

Huvudets öde är bundet till kroppen

av Jan Tullberg

Manuskript snarlikt artikel i

Svenska Dagbladet

Den 23 september 1999

Huvudets öde är bundet till kroppen

av Jan Tullberg

En titel som denna väcker invändningar hos många. Hur kan djur kopplas till etiska riktlinjer? Strider inte en sådan tanke mot fundamentala teser som världens oberoende från krass materialism och viljans frihet från biologisk determinism? Invändningarna är fortfarande många och engagerade. För ett drygt sekel sedan gjorde filosofen Josiah Royce en analys som delvis var en prognos: "Once man himself was accepted as a natural product of the evolutionary process, the rest of the Cartesian compromise could hardly be maintained." (*The Spirit of Modern Philosophy*). I våra dagar har även påven accepterat evolutionen som en bättre förklaring till människan som fysisk varelse, men själen liksom tanken, känslan och viljan avskiljs till en separat och oberoende existens. Ur ett evolutionärt perspektiv är detta en märklig för att inte säga ohållbar ståndpunkt då hand och handlande har utvecklats parallellt. Eller som Willy Kyrklund uttryckte det "Ett kroppsorgan utvecklas samtidigt med det beteende som styr organet. Svinhugget är lika gammal som tanden" (*Om godheten*). Enligt en naturalistisk etik följer normativa implikationer för hur vi bör handla av vad vi är; människans natur är central för hennes moral. Tandens utseende säger inte bara något om ätandet utan också om vad djuret bör äta. Darwinismens vetenskapliga seger har dock inte inneburit en triumf för naturalistisk etik inom filosofin, utan paradoxalt nog är det snarast den Cartesianska kompromissen som vunnit fler anhängare.

Statsvetaren Larry Arnhart har skrivit en intressant bok kring naturalistisk etik och inte minst hur man skall förstå och bemöta det kraftfulla motståndet; *Darwinian Natural Right - the biological ethics of human nature* (1998, State University of New York Press). En av bokens centrala teser är att Darwinismen moralfilosofiskt sett inte är ett brott utan väl hänger ihop med en naturalistisk tradition. Arnhart ser en hög överensstämmelse från Aristoteles via 1700-talsfilosofen David Hume till Charles Darwin och neodarwinism. Det är mer en fråga om utveckling och vetenskapligt stöd till en mer skissartad men likväl rättvisande äldre modell. På liknande sätt som genetiska upptäckter detta århundrade underbygger mer än reviderar evolutionsteorin så kompletterar och stöder evolutionsteorin Aristoteles syn på etikens funktion.

Målet för Aristoteles var inte en moral för att omdana den mänskliga naturen utan att leva ut dess potential och då blir människans naturliga preferenser viktiga. Våra moraliska dispositioner bör tydliggöras och förstärkas genom en medveten strävan mot dygder gällande lojalitet mot anhöriga, ömsesidighet samt självförverkligande, vilka tillsammans gav vad grekerna kallade *Eudaimonia*; lyckan i ett gott liv. Det är värt att notera frånvaron av vissa numer populära moraliska kandidater som agentneutralitet och allmän välvilja.

Om man vill göra en uppdelning i olika källor till etiska normer så är det vanligt att använda följande tre: övernaturlig, naturlig och kulturell. Arnhart ser inte någon större avvikelse i den övernaturliga etiken jämfört med den naturliga utan våld, stöld, sexualitet måste hållas inom gränser för en grupplevande primat och de religiösa budskapen har ofta varit mer ett instämmande än ett nyskapande av etiska normer. Många normer har dessutom setts som skrivna i naturens bok snarare än i skrifterna

och det övernaturliga har inte heller någon stark bas för ett etiskt budskap. Arnhart ansluter sig inte till Dostojevskijs syn att utan gud blir allt tillåtet, utan till Robert McSheas skepsis mot möjligheten för en underbyggd gudomlig moral; hur kan man veta om gud finns, vad han verkligen vill samt varför en människa skall agera därefter. Laglydigheten verkar mer beroende av konsekvenser i denna värld än den hänsides.

