Undergraver evolusjonen moralsk realisme?

Tor Mikkel Vara

Avhandling presentert for graden

MASTER I FILOSOFI

Veiledet av

Ole Martin Moen

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

Humanistisk fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2017

© Tor Mikkel Vara

2017

Undergraver evolusjonen moralsk realisme?

http://www.duo.uio.no/

Trykk: Allkopi

Sammendrag

Denne oppgaven drøfter evolusjonære undergravende argumenter (EUA). Dette er argumenter som hevder at moralsk realisme undergraves av den kunnskapen vi har om evolusjonen.

Tilhengerne av evolusjonære undergravende argumenter hevder at fordi mennesker er et produkt av evolusjonen, så er også våre moralske oppfatninger et resultat av evolusjonen. Evolusjonens har imidlertid selektert for overlevelse og reproduksjon og ikke for oppdagelse av moralske *sannheter*. Konklusjonen er derfor at våre moralske overbevisninger ikke kan forklares ved at det finnes moralske fakta, men heller ved at disse overbevisningene har vært evolusjonært gunstig på et gitt tidspunkt. Disse evolusjonære undergravende argumentene fremføres av Richard Joyce og Sharon Street, men er like gamle som evolusjonslæren.

Denne oppgaven har som mål å svare på EUA og forsvare moralsk realisme. Den drøfter Knut Olav Skarsaune: som hevder at det finnes en form for objektiv verdi som er kompatibel med evolusjon: at smerte er dårlig og nytelse er bra. Erik J. Wielenberg: som hevder at det finnes en indirekte sammenheng mellom evolusjon og moralsk realisme. Den rasjonelle evnen vi utviklet for å overleve og spre gener, gjorde oss også i stand til å etablere moralske sannheter om rettigheter. Justin Clarke-Doane: som trekker en parallell til matematikk, og hevder EUA også gjør matematisk realisme umulig. I tillegg henter oppgaven inspirasjon fra Russ Shafer-Landau, Peter Singer og Katarzyna de Lazari-Radek og Guy Kahane og deres drøftelse av forholdet mellom intuisjon og rasjonalitet.

Det finnes flere svar på EUA, med ulike innfallsvinkler og med ulike kostnader, men vi *kan* skaffe oss kunnskap om hva som er moralske sannheter. Arven fra evolusjonen er både en feilkilde, og en kilde til kunnskap. Den har gitt oss både moralske overbevisninger og rasjonalitet. Det er all grunn til å tro at rasjonalitet kan bidra i tilstrekkelig grad til at vi kan finne ut hva som bare er moralske overbevisninger og hva som er moralske sannheter. Da er det mulig å akseptere evolusjonen og samtidig forsvare moralsk realisme.

Forord

Først vil jeg takke veileder Ole Martin Moen for tydelige og svært gode tilbakemeldinger. Det var også han som hadde den gode ideen at jeg burde skrive om evolusjon og moral.

Takk også til Daniel Parmeggiani Gitlesen for forslag til økt språklig presisjon og gode spørsmål.

Og en særlig takk til Laila for at hun har oppmuntret meg under skrivningen og fordi hun har hold ut med meg og denne oppgaven som har tatt stor plass i vårt liv.

«I cannot see how to refute the arguments for the subjectivity of ethical values, but I find myself incapable of believing that all that is wrong with wanton cruelty is that I don't like it. »

Bertrand Russell, *«Notes on Philosophy»*

Innholdsfortegnelse

Del 1: Innledning: 8

Vi vil vite hva som er moralsk sant 8

1.1 Innledning 9

1.2. Strategi og presisering 11

Del 2: De undergravende argumentene: 13

Vi kan ikke vite hva som moralsk sant 13

2.1. Evolusjonen som premiss 14

2.2 Hvorfor har vi moralske overbevisninger? 17

2.3 Kan vi å stole på våre moralske overbevisninger? 19

2.3 Streets dilemma 20

2.4 Det første valget i dilemmaet 21

2.5 Det andre valget i dilemmaet 22

2.6. En alvorlig utfordring 23

DEL 3: Forsvar for moralsk realisme: 26

Vi kan vite hva som er moralsk sant 26

3.1 Hvordan kan vi vite hva som er moralsk sant? 27

3.2 Vi kan *føle* hva som er moralsk sant 28

3.2.1 Innledning 28

3.2.2 Grunnleggende opplevelse 28

3.2.3 Ulike motiver for handling 31

3.2.4. Hva kom først? 33

3.3 Vi kan *tenke* hva som er moralsk sant 35

3.3.1 Innledning 35

3.3.2 Den indirekte forbindelsen i evolusjon 35

3.3.3 Rettigheter 36

3.3.4 Likhetsprinsprinsippet 37
3.3.5 Kognitive egenskaper 38
3.3.6 Tredje faktor svaret 40
3.4 Når ble matematikk sant? 43
3.4.1 Innledning 43
3.4.2 Trenger evolusjonen matematiske sannheter? 43
3.4.3 Problemet med mange ulike moralske overbevisninger 46
3.4.4 Rasjonalitet og sannhet 47
DEL 4: Refleksjoner og konklusjon: 50
Vi vet hva som er moralsk sant 50
4.1 Rasjonalitet og intuisjon 51
4.1.1 Innledning 51
4.1.2 Kritikk av rasjonalitet 51
4.1.3 Kan vi korrigere våre overbevisninger? 52
4.1.4 Rasjonalitet og evolusjon 54
4.2 Når oppstod moralske sannheter? 56
4.2.1 Innledning 56
4.2.2 Selekterer evolusjonen blant mange ulike moralske overbevisninger? 56
4.2.3 Hva hvis ikke…? 58
4.2.4 Hva så med dyrene…? 60
4.2.5 Også ville dyr lider 61
4.3 Oppsummering og refleksjoner 63
4.4 Konklusjon 65
Litteraturliste: 67

Del 1: Innledning:

Vi vil vite hva som er moralsk sant

«If, for instance, to take an extreme case, men were reared under precisely the same conditions as hive-bees, there can hardly be a doubt that our unmarried females would, like the worker-bees, think it a sacred duty to kill their brothers, and mothers would strive to kill their fertile daughters; and no one would think of interfering.»

Charles Darwin 1871, *The Descent of Man*

1.1 Innledning

Vi har et behov for å vite hva som er *sant* før vi handler. Vi vil vite om det er sant eller usant at broen er der før vi går over. Gjennom observasjon kan vi konstatere at broen faktisk er der. Hverdagen er full av slike antagelser som vi får bekreftet eller avkreftet. Når ting blir komplisert, som i medisinsk vitenskap, har vi utviklet sofistikerte metoder og strategier for å avdekke sannheten. Vi setter opp hypoteser og tester, og vi verifiserer eller falsifiserer. På denne måten kan vi konstatere at denne medisinen virker, og denne virker ikke. Vi legger til grunn at det finnes objektive naturvitenskapelige fakta uavhengig av hva vi til enhver tid tror. Jobben er å avdekke disse fakta: Altså hva som er sant. Menneskenes historie består av en lang rekke vellykkede oppdagelser: fra tyngdekraften til vaksiner. Når spørsmålet er om noe er *sant* eller *usant* så har vi metoder og empiri som skal gi oss svar på hvordan verden faktisk er.

Når spørsmålet derimot er om hva som er *rett* eller *galt* er det vanskeligere. Våre naturvitenskapelige metoder kan ikke gi overbevisende svar. Hvordan kan vi da sette opp en hypotese om rett og galt for så å teste den empirisk?

Derfor er det ikke uvanlig å hevde at moralske overbevisninger kun er subjektive synspunkter: Det handler om ting vi *liker* eller ikke liker og at dette er overbevisninger som ofte er avhengig av den kulturen vi er påvirket av. Ifølge et slikt syn kan vi ikke hevde at kannibalisme er dårlig moral i et kannibalistisk samfunn. Vi kan ikke vite om det hele tatt finnes noe som er moralske sannheter. Følgelig så kan de heller ikke si noe om hva vi bør *gjøre*. Moralske overbevisninger får ingen normativ kraft.

Denne holdningen er lite tilfredsstillende. Kan vi ikke si at Holocaust var objektivt galt? Er ikke voldtekt og slaveri galt? Kan vi ikke si at tortur av uskyldige er objektivt galt? Dersom spørsmålet stilles konkret så vil mange, deriblant meg, hevde at det må finnes *noe* som er rett og galt. Spørsmålet er imidlertid hvordan vi kan skaffe oss kjennskap til det. Det er forsøkt å gi ulike svar, f.eks. at vi kan få kjennskap til moral fordi vi har en *intuitiv* oppfatning av hva som er rett og galt, eller vi kan lære om dette gjennom at våre oppfatninger *møter andre* oppfatninger, eller at *rasjonaliteten* kan gi oss regler for hva som rett og galt.

Alle disse svarene, og andre mulige andre oppfatninger, har utfordringer ved seg, men ingen er større enn den utfordringen som kommer fra evolusjonære undergravende argumenter (EUA). Disse argumentene hevder at fordi mennesker er et produkt av evolusjonen, så er også våre moralske oppfatninger et resultat av evolusjonen. Evolusjonens drivkraft har imidlertid vært *reproduksjon*, ikke hva som er moralsk rett eller galt. Konklusjonen er derfor at våre moralske overbevisninger ikke best kan forklares ved at det finnes *moralske fakta*, men heller ved at disse overbevisningene har vært evolusjonært gunstig på et gitt tidspunkt. Vi vil derfor *tro* at vi vet det – men denne troen har evolusjonen plantet i oss fordi den øker evnen til reproduksjon. Disse evolusjonære undergravende argumentene har fått aktualitet gjennom Richard Joyce (2006) og Sharon Street (2006), men er egentlig like gammel som evolusjonslæren. Charles Darwin introduserer problemstillingen for snart 150 år siden da han hevdet at dersom mennesker var utviklet under de samme forhold som bier så ville ugifte kvinner tro det var en dyd å drepe sine brødre og mødre ville prøve å drepe sine sterile døtre. (Darwin 1871).

Det som gjør et EUA så kraftfullt er at den nettopp bygger på kjent empiri og naturvitenskap om hva et menneske er. Det er en enkel forklaring som støttes av observerbare data. Når den naturvitenskapelige metode som vi har brukt for å oppdage hva som er sant og usant, og som har brakt menneskene så mange oppdagelser og så mye fremgang, anvendes på moral er svaret nedslående. Istedenfor simpelthen ikke å komme frem til hva som er rett og galt, konkluderer undergraverne med at vi ikke *kan* vite hva som er rett eller galt. Evolusjonen lurer oss, og heller ikke naturvitenskapen kan oppdage hvilke av våre moralske overbevisninger som er rette og gale. Tvert imot: Den undergraver moralsk realisme – og kanskje alt vi har trodd om hva som er moralske sannheter.

Denne oppgaven har som mål å svare på EUA og forsvare moralsk realisme. Moralsk realisme bør reddes. Det er for mye som står på spill. Holocaust *må* være galt. En rekke fremtredende samtidfilosofer har da også funnet forholdsvis gode svar, som jeg igjen vil bruke i mitt svar på EUA. Min påstand er at det er mulig å akseptere evolusjonen og samtidig bevare en moralsk realisme. Det finnes flere gode svar, alle

med ulike innfallsvinkler og med ulike kostnader, men vi *kan* skaffe oss kunnskap om hva som er rett eller galt.

1.2. Strategi og presisering

Denne oppgaven skal drøfte det som på engelsk kalles 'evolutionary debunking arguments'. På norsk kan dette oversettes med evolusjonære undergravende argumenter (EUA). Dette er argumenter som hevder at moralsk realisme undergraves av den kunnskapen vi har om den darwinistiske utviklingslære. Oppgaven stiller derfor spørsmålet: Undergraver evolusjonen moralsk realisme?

Med moralsk realisme mener jeg at det finnes sanne moralske påstander, og at mennesker i alle fall av og til kan skaffe seg kunnskap om hva som er moralsk sant. En nærmere drøftelse av begrepsbruken vil jeg komme tilbake til: den er ikke entydig og det finnes uenighet om hvordan moralsk realisme skal forstås.

Jeg vil i all hovedsak drøfte om vår kunnskap om evolusjon medfører *at vi ikke* kan få kjennskap til moralske sannheter. Det er de epistemiske spørsmål knyttet til moral (hva vi vet og kan vite) som vektlegges i denne oppgaven, og ikke metafysiske spørsmål knyttet til moral (hva som er sant).

Det kan også være grunn til å nevne hva dette essayet *ikke* har som formål: 1) Jeg skal ikke forsvare evolusjonslæren, 2) jeg skal ikke forsvare moralsk realisme som sådan og 3) jeg skal heller ikke prøve å argumentere for at evolusjonslæren er forenelig med *alle* moralske sannheter. Målet er å argumentere for at evolusjonen ikke undergraver *alle* teorier om moralske overbevisninger og moralske sannheter.

Det gjør jeg gjennom å presentere EUA og drøfte ulike svar på EUA som benekter at evolusjonslærer undergraver moralsk realisme. Dersom en eller flere teorier viser at det er plausibelt at moralsk realisme og evolusjonslære *er* kompatible, så faller EUA. Jeg legger altså bevisbyrden på EUA. Dersom EUA ikke tar bort grunnlaget for vår tro på moralske sannheter, så gjenstår selvfølgelig å vise at det faktisk finnes slike moralske sannheter. Det er imidlertid ikke formålet med denne oppgaven.

Jeg vil drøfte argumentene til to av de fremste forsvarene av EUA: Sharon Street og Richard Joyce**.** Strategien i denne oppgaven er å sette deres EUA opp mot ulike svar på EUA som hevder at evolusjonen ikke undergraver moralske realisme. Tre svar danner utgangspunktet for drøftelsen:

- Knut Olav Skarsaune**:** som hevder at det finnes en form for objektiv verdi som er kompatibel med evolusjon: at smerte er dårlig og nytelse er bra.
- Erik J. Wielenberg**:** som hevder at det finnes en indirekte sammenheng mellom evolusjon og moralsk realisme. Den rasjonelle evnen vi utviklet for å overleve og spre gene, gjorde oss også i stand til å forstå moralske sannheter om rettigheter.
- Justin Clarke-Doane**:** som trekker en parallell til matematikk, og hevder EUA også gjør matematisk realisme umulig.

I tillegg vil denne oppgaven hente inspirasjon fra Russ Shafer-Landau, Peter Singer og Katarzyna de Lazari-Radek og deres drøftelse av forholdet mellom intuisjon og rasjonalitet, og Guy Kahanes drøftelse og presisering av EUA.

Dersom bare ett av svarene er holderbart så blir konklusjonen at evolusjonen ikke undergraver moralsk realisme. Min påstand er at det finnes holdbare svar på EUA: Evolusjonen undergraver ikke moralsk realisme.

Del 2: De undergravende argumentene:

Vi kan ikke vite hva som moralsk sant

«Morality is a collective illusion forced upon us by our genes. »

Michael Ruse 1998

2.1. Evolusjonen som premiss

Et viktig premiss for EUA er at mennesker, som en del av naturen, har utviklet seg gjennom evolusjon. Siden psykologien også er en del av mennesket betyr det at også vår psykologi, inkludert vår evne til å gjøre verdivurderinger, er blitt formet av evolusjonen. Det er vanskelig å se for seg at evolusjon *ikke* skal ha påvirket menneskets oppfatninger og holdninger. Denne påstanden er neppe kontroversiell, med mindre man er tilhenger av en eller form for intelligent design.

Evolusjonslærens konklusjon er at de mest tilpasningsdyktige overlever og reproduserer seg. Vi kan forestille oss en medfødt egenskap som finnes i en skapning, men som mangler i en annen skapning (alt annet er likt), og at skapningen som har denne egenskapen derfor vil ha større evne til å tilpasse seg omgivelsene enn den gruppen som ikke har den. Denne egenskapen vil da ha større sannsynlighet til å videreføres. Hva det er som gjør at en genetisk variant er mere suksessfull enn en annen kan være trivielle ting som bedre syn og hørsel, men også evner som språk, sosial mestring og rasjonell tenkning. Streets og Joyces argumentasjon bygger på at medfødte egenskaper også kan være *moralske følelser* og *moralske overbevisninger*.

