

## *Värdenihilism och argumentation i värdefrågor*

Värdenihilismen tycks för närvarande vara mycket allmänt accepterad i Sverige, inte bara bland fackfilosofer. Den är ett arv dels efter Uppsalafilosofen Axel Hägerström och dels efter den så kallade logiska positivismen. Även om mycket få, eller ens några, personer numera är anhängare av Uppsalafilosofin eller den logiska positivismen, så lever dock värdenihilismen kvar. Ofta tas den för given som en ren självklarhet.

Men den har också utsatts för kritik. I denna artikel skall jag diskutera ett argument som nyligen framförts mot den värdenihilistiska teorin. Jag skall försöka visa att argumentet inte är övertygande, men jag skall också peka på ett i viss mån likartat argument mot värdenihilismen som nog är mer gediget även om det inte är helt konklusivt.

Det argument som jag skall kritisera tar fasta på vår möjlighet att argumentera rationellt i värdefrågor. Det baseras på en modell för hur man ger rationella argument för och emot värderingar – och då även värderingar som har karaktären av grundläggande principer. Jag kommer därför till stor del att diskutera rimligheten hos denna modell, och speciellt då vår möjlighet att argumentera för och emot grundläggande värdeprinciper.

### **1. Värdenihilism och emotivism**

Termen "värdenihilism" betecknar här åsikten att normer och värderingar varken är sanna eller falska. I fortsättningen skall jag för enkelhetens skull tala endast om värderingar eller värdeomdömen, men jag inkluderar då också omdömen som är normativa snarare än värderande, och jag kommer huvudsakligen att syfta på värderingar av moralisk eller politisk natur. Exempel på värderingar, eller värdeomdömen, är sålunda följande:

- Sverige bör snarast avveckla kärnkraften
- Sexuell otrohet är moraliskt förkastlig
- Jämlikhet har inget egenvärde
- Man borde ha dödsstraff för våldtäkt
- Materiell välfärd är viktigare än demokrati

Enligt värdenihilismen saknar således omdömen av detta slag sanningsvärde: de är varken sanna eller falska.

Värdenihilismen kopplas ofta ihop med en annan teori, som brukar kallas "emotivism". Emotivismen går ut på att värderingar är en sorts *inställningar*, dvs känslor eller attityder, snarare än *föreställningar* om att något är på ett visst sätt. (De gängse engelska termerna för inställningar och föreställningar är "attitudes" och "beliefs").

Ibland används termen "värdenihilism" för att beteckna det jag här har kallat "emotivism", och ibland används den för att beteckna kombinationen av emotivism och det jag kallar "värdenihilism". Men så använder alltså inte jag termen. Man kan således mycket väl vara värdenihilist utan att vara emotivist.

Däremot kunde man kanske påstå att det är omöjligt att vara emotivist utan att vara värdenihilist. Många skulle nog anse detta som alldeles självklart. Men kanske inte alla. Man kunde t ex invända att det finns åtminstone ett lysande undantag från denna regel. Ty den mest kände emotivisten av alla, nämligen amerikanen Charles Stevenson, hävdar faktiskt att moraliska omdömen är sanna eller falska ("So let us agree, in deference to our language, to say that ethical judgments *are* either true or false", Stevenson 1963, s 216).

Men detta är ändå kanske inget riktigt övertygande motexempel. Ty vad Stevenson tycks mena är snarast följande: (1) Satser av formen "Det är sant att P" och "Det är falskt att P" är ur rent syntaktisk eller grammatikalisk synpunkt helt och hållet i sin ordning om och endast om "P" ersätts med en grammatikaliskt välformad *indikativ* sats. (2) De språkliga satser med vars hjälp vi uttrycker våra moraliska värderingar är (normalt) indikativa, och de kan därför helt legitimt kombineras med prefixen "Det är sant att" respektive "Det är falskt att". (3) Om "P" står för en grammatikaliskt välformad indikativ sats, så betyder motsvarande sats av formen "Det är sant att P" detsamma som "P", medan "Det är falskt att P" betyder detsamma som den sats man får om man negerar "P" (se a a, ss 216–220).

Stevensons tes tycks alltså huvudsakligen vara av rent grammatikalisk eller lingvistisk natur. Och det är väl inte helt uppenbart att denna tes är oförenlig med värdenihilismen, som ju knappast är en grammatikalisk tes. Man kunde kanske hävda att värderingar faktiskt saknar sanningsvärde trots att de (normalt) uttrycks med satser av en typ som kan kombineras med prefixen "Det är sant att" och "Det är falskt att".

