

Förnuftet – en fördärvlig fördel?

Ingmar Persson

1.

Det är uppenbart att människan har ett mer utvecklat förnuft än andra djurarter och att detta har givit henne fördelar som en rik civilisation med bland annat en vetenskap som lagt grund till en välfärdsalstrande teknologi. De som önskar en utförligare framställning av vari denna välfärd består kan konsultera Steven Pinkers bok *Enlightenment Now* (2018). Denna mänskliga framgångssaga har emellertid en baksida i form av alarmerande klimatförändring, miljöförstörelse och förlust av biologisk mångfald som i långa loppet hotar att undergräva den mänskliga civilisationen. Till denna baksida kommer skrämmande inslag i den avancerade teknologin som massförstörelsevapen som atomvapen med potential att utplåna allt mänskligt liv, till och med allt liv, på planeten.

Så fördelarna har en fördärvlig fränsida, och man kan undra om för- eller nackdelarna av människans framfart vid en sammanvägning väger tyngst och om människans mer sofistikerade förnuft på det hela taget har varit en positiv tillgång eller en destruktiv belastning för henne. Om man låter denna moraliska kalkyl innefatta icke-mänskliga varelser med medvetande – vilket man egentligen är förpliktigad att göra – medför förlusten av biologisk mångfald att det står glasklart att utfallet hamnar på minussidan. Jag ska emellertid i likhet med Pinker begränsa mig till att diskutera hur utfallet av sammanvägningen blir för människans vidkommande.

I en undersökning av de negativa effekterna av människans handlande kan man skilja mellan effekter som är resultatet av brister eller tillkortakommanden och effekter som är avsiktligt eller medvetet producerade. Produktionen av massförstörelsevapen är t. ex. avsiktlig, men användningen av dem kan vara antingen avsiktlig eller följden av förbiseenden och misstag. Den antropogena klimatförändringen var ursprungligen av det senare slaget men har numera alltmer övergått till att ske medvetet. Jag ska först och främst fokusera det mänskliga förnuftets brister och tillkortakommanden som haft förödande konsekvenser, men ska så småningom komma in på sådana konsekvenser

som är avsiktligt eller medvetet producerade genom en användning av massförstörelsevapen.

2.

Två av de historiskt mest kända filosoferna har uttryckt skepsis inför förnuftskunskapens hegemoni:

David Hume:

förnuftet är och bör vara passionernas slav och kan aldrig göra anspråk på någon annan tjänst än att betjäna och lyda dem (1978, s. 415, min övers.).

Arthur Schopenhauer:

Ursprungligen och till sitt väsen är [...] kunskapen helt och hållet i viljans tjänst (1992, s. 264).

Schopenhauer gör emellertid ett högst betydelsefullt undantag från kunskapens eller förnuftets underordning som har vållat hans apologeter och exegeter mycket huvudbry. Han tänker sig nämligen att insikten om hur livsviljan obevkligen leder till lidande inte bara i ens egen gestalt utan i alla människor och djur kan framstå som så överväldigande klar att den blir

till *kvietiv* för allt viljande. Viljan vänder sig nu bort från livet: den fasar för dess njutningar, i vilka hon ser dess bejakande. Människan uppnår ett tillstånd av frivillig självförnekelse [...] och fullkomlig viljelöshet. (1992, s. 529)

Denna förnuftspåverkan från viljans sida är inte bara speciellt betydelsefull för Schopenhauers filosofi utan också speciellt svårbegriplig i dess termer. Eftersom han slår fast att det kommer ”på ett ut och är bara en pleonasm, om vi säga ’Viljan till liv’ i stället för helt enkelt ’Viljan’” (1992, s. 392), tycks det bli logiskt omöjligt att viljan ”vänder sig [...] bort från livet” eller ändrar inställning från för livet till mot det. Inte heller kan förnuftet göra slut på viljan så som en kula för pannan kan, enligt en gängse verklighetsuppfattning, ty i Schopenhauers system utgör viljan vad *världen i sig* är. I ljuset av detta förmenta undantag från viljans kommando tvingas man att ge upp hoppet om att en konsistent redogörelse för relationen mellan förnuft och vilja står att uppbringa hos honom.

