

**C-UPPSATS**

Våren 2013

Högskolan Kristianstad, Sektionen för Lärande och Miljö  
Religionsvetenskap III

# Är objektiva moraliska värden möjliga utan Gud?

En teoriprövning av *Moralens Landskap*

Författare

Sebastian Håkansson

Handledare

Roy Wiklander

Examinator

Mats Bergenhorn

## **Abstract**

What drove me to write this paper is the will to examine if there is a philosophically and scientifically viable alternative foundation for an objective morality other than what we like to refer to as "God". The American philosopher and neuroscientist Sam Harris presents in his book *The Moral Landscape* a thesis for an objective morality based on science in which he states that science can determine human values. The purpose of this paper is to perform a theoretical trial of *The Moral Landscape*, examining Harris' thesis and its relations to the philosophical obstacles that stands in its way, these being mainly the famous philosophical principle "Hume's Law" and G.E. Moore's "Naturalistic Fallacy and Open Question Argument" and thus will serve as my main theoretical foundation. The results of my study was not conclusive since Harris in fact doesn't succeed in bridging the gap between facts and values on a scientific ground. He does, however, present a philosophical case, which is hard to argue against, on which you could found moral principles that require science in practice.

**Keywords:** *The Moral Landscape*, Sam Harris, Moral realism, Moral relativism, Hume's Law, The Naturalistic Fallacy, The Open Question Argument

## Innehåll

1 Inledning.....	1
1.1 Bakgrund .....	1
1.2 Syfte och frågeställning .....	5
1.4 Teoretiskt ramverk .....	6
1.4.2 Hume's lag .....	6
1.4.3 Det naturalistiska felslutet & Den öppna frågans argument.....	7
1.4.4 What Makes us Moral? .....	8
1.5 Metod .....	8
2 Resultat.....	10
2.1 Sam Harris och <i>Moralens Landskap</i> .....	10
2.1.1 Blicka ut över moralens landskap.....	10
2.1.2 Varför värdera välbefinnande? .....	11
2.1.3 Moralisk sanning(?) .....	13
2.1.4 Fakta, värderingar och den mänskliga hjärnan .....	14
2.1.5 Argumentationsschema - Moralens Landskap.....	15
2.2 Moralens landskap och Humes lag.....	16
2.2.1 The <i>is</i> and <i>ought</i> of well-being .....	19
2.3 Moralens Landskap, det naturalistiska felslutet och den öppna frågans argument.....	21
2.3.1 De "moraliskt handikappade" .....	24
2.3.2 Åter till Moore .....	25
2.4 Moralens Landskap och What Makes us Moral? .....	26
2.4.1 Den inkonsekvente Sam Harris.....	26
2.4.2 Vem kan, eller är beredd att, handla moraliskt?.....	27
3 Konklusion och avslutande reflektioner.....	31
3.1 Angående Hume's Lag .....	31
3.2 Angående det naturalistiska felslutet och den öppna frågans argument.....	33
3.5.3 Slutligen .....	34

# 1 Inledning

## 1.1 Bakgrund

Är en ateistisk livsåskådning kompatibel med uppfattningen att det finns allmängiltiga svar som transcenderar kulturer, tid och rum på frågor om vad som är moraliskt rätt och fel, gott och ont? Om man diskvalificerar Gud som svar på den metaetiska frågan om moralens vara och ursprung, hamnar man då inte lätt i en sorts filosofisk återvändsgränd? Vilken annan källa till moraliska sanningar kan vi egentligen tänka oss, om man ens kan tala om moralen i absoluta termer?

Frågor likt de ovan har sysselsatt tänkare inom olika kulturer sedan filosofins gryning. Den grekiske filosofen Sokrates lär ha sagt att "Vi diskuterar ingen liten fråga, utan frågan om hur vi bör leva."<sup>1</sup> Flera försök har gjorts för att finna ett alternativ till en moral grundad i religiös dogmatik. Inom den normativa etiken, dvs. det moralfilosofiska område som sysselsätter sig med frågan om vilka handlingar som är moraliskt rätta och orätta och efter vilka principer man bör handla för att handla rätt, finns två huvudsakliga synsätt inom vilka det i sin tur finns ett flertal olika skolor.

Dels har vi konsekvensetikerna som hävdar att en handling måste bedömas i ljuset av dess konsekvenser. Den mest bärkraftiga och inflytelserika konsekvensetiska skolan är den s.k. utilitarismen vars grundläggande princip är lyckomaximering. Formulerat som ett normativt påstående säger utilitarismen att den handling som i en given situation mer än alternativen bidrar till att maximera lyckan för mänskligheten (och enligt vissa utilitarister även för djuren) är den moraliskt rätta.<sup>2</sup>

Det finns även de som förespråkar en s.k. deontologisk etik vilket innebär att man inte enbart kan ta hänsyn till en handlingens konsekvenser för att avgöra om den är rätt eller fel, man måste även ta hänsyn till handlingens inneboende, s.k. intrinsikala, värde. Vad detta värde grundar sig på varierar från tänkare till tänkare, men man har försökt formulera det i termer av *plikter*, *rättigheter* och *kontrakt*. En av de mest kända formuleringarna av en etisk princip grundad i plikten är den tyske filosofen Immanuel Kant's s.k. "kategoriska imperativ"

---

<sup>1</sup>Collste. 2010. s. 7

<sup>2</sup>Ibid. s. 46

som säger att man inte skall handla enligt någon annan maxim än att man skulle vilja att den blir upphöjd till allmän lag. Kant hävdade att ur denna princip för mänskligt handlande kan vi härleda moraliska plikter som är tillgängliga för alla och envar genom det mänskliga förnuftet.<sup>3</sup>

Gemensamt för såväl konsekvensetikerna som deontologerna (även om tankegångarna skiljer sig åt) är att man har försökt finna en universellt giltig moraluppfattning och det som gör moraluppfattningen universellt giltig är att principerna varpå den grundar sig kan förstås och omfamnas av vem som helst genom det mänskliga förnuftet och resonerande tänkande.

Det är här viktigt att observera distinktionen mellan termerna "universellt giltig" och "objektiv" alt. "absolut" moral. Principerna varpå både konsekvensetikerna och deontologerna bygger sina teorier utgör en filosofisk grund för en universell moral utan att för den sakens skull vara absolutistiska\*. Ett moraliskt ställningstagande enligt dessa principer måste alltid ta hänsyn till omständigheterna under vilka ställningstagandet görs, och kan därför ge upphov till ett flertal undantag och i vissa situationer kan det vara svårt, för att inte säga omöjligt, att rättfärdiga en handling som rent principiellt borde vara rättfärdig. Ett av de mest klassiska exemplen på detta är dilemmat med det skenande tåget. Föreställ dig att du är lokförare och helt plötsligt börjar tåget att skena, det finns ingenting du kan göra för att stoppa det. Framför dig har du en rälskorsning. På den ena rälsen sitter fem personer, på den andra rälsen sitter en person. Om du inte gör någonting kommer tåget att rulla in på rälsen med de fem personerna och i processen sannolikt beröva samtliga på sina liv. Med en lätt knapptryckning kan du dock få tåget att rulla in på rälsen med den ensamme personen. Vad gör du?

De allra flesta tenderar att ganska oproblematiskt säga att de trycker på knappen och motivera det med någon typ av konsekvensetiskt resonemang.<sup>4</sup> Ponera istället att situationen är liknande, fast istället för två spår finns där bara ett varpå det sitter fem personer. Du står på en bro ovanför rälsen och jämte dig står en synnerligen storväxt person.

---

<sup>3</sup>Collste.2010. s. 56

\*I motsats till idén om objektiva moraliska värden. Dessa är absoluta, de transcenderar tid, rum och kulturell kontext och är giltiga oavsett om är människor håller med om dem eller inte. En objektiv moral är således inte produkten av ett antal mänskligt konstruerade principer utan har sin grund i ett fysiskt eller metafysiskt sakförhållande.

<sup>4</sup> Harris. 2011. s. 93

Om du knuffar ner den storväxte personen på rälsen så kommer det att stoppa tåget och rädda livet på de fem personerna, men i processen ha livet av den storväxte. Vad gör du? Här blir det för de flesta svårare, för att inte säga omöjligt<sup>5</sup>, att välja trots att konsekvensen av att trycka på knappen och att knuffa ner den storväxte personen på rälsen blir densamma - en person dör, fem personer överlever.

Det finns ett flertal tankeexperiment likt det ovan, och med bakgrund av dessa ser vi att även om de konsekventalistiska och deontologiska teorierna inom normativ etik erbjuder en stabil grund för etiska resonemang så erbjuder de mycket liten möjlighet att formulera absoluta, objektiva och allmängiltiga svar på moraliska dilemman. Vi kan alltså inom den normativa etiken resonera kring frågor om rätt och fel, gott och ont, men kan vi resonera i termer av "moraliska sanningar" på någon annan grund än den som erbjuds av religionen, eller hamnar vi med nödvändighet i en position av etisk relativism eller värdenihilism\*? Det finns lite olika varianter av etisk relativism, men gemensamt är tanken att det finns mer än en "moralisk sanning", det finns olika svar på frågor om rätt och orätt, och dessa är beroende av tid, rum och sociokulturell kontext.

Denna ståndpunkt återfinns man om ofta inom olika vetenskapliga discipliner som t.ex. socialantropologin. Man brukar hävda att moralen är uttryck för värderingar som växer fram som en produkt av människors sociala relationer och kulturella kontext. Den kulturella kontext och de sociala relationer genom vilka värderingar skapas skiftar från samhälle till samhälle, över tid och rum, och därför kommer resultatet, vad vi värderar som gott och ont, också att skifta.<sup>6</sup>

Detta synsätt kan tjäna som en värdefull teoretisk forskningsansats inom t.ex. olika samhällsvetenskapliga discipliner, och innebär att varje kultur och sociokulturellt betingat fenomen måste analyseras och förstås utifrån sin egen kontext.

Som försanthållande om sakernas tillstånd och som en typ av livsåskådning innebär det dock ett omöjliggörande av värderande omdömen kulturer emellan. Häri ligger problemet och själva anledningen till den här uppsatsen. Om man intar en värderrelativistisk hållning

---

<sup>5</sup>Ibid. s. 93-94

\*Värdenihilism är tanken att moraliska utsagor helt saknar sanningsvärde. Ett moraliskt omdöme eller imperativ kan inte värderas som sant eller falskt ens i förhållande till den omgivande sociokulturella kontexten.

<sup>6</sup>Monaghan, J & Just, P. 2000. s. 49

innebär det att man förnekar existensen av en objektiv grund varpå man kan värdera handlingar som rätta eller orätta eftersom att vad som är rätt och orätt alltid är relativt till den kulturella kontexten. I praktiken avsäger man sig rätten att fälla moraliskt värderande omdömen om vad som för mig förefaller vara sannerligen onda företeelser och historiska händelser som t.ex. förintelsen och kvinnlig könsstympning. Är min normativa värdering av dessa fenomen som moraliskt perversa inget annat än en produkt av min sociokulturella kontext, och således ytterst godtycklig, eller finns det en objektiv grund vari jag kan förankra detta värderande omdöme?