Detta kunde i så fall förklaras på följande sätt. En del grammatikaliska särdrag i vårt språk avspeglar vissa allmänna åsikter hos dem som använder språket, men de tenderar också – på grund av språkets relativa tröghet – att leva kvar en tid efter det att de åsikter som de avspeglar har

övergivits. Nu är det ju så att man förr i tiden allmänt har tagit för givet att värderingar har sanningsvärde. Värdenihilismen är ju huvudsakligen en produkt av 1900-talet. Det är därför helt naturligt att vi uttrycker värderingar med indikativa satser som kan kombineras med prefixen "Det är sant att" och "Det är falskt att" – och att vi fortsätter att göra det även sedan värdenihilismen kommit att få en rätt stor spridning. Men att detta är helt korrekt ur språklig synpunkt visar ju inte att den åsikt som avspeglas i detta språkliga faktum också är korrekt. Vår språkliga praxis bestämmer vad som är språkligt korrekt, men den bestämmer inte vad som är sant på andra områden. Den avspeglar delvis vad vi *tror* (eller har *trott*), men den visar inte att de åsikter den avspeglar är sanna. Därför skulle man mycket väl kunna godta Stevensons teser (1)–(3) ovan och samtidigt vidhålla att värderingar saknar sanningsvärde.

Det är väl till och med möjligt att Stevenson själv skulle vilja göra det. Ty när allt kommer omkring menar han ju också – och häri ligger hans emotivism – att våra moraliska värderingar, eller moraliska övertygelser ("ethical convictions"), är en sorts inställningar (jämför Stevenson 1944, kapitel 1). Och det förefaller rätt egendomligt att säga att en inställning eller attityd är sann eller falsk. (Såvitt jag vet har Stevenson heller aldrig uttryckligen sagt det.) Om någon t ex har en negativ inställning till kärnkraft, så kan vi väl säga att hans inställning är befogad eller riktig eller rationell, men knappast att den är sann. Föreställningar ("beliefs") kan däremot ofta vara sanna eller falska. Om någon t ex föreställer sig (tror) att jorden är rund, så skulle väl de flesta av oss anse att hans föreställning är sann.

Ytterligare en komplikation måste kanske nämnas här. Stevenson tänker sig – i behavioristisk stil – att såväl föreställningar som inställningar skall uppfattas som en sorts handlingsdispositioner (jämför Stevenson 1944, s 7). Att exempelvis tro att jorden är rund är således detsamma som att ha en disposition eller tendens att bete sig på ett visst sätt. Men det verkar ju orimligt att säga att en handlingsdisposition är sann eller falsk. Kan man då verkligen hävda att föreställningar har sanningsvärde?

Det bör påpekas att man inte kommer ifrån denna komplikation genom att förkasta Stevensons behavioristiska analys av föreställningar. Ty man kan under alla förhållanden säga att en föreställning är ett *psykologiskt* fenomen, något som kan ha psykologiska orsaker och verkningar hos en bestämd individ, och man kan redan här fråga sig om det är rimligt att betrakta ett sådant psykologiskt fenomen som sant eller falskt. Vore inte det lika konstigt som att säga att en känsla eller stämning eller impuls är sann eller falsk?

För att komma till rätta med detta måste man notera att termen "föreställning" är tvetydig. Den kan dels beteckna ett psykologiskt

fenomen, som antytts ovan, och dels "innehållet" i detta. Sålunda bör vi exempelvis skilja mellan å ena sidan det psykologiska tillstånd som föreligger hos en person i och med att han föreställer sig att jorden är rund, och å andra sidan *det som personen föreställer sig* när han föreställer sig att jorden är rund. Bägge sakerna kan kallas hans "föreställning" ("belief") om att jorden är rund. Men det första är ett psykologiskt fenomen som saknar sanningsvärde, under det att det andra är ett abstrakt objekt, ett "tankeinhåll" om man så vill, som kan ha sanningsvärde. I fortsättningen använder jag termen "föreställning" för objekt av detta senare slag.