Förnuftet kan onekligen ikläda sig rollen av passioners eller viljans slav eller tjänare. Så är fallet vid önsketänkande: exempelvis kan för-

äldrar, som vi ofta uttrycker oss, vägra tro att deras försvunna barn är döda, trots att bevisen för detta är överväldigande därför att de vill eller önskar tro att deras barn kommer att återfinnas levande. Det är likaså vanligt att folk i det längsta förnekar att de sjukdomar de lider av är dödliga. Folk är dessutom konformister som kan förmå sig att tro något därför att de vill visa solidaritet med grupp för vilken detta är en viktig trossats: en majoritet av trumpister tror – eller åtminstone förespeglar tro – på att Donald Trump bestals på valsegern 2020 därför att han själv i sin ohöjlida narcissism är övertygad om detta.

En vilja att tro att något går bra för en är förstås inget *skäl* att tro att det går bra för en, ingenting som gör det mer sannolikt att det går bra för en. Viljan stödjer denna tro genom att styra bort vår uppmärksamhet från evidens som motbevisar denna tro och får oss att fabricera evidens som underbygger den. Förnuftet är en förmåga som rätt brukad manifesterar sig i förnuftigt eller rationellt tänkande, tänkande att utsagor är sannolika i den grad som tillgänglig evidens gör dem sannolika. Önsketänkande består i en viljemässig manipulation av evidensen, undertryckande av evidens som talar mot den önskade slutsatsen och uppumpning av evidens för. Vi hänger oss emellertid inte alltid och oundvikligen åt önsketänkande; i stället genomskådar och korrigerar vi inte sällan slika tankemässiga krumsprång. Hume och Schopenhauer går alltså till överdrift: "slaven" eller "tjänaren" kan utan tvivel understundom framgångsrikt trotsa sin "herre".

Hume distingerar mellan impressioner och idéer. Skillnaden mellan dessa består enligt hans förkunnselse i den grad av styrka och livlighet med vilken de uppträder i medvetandet: impressioner – till vilka han räknar sinnesintryck, begär och känslor eller passioner i mer inskränkt, vardaglig mening – har en högre grad av styrka och livlighet (1978, s. 1). Han medger emellertid existensen av idéer som ligger någonstans mellan impressioner och idéer (1978, s. 8), samt att närhelst idéer bringas att närma sig impressioner i styrka och livlighet, kommer de likaså att imitera dem i fråga om inflytande över sinnet eller medvetandet (1978, s. 119). Om nu så är fallet, undrar man varför han hävdar att förnuftet – som uteslutande hanterar idéer – *aldrig* ensamt kan vara motivet för någon viljemässig handling (*action of the will*) eller motsätta sig passioners styrning av sådana handlingar (1978, s. 413). Det förefaller på sin höjd kunna vara så att impressioner i *allmänhet* har mer omfattande inflytande över handlingar i kraft av sin *generellt* starkare livlighet.

Det faller sig naturligt att förstå graden av livlighet som en *intrinsikal* egenskap eller en egenskap *i sig* hos impressioner och idéer: idéer är vanligtvis i sig själva betraktade blekare än motsvarande impressioner. Det är denna inneboende blekhet som gör att vi för det mesta inte förväxlar ting vi åskådligt föreställer oss med varseblivningar av dessa ting; sådana förväxlingar sker bara om föreställningarna uppnår hallucinatorisk grad av åskådlighet. Denna konception av livlighet harmonierar väl med hypotesen att impressioner och idéer som närmar sig varandra i livlighet också har liknande kausal verkan, ty denna verkan torde vara en funktion av deras intrinsikala eller inneboende egenskaper.