Den numera avlidne journalisten och författaren Pamela Bone skrev en artikel om multikulturalism och kulturell relativism för tidskriften *The Age* där hon hänvisar till ett citat av antropologen och evolutionspsykologen Donald Symons som åskådliggör problemet väldigt väl:

If only one person in the world held down a terrified, struggling, screaming little girl, cut off her genitals with a septic blade and sewed her back up... the only question would be how severely that person should be punished... But when millions of people do this, instead of the enormity being magnified millions-fold, suddenly it becomes 'culture', and thereby magically becomes less, rather than more horrible, and is even defended by some Western 'moral thinkers', including feminists.<sup>7</sup>

Det tycks råda en viss förvirring och irrationalitet i dagens västerländska moralfilosofiska diskurs. För mig personligen, och troligtvis de flesta som kommer att läsa denna uppsats, råder det ingen tvekan om att kvinnlig könsstympning likt den beskriven ovan är ett fruktansvärt brott, men samtidigt tenderar man att bli väldigt försiktig och ursäktande på grund av rädsla för att verka kulturimperialistisk när man diskuterar den här typen av frågor. Jag har t.ex. personlig erfarenhet av att diskutera synen på jämställdhet i Saudiarabien med några av mina kvinnliga vänner, som dessutom definierar sig själva som feminister, där dessa på en kulturell relativistisk grund försvarade Ikeas beslut att retuschera bort alla kvinnor ur den Saudiarabiska utgåvan av sin produktkatalog<sup>8</sup>, trots att detta i praktiken är samma sak som att försvara och erkänna legitimiteten hos en samhällsstruktur som inte medger kvinnan någon plats i det offentliga rummet.

---

<sup>7</sup> <http://www.theage.com.au/articles/2003/01/03/1041566221402.html>

<sup>8</sup> <http://www.expressen.se/nyheter/ikea-raderade-kvinnor-i-katalog-i-saudiarabien/>

För att återkoppla till citatet ovan som brukar tillskrivas Sokrates, "Vi diskuterar ingen liten fråga, utan frågan om hur vi bör leva"<sup>9</sup>, och vi befinner oss kanske just nu i en tid då de enda som är riktigt säkra på svaret på denna fråga är de som förankrar sin moral i religionen.

Den amerikanske filosofen och vetenskapsmannen Sam Harris driver i sin bok *Moralens Landskap*<sup>10</sup> tesen att det finns objektiva moraliska sanningar, dessa har en naturalistisk grund och är således tillgängliga för oss genom vetenskapen. Detta är ett moralfilosofiskt ställningstagande som länge ansetts som i princip omöjligt inom filosofiska och vetenskapliga kretsar. Den kände evolutionsbiologen och ateisten Richard Dawkins som ofta ses debattera mot teister tillsammans med Harris har bl.a. skrivit att "Science has no methods för deciding what is etichal."<sup>11</sup> Detta påstående har sin grund dels i det ideal "värderingsfrihet" utgör för många vetenskapsmän, men bygger också på det tongivande moralfilosofiska arbetet av G.E. Moore och David Hume som båda två, men på olika sätt, hävdade att man aldrig kan grunda moralen på naturalistiska principer. Redan efter att ha läst sammanfattningen av Harris tes på en mening i början av detta stycke ser vi alltså att Harris har ett antal filosofiska hinder att övervinna innan hans tes kan göra anspråk på giltighet. Dessa hinder är grundade i en långtgående vetenskaplig och filosofisk tradition och skulle Harris faktiskt på ett övertygande och väl underbyggt vis lyckas presentera ett alternativt sätt att se på moralen så skulle det med nödvändighet få stora konsekvenser för dagens moralfilosofiska diskurs och tvinga oss att omvärdera mycket av det vi tagit för givet i frågor om rätt och orätt, gott och ont.

*Moralens Landskap* är såväl nyskapande som kontroversiell och därför värd att titta närmare på.

## 1.2 Syfte och frågeställning

Det som driver mig att skriva den här uppsatsen är viljan att undersöka huruvida det finns ett filosofiskt och vetenskapligt hållbart alternativ till den värderrelativistiska ståndpunkt man tycks vara tvingad att inta när man diskvalificerar Gud som källa till moralen? Kan vi någonsin med absolut säkerhet säga att en handling är rätt eller orätt, god eller ond på någon annan grund än att "det är Guds vilja"? Frågan jag ställer mig är kort sagt huruvida objektiva moraliska värden är möjliga utan Gud?

---

<sup>9</sup>Collste. 2010. s. 7

<sup>10</sup> Harris. 2011

<sup>11</sup>Dawkins. 2003. s. 34



Som nämnts ovan så presenterar Sam Harris en tes som hävdar just detta; att det finns objektiva moraliska värden, och att frågor om rätt och fel går att besvara på vetenskaplig väg. Alla som någon gång studerat etik och/eller filosofi inser att en moralfilosofi likt den Harris presenterar inte är helt oproblematiserad och kräver en noggrann granskning innan man kan sluta sig till dess giltighet. Syftet med uppsatsen blir således att genomföra en teoriprövning av *Moralens Landskap* för att försöka bringa klarhet i huruvida Harris faktiskt lyckas presentera en hållbar filosofisk och vetenskaplig grund för en objektiv moral.

Mina frågeställningar blir således:

- Lyckas *Moralens Landskap* på ett hållbart sätt överbygga de filosofiska hinder som står i dess väg?
- Hur står sig *Moralens Landskap* gentemot den kritik som den i efterhand varit föremål för?

## 1.4 Teoretiskt ramverk

Nedan följer en kortfattad redogörelse för de etiska teorier samt det svar på Harris bok som jag ämnar använda som mina analysverktyg.

### 1.4.2 Hume's lag

Hume's lag är en moralfilosofisk princip som säger att man aldrig kan härleda bör-satser ur enbart är-satser, för att göra det krävs en värdesats som i sin tur är att betrakta som ett subjektivt känslouttryck. Ett exempel följer nedan:

P1. I vissa delstater i USA är det lagligt för lärare att medelst aga tillrättavisa sina elever.

P2. Det är möjligt för den amerikanska regeringen att förbjuda lärare att aga sina elever.

---

S. Den amerikanska regeringen bör förbjuda lärare att aga sina elever.

Om man argumenterar enligt exemplet ovan kan man sägas ha brutit mot Hume's lag. Slutsatsen följer inte med logisk nödvändighet av premisserna. För att den skall göra detta måste vi införa en 3:e premiss som säger att "Det är fel att slå barn" eller liknande. Denna 3:e premiss är dock av en helt annan karaktär än P1 och P2. Medan P1 och P2 ger uttryck för

ett sorts objektivt sakernas tillstånd är P3 en värdesats som ger uttryck för en subjektiv känsla, en värdering.

Även om David Hume själv aldrig formulerade sin tes så exakt som i exemplet ovan så finns den bakomliggande tanken till principen att finna i en av hans texter där den uttrycks såhär:

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.<sup>12</sup>

Harris tes gör anspråk på att falsifiera Humes lag på så vis att han hävdar att värdesatsen inte alls är enbart ett uttryck för en subjektiv känsla, utan att vetenskapen kan tala om för oss inte bara vad vi värderar och varför utan också vad vi *bör* värdera, och att detta bör kan härledas ur just är-satser.

Hume's lag har länge ansetts som ett av de starkaste argumenten mot en moralfilosofi likt den Harris presenterar. Därför kommer litteratur av både David Hume själv, bl.a. hans *A Treatise of Human Nature*, men också tolkningar av denna som lett fram till den s.k. Hume's Lag, att utgöra en del av det teoretiska ramverk jag kommer använda som analysverktyg i min uppsats.

### 1.4.3 Det naturalistiska felslutet & Den öppna frågans argument

Den engelske filosofen G.E. Moore hävdade i sin bok *Principia Ethica* från 1903 att varje försök att härleda moraliska sanningar ur en naturalistisk grund är att begå vad han kallar för ett naturalistiskt felslut.<sup>13</sup> Moore hävdade att det goda omöjligt kunde vara detsamma som en naturlig upplevelse eller företeelse, detta därför att det alltid skulle gå att ifrågasätta huruvida företeelsen i sig själv verkligen var god. Tanken är ungefär att om det goda t.ex. är det som gör människor glada så måste allt som gör människor glada vara gott - men är det

---

<sup>12</sup>Hume. 1740:III:I:I

<sup>13</sup> Moore. 1903:II:§ 29

verkligen så? Detta är vad Moore kallar den öppna frågans argument<sup>14</sup>, eftersom att det trots allt förefaller vara en öppen fråga. Således kan, enligt Moore, inte ett värderande omdöme formulerat på naturalistisk grund göra anspråk på att representera någon absolut sanning.

Moore's teori tillsammans med David Hume's verk har bidragit till att bygga upp en till synes oöverbyggbar dikotomi mellan fakta och värderingar i hela den moderna vetenskapliga och filosofiska diskursen. Således kommer även Moore's *Principia Ethica* att utgöra en del av mitt teoretiska ramverk och betraktas som ett av de hinder Harris måste resonera sig förbi för att ge legitimitet åt sin tes.

#### 1.4.4 What Makes us Moral?

Harris bok är utan tvekan kontroversiell då den inte bara gör anspråk på att tvinga oss omvärdera vissa förgivettagna moralfilosofiska premisser, den innehåller också en hel del kritik av vad Harris uppfattar vara en irrationell och destruktiv källa till moralen - religion. Kritiken har inte låtit vänta på sig och även om det inte är debatten mellan vetenskap och religion som är mitt forskningsobjekt, så har ett av de mest omtalade och välformulerade svaren på Harris bok kommit från religiöst håll i form av den amerikanske teologen Craig Hovey's *What Makes us Moral?*<sup>15</sup> Hovey's bok är lika mycket ett kristet (för)svar som det är en välskriven moralfilosofisk kritik av den tes Harris driver. Således kommer Harris tes även att analyseras med bakgrund av denna.

