

# Mellan sympati och selektion – Westermarcks evolutionära etik

**Modern evolutionspsykologi utgår från tanken att moralisk förståelse är ett resultat av evolutionära processer, och således att moral i sista hand måste förklaras i termer av naturligt urval<sup>1</sup>. Det finns vissa problem med den här tanken. Man kan till exempel nämna att evolutionspsykologer oftast utan diskussion förutsätter att moralen i någon mening är nyttig, samtidigt som frågan om nyttobegreppets moraliska relevans har varit föremål för en långvarig debatt inom moralfilosofin. Evolutionspsykologer ignorerar ofta problemet genom att helt enkelt förklara att moralfilosofins sätt att diskutera problemet är inadekvat och ”ovetenskapligt”.<sup>2</sup> Filosofen och sociologen Edvard Westermarck, som också kunde kallas en tidig evolutionspsykolog, har en annorlunda infallsvinkel.**

**F**rågan om moralens ursprung antas ofta peka på en grundläggande konflikt mellan evolutionspsykologin och samhällsvetenskaperna. Inom samhällsvetenskaperna betraktar man moralen som en kulturell kreation eller social konstruktion, medan evolutionspsykologer menar att moral bygger på specifika biologiska beteendemönster som är ärftliga och således föremål för naturligt urval.<sup>3</sup> Det finns många exempel på försök att överbrygga den här dikotomin<sup>4</sup>, men de begreppsliga verktyg som används i debatten utgår vanligtvis från föreställningen om att moral *antingen* skapas genom kulturella processer *eller* också är ett resultat av biologiska processer.

Westermarcks teori om moralens härstamning kan inte på något enkelt sätt inordnas i den moderna debatten, även om den oftast uppfattas som ett utslag av evolutionärt tänkande. (Westermarcks hypotes om medfödd incestaversion tolkas ofta som ett belägg för det här.<sup>5</sup>) Jag vill inte uttala mig om hur jag tror att Westermarck skulle uppfatta sig själv i konflikten mellan samhällsvetenskap och evolutionspsykologi. Vad jag vill peka på är att det finns vissa *begreppsliga* element i hans teori som inte kan inordnas i vare sig den dominerande trenden inom evolutionspsykologin eller i idén om social konstruktion. Min avsikt är att dels ge en bild av huvuddragen i Westermarcks teori, att diskutera innebörden i de nämnda begreppsliga elementen – som har att göra med Westermarcks syn på sympati – och att relatera diskussionen till några moderna texter i evolutionspsykologi.

## Moral som opartisk indignation

Westermarck är en uttalad relativist och emotivist<sup>6</sup>. Han förkastar tanken om objektiva moraliska sanningar och menar i stället att våra moraliska bedömningar i sista hand baserar sig på känslor av moralisk indignation (*moral indignation*) eller moraliskt gillande (*moral ap-*

*proval*) (62–63). De här två grundinställningarna har genom en lång evolutionsprocess blivit allt mer sofistikerade för att kulminera i vår samtida moral (108). Hur tänker sig Westermarck den här sofistikeringsprocessen?

Allmänt taget handlar det om en utvecklingstrend från primitiva känslor till ett opartiskt förhållningssätt. ”Primitivitet” verkar för Westermarck innebära en oförmåga att se bortom omedelbara egna intressen. I sitt mest primitiva stadium handlade fiendlighet bara om reflexartade handlingar i självförsvar (*protective reflex action*) som inte innefattade någon föreställning om att angriparen lider. Men med ökad intelligens kom det handlande djuret att upptäcka att det försakade lidande, och småningom kom lusten att förorsaka lidande att bli ett ändamål i sig. Insikten om att man kan förorsaka lidande – men också välbehag – ledde till uppkomsten av veder-gällningskänslor (*retributive emotions*) som alltså kan vara både fiendliga och välvilliga (63 & 68–69).

