer som realiserar och sådana som aldrig realiserar).

Parfit levererar flera förslag till principer för värdering av befolkningsökningar etc. De skiljer sig åt när det gäller frågan om vilka individer som ska tas med i beräkningen, samt när det gäller hur sammanräkningen av livskvalitet ska göras: totalsummering, medelvärde eller någon kompromiss? Argumenteringen kring dessa principer *förutsätter* dock att samma räknesätt måste kunna tillämpas på såväl lycka som lidande: Medelvärdesprincipen förkastas exempelvis bl.a. av det skälet att den skulle påbjuda skapandet av flera lidande varelsor i ett eländigt universum, bara de kan förväntas lida en aning mindre än genomsnittsvarelser (s 422).

Även om ”Den Snäva Principen” inte håller bör Singers ursprungliga problemställning alltså fortfarande vara meningsfull (med ovan nämnda förbehåll). Vi håller oss för enkelhetens skull till de individer som någon gång finns. Om vi går med på att vi gör ont mot det lidande barnet när vi sätter det till världen, måste vi inte då också gå med på att vi varit goda mot det lyckliga barnet, den glada grisen och den

nöjda hönan, även om *vi* inte vållat detta goda på annat sätt än genom att möjliggöra deras existens? Den gamla föreställningen att barn föds med en tacksamhetsskuld till sina biologiska föräldrar skulle kanske då i viss mån vara berättigad.

2. Bör preferensutilitaristen behandla lycka och lidande symmetriskt?

Hitills har jag inte försökt specificera "lycka" och "lidande". Termerna skulle t.ex. kunna stå för tillfredsställelse och frustration av preferenser, eller för lust och olust.

Låt mig till att börja med undersöka om den mest enkla och generella formen av preferensutilitarism nödvändigtvis innebär att lycka och lidande måste vägas på samma moraliska måttstock. Jag syftar på en utilitarism som sätter värde på all viljetillfredsställelse och endast viljetillfredsställelse, utan hänsyn till om preferenserna innehas vid den tidpunkt de tillfredsställs, om tillfredsställandet upplevs av preferensinnehavaren o.dyl. Jag använder här termerna "viljeattityd", "preferens" och "önskning" som synonyma.

Utgå från Singers exempel: Anta att det står i din makt att sätta ett barn till världen och att sidoeffekterna av detta, såvitt du vet, är neutrala ur preferenssynpunkt (tillfredsställelse och frustration tar ut varandra). Du har goda skäl att anta att barnet kommer att leva ett liv i smärta.

Ur preferensutilitaristisk synpunkt borde beslutet vara oproblemiskt. Om barnet föds, kommer det att vilja slippa smärta och denna vilja kommer att frustreras. Du vållar barnet något ont och mängden ont i världen ökar. Föds det inte, skapas ingen vilja överhuvud taget. Alltså bör det inte födas.

Fundera nu över ett exempel som är identiskt med det nämnda förutom att du har goda skäl att anta att barnets framtida preferenser kommer att tillfredsställas. Om barnet föds kommer denna individ att ha önskingar som tillfredsställs och antalet tillfredsställda preferenser i världen ökar på motsvarande sätt. Är det då självklart att preferensutilitaristen måste anse att världens värde därmed ökat i takt med antalet tillfredsställda preferenser?

Renodlad preferensutilitarism går ut på att man alltid bör maximera tillfredsställelse och minimera frustration av viljeattityder. Men den formuleringen är inte tillräckligt precis.

För det första kan kalkylen utföras på flera sätt. Handlar ”maximering” exempelvis om antal tillfredsställda preferenser multiplicerat med deras styrka och varaktighet? Eller om världens genomsnittliga tillfredsställelsenivå? Ingen av dessa tolkningar är given i maximeringsbegreppet. Jag återkommer till denna fråga i sektion 4.

För det andra är axiologin oklar: Vad i världen är det som preferensutilitaristen tillmäter ett intrinsikalt värde? (Med axiologi menar jag en åsikt om vilka entiteter som har värde. En sådan åsikt kan t ex vara ett uttryck för den talandes attityder, eller en trosföreställning med sanningsanspråk. En axiologi i denna mening behöver alltså inte dra med sig några värdesemantiska eller ontologiska förpliktelser.) Eller för att uttrycka saken lite enklare: Vad är det egentligen som är bra med att folk får det de vill ha?