#### 1.5 Metod

Då uppsatsen är rent teoretisk till sin karaktär så kommer den i stora drag bestå av vad som kan kallas en analytisk och prövande forskningsöversikt. Till en början kommer en övergripande och rent deskriptiv redogörelse av Harris teori att göras. Detta för att få en första överblick av materialet och möjliggöra fortsatta, mer precisa resonemang. Den vägledande principen för detta urval (då Harris bok även innehåller en del intressant, men för uppgiften överflödigt religionskritik) kommer att vara *relevans*. Vad är centralt för Harris tes och varför? Detta är viktigt för att få en bibehållen röd tråd genom uppsatsen när man bearbetar ett brett material med siktet inställt på en relativt smal frågeställning. För att göra materialet filosofiskt hanterbart följer därefter en djupare granskning av de premisser,

---

<sup>14</sup>ibid:II:§ 27

<sup>15</sup> Hovey. 2012

argument och ur dessa dragna slutsatser som teorin vilar på. För att göra dessa möjliga att överblicka kommer de att ställas upp enligt ett argumentationschema som följer modellen nedan:

P1. Premiss 1

P2. Premiss 2

...

---

(S) Slutsats

Fördelen med att strukturera filosofiska resonemang enligt modellen ovan (eller liknande) är dels att man får en tydlig bild av kärnan i vad som annars kan vara ett tungt material, men det underlättar också felsökningen. Håller man inte med om slutsatsen kan man enkelt kontrollera vart i resonemanget det brister. Följer slutsatsen med logisk nödvändighet av premisserna? Drar man en för stor slutsats av ett litet material? Skulle man kunna dra någon annan slutsats? Är det något fel på premisserna? Etc.

Jag kommer därefter genomföra själva teoriprövningen genom att ställa Harris teori mot de filosofiska hinder den måste övervinna samt den kritik den varit föremål för. Hur lyckas Harris överbygga t.ex. Hume's Lag och Moore's öppna fråga? Är hans argument och logik övertygande? Följer slutsatserna logiskt av premisserna i hans argument? I slutändan blir det en fråga om att analysera huruvida Harris presenterar en logisk och väl underbyggd argumentation för sin ståndpunkt och hur väl denna står sig mot sina kritiker.

## 2 Resultat

### 2.1 Sam Harris och *Moralens Landskap*

Nedan följer sektion 2.1 av den här uppsatsen som på ett i huvudsak deskriptivt vis kommer behandla kärnan i den tes om objektiva moraliska värden som läggs fram av Sam Harris i *Moralens Landskap*.

#### 2.1.1 Blicka ut över moralens landskap

Det absolut mest grundläggande för att kunna ta till sig och förstå Harris tes är hans syn på vad moral och värderingar är. Harris menar att moral- och värderingsfrågor "är frågor om medvetna varelsers välbefinnande."<sup>16</sup> Att vi värderar ett fenomen eller en handling som rätt eller fel, god eller ond är alltså en produkt av vilka konsekvenser fenomenet eller handlingen får för välbefinnandet hos medvetna varelser. Välbefinnande i sin tur är en upplevelse som är beroende av naturens lagar och som i grunden har neurofysiologiska orsaker. Värderingar är således, enligt Harris, i förlängningen faktautsagor om medvetna varelsers välbefinnande.

Begreppet välbefinnande må till sin karaktär vara svårdefinierat, men är enligt Harris likväl outhärligt. Harris jämför det med hälsobegreppet<sup>17</sup>. Vad är egentligen hälsa? Vi kan alla vara överens om att det har någonting att göra med att inte ha ont, att inte kräkas konstant, att inte hindras i sin vardag av fysiska och mentala dysfunktioner. Samma sak är det med välbefinnande, det handlar om trygghet, lycka och behovstillfredsställelse etc. De båda begreppen *hälsa* och *välbefinnande* har genom historien omdefinierats, och kommer troligtvis att kunna fortsätta omdefinieras även i framtiden allt eftersom att mänskligheten gör vetenskapliga framsteg.<sup>18</sup>

Harris skisserar i sin bok upp vad han kallar ett "Moralens Landskap"<sup>19</sup>. Han ber sina läsare att föreställa sig ett landskap av höga bergstoppar och djupa dalar där varje plats i landskapet representerar ett samhälle, vart och ett olikt de andra i fråga om styrelseskick, ekonomi, lagar, kultur, religion, värderingar och moral. De samhällen som befinner sig på bergstopparna är de samhällen där människolivet blomstrar, det är samhällen som i

---

<sup>16</sup> Harris. 2011. s. 7

<sup>17</sup> Ibid. s. 16

<sup>18</sup> Ibid. s. 17

<sup>19</sup> Ibid. s. 12

möjligaste mån främjar medvetna varelsers välbefinnande. Längst ner i dalarna återfinner vi de samhällen som gör motsatsen.

Analogin säger oss en hel del om Harris syn på välbefinnande och moral. Dels berättar den för oss att Harris anser att det finns ett flertal sätt för mänskliga samhällen att blomstra och att det finns olika sätt att maximera medvetna varelsers välbefinnande, det ena behöver inte nödvändigtvis vara bättre än det andra, därmed inte sagt att inget sätt är bättre än det andra. Den säger oss även att det är möjligt att ha rätt eller fel om hur man maximerar detta välbefinnande, och eftersom att Harris likställer det moraliskt goda med det som maximerar välbefinnande är det således även möjligt att värdera fel saker.

### 2.1.2 Varför värdera välbefinnande?

Harris själv förutspår att den som inte håller med om att värderingar och moraliska utsagor på reduktionistisk väg kan härledas ur välbefinnandets neurofysiologi inte kommer att kunna ta till sig hans bok. Vidare gör han tidigt en poäng av att bemöta frågan om varför vi bör värdera att maximera välbefinnandet hos medvetna varelsers (jag förutspår att huruvida man i slutändan låter sig övertygas av Harris resonemang eller inte beror till stor del på om man är överens med Harris på denna punkt eller inte). För att bemöta den här typen av skepsis skriver Harris:

För att mitt resonemang om moralens landskap ska hålla tror jag att man bara behöver förutsätta två saker: (1) vissa människors liv är bättre än andras, och (2) dessa skillnader förhåller sig till tillstånd i människans hjärna, och i världen på ett lagbundet, och inte helt godtyckligt sätt.<sup>20</sup>

Harris ber sina läsare att föreställa sig två ytterligheter av välbefinnandets spektra, en topp och en dal i moralens landskap, formulerade som *Det dåliga livet* och *Det goda livet*.<sup>21</sup> Det här är ett relativt långt utlägg som jag inte ämnar redogöra för till punkt och pricka här, men kort sagt utgör *Det dåliga livet* ett ständigt tillstånd av hunger, förföljelse, lidande och rädsla i ett land mitt uppe i ett rasande inbördeskrig. *Det goda livet* å andra sidan präglas av ekonomisk trygghet, givande sociala relationer, intellektuellt stimulerande arbetsuppgifter. Harris hävdar att "... det mesta vi gör med vårt liv är en följd av att det inte finns någonting som är viktigare, åtminstone för oss själva och våra närmaste, än skillnaden mellan det

---

<sup>20</sup> Ibid. s. 19-20

<sup>21</sup> Ibid. s. 20

Dåliga livet och det Goda livet.”<sup>22</sup> Finns det någon som på riktigt tvivlar på att det ena alternativet är bättre än det andra och att det i så fall finns objektiva fakta om hur vi kan förflytta oss från ena änden av välbefinnandets spektra till det andra, undrar Harris?<sup>23</sup>

Enligt Harris är det alltså inte så mycket en fråga om varför vi värderar (och bör värdera att maximera) medvetna varelsers välbefinnande, utan en fråga om vad vi annars rimligtvis kan värdera? Skeptiker ombeds att försöka

... komma på en källa till värderingar som inte har någonting alls att göra med (faktiska eller potentiella)upplevelser hos medvetna varelser. (...) Vilket alternativet än är, så kan det inte påverka vad någon varelse upplever (i det här livet eller något annat). Läger du det i en låda, så är lådans innehåll – per definition, kan man tycka – det minst intressanta i hela universum<sup>24</sup>

Det moralisk rätta kan även definieras utifrån välbefinnandets motsats, ett hypotetiskt stadie Harris kallar *största möjliga lidande för alla*. Här ombeds läsaren föreställa sig ett universum där alla medvetna varelser lider så mycket som möjligt. ”Om du tycker att vi inte kan påstå att detta vore ’dåligt’, så vet jag inte vad du skulle kunna tänkas mena med ordet ’dålig’ (och jag tror att du inte heller vet vad du menar).”<sup>25</sup> skriver Harris. Detta stadie skulle representera den absolut lägsta dalgång i Harris tänkta moraliska landskap. Oavsett vad lidandet består i så skulle vi, när vi väl bildat oss en uppfattning om det, kunna fråga oss hur vi rör oss från detta stadie av lidande till ett stadie av välbefinnande. Eftersom att upplevelser av lidande är beroende av naturens lagar och människans neurofysiologi, och därför kan förklaras vetenskapligt, så skulle det utan tvekan finnas bra och dåliga, rätta och felaktiga svar, på den här typen av frågeställningar. Eftersom att Harris anser att utsagor om moral och värderingar i grunden är utsagor om medvetna varelsers välbefinnande så är det således för honom klart att man kan ha rätt och fel i fråga om moral, man kan värdera fel saker. ”Mer än så behövs inte för att vi ska kunna tala om ’moralisk sanning’ i ett vetenskapligt sammanhang.”<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Ibid. s. 21

<sup>23</sup> Ibid. s. 21

<sup>24</sup> Ibid. s. 36

<sup>25</sup> Ibid. s. 42

<sup>26</sup> Ibid. s. 43

### 2.1.3 Moralisk sanning(?)

Många människor tycks tro att för att man skall kunna tala om en metaetisk objektiv "moralisk sanning" krävs det att man kan formulera absoluta moraliska principer som inte har utrymme för några undantag. Det är nog ingen överdrift att säga att det gynnar medvetna varelsers välbefinnande om vi inte ljuger för varandra samt låter bli att döda varandra (vanliga ståndpunkter inom den normativa etiken oavsett vilken skola man tillhör, dock motiverat på olika sätt). Tanken som dyker upp i skeptikerns huvud brukar här bli ungefär: Om det *verkligen* är fel att döda så är det *alltid* fel att döda. Om det *verkligen* är fel att ljuga så är det *alltid* fel att ljuga, men vad skulle man då gjort om man levde i 40-talets Tyskland, härbärgerade en judisk familj på vinden och det en dag stod nazister utanför dörren och frågade man hade kännedom om var det kunde tänkas finnas judar? Harris hävdar dock att "... den moraliska sanningens existens – det vill säga kopplingen mellan vårt sätt att tänka och bete oss och vårt välbefinnande – kräver inte att vi definierar moral i termer av oföränderliga moraliska föreskrifter."<sup>27</sup>