Både Joyce og Street starter begge med å fremheve hvor *sterke* de evolusjonære kreftene som har formet mennesker er. De har hatt enorm innflytelse også på vår vurderingsevne og påvirker derfor alle våre overbevisninger. Street understreker at det også er andre *ikke-evolusjonære* krefter som påvirker vår dømmekraft, bl.a. sosiale-, kulturelle- og historiske forhold, men at:

> …one enormous factor in shaping the content of human values has been the forces of natural selection, such that our system of evaluative judgements is thoroughly saturated with evolutionary influence». (Street side 114)

Det betyr ikke at mennesker har ett sett med medfødte instruksjoner for hvordan vi skal oppføre oss i ulike situasjoner. Det vi derimot har er intuitive holdninger og en kognitiv evne som vi kan bruke overfor spørsmål som aldri før er blitt stilt oss: hjernen vår kan derfor løse problemer den ikke er har hatt erfaring med tidligere. Vi har også noen medfødte følelser, f.eks. frykt, lykke og sjalusi, og det er grunn til å stille spørsmål ved hvorfor vi har nettopp dem. Joyce mener at svaret ligger i vår evolusjonære fortid:

> *Having emotions and having these emotions, provided our ancestors with benefits, and thus these traits were selected for, and thus we have them*. (Joyce side 7)

Joyce påpeker videre at den menneskelige hjernes fremste egenskap er dens evne til å lese forstå og tilpasse seg omgivelsene. Vi har f.eks. en medfødt evne til frykt, men hva vi skal frykte: leoparder, kreft, børskrakk eller Guds vrede, er noe vi lærer fra omgivelsene og fra andre mennesker. (Joyce side 8)

Det som er viktig for Street og Joyce er at evolusjonen er en praktisk og pragmatisk tilpasning til omgivelsene. Det er de holdninger og beslutninger som gir de beste praktiske resultater som overlever. Og det er en type tilpasning som er medfødt, i betydning av den blir overført til neste generasjon.

Street ber oss tenke gjennom hvilken enorm fordel det vil være for vår reproduktive suksess dersom vi har de overbevisningen som øker vår, og våre barns, sjanse til å overleve. (Street side 114)

Street skisserer hvordan vi kan lete etter de *holdningene og overbevisningene* som fremmer vår reproduksjon og dermed vår evolusjonære utvikling. Hun ber oss ber oss vurdere følgende seks påstander i et evolusjonært lys:

> "(1) The fact that something would promote one's survival is a reason in favor of it.
>
> (2) The fact that something would promote the interests of a family member is a reason to do it.
>
> (3) We have greater obligations to help our own children than we do to help complete strangers.
>
> (4) The fact that someone has treated one well is a reason to treat that person well in return.
>
> (5) The fact that someone is altruistic is a reason to admire, praise, and reward him or her.
>
> (6) The fact that someone has done one deliberate harm is a reason to shun that person or seek his or her punishment." (Street side115)

Det synes innlysende at mennesker med slike holdninger vil ha en større reproduktiv suksess enn med de motsatte holdninger. Hun eksemplifiserer dette med å sette opp en omvendt liste: holdninger og overbevisninger som hemmer vår reproduksjon og dermed vår evolusjonære utvikling. Det synes opplagt at det kan tenkes holdninger som vil redusere vår reproduktive suksess. (Street side 116)

Hovedpoenget er imidlertid at av alle de holdningene vi kunne ha hatt, så har evolusjonen medført at vi sitter igjen med de som øker vår reproduktive suksess. Vi må anta at menneskene i sin utviklingshistorie har hatt mange ulike medfødte holdninger og overbevisninger, og at mange, om ikke de fleste, har blitt forkastet av evolusjonære drivkrefter fordi de ikke fremmet reproduksjonen. De holdningene vi derfor sitter igjen med er selektert gjennom evolusjonen, i betydningen av at de har bidratt til å spre genene til de som har disse holdningene videre.

2.2 Hvorfor har vi moralske overbevisninger?

Joyce konstaterer at mennesker *har* moralske overbevisninger. Vi har oppfattelser om hvorvidt noe er rett eller galt, og vi føler sympati og antipati. En rekke av de moralske overbevisningene vi har finnes i mange ulike kulturer, og på ulike tidspunkter i menneskenes historie. Noen overbevisninger må komme fra biologien, det er derfor nødvendig for Joyce å *forklare* hvor disse overbevisninger kommer fra, samt gi en troverdig forklaring på hvorfor vi har akkurat de overbevisningene vi har.

Joyce første poeng er at menneskets psykologi også er et resultat av evolusjonen, og det er derfor naturlig å hevde at menneskets moralske overbevisninger også et resultat av den samme evolusjonære utviklingen. Så selv om Joyce anerkjenner at vi er i stand til å ha moralske overbevisninger, så vil han hevde at også de er en del av vår evolusjonære arv.

Det er lett å se at en rekke av våre moralske overbevisninger må ha gitt en fordel i kampen for tilværelse. At vi ønsker å beskytte våre barn i større grad enn andres barn, og at vi mener incest er feil, kan enkelt forklares med at de som har slike overbevisninger vil ha større sjanse for friske barn. Det betyr igjen at genene fra mennesker med slike overbevisninger har større sjanse for å overleveres til neste generasjon enn de som ikke har slike overbevisninger.

Fordi mennesker er sosiale dyr vil mange moralske overbevisninger også ha utviklet seg fordi de fremmer overlevelse i *sosiale* grupper. Sosiale overbevisninger ble nødvendig:

> It is a process that made us sociable, able to enter into cooperative exchanges, capable of love, empathy, and altruism – granting us the capacity to take direct interest in the welfare of others with no thought of reciprocation – and has designed us to think of our relations with one another in moral terms. (Joyce side 222)

Tyveri og snylting vil bli betraktet som galt, og det som bygger opp under det som er sosialt fordelaktige for gruppen vil bli oppfattet som rett. Slike moralske overbevisninger kan derfor forklares ut ifra evolusjonære krefter.

Men selv om mennesket utviklet seg som et sosialt dyr, hadde ikke evolusjonsprosessen som mål at mennesket skulle få *sanne* moralske oppfatninger. Når

vi oppfatter at mennesker er og bør være snille, i det minste innenfor en gruppe, så skyldes det ifølge Joyce at «being nice helped our ancestors make more babies». (Joyce side 222). Joyce mener derfor det er naivt å tro at disse naturlige sosiale trekkene skulle utvikle seg til intuitive følelser, aversjoner og preferanser – men *ikke* til intuitive overbevisninger. (Joyce side 222)

Mennesker har altså utviklet en rekke intuitive moralske overbevisninger. Disse alle en del av vår evolusjonære arv. Et viktig premiss for Joyce er at disse moralske overbevisninger er medfødte. Joyce går gjennom både forskning og erfaring, og han konkluderer med at «Thesen Rasuls from Development al psykologi strengla sugets thai The Tenden to maker moral jugements is å innate» (Joyce side 137). Joyces hovedpoeng er at vi har medfødte moralske overbevisninger som vi naturlig vil tro er moralske sannheter.

Denne oppfatningen av evolusjon, og hvordan den har formet våre holdninger, er deskriptiv. Det foregår, som Joyce påpeker, empirisk forskning på en rekke områder som støtter opp under oppfatningen, og som stadig kaster nytt lys over den. Både biologer, psykologer og nevrologer arbeider med å finne ut hva disse holdningene er. Det forskes på hjerneaktivitet for å avdekke hva mennesker reagerer emosjonelt på, og på primaters omgang med hverandre, som igjen kan kaste lys over menneskets sosiale spilleregler. Denne forskningen gir imidlertid deskriptive beskrivelser av følelser og holdninger. Det at vi avdekker hvilke følelser mennesker og primater faktisk har, sier i seg selv ingenting om hvilke holdninger og handlinger vi *burde* ha. Det er selvsagt mulig å hevde at alt som fremmer reproduksjon er bra og alt som ikke gjør det er dårlig, det er imidlertid å slutte fra *er* til *bør* på en måte som synes å tømme det normative i moralske overbevisninger for innhold. Dette er heller ikke påstanden til Street, Joyce eller andre fremtredende tilhengere av EUA. Derfor ligger det også utenfor den problemstilling denne oppgaven vil drøfte. Joyces og Streets påstand er at det vi vet om moralske overbevisninger i vår evolusjonære historie viser at disse overbevisninger hadde til formål å fremme reproduksjon.

2.3 Kan vi å stole på våre moralske overbevisninger?

Etter først å ha etablert et forsvar for at våre moralske overbevisninger er et resultat av evolusjonen, kommer vi til Joyces andre poeng: at vi ikke kan vite om våre moralske *overbevisninger* er de samme som moralske *sannheter*.

Joyce stiller spørsmålet om hva som hadde skjedd dersom helt andre overbevisninger enn de vi i dag oppfatter som riktige moralske oppfatninger gav flere etterkommere. Joyces poeng er at vi kan ha mange feilaktige oppfatninger og holdninger uten å vite det.

> It is not just that in this case we can *make up* a consistent hypothesis according to which a bunch of our ordinary beliefs are false; rather, it is that we might have empirical evidence supporting the hypothesis that explains how these beliefs came about but does not require that they be true. (Joyce side 188)

Han bruker et tenkt eksempel hvor mennesker hadde en medfødt overbevisning om at noen planter hadde magiske egenskaper. Dette kan være en plante som det er sunt å spise i noen situasjoner. Det er derfor ikke helseskadelig å tillegge den planten mange og andre magiske egenskaper. Overbevisningen vil da ikke ha noe med sannheten å gjøre, men den vil leve videre. Da ville vi måtte konkludere med at denne medfødte overbevisningen er et resultat av en prosess vi ikke kan stole på. På samme måte kan vi tenke oss moralske overbevisninger er det. Det er ingenting i evolusjonen som gjør at vi kan stole at på våre medfødte moralske overbevisninger sporer sannheten. (Joyce side 215)

Fra dette perspektivet er det naturlig for Joyce å stille spørsmål ved hvorvidt våre moralske holdninger har noe om helst med moralske sannheter å gjøre. Han formulerer det slik:

> We have an empirically confirmed theory about where our moral judgments come from (we are supposing). This theory doesn't state or imply that they are true, it doesn't have as a background assumption that they are true, and, importantly, their truth is not surreptitiously buried in the theory by virtue of any form of moral naturalism. (Joyce side 211).

Joyce poeng er at vi har empirisk kunnskap om evolusjonen, og vi har derfor kunnskap om hvordan våre moralske holdninger og overbevisninger må ha oppstått, men vi har

ingen grunn til å tro at disse holdninger er noe annet enn *tilpasninger til naturen og hverandre*.

Vi kan altså komme med mange gode og overbevisende forklaringer på hvorfor vi har de moralske holdningene vi har, men ingen av disse forklaringene er *avhengige* av at de holdningene faktisk svarer til moralske sannheter. Vi har heller ingen grunn til å tro at våre forfedre brukte moralske sannheter som veivisere for noe som helst når de strevet for å tilpasse seg omgivelsene. Vi klarer derfor ikke å vise noen sammenheng mellom de moralske sannheter og naturvitenskapen ved hjelp av evolusjonen.

Evolusjonen skaper derfor en epistemologisk utfordring for moralske realister. Joyce konklusjon kan da oppsummeres som følgende: 1) vi *har* moralske holdninger, 2) vi har disse moralske holdningene fordi våre forfedre dro nytte av dem i sin kamp for å *overleve og formere seg*. 3) Det betyr at selekteringen av våre holdninger *ikke* var moralske sannhetssøkende. 4) *Våre moralske holdninger er derfor ubegrunnede* og 5) vi bør ikke *stole* på dem.

Joyces styrke i denne argumentasjonen er at han gir en enkel og likefrem forklaring på hvorfor vi har de moralske overbevisningene vi faktisk har: den er også naturalistisk og empirisk belagt. Dette stiller moralske realister overfor et dilemma som Sharon Street beskriver nærmere.

2.3 Streets dilemma

Street mener, i likhet med Joyce, at evolusjonen har formet vår psykologi, og dermed våre holdninger. Det betyr at det er en sammenheng mellom den evolusjonære utviklingen til menneskene og de moralske overbevisningene vi har. Det betyr også at dersom vår biologi og vårt miljø hadde vært annerledes under evolusjonen, så ville våre moralske oppfatninger antakeligvis også ha vært annerledes. Streets eksempler er at hvis vi hadde utviklet oss som løvene, så ville det ikke vært galt og spise våre egne unger; hadde vi utviklet oss som dvergsjimpanser, så ville ikke incest blitt oppfattet som galt; og hadde vi utviklet oss som sosiale innsekter, så ville ikke individet betydd noe som

helst. (Street side 120) Dette er også Charles Darwin poeng da han hevdet at dersom mennesker var utviklet under de samme forhold som bier så ville ugifte kvinner tro det var en dyd å drepe sine brødre og mødre ville prøve å drepe sine sterile døtre. (Darwin 1871).

Vi kunne altså ha vært helt annerledes, hadde det vært opportunistisk for vår utviklingshistorie, og da ville vi ha hatt andre moralske holdninger. Da ville vi kanskje ha trodd at *de* var de moralske sannhetene. Gitt den enorme påvirkning evolusjonen har hatt på våre holdninger, mener hun at moralske realister står overfor et dilemma: Enten må de innrømme at det ikke finnes noen sammenheng mellom våre moralske oppfatninger og de moralske sannheter, eller må si at det finnes en slik sammenheng, og i så fall forklare hva den sammenhengen består i:

> The basic problem for realism is that it needs to take a position on what relation there is, if any, between the selective forces that have influenced the content of our evaluative judgments, on the one hand, and the independent evaluative truths that realism posits, on the other. Realists have two options: they may either assert or deny a relation (Street side 121).

2.4 Det første valget i dilemmaet

Street mener at dersom vi innrømmer at det *ikke* er en slik sammenheng så har vi et stort problem med å begrunne våre moralske overbevisninger. Det leder oss til en konklusjon om at det meste av våre moralske holdninger og følelser må være feil. Våre moralske overbevisninger *er* et resultat av evolusjonen og dersom de skulle stemme overens med moralske sannheter, så må det i så fall være en *tilfeldighet*, all den tid evolusjonen ikke hadde sanne moralske oppfatninger som mål. Hun argumenterer med en ofte sitert analogi:

> On this view, allowing our evaluative judgments to be shaped by evolutionary influences is analogous to setting out for Bermuda and letting the course of your boat be determined by the wind and tides: just as the push of the wind and tides on your boat has nothing to do with where you want to go, so the historical push of natural selection on the content of our evaluative judgments has nothing to do with evaluative truth. . . . Of course it's possible that as a matter of sheer chance, some large portion of our evaluative judgments ended up true, due to a happy coincidence between the realist's independent evaluative truths and the evaluative directions in which natural selection tended to push us, but this would require a fluke of luck that's not only extremely

> unlikely, in view of the huge universe of logically possible evaluative judgments and truths, but also astoundingly convenient to the realist. (Street side 121)

Dersom vi skulle ha moralske overbevisninger som stemmer overens med moralske sannheter, all den tid de er bestemt av evolusjonære krefter, så er det altså ren og skjær flaks ifølge Street. Dette finner hun usannsynlig. De fleste av våre holdninger er selektert fordi de fremmer reproduksjon av mennesker. Det virker også sannsynlig at mennesker som var selektert for reproduktivt effektive holdninger fremfor moralske sannheter (dersom de finnes) ville ha bedre sjanse for å overleve enn de som ikke gjorde det.