När jag talar om "värderingar" så avser jag, på motsvarande sätt, de abstrakta tankeinhåll som så att säga manifesteras i de psykologiska fenomen som i och för sig också kan kallas "värderingar". Kanske är därför "värdeomdöme" en lämpligare term än "värdering". Om man exempelvis anser att våldtäkt borde bestraffas med döden, så är det just *det som man då anser* som är en värdering (eller ett värdeomdöme) – inte de eventuella handlingsdispositioner som man har när man anser detta, eller den mentala händelse (eller handling) som inträffar (utförs) i och med att man anser detta, eller den språkliga sats som man eventuellt använder för att uttrycka det man anser. Det är värderingar i denna abstrakta mening som enligt värdenihilismen saknar sanningsvärde.

Hur är det då med inställningar? Kan man på motsvarande sätt skilja mellan inställningar i psykologisk mening och inställningar i abstrakt mening? (Där alltså de senare skulle utgöra innehållet i de förra.) Det förefaller kanske en smula egendomligt. Möjligen kunde man hävda att inställningar saknar innehåll. Om jag t ex ogillar surströmming, så har jag därmed en inställning. Denna inställning har naturligtvis ett objekt, nämligen surströmming. Men finns det dessutom något abstrakt tankeobjekt, som kan sägas utgöra dess innehåll? Det kan betvivlas.

Men om inställningar enbart är psykologiska fenomen, så är emotivismen, som jag har framställt den, uppenbarligen falsk. Värderingar (i abstrakt mening) kan ju inte rimligen vara en sorts psykologiska fenomen. Då vore de ju inte abstrakta. I så fall får emotivismen kanske snarast uppfattas så här: att acceptera eller godta en värdering är detsamma som att ha en inställning. Men då kan man inte gärna använda det faktum att inställningar saknar sanningsvärde som ett argument för att värderingar saknar sanningsvärde. Man kunde kanske säga att en person accepterar värderingen att våldtäkt bör bestraffas med döden om och endast om han har en positiv inställning till det tänkta eller verkliga sakförhållandet att våldtäkt bestraffas med döden. Men av det faktum att den psykologiska inställningen saknar sanningsvärde följer ju inte att det varken är sant eller falskt att våldtäkt bör bestraffas med döden. (Analogt: det psykologiska tillstånd som man befinner sig i när man tror att jorden är rund saknar

naturligtvis sanningsvärde, men härav följer inte att den föreställning man då har, nämligen att jorden är rund, också saknar sanningsvärde.) Sådillvida skulle det alltså vara möjligt att vara emotivist utan att vara värdenihilist.

Dessutom är det kanske ändå möjligt att, åtminstone beträffande *somliga* inställningar, skilja mellan det psykologiska fenomenet och dess abstrakta innehåll. Om en person exempelvis har en positiv inställning (i psykologisk mening) till dödsstraff för våldtäkt, så kunde man kanske säga att innehållet i denna inställning är att våldtäkt bör bestraffas med döden. Detta innehåll kan då sägas vara en "inställning" i abstrakt, icke-psykologisk mening. Och i så fall kan emotivisterna kanske ha rätt i att värderingar är en sorts inställningar. Men då är det inte längre självklart att inställningar varken är sanna eller falska. Återigen skulle det alltså kunna vara möjligt att godta emotivismen och samtidigt förkasta värdenihilismen.

Men antagligen är det väl ändå så att många emotivister också godtar värdenihilismen. Och ibland anser de kanske att värdenihilismen är en logisk konsekvens av emotivismen. Här har jag endast försökt visa att detta ingalunda är självklart.

## 2. Alternativa värdeteorier

Värdenihilismen är kontroversiell, åtminstone internationellt och bland filosofer. Det kan kanske därför vara befogat att här också säga något om alternativa värdeteorier. För enkelhetens skull kan vi skilja mellan två olika alternativ till värdenihilismen: *naturalism* och *värdeobjektivism*.

De vanligaste formerna av naturalism skulle också kunna betecknas med termen "värdeempirism". Enligt värdeempiristiska teorier är värdeomdömen egentligen en sorts empiriska omdömen (eller empiriska föreställningar), och de kan alltså i princip testas med vanliga empiriska metoder. Det har exempelvis hävdats att när man anser att något är värdefullt, så har man egentligen bara en föreställning om att det gillas eller eftersträvas av någon, eller att det gillas av de flesta inom den kultur man tillhör, eller att det *skulle* gillas av var och en som är fullständigt opartisk och har en väl utvecklad fantasi och inlevelseförmåga samt kunskap om alla faktiska förhållanden som kan vara relevanta i sammanhanget.