Men hur kan vi då möjligtvis tala om någon typ av objektiv moral? Roten till denna "tankespärr" ser Harris i den språkliga förvirring som tycks råda kring begreppen objektiv och subjektiv som har pekats ut av bl.a. filosofen J. R. Searle. Begreppen objektiv och subjektiv används i två olika avseenden och har då två helt olika innebörder. Dels i epistemologisk mening, hur vi vet något, och dels i ontologisk mening, vad som finns att veta.<sup>28</sup> För att exemplifiera lägger Harris fram en analogi om tinnitus (som han själv säger sig lida av). Själva upplevelsen av tinnitus är rent subjektiv, den är helt och hållet ens egen. Likväl kan man prata om denna subjektiva upplevelse på ett objektivt sätt (utan att under- eller överdriva, en ren redogörelse av fakta). Vidare är det så att det finns objektiva fakta om tinnitusens (utifrån kommande) orsaker som är möjliga att upptäcka och förstå (troligtvis en skada på hörselnäcken). För Harris tycks det alltså inte finnas några hinder för att tala om den subjektiva upplevelsen av tinnitus i objektiva vetenskapliga termer, eller för att ta det ytterligare ett steg:

Det är faktiskt så att de psykologiskt relaterade vetenskaperna i hög grad är beroende av att vi kan sätta självupplevda utsagor i samband med fysiska tillstånd i hjärnan. Det är bara så man

---

<sup>27</sup>Ibid. s. 13

<sup>28</sup>Searle.(1995) 1997.s. 21-23 i Harris. 2011. s. 33



kan studera fenomen som depression: de bakomliggande tillstånden i hjärnan måste urskiljas genom att man hänvisar till en persons subjektiva erfarenhet.<sup>29</sup>

Varför skulle det vara annorlunda med moralen? Ändå verkar det som att människor har svårt att ö.h.t. föreställa sig moralen som *något annat* än rent subjektiv i begreppets epistemologiska bemärkelse (moralutsagor betraktas som personliga, partiska etc.), detta eftersom att moraliska utsagor är så tätt relaterade till våra upplevelser. Viktigt att poängtera här är att Harris inte ser moraliska sanningar som oberoende av människan, hennes tänkande och upplevelser, eller vissa handlingar som goda i sig själva. Han hävdar bara att eftersom att det finns objektiva fakta som rör upplevelser av lidande och välbefinnande hos medvetna varelser så är det "objektivt sant att det finns rätta och felaktiga svar på frågor om moral, oavsett om vi kan besvara dem eller ej."<sup>30</sup>

#### 2.1.4 Fakta, värderingar och den mänskliga hjärnan

Det första försvaret av sin tes, att värderingar är en viss typ av fakta som i grund och botten handlar om medvetna varelsers välbefinnande, är från Harris sida som vi har sett ett helt och hållet filosofiskt resonemang. Som stöd för detta resonemang åberopar Harris dock även empirisk data från en studie som gjordes i samband med hans egen doktorsavhandling i neurovetenskap. I denna avhandling studerade Harris den mänskliga hjärnan och "tro, misstro och osäkerhet med hjälp av funktionell magnetresonansavbildning (fMRI)."<sup>31</sup> Studien innebar att deltagarna fick ta ställning till ett flertal påståenden, såväl rena faktapåståenden som värdeomdömen. Deltagarna fick sedan ta ställning till huruvida dessa var sanna, falska eller obestämbara.<sup>32</sup> Även om studiens huvudsakliga syfte inte var att undersöka hur hjärnan hanterar fakta och värderingar, utan snarare tron och vetandets fysiologi, så visade studien "liknande aktivitetsmönster för matematiska uppfattningar (till exempel  $2+6+8=16$ ) som för etiska uppfattningar (till exempel 'Det är bra att låta sina barn veta att man älskar dem')..."<sup>33</sup>

Dessa påståenden representerar på något sätt ytterligheterna mellan det som traditionellt har betraktats som *fakta* och *värderingar*. Till synes väsensskilt och filosofiskt mycket svårt

---

<sup>29</sup> Harris. 2011. s. 33-34

<sup>30</sup> Ibid. s. 34

<sup>31</sup> Ibid. s. 119

<sup>32</sup> Ibid. s. 119

<sup>33</sup> Ibid. s. 120-121

att förena. Harris hävdar dock att vi kanske bör omvärdera en del av det vi tidigare tagit för givet. Han skriver att:

skillnaden mellan fakta och värderingar är illusorisk i minst tre bemärkelser: (1) Allt som finns att veta om hur man maximerar välbefinnandet hos medvetna varelser - vilket jag hävdar är det enda vi rimligtvis kan sätta något värde på - måste så småningom kunna tolkas till fakta om hjärnor och deras samspel med världen i allmänhet. (2) Själva tanken på en "objektiv" kunskap ... innehåller egna värderingar ... (3) Uppfattningar om fakta och uppfattningar om värderingar tycks uppstå genom liknande processer på hjärnnivå, och vi verkar ha ett gemensamt system för att bestämma vad som är sant och falskt på båda områdena.<sup>34</sup>

Det verkar trots allt som att den mänskliga hjärnan inte gör någon större åtskillnad i hur den hanterar fakta och värderingar.\* Harris är dock något försiktig med att dra några entydiga slutsatser ur detta fynd, men det detta stärker honom i sin kognitivistiska syn på moralen. Moraliska värderingar ses som resultatet av en förnuftig och rationell kognitiv process som bearbetar fakta om världen och dessa faktas inverkan på moralens kärna; medvetna varelsers välbefinnande. Som med alla andra fakta är det möjligt att i sak ha rätt eller fel.

### 2.1.5 Argumentationsschema - Moralens Landskap

Jag har i ovanstående kapitel, 2.1, redogjort på ett allmänt, deskriptivt sätt för den tes Sam Harris driver i *Moralens Landskap*. Även om det är en förhållandevis sammanfattad redogörelse av ett ganska omfattande material hoppas jag kärnan i resonemanget har nått fram. För att förenkla det fortsatta arbetet ämnar jag komprimera materialet ytterligare. Nedan följer den tes Harris driver i *Moralens Landskap* sammanfattad och åskådliggjord i ett argumentationsschema, det är först och främst argumenten formulerade så som de är i schemat nedan som jag kommer att arbeta med i min fortsatta analys där jag kommer att granska om och hur väl Harris brottas med de filosofiska hinder som tycks stå i hans väg.

---

<sup>34</sup> Ibid. s. 16

\* Denna slutsats följer av ett väldigt långt resonemang om förhållandet mellan tro och vetande, den mänskliga hjärnans kognitiva och fysiologiska funktioner etc. Av utrymmes- och relevansskäl väljer jag att inte redogöra för detta resonemang i sin helhet. Den intresserade hänvisas till Harris. 2011. s. 113-121.

P1: Frågor om värderingar och moral är i sin essens frågor om medvetna varelsers välbefinnande.

P2. Att maximera medvetna varelsers välbefinnande är det enda vi rimligtvis kan värdera.

P3. Medvetna varelsers välbefinnande är beroende av naturlagarna och den mänskliga neurofysiologin. Det finns alltså objektiva fakta om hur vi kan maximera medvetna varelsers välbefinnande som är tillgängliga för oss genom vetenskapen. Det är möjligt att ha rätt eller fel om dessa fakta.

---

S. Det finns objektivt rätta och felaktiga svar på frågor om värderingar och moral, rätt och orätt, gott och ont.

## 2.2 Moralens landskap och Humes lag

För att bringa klarhet i vilka de filosofiska brytpunkterna mellan David Hume och Sam Harris är blir det nödvändigt att gå tillbaka till den metaetiska uppfattning Hume lägger fram i *A Treatise of Human Nature*. Som vi ska se går nämligen åsikterna isär redan i den metaetiska frågan om moralens vara och ursprung. Hume hävdar att moralen inte är en produkt av det mänskliga förnuftet, och därför inte heller kan förstås och förklaras genom rationellt och resonerande tänkande.\* Hume skriver:

... since vice and virtue are not discoverable merely by reason, or the comparison of ideas, it must be by means of some impression or sentiment they occasion, that we are able to mark the difference betwixt them.<sup>35</sup>

Många varierande tolkningar av David Hume har gjorts, men med bakgrund av *Book III: Of Morals* i *A Treatise of Human Nature*<sup>36</sup> så skulle jag vilja klassificera Hume som en sorts moralfilosofisk anti-rationalist och emotivist. Moraliska utsagor ses av Hume som antingen uttryck för känslor eller som känslor i sig självt, de är inte resultatet av en kognitiv process. Vi kan resonera kring moralen och till viss del rättfärdiga den med hjälp av förnuftet, men vi

---

\* Mänskligt handlande ö.h.t. kan enligt Hume inte förklaras eller reduceras till att vara en produkt av tänkande och idéer. Det mänskliga förnuftet är i sig självt slav under känslolntrycken och passionerna. Den intresserade hänvisas till Hume. 1740:I:I:I.

<sup>35</sup>Hume. 1740:III:I:II

<sup>36</sup>Ibid. 1740

kan inte förklara moralen som en produkt av rationellt tänkande. Våra uppfattningar om moraliska rätt och fel är alltså i första hand känslodrivna. Hume ser ingen möjlighet för känslorna och passionerna att vara någonting annat än rena uttryck för subjektiva preferenser. Hume reduceras alltså moralutsagor till ett återspeglade av individens känslor, i känslornas natur tycks ligga att man kan vara förvirrad över dem, man kan omfamna eller försöka undertrycka dem, men det är svårt att ha fel om dem. Framförallt blir det problematiskt för någon annan att försöka tala om för dig vad du känner, bör känna eller att du känner "fel" och således blir det även problematiskt att tala om moralen i termer av objektiva sanningar.

Häri ligger den grundläggande och mest avgörande skillnaden mellan Hume och Harris, då Harris hävdar att moralutsagor går att reducera till utsagor om medvetna varelsers välbefinnande, som i sin tur är beroende av objektiva fakta om världen och den mänskliga neurofysiologin. För Harris så följer imperativet "Handla för att maximera medvetna varelsers välbefinnande" ganska naturligt, kanske t.o.m. med nödvändighet. Själva grundfrågan är ju trots allt frågan om "... hur vi bör leva"<sup>37</sup> som den lär ha uttryckts av Sokrates, och när vi nu, enligt Harris, vet vad som utgör moraliska rätt och fel, gott och ont, så måste vi också formulera principer att leva efter för att sträva mot det rätta och goda. Det ligger inneboende i begreppen "det rätta" och "det goda" att det är någonting man *bör* sträva efter. Varför skulle vi annars skänka den här typen av frågor den minsta tanke?

Det Harris säger om Hume's Lag\* är i korthet inte bara att vi *kan*, utan att vi *måste* härleda *bör ur är*. Det är förvisso helt riktigt som Hume säger att ur enbart ett staplande av konstaterande är-satser t.ex.

P1. I vissa delstater i USA *är* det lagligt för lärare att medelst aga tillrättvisa sina elever.

P2. Det *är* möjligt för den amerikanska regeringen att förbjuda lärare att aga sina elever.

kan vi aldrig dra slutsatsen att vi bör handla på ett visst sätt t.ex.

