

## Recension av Ann Heberlein, *Etik: människa, moral, mening*

*Gustav Alexandrie*

*Publicerad i Filosofisk tidskrift 2015/1.*

*Etik: människa, moral, mening – en introduktion*

Ann Heberlein. Albert Bonniers Förlag, 2014. 279 s.

ISBN 978-91-0-013571-3

För allmänheten är Ann Heberlein kanske Sveriges mest kända etikforskare. I hennes nya bok ”Etik, människa, moral, mening – en introduktion” är den uttalade ambitionen att ”erbjuda en grundläggande introduktion till ämnet etik, men också att knyta samman etiken med existensen” (s. 14). I likhet med alla andra introduktionsböcker i etik presenteras begrepp och argument för olika filosofiska teorier, men till skillnad från många andra böcker argumenterar Heberlein också för sin egen uppfattning. Det finns alltså två aspekter att bedöma: hur korrekt och pedagogiskt boken lyckas förklara filosofiska teorier och begrepp samt hur väl Heberlein lyckas argumentera för sin egen åsikt. Jag kommer beskriva och problematisera några avsnitt för att sedan göra några allmänna reflektioner.

Tidigt i boken diskuteras huruvida moralen är objektiv. Heberlein förespråkar den moraliska realismen som hon menar innebär att ”det faktiskt finns sådant som är fel och sådant som är rätt” (s. 55). Två sidor tidigare skriver hon dock detta: ”En moralisk argumentation är inte möjligt att verifiera eller falsifiera. Det är inte möjligt att hävda att det är ’sant’ att djurförsök är moraliskt felaktigt” (s. 53). Hur ska detta förstås? Det är ju självklart möjligt att *uttrycka* påståendet ”det är sant att djurförsök är moraliskt felaktigt”. Heberlein kanske snarare menar att det inte *kan* vara sant att djurförsök är moraliskt felaktigt, men detta tycks strida mot den moraliska realismen. Om det finns sådant som faktiskt är fel är det väl sant att sådant är fel?

En annan tolkning är att Heberlein tror att det finns sådant som är rätt och fel, men att det är omöjligt att ha kunskap om moraliska sanningar. Detta verkar också konstigt: genom hela boken försöker Heberlein rättfärdiga sin tro i olika moraliska frågor. Om hon lyckas med detta och dessutom råkar ha rätt i åtminstone en fråga så betyder det ju att hon har kunskap – rättfärdigad sann tro – om den moraliska frågan. En fjärde tolkning är att Heberlein bara menar att moraliska påståenden inte kan utvärderas empiriskt. I så fall kan det fortfarande

vara sant att något är moraliskt felaktigt. Oavsett vad Heberlein menar är detta en ganska förvirrande öppning på den metaetiska diskussionen.

Den moraliska realismen kontrasteras sedan mot en variant av moralisk relativism som enligt Heberlein hävdar att ”det som är rätt i ett sammanhang är fel i ett annat” (s. 54). Utifrån bokens beskrivningar av realismen och relativismen tycks det dock inte finnas någon konflikt mellan dem. Om realismen innebär att det finns sådant som är rätt och fel är detta konsekvent med att det som är rätt och fel beror på sammanhanget. Trots detta är det tydligt att Heberlein ställer realismen och relativismen mot varandra. Jag antar att detta beror på att hon egentligen menar att realismen innebär att det finns sådant som är rätt och fel *oberoende av sammanhanget*. Det är nödvändigt att göra detta tillägg till Heberleins formulering av realismen, annars står den inte i konflikt med relativismen. Som vi ska se är tillägget dock oförenligt med ett argument som används senare i boken för att rättfärdiga människovärdet.

Heberlein avfärdar sedan relativismen då den gör det ”omöjligt att kritisera andra kulturers seder och bruk” (s. 54). Detta tyder på att hon blandat ihop den metaetiska relativismen som hon just beskrivit med en annan typ av relativism som hävdar att vi bör låta andra kulturer lösa sina egna moraliska problem. Dessa typer av relativism är helt oberoende av varandra. Det är till och med så att den senare typen av relativism passar *bättre* med metaetisk realism än med relativism – bara en realist kan hävda att det är fel att kritisera andra kulturers seder och bruk i alla möjliga sammanhang.