Enligt Wlodzimierz Rabinowicz (Filosofiska föreningen i Lund 24/11 -92) har Jan Österberg påpekat att man inte kan härleda (1) ” p är intrinsikalt gott” ur (2) ”Det är intrinsikalt gott att P :s preferens vid t tillfredsställs” och (3) ” P :s preferens vid t är att p ”. Som Rabinowicz påpekar kan man inte heller härleda (2) ur (1) och (3). Österberg ansluter sig till (2), en tillfredsställelsfokuserande variant av utilitarismen, medan Rabinowicz argumenterar för att (1), en objektfokuserande tolkning, gör en rimligare preferensutilitarism.

Såvitt jag förstått innebär Rabinowicz’ främsta invändning mot den tillfredsställelsfokuserande varianten att den på sätt och vis är paternalistisk. Det beror på att den säger att det som har värde för folk är något annat än det de själva sätter värde på. Det vi faktiskt vill ha är ju inte tillfredsställelse av våra preferenser, utan vi vill ha vad det nu än råkar vara som våra preferenser är riktade mot. Om vi, låt säga, spelar tennis är inte målet att tillfredsställa vår vilja att vinna, inte heller att bli lyckliga genom att vinna. Målet är att vinna. Och detta kan vara sant även om man tror att det ligger någonting i tanken att allt avsiktligt handlande måste kunna förklaras i termer av agentens viljeattityder.

Men vad blir kvar av preferensutilitarismen om man inte tillmäter preferensstillfredsställelsen något värde? Hur ska man exempelvis skilja preferensutilitarismen från en intuitionistisk ”objektiv lista” över olika typer av värderade objekt? Skillnaden måste bestå i att klassen av objekt som kan tänkas ha värde är mindre godtyckligt avgränsad för preferensutilitaristen: allt kan inte tänkas ha värde, utan saker och ting

kan bara ha värde *i kraft av* att de är föremål för önskningar. En preferensutilitarism värd namnet bör väl åtminstone förutsätta att tillfredsställelse och frustration av preferenser är essentiellt från värdesynpunkt?

Anta då att det inom preferensutilitarismens ram måste finnas en koppling mellan objektens värde och det faktum att de är föremål för någons viljeattityder. Jag misstänker att en stor del av poängen med distinktionen mellan den tillfredsställelsenfokuserande och den objekt-fokuserande varianten av preferensutilitarism därmed faller. Visserligen är det fortfarande sant att "*p* är intrinsikalt gott" inte följer *logiskt* ur "det är intrinsikalt gott att P:s preferens vid *t* tillfredsställs" och "P:s preferens vid *t* är att att *p*", eller tvärtom. Men en preferensutilitarist är, som jag här förstått saken, en person som dessutom omfattar en *norm* som går ut på att "*p* är gott för P vid *t*" om och endast om "P:s preferens vid *t* är att *p*". För den som omfattar en sådan norm bör det inte ha någon större betydelse om vi säger att *p* har intrinsikalt värde på grund av att *p* är önskat, (så att tillfredsställelsen av preferensen för *p* har instrumentellt värde) eller om vi säger att "tillfredsställelsen av preferensen för *p*" har intrinsikalt värde (och att *p* därmed har instrumentellt värde). Det substantiella är, oavsett var tyngdpunkten formellt sett placeras, att värdet av *p* beror på hur många och hur starka preferenser som är riktade mot *p*.

Men även på ett annat sätt är det oklart var värdet sitter när en preferens tillfredsställs. I händelsen att en preferens tillfredsställs? Eller i tillståndet att det finns en tillfredsställd preferens? I det första fallet revalveras världen i takt med antalet tillfredsställanden. Ju fler och starkare preferenser det finns att tillfredsställa, desto större möjligheter att höja världens ackumulerade intrinsikala värde genom historien. I den andra tolkningen kan man tänka sig att värdet vid en viss tidpunkt är proportionellt mot den sammanlagda styrkan av de tillfredsställda preferenserna vid denna tid (minus den sammanlagda styrkan av de frustrerade preferenserna). Båda tolkningarna innebär att preferensutilitaristen bör föröka sig om avkomman kan förväntas bli tillfredsställd. Jag är emellertid inte säker på att preferensutilitaristen är tvungen att ansluta sig till någon av de två nämnda tolkningarna.