Men veder-gällning inbegriper enligt Westermarck inte nödvändigtvis moral. Veder-gällande känslor kan helt och hållet motiveras av egen nytta (69–). Det som kännetecknar moraliska känslor är däremot att de innehar ett moment av opartiskhet (*impartiality*). Opartiskheten, som alltså konstituerar det färdigt utvecklade moraliska stadiet, har utvecklats ur oegennyttan (*disinterestedness*).<sup>7</sup> Ett exempel på det senare är då en schimpansflock blir upprörd av att en av dess medlemmar skriker till. De upprörda känslorna kan i det här fallet inte återföras på något egennyttigt intresse hos de enskilda aporna, vilket däremot är fallet med den aggression som kommer till uttryck då en schimpans försvarar sig mot en inkräktare. Att Westermarck intresserar sig för den förment oegennyttiga aggressionens kollektiva karaktär är ingen slump utan utgör, som vi ska se, kärnan i hans syn på moral (92–93 & 106).

Oegennyttig indignation är *of considerable importance both as an originator and a communicator of moral ideas* (106). Det verkar som om Westermarck menade att den



oegennyttiga indignationen skapar moral genom att vi sympatiserar med indignationen hos personer vi gillar. Om en vän blir upprörd över en viss typ av beteende tenderar man själv att få en aversion mot det. Genom den här mekanismen blir vissa beteendemönster förbjudna i ett kollektiv. Ytterligare en mekanism som Westermarck nämner är instinktiv aversion mot allt som är annorlunda. De här två tendenserna till likformighet i reaktioner leder till att det uppkommer sedvänjor. Sedvänjor är enligt honom moraliska påbud, om än av ett primitivare slag än de påbud som ingår i vår nuvarande moral (106–109).

En oegennyttig reaktion är enligt Westermarck inte ännu nödvändigtvis moralisk. Och att en handling är ”förbjuden” i ett kollektiv innebär inte att förbudet måste förstås i moraliska termer. Även om alla schimpanser i en flock alltid blir upprörda om en vuxen schimpans tar maten ifrån en unge så handlar det här inte ännu om moral. Upprördheten är oegennyttig och har därmed ett kollektivt drag, men det räcker inte till för att kalla den moralisk. Upprördheten ser också ut att innehålla ett moment av förbud, men man kan trots det här inte uppfatta den i utpräglat moraliska termer. Det som saknas är enligt Westermarck *opartiskhet*. För att en känsla ska kunna sägas vara moralisk måste den inbegripa en föreställning om att den gäller alla. Westermarck påpekar vidare att det viktiga inte är att föreställningen *de facto* är opartisk. Den bör vara opartisk till sin *form*. Den som säger: ”jag vill inte bli fängslad!” vädjar inte till moralisk förståelse, medan den som säger: ”ingen som utför handlingen x bör bli fängslad” gör det. Huruvida den senare bedömningen verkligen är moraliskt hållbar, d.v.s. opartisk, är en skild fråga (93, 108, 111 & 131).

Utan att Westermarck direkt säger det, måste man anta att utvecklingen mot opartiskhet börjar med att organismer först av allt överhuvudtaget responderar emotionellt på varandra. Att emotionen blir ”mer och mer moralisk” betyder att den blir mer och mer *kollektiv*. Den uttrycker m.a.o. ett ökande emotionellt engagemang för artfränder i allmänhet och det här engagemanget innefattar ett moment av att bortse från egna intressen. Eftersom slutpunkten i utvecklingen enligt Westermarck är nådd då känslan av indignation eller sympati är kollektivt motiverad (109) så måste man anta att också de mest primitiva emotionerna redan har något slags protokollektiv innebörd. Indignation över orättvisa kunde vara ett exempel på Westermarcks tes. Om vi ser att ett av barnen i en barnskara blir utan godis så handlar vår indignation inte om våra egna intressen utan om en kollektiv omständighet. Det som i kantianska termer uppfattas som ett universellt drag i moralen är alltså i Westermarcks tolkning en kollektiv känsla.