S. Den amerikanska regeringen *bör* förbjuda lärare att aga sina elever.

---

<sup>37</sup> Collste. 2010. s. 7

\*Den filosofiska princip som säger att vi aldrig kan härleda *bör ur är*, för en närmare beskrivning se 1.4.2.

För att kunna göra detta krävs en ytterligare premiss, en värdesats (som enligt Hume uttrycker en känsla och således inte har något som helst sanningsvärde) t.ex.

P3. Det är moraliskt fel att slå barn.

Skillnaden mellan Hume och Harris ligger dock i att Harris hävdar att värdesatser likt den ovan visst har ett sanningsvärde eftersom att de går att reducera till att handla om fakta om medvetna varelsers välbefinnande. Angående frågan om det *faktiskt* är fel att slå barn skriver han:

Tvivlar någon på att frågan har ett svar? Tvivlar någon på att det spelar någon roll att svaret blir det rätta? I själva verket tyder all forskning på att fysisk bestraffning har katastrofala följder och leder till ytterligare våld och social patologi - och, perverst nog, till ökat stöd för fysisk bestraffning<sup>38</sup>

Om man som Harris tillskriver värdesatsen ett sanningsvärde följer slutsatsen (S.) att den amerikanska regeringen bör förbjuda lärare att aga sina elever med nödvändighet av premisserna (P1, P2, P3), förutsatt att människor över huvud taget bör göra det rätta. Extrem skepsis av det här slaget skulle jag dock vilja avfärda rent intuitivt. Oavsett vilken moralfilosofisk skola man bekänner sig till så är det inte alltid klart vilken handling i en given situation som är den rätta, eller om man någonsin kommer få en definitiv lösning på ett moraliskt dilemma, men målet och själva poängen med att ens reflektera över moralen på det här sättet måste vara viljan att handla rätt. Harris skriver i frågan:

Till exempel verkar det innebära precis samma sak att säga att vi *bör* behandla barn vänligt som att säga att alla på det hela taget får det bättre om vi gör det. Den som påstår att han inte vill få det bättre misstar sig antingen på vad han faktiskt vill (det vill säga: han vet inte vad han går miste om), eller så talar han nonsens.<sup>39</sup>

Ovanstående citat får fungera som ett allmänt svar till skeptiker som på ett i det närmsta intellektuellt ohederligt sätt applicerar Hume's Lag och frågar varför vi alls bör göra det rätta bara för att vi vet att det är rätt.

Som vi har sett ovan så skiljer sig Harris och Hume åt på ett så pass fundamentalt sätt att den s.k. Hume's Lag inte utgör något egentligt problem för Harris själv. Hume hävdade att vi

---

<sup>38</sup> Harris. 2011. s. 9

<sup>39</sup> Ibid. s. 42

aldrig kan sluta oss till hur någonting *bör* vara utifrån fakta om hur någonting *är*, denna typ av slutledning skulle kräva att vi lägger till en värdering i argumentationen vilken Hume inte tillskriver något sanningsvärde utan ser som ett ytterst subjektivt känslouttryck. Harris å andra sidan ser värderingar som en viss typ av fakta (fakta om medvetna varelsers välbefinnande som det är möjligt att ha rätt eller fel om). Som en logisk konsekvens av den här synen på moralen följer den normativa satsen "Vi bör handla för att maximera medvetna varelsers välbefinnande" och således även den vägledande frågan i vilket givet moralfilosofiskt dilemma som helst; "Vad ska jag göra för att maximera medvetna varelsers välbefinnande?". Eftersom att medvetna varelsers välbefinnande är beroende av faktiska tillstånd i världen så ser inte Harris något annat alternativ än att härleda vad vi *bör* (Bör jag eller bör jag inte tillämpa aga för att uppfostra mina barn?) göra utifrån hur saker *är* (Vilka konsekvenser får fysisk bestraffning för mina barns direkta och långsiktiga välbefinnande?).

Som vi har sett ovan tycks det vid en första anblick inte vara något fel på logiken i Harris resonemang. Om man håller med om att anledningen till att vi definierar vissa handlingar eller företeelser som moraliskt rätta eller felaktiga i sin essen är en fråga om dess konsekvenser för medvetna varelsers välbefinnande så måste man (hävdar Harris, som vi ska se senare finns det invändningar mot just denna del i Harris tes) också sluta sig till det moraliska imperativ som säger att "man bör handla för att maximera medvetna varelsers välbefinnande". Man måste också hålla med om att värdeomdömen har ett sanningsvärde på så vis att man faktiskt kan ha fel om hur man maximerar detta välbefinnande. Huruvida Harris tes är hållbar i sitt försök att överbygga dikotomin mellan *är* och *bör* är alltså beroende av giltigheten i påståendet "Frågor om värderingar och moral är frågor om medvetna varelsers välbefinnande" och det därav följande moraliska imperativet.

### 2.2.1 The *is* and *ought* of well-being

Craig Hovey uttrycker problemet med att gå från *är* till *bör* på det här sättet såhär i kapitlet "The *is* and *ought* of well-being" i sin bok *What Makes us Moral?*: "... it will have to be both *is* and *ought*. More specifically; well-being will have to be an *is* before it is an *ought*."<sup>40</sup> Det Hovey åsyftar här är två saker, dels att Harris måste visa hur man kan sluta sig till att moral och värderingar är utsagor om välbefinnande enbart utifrån observerbara fakta om världen,

---

<sup>40</sup> Hovey. 2012. s. 31

men också att det moraliska imperativet "att vi bör handla för att maximera detta välbefinnande" vilar på samma typ av observerbara fakta.

"Is it enough to agree that well-being is better than its opposite?"<sup>41</sup>frågar Hovey rent retoriskt, och hävdar vidare att det varken är särskilt revolutionerande eller kontroversiellt att säga att människor i de flesta situationer kommer sträva efter att öka välbefinnandet för sig själva och sina närmaste, men vad säger att de bör sträva efter att öka andra människors välbefinnande, kanske välbefinnandet hos totala främlingar på andra sidan jorden? Räcker det verkligen med att säga att alla får det bättre (och vill man inte få det bättre så är man irrationell), vilket tycks vara det huvudsakliga argumentet Harris faller tillbaka på? Hovey menar att Harris måste (och misslyckas med att) visa utifrån objektiva och observerbara fakta om världen hur det normativa ställningstagandet att vi *bör* maximera medvetna varelsers välbefinnande följer ur fakta om hur världen *är*. Enligt Hovey tycks det snarare som att Harris moraliska imperativ är någonting vi, med en vädjan till vårt förnuft, blir tillsagda att vi bör hålla med om, dock utan bevis i form av de observerbara fakta Hovey efterfrågar.<sup>42</sup>

Russell Blackford, en australiensisk filosof, litteraturkritiker och redaktör skriver i frågan:

If we presuppose the well-being of conscious creatures as a fundamental value, much else may fall into place, but that initial presupposition does not come from science. It is not an empirical finding.<sup>43</sup>

Angående den första delen av Hovey's kritik så ser jag inte riktigt problemet (och jag vet inte om Hovey själv egentligen gör det heller, han skriver väldigt lite om varför han tycker Harris har fel på just den här punkten). Även om det kanske är lite tidigt i uppsatsens skede att uttala sig om huruvida Harris har rätt eller inte så måste jag erkänna att jag helt klart ser en poäng i Harris resonemang när han säger att utsagor om värderingar och moral i sin essens handlar om välbefinnande.

Jag håller däremot med om att det moraliska imperativ, att vi bör handla för att maximera medvetna varelsers välbefinnande, som Harris hävdar är det enda vi rimligtvis kan värdera, är problematiskt kanske både rent filosofiskt, men framför allt när man börjar applicera det på praktiska etiska problem. Kritiken i Hoveys bok är dock först och främst inriktad på den

---

<sup>41</sup> Ibid. s. 31

<sup>42</sup> Ibid. s. 32

<sup>43</sup> Blackford i Hovey. 2012. s. 32

rent filosofiska aspekten, och här vill jag hävda att man ger sig efter fel saker. Visst kan man kritisera Harris sätt att gå från *är* till *bör* enbart för den goda filosofins skull, men det blir onödigt konstlat och man tycks glömma bort vad *är* i Harris resonemang egentligen betecknar. Förutsatt att Harris har rätt när han hävdar att moraliska värden i sin essens *är* fakta om medvetna varelsers välbefinnande, och det goda således är det som ökar välbefinnandet, så ser jag inte hur man kan dra någon annan slutsats än att vi *bör* verka för att maximera detta välbefinnande. Som jag skrivit ovan är detta på sätt och viss ett ifrågasättande av meningen med hela den moralfilosofiska diskursen som sådan, varför diskutera rätt och orätt om vi ändå inte tänker eller ens känner att vi kanske borde handla rätt? Istället för att, som Hovey gör, attackera vad Harris väljer att dra för slutsatser av sin bild av vad moralen är så anser jag att man borde attackera Harris moralfilosofi i sin kärna, nämligen huruvida moraliska värden på analytisk reduktionistisk väg verkligen kan härledas ur fakta om upplevelser av välbefinnande. Att kritisera Harris för att han utan omsvep hävdar att när vi vet vad som är rätt bör vi också handla rätt må vara filosofiskt intressant, men det känns som ett nedvärderande av sunt förnuft och ett exempel på moralisk skepsis som är svår att tro på. Vidare borde man dröja vid den rent praktiska tillämpningen av ett moraliskt imperativ likt det Harris lägger fram i sin bok, något jag ämnar återkomma till i kapitel 2.5.

### **2.3 Moralens Landskap, det naturalistiska felslutet och den öppna frågans argument**

Den brittiske filosofen G.E. Moore formulerar i sin bok *Principia Ethica* från 1903 en moralfilosofi som kan benämnas som en icke-naturalistisk realism. Moore hävdar att även om vissa saker förvisso i sanning är goda så kan aldrig "det goda" på analytisk reduktionistisk väg förstås i naturalistiska termer. Moore skriver om godhet:

Good, then, if we mean by it that quality which we assert to belong to a thing, when we say that the thing is good, is incapable of any definition, in the most important sense of that word. The most important sense of definition is that in which a definition states what are the parts



which invariably compose a certain whole; and in this sense good has no definition because it is simple and has no parts.<sup>44</sup>

Godhet låter sig alltså enligt Moore inte definieras som något annat än sig självt.\* Varje försök att utifrån en naturalistisk förståelse av verkligheten definiera godhet är enligt Moore dömt att misslyckas eftersom att man i processen kommer att begå ett logiskt felsteg, det s.k. naturalistiska felslutet. Som stöd för denna tes åberopar Moore vad han kallar "Den öppna frågans argument".<sup>45</sup> Detta är ett av de filosofiska hinder som Sam Harris tar sig an i sin bok *Moralens Landskap*.

