

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI  
NR 2 2014 | ÅRGÅNG 18

*Bokförlaget* THALES

ANN HEBERLEIN: *Etik – människa, moral, mening. En introduktion*, Stockholm: Albert Bonniers förlag, 2014.

DET TILLHÖR VERKLIGEN inte vanligheterna att ett stort svenskt förlag ger ut en bok vars uttalade »ambition är att erbjuda en grundläggande introduktion till ämnet etik» (s. 14).<sup>1</sup> Att Bonniers nu likväl har valt att göra detta torde åtminstone delvis – ja, kanske till rätt stor del – bero på att personen bakom introduktionen ifråga är Ann Heberlein, forskare i etik på teologiska institutionen vid Lunds universitet och under senare år flitigt engagerad debattör i etiska frågor både på radio och i flera av landets större dagstidningar, samt författare till ett flertal böcker, däribland den mycket omtalade *Jag vill inte dö, jag vill bara inte leva* (Weyler förlag, 2009). Heberleins nya bok, *Etik – människa, moral, mening*, har också på tämligen kort tid uppmärksammats i såväl *Dagens Nyheter* (Yrsa Stenius) som *Göteborgsposten* (Gabriel Byström), *Svenska Dagbladet* (Martin Gustafsson) och *Sydsvenskan* (Sven-Eric Liedman), i vilka det inte minst har hävdats att den utgör en mycket välskriven och engagerande ingång till moralfilosofin som inte bara studenter i etikämnet utan även många andra människor skulle kunna få ut en hel del av att läsa.

Jag måste medge att dessa omdömen gör mig lite sorgsen. De vittnar inte bara om en väldig okunnighet med avseende på den filosofiska etikens innehåll, utan också om någonting som gränsar till likgiltighet både inför betydelsen av klarhet och noggrannhet i filosofiskt arbete och inför risken att bidra till att människor som skulle kunna tänkas vara intresserade av att läsa in sig lite grann på moralfilosofins område blir vilseledda. För *Etik – människa, moral, mening* är en fullständigt hopplös bok. Den är fylld med ytliga och ofta nog oerhört slarviga (ibland direkt motsägelsefulla) resonemang i vilka olika frågor blandas samman; olika teser och posi-

tioner framställs genomgående på sätt som är oklara och som i flera fall dessutom involverar grundläggande missförstånd; det hänvisas till en uppsjö av tänkare från olika discipliner utan minsta tillstymmelse till försök att placera in de idéer som tillskrivs dessa personer i de kontexter där de ursprungligen formulerades (något som skulle kunna ha visat att idéerna faktiskt inte självklart kan användas för de syften som Heberlein önskar); i samband med de citat som återfinns i boken saknas ordentlig information om varifrån citaten egentligen är hämtade och om översättningarna (i de fall det rör sig om sådana) är Heberleins egna eller någon annans; med mera. Boken är så pass slarvigt skriven att den riskerar att ge Stefan Fölster och andra kritiker av humanioras betydelse vatten på sina kvarnar: man kan nästan höra dem börja mullra att om filosofi är ett ämne som bedrivs på ett så här slapphänt sätt finns ingen vettig grund till att erbjuda statliga lån till studier i det.

Att gå igenom var och en – eller ens särskilt många – av alla de egendomligheter som *Etik – människa, moral, mening* innehåller är en uppgift som jag varken kan eller har någon lust att försöka ta mig an här. Till att börja med skulle det kräva mer tid och större utrymme än vad jag har till mitt förfogande för denna recension. Med största sannolikhet vore en sådan genomgång också fruktansvärt tråkig, både att utföra och att läsa. Möjligen skulle man kunna ha förväntat sig att någonting sådant skulle ha skett i samband med den fackgranskning som boken enligt försättsbladet varit utsatt för. Men samtidigt måste man kanske fråga sig huruvida en enskild person i relation till en föreslagen introduktionsbok i etik rimligen kan ha i uppgift att till exempel framhålla betydelsen av den inom etisk teoribildning så viktiga distinktionen mellan riktighetskriterium och beslutmetod; att påpeka skillnaden mellan att fråga sig varför (eller i kraft av vad) moraliskt rätta handlingar är just moraliskt rätta och varför vi bör utföra moraliskt rätta handlingar; att gå igenom vissa grundläggande aspekter av vad som brukar kallas för argumentationsanalys, samt visa varför slutsatsen i det exempel på ett moraliskt argument som författaren bygger sin diskussion om detta kring inte följer från de uppställda premisserna; att ta upp den grundläggande innebörden i sådana begrepp som *moralisk objekti-*