Om det naturliga och övernaturliga kan samexistera så blir det desto svårare med det kulturella. Om människan helt blir en kulturvarelse så mister banden till naturen sin relevans och moralen blir en självgenererande kulturprocess. Sociobiologen Edward Wilson beskrev kulturen som i ett naturens koppel och det har utlöst många anklagelser för 'biologisk determinism'. Många motsätter sig en sådan sociobiologisk kombination av *nature and nurture* och ser kulturen som frikopplad från naturen. För kulturrelativisterna är inte den mänskliga naturen en aktiv ingrediens utan endast ett passerat historiskt stadium. Det finns flera förklaringar till uppfattningen om den kulturella frikopplingen varav en är att det mänskliga samhället rör sig bort från en stabilitet som känns som naturlig och permanent. En global kommunikation gör att drag i den egna kulturen som tidigare sågs som universella och självklara nu blott blir en av fler lösningar i en multikulturell värld. Samhällsvetenskaperna har ett behov av att få ett eget revir och en oberoendeförklaring från biologi är lockande. Oberoendet av naturen lockar inte minst den politiska filosofin. En Kantiansk ansvarsfull frihet kombineras gärna med Lockes idé om människan som en tom tavla. Auktoritära och kollektiva filosofier vill inte gärna se inskränkningar i ledarskapets frihet att skapa en ny och bättre människa. Etiken blir föremål för önskningar och fantasi där var och en kan lansera en teori och det främsta kriteriet för val mellan dem blir graden av intersubjektiv entusiasm.

Hur motiveras då kritiken av naturalistisk etik? Arnhart tar upp en rad doktriner som samtliga särskiljer natur och moral. Accepterar man dessa doktriner så återstår blott frågan om naturen är amoralisk eller direkt omoralisk, men han argumenterar övertygande mot dem och detta är en av bokens främsta förtjänster. Andra sociobiologiskt inriktade böcker är väl så skickliga i att ge intressant deskriptiv information men saknar tålamod och kunskap i dessa teoretiska labrynter. De avfärdar dem eller går förbi dem med en överslättande, ibland anpasslig kommentar, men de fördjupar sig inte i sig i dessa resonemang.

Distinktionen mellan fakta och värdering har givit upphov till en populär doktrin kallad såväl 'det naturalistiska felslutet' som 'Humes lag'. Den hävdar att värde och fakta är fundamentalt väsensskilda, varför det är omöjligt att utifrån en analys av hur relationen mellan olika företeelser faktiskt är komma fram till hur de bör vara. Om en sådan logisk klyfta vore en realitet skulle det vara ett starkt argument mot varje naturalistisk etik. Darwinismens bättre underbyggda bild av hur världen ser ut skulle i sig inte generera några normativa slutsatser. Man kan då fråga sig varifrån värden kommer. Hänvisningar till människors moraliska intuition är knappast tillräckligt väsensskild, för vad är intuitionen utom en reaktioner från hjärna och hjärta båda ytterst formade av naturlig selektion. På detta fundament kommer sedan en historisk-kulturell påbyggnad. Lärande och hämning förklarar väl varför något anses vara gott, men doktrinen förespråkare bedömer detta som mer deskriptivt än normativt relevant. Det oberoende alternativet till naturalistiska värden är transcendentala värden, men ett sådant ursprung reser betydligt fler frågor än det kan förklara. Att ersätta Guds profet med en mer svårtillgänglig filosof är knappast en avgörande förbättring.

Det naturalistiska misstaget är märkligt också vad gäller idéhistoriska referenser. David Hume har några raders betraktelse om en avgörande skillnad mellan är och bör, men den samlade vikten av hans författarskap förespråkar en empirisk, rationell och naturlig grund för etiken. En central tanke hos honom är att vi styrs och bör styras av vår natur vilken formar vårt moraliska sinne, önskningsar och passioner som sedan förnuftet hjälper oss att realisera. Hume är ju ingen marginell filosof vilket gör det än märkligare att man på detta sätt med hans namn rubricerat en tes som går emot hans huvudlinje. Arnhart är inte ensam i denna kritik utan exempelvis Alistair MacIntyre och Richard Taylor är två förespråkare för samma uppfattning, men det behövs förmodligen många fler för att frammana en kritisk reflektion. I varje annat sekel har en dylik antinaturalistisk tes mötts med skepcis, men i vår tid är det en dominerande doktrin som lätt anammas med föga eftertanke.

En vanlig tanke är att det finns något unikt mänskligt som särskiljer oss totalt. Vi må vara ett djur men i så fall ett annorlunda djur, det besjälade, det intelligenta, det talande, det kulturella, eller det moraliska. Någonstans finns en substantiell klyfta som är av stor signifikans och motiverar en mänsklig exceptionism. Enligt evolutionär teori så saknas det en grund för en sådan syn; utan alla våra och andra djurs egenskaper bildar ett kontinuum. Den centrala motivationen i en exceptionistisk syn är nog inte det genanta med att ha så enkla släktingar, utan motvilja mot tanken att vi fortfarande är naturvarer. Visserligen har vi vandrat bort från savannen men den tiden har inte passerat spårlöst, utan vårt grundläggande psyke blev anpassat till ett liv under många generationer som jägare och samlare. Jordbrukets och industrialismens korta tid har inte förändrat vårt psyke på fundamental genetisk nivå.