> …tendencies to make certain kinds of evaluative judgements rather than others contributed to our ancestors' reproductive success not because they constituted perceptions of independent evaluative truths, but rather because they forged adaptive links between our ancestors' circumstances and their responses to those circumstances, getting them to act, feel, and believe in ways that turned out to be reproductively advantageous. (Street side 127)

Det er altså mere sannsynlig at det *ikke* er en sammenheng mellom moral og evolusjon enn at det er en direkte sammenheng. I et forsøk på å forklare menneskers moralske holdninger vil alle rivaliserende hypoteser om at moralske overbevisninger er selektert fordi de fremmer reproduksjon, stå seg bedre enn hypoteser som hevder at evolusjonen fremmet moralske sannheter.

2.5 Det andre valget i dilemmaet

Det andre alternativet i dilemmaet er å vise at det faktisk finnes en sammenheng mellom våre moralske overbevisninger som er utviklet gjennom evolusjonen og moralske sannheter. Dette mener Street, i likhet med Joyce, at det ikke finnes grunnlag for å tro. Alt vi vet om evolusjonshistorien peker ifølge dem på at det er reproduksjon som har skapt våre overbevisninger.

Vi står uten noen god forklaring på hvor moralske sannheter dukker opp i evolusjonshistorien. Uten en sammenheng mellom uavhengige moralske sannheter og menneskets evolusjon undergraves moralsk realisme, Streets konklusjon på dilemmaene hun beskriver er derfor:

> It is a problem because realism must either view the causes described by these explanations as distorting , choosing the fact that leads to normative skepticism or the claim of an incredible coincidence or it must enter into the game of scientific explanation, claiming that the truths it posits actually play a role in the explanation in question. The problem with the latter option, in turn, is that they don't. The best causal accounts of our evaluative judgments, whether Darwinian or otherwise, make no reference to the realist's independent evaluative truths. (Street side 155)

Moralske realister må forklare hvordan de har kommet frem til moralske sannheter og denne forklaringen må finnes et sted i evolusjonen. Problemet er at evolusjonen fremmet helt andre overbevisninger enn moralske sannheter. Det betyr at alle moralske overbevisninger som kan forklares med evolusjonen, er ikke-sannhetssøkende. Vi kan derfor ikke vite om de er riktige.

Det leder til følgende påstand: Dersom moralske overbevisninger kan gis en evolusjonær forklaring, så gir de oss ikke kunnskap om moralske sannheter. Våre moralske overbevisninger *kan* gis en evolusjonær forklaring.

2.6. En alvorlig utfordring

Utfordringen for moralske realister er altså påstanden om at våre moralske oppfatninger er et resultat av vår 1) *evolusjonære utvikling*, og at 2) den utviklingen ikke har vært *sannhetssøkende.* I dette ligger det:

1) At våre moralske overbevisninger er resultat av *evolusjonær utvikling* betyr at vi har utviklet følelser, overbevisninger og kognitive egenskaper, tilpasset de omgivelsene vi utviklet oss i, og som så igjen danner våre moralske overbevisninger og holdninger. Det er ingen andre krefter i spill. Vi som skal forsvare moralsk realisme må legge dette til grunn. Dette er ikke kontroversielt med mindre vi legger til grunn en eller annen form for intelligent design, f.eks. Gud.

2) At den evolusjonære utvikling ikke har vært *sannhetssøkende* betyr at de moralske overbevisningene vi fikk, ikke hadde noe med moralske sannheter å gjøre. Vi fikk holdninger som økte vår sjanse til å overleve. Denne påstanden impliserer også at dersom vår evolusjonære utviklingen hadde vært annerledes, så kunne våre moralske overbevisninger også vært annerledes.

Justin Clarke-Doane klargjør dette poenget når han presenterer implikasjonen av EUA:

> If we were not selected to have true moral beliefs, then had the moral truths been very different, our moral beliefs would have been the same. It still would have benefited our ancestors to have the same moral beliefs. (Justin Clarke-Doane side 319).

Våre moralske overbevisninger er derfor helt *uavhengig* av hva som er sant eller ikke. Evolusjonen vil ikke hjelpe menneskene å oppdage sannheten. Clarke-Doane eksempel går ut på at i en tenkt verden hvor det å drepe våre barn var moralsk *riktig*, så ville vår moralske overbevisning likevel vært at vi *ikke* skulle drepe våre barn, fordi det evolusjonært sett er mer suksessfullt at vi har det som moralske oppfatning. (Clarke-Doane side 327.)

På den annen side, dersom vi tror at evolusjonen selekterte for at vi fikk moralske sannheter så har det en implikasjon:

> It implies that had the moral truths been very different, our moral beliefs would have been correspondingly different— that it would have benefited our ancestors to have correspondingly different moral beliefs. (Clarke-Doane side 327).

I denne tenkte verden vil altså evolusjonen hjelpe menneskene å oppdage moralske sannheter. Det er en tøff oppgave å vise.

Oppsummert: Først konstaterer Joyce og Street at mennesker har medfødte overbevisninger. Deretter argumenterer de for at mennesker og deres moralske overbevisninger er formet av evolusjonen. Så hevder de at evolusjonen har selektert overbevisninger som fremmer overlevelse og formering, ikke moralske sannheter. Konklusjonen blir derfor at det *ikke* er noen sammenheng mellom våre moralske overbevisninger og moralske sannheter. Alt vi vet om evolusjonen undergraver vår tro på at det finnes moralske sannheter, eller idet minste at vi på noen måte kan få kunnskap om hva som er moralske sannheter.

La oss huske hva som står på spill her: Hvis moralske overbevisninger bare er en illusjon som er plantet i oss fordi det var evolusjonsmessig gunstig, så mister moralske overbevisninger sin *normative* kraft. Vi vet da ikke hva som er moralske sannheter. Vi kan derfor ikke vite, objektivt sett, at holocaust var feil. Vi kan tro og mene det, men vi kan ikke vite det. Vi blir da enten tvunget til å akseptere at moral ikke finnes – eller så

reduseres moral til synsing. Holocaust var enten ikke galt fordi ingenting er galt, eller det er en ren subjektiv opplevelse av at det er galt.

DEL 3: Forsvar for moralsk realisme:

Vi kan vite hva som er moralsk sant

«Any animal whatever, endowed with well-marked social instincts, the parental and filial affections being here included, would inevitably acquire a moral sense or conscience, as soon as its intellectual powers became as well developed, or nearly as well developed, as in man. »

Charles Darwin**.** *The Descent of Man*

3.1 Hvordan kan vi vite hva som er moralsk sant?

Det er gitt flere svar på utfordringen fra Street og Joyce. I denne oppgaven vil vi først drøfte svarene som Knut Olav Skarsaune gir i sin artikkel «Darwin and moral realism: survival of the iffiest», og Erik J. Wielenbergs løsning fra kapittelet «Answering the Evolutionary Debunkers», hentet fra boken *Robust ethics*.

De gir begge gode, men svært forskjellige, forsvar for moralsk realisme. Skarsaune knytter sitt svar til den *direkte opplevelsen av smerte og nytelse*, hvor disse har en grunnleggende verdi (negativ verdi og positiv verdi). Wielenberg knytter sitt svar til menneskers *kognitive kapasitet*, som han mener etabler rettigheter for mennesker. Dette gir ulike svar på *når* i evolusjonen moralske sannheter etableres, og det gir ulike utfall, og muligens kostnader, for anvendt etikk. Dette illustreres i drøftelsen om dyrenes rettigheter og status. Smerte er noe vi antar at alle dyr (og mennesker) kan oppleve, men visse høyerestående kognitive evner er forbehold mennesker.

Etter disse svarene drøftes Justin Clarke-Doanes artikkel, «Morality and Mathematics: The Evolutionary Challenge» (2012), som et grunnlag for å diskutere epistemologien og rasjonaliteten i moralske sannheter. Vår evne til å forstå matematiske sannheter overgår det vi kan ha hatt behov for på savannene, og hvis vi er uenige om startpunktet på et resonnement så vil vi være uenige om svaret, også i matematikk. Startpunktet for hvordan man skal forsvare moralsk realisme er forskjellig hos Skarsaune og Wielenberg.

EUA er i stor grad basert på at våre intuitive moralske overbevisninger ikke kan overprøves av rasjonaliteten i tilstrekkelig grad til at vi kan oppdage moralske sannheter. Rasjonalitetens evne til å evaluere moralske intuisjoner blir derfor en viktig del av svaret til EUA, uansett hvilken strategi som velges for å forsvare moralsk realisme. Russ Shafer-Landau, Peter Singer og Katarzyna de Lazari-Radek gir viktige bidrar i denne oppgaven. I tillegg hentes inspirasjon fra Guy Kahane. Dette er siste del av oppgaven.

3.2 Vi kan føle hva som er moralsk sant

3.2.1 Innledning

Knut Olav Skarsaune tar utgangspunkt i Streets påstand om at moralske realister enten må vise en sammenheng mellom evolusjon og våre moralske overbevisninger, eller innrømme at det ikke er noen slik sammenheng. Skarsaune hevder at det *er* en slik sammenheng. Vi kan føle hva som er bra og hva som er dårlig: det er veien til moralsk realisme.

3.2.2 Grunnleggende opplevelse

Det første Skarsaune gjør, er å fremme påstanden om at *smerte* som oftest er *dårlig*, og at *nytelse* som oftest er *bra*. (Nytelse kan i denne sammenheng gjerne erstattes med glede. Det er nødvendig med to presiseringer av dette synet. Den første presiseringen er at smerte er dårlig *for den som opplever* smerte (og tilsvarende for nytelse). Den andre presiseringen går ut på at det kan tenkes situasjoner hvor dette ikke er tilfellet, men det er sjelden og ikke viktig for denne diskusjonen.

Det Skarsaune vil vise er hvordan smerte/nytelse har spilt en rolle i evolusjonshistorien og at dette kan danne et grunnlag for et forsvar for moralsk realisme. Streets påstand var at evolusjonen ikke er sannhetssøkende, i den betydning at den ikke fremmer en evolusjonær utvikling mot moralske sannheter. Det er denne påstanden fra Street som Skarsaune vil svare på. Det Skarsaune vil gjøre er å vise en sammenheng mellom evolusjonen og våre moralske overbevisninger som er sannhetssøkende.

Skarsaune mener at vi finner denne sammenhengen i det at evolusjonen har påvirket oss slik at vi opplever glede og nytelse i det som fremmer reproduksjonen, og

slik at vi opplever smerte i det som skader reproduksjonen. (Skarsaune side 223). Sammenhengen er altså at de som foretrekker nytelse fremfor smerte har større sjanse for overlevelse og reproduksjon enn de som ikke gjør det. Dette synes intuitivt riktig: Smerte er normalt et tegn på noe som kan skade deg, og bør derfor unngås dersom du skal overleve.

Skarsaune hevder videre at menneskers søken etter nytelse er en sterk motivator til handling. Denne motoren kan ligge langt tilbake i vår evolusjon, før fornuft og rasjonalitet fikk innflytelse:

> …our inherited traits are outgrowths of traits that have worked well further down in the phylogenetic tree, and that pleasure-taking dispositions have proved an efficient way to store information about the fitness of various activities and states in the genetic code. (Skarsaune side 234)

Dersom vi brenner hånden er det bedre at vi umiddelbart tekker den, enn at vi skal tenke gjennom hvorvidt brann egentlig er skadelig for hånden.

Hvis vi først erkjenner at smerte/nytelse var en viktig motivator, så mener han det er lett å se hvordan resten av historien går:

> Individuals that took pleasure in reproductively beneficial activities and states would tend to pursue those activities and states with greater vigour than individuals that did not. Therefore, the former individuals would tend to leave more offspring, with the result that their pleasure taking dispositions over time would spread in the population (at least for those dispositions that were heritable). For instance, individuals that took pleasure in nutrient foods, sex, the welfare of their children, social status within their group, and so on, would tend to pursue these things with greater vigor than individuals that did not. Hence, given that pursuing these things with greater vigor increases the probability of getting them, and getting them tends to be reproductively beneficial, and given that these pleasure-taking dispositions are heritable, they would spread in the population. (Skarsaune side 234)

Det evolusjonen gjorde var å lage en kobling mellom det som gir oss nytelse og det som fremmer overlevelse og reproduksjon. Det er grunn til å minne om rekkefølgen her: Det er altså *ikke* evolusjonen som gjorde nytelse til noe som er bra. Det eksisterte før evolusjonen. Det evolusjonen gjorde var å sørge for at det som fremmer overlevelse og reproduksjon gir opplevelse av nytelse.

> …if pleasure is (usually) good, then it was ordained ahead of time, as it were, that (almost) whatever evolution should happen to make us value through this mechanism, it would thereby also imbue with value. (Skarsaune side 234-235).

Nytelse er bra utgangspunktet. Det kommer *først*. Det er «an independent evaluative fact». (Skarsaune 235)

Evolusjonen har altså ikke funnet opp verdien nytelse. Det evolusjonen har gjort var å gjøre det som er evolusjonsmessig fordelaktig nytelsesfullt. På den måten blir det også et uavhengig evolutivt faktum at denne nytelsen er verdifull:

> The role evolution has played is simply making these states of affairs pleasurable. But once evolution has done that, the independent evaluative fact ''kicks in'', as it were, the end result being that these states of affairs are good. (Skarsaune side 235)

Dette medfører at evolusjonen ikke har utstyrt oss med mange verdier eller et verdisett. Vi har i utgangspunktet en grunnleggende objektiv verdi knyttet til smerte og nytelse, som alle andre verdier kan utledes fra. I den videre drøftelsen vil det i hovedsak være smerte som nevnes, men drøftelsen kunne ha handlet om nytelse.

Sharon Street er kjent med argumentet om smerte (men ikke Skarsaunes artikkel, som er skrevet senere) og forsøker å imøtegå dette. Det gjør hun ved å introdusere et nytt dilemma, det hun kaller for «the pain-dilemma». Hun hevder at forsvarere av smerte som verdi, enten må benekte eller akseptere følgende:

> Pain is a sensation such that the creature having the sensation unreflectively takes that sensation to count in favor of doing whatever would avoid, lessen, or stop it. (Street side 146)

Hun presiserer hva hun mener med denne definisjonen: Dersom en skapning gjennom smerte ikke blir motivert til å foreta seg noe for unngå eller stoppe smerten, eller rett og slett ikke oppfatter den som plagsom eller noe som det er en lettelse å slippe, så er dette ikke smerte. (Street side 146)

Dersom vi *benekter* denne definisjonen av smerte, betyr det ifølge Street at smerte ikke er noe som vi umiddelbart vil unngå, det vil da ikke være urimelig at et individ, eller en hel gruppe, heller mener at dette er en opplevelse vi kan søke. I stedet for å mislike smerte, som vi alle gjør, vil vi da naturlig like smerte og oppsøke det, og intuitivt oppleve årsaken til smerten som noe attraktivt.(Street side 148). Dette avviser Skarsaune som et urealistisk alternativ. Det er i strid både med definisjonen av, og opprinnelsen til, smerte, som er noe dårlig som er etablert før evolusjonen.

Det andre alternativet i smertedilemmaet er at vi *aksepterer* denne definisjonen av smerte, skriver Street:

> …is just to admit that the badness of pain depends in an important sense on our evaluative attitudes—in particular on our being unreflectively inclined to take it to be bad. Pain may well be bad, in other words, but if it is so, its badness hinges crucially on our unreflective evaluative attitudes toward the sensation which pain is. The realist is thus forced to recognize the role of our evaluative attitudes in determining the disvalue of pain. (Street side 151)

Hennes poeng er at dersom vi aksepterer denne definisjonen, så aksepterer vi at smerte inneholder en *vurdering* av at den er dårlig. Hva er så problemet med dette? Jo, først og fremst Streets definisjon av moralsk realisme: Dersom vi gjør en slik *vurdering* så mener Street at vi ikke er moralske realister. Da har vi åpnet opp for at moral er noe individuelt og subjektivt som ikke er uavhengig av hva vi tror. Det passer ikke med Streets definisjon av moralsk realisme: «evaluative facts or truths that hold independently of all our evaluative attitudes».