*vism, moralisk realism och moralisk relativism*; att upplysa om att etisk partikularism inte är detsamma som etisk partialism eller grupp-egoism; att påpeka skillnaden mellan den så kallade *ändamålsformuleringen* av Kants kategoriska imperativ – vilken Heberlein återger på följande sätt: »Handla så att du brukar människonaturen i din person som i varje annan person alltid även som ändamål och aldrig blott som medel» (s. 77) – och vad Heberlein sedan går vidare till att säga, nämligen att »[d]etta innebär att människor aldrig får användas som medel till att uppnå något, utan blott som mål i sig själva» (s. 77f); att upplysa om det korrekta antalet formuleringar av det kategoriska imperativet i Kants *Grundläggning av sedernas metafysik*; att gå igenom några olika sätt på vilka man kan förstå etisk kontraktualism; att gå igenom några viktiga positioner, samt de mest inflytelserika argumenten för och emot dessa, i den filosofiska debatten om fri vilja; att framhålla att det finns olika sätt att tänka kring vad praktisk rationalitet är för någonting; och så vidare. Självklart gör vi alla misstag, men utgör inte åtminstone flertalet av de saker som just omnämns exempel på sådant som en aspirerande författare till en grundbok i etik måste kunna antas vara klar över på förhand? Oavsett vad svaret på denna fråga kan tänkas vara skall jag här nöja mig med att försöka illustrera den generella bristen på skärpa i Heberleins bok med två exempel.

(i) I bokens andra kapitel (»Människan») frågar sig Heberlein bland annat följande: »*Vilket värde har [människan], om något? Vad eller vem ger henne detta värde?*» (s. 64; kursiveringar i originalet). Heberleins svar på den första frågan är att det verkligen existerar någonting sådant som ett grundläggande människovärde – ett egenvärde som är unikt för människan och som tillkommer var och en av oss i samma utsträckning. På grund av detta värde är alla människor också utrustade med vissa »grundläggande rättigheter, som rätt till liv, rätt till frihet, rätt till personlig säkerhet och rätt till ett värdigt liv» (s. 79). (Hur Heberlein mer specifikt tänker sig att innehavet av dessa rättigheter skulle följa från innehavet av det för människan specifika egenvärdet får vi tyvärr aldrig veta.)

Men i kraft av vad – i kraft av vilken eller vilka egenskaper – äger vi människor då detta unika värde? På denna fråga erbjuder He-

berlein inte bara ett utan två svar. Enligt det första är det rätt och slätt själva »arttillhörigheten» som utgör »grunden till värdet»: det vill säga, människan »har ett särskilt värde i kraft av att vara människa» (s. 71). Bara några få sidor längre fram finner vi emellertid istället följande:

Därför förslår jag att vi, i enlighet med den humanistiska etiken, härleder människans värde ur det faktum att vi kommit överens om att hon har ett värde: *Varje människa äger ett unikt, okränkbart värde eftersom vi kommit överens om att alla varelser som tillhör arten människa är innehavare av detta värde i lika stor utsträckning* (s. 76f; kursiveringar i originalet).

Enligt det här andra svaret är det alltså *inte* fallet att varje människa äger ett särskilt, grundläggande värde i kraft av själva sin arttillhörighet, utan istället hävdas det nu att varje människa är utrustad med ett sådant värde i kraft av en gemensam överenskommelse om att alla individer tillhörande människoarten är utrustad med det.

Vilket av dessa två svar som Heberlein egentligen omfattar förblir höljt i dunkel. Faktum är att hon inte ens ger uttryck för någon som helst medvetenhet om att det verkligen rör sig om två väldigt olika svar. Givet den stora betydelse som Heberlein emellertid tillmäter förekomsten av ett unikt människovärde kan det i vilket fall noteras att det andra svaret förefaller allt annat än lovande. Att vi – vi människor får man väl anta att Heberlein menar – har kommit överens om att alla individer tillhörande arten människa äger ett särskilt värde stämmer naturligtvis inte: när skulle denna överenskommelse ha skett? Var jag sjuk? Eller var jag kanske inte ens född? Inte heller förefaller det rimligt att tro att alla människor inombords, åtminstone, faktiskt är överens om att människor äger ett särskilt värde – att vi *skulle* komma överens om att det förhåller sig på detta sätt om det hölls en allmän omröstning och alla röstade i enlighet med sin inre övertygelse. Som Heberlein själv noterar finns det till exempel ett antal inflytelserika filosofer enligt vilka det som krävs för att en individ, alldeles oavsett arttillhörighet, skall vara utrustad med ett särskilt etiskt värde är att individen kan uppleva smärta och förnöjsamhet. Och hur gärna många av oss än önskar

att så inte vore fallet, så finns det förstås också exempel på personer som menar att sådana saker som hudfärg och/eller könstillhörighet spelar in vid bestämmandet av en individs etiska status. Till sist: även om det verkligen skulle råka förhålla sig så att alla människor på jorden vid just denna tidpunkt faktiskt var överens om att alla individer av arten människa äger ett för människan unikt värde, så skulle denna grund ryckas undan så snart någon ändrar uppfattning, eller när en ny människa med en annorlunda övertygelse kommer till. En sådan instabilitet med avseende på huruvida det finns eller inte finns ett specifikt människovärde verkar föga attraktiv.