För att förstå vad den öppna frågans argument egentligen är kan vi genomföra ett litet tankeexperiment. Låt oss ponera att vi försöker definiera det goda i naturalistiska termer och säga att det goda är det som gör människor lyckliga. Detta skulle också, för att vara logiskt konsekvent, innebära att allt som gör människor lyckliga är gott, men det förefaller alltid vara rimligt att fråga sig huruvida saker och ting verkligen förhåller sig på det här viset. Är allt som genererar lycka verkligen gott? Moore själv uttrycker det hela såhär:

The hypothesis that disagreement about the meaning of good is disagreement with regard to the correct analysis of a given whole, may be most plainly seen to be incorrect by consideration of the fact that, whatever definition may be offered, it may always, be asked, with significance, of the complex so defined, whether it is itself good.<sup>46</sup>

Detta är kärnan i Moore's den öppna frågans argument, eftersom att det trots allt verkar vara en öppen fråga. Man behöver inte tänka länge för att föreställa sig exempel på "lycka" som inte nödvändigtvis kan sägas vara av godo. Samma sak gäller för andra försök att beskriva det moraliskt goda i naturalistiska termer t.ex. "njutning".

Vid en första anblick tycks den första, grundläggande premisen i Harris resonemang "Frågor om värderingar och moral är i sin essens frågor om medvetna varelsers välbefinnande", som går att översätta till "Det moraliskt goda är det som maximerar medvetna varelsers

---

\*Denna slutsats följer av en omfattande filosofisk redogörelse av vad Moore benämner "enkla" och "komplexa" egenskaper som jag av utrymmes- och relevansskäl inte ämnar redogöra för i sin helhet i denna uppsats. Den intresserade hänvisas till Moore. 1903. i sin helhet, men framför allt Ch. I-II.

<sup>44</sup> Moore. 1903. Ch. I. §10

<sup>45</sup> Ibid. Ch. II

<sup>46</sup> Ibid. Ch. I. §13(1)

välbefinnande”, vara ett skolboksexempel på Moore’s naturalistiska felslut. Verkar det ändå inte rimligt att fråga sig huruvida allt välbefinnande verkligen är av godo?

Harris är medveten om att hans tes kan tyckas vara känslig för den här typen av argument, men hävdar att de egentligen inte utgör något problem, han hävdar t.o.m. att det är ”...lätt att undvika denna språkliga fälla...”.<sup>47</sup> Även om Harris håller med Moore om att det är rimligt att fråga sig huruvida det verkligen är gott att maximera njutningen vid något visst tillfälle så hävdar han att det inte är det minsta rimligt att fråga sig huruvida det verkligen är gott att maximera medvetna varelsers välbefinnande.<sup>48</sup> Detta eftersom att det

... verkar tydligt att vad vi egentligen frågar när vi undrar om ett visst njutningstillstånd verkligen är ”gott” är om det bidrar eller står i vägen för någon djupare form av välbefinnande.<sup>49</sup>

Moore har helt klart en poäng i att man måste ifrågasätta huruvida all typ av njutning eller lycka är av godo. Dock pekar Harris på sätt och vis ut en för resonemanget väldigt viktig detalj i ovanstående citat, nämligen anledningen till att vissa tillstånd av t.ex. lycka eller njutning, trots sina vid en första anblick positiva associationer, inte kan anses vara goda, detta eftersom att de står i vägen för någon djupare form av välbefinnande.

Föreställ er t.ex. det mest uppenbara exempel jag kan tänka på just nu – droger. Drogernas rus kan framkalla tillstånd av lycka och njutning, men många droger har allvarliga biverkningar, beroende- och missbrukspotential etc. Att förlita sig på droger för att uppnå njutningstillstånd tycks således inte vara den mest optimala strategin för att öka sitt långsiktiga välbefinnande, och kan t.o.m. visa sig vara direkt kontraproduktivt.

Harris själv exemplifierar det såhär:

Frestelsen att alltid börja dagen med flera munkar med glasyr och avsluta den med ett vänsterprassel må vara svår att motstå för vissa människor, av skäl som evolutionärt sett är lätta att förstå, men utan tvekan måste det finnas bättre sätt än så att öka sin långsiktiga lycka.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Harris. 2011. s. 15

<sup>48</sup> Ibid. s. 17

<sup>49</sup> Ibid. s. 17

<sup>50</sup> Ibid. s. 18

### 2.3.1 De "moraliskt handikappade"

Utan tvekan finns det dem som för sitt eget välbefinnandes skull helt utan samvetsqual aktivt offerar andra människors liv, hälsa och egendom. Det finns t.o.m. vissa som aktivt söker sitt välbefinnande i andra människors lidande. Det är den här typen av människor vi vanligtvis brukar benämna psykopater enligt den kanadensiske professorn i kriminalpsykologi R. D. Hare's "PCL" (Psychopathy Check List) som bl.a. innefattar kännetecknen så som bristande eller total avsaknad av empati, själviskhet och dålig impuls kontroll.<sup>51</sup> Utgör den här typen av människor och deras "välbefinnande" med bakgrund av Moore's öppna fråga ett problem för en normativ etik likt den Harris föreslår i *Moralens Landskap*?

Viktigt att poängtera här är sättet som Harris använder begreppet välbefinnande, även om det redogjorts för tidigare i uppsatsen känner jag att det är på sin plats att repetera en fundamental del av resonemanget som är av särskild relevans för det icke-problem Harris hävdar att den öppna frågans argument utgör. Harris är väldigt vag i sin definition av begreppet välbefinnande, detta därför att begreppet till sin natur är svårdefinierat, rymmer mycket och är föränderligt (se 2.1.1 - 2.1.2). Vidare är det enligt Harris möjligt att ha fel i sak om huruvida en handling verkligen maximerar välbefinnande eller inte. Ofta åsyftar Harris välbefinnande i någon typ av global bemärkelse. När vi diskuterar huruvida en handling verkligen är god, översatt i Harris terminologi huruvida den verkligen bidrar till att maximera välbefinnandet, så måste vi ta hänsyn till alla berörda parter. Detta är på sätt och vis både styrkan, men också svagheten med Harris moralfilosofi.

Åter till psykopater och deras välbefinnandes betydelse för *Moralens Landskap*. Harris diskuterar problemet med psykopater och benämner dessa som moraliskt sinnesjuka<sup>52</sup>, även om psykopater generellt inte brukar benämnas som "sinnesjuka" då det i regel inte är något fel på deras verklighetsuppfattning. Det Harris menar här är att personer som för sin egen vinning eller sitt eget höga nöjes skull offerar andra människors välbefinnande, eller t.o.m. söker deras lidande, lider av vad som kan liknas vid en social, känslomässig och/eller kognitiv funktionsnedsättning som hindrar dem från se värdet i att handla moraliskt. Vidare måste vi återknyta till stycket ovanför och beakta den globala aspekten av välbefinnandet. Alla typer av "välbefinnande" är tveklöst inte av godo, t.ex. det välbefinnande våldtäktsmannen kan

---

<sup>51</sup> Hare. 1997. s. 44

<sup>52</sup> Harris. 2011. s. 98

tänkas uppleva vid en våldtäkt eller den behovstillfredsställelse en seriemördare kanske upplever vid ett mord, men i dessa fall verkar det rimligt att ifrågasätta huruvida det verkligen är tal om välbefinnande så som termen används av Harris. Båda upplevelserna av välbefinnande i dessa exempel förutsätter enorma mängder lidande hos andra och det förefaller således vara uppenbart att våldtäkt och mord inte är bra sätt att söka maximera välbefinnandet hos medvetna varelser. Även om exemplen ovan kan tyckas extremt förenklade så kan man applicera principen om det globala välbefinnandet som moralisk ledstjärna på större och mer komplexa exempel, och det är i dessa exempel som en moralvetenskap blir nödvändig. Observera att när Harris talar om "moralvetenskap" så åsyftar han inte en vetenskap som rent evolutionärt försöker förklara moraliska värden, utan en vetenskap för att maximera det goda. Harris skriver:

Till exempel kan vi ge en trovärdig evolutionär förklaring till varför mänskliga samhällen ofta har behandlat kvinnor som mäns egendom (1); det är däremot en helt annan sak att vetenskapligt förklara om, varför och i vilken grad mänskliga samhällen förändras till det bättre när de rör sig bort från den tendensen (2); det är ytterligare en annan sak att komma fram till hur man bäst ändrar människors attityder just nu och hur man globalt ger kvinnor mer makt över sina liv.<sup>53</sup>

Det finns människor som av den ena eller andra anledningen, t.ex. socialt och kulturellt arv eller religiös övertygelse, tror att samhället fungerar bäst eller, om man så vill, att det gynnar allas välbefinnande att tillskriva män och kvinnor olika juridiska och politiska rättigheter och skyldigheter. Det här är ett exempel på den typen av moraliska frågor där man helt klart kan tycka och tro olika saker, och där man på värderelativistisk grund brukar hävda att det inte finns några moraliskt rätta och orätta svar. Det är den här typen av moralisk förvirring som Harris hoppas vi ska kunna lösa med en moralvetenskap. Frågorna (1) och (2) i citatet ovan tycks trots allt gå att närma sig vetenskapligt genom t.ex. olika samhällsvetenskapliga discipliner som t.ex. sociologi och ekonomi, och även om de kanske är svåra att besvara så borde de ändå ha ett svar.

### 2.3.2 Åter till Moore

Exemplen ovan anknyter till Moore's naturalistiska felslut och den öppna frågans argument på så vis att det sannerligen går att fråga sig huruvida välbefinnandet som t.ex. en

---

<sup>53</sup> Ibid. s. 53

våldtäktsman upplever av att begå en våldtäkt verkligen kan ses som något gott. Harris argumenterar dock runt detta problem genom sin klausul om välbefinnandet som något globalt och långsiktigt, alla medvetna varelsers välbefinnande. Harris hävdar alltså att om vi definierar det goda som det som främjar medvetna varelsers välbefinnande så "stannar faktiskt den tillbakagång som inleddes av Moore med 'den öppna frågans argument'".<sup>54</sup> Argumentet för det globala välbefinnandet må här ses som en styrka och kanske t.o.m. som en filosofisk stig kring Moore's öppna fråga, men att ha det globala välbefinnandet som moralens mål öppnar upp Harris tes för en helt annan typ av kritik som anknyter till *det Goda livet* och *det Dåliga livet*, den globala, sociala och ekonomiska strukturen som länkar samman de båda och komplexiteten i den praktiska tillämpningen av en moralfilosofi likt den Harris presenterar. Jag ämnar redogöra för denna kritik i avsnitt 2.4.2.

## 2.4 Moralens Landskap och What Makes us Moral?

Även om mycket av den kritik som riktas mot Harris tes i *What Makes us Moral* på det ena eller andra sättet är relaterat till konflikten mellan vetenskap och religion, tro och vetande, som jag har gjort en poäng av distansera mig ifrån i denna uppsats, så finns det vissa delar som pekar på riktiga filosofiska brister i *Moralens Landskap*. Jag ämnar redogöra för de mest centrala delarna nedan.