Det finns emellertid också ett annat stråk i Humes uppfattning av livlighet som har att göra med hur något "slår" (*strikes*) eller tränger sig på tanke och medvetande (1978, s. 1). Han definierar en trosföreställning som en livlig idé som är associerad med en föreliggande impression, t. ex. något vi varseblir (1978, s. 96), och som således inte är beroende av viljan utan av orsaker över vilka vi inte är herrar (1978, s. 624). En trosföreställning är med andra ord en idé som är livlig därför att den ofrivilligt gör sin entré i vårt medvetande och kan bli svår att göra sig kvitt. Våra fantasiföreställningar som är viljemässigt framkallade tenderar däremot att vara mindre livliga. De mekanismer som ligger bakom idéers uppdykande i medvetandet är uppenbarligen en extrinsikal eller extern egenskap hos idéerna.

Det finns ytterligare en extrinsikal skillnad mellan impressioner och idéer. Idéer är *kopior* av impressioner och representerar eller föreställer de ting som impressionerna kopierar eller är impressioner av. Så har vi exempelvis färgidéer endast därför att vårt synsinne har skänkt oss färgimpressioner som våra idéer kopierar och därigenom representerar. Impressioner har inte sitt ursprung i andra mentala entiteter som de kopierar och saknar därför egenskapen att representera någonting. I motsats till idéer kan de följaktligen inte överensstämma med eller motsäga sanningen (1978, s. 415).

Vi kan nu förstå varför, enligt Hume, idéer men inte impressioner ligger inom förnuftets domvärjo: i kraft av sitt ursprung är det enbart idéer som kan ha funktionen att föreställa något och äga sanningsvärde. Däremot förblir det oklart hur det kan vara principiellt omöjligt för förnuftet att med sitt jonglerande av idéer och utan hjälp från impressioner motivera till handling när de kan närma sig dem i grad av livlighet. När exempelvis en smärtförmimelse kan animera oss till undvikande beteende, varför skulle då en livlig idé eller föreställning av smärta inte också kunna

animera dylikt beteende, om än i något mindre grad, när den i sig är närmast till förvillelse lik en smärtförmimelse som den kopierar?

Hume överdriver således förnuftets underordnade ställning, men hans förklaring av denna underordning är tillika diametralt motsatt den som ligger bakom önsketänkande. Vid önsketänkande ligger en *viljemässig* reglering bakom vår irrationalitet. I motsats härtill framhäver Humes utläggning att den motiverande kraften hos åskådliga föreställningar inställer sig automatiskt eller *ofrivilligt* och att den därför blir livligare.

En upplevelses känsloladdning kan göra åskådliga föreställningar av det upplevda lättillgängliga för uppmärksamheten, vilket kan präglade bedömningen av sannolikheten för att liknande upplevelser återkommer i framtiden. Om du dagligen under en längre tid har cyklat i hektisk biltrafik, kan du mycket väl upprepa detta färd sätt utan att känna oro. Antag emellertid att du en dag drabbas av ett skrämmande olyckstillbud under en cykeltur men undkommer utan en skråma. Denna upplevelse kan ändå medföra att du fortsättningsvis för lång tid framåt, känner rädsla för att ge dig ut på cykel därför att tanken på detta företag nu raskt framkallar en åskådlig föreställning av ditt olyckstillbud. Denna föreställning gör det inte mer sannolikt att du kommer att drabbas av ett dylikt tillbud i framtiden, men dess påträngande livlighet övertrumfar din vetskap om att sannolikheten för detta inte har ökat med påföljd att du nu erfar en rädsla du inte tidigare erfor. Detta är en illustration av vad Daniel Kahneman och Amos Tversky kallar *the availability bias*, "tillgänglighetsvinklingen" (se t. ex. Kahneman 2011, s. 131).

En upplevelse behöver emellertid inte vara känsloladdad för att vara lättillgänglig för medvetandet. Pondera att du till leda är van att höra en klocka klämta när den visar tolv; då kommer du antagligen att i andanom höra den klämta när du ser dess visare peka på tolv ifall klockan till äventyrs inte skulle klämta. Det är denna vanemässigt grundade associationsmekanism som Hume appellerar till i sin analys av kausal nödvändighet (1978, bok I, del III, sektion XIV).