Westermarck förnekar inte att indignation över en orättvisa *de facto* kan vara behäftad med själviska motiv, men vi kan inte förstå själva innebörden i impulsen i termer av själviskhet (93). Brottslingen som av själviska motiv påstår sig vara orättvist behandlad framför en mis-

sriktad vädjan om *rättvisa*. Men om rättvisa ” egentligen ” vore någonting själviskt vore det inte möjligt att överhuvudtaget göra någon vädjan om rättvisa. Westermarcks anmärkning utgör en träffande kritik mot idén om fundamental själviskhet; en idé som i olika utformningar är vanlig i dagens evolutionspsykologi.<sup>8</sup>

## Vänlighet vs. funktionalitet

Hur kan någonting sådant som opartiskhet ha uppstått? Vilket slags evolutionär fördel kan den ge? Varför hjälper vi individer som inte är genetiskt besläktade med oss, och som vi sannolikt aldrig kommer att återse? För den moderna evolutionspsykologin är altruismen ett problem. Att hjälpa en främling är en kostnad som man inte kan räkna med att få återgäldad. Det finns många sätt att försöka förklara det här ”beteendet”, men det faktum att man alls uppfattar det som ett *problem* visar att man utgår ifrån att alla organismer i grunden är själviska.<sup>9</sup>

Westermarck slipper det här problemet, men i gengäld är hans tes oacceptabel för de flesta evolutionspsykologer. Det Westermarck påstår är nämligen att djur, särskilt flockdjur, har en medfödd disposition (*innate disposition*) att njuta av varandras sällskap. Momentet av oegennyttiga i vänskapligheten (*kindliness*) ökar småningom och Westermarck verkar mena att det är just de oegennyttiga formerna av vänskaplighet som formar den vedergällande aggressionen så att den får moralisk karaktär (98 & 104). Den oegennyttiga vänskapligheten hindrar orimlig aggression. För att säga det annorlunda: hämnden blir till straff. Moralisk indignation är alltså ett resultat av en samverkan mellan medfödd vänskaplighet och medfödd aggression. I det första steget av utvecklingen lösgör sig känslorna från rent egoistiska motiveringar och blir oegennyttiga. Nästa och avgörande steg är då känslorna i fråga blir opartiska (94–113).

Westermarck tänker sig att välvillighet har två typer av ursprung. Dels är det fråga om en sympati som bygger på en association mellan behagliga verkningar och deras orsaker: hunden blir sympatiskt inställd till en person som krasar den. Men enligt Westermarck är det här inte tillräckligt. Det behövs också en altruistisk känsla eller tillgivenhet. Det är tillgivenheten som gör att vi blir engagerade av andras känslor. Det är de här två typerna av välvilja som i samverkan leder till oegennyttiga och opartiska känslor (96).

Westermarck utgår ifrån något som i filosofiska termer kunde kallas för *sympati som sådan*. Evolutionspsykologerna Trivers samt Tooby och Cosmides tänker sig däremot att sympati är en funktion som stärker sociala band och därmed gynnas av det naturliga urvalet. Sympati måste enligt dem förstås som en benägenhet som antingen direkt gynnar bidragsgivaren, eller skapar en socialitet av ett sådant slag som gynnar en sympatisk disposition.<sup>10</sup> Vad innebär skillnaden mellan Westermarck och Trivers & Co i begreppslig mening? Annorlunda uttryckt: vad är skillnaden mellan sympati som sådan och sympati som funktion?

**”Om man med ’sympati’  
menar någonting som kan  
vara underkastat naturligt  
urval, så betyder det också  
att detta begrepp inte hjälper  
oss förstå innebörden hos det  
sympatibegrepp som *de facto*  
ingår i vårt språk.”**

### Det visa och det gradvisa

Westermarck gör en del goda poänger om sympati; poänger som indikerar att sympati i själva verket inte kan vara föremål för selektion. Som jag ska visa, kan sympati inte förstås som ett drag (*trait*) i den för selektion nödvändiga meningen. Det här hänger samman med innebörden i *begreppet* sympati, som alltså är något som inte kan bekräftas eller emotsägas av empiriska data. Om empiriska data används i syfte att plädера för ett visst sätt att förstå moraliska begrepp, upphör argumentet att vara empiriskt och blir i stället filosofiskt. De empiriska faktumen förlorar då sin *verifierande* roll och blir i stället *exempel* som illustrerar begreppslig innebörd.