Till naturalismen brukar man ofta också räkna olika former av s k "supernaturalism", dvs teorier som går ut på att värderingar egentligen är föreställningar om ett gudomligt eller på annat sätt övernaturligt sakförhållande. En supernaturalistisk teori kan t ex innebära att en positiv

värdering av något är detsamma som en föreställning om att det gillas av Gud eller är i överensstämmelse med Guds bud.

Naturalismen innebär således att värdeomdömen är sanna eller falska. Bland filosofer som – mer eller mindre uttryckligt – har varit anhängare av någon form av naturalism kan följande nämnas: Aristoteles, Thomas av Aquino, Spinoza, Adam Smith, Bentham, Spencer, Westermarck och Dewey – samt på senare år Richard Brandt och Gilbert Harman.

Även värdeobjektivismen innebär att värdeomdömen är sanna eller falska, men den förnekar samtidigt att de är – eller kan "reduceras" till – empiriska (eller teologiska) omdömen. Enligt värdeobjektivismen är sålunda ett värdeomdömen en föreställning om ett objektivet föreliggande sakförhållande, men detta sakförhållande är varken empiriskt eller teologiskt, utan av en speciell värdekaraktär. Man tänker sig med andra ord att det finns vissa värdeegenskaper (t ex egenskapen att vara bra) som kan tillkomma olika objekt, och att ett värdeomdöme är en föreställning om att något objekt har en sådan egenskap. Som anhängare av värdeobjektivismen brukar man räkna bl a följande filosofer: Platon, Kant, Sidgwick, G E Moore och W D Ross.

Möjligen har värdenihilismen under de senaste decennierna haft fler anhängare än naturalismen och värdeobjektivismen. Men jag tror inte att man kan säga att någon av de tre teorierna ännu har vederlagts på ett slutgiltigt sätt.

### 3. Ett argument mot värdenihilismen

Jag skall nu diskutera ett argument mot värdenihilismen som nyligen har framförts av Dag Prawitz i en uppsats med titeln "Om moraliska och logiska satsers sanning". Prawitz tänker sig här att en rationell argumentation i värdefrågor förutsätter att värdeomdömen har sanningsvärde. Han skriver:

En omedelbar konsekvens av . . . den värdenihilistiska . . . inställningen är att man inte kan göra värdepåståenden till föremål för någon i vanlig bemärkelse rationell diskussion. Eftersom ett värdepåstående varken är sant eller falskt enligt värdenihilismen, så finns det ju överhuvudtaget inget att diskutera; med ett rationellt argument för eller emot ett påstående måste man ju rimligen mena något som försöker visa att påståendet är sant eller falskt (Prawitz 1978, s 144).

Vidare tycks han mena – och det är detta han främst argumenterar för i sin uppsats – att man *kan* göra värdepåståenden (eller värderingar, eller moraliska satser) till föremål för rationell diskussion. Och härav skulle då följa att den värdenihilistiska teorin är felaktig.

Prawitz talar omväxlande om "värdepåståenden", "värderingar" och "moraliska satsen". Jag skall här förutsätta att han med dessa termer (åtminstone delvis eller också) syftar på det jag tidigare har kallat "värderingar" eller "värdeomdömen" – alltså på det som värdenihilismen (i min tolkning) handlar om. Det argument mot värdenihilismen som jag nu närmast vill ta fasta på skulle alltså kunna formuleras så här:

- (1) Om man kan ge rationella argument för eller emot en värdering, så har denna värdering sanningsvärde.
- (2) Man kan ge rationella argument för eller emot (åtminstone somliga) värderingar.
- (3) Alltså har (åtminstone somliga) värderingar sanningsvärde, dvs värdenihilismen är falsk.

Ur logisk synpunkt är detta resonemang uppenbarligen helt korrekt. Konklusionen (3) följer ur premisserna (1) och (2). Däremot är det mindre självklart att (1) och (2) är sanna, och om de skulle vara falska så kan naturligtvis också (3) vara falsk.

Utöver vad jag just har citerat ger Prawitz knappast något argument för (1). Det är synd, ty många värdenihilister skulle antagligen vara benägna att förkasta (1) – samtidigt som de godtar (2). Man kan väl säga att (1) är intressant främst därför att den tillsammans med värdenihilismen implicerar negationen av (2). Och omvänt kan man kanske säga att värdenihilismen inte är av något större intresse om inte (1) är sann.