Skarsaune protesterer mot denne definisjonen av moralsk realisme. Det at det finnes objektive moralske sannheter betyr ikke at de må være helt uavhengig av hva mennesker føler, ei heller uavhengig av opplevelsen av smerte. Skarsaune mener at:

> …this explicit definition of ‘‘realism’’ and implicit definition of ‘‘evaluative attitudes’’ allows Street to impute to realists the bizarre commitment that, in effect, the evaluative facts are independent of our pleasures and pains! (Skarsaune side 241).

Street lager altså en definisjon på moralsk realisme som Skarsaune ikke kjenner seg igjen i.

3.2.3 Ulike motiver for handling

Hva så med andre intuitive holdninger som menneskene har, som ikke har noe med smerte i gjøre, men som endog kan komme i konflikt med den umiddelbare inklinasjonen vi har for unngå smerte. Street gir en rekke eksempler på slike holdninger: Vi er f.eks. disponert for gjengjeldelse. (Street side 115-116). Dersom noen hjelper oss, og våre barn, ønsker vi å belønne dette, og tilsvarende straffe noen dersom de behandler oss eller våre barn dårlig. Vi har også en tendens til å verdsette altruisme ved være

positiv til personer som gjør noe for andre eller fellesskapet. Som et tredje eksempel har vi også en tendens til å knytte moralsk status opp mot sosial status. Vi behandler mennesker i vår egen gruppe eller stamme bedre en de som ikke tilhører «oss».

Skarsaune erkjenner at disse holdningene finnes, men er skeptisk til hvor sterke disse er sammenlignet med at 'smerte er dårlig'. Vi kan nemlig ikke *unngå* å tenke at smerte er dårlig. Selv om vi kan gjøre oss ulike vurderingen av når og hvor mye vi skal vektlegge disse og andre overbevisninger, vil vi uansett tenke at det er dårlig å sulte, å brekke armer og ben eller å bli avskydd av alle vi kjenner. Dette er forskjellig fra andre holdninger, hvor vi *kan* tenke oss om og bli positive til noe som vi intuitivt mislikte. (Skarsaune side 235)

Skarsaune mener derfor at slike andre intuitive tendenser, som Street viser til, har en *svakere* innflytelse på våre overbevisninger enn smerte. Det er nyttig å minne om at Skarsaune mener at det at smerte er dårlig, er en verdi som kommer før, og er uavhengig av, alle andre verdier som vi har utviklet i evolusjonen: den er derfor mer fundamental.

Det er altså ingen grunn til å avvise at andre intuitive holdninger vi har tilegnet oss gjennom evolusjonen, påvirker våre handlinger, forstyrrer og endog får oss til å handle i strid med at smerte er dårlig. Men det betyr ikke at smerte er bra. Skarsaune summerer dette opp med følgende:

> …evolutionary forces have been truth-conducive in the core area of our evaluative thinking concerning nourishment and health, happiness, social standing, sex, etc., where they have also been strongest. In other more peripheral areas, Darwinian forces may well have been truth-adverse, but in these cases the Darwinian forces also seem weaker. (Skarsaune side 236)

For de helt avgjørende handlinger i kampen for å overleve, slik som sex, mat og opprettholdelse av helsen, belønner evolusjonen rett handling med nytelse. Det betyr ikke at vi ikke har andre motiver for handling, men de er svakere og mindre viktig for å overleve.

I tillegg til Skarsaunes poeng, kan vi også tenke oss at mange av de andre handlingene som tilsynelatende er i strid med den grunnleggende objektive negative verdien til smerte, faktisk ikke er i strid med denne sannheten hvis man tenker på lang sikt. Det å opptre rettferdig, gjengjelde god oppførsel eller søke hevn, kan ofte sees på

som en *alternativ* strategi for å unngå smerte eller oppnå nytelse. Menneskets evne til rasjonell tekning gjør at vi kan planlegge, og endog utvikle regler (lover), som gjør at vi kan maksimere nytelse på lang sikt. Denne evnen til planlegging og rasjonell tekning er utvilsomt en fordel som vi har utviklet under evolusjonen.

Skarsaune teori har noen klare styrker ved seg. Det ene er enkelheten. Dersom jeg blir utsatt for fysisk smerte, så er det en *direkte* opplevelse av noe som er dårlig, og som oftest vil dette være en udiskutabel sannhet. Det andre er at dette vil være uavhengig av omstendigheten: det kommer ikke an på hvem som påfører meg smerten eller situasjonen. Denne samme fysiske smerten, på den samme personen, oppleves likt. Den tredje styrke er at vi kan nærme oss smertebegrepet empirisk.

3.2.4. Hva kom først?

Skarsaune gir et overbevisende svar på hvordan smerte/nytelse kan være den forbindelsen mellom evolusjon og moralsk realisme vi leter etter. Vi kan altså føle noe som er dårlig og noe som er bra. Det er veien til moralske sannheter.

Det er imidlertid et premiss hos Skarsaune som kan drøftes nærmere: Det at smerte/nytelse er en objektiv verdi som må ha eksistert før evolusjonen tilpasser den til sitt formål. Hvordan vet vi at årsakssammenhengen ikke er motsatt? At evolusjonen selekterte seg frem til smerte/nytelse som virkemidler for at vi skal overleve? Street berører det spørsmålet når hun skriver:

> The realist tells us that it is an independent evaluative truth that pain sensations (however he or she defines them) are bad, and yet this is precisely what evolutionary theory would have predicted that we come to think. (Street side 151)

Vi kan tenke oss to ulike scenarier: I Skarsaunes scenario eksisterer smerte som et objektiv (negativ) verdi først. Evolusjonen tilpasser seg så dette objektive faktum. Det er altså verdien som styrer evolusjonen. I et annet tenkt scenario kommer evolusjonen før smerte og evolusjonen «tester» ulike verdier, hvor smerte er en av mange. Gjennom selektering ender vi opp med smerte, fordi den sikrer organismens overlevelse bedre enn andre strategier. Hele teorien hviler altså på at Skarsaune har fått rekkefølgen riktig,

hvis ikke kan vi ha kommet til å spenne vogna *foran* hesten. Det interessante er at dette er et spørsmål vi kanskje ikke kan utelukke at vi kan besvare empirisk en gang i fremtiden?

Det er nemlig gjennom å akseptere Skarsaunes tidsrekke at vi kan komme oss unna spørsmålet om ikke evolusjonen også har styrt vår opplevelse av smerte. Skarsaune bestrider ikke at evolusjonen har koblet smerte med handlinger som er skadelige for overlevelse og reproduksjon. Det Skarsaune mener er at koblingen *smerte er dårlig* ligger forut for evolusjonen. Ole Martin Moen argumenter også for dette, ved å hevde at det trolig aldri har eksitert en situasjon hvor smerte eksiterte, men *ikke* var dårlig. Følgelig har smertens negative verdi vært faktum før evolusjonen, og er dermed ikke et resultat av den. (Moen 2013).

Dette premisset er avgjørende dersom vi skal akseptere den form for moralsk realisme som Skarsaune forsvarer. Dersom vi midlertid legger en annen type realisme til grunn, kan vi spørre om det egentlig spiller noen rolle hva som kom først: Evolusjonen eller smerte. Så lenge vi mener at nytelse er bra og smerte *er* dårlig i dag, kan vi argumentere for at det i seg selv holder som begrunnelse for en type moralsk realisme. Det er midlertid en noe svakere realisme enn hvis vi kan fastslå at smerte og nytelse alltid har eksitert som en negativ og positiv objektiv verdi. Et slikt standpunkt kommer midlertid ikke uten kostnader og konsekvenser, og det drøftes senere i denne oppgaven.

3.3 Vi kan tenke hva som er moralsk sant

3.3.1 Innledning

Erik J. Wielenberg gir i kapittelet «Answering the Evolutionary Debunkers», i hans bok *Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism*, et svar på Streets første utfordring. Det gjør han ved å vise at det finnes en sammenheng mellom evolusjon og moralske sannheter. Wielenberg introduserer en tredje faktor inn i forklaringen: menneskets kognitive evne. Den er et resultat av evolusjon og den gjør oss i stand til å *oppdage* nye ting: også moralske sannheter. Det er altså ingen direkte, men en *indirekte* forbindelse mellom evolusjonen og moralen. Vår kognitive kapasitet gjør at vi kan tenke oss frem til hva som er bra og dårlig.

3.3.2 Den indirekte forbindelsen i evolusjon

Wielenberg bygger sin argumentasjon med først å definere hva evolusjonære tilpasninger egentlig er. Han viser til at en skapnings evolusjonære tilpasning til miljøet er direkte proporsjonal med skapningens evne til å bringe videre sine gener til neste generasjon. Enhver egenskap ved skapningen som øker evnen til å bringe videre sitt genetiske materiale til neste generasjon, vil derfor øke skapningens evolusjonære tilpasning. (Wielenberg side 135).

Neste skritt i beskrivelsen er en ytterligere presisering. Han ber oss tenke oss en *medfødt* egenskap T:

> A necessary element of an evolutionary explanation for the presence of some trait T in a given population is an account of why, everything else being equal, members of the population who possess T would tend to have higher levels of evolutionary fitness (in the relevant environment) than members of the population who lack T. (Wielenberg side 136.)

Så langt bør dette være ukontroversielt, og det er også kompatibelt med den beskrivelsen av evolusjon som Street og Joyce kommer med. Dernest kommer vi til det som er Wielenbergs hovedgrep i sitt forsvar mot EUA. Han introduserer et skille mellom direkte og *indirekte* evolusjonære fordeler:

> In providing a direct evolutionary explanation for T, we explain how T itself would contribute to the fitness of creatures who have T. In providing an indirect evolutionary explanation for T, we identify some other trait, T´, and explain how T´ would contribute to the fitness of creatures that have T´. We then make the further case that T and T´ are linked in such a way that creatures (in the relevant population) that have T´ are also likely to have T. The fact that T can be given an indirect evolutionary explanation does not imply that T itself enhances the fitness of creatures that have T; T may even decrease the fitness of creatures that have it, as long as T´ is sufficiently fitness-enhancing. (Wielenberg side 136)

Wielenberg henter et eksempel fra Michael Huemer (Wielenberg side 136) når han skal forklare dette. Vi tenker oss at T er evnen til å se fjerne stjerner på himmelen, og *T´* er evnen til å se objekter av middels størrelse i dine egne omgivelser. Det er da naturlig å tenke seg at de som har tilstrekkelig synsevne til å oppdage objekter i egen omgivelse, også har større sjanse til å overleve enn de som ikke har det. Da har vi en direkte evolusjonær forklaring på *T´*, men det er ikke gitt at evnen til å se fjerne stjerner på himmelen gir noen evolusjonære fordeler. Evnen til å se objekter i nærområdet henger imidlertid sammen med evnen til å se fjerne stjerner. Det er utviklingen av *synsevnen* gjør deg i stand til å se *både* fjerne stjerner og (f.eks.) farlige dyr som nærmer seg i dine omgivelser. Dette er å introdusere en felles tredje faktor som det må tas hensyn til når vi forklarer sammenhenger i evolusjonen.

3.3.3 Rettigheter

Etter denne beskrivelsen av *generell* evolusjon går Wielenberg videre og introduserer *moral* i evolusjonen: dette skjer i to steg. Det første steget er introduksjon av *rettigheter*, og det andre steget er introduksjonen av *likhetsprinsippet.*

For å forklare *rettigheter* tar Wielenberg utgangspunkt i hvordan mennesker ser på seg selv. Vi tenker på oss selv som omgitt av *personlige grenser* som vi mener at andre ikke må krysse. Til tross for kulturelle forskjeller, vil mennesker normalt være overbevist om at det er noe ting vi ikke bør utsettes for av andre, for eksempel voldtekt, å bli gjort til slave, å bli stjålet fra eller å bli drept for fornøyelsen skyld. (Wielenberg side 138)

Det å betrakte seg selv med grenser som ikke må krenkes (med mindre det er en veldig god grunn), medfører en distinkt motivasjon til *å motsette* seg en slik krenkelse fra andre. Det er ikke vanskelig å se for seg at en slik egenoppfatning vil være fordelaktig i evolusjonen. (Wielenberg side 138-139). Personer som mangler denne oppfatningen av seg selv vil ha dramatisk reduserte sjanser for overlevelse og reproduksjon. Derfor vil evolusjonen selektere for personer som *har* oppfatningen at det eksisterer rettigheter hos dem selv, og at de bør forsvares.

3.3.4 Likhetsprinsprinsippet

Det er også naturlig å se for seg at denne oppfatningen om rettigheter som vi tillegger oss selv, og er noe som vi tillegger den gruppen, eller stammen, vi tilhører. Heller ikke de vil ha evolusjonær fordel av å bli utnyttet. Det neste og viktige spørsmålet er imidlertid hvordan dette kan overføres til andre mennesker som *ikke* er en del av din gruppe, eller stamme. Dette er steg to i resonnementet og medfører introduksjonen av *likhetsprinsippet*. Han definerer det slik:

> Consider the principle that things that are alike with respect to their known properties are alike with respect to their unknown properties (call this the *Likeness Principle*). Being disposed to form beliefs in accordance with the *Likeness Principle*, provides many advantages. For example, it helps us to determine which of the many things we might eat will nourish and which will poison us. (Wielenberg side 139)

Denne tendensen til å sette likhetstegn mellom alt som ser likt ut, kan medføre at vi er overbevist om at mennesker tilhørende en annen stamme har satt opp de samme moralske grensene som vi selv har satt. Men det at likhetsprinsippet gir oss fordeler i noen sammenhenger betyr ikke at det gir oss fordeler i alle sammenhenger. Fordi resonnering i tråd med likhetsprinsippet gir oss fordeler i mange ulike kontekster, er vi

disponert til å resonnere i tråd med dette også i en *moralsk* kontekst. Dette gjelder selv om det *ikke* tjener våre interesser i samme grad. (Wielenberg side 140).

Dette synes som en rimelig forklaring på hvordan vi kan *tenke* oss at andre har de samme rettigheter som oss selv, uavhengig av om vi har direkte nytte av det eller ikke. Respekt for andre trenger ikke å gi oss noen evolusjonære fordeler, tvert imot, men vi har denne overbevisningen som et *indirekte* resultat av vår evne til å resonnere ut i fra egne rettigheter og likhetsprinsippet.

Men dette fordrer et nærliggende spørsmål: Hvis vi har en tendens til å vurdere andre som oss selv, hvorfor begår vi da så mange overgrep mot andre mennesker? For eksempel: Hvorfor sendte nazistene seks millioner jøder i gasskamrene?

Wielenberg svarer på denne innvendingen, og på menneskenes historie med å utføre grusomheter overfor andre. Han forklarer at dette bare er mulig dersom vi ikke oppfatter de andre som like menneskelige som oss selv. Stor-skala utnyttelser og folkemord inkluderer ofte *dehumanisering* (umenneskeliggjøring). Overgriperne har en ideologi hvor deres ofre oppfattes som mindre menneskelige. (Wielenberg side 141).

Fordi det er naturlig å tro at andre mennesker har satt de samme moralske grensene rundt seg selv som vi har, så er det naturlige for oss å utvide våre rettigheter også til andre. Dersom noen skal begå overgrep mot andre mennesker, og krenke deres rettigheter, oppstår derfor et forklaringsbehov. Det blir bare psykologisk mulig å iverksette folkemord når man ikke fullt ut regner «de andre» som likeverdige mennesker, eller som mennesker i det hele tatt. Et eksempel på dehumanisering er å sammenligne andre grupper med dyr: Nazistene sammenlignet jøder med rotter, og i Rwanda ble Tutsiene kalt kakerlakker.