Åskådliga föreställningar som dyker upp automatiskt har också sitt finger med i vår "framtidsvinkling" (*bias towards the future*), dvs. vårt större intresse och upptagenhet av vår framtid än av vårt förflutna. Om vi skulle få reda på att vi kommer att förnimma våldsamt smärta i den omedelbara framtiden, skulle vi bli förskräckta nästan bortom vett och sans. Anledningen är att denna visshet skulle uppväcka en livlig föreställning av stundande smärta, en föreställning som vi inte lätt och ledigt kan förjaga och som i livlighet bara skulle kunna överträffas av en smärta som

vi för tillfället förnimmer. Vårt minne av en överstående smärta skulle inte spontant vara tillnärmelsevis lika livlig och besvärlig att borttränga.

Det är naturligt att vi som en evolutionärt selekterad art intresserar oss mer för vår framtid än vårt förgångna, för vi kan ju ofta påverka framtiden men aldrig det förgångna, och vår överlevnad kan hänga på hur vi påverkar den. Detta intresse stimuleras på grund av att vi föreställningsmässigt kan sammanlänka vår framtid med nuet genom att projicera den tidens gång som vi erfar på framtiden. Det förstärker intrycket av att vår framtid är något som vi verkligen kan komma att uppleva precis som nutiden och som därför framstår för oss med en livlighet som griper oss nästan lika starkt som det nuvarande. Tilläggas bör att det är i synnerhet vår *nära* framtid som vi bryr oss speciellt mycket om: vi är som regel beredda att byta bort en lindrigare smärta t. ex. i morgon mot en avsevärt mer intensiv smärta nästa månad.

Vår förmåga till empati eller inlevelse i andra varelsers själsliv är ett annat exempel på vår förmåga att bilda åskådliga föreställningar (för en utförligare diskussion av detta ämne, se Persson 2021). Introspektion ger oss kunskap om vad som försiggår i vårt eget medvetande, men vi har givetvis ingen liknande insyn i andra varelsers medvetande. Vi kan bara observera deras kroppsliga beteende, deras mimik, gester, de ljud de frambringar etc. På basis av observation av någon annans beteende och kunskap om vad vi själva skulle uppleva när vi beter oss på detta sätt, föreställer vi oss hurdan den andres upplevelse är. Denna föreställningsakt är lättast att exekvera om den andre befinner sig inför våra ögon och liknar oss till utseendet. Det är betydligt svårare att känna empati med individer som vi bara får verbala rapporter om. Att samtidigt hysa empati med flera individer är till och med omöjligt.

Om vi är oförmögna att hysa empati med någon, är vi också oförmögna att känna medlidande med deras lidande eller sympatisera med deras glädje. Spontant känner vi t. ex. ringa eller inget medlidande med tusentals anonyma offer för en katastrof i ett avlägset land. Det är mycket lättare att uppamma medlidande med en enskild trashank som vi vandrar förbi i våra dagliga bestyr. Allra lättast för oss är att föreställa oss vårt eget själsliv i – först och främst den nära – framtiden, för detta behöver vi inte sluta oss till på grundval av vårt utvändiga beteende. Här använder vi dock knappast termen empati, och i stället för medlidande talar vi ofta om självömkan.