#### **4. Prawitz' argumentationsmodell**

Låt oss nu se litet närmare på premiss (2) i resonemanget ovan. Prawitz anknyter här till en numera rätt vanlig åsikt, som ofta brukar tillskrivas Nelson Goodman (1955), och som när det gäller värderingar bl a har utvecklats av Israel Scheffler (1954) och John Rawls (1972). Här skall jag emellertid närmast diskutera Prawitz' utformning av denna åsikt, och jag skall därför helt enkelt kalla den för "Prawitz' modell".

För att förstå Prawitz' modell bör man först lägga märke till att värderingar – liksom omdömen eller påståenden i allmänhet – kan vara mer eller mindre generella: somliga gäller endast enstaka fall (t ex "Sverige bör avveckla kärnkraften"), under det att andra har ett vidare applikationsområde (t ex "Våldtäkt bör bestraffas med döden" eller "Lycka är det enda som har egenvärde"). De som endast gäller enstaka fall brukar kallas "partikulära". Man tänker sig ofta att partikulära värderingar kan underbyggas genom att man härleder dem från mer allmänna eller generella värderingar – så kallade "principer" – eventuellt i kombination med extra premisser av empirisk karaktär. Somliga principer kan då på

liknande sätt härledas från ännu mer generella principer. Detta gäller också i Prawitz' modell. Men ytterst kommer man då till vissa "grundläggande principer" eller "grundvärderingar" som inte kan motiveras på detta sätt. Enligt Prawitz' modell kan emellertid dessa i sin tur testas mot våra partikulära (eller mindre generella) värderingar. De bekräftas i den mån de implicerar våra partikulära värderingar, och de vederläggs om de strider mot dessa. Våra värderingar skall med andra ord utgöra ett logiskt sammanhängande, "koherent" system. Och en värdering kan rationellt motiveras eller underbyggas just genom att man visar att den ingår i ett sådant koherent system. Prawitz uttrycker detta på följande sätt:

Vi antar en vetenskaplig teori, när den är den enklaste teori med vars hjälp vi kan härleda de fenomen som vi faktiskt observerar, och förkastar den, när den implicerar påståenden som vederlagts genom observation. På samma sätt kan vi argumentera mot ett system av moraliska... grundregler, om ur dem följer, att vissa enskilda handlingar, som vi anser orätta, är rätta eller omvänt att vissa enskilda handlingar, som vi anser rätta, är orätta... Stämmer däremot vår faktiska värdering av enskilda handlingar... med vad som kan härledas från det moraliska... systemet, så har vi därmed ett argument för systemet...

... Men även om det är sant... att vi ofta är helt säkra på våra moraliska... bedömningar i enskilda fall och prövar allmänna principer gentemot dessa bedömningar, så är det också sant att vi omvänt ofta vägleds av allmänna principer, när vi tar ställning till det enskilda fallet...

... Den bild som jag alltså vill ge av hur rationell argumentation går till, när vi tar ställning till värderingar... är att vi allt efter behov argumenterar för eller emot enskilda värderingar... genom att åberopa mer grundläggande värderingar... och att vi omvänt argumenterar för och emot dessa allmänna... etiska principer genom att visa att de står i överensstämmelse med enskilda värderingar... som vi accepterar...

... När en konflikt uppkommer mellan en enskild värdering och en allmän etisk princip... så måste vi någonstans göra en modifikation...

... Att reflektera över våra värderingar... och försöka formulera allmänna principer för dem är att starta en process av successiva modifikationer av dels vår tidigare praxis dels vår teoretiska förklaring av den... Först när vi i en sådan process kommit till en jämvikt, där teori och praxis stämmer överens, vad Rawls kallar ett reflektivt ekvilibrium kan vi göra anspråk på att ha uppnått en teoretisk förståelse av vår verksamhet. En sådan jämvikt är en god grund för att acceptera



både praxis, dvs de enskilda värderingarna . . . och teorin för den, dvs de etiska . . . grundprinciperna (ss 151–154).

## 5. Argumentation för partikulära värderingar

Jag är osäker om huruvida Prawitz menar att vi *faktiskt* argumenterar enligt hans modell (när vi gör anspråk på att argumentera rationellt). Kanske menar han snarast att vi *bör* göra det (om vi vill argumentera rationellt). Men det kan ändå vara av intresse att något reflektera över i vilken mån hans modell stämmer med verkligheten.