Det tycks alltså som Heberleins avfärdande av relativismen bygger på ett missförstånd av dess innebörd. Detta är väldigt olyckligt, särskilt som relativismen målas upp som det enda alternativet till realismen. Heberlein nämner överhuvudtaget inte misstagsteorin (*error theory*) eller några non-kognitivistiska teorier – dessa är ju kanske realismens värsta motståndare. Dessutom nämns inte några argument mot realismen. På grund av allt detta misslyckas Heberlein med att försvara moralens objektivitet. Heberleins förvirrande utläggningar om ”moralisk argumentation” i kombination med felbeskrivningen av relativismen samt utelämnandet av motargument och reella alternativ till realismen gör det också svårt att se hur denna del av boken skulle kunna ha något pedagogiskt värde.

Boken fortsätter med en diskussion om definitionen av ordet människa och huruvida människor har ett värde. Först skriver Heberlein ”Människa är den som är född av en människa”, sedan skriver hon ”Människa är den som biologiskt tillhör arten människa” (s. 66). Det är kanske värt att notera att den första

definitionen är snävare då den inte inkluderar foster som ju inte blivit födda än. Jag själv förespråkar den senare definitionen och jag tror också att detta är Heberleins åsikt. I diskussionen om människovärde verkar arttillhörigheten åtminstone vara en lite mer robust gräns än huruvida varelsen är innanför eller utanför livmodern (personligen tror jag inte att någon av gränserna är moralisk relevant).

Därefter beskrivs det argument mot människovärdet som hävdar att det inte finns någon moraliskt relevant egenskap som alla människor har, men som alla icke-människor saknar. Självmedvetande, rationalitet och talförmåga är egenskaper som de flesta, men inte alla (exempelvis spädbarn eller gravt förståndshandikappade), människor besitter. Dessa egenskaper kan alltså inte grunda ett värde för alla människor. Inte heller kan människovärdet baseras på människans förmåga känna lycka och lidande – den egenskapen delar vi med många andra djur. Det verkar också konstigt att människor skulle ha ett värde enbart för att de tillhör arten *homo sapiens*. Det är ju lika godtyckligt som att säga att män har ett värde för att de tillhör det manliga könet. Argumentet hävdar kort sagt att tron på människovärdet är speciesistisk, diskriminerande på grund av arttillhörighet, och därmed moraliskt förkastligt på ett sätt som påminner om exempelvis rasism och sexism.

Heberlein beskriver detta argument mycket väl. Trots att hon själv förespråkar människovärdet verkar hon dock inte särskilt störd över argumentet. ”Kalla mig speciesist, men det är en grundläggande förutsättning i min moraluppfattning” (s. 70), skriver hon. Att människan har ett värde motiverar hon med en egen princip: ”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. 76–77).

Principen verkar medföra att om det Heberlein kallar ”vi” hade kommit överens om något annat hade det varit rätt i stället. Detta är problematiskt på flera sätt. Dels verkar det som Heberlein inte längre kan hävda att det som är rätt och fel finns *oberoende av sammanhanget* – i så fall skulle det ju inte spela någon roll vad ”vi” tycker. Principen är alltså oförenlig med Heberleins moraliska realism.

Låt oss säga att Heberlein överger realismen för att rädda sin människovärdesprincip. Då uppstår ett nytt problem med principen: den verkar kunna rättfärdiga vilka helt godtyckliga moraliska avgränsningar som helst. Om ”människa” byts ut mot ”vit man” blir den genast mindre attraktiv: ”Varje vit man äger ett unikt, okränkbart värde eftersom vi kommit överens om att alla

varelser som tillhör gruppen vita män är innehavare av detta värde i lika stor utsträckning”.

Heberlein kanske skulle hävda att i fallet med vita män är det inte rätt sorts ”vi” som är överens. Vad menar hon då med ordet ”vi”? Hon kan ju knappast avse ”alla människor” eller ”alla som läser denna bok”, för det finns ju människor som inte tror på människovärdet och det går inte att utesluta att någon av dem läst boken. Om ”vi” i stället tolkas som ”alla som tror på människovärdet” blir principen trivial – människovärdesförespråkare komma överens om att det finns ett människovärde (precis som manliga sexister kan komma överens om ett mansvärde), men detta är knappast ett argument.