’Naturligt urval’ får alltså en problematisk innebörd om man tror att det här begreppet i kombination med ’gen’ och ’adaption’ kan *kvalificera innebörden* i mänsklig förståelse.

Westermarck avfärdar tanken om ”utvidgad sympati”. Eftersom sympati enligt honom är en instinktiv känsla av välvilja mot en annan mänska, ser han ingen orsak att anta att alla de olika formerna av sympati skulle ha utvecklats ur en enda form, dvs. ur sympatin mellan mor och barn (104). Man kunde säga att sympati enligt Westermarck *handlar om* att utvidga förståelsen i riktning mot det opartiska och icke-subjektiva som han uppfattar som kollektivet. Han utvecklar inte sin tanke men han verkar mena att sympati i sig inbegriper ett moment av oegennyttan (71, 101). Westermarcks tanke står i bjärt konflikt med det Ruse och Wilson säger: *ethical premises [...] can be understood solely as mechanisms that are adaptive for the species that possess them.*<sup>11</sup> Westermarcks utläggning innebär att sympati har en *självständig betydelse* vilket betyder att den inte kan förstås i termer av adaption.

Följande exempel kan illustrera skillnaden mellan

adaptivt beteende och beteende med självständig betydelse. Det kunde tänkas att förmågan att räkna i något skede av mänskans utveckling enbart var ett instrument för att hålla reda på avkomman. I det här fallet skulle räknandet inte ha någon självständig innebörd utan det skulle vara instrumentellt i förhållande till att ta hand om avkomman. Det skulle därigenom också vara underkastat naturligt urval: en större förmåga att hålla reda på antalet barn ger en större sannolikhet för deras överlevnad. Det begrepp om räknande som vi använder i dag är inte instrumentellt och har aldrig varit det så långt vi kan följa det i historien. Vi räknar med ekvationer, räknar med regn, räknar med någons vänskap, räknar någon något till godo, räknar ner då raketer avfyras, tar räkning i boxningsringen och så vidare. Ett instrumentellt begrepp om räknande kan inte överhuvudtaget belysa oss om innebörden i det begrepp om räknande som vi *de facto* har. Det här är just därför att det förra är instrumentellt och inte har någon självständig, och alltså öppen, innebörd. Varken den utveckling som har skett i matematiken eller de förskjutningar som har skett i vårt sätt att använda begreppet räkna kan förstås i termer av naturligt urval. (Jablonka och Lamb visar hur också kulturellt skapade notationssystem har en självständig innebörd.<sup>12</sup>)

En liknande poäng kan göras om begreppet sympati. Om man med ’sympati’ menar någonting som kan vara underkastat naturligt urval, så *betyder det* också att *detta* begrepp inte hjälper oss förstå innebörden hos det sympatibegrepp som *de facto* ingår i vårt språk. Sympatin i den senare betydelsen har alltså inte uppstått genom naturligt urval. Vi måste naturligtvis anta att det i något skede under mänskans evolution rådde omständigheter, som gjorde det möjligt för något sådant som moral att uppstå. Men vill vi tala om förändringar i moralen så får vi lov att reflektera över det i moraliska termer.

## ”Det går fel om man utifrån empiriska metoder gör påståenden om vad aggression eller minne egentligen är.”

Det här är i själva verket också vad Westermarck gör. Hela det intryck av evolution som han skapar baserar sig på en rad hierarkiskt ordnade *moraliska* begrepp. Att moraliska begrepp kan inordnas hierarkiskt beror enligt honom på att de har sitt ursprung i emotioner, för emotioner kan variera (218). Det som inte tycks slå honom är att en moralisk hierarki inte har något samband med evolutionsteoretiskt tänkande. Dessutom är moraliska hierarkier till sin natur teleologiska vilket är helt oförenligt med evolutionsteorin.