Enligt en vanlig uppfattning är viljeattityder en form av handlingsdispositioner, och kriteriet för viljans styrka är dess inverkan på handlingsbenägenheten; "The sign of wanting is trying to get" (G E M

Anscombe, *Intention* 1957) Att vilja P är då, något förenklat uttryckt, att befinna sig i ett tillstånd, sådant att om man trodde att man kunde uppnå P, så skulle man tendera att åstadkomma P. Omvänt: benägenheten att åstadkomma P är en funktion av viljan att uppnå P och förväntningen att handlingen ska leda till P. Viljan är ett intentionalt tillstånd, d v s den är riktad, har ett objekt. Detta är en förutsättning för en stor del av beslutsteorin, och idén omfattas av filosofer som R B Brandt, Donald Davidson, R M Hare, Ingmar Persson, Philip Pettit m fl. Såvitt jag förstått ansluter sig även Rabinowicz till detta sätt att se på viljeattityder. Jag utgår här från att denna analys är riktig.

Varför skulle preferensutilitaristerna då tycka att det är bra att folk får det som de är disponerade att åstadkomma? Kanske kan man resonera på följande sätt. En otillfredsställd preferens kan (i den dispositionella tolkningen) liknas vid en brist, en avsaknad av objektet för preferensen. Att tillgodose denna brist är värdefullt; händelsen att preferensen tillfredsställs har därför instrumentellt värde. Bristen försvinner om önsknigen uppfylls – eller utsläcks. Men ur värdesynpunkt spelar det ingen roll *hur* bristen upphör: Tillståndet att en tillfredsställd preferens föreligger är lika neutralt ur värdesynpunkt som tillståndet att ingen preferens föreligger.

Ett tillfredsställt liv är visserligen då bättre än ett liv i frustration, men varken bättre eller sämre än inget liv alls. Ståndpunkten är inte oförenlig med preferensutilitarism – det (enda) onda som kan drabba en person är att preferenser frustreras, det goda är att de tillfredsställs – men potentiella varelser skulle då bara påverka den utilitaristiska kalkylen i kraft av framtida frustration.

I en sådan värdeskala kan det bästa liv aldrig vara bättre än inget liv alls, på sin höjd lika bra. Och man skulle aldrig kunna göra någon en tjänst genom att föda henne. Skapandet av nya varelser skulle vara svårt att rättfärdiga överhuvud taget. Driften att sätta barn till världen vore icke-rationell, eller måste åtminstone motiveras med andra skäl än barnets framtida lycka (exempelvis föräldrarnas preferenser eller barnets potentiella möjligheter att lindra frustrationen hos individer som existerar oberoende av om detta barn kommer till världen eller ej.)

Detta värdesättande av viljandet kan te sig extremt svartsynt. Närliggande synsätt finns dock representerade i filosofihistorien; det liknar möjligen Schopenhauers. Dessutom tror jag att en renodlad preferensutilitarist som omfattar den dispositionella analysen av

viljeattityder faktiskt har goda skäl att tillämpa denna negativa värdeskala på livet. (Skalan är negativ i den meningen att noll är dess högsta värde.) Jag kan inte se att det i sig skulle vara mer värt att *ha* något som man *skulle varit* disponerad att skaffa ifall man inte haft det, än att *inte* vara disponerad att skaffa något som man *inte* har: Det är m a o dåligt att ha en frustrerad preferens, men lika likgiltigt att ha en uppfylld preferens som att inte ha någon preferens.

(Kanske man i allmänhet känner välbehag över det önskade objektet när man har det, medan man knappast känner någonting speciellt rörande objekt som man varken har eller önskar? Oavsett om det ligger någonting i denna psykologiska generalisering så har detta välbehag emellertid inget egenvärde inom preferensutilitarismens ram; dess eventuella härledda värde ligger i det att välbehag är något man *vill* uppleva. Och resonemanget ovan kan tillämpas på viljan att känna välbehag likaväl som på viljan att *p*.)

