

Recension

Vi och dom

Joshua Greene

Översättning: Jim Jakobsson

Fri Tanke, 2014, 432 s. ISBN 978–91–87513–32–9

Det här är en tjock bok med stora ambitioner. Originalets titel är *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. Den är ”ett försök att förstå moralen från grunden ... varifrån den kommer och hur den är implementerad i våra hjärnor. ... Slutligen handlar det om att ta denna nya förståelse av moralen och förvandla den till en universell moralfilosofi som medlemmar av alla mänskliga stammar kan dela” (s. 15).¹

Redan här hajar nog flera läsare till. Det låter som om han menar att en universell moral kan härledas ur en vetenskaplig förståelse av våra hjärnors utveckling. Att vi alltså kan härleda ”bör” från ”är”. Detta är ju något som filosofer åtminstone sedan David Humes tid brukar anse vara omöjligt. Menar Greene verkligen att det är möjligt? Både ja och nej, verkar det som. Jag ska återkomma till detta.

Joshua Greene har doktorerat i filosofi men är framför allt verksam inom experimentell psykologi och kognitiv neurovetenskap. Hans bok ger knappast några filosofiska nyheter för personer som läst en grundkurs i praktisk filosofi, men den ger en hel del extra kött på benen, speciellt inom hjärnforskning och experimentell moralpsykologi. För en bredare intresserad allmänhet kan den säkert vara intressant och lärorik på många sätt.

DEN NATURLIGA MORALEN

När Greene talar om ”moralen”, så syftar han på något som är inbyggt i våra hjärnor. Moralen är en produkt av evolutionen. Under större delen av mänsklighetens historia, när vi var jägare och samlare och levde i små grupper, kunde människans moral bestå av förhållandevis enkla psykologiska dispositioner, som underlättade samarbete. ”Moralen är en samling psykologiska adaptationer som låter annars själviska individer skörda frukterna av samarbete ... moralens essens är altruism, osjälviskhet, en beredskap att ta på sig en personlig kostnad för att gagna andra” (s. 33). Att vi har altruistiska tendenser har också visats i en mängd experiment. Till och med spädbarn (s. 59) och råttor (s. 50) har vissa altruistiska böjelser. ”Vi har samarbetsvilliga hjärnor, verkar det, eftersom samarbete ger oss materiella fördelar, biologiska resurser som gör det möjligt för våra gener att skapa fler kopior av sig själva” (s. 77). Grupper i vilka individerna samarbetar konkurrerar nämligen ut grupper i vilka man inte

¹ Med uttrycket ”mänskliga stammar” syftar han närmast på grupper av människor med relativt hög grad av kulturell och geografisk samhörighet. I bokens titel syftar alltså ”vi” och ”dom” på sådana stammar. Numera kan tydligen liberaler och konservativa i USA vara exempel på stammar, liksom israeler och palestinier. Talet om ”vi” antyder att varje individ tillhör en och endast en ”stam”. Det låter helt orealistiskt. Det kan ju vara stor skillnad mellan exempelvis liberala och ultra-ortodoxa israeler. Tillhör de samma stam, eller olika stammar, eller bägge? Sådana frågor verkar Greene helt omedveten om. Liksom skillnaderna mellan familj, släkt, stam, religion, nation, osv. – som alla kan kallas för ”vi”.

samarbetar och sprider därmed tendensen att samarbeta till senare generationer. Men utan konkurrens kan tendenser till samarbete inte utvecklas (s. 34).

Men en människas moral bestäms närmare bestämt av två olika processer i hjärnan, dels snabba känsloreaktioner och dels mer långsamma överväganden när känsloreaktioner saknas eller pekar åt olika håll. Vi har ”moraliska hjärnor med dubbla processer” (s. 145), de förra är lokaliserade till *ventromediala prefontala cortex*, de senare till *dorsolaterala prefrontala cortex*. Därmed uppnår hjärnan både effektivitet och flexibilitet. ”I en ideal värld är moralisk intuition allt som behövs, men i den verkliga världen finns det fördelar med att ha en dubbelprocessig hjärna” (s. 146). ”Den kontrollerande kognitionens funktion är i själva verket att lösa just de problem som *inte* kan lösas med automatiska inställningar” (s. 158).