Westermarcks hierarki är beroende av det faktum att vi i vårt umgänge med varandra ofta gör subtila skillnader mellan handlingar som vi tycker är mer eller mindre graverande. Det ingår i vår moraliska förståelse att t.ex. påstå att det är värre att otillfrågad ge en komplimang för något man i själva verket ogillar, än att göra det enbart om man blir tillfrågad. Det första fallet tyder på en inställsamhet som inte nödvändigtvis finns i det andra fallet. Det att vårt moraliska språkbruk innehåller hierarkiska relationer mellan moraliska begrepp stöder inte tanken om en gradvis evolution alls desto mera än det att våra måltavlor har en gradering från 1 till 10 för sämre respektive bättre träffar. Båda kan förvisso användas som metaforer i empirisk forskning men ingendera transporterar med sig de specifika begreppsliga samband som de har i de sammanhang från vilka de lånades.

Någon kanske undrar varför det är så viktigt att diskutera relationer mellan *begrepp* då ju vår ”egentliga” fråga handlar om förändringar i verkliga, empiriskt påvisbara beteenden. Svaret är att det begreppsliga just därför är viktigt att empirisk erfarenhet inte i sig innefattar förståelse. Vi kan iakta och beskriva empiriska skeenden som är helt obegripliga för oss. Våra försök att fatta de här skeendena är därför hypotetiska till formen:

”Kan det vara så att...” Empiriska observationer är rapporter om vad vi erfar; inte former av förståelse.

Vårt sätt att använda moraliska begrepp är däremot just uttryck för hur vi förstår varandra. Vi kan inte betrakta vår moraliska begreppsanvändning som om den vore ett empiriskt faktum för att sedan undra vad den handlar om. Det är därför att vårt sätt att använda de här begreppen uttrycker vår förståelse för varandra. Empiriska teorier om förändringar i organismers beteende går inte att förstå i moraliska termer därför att de helt enkelt *inte handlar om moral*. Empiriska teorier handlar inte om hur vi förstår varandra men de kan nog handla om vissa empiriska fenomen som sammanhänger med moralisk förståelse. Det finns t.ex. inget problem med empiriska teorier om aggressionens inverkar på minnet. Däremot går det fel om man utifrån empiriska metoder gör påståenden om vad aggression eller minne ”egentligen” är; empirisk forskning handlar inte om sådant. Jag menar att varken Westermarck eller modern evolutionspsykologi (så långt som den utgår från idén om moralisk evolution) har insett det här.<sup>13</sup>

### Interna och externa relationer

Jag ska i det följande undersöka möjligheten att tolka Westermarcks tes om moralisk utveckling på ett sätt där idén om moraliska hierarkier ser ut att kunna undvikas. Jag ska, närmare bestämt, se om hans tes om utveckling kunde tolkas i analogi med idén om begreppsliga förutsättningar.

I filosofin tänker man sig ofta att begrepp kan vara mer eller mindre primära i logisk mening. Ett mer primärt begrepp sägs då utgöra en logisk förutsättning för ett mindre primärt begrepp. Kanske den här logiken kan appliceras på psykologiska förmågor? Man kunde

i såfall säga t.ex. att kommunikation mellan människor förutsätter att människor har lust att kommunicera, att lusten att kommunicera förutsätter sympati, att sympati förutsätter att vi i någon mening identifierar oss med varandra, att identifikation förutsätter minne osv. Det kunde tänkas att den moraliska utvecklingsprocessen är ett fortskridande från en begreppslig nivå till en annan. Om en viss nivå är mer primär än en annan så betyder det – enligt den idé vi undersöker – att den förstnämnda är självständig i förhållande till den senare. Det verkar därför möjligt att tänka att det begreppsliga bidrag som den mindre primära nivån ger, bygger på en fristående insikt som har fötts p.g.a. ökad intelligens. Om det här vore möjligt så skulle Westermarcks tanke inte nödvändigtvis bygga på en moralisk hierarki utan kunde utgå ifrån en ökad komplexitet som visar sig som intelligens och begreppslig sofistikerad.