### 2.4.1 Den inkonsekvente Sam Harris

Hela kärnan i Harris tes är att vi genom en vetenskaplig förståelse av välbefinnandets neurofysiologi och en rationell, förnuftig diskussion kan nå fram till moraliska sanningar, och han går till snabb och hård attack mot den typ av "irrationella" värderingar som okritiskt tas för givna eller baseras sig på en ovetenskaplig världsbild. Ändå är han, som Hovey mycket riktigt pekar ut, inte alltid konsekvent i vad han framhåller som förnuftigt och rationellt kontra oförnuftigt och irrationellt. Dessutom hävdar Hovey att Harris misslyckas med att på empirisk, vetenskaplig väg peka ut varför vi bör värdera medvetna varelsers välbefinnande.<sup>55</sup> Det tycks som att Harris strategi är "to assume that his readers already share these values"<sup>56</sup> och alla som inte håller med avvisas som irrationella, desillusionerade etc. Ofta framhåller Harris exempel på vilket elände den moralfilosofiska förvirringen kan leda till och hänvisar till *det uppenbara* i hur ett visst beteende helt klart är omoraliskt. Hovey hävdar att detta är ett

---

<sup>54</sup> Ibid. s. 17

<sup>55</sup> Hovey. 2012. s. 13-14

<sup>56</sup> Ibid. s.13

inkonsekvent argumenterande från Harris sida då han bitvis förlitar sig lika mycket den intuitiva, okritiska, och känslomässigt styrda moraluppfattning som han ibland så starkt motsätter sig. I förlängningen är detta relaterat till den kritik Hovey riktar mot Harris avseende Hume's lag (se 2.2.1). Harris *moralvetenskap* vilar helt och hållet på en filosofisk premiss, det finns alltså inga vetenskapliga belägg för att vi bör värdera välbefinnande (även om jag personligen inte ser något större fel i Harris filosofiska argumentation på just den här punkten).

Hovey exemplifierar denna intuitiva normativitet i Harris resonemang genom att peka på ett avsnitt i kapitel 2 av *Moralens Landskap* där Harris skriver om Dobukulturen vars tro på häxeri och trolldom spelar en stor roll och upptar en stor del av deras vardagliga liv. Hoveys tolkning av Harris resonemang angående Dobu-folket är:

... there is no need to wait on neuroscience to see that the Dobu are wrong when it comes to maximizing personal and social well-being. Harris knows his readers, referring to "ourselves" as people to whom it is obvious that the Dobu are morally perverse<sup>57</sup>

Hovey visar här hur Harris i detta fall vädjar till någon typ av konsensus samtidigt som han tidigare konstaterat att konsensus "in no way constrains what may or may not be true".<sup>58</sup>

#### 2.4.2 Vem kan, eller är beredd att, handla moraliskt?

Harris tankeexperiment om *det Goda livet* och *det Dåliga livet*, även om de inte utgör mönster eller modeller för hur man bör eller inte bör önska att leva utan snarare tjänar som ytterligheter och ett verktyg för att visa på en poäng angående semantiken kring begreppet "Dålig", öppnar de som jag tidigare nämnt upp för en kritik av den rent praktiska tillämpningen av Harris moralfilosofi. Hovey hävdar att Harris, förutom att göra en (enligt Hovey tveksam) semantisk poäng "ends up revealing much more than this"<sup>59</sup> eftersom att "Harris neglects to say that in the real world no one could live the Good life if there do not also exist millions who live the Bad life."<sup>60</sup>

Dra er till minnes Dobu-folket och implikationen i Harris hanterande av dessa, i princip verkar Harris mena att om de bara hade mer, bättre, vetenskaplig kunskap om världen och

---

<sup>57</sup> Harris. 2011. s. 61-62 i Hovey. 2012. s. 13

<sup>58</sup> Harris. 2011. s. 31 i Ibid. s. 13

<sup>59</sup> Ibid. s. 35

<sup>60</sup> Ibid. s. 35

hur den fungerar så hade de kunnat handla mer moraliskt och bygga ett bättre samhälle istället för att skylla missväxt och boskapsdöd på att grannen utövar svart magi. I förlängningen tycks detta betyda att om vi, mänskligheten, bara har kunskap om vad som föranleder upplevelser av välbefinnande och vilka samhällsformer och handlingar som bäst gynnar dessa upplevelser så skulle vi alla handla mer moraliskt.

Hovey fortsätter med att beskriva hur scenarier likt de som konstituerar *det Dåliga livet*, Harris tänkta djupa dalgång i det kuperade moraliska landskapet, har utspelat sig på i det närmaste daglig basis i den demokratiska republiken Kongo det senaste decenniet. Detta är en konflikt som är väldokumenterat och omskriven, och även om majoriteten av befolkningen i västvärlden vet, hör och vad värre är, tycks bry sig väldigt lite om den så finns det en uppsjö av fakta om vad som pågår.<sup>61</sup> Varför är det så i fallet Kongo?

We do not suffer from religious delusions clouding our moral responsibilities... Nor is there any lack of clarity about the fact that millions forced to endure the war's ravages are living the Bad Life, to say the least... As humans, our problems are much deeper. How so?<sup>62</sup>

Det är en sak, säger Hovey, att föreställa sig en värld utan krig och lidande, men kan du föreställa dig en värld utan mobiltelefoner? Många av våra elektroniska konsumtionsvaror som t.ex. mobiltelefoner använder sig av mineralen coltan i sina kretskort. Kongo har en av världens största coltanfyndigheter och står för uppskattningsvis 80% av allt det coltan som används i produktionen av de lyxvaror som mobiltelefoner måste betraktas som när man fått lite perspektiv på tillvaron.<sup>63</sup>

Kriget i Kongo har visat sig vara förknippat med världsekonomin på ett strukturellt plan genom de handelsled coltanet tar från det att det utvinns i Kongo till att det når Amerikanska, Europeiska och Asiatiska elektronikföretag.<sup>64</sup>

The coltan trade was especially a boon for the for the Rwanda-backed rebel group RCD... operating in the Congo. In 2000, the RCD was able to become self-sustaining in its military

---

<sup>61</sup> Ibid. s. 36-37

<sup>62</sup> Ibid. s. 37

<sup>63</sup> Ibid. s.38

<sup>64</sup> Ibid. s.38

operations, turning an estimated profit of \$30 million from exploited mineral trading that year.<sup>65</sup>

Hoveys poäng är inte att världen per automatik hade varit en bättre plats utan mobiltelefoner, utan snarare att för att påbörja Kongos befolknings resa från *det Dåliga livet* till en bättre tillvaro kommer vi som lever *det Goda livet* att behöva göra vissa uppoffringar, börja kräva insyn och handla efter denna insyn, kanske t.o.m. avstå ifrån att konsumera, och när vi väl konsumerar vara beredda att betala mer. Schyssta villkor för alla inblandade parter i en produktionskedja tenderar rent generellt att resultera i ett högre pris för konsumenten. Vi har alla fakta vi behöver för att börja tänka i termer av moral kring situationen, men är vi beredda att handla? Känner vi oss *moraliskt skyldiga* att handla?

Harris själv diskuterar kring liknande problematik och säger:

Det uppstår förvisso verkliga etiska svårigheter när vi ställer frågor som 'Hur mycket bör jag bry mig om andra människors barn? Hur mycket bör jag offra eller vara beredd att offra, eller kräva att mina barn offrar, för att hjälpa andra människor i nöd?' Vi är inte opartiska av naturen.<sup>66</sup>

Det är ingen överdrift att säga att människor inte alltid, kanske t.o.m. sällan, baserar sina värderingar på den typ av rationella exerciser i adderande och subtraherande av fakta som Harris föreställer sig bör styra oss i vårt värderande och handlande. Vi tycks trots allt inte per automatik påverkas i vårt handlande trots att vi har tillgång till mer eller mindre fullständiga fakta. För att bli lite anekdotisk måste jag erkänna att jag ibland, utan större samvetsqual, slarvar med sopsorteringen trots att jag vet att jag på sikt kanske bidrar till en potentiellt ohållbar, för att inte säga katastrofal, utveckling. Varför? Bekvämlighet, antagligen. Jag betraktar mig själv som en relativt upplyst konsument, och har i mina lite mer radikala ungdomsår haft en flerårig period då jag aktivt valde bort mobiltelefonen, men nu sitter jag här med min smartphone. Varför? Tiden vi lever i tycks nästan kräva det av mig. Vi lever i en kultur av att ständigt vara tillgängliga, ständigt hålla sig uppdaterade, och telefonerna kommer ju finnas där oavsett vad *jag* tycker eller väljer att göra. Likt den lilla flickan som frågar sig hur man kan förmå sig att ha livet av något så bedårande som ett litet lamm, samtidigt som hon gnager på sin lammkotlett. Jag kan ju inte sluta äta lamm om de ändå

---

<sup>65</sup> Tull. 2005. s. 167-178 i *ibid.* s. 39

<sup>66</sup> Harris. 2011. s. 43



fortsätter döda dem, avslutar hon.<sup>67</sup> Vi har i teorin, åtminstone Harris teori, de verktyg vi behöver för att handla moralisk, och det tycks rationellt att göra så. Den liberala ideologi som Harris själv bekänner sig till framhåller ju i sin kärna människan som en i grunden rationell varelse, kapabel att fatta förnuftiga och väl övervägda beslut, men ändå tycks vi stå här handfallna inför vad som bör och kanske måste göra.

Harris presenterar ingen djupare insikt i problematiken kring att vara människa, utan nöjer sig med att fråga sig huruvida det kanske är för svårt att vara god?<sup>68</sup> Även om det är svårt, kanske t.o.m. omöjligt, att alltid göra det rätta påverkar det dock inte existensen eller icke-existensen av en objektiv moral.

---

<sup>67</sup> Ibid. s. 72

<sup>68</sup> Ibid. 82

### 3 Konklusion och avslutande reflektioner

Låt oss dra oss till minnes mina två frågeställningar:

- Lyckas *Moralens Landskap* på ett hållbart sätt överbygga de filosofiska hinder som står i dess väg?
- Hur står sig *Moralens Landskap* gentemot den kritik som den i efterhand varit föremål för?

Vilka slutsatser kan vi egentligen dra om *Moralens Landskap* och vilka svar har jag egentligen fått på mina frågeställningar?