Men den viktigaste poängen i detta resonemang är inte att renodlade preferensutilitarister borde vara filosofiska pessimister. (Det skulle ju i så fall kunna ses som en kontraintuitiv konsekvens av renodlad preferensutilitarism.) Poängen är snarare den att det inte finns någon självklar symmetrisk värdeskala, sådan att frustration automatiskt kan kvittas mot tillfredsställelse, inbyggd i preferensutilitarismen. Även om man i likhet med Singer, Hare och många andra anser att alla preferenser och endast preferenser är det som räknas moraliskt sett, så krävs det ytterligare minst ett substantiellt ställningstagande innan man kan fatta moraliska beslut: man måste avgöra vad frustration och tillfredsställelse är värt. *Tillfredsställandet* kan vara av värde för att det minskar frustrationen, utan att man därför behöver tillmäta *tillfredsställheten* något värde. Symmetrin mellan potentiellt lidande och potentiell lycka, tolkat som frustration och tillfredsställelse, kan därför ifrågasättas.

3. Bör den hedonistiske utilitaristen behandla lycka och lidande symmetriskt?

Brandt föreslår i *A Theory of the Good and the Right* ett sätt att avgränsa den mängd disparata sinnestillstånd som i dagligt tal samsas under beteckningen "lust" eller "välbehag". I anslutning till hans språkbruk föreslår jag att "lust" här uppfattas som beteckning på en upplevelse vars kvalitet gör att man vill att den ska fortsätta. "Olustens"

kvalitet är sådan att man vill att den ska upphöra. D v s viljan att lust-/olustupplevelsen ska fortsätta/upphöra är kausalt beroende av upplevelsens kvalitet. Lust/olust är alltså sinneskvaliteter, men kriteriet på att de föreligger är dispositionellt. Hedonistisk utilitarism är, kort uttryckt, den moraliska ståndpunkt som innebär att man alltid bör handla så att man maximerar lusten och minimerar olusten. Det (enda) onda som kan drabba en person är olust, det goda är lust.

En hedonistisk naturalist identifierar ont med olust och gott med lust. Med en sådan värdeteori blir kalkylen teoretiskt sett oproblematiske: Mängden gott i världen blir identisk med lustupplevelsernas sammanlagda styrka och varaktighet (och motsvarande när det gäller ont – olust). Den utilitarist som tror på den logiska gränsen mellan "lust" och "gott" måste däremot finna något sätt att relatera värdeskalan till lustskalan. Det billigaste sättet vore att överta den normativa delen av naturalistens teori, och anta att mängden ont/gott i världen är direkt proportionellt mot o/lustupplevelsernas sammanlagda styrka och varaktighet. Men har den hedonistiske utilitaristen någon annan (mindre godtycklig) anledning att acceptera naturalistens värdesättning?

4. Är symmetrin en nödvändig komponent i det moraliska tänkandet?

R M Hare hävdar i *Moral Thinking* att preferensutilitaristens interpersonliga kalkyl automatiskt kommer att övergå till en intrapersonlig kalkyl. Detta beror på att man enligt Hare inte kan veta hur det är för någon annan att ha preferensen att p , utan att man faktiskt har preferensen att p för den hypotetiska situationen att man vore i deras position (Kapitel 5). Eftersom lust per definition är något man vill uppleva, och olust något man inte vill uppleva (även enligt Hare, s 93), kan Hares resonemang tillämpas även på hedonistisk utilitarism. Andersson lider och har preferensen P med styrkan S att lidandet skall upphöra. Om Hares resonemang är riktigt och du förstår hur Andersson mår, så har du alltså jämte dina förutvarande preferenser en likadan preferens P' med styrkan S rörande den hypotetiska situationen att du vore i Anderssons kläder. Så långt tycks direkt proportionalitet gott/ont – lust/olust kunna försvaras utifrån Hares antagande. När det handlar om beslut som inte påverkar de inblandades antal eller deras livslängd verkar direkt proportionalitet rimligt.