Kanske ska ”vi” förstås som ”alla rationella varelser” eller ”alla moraliska varelser”, men i så fall behöver Heberlein ett oberoende argument som visar att de som förnekar människovärdesprincipen är irrationella eller omoraliska. Heberlein framställer inget sådant argument och jag tror förresten inte att det är möjligt. (Det kanske är irrationellt eller omoraliskt att vara rasist och sexist, men i så fall det lika illa att vara speciesist). Heberlein lyckas alltså inte visa att hennes ”vi” har auktoritet nog att bestämma att människan har ett särskilt värde.

Ibland verkar det dock som Heberlein glömt bort sitt eget argument. Hon skriver till exempel: ”Människan äger således ett värde just i kraft av att vara människa. /.../ Jag har argumenterat för människans särställning i relation till andra djur, för hennes förmåga till ansvarighet och autonomi. Min övertygelse är att alla människor, i varierande utsträckning, har potential till ansvarstagande” (s. 139). Här framställs två helt nya (och oförenliga) argument för människovärdet. Först hävdar hon (utan att ange något skäl) att människor har ett värde på grund av sin arttillhörighet. Som vi sett är denna hållning lika godtyckligt som rasism och sexism.

Sedan verkar Heberlein glömma detta och hävdar i stället att människovärdet inte alls bygger på arttillhörighet utan på förmågan till ansvarighet och autonomi. Detta argument bygger dock på en falsk empirisk premis: ”att alla människor, i varierande utsträckning, har potential till ansvarstagande”. Hjärndöda och gravt förståndshandikappade är inte och har inte potential för varken autonomi eller ansvarstagande. I alla fall inte i högre utsträckning än många icke-mänskliga djur. Heberlein lyckas alltså inte försvara människovärdet.

Boken diskuterar också teorier om vad som är rätt. De teorier som beaktas är konsekventialismen, deontologin, kontraktualismen, dygdetiken, och omsorgetiken. Dessa förklaras på ett ganska tydligt sätt som ger läsaren en

grundläggande uppfattning. Heberlein kommer också med invändningar mot de tre första synsätten. Invändningarna bygger mestadels på att teorierna strider mot våra (Heberleins?) intuitioner i olika situationer. Utilitarismen anklagas exempelvis för att föreskriva att oskyldiga dödas för att öka lyckan. Heberlein framför dock inga argument mot dygdetiken och omsorgsetiken. Detta beror förmodligen på att hon själv förespråkar någon form av situationsetik med ”en idé om den goda människan snarare än den rätta handlingen i centrum” (s. 249).

Det är besynnerligt att boken inte tar upp de vanliga oklarheterna kring situationsetiken. Teorin skulle vara lättare att förstå om Heberlein förklarade vad som skiljer den från motiv-konsekventialism och huruvida handlingar är goda för att dygdiga personer skulle ha utfört dem eller om personer är dygdiga för att de handlar gott. Framförallt hade det varit bra om Heberlein diskuterat den praktiska tillämpningen – hur kan situationsetiken hjälpa mig handla rätt när den bara säger vem jag ska vara och inte vad jag ska göra? Detta är också relaterat till ett annat problem med situationsetiken – den kan inte testas mot våra intuitioner.

Vetenskapliga teorier är svaga om de inte kan testas empiriskt. På ett liknande sätt finns det en svaghet hos normativa teorier som inte kan testas mot våra intuitioner. Vid första anblicken verkar många normativa teorier, såsom exempelvis utilitarismen, väldigt rimliga. Det är först när de testas mot våra intuitioner i specifika fall som många avfärdar dem. Då Heberlein använder just intuitioner för att avfärda de andra teorierna borde hon vara misstänksam mot situationsetiken – även om grundidén verkar rimlig, kanske dess utslag i konkreta fall är kontraintuitiva. Eftersom situationsetiken inte genererar svar på hur vi bör handla i specifika fall kan den inte testas mot våra intuitioner och konkurrerar därmed inte på samma villkor som de andra teorierna. Eftersom Heberlein inte diskuterar dessa svårigheter och preciserar sin position kring dem verkar hennes situationsetik helt innehållslös. Detta är problematiskt både för den pedagogiska och argumenterande aspekten av boken.