Ovan skissade tanke stöter ändå på en hel del problem. Dels är det i moraliska sammanhang omöjligt att säga varför en viss begreppslig nivå skulle vara mer primär än en annan. Det finns m.a.o. ingen grund för att alls tala om begreppsliga nivåer, däremot nog om begreppsliga relationer. Identifikation, sympati och kommunikation är internt relaterade till varandra, men det finns ingen orsak att tänka att de är hierarkiskt relaterade. Att begrepp är internt relaterade innebär att deras betydelser ingår i varandra. Det här medför problem för idén om begreppsliga förutsättningar. Om man ändå vill hålla fast vid idén om begreppsliga förutsättningar så hamnar man i en svårighet som jag inte ser någon utväg ur: Antingen ingår de tänkta förutsättningarna i det begrepp som de förmodades vara förutsättningar för eller så har de inte något samband med det.

I det förstnämnda fallet inbegriper kommunikation redan från början något slags lust att nå andra, dvs. sympati. I det andra fallet inbegriper kommunikation inte sympati, men då går det inte heller att säga att sympati är en förutsättning för kommunikation. Här kan vi tänka på en dator som överför information till en annan dator. Vi kan säga att datorerna kommunicerar men det är helt klart att kommunikation i det här fallet inte har någonting alls med sympati att göra. Det finns inget sätt att ”småningom” komma från det ena begreppet om kommunikation till det andra.

Det som gäller begreppet kommunikation gäller också ’samarbete’ och ’ömsesidighet’; två begrepp som allmänt uppfattas ha en central plats i moralens evolution. Vi kan uppfatta dem som moraliska begrepp som är relaterade till sympati men vi kan också använda dem i sammanhang där de inte har någonting alls med sympati att göra.

Då vi tänker i moraliska termer så innebär det att vissa begrepp implicerar varandra. Låt oss ta begreppen sympati och rättvisa. Man kan förstå diskutera rättvisa på många sätt men det finns en väsentlig aspekt av begreppet som är internt relaterad till sympati. Människor är sympatiskt inställda till vill man också vara rättvis mot. Om man inte känner sympati för någon alls (ifall

det här är möjligt) så är man å andra sidan totalt självisk och alltså orättvis. I det här fallet kan man enbart vara rättvis av *externa* skäl, t.ex. därför att lagen föreskriver det eller därför att det ger goodwill åt ens företag eller något liknande. Då vi tänker i moraliska termer så betyder det att vi gör vissa begreppsliga kopplingar. Sympati, rättvisa, uppmärksamhet, generositet, välvilja, tillit, kommunikation o.s.v. uppfattas då *inbegripa varandra*.

Vi kan förstås använda de här begreppen också i sammanhang som inte har med moral att göra (”Lysmaskhonan försöker väcka hanens uppmärksamhet”, ”Datorerna kommunicerar fortfarande” o.s.v.). Det vi måste inse är att de här användningarna skiljer sig från moraliska användningar. Om vi i något fall är osäkra på vad vi gör då vi använder ett begrepp så betyder det inte att vi skulle ha hittat en ny användning som skulle överbrygga skillnaden mellan moraliska och icke-moraliska användningar. Frågan ”Männatro ormar kan känna tillgivenhet?” handlar helt och hållet om det moraliska begreppet om tillgivenhet. Om vi svarar jakande på frågan så betyder det att vi i någon mening är beredda att betrakta ormar i ljuset av moraliska begrepp. Vi kan också vara benägna att betrakta ormar som om de vore ett slags biologiska maskiner. I det här fallet talar vi om ormar på ett liknande sätt som då vi talar om datamaskiner. Dessutom kan vår inställning också vackla så att vi i vissa avseenden är benägna att tala om ormar som om de var maskiner och i andra avseenden kanske frågar oss om de ändå känner tillgivenhet. En sådan vacklan innebär inte att vi har hittat ett nytt sympatibegrepp som på något egendomligt sätt skulle befinna sig mitt emellan moraliska och icke-moraliska sätt att använda sympati.