Vårt närsynpta fokus på den mer omedelbara framtiden och på oss själva och vår ”nästa” är faktorer som hindrar oss från att ta på fullaste

allvar det klimathot som vår resursslukande livsstil medför. Men här kan också vårt önsketänkande spela in, ty vi vill inte gärna inse att det finns betänkliga nackdelar med våra bekvämligheter som gör dem moraliskt förkastliga. Till detta kommer att orsakskedjan mellan t. ex. våra bilkörningars och flygningars koldioxidutsläpp och framtida klimatkatastrofer är så upplevelsemässigt spröd och utdragen att vi svårligen kan göra oss en åskådlig bild av den. Det är inte bara så att denna kedja involverar processer som vi saknar alldaglig erfarenhet av och som endast vetenskapliga upptäckter informerat oss om – tänk t.ex. på hur koldioxid lagras i luften under lång tid – utan också att våra egna koldioxidutsläpp *individuellt* inte gör någon mätbar skada; det är enbart tillsammans med miljontals andra människors liknande utsläpp som de blir skadliga. Dessa omständigheter förmår bara skapa den svagaste ansvarighetskänsla för tid-rumsligt avlägsna klimatförändringar, en ansvarskänsla som har att tampas med vår mångårigt inarbetade vanföreställning att aktiviteter som att köra bil och flyga är harmlösa.

I diskussionen av det mänskliga förnuftets brister, är det väsentligt att påpeka att för att ha varit förmögen att skapa sin imponerande civilisation behöver människans förnuft eller tankeförmåga inte ha varit så väldigt mycket överlägsen andra djurarters som man i förstone kan tro. Det är nog att denna förmåga har varit tillräckligt utvecklad för att kunna förfärdiga ett skriftspråk som kan överföra införskaffad information till ett mer beständigt material än muntligt tal och minne. Ett medium som skrift möjliggör en kunskapstillväxt som leder till att senare generationer kan ta vid på högre kompetensnivåer än föregående generationer. Skriftspråken har alltså i förlängningen möjliggjort tillkomsten av en avancerad civilisation med konst, vetenskap och andra kulturformer som skiljer människan så markant från andra djurarter genom att tillåta att information ackumuleras från en generation till kommande generationer.

Det är dock inte allt kunnande som kan formuleras i skrift och på så sätt överföras till senare generationer. Överförbart kunnande är teoretiskt kunnande som består av tankeinhåll som kan gälla allt mellan himmel och jord. Sådant innehåll inkluderar emellertid ingenting av motivationell karaktär som ovan avhandlade företeelser eller av kroppslig aktivitet som att slå serveess i tennis eller att gå på lina, vilket är inslag i den mänskliga repertoaren som inte kan vidarebefordras i ord. För bemästrandet av dessa krävs övning eller träning, och även om råd för dylik praktik kan förmedlas i skrift eller tal, kan denna information inte

ersätta det praktiska elementet. Därför tvingas varje ny generation i betydande utsträckning starta på samma övnings- eller träningsnivå som tidigare generationer och färdighetsbrister kan fortleva i generationer.

3.

Den antropogena globala uppvärmningen illustrerar hur teknologiska landvinningar som har förbättrat människas levnadsvillkor kan bära på oförutsedda nackdelar. En dylik kombination av för- och nackdelar är karakteristisk snarare än sällsynt. Generellt är det praktiskt lättare att försämra eller skada fungerande ting än förbättra eller befrämja dem, ty det finns många fler sätt på vilka något kan bli fel eller hamna i oordning än bli rätt och infogas i ordning (se Persson och Savulescu 2012, s. 12–15; Pinker 2018, s. 414). För att ett system som en biologisk organism eller ett ekosystem ska fungera väl måste ett otal faktorer samverka oklanderligt. Det räcker med att störa någon av dessa delars funktion för att systemet som helhet ska försämrans. Därför är det mer sannolikt att en slumpmässig eller oförutsedd förändring blir till det sämre än till det bättre.

Eftersom det finns fler sätt att skada än att befrämja, är det möjligt att hitta sätt som orsakar större skada än de förbättringar som kan åstadkommas. Skadan kan bli större både genom att fler saker skadas och att var och en sak skadas mer. Som exempel kan många av oss på egen hand ta livet av eller invalidisera en mängd människor på grund av vi har tillgång till en bil och bor i ett tätbefolkat område: vi skulle exempelvis kunna köra in i en folksamling med hög fart. Däremot kan få av oss dagligen på egen hand rädda livet på eller kurera lika många människor. Detta förutsätter att de är utsatta för ett dödligt eller handikappande hot som vi egenhändigt kan avvärja, vilket är en ytterligt ovanlig tilldragelse.