Efter att ha beskrivit och problematiserat några avsnitt ur boken är det tydligt att många argument är väldigt svaga. Det är dock inte säkert att Heberlein är ute efter att övertyga någon. Kanske är det huvudsakliga målet snarare att ge läsaren en grundläggande uppfattning om etiska begrepp och teorier. I så fall är det väldigt konstigt att Heberlein ofta struntar i att presentera motargument och alternativ till sin egen hållning.

Ett ännu värre problem för det pedagogiska syftet är att Heberlein missuppfattat flera begrepp. Som jag redan visat blandar hon ihop två skilda

typer av relativism. Hon skriver också felaktigt att Peter Singer menar ”att en person är en varelse med intressen och planer” (s. 68). I själva verket använder Singer (1996, s. 85) ordet person för att beteckna ”en rationell och självmedveten varelse”. De värsta missuppfattningarna finns dock i diskussionen om fri vilja då Heberlein frågar: ”Har hon [människan] en fri vilja och en förmåga att välja, eller är hon styrd av något? Är hon ofri som determinismen hävdar, är hennes öde förutbestämt och hennes vilja bunden av till exempel biologi eller psykologi?” (s. 64).

Citatet tyder på att Heberlein hävdar att determinismen inte är förenlig med fri vilja. Problemet är inte att Heberlein förespråkar denna hållning, utan att hon inte verkar ha förstått att många filosofer (majoriteten enligt Bourget och Chalmers 2013) är så kallade mjuka determinister (som också kallas kompatibilister) som tror att determinismen är förenlig med fri vilja. Detta blir tydligt när hon skriver att enligt ”den mjuka determinismen är människans handlingar delvis en produkt av erfarenheter och förutsättningar, men hon är inte bestämd av det samma” (s. 114). Detta är fel – den mjuka determinismen hävdar att *alla* handlingar är bestämda, men att detta är kompatibelt med fri vilja. En bok som innehåller denna typ av fel och missförstånd är knappast lämplig som introduktion till etik.

Det finns dock några förtjänster med boken. En styrka är att den presenterar tankar från olika traditioner och tider. Många svenska introduktionsböcker till filosofiska ämnen refererar enbart till författar inom den analytiska traditionen. Heberlein däremot, hänvisar till idéer och tänkare från båda traditionerna. Dessutom refererar hon till tänkare från alla tider från Platon till Judith Butler och även till litterära referenser såsom Fjodor Dostojevskij och Albert Camus. Detta ger läsaren en stor idéhistorisk bredd.

En annan styrka är att Heberlein skriver utan filosofisk jargong och lyckas knyta ihop etiken med psykologi, antropologi och existentiella frågor. Detta är nog bra för läsare utanför fackfilosofin som kanske inte skulle ta sig igenom en bok som strikt håller sig till moralfilosofi. Överhuvudtaget tror jag att den intresserade allmänheten är den mest passande läsargruppen för denna bok. Filosofer kommer inte vinna mycket på att läsa Heberleins argument, filosofistuderande riskerar att lära sig felaktig information, men allmänheten kanske får upp ett intresse för etik och läser vidare.

Den allmänna läsaren, snarare än filosofen eller den filosofistuderande, är nog också mer benägen acceptera Heberleins slutsatser som ofta är väldigt konventionella. Att äta kött och sätta betyg i skolan är okej, vi har inte lika stora

obligationer mot dem som lever i fattigdom som mot våra egna barn, vi har en fri vilja, de som felat ska straffas o.s.v. Det verkar som Heberlein redan från början bestämt sig för att ”sunt förnuft”-moralen (*common sense morality*) är riktig. Kanske är det därför som hon inte tycker sig behöva framställa några starka argument. För den som inte tar de konventionella svaren för givet blir dock både resonemangen och slutsatserna ganska platta. Vad är poängen med moralfilosofi om den varken rättfärdigar eller korrigerar våra befintliga åsikter?

GUSTAV ALEXANDRIE

### *Referenser*

Bourget, David. och Chalmers, David. 2013. "What do philosophers believe?". *Philosophical Studies* 1-36.

Singer, Peter. 1996. *Praktisk etik*. Thales.