Det är helt begripligt att säga t.ex. att det i ormars beteenden finns vissa sidor som gör en benägen att tala om tillgivenhet och andra sidor som gör att man associerar till maskiner. Den här dubbelheten gör det möjligt för oss att lära oss saker om ormars beteende men den innebär inte att vi skulle ha hittat ett nytt begrepp som ligger på ett visst ställe i en skala över en antagen begreppsevolution. Det här är någonting som varken Westermarck eller moderna evolutionspsykologer har klart för sig.

Trots att Westermarck gör många begreppsliga poängar har han ändå en benägenhet att betrakta känslor som entiteter som har en självständig mening bortom språket. Det här behöver inte i sig vara ett problem (men jag ska inte gå in på den frågan), men då han samtidigt menar att de här känslorna danats av det naturliga urvalet så bortser han från den moraliska innebörd som utgör kärnan i hans teori.

## Sympati och retorik

Sympati kan inte vara utsatt för naturligt urval därför att det inte består i *specifika* val eller reaktioner; därför kan man inte heller identifiera ett specifikt ”sympatiskt” beteende som skulle kunna gynnas eller gallras bort i evolutionsprocessen. Sympatin är snarare ett slags engagerad

förståelsehorisont som anger de begreppsliga *ramarna* för moraliskt väljande och reagerande. Huruvida jag hjälper främlingen i nöd beror på om jag bejaktar den sympatikänsla som jag kallar samvete; den sympatikänsla som före varje tänkbar handling ställer mig i en relation till henne. Det är utifrån den här relationen som innebörden i möjliga handlingar får sin mening. Om jag saknade samvete skulle jag hjälpa främlingen enbart om jag bedömde att handlingen på det hela taget gynnar mig. Från det här nyttobetonade begreppet kommer vi, som jag har påpekat, inte ”småningom” till samvetet oavsett hur vi adderar ”komplexitet”, ”socialitet” och långa tidsrymder. Det är skäl att påpeka att samvetet inte kan förstås som en social konstruktion, så det jag säger är inte en variant av det som evolutionspsykologer brukar kalla ”den samhällsvetenskapliga idén om moral”.

I sammanfattning bör det sägas att Westermarcks teori, i motsats till många moderna teorier, i varje fall har en viss moralisk plausibilitet. Men samtidigt pendlar han mellan icke-moraliska och moraliska begreppsvändningar. Han påstår att de förra evolutionärt sett är mer primitiva och att evolution sker genom en gradvis övergång från det ena begreppet till det andra. ”Lust att skada” skulle t.ex. utvecklas till hämnd (68–71). Pend-

landet är mycket subtilt. Westermarck lockar läsaren att först tänka på ”enkla” former av sympati och indignation, för att sedan antyda att de här begreppen har blivit litet mer moraliska då sympati innefattar en sympati för närstående individers indignation (96–97). Det ”nya” komplex som skapas av kombinationen sympati + indignation skulle sedan ”småningom” anta drag som liknar begreppet förbud, för att till sist utmytna i moraliska normer och samvete (108–109 & 112–113).

Det som i moraliska termer ter sig mest intressant i Westermarcks teori är, trots många problem, synen på sympati. Utan att märka det beskriver Westermarck sådana sidor hos begreppet sympati som är oförenliga med evolutionspsykologiska förklaringsmodeller. Det evolutionsteoretiska och det moraliska perspektivet sammanfaller inte, utan Westermarck måste, tveklöst utan att märka det, ta till retoriska knep där den *evolutionära* utvecklingen gestaltas med hjälp av en *moralisk* hierarki. I den här meningen manifesterar hans teori de svårigheter som också dagens evolutionspsykologer tampas med utan att inse att det är fråga om *begreppsliga* svårigheter. Vad de ständigt försöker trolla bort eller tunna ut är den mening som vi erfar i våra moraliska relationer till varandra.<sup>14</sup>