Skadan för envar drabbad individ kan också bli större än vinningen av den anledningen att skadan är *irreparabel*. Om någon förlorar livet, förlorar vederbörande *för alltid* det goda som fortsatt liv skulle ha inneburit (eller det dåliga som det skulle ha inneburit, men jag antar i det här sammanhanget att livet på det hela taget är av godo). Om vi förlorar en lem, finns det oftast heller inte någon fullgod ersättning, fastän proteser kan förminska skadan. Men en liv- eller lemräddning kommer inte med en motsvarande beständighetsgaranti: livet eller lemman kan i stället gå förlorad i nästa ögonblick. Därför är det mer sannolikt att (för oss som lever goda liv) förlust av liv eller lem är mer av ondo än räddningar av liv eller lem är av godo.

En annan omständighet bidrar till att öka denna differens. För att leva ett gott liv behöver vi inte bara en välfungerande organism; vi behöver dessutom en understödjande omgivning. Att ha bra syn tjänar inget till om vi tvingas leva i konstant mörker. Vi behöver en omgivning som är upplyst, utsmyckad av vackra ting, utrustad med läsbara och informativa böcker och så vidare för att leva bra liv med vårt synsinne. Innehavet av en välfungerande organism är således i sig ingen tillräcklig betingelse för ett gott liv. Detta står i kontrast till att förlusten av en välfungerande organism i sig är en tillräcklig betingelse för förlusten av ett gott liv. Därför är denna förlust ett större ont än räddningen av denna organisms liv är något gott för den.

Vi måste som regel kämpa i vårt anletes svett för att försäkra oss om ett gott liv. Ett sådant liv fordrar att vi tillförs tillräcklig näring, förses med adekvat skydd mot fiender och allehanda ogynnsamma omständigheter och tvärtom tillskansar oss vänner och bekvämligheter. Därremot behöver vi inte göra *någonting* för att vårt liv ska bli så eländigt att det blir kort; det räcker med att ligga på latsidan. Alltså även när det gäller vår egen person, är det mindre krävande att skada den än att befrämja den.

Eftersom kroppsliga skador kan vara mer negativa för oss än kroppsliga förbättringar positiva för oss, är det inte överraskande att varnings-signalen för skada, smärta, kan uppnå större intensitet än förbättringars signal, välbehag eller välbefinnande. Vi skulle inte acceptera att genomlida den mest intensiva smärta vi förmår förnimma för att belönas med det mest intensiva välbehag av samma varaktighet (Persson 2021, s. 115–18; Pinker 2018, s. 47–48).

Samma asymmetri i det negativas favör återfinns likaså hos känslor. Den negativa känslan av rädsla eller fruktan kan stegras till skräck och fasa och övergå i långlivade fobier, men liknande fenomen förekommer inte hos de positiva motsvarigheterna hopp och längtan. Sorg och ledsnad kan transformeras till kronisk depression, men glädje kan inte bli lika kraftfull och permanent. Vrede eller ilska kan intensifieras till raseri, medan tacksamhet inte kan skruvas upp i samma mån.

För att summera, eftersom det är lättare att saker och fungerande ting går fel än rätt, finns det alltid en betydande risk att oförutsedda fel nästlar sig in, och eftersom skador kan bli värre och mer kännbara än förbättringar kan bli till välgörande och kännbara, finns det alltid en betydande risk att utfallet av våra handlingar blir mer negativt än positivt. Ju mer vidsträckta och vittomfattande konsekvenserna av vår verksam-

het är och ju fler agenter verksamheten involverar, desto större är risken för förbisedda negativa konsekvenser. Ett praktexempel på detta är den moderna teknologins utveckling och den befolkningstillväxt den möjliggjort, vilken har skett och sker till priset av förödande klimatförändringar, miljöförstörelse och förlust av biologisk mångfald. I detta fall är de planerade effekterna av en sådan storleksordning att riskerna för att någonting ska gå allvarligt snett, vilka alltid är mångfaldigt större, övergår det mänskliga förnuftets kapacitet till förutseende.