Såvitt jag förstår är Prawitz' modell delvis – men endast delvis – realistisk. Låt oss först se hur man brukar argumentera för partikulära värderingar. Jag tror att det vanligaste då är att man helt enkelt hänvisar till något empiriskt sakförhållande, som man menar utgör ett argument för värderingen i fråga. Prawitz menar däremot att man åberopar någon mer grundläggande värdering (även om han nog också menar att man dessutom hänvisar till, eller tyst förutsätter, något empiriskt sakförhållande). Det är inte självklart att hans uppfattning på denna punkt är förenlig med min.

Antag t ex att jag vill argumentera för att Sverige snarast bör avveckla kärnkraften. Jag kan då hänvisa till (bl a) att en fortsatt satsning på kärnkraft kommer att leda till att alternativa, miljövänliga energikällor inte kommer att utvecklas i den utsträckning och i den takt som de kommer att behövas. Detta är inte en värdering, men det är ett argument för min värdering. Och argumentet förefaller helt rationellt, trots att jag alltså inte här har åberopat någon mer allmän eller grundläggande värdering.

Men Prawitz skulle antagligen här påpeka att jag ändå har *förutsatt* någon allmän värdering, enligt vilken mitt argument *är* ett argument för min partikulära värdering. Jag är fullt beredd att hålla med om detta – i en viss bemärkelse. Men poängen är att jag har argumenterat rationellt utan att *åberopa* någon sådan allmän värdeprincip. Och vad som är av större intresse: jag kan argumentera på detta sätt utan att alls vara i stånd att formulera någon princip som jag är beredd att acceptera och som dessutom gör mitt argument till ett argument för min värdering. Jag *kan* kanske alltså inte åberopa någon sådan princip. Och detta förhållande gör i så fall inte mitt argument irrationellt. På sin höjd kan man säga att det i viss mening är ofullständigt.

Situationen när man argumenterar för en partikulär värdering är såvitt jag kan se analog med den som råder när man förklarar en enskild händelse i enlighet med den så kallade covering-law-modellen. I det

senare fallet hänvisar man ofta till någon annan händelse som, i kraft av någon (eventuellt statistisk) naturlag, har framkallat eller orsakat den händelse som skall förklaras. Ibland kan man kanske vid anfordran ange den lag eller de lagar som det är fråga om. Men ofta kan man inte det. Man förutsätter bara – eller hävdar implicit – att det finns sådana lagar. Och även om en förklaring av detta slag i viss mening är ofullständig, så kan den ändå vara fullt tillfredsställande och rationell.

Jag menar alltså att Prawitz' modell på denna punkt är något vilseledande. Men det finns en annan aspekt på detta, som nog är av större intresse.

Vad innebär det att påstå att ett visst empiriskt omdöme, E, utgör ett argument för en partikulär värdering, V? Hur skall relationen "är ett argument för" analyseras i kontexter av detta slag? Mitt förslag – i enlighet med vad som ovan antytts – är i grova drag följande:

(A) E är ett argument för V om och endast om det finns någon sann värdeprincip, P, sådan att V följer logiskt ur konjunktionen av E och P, och . . .

Punkterna på slutet står för något eventuellt extra villkor som också måste vara uppfyllt för att E skall vara ett argument för V. Jag skall inte gå närmare in på det här. Dessutom behövs kanske några ytterligare modifikationer (t ex att man inför något svagare alternativ till att V följer logiskt ur E och P), men inte heller detta skall jag ta upp här. Det jag just nu vill peka på är kravet att P skall vara *sann*. Man kan, såvitt jag förstår, inte gärna släppa detta krav. Och om jag har rätt i detta, så tycks det som om värdenihilismen skulle vara oförenlig med uppfattningen att vi kan ge empiriska argument för värderingar – någonting som vi *tycks* göra väldigt ofta, och som vi väl *tror* att vi gör. Kanske är därför värdenihilismen oförenlig med vår praxis när vi handskas med värderingar. Jag skall återkomma till detta i avsnitt 11.