Beträffande den första frågan, huruvida Harris lyckas argumentera sig förbi de filosofiska hinder som står i hans väg eller inte, måste jag säga; *Nej*. Han har dock presenterat ett alternativt sätt att se på moralen där Hume's Lag och Moore öppna fråga inte utgör det problem de tidigare inneburit för en naturalistisk, realistisk moralfilosofi. För att acceptera denna måste man dock vara beredd att acceptera ett antal premisser som snarare är filosofiska än vetenskapliga, han har dessutom i processen visat på svagheter och problem hos en moralfilosofi likt den han föreslår som pekats ut i den kritik som i efterhand riktats mot *Moralens Landskap*. Beträffande detta, som berör min andra frågeställning, så har kritiken jag tagit del av bitvis tyckts träffa lite fel, då man inte angriper kärnan i Harris resonemang, den grundläggande filosofiska premiss som resten av hans argumentation vilar på; att värderingsutsagor i grunden är faktautsagor om medvetna varelsers välbefinnande.

#### 3.1 Angående Hume's Lag

Förhållandet mellan *Moralens Landskap* och Hume's Lag är komplicerat, men jag ska försöka reda ut och summera det på ett överskådligt sätt. *Moralens Landskap* argumenterar sig förbi Hume's Lag såtillvida att vad vi *bör* göra i moraliska frågor måste basera sig på hur saker *är*, förutsatt att Harris har rätt i sina två premisser; (P1.) Frågor om värderingar och moral är i sin essens frågor om medvetna varelsers välbefinnande. och (P2.) Att maximera medvetna varelsers välbefinnande är det enda vi rimligtvis kan värdera. Detta eftersom att det i Harris resonemang är en handlings faktiska konsekvenser för medvetna varelsers välbefinnande som är avgörande, detta välbefinnande är i sin tur beroende av faktiska förhållanden mellan människan och omvärlden, *är*-satser. (Se avsnitt 2.2)

Craig Hovey argumenterar emot Harris på denna punkt genom att peka på det faktum att Harris inte ger några empiriska, vetenskapliga belägg för att "maximera medvetna varelsers välbefinnande" skulle vara gott. Denna slutsats följer istället ur ett enbart filosofiskt resonemang. Hovey hävdar här att hela Harris projekt faller på det utger sig för att vara en objektiv, vetenskaplig modell för en objektiv moral men i själva verket vilar på ett normativt "bör" som är produkten av en process av Harris egna intellekt (eller en begränsning av densamme, Harris tycks inte se hur moralen kan vara någonting annat, eller i sin essens mer komplicerad än såhär). (Se avsnitt 2.2.1)

Jag vill dock hävda att man misstar sig när man centrerar kritiken kring Harris moraliska imperativ "Handla för att maximera medvetna varelsers välbefinnande". Som jag ser det är detta normativa påstående en produkt av två saker; (1) Harris syn på moraliska utsagor som i sin essens utsagor som berör medvetna varelsers välbefinnande och (2) att innebörden av begreppen "det goda" och "det rätta" implicerar att det är någonting man *bör* göra. Att vi bör göra det rätta är på sätt och vis moralfilosofins *a priori*. Ett ifrågasättande på den här punkten är antingen en av två saker; (1) Ett på gränsen till ohederlig tillämpande av Hume's Lag eller (2) ett ventilerande av en form av absolut moralisk skepsis som på sikt torde göra livet komplicerat för en reflekterande varelse.

Det enda alternativet jag kan se för att inte hålla med Harris om att vi bör söka att "maximera medvetna varelsers välbefinnande" är att man inte låtit sig övertygas av Harris första premiss; att frågor om etik och moral egentligen är frågor som rör medvetna varelsers välbefinnande. Det är inte det minsta orimligt att ifrågasätta Harris på denna punkt. Jag själv hyser vissa värderingar som jag i första hand rättfärdigar som plikter, men måste också erkänna att om man frågar "Varför?" i tillräckligt många led hamnar man också i svaret att det är min övertygelse att "alla får det bättre om vi gör såhär" eller liknande. Åt detta ägnar dock Hovey ingen energi.

Även om jag anser att Harris på ett övertygande sätt presenterar en filosofiskt tänkbar väg förbi Hume's Lag, så återstår dock det faktum att Harris normativa påstående "Vi bör handla för att maximera medvetna varelsers välbefinnande", som så mycket av hans argumentation hänger på, inte är resultatet av vetenskapliga, empiriska fakta om världen, och således inte med logisk nödvändighet sprunget ur konstaterande *är*-satser. Det tycks trots allt förhålla sig

som en av vår tids mest inflytelserika moralfilosof, Peter Singer, säger när han pekar ut denna brist i Harris resonemang; "While science can help us decide what to do - how to best act on moral principles - it cannot *provide* us with those principles."<sup>69</sup>

### 3.2 Angående det naturalistiska felslutet och den öppna frågans argument

Med bakgrund av G.E. Moore's naturalistiska felslut och den öppna frågans argument (Se avsnitt 2.3) kan vi däremot formulera en kritik av Harris likställande av moral och värderingar med fakta om medvetna varelsers välbefinnande. Är verkligen alla upplevelser av välbefinnande av godo? Sannerligen inte. Den typ av välbefinnande en till synes moraliskt sinnesjuk individ, seriemördare eller våldtäktsman t.ex. (Se avsnitt 2.3.1), skulle kunna tänkas uppleva vid någon typ av ospecificerad grotesk handling förutsätter stora mängder lidande hos andra människor, offret och dennes anhöriga. Vi kan vara säkra på att mord och våldtäkt inte är bra sätt att försöka bygga ett samhälle som maximerar medvetna varelsers välbefinnande. Det tycks alltså inte rimligt att fråga sig om det verkligen är gott att försöka maximera alla medvetna varelsers välbefinnande. Men det är hur som helst ett problematiskt projekt ur praktisk synvinkel. Men är inte detta att förneka upplevelser av välbefinnande som människor upplever genom omständigheter som vi klassificerar som direkt omoraliska? Säger inte Harris här egentligen att "deras välbefinnande räknas inte"? Eller är det helt enkelt så att deras upplevelse av välbefinnande står i direkt konflikt med "någon typ av djupare välbefinnande"<sup>70</sup>?

Mycket av det som konstituerar Harris tänkta *det Goda Livet* hade kanske varit omöjligt om det inte också fanns ett stort antal människor som levde *det Dåliga Livet*. Att öka det globala genomsnittliga välbefinnandet tycks kräva att de privilegierade människor som redan befinner sig i *det Goda Livet* är beredda att offra en del av sitt eget välbefinnande (om vi diskuterar välbefinnandets rent materiella aspekter t.ex. konsumtion). Vad bör man offra? Hur mycket? Harris diskuterar den här typen av frågor som hastigast<sup>71</sup> men nöjer sig med att konstatera problemet utan att egentligen presentera någon lösning. Förvisso är *Moralens Landskap* inte en exercis i praktisk etik, utan behandlar snarare moralen ur ett metaetiskt och normativt perspektiv. De rent praktiska frågorna, även om de inte besvaras, betraktas dock som att de onekligen har ett svar, och att detta är tillgängligt för oss genom vetenskapen.

---

<sup>69</sup> Singer. "The Great Debate" i Hovey. 2012. s. 32

<sup>70</sup> Harris. 2011. s.17

<sup>71</sup> Ibid. s. 82

### 3.5.3 Slutligen

Slutligen då; Harris må misslyckas med att rakt av falsifiera Hume's Lag, men han presenterar en filosofisk väg kring densamme. Huruvida man låter sig övertygas av denna eller inte är avhängigt av två saker; (1) dels att man håller med Harris om att frågor om värderingar och moral i sin essens är utsagor om medvetna varelsers välbefinnande och (2) att övertygelsen om att någonting är "rätt" för med sig en känsla av moraliskt ansvar att handla därefter. Detta är dock filosofiska premisser som mer eller mindre tas för givna av Harris, de bemöts dock inte i den kritik av *Moralens Landskap* jag har tagit del av på samma sätt som det bör, Harris moraliska imperativ, som följer av dem, men skulle kräva en vidare filosofisk granskning innan man kan sluta sig till giltigheten av Harris tes.

Nej, Harris har inte presenterat ett filosofiskt vattentätt sätt att sluta sig till en objektiv moral baserad på vetenskapen, detta eftersom att grunden till hans moralfilosofi tycks vila på just filosofi, inte vetenskap. Han har dock pekat på ett viktigt faktum, att många av de frågor vi idag resonerar moraliskt kring faktiskt går att diskutera i vetenskapliga termer, och inom vetenskapens arena har rätta eller felaktiga svar som faktiskt spelar roll.

Vidare går det som vi har sett att diskutera huruvida det verkligen alltid är gott att söka maximera välbefinnandet hos medvetna varelser, men i de fall då ett ifrågasättande tycks vara på sin plats är ofta anledningen en fråga för det sunnda förnuftet snarare än filosofi och vetenskap. Själva implementeringen av en normativ etik baserad på välbefinnandet hos medvetna varelser öppnar i sin tur upp för frågor som må vara svåra, men som ändå tycks ligga på vetenskapens bord.

Jag har alltså i mitt arbete kommit fram till att Harris misslyckas med det som hans projekt utger sig för att vara; en vetenskapligt grundad modell för en objektiv moral. Han har dock presenterat en filosofisk grund, inte helt olik den utilitaristiska skolans normativa etik, som kan förse oss med vägledande moraliska principer som i sin praktiska tillämpning kräver vetenskapliga verktyg.

## Referenslista

### Tryckta källor

Collste, Göran. 2010. *Inledning till Etiken*. Lund: Studentlitteratur.

Dahlman, Christian. 2002. *Objektiv moral - tro det den som vill*. Lund: Studentlitteratur.

Dawkins, Richard. 2003. *A Devil's Chaplain: Selected Writings*. London: Weidenfeld & Nicholson.

Hare, R.D. 1997. *Psykopatens Värld*. Lund: Studentlitteratur.

Harris, Sam. 2011. *Moralens Landskap*. Stockholm: Fri Tanke Förlag.

Hovey, Craig. 2012. *What Makes Us Moral?* Eugene, Oregon: Cascade Books.

Monaghan, J & Just, P. 2000. *Social and & cultural anthropology: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Searle, J. R. (1995) 1997. *Konstruktionen av den sociala verkligheten*. Göteborg: Daidalos.

### Elektroniska källor

<http://www.expressen.se/nyheter/ikea-raderade-kvinnor-i-katalog-i-saudi-arabien/> (17-04-13)

<http://www.theage.com.au/articles/2003/01/03/1041566221402.html> (17-04-13)

Hume, David. 1740. *A Treatise of Human Nature*. Tillgänglig online:

[http://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm#link2H\\_4\\_0021](http://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm#link2H_4_0021) (18-04-13)

Moore, G.E. 1903. *Principia Ethica*. Tillgänglig online: <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica> (18-04-13)

Singer, Peter. "The Great Debate". (Arizona State University, November 6, 2010), video clip, YouTube. Tillgänglig online: <http://www.youtube.com/watch?v=3wCNJJwIPY4> (29-05-13)