Men anta att vi funderar på värdet av att sätta ett barn till världen, eller värdet av att få våra liv förlängda. I dessa senare beslut har det betydelse hurvida vi väljer att maximera *summan* av lust/olustupplevelserna i världen och i våra liv, eller om vi i stället t ex väljer att höja den *genomsnittliga* lustnivån. Hares inlevelsemodell skulle såvitt jag kan se inte automatiskt leda in på någon av dessa vägar, i varje fall inte på rent begreppsliga grunder. Använd t ex Hares tankegång på följande val: du får femton extra levnadsår på en hygglig lustnivå om du under återstoden av ditt liv avstår från den aktivitet som bidrar allra mest till att göra ditt liv lustfyllt. Ditt liv kommer då att innehålla en större mängd sammanlagd lust till priset av ett sänkt genomsnitt. Valet kvarstår även om du levt dig in i, och bildat hypotetiska preferenser rörande, de två hypotetiska situationerna.

Detta hänger samman med ett mera generellt problem när det gäller att väga samman preferenser över tid. Hur påverkar preferensernas varaktighet den preferensutilitaristiska kalkylen? Hares inlevelsemodell ger inget självklart svar på den frågan. (Se t ex Brandt 1979 s 250 eller Wlodzimierz Rabinowicz, *Theoria LV*, 3 1989.)

Hares idé om ett logiskt samband mellan preferenser och kunskap om preferenser genererar alltså ingen given utilitaristisk aritmetik. För övrigt är detta samband ju långtifrån oomtvistat. (Se t ex Persson, *Theoria LV*, 3 1989)

5. Intuitioner om värdet av lycka och lidande

Intuitioners bevisvärde är begränsat. Men om utilitaristen inte på logiska grunder är tvingad att ansluta sig till något speciellt räknesätt så kanske det ändå kan vara rimligt att fundera över folks uppfattning i frågan. Känns det rimligt att räkna värdet av lycka och lidande på olika sätt? De flesta människor accepterar asymmetrin, om man får tro Parfit (s 391, 396). Lars Bergström och Ingemar Hedenius tycks exempelvis dela denna intuition. De ansluter sig båda till "normen om det ondas vikt" (*Frågor om livets mening*, Bergström 1979).

För Hedenius tycks tankegången främst innebära att det i den mänskliga tillvaron finns inslag av ont som är så stort att ingen summa av gott, hur stor den än må bli, kan uppväga detta onda. Helheten (mänsklighetens historia) kan därför på det hela taget inte bli annat än av ondo. Det är fråga om just en norm, ett sätt att värdera lidandet i förhållande till lyckan, inte bara en empirisk generalisering om

känsloupplevelsens intensitet. I annat fall hade Hedenius inte så kategoriskt kunna utesluta möjligheten att ett framtida paradiset på jorden (kanske med för oss okända njutningsmedel) skulle kunna uppväga några årtusenden av lidande och därmed rättfärdiga mänsklighetens existens.

Bergström antyder ett annat sätt att precisera normen om det ondas vikt. "Så länge alla människor är lyckliga så är det rätt oväsentligt hur många de är, men ju fler som lider eller är olyckliga desto värre är det" (s 139). När det handlar om lycka lägger Bergström större vikt vid den genomsnittliga livskvaliteten, för lidandet är kvantiteten viktigare. För egen del delar jag Bergströms intuition. (En alltför strikt medelvärdesprincip ger dock upphov till konstigheter även när det enbart handlar om att värdera lyckliga varelsers liv; se Parfit s 421) Tankeexperiment i den här stilen brukar också bekräfta Parfitts generalisering om folks syn på symmetri:

1. Jämför frågeställningarna (a) och (b) (hämtade från Bergström):
 - (a) Mänskligheten lever på det hela taget liv som innehåller mera lycka än lidande. Spelar det någon roll om det efter oss totalt sett kommer 10 eller 100 generationer på bibehållen lyckonivå?
 - (b) Mänskligheten lever på det hela taget liv som innehåller mera lidande än lycka. Spelar det någon roll om det efter oss totalt sett kommer 10 eller 100 generationer på bibehållen lidandenivå?
2. Jämför frågeställningarna (a) och (b):
 - (a) Du har levt ett lyckligt liv i sjuttio år. Du får chansen att leva i sjuttio år till på bibehållen lyckonivå. Skulle ditt liv därmed bli dubbelt så bra? Försök bortse från alla sidoeffekter.
 - (b) Du har levt ett liv i lidande en tid. Du kommer att hållas vid liv lika lång tid. Blir ditt liv därmed dubbelt så dåligt?
3. En smittsam men smärtfri farsot utplånar nittio procent av jordens levande varelser på mycket kort tid. Inför denna tragedi förenas jordens återstående folk, grundar en ny ekonomisk världsordning och lever sedan utan att fördärva naturen, i fred och allmän välfärd (utan märkvärd befolkningsökning) under resten av mänsklighetens historia. Anta att jordens invånare före farsoten levde på en genomsnittlig lyckonivå som nått och jämnt gjorde livet värt att leva.

Farsoten höjer den genomsnittliga livskvaliteten för människor och djur på bekostnad av kvantiteten. (En omvänd version av Parfits "Motbjudande Slutsats").

I princip är det säkert möjligt att mejsla ut en formel som fångar folks intuitioner när det gäller förhållandena mellan genomsnitt och kvantiteter av lidande respektive lycka. Varje sådan kombination av medelvärdes- och summeringsprinciper skulle kräva en gränsdragning som kan tyckas godtycklig. Jag hoppas att jag visat att man har skäl att fråga sig om inte kravet på symmetri är lika godtyckligt.

6. Sammanfattning

Om vi skapar ett barn trots att vi vet att dess liv blir kort och eländigt gör vi något ont. Däremot tycker många att det är av ringa moraliskt värde att sätta ett barn till världen, även om barnet kan förväntas få en hygglig livskvalitet. Är de därmed inkonsekventa?

Jag har ifrågasatt om det finns något element i moralens eller utilitarismens logik som utesluter en asymmetrisk värdering av de två fallen. Parfit undersöker och kritiserar tänkbara försök att rättfärdiga asymmetrin. Han presenterar inget positivt argument för symmetri. Hares analys av det moraliska tänkandets logik garanterar ej symmetri. Varken i preferens- eller hedonistisk utilitarism verkar det finnas något inbyggt räknesätt som kräver symmetrisk behandling av lycka och lidande. Jag föreställer mig att den moraliska symmetrin skulle te sig än mindre självklar i ett pluralistiskt system eller ett konsekventialistiskt system med inslag av sidorestriktioner.

På den positiva sidan är resultatet dessvärre magert också när det gäller argument för asymmetri. Möjligen skulle en pessimistisk variant av preferensutilitarism utesluta symmetri mellan lycka och lidande. Jag är rädd för att de flesta dock skulle finna varianten konstraintuitiv.

Asymmetrin i Singers exempel kan förmodligen inte förklaras enbart utifrån att den berörda varelsen kommer att existera i det ena fallet men inte i det andra. Även om beslutet blivit att *inte* skapa det olyckliga barnet skulle man, som Parfit påpekar, kunnat ge moraliska skäl i personrelaterade termer för detta beslut. Detta trots att det aldrig kommer att finnas någon som berörs av beslutet. Om fallen är asymmetriska har det snarare att göra med förhållandet mellan lycka och lidande.

Möjligen skulle jag våga göra anspråk på att ha underbyggt min inledande anmärkning om bevisbördan: Det är definitivt inte självklart att det framför allt är de som tror på asymmetrin som borde få problem med Singers exempel.

Litteratur

BERGSTRÖM L, *Frågor om livets mening*, (Prisma 1979)

BRANDT R B, *A Theory of the Good and the Right*, (Clarendon: Oxford 1979)

HARE R M, *Moral Thinking*, (Clarendon: Oxford 1981)

RABINOWICZ W, föredrag om tolkningar av preferensutilitarism, Filosofiska Föreningen i Lund 24/11 -92

PARFIT D, *Reasons and Persons* (Oxford University Press 1984)

SINGER P, *Djurens frigörelse* (övers reviderade utgåvan Nya Doxa 1992)