## Noter

- 1 Se Tooby & Cosmides 1992, 20–21.
- 2 Ruse & Wilson 2006; Hauser 2008, 132–133; Lieberman, Tooby & Cosmides 2003, 819.
- 3 Tooby & Cosmides 1992; Lieberman, Tooby & Cosmides 2003. För en avvikande syn se Gould & Lewontin 2007.
- 4 Se t.ex. Richerson & Boyd 2005.
- 5 Se t.ex. Lieberman, Tooby & Cosmides 2003, 820.
- 6 Se t.ex. Westermarck 1932, 62. Alla hänvisningar in i texten till detta verk.
- 7 Westermarck själv verkar föredra ordet ointresse för *disinterestedness*. ”Ointresse” är i viss mening närmare den engelska betydelsen men har också starkare associationer till likgiltighet. Jag har därför stannat för ordet ”oegennytt”. (Se Westermarck 1916, 103.)
- 8 Se t.ex. Trivers 1971.
- 9 Se t.ex. Trivers 1971; Tooby & Cosmides 1996.
- 10 Trivers 1971, 49; Tooby & Cosmides 1996, 139–141.
- 11 Ruse & Wilson 2006, 565–566. Se också Trivers 1971, 48.
- 12 Se Jablonka & Lamb 2006, 218–219.
- 13 För exempel på missförstånd angående det här se Dennett 2004, 194; Tooby *et al.* 2005, 318; Gazzaniga 2009, 266.
- 14 Jag vill tacka Olli Lagerspetz för värdefulla kommentarer till artikeln.

## Litteratur

- Dennett, Daniel, *Freedom Evolves*. Penguin, London 2004.
- Gazzaniga, Michael, *Human (The Science Behind What Makes Your Brain Unique)*. Harper, New York 2009.
- Gould, Stephen Jay & Richard Lewontin, The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm. I *The Richness of Life*. Red. Stephen Jay Gould. Vintage, London 2007, 417–437.
- Hauser, Marc, *Moral Minds. (How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong)*. Abacus, London 2008.
- Jablonka, Eva & Lamb, Marion, *Evolution in Four Dimensions*. MIT Press, Cambridge, Mass. 2006.
- Lieberman, Debra & John Tooby, Leda Cosmides, Does Morality Have a Biological Basis? An Empirical Test of the Factors Governing Moral Sentiments Relating to Incest. *Proceedings of the Royal Society*. Vol. 270, 2003, 819–826.
- Richerson, Peter & Robert Boyd, *Not By Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*. The University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Ruse, Michael & Edward Wilson, Moral Philosophy as Applied Science. I *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*. Red. Elliot Sober. MIT Press, Cambridge, Mass. 2006, 555–573.
- Tooby, John & Leda Cosmides, Friendship and the Banker's Paradox: Other Pathways to the Evolution of Adaptations for Altruism. *Proceedings of the British Academy*. Vol. 88, 1996, 119–143.
- Tooby, John & Leda Cosmides, The Psychological Foundations of Culture. I *The Adapted Mind*. Red. Jerome Barkow & Leda Cosmides & John Tooby. Oxford University Press, Oxford 1992, 19–136.
- Tooby, John & Leda Cosmides, Clark H. Barrett, Resolving the Debate on Innate Ideas: Learnability Constraints and the Evolved Interpenetration of Motivational and Conceptual Functions. I *The Innate Mind. Structure and Content*. Red. Peter Carruthers & Stephen Laurence & Stephen Stich. Oxford University Press, New York 2005, 305–337.
- Trivers, Robert, The Evolution of Reciprocal Altruism. *Quarterly Review of Biology*. Vol. 46, 1971, 35–57.
- Westermarck, Edvard, *Ethical Relativity*. Kegan Paul & Trench, Trubner & Co., London 1932.
- Westermarck, Edvard, *Moralens uppkomst och utveckling*. Söderström, Helsingfors 1916.