3.3.5 Kognitive egenskaper

Wielenberg har introdusert en *tredje faktor forklaring* som en mulighet i evolusjonsmessige forklaringer. Han har deretter argumentert for at *personlige grenser* og *likhetsprinsippet* kan danne grunnlaget for en evolusjonær forklaring av vår moral.

Det som gjenstår er å vise en sammenheng mellom at oppfatningen av grenser for deg selv og andre og *kognitive egenskaper*. Dette er tredje-faktor forklaringen vi behøver for å forstå sammenhengen til evolusjonen.

Wielenberg ber oss vurdere en typisk vestlig overbevisning om at vi har rett til ikke å bli torturert for fornøyelsens skyld. For å forstå at vi har noen som helst rettigheter, trenger vi en forståelse av *konseptet* rettigheter. Selv om det finnes mange ulike forklaringer på hvordan rettigheter oppstod, er det bred enighet om at dersom slike rettigheter eksisterer, så er eksistensen avhengig av særlige kognitive kapasiteter. Denne kognitive kapasiteten er nødvendig for vår overbevisning om rettigheter, eller i det minste så er overbevisningen sterkt knyttet til en slik kapasitet. (Wielenberg side144-145).

Vi har altså en kognitiv kapasitet som er utviklet gjennom evolusjonen, og som må ha gitt mange fordeler gjennom menneskets historie. Det er også denne kognitive kapasiteten som er ansvarlig for at det finnes moralske rettigheter ifølge Wielenberg:

> Thus, the connection between the cognitive faculties and moral rights is logical. These same faculties also generate moral beliefs, including the relevant beliefs about rights. The connection between the cognitive faculties and beliefs about moral rights is causal. In this way, the relevant cognitive faculties are responsible for both moral rights and beliefs about those rights, and so the cognitive faculties explain the correlation between moral rights and beliefs about those rights. (Wielenberg side 145)

Dette synes å være etablering av rettigheter i tre deler. Del en er at evolusjonen har utviklet mennesker som er disponert til å ha en overbevisning om at det finnes grenser rundt oss selv, for eksempel en rett til ikke å bli utsatt for overgrep. Del to er at evolusjonen har utstyrt oss med en kognitiv kapasitet, som gjør at vi kan utvikle og forstå konseptet rettigheter.

Det evolusjonen gjorde var ikke *direkte* å selektere mennesker med rettigheter. Det evolusjonen gjorde var å selektere mennesker med kognitive kapasiteter. Det er nødvendig med kognitiv kapasitet for å forstå begrepet rettigheter. Så gjennom å selektere for kognitive kapasitet, så selekterer den for mennesker som tenker i form av rettigheter. Når slike skapninger tenker i form av rettigheter, så oppstår rettigheter. Evolusjonen har sørget for at vi *indirekte* oppdaget våre rettigheter. Det er derfor ingen tilfeldighet. Det var den kognitive egenskapen som stod bak både rettighetene og overbevisning om rettigheter.

3.3.6 Tredje faktor svaret

La oss se dette opp i mot EUA. Streets og Joyces hovedpoeng er å hevde at dersom moralske oppfatninger kan forklares ut i fra evolusjonen, så kan vi ikke vite om de er sanne, fordi evolusjonen ikke selekterte for moralske sannheter. Moralske realister må derfor enten se på evolusjonære drivkrefter som feilaktige, eller så må de bidra med en forklaring som viser at den moralske sannheten de forsvarer faktisk er knyttet til de moralske overbevisningene som eksisterer.

Wielenbergs svar er å hevde at det er en tredje mulighet. At vår kognitive evne skapte både våre moralske rettigheter og vår overbevisning om disse rettighetene.

Street er imidlertid ikke ukjent med tredje-faktor svar på EUA, selv om hun ikke kommenterer Wielenberg direkte. Hun kaller det «bi-produkt-svaret» (Street side 142). Det vil si at vår evne til å oppdage moralske sannheter er et biprodukt av vår kognitive kapasitet, dette avviser hun. Hennes hovedinnvending er, noe forenklet, at vi står overfor den samme utfordringen som før. Enten er det en ren tilfeldighet at evolusjonen hadde dette «biproduktet», eller så må det finnes en sammenheng som kan begrunnes i evolusjonen: og hvis det er tilfellet er det vanskelig å se hvorfor evolusjonen skulle ha sporet moralske sannheter. Dersom rettigheter har sin begrunnelse i at det er et biprodukt til noe som har vært evolusjonsmessig gunstig (at det styrket vår evne til å overleve eller reprodusere), så kan det være nøyaktig det evolusjonen har utviklet oss til å tro.

Wielenberg mener at han kommer utenom dette argumentet fra Street. Dette skyldes at han legger en nødvendig, ikke-tilfeldig og kausal rekkefølge til grunn for eksistensen av rettigheter:

> …the relevant cognitive faculties secure a correlation between moral rights and beliefs about moral rights because they *entail* the presence of moral rights and *generate* beliefs about such rights (Wielenberg side 155).

Wielenbergs rekkefølgebestemmelse, at den kognitive kapasiteten kommer *før* etableringen av rettigheter, og medfører troen på rettigheter, er nødvendig for å forklare

at det er denne kognitive kapasiteten som er årsaken til *både* rettigheter og overbevisningen om rettigheter (tredje-faktor-forklaringen). Med denne rekkefølgen har Wielenberg lagt en kausalitet til grunn. De relevante kognitive kapasiteter sikret altså den viktige korrelasjon mellom moralske sannheter og moralske overbevisningen fordi de *både* etablerer tilstedeværelsen av moralske rettigheter *og* generer overbevisningen om slike rettigheter. (Wielenberg side 459) Den kausale sammenheng er da ikke en tilfeldighet. Det er altså ingen tilfeldighet at vi kommer frem til Bermuda, for å bruke Streets bilde.

Dette svaret krever imidlertid at Wielenberg har en annen definisjon på moralsk realisme enn det bl.a. Street har. Det er mulig å tolke Wielenbergs realisme som er en form for moralsk *konstruktivisme*, med den presisering av konstruksjonen skjedde under en del av evolusjonen. I så fall så faller Wielenberg helt klart utenfor Streets definisjon av moralsk realisme.[1]

Wielenbergs teori har tre styrker ved seg slik jeg ser det. Det første er at han gjennom tredje-faktor forklaringen sin viser hvordan evolusjonen kan ha gitt oss overbevisninger som ikke gav direkte evolusjonære fordeler på savannen. Ved å bryte den direkte koblingen mellom disse overbevisninger og evolusjonen unngår vi at disse rettighetene må være direkte koblet til reproduksjon, og dermed ikke kan stoles på. Han etablerer en indirekte og troverdig forklaring på hvordan sidde overbevisningene kan ha oppstått.

Det andre er at ved å koble moral til vår kognitive kapasitet kan vi få den nødvendige *distansen* til alle våre intuitive følelser, eller instinkter. Han definerer moral ut av dyreriket og inn i en rasjonell mellommenneskelig verden. Moral kobles til vår evne til å resonnere og evaluere ulike situasjoner. Dette oppleves riktig, og er trolig i tråd med hva de fleste vil gjøre. Dette spørsmålet vil bli drøftet nærmere.

---

[1] Streets definisjon på moralsk realisme er at «…there are at least some evaluative facts or truths that hold independently of all our evaluative attitudes» (Street side 110). Hun legger til at «…more broadly realism about value may be understood as the view that there are mind independent evaluative facts or truths» (Street side156 n1). Dette er definisjoner som utelukker både Wielenbergs og Skarsaunes realisme. Mange andre som også betrakter seg som moralske realister er uenig i Streets definisjoner, se bl.a. Skarsaune side 241 for en nærmere drøftelse av Streets definisjon av moralsk realisme, og uenighet om definisjonen.

Det tredje er at konsekvensene av å etablere rettigheter som en verdi, gir en anvendt etikk som kan begrunne menneskerettigheter, og som dermed avspeiler den allmenne oppfatningen som eksiterer i verden i dag. Det gir også en begrunnelse for at Nürnbergdomstolene kunne dømme nazistene for forbrytelser uavhengig av om de hadde brutt (tyske) lover. De hadde nemlig krenket det mange oppfattet som menneskers naturlig rettigheter. Det kan selvsagt hevdes at det at teorien oppfattes som universell, og allmenngyldig, ikke er noe bevis i seg selv, men det bør være et argument at konklusjoner og konsekvenser oppleves som fornuftige, og gir resultater i tråd med våre andre oppfatninger om moral. I dette tilfellet fremstår både konklusjoner og konsekvenser som rimelig nesten alle steder i verden. Vi har altså flere grunner til å tro at dette er riktig.

Wielenberg gir derfor et forsvar for hvorfor menneskets kognitive evne vil gjøre oss i stand til å oppdage og etablere moralske sannheter, selv om rettigheter ikke er evolusjonært nyttige i en tidlig fase av evolusjonen. Dette skjer på samme måte som andre oppdagelser som ikke har vært direkte evolusjonært nyttige, f.eks. avansert matematikk eller astronomi. Det betyr ikke at oppdagelsen av matematikk eller astronomi som et resultat av ren flaks, eller at det ikke finnes uenighet om hva som er riktig. Denne forståelsen av hva som er direkte resultat av evolusjonen, og hva som er indirekte resultat av evolusjonen, kan illustreres med en drøftelse av forholdet mellom matematikk og moral.

3.4 Når ble matematikk sant?

3.4.1 Innledning

Justin Clarke-Doane har i sin artikkel «Morality and Mathematics: The Evolutionary Challenge» (Ethics 2012) gitt en drøftelse av både Joyce og Street. Han prøver imidlertid ikke å forsvare moralsk realisme, han nøyer seg med å hevde at de samme innvendinger som tilhengerne av EUA reiser mot moralsk realisme også gjelder mot matematisk realisme. Clarke-Doanes drøftelse er interessant fordi han nettopp tar utgangspunkt i den delen av vitenskapen hvor vi ofte oppfatter at det finnes objektive sannheter: Matematikken oppfattes ikke som kulturrelativistisk eller subjektiv, men som objektiv. Om den faktisk er det, og hva det er som er objektivt, vil bli drøftet nærmere.

Vi er derfor tilbake til utgangspunktet. Vi vil gjerne ha kunnskap om moral, og vi vil at den skal være skal være like sann og godt forankret som andre vitenskaper. Spørsmålet som da må stilles før vi kan trekke en parallell, er hvor mye våre forfedre egentlig visste om matematikk?

3.4.2 Trenger evolusjonen matematiske sannheter?

Joyce tenker seg at matematikk representerer sannheter som det var helt nødvendig at menneskene forstod for å overleve og som derfor evolusjonen med god grunn måtte gjøre menneskene i stand til å oppdage. Påstanden er derfor at uten å oppdage *matematiske* sannheter, ville menneskene ikke ha overlevd. Men menneskene kunne overleve uten å oppdage *moralske* sannheter, Richard Joyce bruker matematikk som et helt konkret eksempel i sin bok:

> Suppose that there is a lion behind bush A and a lion behind bush B. Ancestor P and ancestor Q are hiding behind bush C. Ancestor P believes that the one lion and another lion make two lions in all, while ancestor Q believes that one lion and another lion make zero lions in all. Then, ceteris paribus, ancestor P is less likely to die, and so more likely

> to pass on its genes, than ancestor Q. In particular, ancestor P is less likely to walk out from behind bush C and get eaten by two lions than ancestor Q. However, any explanation for this will presuppose that one lion and another lion really do make two, and not zero, lions in all. (Joyce side 182)

Dette er den første av utfordringene fra EUA som Clarke-Doane svarer på, han mener det er viktig å forstå hva matematisk sannhet er, og det er viktig å skille matematikk fra helt nødvendige logiske sannheter og beskrivelser av virkeligheten. Clarke-Doane svar til Joyce er at dette eksemplet, kort fortalt, ikke er en *matematisk* sannhet, men en beskrivelse av virkeligheten og det som er logisk nødvendig.

> If our ancestors who believed that 1 + 1 = 2 had an advantage over our ancestors who believed that 1 +1 = 0, the reason that they did is that corresponding (first-order) logical truths obtained. In particular, ancestor P, who believed that 1 + 1 = 2, had an advantage over ancestor Q, who believed that 1 + 1 = 0, in the above scenario intuitively because if there is exactly one lion behind bush A, and there is exactly one lion behind bush B, and no lion behind bush A is a lion behind bush B, then there are exactly two lions behind bush A or B. In other words, ancestor P did not have an advantage over ancestor Q because its belief that 1 + 1 = 2 was true. Ancestor P had an advantage over ancestor Q because its belief appropriately aligned with (first-order) logical truths about its surroundings. (Clarke-Doane side 330-331)

Clarke-Doane mener altså at det er viktig å skille matematikk fra det som er korrekt beskrivelse av *virkeligheten* og det som er *logisk* nødvendig. Hans poeng er at det er de to siste sannhetene som er viktig for evolusjonen, ikke matematikken.

Forskjellen beskriver Clarke-Doane ved å vise at selv om vi i matematikken kan skrive ned at 1+1=0, kan vi ikke forestille oss at dersom det er marmor på bordet, og samtidig marmor på gulvet, så er det som ingen marmor i det hele tatt. (Clarke-Doane side 338). Dette er forskjellen mellom matematikk og virkelighetsbeskrivelser, og det er her Joyces eksempel har sin svakhet.

Etter å ha beskrevet hva som *ikke* er matematikk, går Clarke-Doane over til å beskrive hva som er matematikk:

> …consider a more abstract arithmetic proposition, such as the axiom of mathematical induction. This axiom states that if the number, 0, has a property, F, and if the number, n + 1, has the property, F, whenever n has it, then all natural numbers have the property, F. (Clarke-Doane side 331)

I dette tilfelle har vi frikoblet spørsmålet fra den konkrete beskrivelsen av omgivelsene. At denne typen matematisk kunnskap var nødvendig for å overleve løvene aviser Clarke-Doane. Det er ikke plausibelt å tro at våre forfedre hadde kjennskap til aksiomet om matematisk induksjon. Dette aksiomet ble ikke formulert før mange tusen år senere.

Clarke-Doane trekker også frem et eksempel fra geometrien. Poenget er igjen at det er beskrivelsen av omgivelsene som var viktig for menneskene på savannen, ikke geometrien i seg selv. Clarke-Doane ber oss tenke oss at den korteste avstanden mellom to punkter er en rett linje, og at de som var overbevist om dette hadde en naturlig fordel fremfor de som *ikke* var overbevist om dette. Da spiller det spiller det mindre rolle om det faktisk eksisterte en marginalt mer korrekt beskrivelse av rom og tid hvor dette ikke er tilfellet. Det som betyr noe er hvordan overbevisninger passer med de praktiske omgivelsene. Mennesker med de samme overbevisningene som våre forfedre, ville ha en overbevisning som praktisk sett passer best med det fysiske miljøet de levde i, og ville derfor ha større sjanse til å overleve. Det gjelder helt uavhengig av hvilken matematisk modell som senere viste seg å være mest nøyaktig. (Clarke-Doane side 332)

Det er altså overenstemmelse mellom våre oppfatninger av virkeligheten og det praktiske miljøet vi lever i, som avgjør vår evne til å overleve: ikke matematikken i seg selv.