En intressant jämförelse med mänsklig socialitet utgör myror, termiter och bin. Aristoteles klassade människan som ett politiskt djur och det är inte ovanligt att kulturrelativister tar denna klassificering som ett argument för människans särställning och för ett öppet förändringsmandat. Det förtjänar att framhållas att den aristoteleanska beskrivningen är att människan var ett politiskt djur av naturen och att hon var ett av flera politiska djur, däribland de sociala insekterna.

Sextonhundratalsfilosofen Thomas Hobbes drar fram en rad skillnader mellan människor och myror som förklarar deras större socialitet. Den grundläggande skillnaden är att det individuella intresset och det gemensamma intresset sammanfaller hos insekterna men inte så hos människorna varför det mänskliga samhället bygger på konventioner som kräver auktoriteten genom en statsmakt. Hobbes analys väcker Arnharts misshag då han ser den som ett uttryck för mänsklig exceptionism, men här tror jag han felbedömer Hobbes. Vad denne gör är inte att bryta ut människan från det naturliga sammanhanget och ge henne en särställning, utan att ge henne en mer intermediär ställning. Människan var det mest politiskt/sociala djuret enligt Aristoteles men myror och bin är mer sociala av naturen enligt Hobbes. Han ser inte heller naturen som något passé nu när människan skapat en konventionell socialitet, utan den naturliga särkillnaden mellan egenintresse och allmänintresse är permanent. Han polemiserar inte så mycket mot Aristoteles som mot uppfattningen att se samhället som en organism styrd av allmänintresset. Huvudet må ha makten och kan prydas av en huvudbonad medan händerna är nakna, men den orättvisan är bara skenbar ty huvudets öde är bundet till kroppen och att frysa om händerna är väl så obehagligt som att frysa om huvudet. Huvudets maktställning hotar inte handens celler utan de förenas

av allmänintresset. En sådan harmoni finns hos myrorna varför deras sammanhållning klarar sig utan en statsmakt och utan en konflikt mellan härskare och undersåte.

Arnhart framför invändningar som att modern forskning visar på mindre harmoni i stacken, men det är marginella invändningar som inte motsäger Hobbes tes om den centrala skillnaden som gör att människor är mindre sociala av naturen än myror och bin. Tvärtom förklarar modern biologi den höga socialiteten med den haplodiploida reproduktion vilket gör att arbeterskorna har en högre andel gemensamma gener än normala syskon. Hobbes har inte heller frikopplat kulturen från naturen, utan snarare visat på ett naturens koppel. Talet om att se samhället som ett uttryck för allmänintresset är felaktigt vad gäller människan då både härskare och undersåte drivs av ett egenintresse. Vårt samhället är mer en allians, inte en organism eller en mer organismliknande samhälle som hos myra och bi.

En del entomologer har studerat könkvoter för att få reda på vems intresse som styr kupa och stack. Om könkvoten är jämn motsvarar det drottningens reproduktiva intressen och samhället kan ses som envælde i fulländad form, med arbeterskorna slitande utan knot och fackligt medvetande. Om könkvoten visar på en större andel honor så visar det på en överensstämmelse med arbeterskornas intressen och samhället skulle kunna ses som en proletariats diktatur med drottningen som en förslavad äggkläckningsmaskin helt utan kontrarevolutionära ambitioner. Men är inte sådana tolkningar beroende av att vi själva är det mest politiska djuret?

Entomologen Maeterlinck gjorde några kommentarer om insekternas etik som kan vara värd en reflektion: "The species which appear to us to be the most highly civilized seem also to be the most enslaved and pitiable ... their absolute devotion to the public good ... their complete abnegation, their ceaseless self-sacrifice to the safety of the state.. They practice the three most formidable vows of our severest orders: poverty, obedience and chastity." (*The life of the white ant*). Detta är en moral som följs - inte en moral som främst predikas som hos oss. Den som delar Maeterlincks obehagskänslor lockas kanske att pröva tanken att en moral som tillämpas så framgångsrikt hos bina likaväl kan vara fel för oss. Det är knappast klokt att beklaga bina, men ej heller att vi inte är bin och trogna så många lovsjungna dygder. Jag är inte säker på att Aristoteles skulle misstycka med Hobbes utan de kanske skulle enas om att människan av naturen är det mest politiska men inte det mest sociala djuret. Likaså att varje djur bör söka sin rätta plats och mening, sitt *telos*.