Man kan väl anta att bägge hjärnfunktionerna behövs även inom en enskild stam, ett ”vi”. Automatiska känsloreaktioner borde inte vara tillräckliga, exempelvis för att de ibland är tvetydiga eller motstridiga. Men ibland tycks Greene mena att det finns två typer av moraliska problem – ”jag kontra oss” respektive ”vi kontra dem” – och att de automatiska reaktionerna räcker när det är fråga om ”jag kontra oss” (s. 315–6). Det verkar osannolikt, bland annat för att varje individ ju ingår i väldigt många olika ”vi”.

METAMORAL

När vi kommer i kontakt och konflikt med andra grupper av människor – andra stammar – räcker i alla fall inte den enkla gruppmoralen. ”Våra moraliska hjärnor har utvecklats för samarbete *inom gruppen*, och kanske bara inom ramen för personliga relationer ... inte för samarbete *mellan grupper* (åtminstone inte mellan *alla* grupper) ... eftersom universellt samarbete är oförenligt med de principer som styr utveckling genom naturligt urval” (s. 33). Greene anser att det vi saknar är ”en sammanhängande global moralfilosofi som kan lösa konflikter mellan konkurrerande moraliska stammar” (s. 24). Vad vi behöver är det han kallar en ”metamoral” (s. 163), för att handskas med de konflikter som kan uppstå mellan olika stammars moraliska intuitioner (magkänslor) och motstridande intressen.²

Den metamoral han rekommenderar är *utilitarismen* – eller ”djuppragmatismen”, som han på oklara grunder tycker är ett bättre namn. Utilitarismen – dvs. ”*Maximera lyckan opartiskt*” (s. 221) – är enligt Greene ”den mest underskattade och missförstådda idén inom hela den moraliska och politiska filosofin” (s. 120), men den ”blir mer attraktiv ju bättre vi förstår våra moraliska hjärnors dubbla processer” (s. 26). Här låter det alltså återigen som om vetenskapliga resultat kan motivera en normativ moralisk teori. Och bokens huvudidé är faktiskt att ”vi kan använda 2000-talets vetenskap för att försvara 1800-talets moralfilosofi mot dess 1900-talskritiker” (s. 206).³

² Att olika stammar kan ha olika intressen är ju lätt att förstå. De kan t.ex. vara konkurrenter om knappa naturliga resurser. Att de kan ha olika moraliska känsloreaktioner är kanske mindre uppenbart, men Greene skulle väl förklara detta med att de lever eller har levat under olika betingelser, t.ex. under helt olika klimatförhållanden. För övrigt kan kanske samarbete ske på olika villkor (jfr s. 80) även under identiska betingelser, men Greene förklarar inte hur detta är möjligt.

³ Med andra ord anser han att vi kan använda modern hjärnforskning och kognitiv psykologi för att försvara Jeremy Bentham och John Stuart Mill (samt deras efterföljare) mot John Rawls och andra kritiker av utilitarismen på 1900-talet.

Finns det överhuvud taget någon moralisk sanning? Här är Greene agnostisk, men han hävdar att utilitarismen ”blir unikt attraktiv när vårt moraliska tänkande har *förbättrats objektivt* genom en vetenskaplig förståelse av moralen” (s. 206). ”Jag hävdar inte att utilitarism är den absoluta moraliska sanningen. I stället hävdar jag att det är en bra metamoral, en bra norm för att lösa moraliska oenigheter *i den verkliga världen*” (s. 298). Det låter alltså som om det han föreslår är en *beslutsmetod*, inte en moralisk teori (eller riktighetskriterium). ”Uppgiften för en metamoral är att hjälpa oss att fatta svåra beslut, att göra avvägningar mellan konkurrerande stamvärden” (s. 312). ”Det utilitaristiskt riktiga att göra är ... att ägna oss åt uttryckligt utilitaristiskt tänkande när vi försöker fundera ut hur vi ska leva” (s. 184).