Hvis vi var selektert til å ha noen matematiske overbevisninger, er dette overbevisninger om helt elementære ting. Senere i menneskenes historie har vi tatt utgangspunkt i disse elementære logiske og matematiske overbevisningene og for abstrakte aksiomer. Dette gjør matematikken ikke helt ulik etikken. Det er neppe noen som hevder at mennesker ble selektert for vår tro på de abstrakte etiske prinsipper filosofene formulerte når de forsøkte å systematisere våre moralske overbevisninger. Heller ikke tilhengerne av EUA hevder dette. Det de hevder er at evolusjonen selekterte oss til å ha noen grove konkrete moralske intuisjoner, ikke et abstrakt moralsk system. (Clarke-Doane side 331)

Den første konklusjonen i hans essay er derfor at argumentet om at vi ikke kan være selektert til å oppdage *moralske* sannheter, er det samme argumentet som at vi ikke kan være selektert til å oppdage *matematiske* sannheter. Skapninger med omtrent de samme matematiske overbevisninger som oss vil ha vært mer suksessfulle med å bringe videre sine gener enn skapninger med andre matematiske overbevisninger, selv om de matematiske sannhetene var annerledes. (Clarke-Doane side 332)

Dette er selvsagt ikke et argument mot EUA i seg selv, og langt mindre et forsvar for moralsk realisme. Den viser at en av de innvendingene som kan reises mot moralsk realisme også kan reises mot matematisk realisme. Det er det motsatt av hva Joyce hevder.

3.4.3 Problemet med mange ulike moralske overbevisninger

Den andre utfordringen som Clarke-Doane svarer på er: Hvordan forklare at det finnes så mange ulike moralske overbevisninger, gitt at evolusjonen har gitt oss adgang til moralske sannheter? De evolusjonære undergravende argumentene er omtrent slik: Fordi evolusjonen har gitt oss så mange mulige og ulike moralske overbevisninger, så er det et argument for at det ikke finnes noen moralske sannheter som vi kan skaffe oss kunnskap om.

Dette settes opp i mot matematikken, hvor det ofte er naturlig å tenke seg at det *ikke* finnes så mange ulike sannheter. Vi lærer tidlig å sette to streker under det ene riktige svaret, og det er vanskelig å tenke seg en annen matematisk sannhet.

Clarke-Doane svarer på denne utfordringen ved å vise at det finnes uenighet, også i matematikk, om hva som er sant. Det er derfor viktig å skille mellom to ulike typer bevis. Det ene er logisk bevis: dette beviser hva som nødvendig følger av et relevant aksiom hvis aksiomet er sant. Det andre er å bevise at aksiomet faktisk er sant til å begynne med. (Clarke-Doane side 336)

Å spørre hva som er riktig dedusert fra et aksiom, er noe annet enn å spørre om aksiomet som ligger til grunn før deduksjonen er riktig. Spørsmålet Clarke-Doane stiller er om det har vært uenighet om matematiske aksiomer, og han svarer:

> There have been notorious disagreements—disagreements that do not result from disagreements over whether there are any (substantive) mathematical truths at all—surrounding the standard axioms of all of our mathematical theories, from recondite axioms of higher set theory, to the characteristic axiom of the calculus, to such apparent trivialities of arithmetic as that every natural number has a successor. (Clarke-Doane side 336)

Det Clarke-Doane påpeker har en klar parallell til etikken. Uenigheten om utgangspunktet er overførbar til diskusjonen om hva som er moralsk riktig i filosofien. Moralske, og politiske, systemer trekker logiske slutninger om av hva som er rett og galt *gitt et spesifikt utgangspunkt*. Og uenighet om hva som er riktig overbevisning og handling kan ofte spores tilbake til uenighet om utgangspunktet er riktig (f.eks. utilitarisme, deontologi eller konstruktivisme). Clarke-Doane prøver altså ikke å benekte at det finnes mange ulike moralske oppfatninger om hva som er sant, men han påpeker at dette finner vi også innenfor matematikk. Det at det er ulike oppfatninger beviser i seg selv ingenting.

Hans poeng er at den utfordringen moralske realister har med å gi en *enkel* forklaring på mange ulike moralske overbevisninger, er den samme utfordringen som matematiske realister har med å skulle gi en *enkel* forklaring på mange ulike matematiske overbevisninger. (Clarke-Doane side 338)

3.4.4 Rasjonalitet og sannhet

Clarke-Doane viser med dette at noen (ikke alle) av de problemene som moralske realister står overfor, er de samme problemene som matematiske realister står overfor. Det er en sammenheng mellom evolusjonen og vår evne til å oppfatte og beskrive våre omgivelser. Men, det er ikke det samme som matematikk: Matematikken er oppdaget mye senere i menneskets historie. Samtidig er det få, eller færre, som i dag *ikke* er matematiske realister. Clarke-Doane konklusjon er at det ikke finnes noen epistemologiske grunner til å være moralsk antirealist og matematisk realist. (Clarke-Doane Side 340).

Dette er i første rekke et svar til de som forsøker å trekke et skille mellom matematikk og moral i sitt forsvar for EUA, slik Joyce gjør. Argumentasjonen gir midlertid perspektiver langt utover matematikken. En lærdom er at menneskets *rasjonalitet* langt overgår det som er nødvendig for å overleve på savannen. Når menneskets kognitive kapasitet ble etablert, begynte den å oppdage nye sannheter – det gjør den også den dag i dag. Dette er derimot sannheter som ikke kan ha gitt en *direkte*

fordel i selekteringen. Clarke-Doanes sammenligning mellom matematikk og moral kan såldes være med å begrunne svar på EUA som viser til en *indirekte* sammenheng mellom evolusjonen og moralske sannheter.

Dersom alle våre oppfatninger må spores til *direkte* evolusjonære fordeler, har vi problemer med å begrunne mye mer enn moral og avansert matematikk. Nå er det imidlertid ikke det tilhengerne av EUA gjør. Tvert imot så sier tilhengerne av EUA at dersom våre moralske overbevisninger *kan* spores tilbake til evolusjonen, så er det en begrunnelse for at de *ikke* utgjør kunnskap om moralske sannheter. Det er fordi evolusjonens drivkrefter ikke var sannhetssøkende, og alle våre moralske overbevisninger kan spores tilbake til evolusjonen.

Tilhengerne av EUA hevder imidlertid ofte at dette *ikke* gjelder naturvitenskap og matematikk. Der kan kunnskapen spores tilbake til evolusjonen og *samtidig* være sann. Clarke-Doane motbeviser at det alltid er slik når det gjelder matematikk. Vi må skille mellom vår praktiske tilpasning til naturen, som slett ikke trenger å være sann, og den kunnskap om sannhet vi kan få kjennskap til ved hjelp av vår rasjonalitet. Det sistnevnte er definitivt et resultat av selektering. Denne kognitive evnen gjør at mange vitenskapelige sannheter oppdages lenge etter at vi har forlatt savannen, og disse ville ikke gitt mening på savannen. Det kan være både abstrakt matematikk og astronomi, og det samme kan også gjelde for moralske sannheter.

Clarke-Doane gjør en sammenligning mellom moral og matematikk. Men vi kunne ha tatt for oss en tilsvarende sammenligning med en rekke andre naturvitenskaper hvor vi i dag er overbevist om at vi kan komme frem til sannheten. Vår evne til å oppdage ny kunnskap innen fysikk, kjemi, biologi og medisin, er et resultat av at evolusjonen utviklet vår hjerne til akkurat det den gjorde. Men, det medfører ikke at vi mistror resultatene av disse naturvitenskapene. Russ Shafer-Landau påpeker (Shafer-Landau side 4 note 1) at årsaken trolig er at vi på disse områdene ikke tror at evolusjonen har presset oss til bestemte oppfatninger. På disse områdene oppfatter vi evolusjonen som nøytral, i betydningen at den ikke har selektert noen oppfattinger fremfor andre. De var jo uansett uten betydning for vår evne til å overleve og

reprodusere og dermed ikke gitt oss spesielle fordommer mot overbevisninger.[2] Når det kommer til moralske overbevisninger har vi, som Street og Joyce viser, god grunn til å tro at evolusjonen har selektert noen overbevisninger fremfor andre. Det er derfor vi har grunn til å stille spørsmål ved, og tvile på, våre intuitive moralske overbevisninger.

Derfor er det altså ikke nok for en forsvarer av moralsk realisme å vise til at andre vitenskaper også er et resultat av kognitiv kapasitet, som ikke gav evolusjonære fordeler. Dersom det også skal hjelpe oss å finne frem til moralske sannheter, må vi vise hvordan vår kognitive kapasitet gjør oss i stand til å overprøve de moralske intuisjonene vi har,

De overbevisningene menneskene hadde på savannen, kan ha vært sanne, men trenger ikke å ha vært det. Det avgjørende spørsmålet blir derfor ikke om menneskene har medfødte moralske overbevisninger som er et resultat av evolusjonen, men om vår kognitive kapasitet gjør oss i stand til å distansere oss, og *evaluerer* våre overbevisninger, slik at vi finner frem til moralske sannheter.

Det er derfor grunn til å vurdere forholdet mellom kognitiv kapasitet og medfødte overbevisninger nærmere, det betyr å vurdere forholdet mellom rasjonalitet og intuisjon.

[2] Nå er det selvsagt ikke helt riktig at alle andre naturvitenskaper er uten fordommer, og det kan være mange grunner til fordommer, enten vi sporer dem til evolusjon eller kultur. Ikke minst har evolusjonsforskningen i seg selv vært full av fordommer. Jakten på en evolusjonær forklaring har ofte ført til feilslutninger, Se bl.a. Laland, & Brown «Sense and nonsense: Evolutionary perspectives on human behavior», (2011) og Lloyd «The case of the female orgasm: Bias in the science of evolution». (2009) På den annen side kommer vi ofte frem til resultater som det er enighet om, og vi har utviklet en vitenskapelig metode (hypotese, testing, verifisering/falsifisering) for å unngå at fordommer styrer resultatet. En slik metode vil mange hevde vi mangler innenfor etikken.

DEL 4: Refleksjoner og konklusjon:

Vi vet hva som er moralsk sant

«Vi, det vil si våre hjerner, er adskilte og uavhengige nok fra våre gener til å gjøre opprør mot dem. Som vi allerede har påpekt, gjør vi det i liten målestokk hver gang vi bruker prevensjon. Det er ingen grunn til at vi ikke skulle gjøre opprør i stor skala også.»

Richard Dawkins. *Det egoistiske genet*

4.1 Rasjonalitet og intuisjon

4.1.1 Innledning

Det er enighet mellom tilhengere og motstandere av EUA om at evolusjonen har formet mennesker, både våre intuitive følelser og menneskers kognitive kapasitet.

Dersom vi legger som premiss at det *finnes* moralske sannheter, så er den utfordringen derfor å finne ut om vi kan få *kunnskap* om dem. Det første spørsmålet blir da om vi kan eller bør stole på våre medfødte moralske intuisjoner. Det synes som det er enighet, bl.a. blant filosofene som omtales i dette essayet, at vi *ikke* uten videre kan stole på *alle* våre intuitive moralske følelser. De intuitive moralske følelsene er i for stor grad preget av evolusjonens naturlige mål, og kan derfor i seg selv ikke være sikker kunnskap. Forskjellen mellom tilhengere og motstandere av EUA er heller om de mener at rasjonalitet kan bidra avgjørende til å identifisere hvilke moralske overbevisninger som er sanne. Vi er tilbake hos David Hume. Dersom Humes påstand om at fornuften er en slave av følelsene (Hume side 376) er riktig, så har moralske realister et problem.

4.1.2 Kritikk av rasjonalitet

Street og Joyce synes å mene at vi ikke kan frigi oss fra de medfødte overbevisninger vi har, selv ikke ved hjelp av rasjonell tekning, og at vi derfor ikke kan skaffe oss kunnskap om moralske sannheter.

Joyce minner oss på at mennesket *ikke* er et *tabula rasa* (Joyce side 7). Vi har noen medfødte følelser, som f.eks. frykt, sjalusi, lykke og skyld, og det er en grunn til hvorfor vi har nettopp dem. Joyce påpeker at svaret ligger i vår evolusjonære fortid. Vi fikk akkurat de følelsene fordi de gav våre forfedre en bedre sjanse til å overleve. De er selektert gjennom evolusjonen. Den samme utvikling, mener Joyce, har skjedd med vår

tendens til å ha moralske overbevisninger. De er også medfødt, og vi har heller ingen mulighet til å slippe unna disse medfødte tendensene.

Street avviser påstander om at vi som mennesker er i stand å resonnere oss frem til hva som er moralske sannheter. Også de rasjonelle refleksjonene må starte fra et punkt, med en overbevisning som står fast mens vi evaluerer alle de andre overbevisningene.

Street synes å vektlegge to argumenter. Det første er at *startpunktet* for våre vurderinger er *forurenset* av evolusjonen. Det andre er at de *redskapene* vi senere bruker for å evaluere vår fornuft *også* er forurenset av evolusjonen:

> Thus, if the fund of evaluative judgments with which human reflection began was thoroughly contaminated with illegitimate influence and the objector has offered no reason to doubt this part of the argument—then the tools of rational reflection were equally contaminated, for the latter are always just a subset of the former. It follows that all our reflection over the ages has really just been a process of assessing evaluative judgments that are mostly off the mark in terms of others that are mostly off the mark (Street side 124).

Streets poeng er at vi derfor ikke kommer nærmere sannheten, like lite som vi kommer nærmere renhet dersom vi er tvunget til å lete i forurenset materiale med forurensede redskaper (Street side 124). Derfor vil vi vende vi tilbake til hennes dilemma: Så lenge vi antar at det ikke er noen sammenheng mellom våre evolusjonære overbevisninger og moralske sannheter, så tilbyr rasjonalitet ingen annen utvei enn at våre oppfatninger må være falske.

4.1.3 Kan vi korrigere våre overbevisninger?

Denne avvisningen av rasjonalitet som redskap til både å forstå og evaluere våre intuitive moralske følelser, er etter min mening den største svakhet ved EUA. Vår kognitive kapasitet er utviklet av evolusjonen, og den har en enorm kapasitet til å finne frem til sannhet, slik bl.a. Wielenberg og Clarke-Doane viser.

Russ Shafer-Landau påpeker at forsvarene av EUA faktisk forutsetter to ting. For det første: at i den grad våre moralske overbevisninger er et produkt av evolusjonen, så er de utviklet på en måte som gjør dem helt ufølsomme for hva som måtte være

moralsk sant. For det andre: at vi er ute av stand til å utelukke disse feilaktige overbevisningene fra en gruppe med overbevisninger. Dette betyr at vi må forkaste alle overbevisningene i denne gruppen. (Shafer-Landau side 17-18).

Den første forutsetningen er nettopp hva tilhengerne av EUA hevder og begrunner. Den andre forutsetningen er å hevde at vi ikke er stand til, uansett redskap, å skille mellom riktige og uriktige overbevisninger. Det er denne forutsetningen som utfordres. Så lenge det finnes andre kilder til våre moralske overbevisninger enn intuisjon, så er det en mulighet for at vår rasjonalitet kan korrigere for en eventuell feilaktig innflytelse som evolusjonen har hatt, og dermed avdekke moralske sannheter.

Shafer-Landau viser til at vi har vist at vi er i stand til å overprøve våre egne moralske overbevisninger mange ganger i historien. Slavemotstandere i sydstatene før borgerkrigen var i stand til kritisk å evaluere, og overprøve, den allmenne oppfatning i sin egen kultur. Det samme var suffragettene, selv om de var vokst opp i en mannsdominert kultur. Hva som skal til for å overprøve sine omgivelsers holdninger er diskutabelt, men vi kan konstatere at historien er full av mennesker som har vært i stand overprøve etablerte holdninger. (Shafer-Landau side 19).

Det er midlertid mulig at det er en forskjell på kulturell innflytelse og en mere skjult evolusjonær innflytelse. Shafer-Landau hevder at forsvarerne av EUA ikke har gjort en overbevisende jobb med å skille evolusjonære moralske overbevisninger ut som *annerledes* enn kulturelt betingede overbevisninger. Evolusjonære overbevisninger er neppe mer immune mot korreksjon enn kulturelle overbevisninger er. Det avgjørende poenget må være om vi er i stand til å vurdere alle våre overbevisninger kritisk.