Bättre då kanske för Heberleins syften att luta sig mot det första svaret ovan – det vill säga, att människor äger ett särskilt värde helt enkelt i kraft av att de är just människor. Men detta svar framstår å andra sidan som en aning desperat: det är ett svar som Heberlein tycks dragen till framför allt på grund av att det dels skulle medföra att verkligen *alla* människor är utrustade med det relevanta värdet (oavsett om de är innehavare av förnuft, medvetande, en viss hudfärg, en viss könstillhörighet, eller liknande), och dels för att det skulle medföra att det verkligen rör sig om ett värde som är *exklusivt* för människor (vilket inte skulle vara fallet om varje individ utrustad med till exempel förmågan till upplevelser av lust och olust är ägare av värdet). Det här ger dock upphov till åtminstone följande frågor: (a) Om det viktiga bara är att hitta en grund till ett unikt människovärde, utan hänsyn till hur rimlig den föreslagna grunden är i sin egen rätt, så skulle väl vilken egenskap som helst som är specifik för människan och som tillkommer alla av artens medlemmar duga lika bra? Varför skulle just arttillhörigheten vara den relevanta grunden? (b) För det andra kan man undra om Heberlein verkligen är så bergfast övertygad om att det finns någonting sådant som ett unikt människovärde att hon är beredd att nöja sig med till exempel arttillhörighet som grunden för detta värde även om arttillhörighet, betraktat för sig, inte framstår som en etiskt relevant egenskap (vilket det för väldigt många av oss, tror jag, inte gör)?

(ii) Enligt en vanlig och åtminstone vid första anblick mycket rimlig föreställning är en viktig komponent i det att leva ett moraliskt gott liv att man generellt utför moraliskt riktiga eller korrekta hand-

lingar. Men vad utmärker egentligen moraliskt rätta handlingar; vad är det som gör de handlingar eller beteenden som är moraliskt rätta till just moraliskt rätta handlingar eller beteenden? Och hur bör vi gå tillväga i vårt vardagliga beslutsfattande för att så gott vi kan försäkra oss om att vi på det stora hela handlar moraliskt korrekt?

Flera etiska teorier med ambitionen att besvara den ena eller båda av dessa frågor har föreslagits inom den normativa moralfilosofin. Heberlein ägnar stora delar av bokens tredje kapitel (»Moral») åt en genomgång av några inflytelserika exempel på sådana teorier. Efter att på mer eller mindre rättvisande sätt (tyvärr oftast det senare) presenterat och kritiserat till exempel *utilitarism*, (kantiansk) *pliktetik* och *kontraktualism* når hon fram till det alternativ som hon menar är mest rimligt eller attraktivt, nämligen *dygdeetik* (i synnerhet den variant av detta som brukar kallas för *omsorgsetik*).

Vad är då fördelen eller fördelarna, enligt Heberlein, med dygdeetik i jämförelse med de teorier hon diskuterat tidigare? Här kan det vara på sin plats med ett lite längre citat från inledningen av sektionen om dygdeetik:

Frågan »Vilken handling är den rätta?» är definitivt den moderna filosofins fråga. Som man frågar får man svar, brukar man ju säga, och det stämmer i allra högsta grad också när vi diskuterar etik. Fixeringen vid rätta handlingar leder till teorier som fokuserar på rättigheter och skyldigheter; vad som utmärker en god människa diskuteras mera sällan. Men på senare år har *dygdeetiken*, den etiska riktning där just frågan om den goda människan står i centrum, fått något av ett uppsving. Frågan om vad som är en god människa – och hur man blir en god människa – borde vara viktigare än frågan om vad som är en rätt handling, menar rättighetsteoriernas kritiker.