FÖRSVARET AV UTILITARISMEN

Vilka är då de vetenskapliga resultat, som enligt Greene kan användas för att försvara utilitarismen mot dess kritiker?⁴ Ja, här tycks han främst vilja hänvisa till en mängd psykologiska experiment som visar hur vi – eller snarare en mer eller mindre stor majoritet av försökspersonerna – faktiskt handlar eller säger sig vilja handla i olika situationer. Ofta är det fråga om ”spårvagnssituationer” av den typ som först diskuterats av filosofer som Philippa Foot (1967) och Judith Jarvis Thomson (1976 och senare). En herrelös spårvagn kommer rullande mot fem personer, som kommer att krossas om man inte lägger om en växel så att spårvagnen kommer in på ett sidospår, där den bara krossar en person. Ska man lägga om växeln? Eller i en lite våldsammare variant: ska man knuffa ned en person från en gångbro över spåret, så att spårvagnen på detta sätt stoppas och de fem räddas till priset av att den person som knuffas ned dör? Det finns flera ytterligare varianter, där man på mer eller mindre invecklade sätt offerar en person för att rädda fem. Experimenten visar bl.a. att ”våra hjärnor har ett slags automatiserat antivåldssystem” (s. 246) och att våra automatiska impulser inte ser komplicerade och sekundära orsakskedjor, men att sådana noteras av vårt reflekterande kognitiva system, som har en maximerande karaktär. I gångbrofallet vill de flesta inte knuffa ned personen, trots att de fem då kommer att dö, men i växelfallet vill de flesta lägga om växeln så att de fem räddas (s. 129).

Greene presenterar en mängd ytterligare detaljer om dessa och liknande experiment, men såvitt jag kan se utgör alla dessa resultat inget som helst försvar för utilitarismen. De visar inte att vi *bör* bete oss enligt den utilitaristiska normen – och den visar inte heller att de flesta av oss *faktiskt* beter oss enligt den utilitaristiska normen.

Själv tycks Greene dock mena resultatens visar att ”våra moraliska intuitioner är generellt rimliga, men inte ofelbara” och att de därför bör ifrågasättas när de kommer i konflikt med utilitarismen och att man i gångbrofallet därför gör moraliskt rätt om man knuffar ner mannen (s. 270–1).

Greene säger också: ”Rawls kritik av utilitarismen, tanken att utilitarismen sanktionerar grova orättvisor, kan genomskådas empiriskt. Kraften i den rawlska invändningen mot utilitarismen bygger på en missuppfattning om nytta som lätt kan påvisas i labbet” (s. 306).

⁴ Greene tycks anse att vetenskapen inte kan ge oss den moraliska sanningen (jfr s. 202–4). Men samtidigt tycks han alltså anse att vetenskapen på något vis kan motivera en utilitaristisk beslutsmetod. Hur detta närmare bestämt går ihop är inte alldeles lätt att förstå.

Det verkar helt galet. Missuppfattningen som kan påvisas i labbet består i att folk har en tendens att blanda ihop nytta och rikedom. En sådan tendens finns nog, men det är enligt min mening helt orimligt att tro att detta skulle förklara att personer i Rawls originalposition – bakom det han kallar ”okunnighetens slöja” – föredrar Rawls två principer för rättvisa framför utilitarismen.

GREENES VERKLIGA ARGUMENT FÖR UTILITARISMEN

Jag kan inte se att Greenes hänvisningar till vetenskapliga resultat i psykologi och hjärnforskning ger något som helst stöd för utilitarismen. Och i själva verket lutar han sig snarare mot helt andra antaganden, som att alla människor föredrar mer lycka (eller positiva upplevelser) framför mindre, allt annat lika (s. 208), att alla utom psykopater anser att även andras lycka har ett visst värde (s. 208), att ”alla känner opartiskhetens dragningskraft som moraliskt ideal” (s. 221) och att alla de värden människor eftersträvar får sitt värde ytterst genom att leda till positiva upplevelser, dvs. att ”lycka är de mänskliga värdenas gemensamma valuta” (s. 177). Enligt Greene kan därför utilitarismen framstå som ”väldigt rimlig” för alla icke-psykopater (s. 351).⁵

Dessa antaganden är ju knappast invändningsfria. Den sadistiska eller rasistiska njutning som vissa personer kan känna på grund av andras lidanden skulle vi t.ex. knappast betrakta som värdefull. Och även om sådana värden som rättvisa, frihet och jämlikhet ofta kan leda till ökad lycka, så skulle många anse att de dessutom har ett extra värde som inte kan växlas in i denna ”gemensamma valuta”. För övrigt kräver utilitarismens fullständiga opartiskhet mycket mer än att den bara har en ”dragningskraft”.⁶