Så lenge forsvarene av EUA åpner for at ikke alle evolusjonære moralske overbevisninger er helt urokkelige – man kan påvirkes – så åpnes det for korreksjoner som ikke bare kan lede til nye moralske overbevisninger, men også til oppdagelsen av moralske sannheter. (Shafer-Landau side 19)

4.1.4 Rasjonalitet og evolusjon

Peter Singer hevder at all intuisjon som ikke er kulturelt betinget, er et resultat av evolusjon. Han aksepterer altså premisset til Street og Joyce. Mennesker har utviklet seg i små grupper, og innenfor disse gruppene har det utviklet seg noen regler for hva som lønner seg, sett fra evolusjonens standpunkt. En type oppførsel belønnes av evolusjonen fremfor en annen. (Singer side 336). Singer er enig med Joyce og Street i at en evolusjonær opprinnelse for moralske intuisjoner, ikke betyr at de er sanne. Han mener derfor at det ikke er noe poeng å ta utgangspunkt i intuisjoner som er utviklet fordi de var evolusjonsmessig vellykkede for millioner av år siden, i alle fall ikke uten å utsette dem for kritisk evaluering. (Singer 348).

Spørsmålet blir da hvorfor evolusjonen skulle ha ført til at vi har evnen til å begripe moralske sannheter? Street påpeker jo at det ikke kan ha gitt menneskene noen reproduktive fordeler. Katarzyna de Lazari-Radek og Peter Singer svarer på dette (Lazari-Radek og Singer 2012). Deres svar er at en *rasjonell evne* øker sjansen for reproduktiv suksess. Vi utviklet oss til å bli rasjonelle skapninger fordi det gjorde oss i stand til løse en rekke problemer som eller ville ha svekket våre muligheter til å overleve. Men når vi først hadde fått denne kognitive kapasiteten, så var vi ikke i stand til unngå å begripe en rekke *andre* sannheter som *ikke* var nødvendige for å overleve. Det gjelder også kompliserte sannheter innenfor matematikk og fysikk.(Lazari-Radek og Singer side16). Dette resonnementet har samme form som Wielenberg argumentasjon for kognitiv kapasitet og eksempelet med synet tidligere. Vi utviklet syn for å kunne se på savannen, men fikk samtidig evnen til å se stjerner, selv om det ikke gav noen evolusjonære fordeler.

Menneskene fikk altså kognitive kapasiteter som overgår det som må ha vært nødvendig for å overleve. Hvordan er det mulig? Lazari-Radek og Singer mener at en plausibel forklaring er at disse kapasitetene kom som én pakke, som det ikke var økonomisk for evolusjonen å dele opp.(Lazari-Radek og Singer side 17):

> Either we have a capacity to reason that includes the capacity to do advanced physics and mathematics and to grasp objective moral truths, or we have a much more limited capacity to reason that lacks not only these abilities but others that confer an overriding evolutionary advantage. If reason is a unity of this kind, having the package would have

> been more conducive to survival and reproduction than not having it. (Lazari-Radek og Singer side 17)

I denne sammenheng er det viktig å understreke at rasjonalitet ikke erstattet intuisjon på et tidspunkt i evolusjonen, den kom som et tillegg. Intuisjonene bestod, men vi ble i stand til å betrakte dem og vurdere dem. Det gjorde at vi kunne ende opp med konklusjoner som ikke var evolusjonsmessig fordelaktige. Peter Singer beskriver det som å gå inn i en heis:

> Reason is like an escalator - once we step on it, we cannot get off until we have gone where it takes us. An ability to count can be useful, but it leads by a logical process to the abstraction of higher mathematics that has no direct payoff in evolutionary terms. Perhaps the same is true of the capacity to take the perspective of Smiths impartial spectator.[3] (Singer 2006)

En uenighet mellom tilhengere og motstandere av EUA, er hvorvidt menneskenes kognitive kapasitet i *tilstrekkelig* grad er i stand til å overprøve sine egne intuitive moralske overbevisninger. Er mennesker så rasjonelle at det gjør oss i stand til nærmest å slippe fri oss fra våre egne nedarvede fordommer? Street og Joyce fører da til en moderne debatt, som omhandler i hvilken grad en slik rasjonell evaluering *kan* finne frem til sannheter som ikke er varianter av våre egne fordommer.

Singers argumentasjon som har mye til felles med Wielenberg: De har den samme tiltroen til at fornuften kan ta oss til helt andre steder enn intuisjonen. Men det må presiseres at Wielenberg og Singer *ikke* er enige i neste steg: Hvordan etikk skal begrunnes. Det leder oss til neste del av svaret på EUA.

Dersom vi mener at vi, ved hjelp av rasjonalitet, kan korrigere våre moralske intuisjoner og finne frem til sannheter, så er det nødvendig med et *startpunkt* for denne korrigeringen. Wielenberg og Skarsaune foreslår ulike startpunkt: Skarsaune mener at verdiene *smerte* og *nytelse* er et slikt startpunkt, mens Wielenberg mener at *kognitiv kapasitet* er et slikt startpunkt. Peter Singer har også et svar som det ligger utenfor denne oppgavens mål å drøfte.

---

[3] Peter Singer henviser til Adam Smiths «impartial spectator» i «The Theory of Moral Sentiments». Smith aksepterte at vi har intuitive moralske følelser, og hevdet vi må bruke vår fornuft til å forsøke å sette oss i posisjonen til en uavhengig observatør når vi skal felle moralske dommer: «We can never survey our own sentiments and motives; we can never form any judgment concerning them; unless we remove ourselves, as it were, from our own natural station, and endeavor to view them as at a certain distance from us. … We endeavor to examine our own conduct as we imagine any other fair and impartial spectator would examine it». (TMS III.1.1).

4.2 Når oppstod moralske sannheter?

4.2.1 Innledning

Hvis vi ikke bare er styrt av våre intuisjoner, er vi også styrt av våre egne refleksjoner. Vi er derfor ofte klar over at våre første moralske følelser er feil, og at når vi tenker oss om så må vi justere eller forkaste den første innskytelsen.

Det at vi mener at rasjonaliteten er i stand til å vurdere og overprøve våre intuitive moralske overbevisninger, er midlertid bare første del av et svar på EUA. Vi trenger også å gi en plausibel forklaring på hvordan moralske sannheter kan oppdages. Hvor er startpunktet for resonnementet? Skarsaune mener at dette ligger i den grunnleggende verdien om at smerte er dårlig og nytelse er bra. Wielenberg mener det starter med at menneskers kognitive kapasitet oppdager og etablerer rettigheter.

En viktig del av resonnementene deres, synes å være etableringen av rekkefølgen i evolusjonen. Skarsaunes avgjørende tidspunkt er *tidlig*, før menneskets utvikling. Smerte er etablert som noe dårlig før evolusjonen retter seg etter dette. De moralske sannhetene er derfor til stede hele veien under evolusjonen. Wielenbergs avgjørende tidspunkt er sent i menneskets utvikling, når den kognitive kapasiteten har nådd «riktig» nivå, og er i stand til å oppdage moralske sannheter og etablere overbevisninger om dem.

4.2.2 Selekterer evolusjonen blant mange ulike moralske overbevisninger?

Street og Joyce synes å mene at det det har vært en prosess hvor ulike moralske overbevisninger oppstår og blir forkastet. Street tenker seg, med forbehold, at om menneskene *først* har mange ulike overbevisninger, så vil noen overbevisninger bli

selektert fremfor andre. Kort sagt: Først fikk vi *evnen* til å ha overbevisninger, så en seleksjon av *innholdet* i disse overbevisningene. (Street side 118.)

Dette illustrerer en alternativ tidslinje. Først oppstår tilfeldige holdninger, så overlever de holdninger som fremmer vår evne til å overleve i de omgivelsene vi til enhver tid er i. Det betyr at mange av våre motiver for å handle er etablert i våre forfedre lenge før de fikk en kognitiv evne som gjør dem i stand til å evaluere alle sider av våre overbevisninger og handlinger. Street kaller dette evnen for «*full-fledged evaluative judgement*». Det er ikke bare evnen til intuitivt å ønske noe (som sjimpanser også kan), men også til å reflektere, sette ord på og vurdere ulike alternativer opp mot hverandre, samt stille spørsmål ved sine egne overbevisninger. Denne evnen mener hun må ha oppstått sent: «Thus, the capacity for full-fledged evaluative judgement was a relatively late evolutionary add-on, superimposed on top of much more basic behavioral and motivational tendencies». (Street side 118). Det betyr at en rekke av våre evaluative holdninger har oppstått i menneskene *før* vi selv var i stand til å bedømme dem.

Wielenbergs rekkefølgebestemmelse, at den kognitive kapasiteten kommer *før* både rettigheter og troen på rettigheter, er nødvendig fordi det er denne kognitive kapasiteten som er årsaken til *både* rettigheter og overbevisningen om rettigheter (tredje-faktor forklaringen). Det synes med dette som om Wielenberg mener at mennesker ikke hadde *sanne* moralske overbevisninger før etter at vi hadde tilstrekkelig kognitiv kapasitet til å få innsikt i moralske sannheter. Det synes imidlertid uklart om han mener at det heller ikke *fantes* noen moralske sannheter før vi oppnådde den nødvendige kognitive kapasiteten til å oppdage disse. En tolkning kan være at selv om rettigheter kan ha eksistert, så fikk vi disse rettighetene først når vi nådde et bestemt trinn i evolusjonen: Da oppdaget vi rettighetene *og* etablerte dem. Det kan samtidig forklare hvorfor dyr ikke har, eller skal ha, rettigheter.

Utfordringen med dette er at utfallet blir en relativt svak versjon av moralsk realisme. Fra dette perspektivet blir moralske sannheter knyttet til mennesker, deres rettigheter og likhetsprinsippet. Det betyr (forenklet sagt): Ingen mennesker, ingen moral.

Wielenbergs forsvar av moralske sannheter er knyttet til menneskets utvikling slik den faktisk *ble*, ikke slik den *kunne* ha blitt i en veldig annerledes verden. Moralsk realisme blir da noe menneskeskapt. Det betyr at dersom mennesker *ikke* hadde blitt mennesker, men forblitt dyr, så ville hele spørsmålet om moralske sannheter være irrelevant.

Skarsaunes startpunkt er at smerte/nytelse er etablert som dårlig/bra forut for menneskers moralske overbevisninger. Det gir en moralsk sannhet som kan forfektes helt uavhengig av om menneskene ble mennesker eller forble dyr, og helt uavhengig av om menneskene utviklet sin kognitive kapasitet. Også dyr opplever smerte, og det kan derfor hevdes at den har en objektiv verdi også på en klode helt uten mennesker. I så måte gir det en sterk binding til andre naturvitenskapelige sannheter: Tyngdekraften ville ha eksistert selv om kloden ikke var bebodd av mennesker. Det samme gjelder for smerte. Noe er derfor bra og dårlig, ikke bare forut for menneskene, men helt uavhengig av menneskene.

4.2.3 Hva hvis ikke…?

La oss sette disse svarene opp mot Darwins frykt, og Streets og Joyces påstand om at dersom menneskene hadde utviklet seg annerledes så ville også de moralske overbevisningene våre vært annerledes. Antagelsen synes rimelig, men holder antagelsen dersom vi setter dem i de to ulike svarene på EUA fra Skarsaune og Wielenberg.

Skarsaune hevder at det er en grunnleggende verdi allerede før evolusjonen, at smerte er dårlig. Smerte ville da være dårlig, uansett hva mennesker hadde utviklet seg til å bli. Smerte er dårlig også hos dyr. Denne moralske sannheten vil være den samme uansett hvilken skapning vi er. Konklusjonen er derfor at hvis mennesker hadde utviklet seg annerledes, så ville smerte fortsatt vært dårlig. Fordi evolusjonen retter seg etter dette faktum, så ville vår overbevisning også da være at smerte er dårlig. Menneskenes overbevisning om at smerte er dårlig kunne bare ha endres dersom påstanden om at smerte er dårlig ikke hadde vært sann. Altså: Dersom menneskene hadde utviklet seg

annerledes, så ville vi fortsatt hatt en intuitiv opplevelse av at smerte er dårlig. Noe annet er om vi hadde hatt den kognitive kapasiteten til å lage en etisk *teori* om hvorfor smerte er dårlig, dersom vi hadde utviklet oss veldig annerledes.

For Wielenberg er dette ikke like opplagt. Rettighetene våre er knyttet til at vi faktisk har kognitive egenskaper. Uten disse er det ingen rettigheter, og dermed ingen moralske sannheter. Dersom menneskene hadde utviklet seg veldig anderedes ville derfor de (grunnleggende) moralske sannheter kun være sanne hvis vi utviklet minst den samme kognitive kapasitet. Det er jo mulig å se for oss at vi fikk mye større kognitiv kapasitet: at vi rett og slett var mye smartere. I så fall er det grunn til å anta at Wielenberg ville mene at de sanne moralske påstandene ville være de samme som vi har nå.

Begge mener at vi har kunnskap om moralske sannheter, men det er selvsagt en utfordring at deres argumentasjon er forskjellig. Men selv om Wielenberg og Skarsaunes argumentasjon *kan* utelukke hverandre, er det slett ikke sikkert at de *må* gjøre det. I Wielenbergs argumentasjon for rettigheter ligger jo et ønske om ikke å bli utsatt for overgrep, noe som *kan* tolkes som en forståelse av menneskets *fysiske* sårbarhet, som igjen kan settes i sammenheng med smerte. Dersom Wielenberg også bygger sitt resonnement på smerte, gjenstår det imidlertid for Wielenberg å forklare hvorfor dette ikke også gjelder for alle sårbare skapninger, uavhengig av kognitiv kapasitet.

Men la oss huske hva som er oppgaven. Oppgaven her er ikke å begrunne eller forsvare moralsk realisme, men å svare på evolusjonære undergravende argumenter. Vi kan hevde at *dersom* Skarsaune har rett i at smerte finnes som en før-evolusjonær verdi, så trenger ikke moralsk realisme å bli undergravet at evolusjonære argumenter. Og *dersom* Wielenberg har rett i hvordan mennesker etablerte rettigheter, så blir moralsk realisme ikke undergravet av evolusjonære argumenter. Etter min mening er både Skarsaunes og Wielenbegs syn kompatible med evolusjon. Men vi må akseptere deres rekkefølgebestemmelse hvis vi vil vise en sammenheng mellom evolusjon og verdi. Rekkefølgebestemmelsene kommer imidlertid med ulike konsekvenser og kostnader.

4.2.4 Hva så med dyrene…?

Skarsaunes og Wielenbergs ulike svar på EUA, gir helt ulike kostnader og konsekvenser. Dette illustreres med en drøftelse av forholdet mellom dyr og menneskers rettigheter. En drøftelse av dyr hører naturlig med når evolusjonen brukes som argument mot moralsk realisme. Også dyr er en del av den samme evolusjonen, og har vært utsatt for lignende evolusjonære krefter.

En presisering kan være nødvendig her. Dette er ikke en drøftelse av hvorvidt dyr er moralsk ansvarlige for sine handlinger. Dette handler om det ansvar mennesker, som ansvarlig for våre handlinger, har overfor dyr. Spørsmålet er interessant fordi det kan illustrere noen av konsekvensene og kostnadene ulike syn på evolusjon og moral kan ha i anvendt etikk.

Skarsaunes påstand er at smerte er etablert som dårlig forut for menneskers evolusjon, og at dette gav menneskene moralske overbevisninger. Det betyr at denne før-evolusjonære verdien må gjelde *både* for dyr og mennesker. Det kan riktignok stilles spørsmål med i hvilken grad dyr opplever smerte, men det er et empirisk spørsmål. Dersom de kan oppleve smerte, så må det ha konsekvenser for hvordan vi tenker moralsk.

Peter Singer har dette som utgangspunkt i *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress*. Han trekker en parallell til hvordan mennesker gradvis har utvidet kretsen som omfattes av vårt moralske engasjement, og inkorporert etniske grupper som vi nå likestiller med oss selv. Det er i dag nærmest selvsagt at alle mennesker har likeverd, uavhengig av rase og etnisitet, men det har ikke vært tilfellet i historien. På samme måte mener Singer at det er riktig å utvide sirkelen til også å omfatte dyr (Singer 1981, side 120-121). Det er jo smerte i seg selv som er dårlig: uavhengig av hvem som opplever den.