Det blir med nödvändighet så att många teser knäcks av tidens tand. En sådan idé är enligt gängse bedömning Aristoteles idé om att tillvaron styrs av en avsikt. Är det någon idé som evolutionsteorin massakrerat är det idén om *telos*. En avsikt, ett ändamål, en mening är det som efterlysts och inte minst religionen tillhandahållit, så att jorden, mänskligheten, den enskilda människan ja den enskilda myran har fått en mening i den gudomliga planen. Men sedan har Kopernikus flyttade jorden från universums centrum och Darwin omplacerade människan till en gren på skapelsens träd. Vi har fått en värld där det finns en mekanik som rullar på, och liv och död har blivit en kedja utan mål. Arnhart har ingen liten uppgift när han söker rädda *telos* men han har goda argument. Ett kosmiskt *telos* har fallit, men är därmed också ett mer blygsamt biologiskt *telos* passé? I varje ekollon finns en potential till att växa upp till en imponerande sparbanksek. Det finns ingen reserverad glänta och ingen övergripande plan men hos varje levande organism finns en mer begränsad plan

manifesterad i dess DNA. Jag har svårt att se att detta mer begränsade *telos* skulle ha fallit med det kosmiska.

Det förefaller inte heller riktigt att se detta mål som något mekaniskt och färglöst. Även om biologins *telos* fundamentalt är "håll dig vid liv och föröka dig" så finns en rad hjälpregler. Selektionen har också resulterat i en rad känslor och förmågor som understött denna fundamentala strävan. Ögats lockelse till harmoni, smaken för sötma, hjärtats kärlek är alla ändamålsenliga hjälpmedel som vi känner ett egenvärde i. Kravet på en större mening tycks mig däremot mer artificiellt och marginellt. Att organismers strävan skulle ha en kosmisk betydelse eller att det föreligger någon sorts garanti framstår möjligtvis som önskvärt men inte som nödvändigt. När vi lever utan hård press att klara vår överlevnad kan vi ägna oss med så stort allvar åt existentiell ångest och sociala ambitioner att detta kan driva oss till direkt självdestruktion. Också överflödssjukdomar kan vara livshotande, men biologins *telos* räcker som livsmening för de flesta människor.

Efter att ha lyft fram rimligheten i en sådan syn finns det skäl att dröja något vid dramatiken i omprövningen av det kosmiska *telos*. De flesta har ytterst svårt att acceptera Malthus kärva budskap; naturen står för ett *horrur vacuum* ett övermått av nytt liv som implicerar ett övermått av brutal död. Men det finns också en vilja att leva och reproducera sig trots det futila med detta i ett kosmiskt perspektiv. Det *telos* som darwinismen tagit död på är inte det som är centralt i en aristoteliansk modell utan en lockande illusion. "Av jord är du kommen, till jord skall du åter varda" blir lite naket utan en odödlig själ som är på väg mot himmelriket eller åtminstone varit en oersättlig del av den stora planen.

Det något paradoxala inträffar att samtidigt som kunskapen ökar om våra band med andra djur, om genernas och hormonernas påverkan så ökar attraktionen i att teckna det självporträtt vi önskar. Självförverkligandet blir dock lite platt om jaget blott står för godtyckliga preferenser, utan verkliga intressen eller grundade åsikter. Kollektivismen löser inte problemet utan det blir blinda som leder blinda. Delad glädje må vara dubbel glädje men delad dårskap blir ofta dubbel dårskap, så kulturens frikoppling från naturen förblir problematisk. Ett alternativ till gruppkulturen förmåga att ge riktlinjer är abstrakta föreställningar om "universums perspektiv" eller "gällande alla rationella neutrala varelser." Kulturrelativism må dominera inom sociologin och andra samhällsvetenskaper, men inom filosofin söker man ofta något mer universellt. Men söker man bortom den mänskliga naturen blir det magert och kargt. Aristoteles riktade sin centrala fråga "Vad är gott för människan?" mot en mer intermediär nivå. Den gällde inte eviga värden för alla varelser, men inte heller lokala etiktränder. Modern darwinism har genom ökande kunskap om människans natur möjlighet att bidra till ett mer kvalificerat svar på den frågan.