Men Greene försöker också bemöta vissa vanliga invändningar mot utilitarism. Till exempel att utilitarismen kan legitimera hemska handlingar, att den kräver orimligt mycket och att den kan kränka människors rättigheter. Han har två strategier: ”Ibland ska vi *ackommodera*, och hävda att lyckomaximering i den verkliga världen inte har de absurda konsekvenser som vissa menar att det har. Vid andra tillfällen ska vi argumentera för *reform*, och använda vår kognitiva och evolutionära förståelse av moralens psykologi för att kasta tvivel över vår intuitiva känsla för vad som är rättvist” (s. 275). Men dessa strategier tillämpas väldigt lättvindigt. Till exempel så här: ”Om det som utilitarismen kräver av dig ter sig absurt, så är det inte vad utilitarismen faktiskt kräver av dig” (s. 279). ”Farhågan att utilitarismen ska vara alltför krävande är förödande bara om vi förväntar oss att vara *fullkomliga* utilitarister, och att försöka vara en fullkomlig utilitarist är i själva verket i hög grad icke-utilitaristiskt” (s. 277).⁷ Och, som vi har sett, påståendet att Rawls kritik bygger på en missuppfattning ”som lätt kan påvisas i labbet” (s. 306). Greene är också skeptisk mot rättigheter – vilket i och för sig kan vara sunt – men även här är han alltför lättvindig: ”vi har inget icke-cirkulärt sätt att

⁵ Men samtidigt noterar han att ”en överväldigande majoritet av alla experter” anser att utilitarismen har ”hamnat förfärligt, fruktansvärt fel” (s. 222). Hur går detta ihop? Menar han att moralfilosofiska experter i allmänhet är psykopater?

⁶ Och Greene erkänner att han inte vet ”hur opartiskhetens ideal fick fäste i människans hjärna” (s. 218).

⁷ ”Att försöka vara en fullkomlig utilitarist” är väl detsamma som att försöka maximera lyckan opartiskt – och hur detta är ”i hög grad icke-utilitaristiskt” är verkligen inte lätt att förstå. Utilitarismen är ju för Greene en beslutsmetod, så poängen kan ju inte vara den gamla vanliga, nämligen att lyckan kanske inte alls maximeras om man försöker maximera den.

veta vem som har vilka rättigheter” (s. 365). Han borde åtminstone ha gjort ett ordentligt försök att bemöta exempelvis Rawls idé om hur detta problem ska hanteras.

BOKENS GRUNDTANKE

Greene säger att bokens grundtanke är att ”vi kan förbättra våra utsikter till fred och välstånd genom att förbättra vårt sätt att förstå moraliska problem” (s. 23). Kan det verkligen stämma? Kan hjärnforskning och moralpsykologiska experiment av den typ han presenterar t.ex. bidra till fred mellan israeler och palestinier? Det verkar optimistiskt i överkant.

För det första skulle parterna knappast acceptera utilitarismen bara för att de undervisas om vetenskapliga resultat av Greenes typ. Och även om de skulle göra det gäller det sedan att hitta en fredsplan som maximerar lyckan i världen på ett opartiskt sätt. Men även om man skulle hitta en plan som verkar lovande, så är det helt uteslutet att man skulle kunna veta att den uppfyller det utilitaristiska kravet. Som Greene själv konstaterar: ”Att veta vad som kommer att maximera lycka på lång sikt är självfallet omöjligt” (s. 187).

Greene säger visserligen också: ”Om en viss politik kommer att öka eller minska lyckan är i sista hand en empirisk fråga” (s. 327). Kanske det. Men även om frågan i viss mening är empirisk, så skulle den i praktiken framför allt vara politisk. Empirisk vetenskap kan inte besvara den och bedömare med olika ideologi eller politisk inställning kan förväntas ha olika hypoteser om vilket svaret är.

För övrigt är denna fråga inte avgörande ur utilitaristisk synpunkt. Den relevanta frågan är ännu svårare: skulle denna fredsplan leda till mer (eller minst lika mycket) lycka som varje alternativ politik? En rimlig gissning är väl att svaret är nej – oavsett hur planen ser ut – men det går i praktiken knappast att bevisa.

LARS BERGSTRÖM