När vi nu har insett att detta är priset vi betalar för vår förhöjda levnadsstandard, har vi möjlighet att tvärvända och reducera vårt avtryck på jorden genom att sänka vår levnadsstandard, men i sektion 2 har det slagits fast att det finns spärrar i vår psykologi som försvårar detta, som vårt egoistiska önsketänkande och vår vinklade föreställningsförmåga. De ideologiska och ekonomiska förhållandena i världen bildar ytterligare hinder för nödvändiga klimat- och miljövänliga internationella överenskommelser: mellan världens nationer råder skarpa religiösa och politiska motsättningar, hisnande ekonomiska skillnader, olikheter i skuldbördan för de klimatologiska och miljömässiga försämringarna och variationer i de nationella nackdelar de kan åsamka. De ansträngningar som hittills har gjorts för att tygla vår överkonsumtion av naturens resurser är så blygsamma att det är naivt att vara optimistisk inför framtiden.

Pinker, som värtaligt prisar de framsteg som vetenskapen har medfört för människans vidkommande, skriver: "Världens två mest pressande problem är att eliminera kärnvapen och dämpa klimatförändringar" (2018, s. 324, min övers.) – i konkurrens med den globala ojämlikheten, skulle man kunna tillfoga, men denna hotar inte mänskligheten som helhet. Han beskriver sig själv som anhängare av en "konditional optimism" med avseende på klimat-problemet: vi kommer att införskaffa de teknologiska medlen att hantera problemet om vi beslutar oss för detta (2018, s. 154–55). Men kruxet är just att det förefaller högst tvivelaktigt av här nämnda skäl att vi kommer att fatta sådana beslut. Pinker tillstår själv att hindren gör honom nervös.

Vad krig anbelangar har Pinker förstås rätt i att i långa loppet är en värld i vilken alla parter avstår från krig bättre för alla (2018, s. 166). Det vore uppenbarligen önskvärt att världens nationer förbinder sig till att inte starta krig utom i självförsvar eller med FN:s säkerhetsråds godkännande (2018, s. 163). Men dagens värld är långt ifrån så fridfull, vilket Vladimir Putins fullskaliga invasion av Ukraina våren 2022 visar med eftertryck. Moderna massförstörelsevapen är otäcka därför att de tillå-

ter dödande av mängder av människor på sådan distans att vi inte hålls tillbaka av den instinktiva motviljan mot åsynen av lemlästade kroppar.

När det gäller kärnvapenkrigshotet, understryker Pinker att det är ett "fundamentalt faktum" att kärnvapen inte har brukats efter Nagasaki för åttio år sedan (2018, s. 311). Men de nationer som är i besittning av kärnvapen – vilka nu är nio till antalet – har ännu inte befunnit sig i en så desperat situation av krympande naturresurser som den klimatförändringar och miljöförstörelse kan förvisa dem till. Kanske de då tar till kärnvapen för att skydda sina intressen på andra nationers bekostnad.

Pinker hävdar att processen att reducera kärnvapen är starkt på gång (2018, s. 317). Det är sant att från en toppnotering av 75 000 kärnvapenstridsspetsar under kalla krigets tidsepok gick antalet ned till omkring 10 000 vid den tidpunkt då han skrev sin bok, men under de sista åren har antalet åter stigit ett stycke. Det medges att ökningen – som Kina huvudsakligen står för – är beskedlig, men det är ändå notabelt att den nedåtgående trenden har brutits. Det är också notabelt och obehagligt att ledare som Putin och Kim Jong-Un öppet har viftat med sina kärnvapen.