Et slikt syn kan sies å ligge til grunn for at vi stiller krav til dyrehold, både i landbruk og i husholdninger, og et slikt syn kan brukes som argument for ikke å spise kjøtt. Dette er et standpunkt som vi kjenner fra politisk debatt om dyrehold og landbruk, men det eksisterer ikke en tilsvarende debatt rundt ville dyrs opplevelser.

4.2.5 Også ville dyr lider

Ole Martin Moen reiser problemstillingen om hvorfor dette ikke også bør gjelde for ville dyr i sitt essay «The Ethics of Wild Animal Suffering» (2016). Moen har i hovedsak det samme synes som Skarsaune på hva som har grunnleggende verdi, nemlig at smerte er dårlig, og hans svar på evolusjonære undergravende argumenter er relativt likt Skarsaunes svar. (Moen, 2013)

Moen stiller spørsmål ved hvorfor vi skal utelukke *ville* dyr fra vårt engasjement med dyrevelferd. Antroposentrisme har tradisjonelt omfattet menneskers smerte, og i en litt nyere variant har mennesker vært opptatt av smerte som *mennesker* påfører dyr. Dette kan også oppfattes som en form for antroposentrisme. Moens poeng er at vi må være opptatt av *alle* dyrs smerte, uavhengig av hvem som påfører dyrene smerten. Han begynner sitt resonnement med tre empiriske påstander: at det finnes veldig mange *flere* ville dyr enn husdyr, at de har *evnen* til å lide som husdyr og at ville dyr lider *minst like mye* som husdyr. (Moen 2016)

Et slikt syn utfordrer det tradisjonelle synet på naturvern, hvor naturen bør overlates til seg selv. Moen påpeker at ville dyr i naturen lider av mange grunner. Rovdyr dreper ofte byttet sakte og spiser det levende, og det skjer gjerne etter flukt og smertefull kamp. I tillegg til å være utsatt for rovdyr, er dyr i naturen utsatt for sykdom, parasitter, tørke, drukning og kulde. Svært ofte sulter ville dyr også i hjel. (Moen 2016). En ikke uvanlig strategi fra evolusjonens side for å møte slike tap, slik at gener skal bringes videre, er at dyr får flere avkom. På denne måten blir sjansen for at noen overlever større. Mange av disse ungene vil dø tidlig, og ofte på en smertefull måte. Naturen og evolusjonen tar ikke hensyn til opplevelsen av smerte: Evolusjonens svar på død er enda flere avkom og dermed enda mer smerte og død.

Det kan derfor være grunn til å hevde at ville dyr lider mye mer enn husdyr. Som oftest vil husdyr slippe rovdyr, sykdommer, sult og kulde, og avlivningen skjer raskt og smertefritt. Disse dødsfallene i naturen (rovdyr, sykdom, sult etc.) ville bli betraktet som dyremishandling i husdyrhold, med påfølgende straff. Hvorfor aksepterer vi det da for

ville dyr, spør Moen? Et svar kan være at menneskelig innblanding i naturen ofte vil påføre mer smerte enn om vi ikke gjør det. Naturen består av komplekse økologiske balanser som vi kan forstyrre. Moen drøfter dette og gir svar som jeg ikke kommer nærmere inn på i denne oppgaven, fordi muligheten for en praktisk løsning ikke rokker ved den moralske utfordringen som vil bli drøftet her. Det at smerte er dårlig medfører at *dersom* vi viste hvordan vi kunne gripe inn i naturen, uten å påføre mere smerte, så burde vi gripe inn.

Skarsaunes svar på EUA kommer altså ikke uten kostander. Dersom smerte/nytelse er den eneste definitive verdien, så kan de vanskelig begrenses til mennesker. Dette er en problemstilling Skarsaune ikke tar opp, men det er naturlig å mene at dette er en konsekvens – og kanskje en kostnad – som følger med hans argument for moralsk realisme.

Wielenberg unngår i hovedsak denne problemstillingen. Hans svar bygger på at mennesker oppdager og etablerer sine rettigheter som en følge av vår høytstående kognitive kapasitet. Da unngår han en slik sammenligning med dyr, og det følger ikke av dette synet at dyr må ha noen rettigheter.

Det betyr ikke at Wielenberg ikke kan være bekymret for dyrenes ve og vel. Han kan ha en antroposentrisk tilnærming til dyrs velferd: Den smerten som vi mennesker påfører dyr bør reduseres: Andre smerter har vi ingen moralsk forpliktelse til å gjøre noe med. Det at vi ikke har en moralsk forpliktelse til å forhindre ville dyrs lidelse betyr heller ikke at vi ikke kan gripe inn dersom vi ønsker.

4.3 Oppsummering og refleksjoner

La oss tenke oss at noen fortale deg at det finnes nøyaktig 5 422 000 000 000 fisk i alle verdens hav. Du har ingen idé om dette tallet stemmer. Så oppdager du at dette tallet er nøyaktig det samme som USAs handelsunderskudd i 2011. Nå har du alle grunner til å tvile på at det er riktig. Selv om du ikke er i en posisjon til å kunne bekrefte det riktige tallet, og selv om metoden som ble brukt for å komme frem til tallet i en helt annen sammenheng (statistikk om handelsbalansen) er til å stole på, så har opprinnelsen til akkurat dette tallet ingen sammenheng eller relevans med hva som er det riktige antallet fisk i havet. Dette tankeesprimenet fra Shafer-Landau (Shafer-Landau side 2) ligner på det tilhengerne av EUA prøver å gjøre.

Tilhengerne av EUA hevder nemlig at de vet kilden for våre overbevisninger, nemlig evolusjonen, og at denne kilden er helt irrevant for sannhetsgehalten i det vi går rundt og tror om moralske sannheter. Hvis dette er riktig må det vi tror mest sannsynlig være feil, eller vi står overfor en helt utrolig tilfeldighet, som vi uansett ikke kan verifisere. Det EUA utfordrer oss på, er å gi en plausibel forklaring på hvordan moralske sannheter kan oppdages. Vi trenger å gi en plausibel forklaring, eller teori, på *hvordan* vi kan vite hvor mange fisk som finnes i havet, og vi trenger deretter å gi en rimelig forklaring på hva dette tallet er for noe.

Guy Kahane hevder at når det gjelder EUA så står vi ovenfor tre muligheter. (Kahane side 120-121).

1) *Ingen* av våre overbevisninger blir undergravet av EUA.

2) *Alle* våre overbevisninger blir undergravet av EUA.

3) *Noen* av våre moralske overbevisninger blir undergravet av EUA.

Dette kan fungere som en disposisjon for min konklusjon:

1) *Ingen* av våre overbevisninger blir undergravet av EUA. Dette er sant dersom *ingen* av våre moralske overbevisninger kan forklares med evolusjonen, noe som

åpenbart er feil. Mange av våre moralske overbevisninger *kan* forklares med evolusjon. Et alternativ er dog at vi kan vise at *alle* våre overbevisninger faktisk gjenspeiler moralske *sannheter*, noe de neppe gjør. Så den første konklusjonen blir derfor at EUA har en relevans i normativ etikk, men spørsmålet er hvor mye, og det bringer oss over på alternativ to:

2) *Alle* våre moralske overbevisninger er undergravet av EUA. Dette er bare mulig hvis tilhengerne av EUA gjør ett av to: Det ene er å motbevise *alle de konkrete* svar på EUA. Det andre er at tilhengerne av EUA på et generelt eller metodisk grunnlag viser hvorfor vi *aldri* kan få kunnskap om moralske sannheter: Dette leder til en form for global skeptisisme.

La oss vende tilbake til påstanden om antall fisk i havet. Vi kan konstatere at det amerikanske handelsunderskuddet ikke er relevant når vi skal fastsette antallet fisk i havet. På den annen side så finnes det troverdige metoder for å fastslå omtrent hvor mye fisk det er. Havforskerne driver med det, ikke minst for å fastsette bærekraftige fiskekvoter. Disse tallene kan avvises med to ulike strategier. Det ene er å avvise det nye tallet ved å vise feil i regnestykket, enten en empirisk feil eller en logisk feilslutning. Det andre er å avvise alle tall fordi vi uansett ikke kan stole på vår kunnskap. Dette leder oss mot det Kahane kaller en global skeptisisme. Den evolusjonære variant av denne skeptisisme er å hevde at evolusjonen har fått oss til å *tro* også på alle de forklaringer som begrunner det vi ser på som moralske sannheter. Vi kan altså ikke vite om evolusjonen har fått oss til å *tro* at smerte finnes, og at rettigheter finnes, fordi det fremmer overlevelse og forplantning. Evolusjonen inntar da rollen som en ond ånd som lurer oss.

Slike argumenter inviterer til en annen debatt enn det dette essay skal drøfte, og det er heller *ikke* hva Street og Joyce i utgangpunktet hevder, eller hva vi forventer av tilhengerne av EUA. Men noen av kritikkene mot svar på EUA kan ha denne formen. Tilhengerne av EUA har imidlertid, ved å definere evolusjonen som referanse og sannhet, også definert en ramme for debatten og en kilde til faktisk kunnskap som vi kan og bør diskutere ut ifra. Dermed bør vi forvente at tilhengerne av EUA svarer konkret, og tilbakeviser de ulike svarene på EUA som er blitt gitt som tar utgangspunkt i evolusjonen. Det kan jeg ikke se at de har maktet å gjøre. Svarene til Skarsaune og

Wielenberg beskriver hvordan det er plausibelt at moralsk realisme er kompatibel med evolusjonen, og som etter min mening ikke er tilbakevist. Med det er vi kommet til den tredje muligheten:

3) *Noen* av våre moralske overbevisninger blir undergravet av EUA. Det betyr at evolusjonen er viktig når vi skal forstå våre moralske overbevisninger. Spørsmålet blir nå hvordan vi kan finne ut både hvilke overbevisninger som er undergravet og *hvilke* de er. Dersom vi ikke har en troverdig forklaring på det, er vi tilbake på alternativ to, hvor alle våre overbevisninger er undergravet av evolusjonen. Skarsaune og Wielenberg gir begge gode, men forskjellige, svar til EUA. Skarsaune knytter sitt svar til den *direkte opplevelsen av smerte og nytelse*, og definerer det som grunnleggende verdier som er dårlige og bra. Disse verdiene eksisterer *tidlig*, før menneskets utvikling. Smerte er etablert som dårlig før evolusjonen tilpasser seg dette. Wielenberg knytter sitt svar til menneskers *kognitive kapasitet som oppdager og etablerer rettigheter* for mennesker.

I denne oppgaven er ikke formålet å begrunne en spesiell type moralsk realisme. I denne omgang er målet å vise av moralsk realisme ikke er undergravet av evolusjonen.

4.4 Konklusjon

Siden dette handler om moral, og ikke antall fisk i havet, er det igjen grunn til minne om hva som står på spill her: Hvis moralske overbevisninger bare er en illusjon som er plantet i oss for å øke reproduksjon, så mister moralske overbevisninger sin *normative* kraft. Vi kan da bli tvunget til enten akseptere at moral ikke finnes, eller redusere moral til synsing. Da kan vi ikke hevde at holocaust var objektivt galt.

Evolusjonen er både en feilkilde, og en kilde til kunnskap. Det er derfor grunn til å konkludere, slik det synes som det er enighet om blant filosofene som omtales i denne oppgaven, at vi ikke kan stole på alle våre intuitive moralske følelser eller moralske overbevisninger. De er i for stor grad preget av evolusjonens non-moralske målsettinger, og kan derfor ikke *i seg selv* utgjøre kunnskap. For å avdekke hva som er moralsk sant trenger vi rasjonaliteten, *og* vi trenger kunnskap om evolusjonen.

Forskjellen mellom tilhengere og motstandere av EUA ligger hovedsakelig i hvorvidt rasjonalitet kan bidra i *tilstrekkelig* grad til at vi kan oppdage hva som er moralske sannheter. Det er det all grunn til å tro at den kan.

Det *er* vanskelig å skille mellom moralske overbevisninger og kulturelle overbevisninger på den ene siden, og moralske sannheter på den andre. Men det betyr ikke at vi ikke kan prøve, eller at det er umulig. Evolusjonære overbevisninger er neppe mer immune mot korreksjon enn kulturelle overbevisninger er. Det avgjørende poenget må være om vi er i stand til å vurdere alle våre overbevisninger kritisk. Så lenge ikke alle evolusjonære moralske overbevisninger er helt urokkelige – man kan påvirkes – så åpnes det for korreksjoner som ikke bare kan lede til nye moralske overbevisninger, men også til oppdagelsen av moralske sannheter.

Det at moralfilosofer har en empirisk sett vanskelig oppgave (siden de ikke kan teste sine hypoteser i samme grad som i naturvitenskapen), betyr ikke at sannheten ikke finnes eller at vi ikke kan få kunnskap om den. Det betyr bare at vi må jobbe hardere, og med litt andre verktøy. Menneskene har gjennom evolusjonen fått formidabel evne til rasjonell tenkning som gjør at vi kan *evaluere* våre egne overbevisninger, og ha bevissthet rundt egne valg. Det er derfor moralsk realisme kan reddes fra EUA. Det finnes ulike strategier, med ulike innfallsvinkler, og med ulike kostnader. Men vi *kan* skaffe oss kunnskap om rett og galt. Holocaust *var* galt.

Litteraturliste:

Darwin, Charles. (1871/2004), *The Descent of Man*. Penguin Classics.

Hume, David. (2009) *En avhandling om menneskets natur: Et forsøk på å anvende den eksperimentelle metode på moralske emner*, Oslo, Pax kulturbibliotek 2009.

Joyce, Richard. (2006) *The Evolution of Morality*, Cambridge, MA: MIT Press, A Bradford Book.

Kahane, Guy. '*Evolutionary Debunking Arguments*.' Noûs 14.1 (2011): 103–25.

Laland, Kevin N., Brown, Gillian R. *(2011). Sense and nonsense: Evolutionary perspectives on human behavior.* Oxford University Press

de Lazari-Radek, Katarzyna, & Singer, Peter: The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason, *Ethics*, Vol. 123, No. 1 (October 2012), pp. 9-31: The University of Chicago Press

Lloyd, Elisabeth A. *(2009). The case of the female orgasm: Bias in the science of evolution. Harvard University Press*

Moen, Ole Martin (2013) *«Because It Feels Good: A Hedonistic Theory of Intrinsic Value»* Doktoravhandling i filosofi, Universitetet I Oslo.

Moen, Ole Martin (2016) "The Ethics of Wild Animal Suffering", *Nordic Journal of Applied Ethics* 10 (1)

Ruse**,** Michael: 1986, *Taking Darwin Seriously*, Oxford, Basil Blackwell,

Shafer-Landau, Russ. (2012): 'Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge.' *Journal of Ethics and Social Philosophy* 7.1 (2012): 1–37.

Singer**,** Peter "Ethics and intuitions" (2005) *the journal of ethics*, 9, side 331-352,

Singer**,** Peter**, "**Morality, reason and Rights of Animal" (2006), I De Waal, Franz, *Primates and Philosophers,* Princeton New Jersey, Princeton University Press side 140-158

Singer, Peter, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress* (1981), Princeton New Jersey, Princeton University Press

Skarsaune, K. O. (2011): 'Darwin and Moral Realism: Survival of the Iffiest.' *Philosophical Studies* 152 (2011): 229–43.

Smith, Adam. *"Theory of Moral Sentiments"* (1759/1790/1984) (TMS) Indianapolis: Liberty Fund

Street, Sharon. (2006): "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value", *Philosophical Studies*, 127: 109–166.

Wielenberg, Erik J. (2014) Erik J, *Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism,* Oxford: Oxford University Press, 2014