Min största invändning mot rättighetsteorier och handlingsfokuserade filosofiska riktningar handlar om synen på människan. Jag menar att vi behöver en helhetssyn på människan och hennes handlingar: en människa är inte bara en serie fristående handlingar. Enskilda handlingar kan inte isoleras från varandra utan måste ses i ett större, vidare perspektiv. Under det

senaste året har miljöfrågan och klimatförändringar stötts och blötts i oändlighet. Självklart är det bra att ta ansvar för miljön, att handla kravmärkt, åka kollektivt och spara energi, men det räcker inte. Vad spelar mina ekologiska bananer för roll om jag blundar för att grannen misshandlar sin kvinna? Kan mitt bussåkande uppväga att jag sjukskriver mig fast jag inte är sjuk? Gör mina kläder av ekologisk bomull det mindre klandervärt att jag betalar snickaren svart? Den som strävar efter att vara en människa hon kan vara stolt över, måste reflektera över sitt ansvar på alla områden.

Dygdetiken utmärks av en helhetssyn på människan, hennes handlingar och hennes sammanhang. Den kretsar kring frågan om den goda – *dygdiga* – människan och vad som är gott för henne. Dygdetiken frågar inte främst om handlingar, utan om mänskliga egenskaper. Vilka karaktärsdrag utmärker en god människa? Dygdetiken intresserar sig alltså för vad som utmärker en god människa och hur man blir en god människa, snarare än vilka handlingar som är de rätta. En god människa – en dygdig människa – utför goda handlingar, och om vi är goda behöver vi inte bekymra oss om plikter, regler, rättigheter och så vidare (ss. 226–227; kursiveringar i originalet).

Det finns en rad problem med avseende på vad som sägs i citatet ovan. (A) Till att börja med är det givetvis inte så att frågan »Vilken handling är den rätta?» är den moderna filosofins fråga. Det är inte ens den moderna *moral*filosofins fråga. Det kan kanske däremot med viss rätt hävdas att den moderna normativa etiken har dominerats av tänkande kring de frågor som nämndes tidigare, det vill säga om vad det är som gör moraliskt rätta handlingar moraliskt rätta, samt hur vi bör resonera för att med tillförlitlighet komma fram till vad som vore det moraliskt rätta att göra i olika situationer. (B) För det andra är det knappast fallet att modern normativ etik framför allt utmärks av »teorier som fokuserar på rättigheter och skyldigheter». Visst har det gjorts en hel del filosofiskt arbete om rättigheter, och en del personer har också försökt utveckla teorier om rätt handlande i vilka rättigheter verkligen spelar en central



roll. Men det gäller inte för alla – inte ens för särskilt många – normativa etiska teorier att de fokuserar särskilt på rättigheter. (C) För det tredje är det väldigt svårt att förstå varför moderna etiska teorier, som Heberlein antyder, skulle vara förbundna till en syn på människan enligt vilken hon inte är någonting annat än »en serie av fristående handlingar». I så måtto som vi människor är varelser som utför handlingar, handlingar vilka kan vara moraliskt rätta eller felaktiga – och detta förnekar inte Heberlein – så förefaller det inte vara någonting särskilt märkligt i att resonera om vad det kan tänkas vara som gör våra handlingar moraliskt rätta eller felaktiga, eller om hur vi i vårt beslutsfattande med tillförlitlighet kan komma fram till vilka handlingar som är rätta snarare än felaktiga. Varför skulle sådant resonerande förbinda oss till en föreställning om människor som serier av fristående handlingar? (D) Det viktigaste problemet är emellertid att Heberleins huvudinvändning mot vad hon kallar för »handlingsfokuserade filosofiska riktningar» (vilka jag antar att hon menar inkluderar till exempel utilitarism, pliktetik och kontraktualism; märkligt nog säger hon dock aldrig detta rätt ut) i slutändan kokar ned till att dessa riktningar eller teorier svarar på någonting annat än vad Heberlein själv – och, om hon har rätt, dygdeetiken – är mest intresserad av. Att framhålla att det inte räcker »att ta ansvar för miljön, att handla krävmerkt, åka kollektivt och spara energi» för att vara en moraliskt god människa – för någon »att vara en människa hon kan vara stolt över» – är inte att framhålla någonting som utgör ett problem för teorier om rätt handlande av den enkla anledningen att de senare är just teorier om rätt handlande och *inte* teorier om vad som utmärker en moraliskt god människa. Såväl pliktetiker som kontraktualister och konsekventialister kan förstås hålla med om att det inte är tillräckligt för moralisk godhet att man handlar på ett moraliskt korrekt sätt inom ett begränsat område av livet.<sup>2</sup>

→

*Frans Svensson*

Noter

1 Alla sidhänvisningar i texten är till Heberlein, *Etik – människa, moral, mening*.

2 Jag vill rikta ett tack till Jens Johansson för synpunkter på en tidigare version av denna recension.