Vi får heller inte glömma bort risken att kärnvapen aktiveras av misstag. Pinker tillstår att ett falskt alarm om att en annan makt har inlett en kärnvapenattack kan utlösa vedergällningsattacker och därmed kärnvapenkrig (2018, s. 315). Det har faktiskt varit nära ögat. 1983 mottog Sovjetunionen ett falsklarm angående att USA hade initierat en kärnvapenattack. Den sovjetiske officer som då var i tjänst, Stanislav Petrov, var beordrad att utlösa en motattack under sådana omständigheter. Men lyckosamt nog gjorde hans bakgrund i dataprogrammering att han kunde genomsåda att alarmet måste vara falskt; så han avstod från vedergällning och räddade måhända därigenom världen från en kärnvapenkonflikt. Ett litet misstag och helvetet kan bryta ut, medan paradiset inte kan uppstå lika lätt. Här skönjer man tydligare än annorstädes hur mycket större vår förmåga att skada än att göra gott är.

Pinkers diagnos av vårt nuvarande predikament lyder:

våra kognitiva, emotionella och moraliska kapaciteter är anpassade till individens överlevnad och reproduktion i en arkaisk omgivning [...]. [E]volutionen med en hastighetsbegränsning som mäts i generationer kan omöjligt anpassa våra hjärnor till modern teknologi och institutioner. (2018, s. 25, min övers.)

På basis av en snarlik diagnos argumenterade Julian Savulescu och jag (2012) för behovet av en förbättring i – främst men inte endast – mora-

listk hänseende med alla tillgängliga metoder, inklusive biomedicinska. En kognitiv förädling  r också påkallad, så att folk mer tillförlitligt  r i stånd att kalkylera konsekvenserna av sina handlingar och genomskåda konfliktskapande villfarelser som religiösa. Personligen tror jag att människans tendens till sj lv verskattning (hennes *overconfidence bias*) kommer att blockera denna utväg. Ett annat alternativ, också det orealistiskt, vore att vrida tillbaka klockan ett sekel eller mer till en värld där vi inte längre hukar oss under dagens damoklessv rd, kanhända för att världens befolkning decimerats till högst h lfsten av dagens – dvs. till vad den var för 50 år sedan – och massförstörelsevapen saknas.

Det mest realistiska alternativet är förmodligen snarare att den teknologiska utvecklingen fortgår i allt högre tempo, och människans balanserande på avgrundens rand blir alltmer riskabelt till följd av det ännu snabbare accelererande hotet av att något g r fatalt fel. Om hon slutligen faller ned och dukar under, men tidigare har gynnats av den teknologi hennes förnuft har frambringat, kan man beteckna hennes förnuft som en för henne f rd rvtlig fördel. Men lyckligtvis  r vi inte där  n; därav frågetecknet i artikelns titel. Vid varje tidpunkt fram till en eventuell ragnar k kan man sp rja om människans f rnuftsskapelser sammanlagt har varit henne till godo eller av ondo – ett sp rsm l som  r långt lättare att ställa än att besvara. Även om mänskligheten till sist tar k l på sig själv genom brist på förutseende eller på moral, kan hennes civilisation ha berett henne så många fördelar att slutsumman hamnar på plussidan, åtminstone i händelse av att förintelsen sker snabbt och relativt skonsamt. Blir den däremot utdragen och smärtsam, kan saken självklart ställa sig annorlunda.

Litteratur

- Hume, David. (1739–40) 1978. *A Treatise of Human Nature*. Red. Peter H. Niddich. Oxford: Clarendon Press.
- Kahneman, Daniel. 2011. *Thinking, Fast and Slow*. London: Allen Lane.
- Persson, Ingmar. 2017. "Climate Change – The Hardest Moral Challenge?" *Public Reason* 8, nr 1–2, s. 3–13.
- Persson, Ingmar. 2021. *Morality from Compassion*. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar och Julian Savulescu. 2012. *Unfit for the Future*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinker, Steven. 2018. *Enlightenment Now*. London: Allen Lane.
- Schopenhauer, Arthur. (1819) 1992. *Världen som vilja och föreställning*, I.  vers. Efraim Ski ld. Nora: Nya Doxa.