Man kunde möjligen undvika denna slutsats om man kunde hitta något bra alternativ till (A) som inte innehåller kravet på sanning. Jag har i ett annat sammanhang gått igenom en del sådana tänkbara alternativ – utan att hitta något som duger (jämför Bergström 1976). Man kan naturligtvis byta ut *ordet* "sann" i (A) mot t ex "giltig", men såvitt jag förstår måste den giltighet man i så fall kräver vara en *objektiv* giltighet. Det duger knappast med någon subjektiv giltighet, dvs en giltighet för (eller enligt) någon viss person eller grupp av personer. Om jag säger att E är ett argument för V, så menar jag något annat eller mer än att V följer ur E tillsammans med någon princip som jag – eller någon viss annan person eller grupp – godtar eller betraktar som giltig. Om mitt argument mot svensk kärnkraft endast vore ett "argument" i en sådan subjektiv mening, så finns det ingen större anledning att bry sig om det. Nej, den relevanta värdeprincipen måste vara

objektivt giltig, och jag kan inte se att det finns någon intressant skillnad mellan objektiv giltighet och sanning.

## 6. Argumentation från partikulära värderingar

Enligt Prawitz' modell kan man argumentera för och emot allmänna värdeprinciper med utgångspunkt från partikulära värderingar. Brukar vi göra det i verkliga livet? Ja, i viss mån. Man brukar ofta argumentera *mot* allmänna värdeprinciper genom att visa att de har oacceptabla konsekvenser i enskilda fall, dvs att de strider mot någon partikulär värdering som man känner sig säker på. Om man t ex kan visa att en viss värdeprincip, i kombination med rimliga empiriska antaganden, implicerar att det var moraliskt riktigt av Hitler att låta avliva sex miljoner judar, så har man därmed ett bra argument mot principen.

Men däremot förekommer det nog sällan eller aldrig att man argumenterar *för* en allmän värdeprincip genom att visa att den leder till (vad man anser vara) korrekta partikulära värderingar. Prawitz tycks emellertid anse att man kan göra det, och som vi har sett hänvisar han då till hur man brukar gå tillväga i fråga om vetenskapliga teorier. Men många föreställer sig nog att det på denna punkt finns en viktig skillnad mellan vetenskapliga, eller åtminstone empiriska, teorier å ena sidan och värdeprinciper eller "system av moraliska grundregler" å den andra. Jag skall återkomma till detta i avsnitt 12 nedan.

Det sätt på vilket vi vanligen argumenterar för grundläggande värdeprinciper – i den mån vi alls gör det – är nog mer indirekt: vi försöker visa att de är överlägsna sina konkurrenter. Vi argumenterar med andra ord för en värdeprincip (som är "grundläggande" i den meningen att den inte kan härledas från mer allmänna värdeprinciper) genom att visa att den inte drabbas av en del av de motargument som brukar riktas mot någon välkänd alternativ värdeprincip. (Det finns också andra sätt, men de är mindre vanliga.) I många fall kan detta naturligtvis innebära att man visar att principen i fråga implicerar någon partikulär värdering som man anser vara korrekt – snarare än en viss oacceptabel värdering som har visats kunna härledas från en konkurrerande princip. Men det avgörande är då inte denna korrekta partikulära värdering – som ju kan följa från flera olika och sinsemellan oförenliga principer – utan just överlägsenheten, i olika avseenden, över konkurrerande principer.

## 7. Argumentation från jämvikt

Prawitz tycks alltså mena att man kan argumentera för (respektive mot) värderingar genom att visa att de är i överensstämmelse med (respektive strider mot) vissa andra värderingar som man accepterar. Men dessutom tycks han mena att man kan argumentera för en värdering genom att visa att den ingår i ett system av värderingar som är i *jämvikt* – alltså vad Rawls kallar ett "reflektivt ekvilibrium", ett koherent system som är resultatet av successiva modifikationer i ljuset av olika argument och logiska överväganden. Tanken tycks alltså vara, att själva det faktum att en värdering ingår i ett system som är i jämvikt är ett extra argument för värderingen.

Detta stämmer knappast med våra vanliga uppfattningar om argumentation, eller med vårt vanliga sätt att argumentera för värderingar. Om någon t ex skulle försöka argumentera för värderingen att våldtäkt bör bestraffas med döden genom att påpeka att hans system av värderingar innehåller eller implicerar denna värdering samtidigt som det befinner sig i jämvikt (vilket kanske också kan intygas av någon utomstående expert från en filosofisk institution), så skulle vi väl bara tycka på axlarna och tycka att han inte har givit något argument alls för att våldtäkt verkligen bör bestraffas med döden.

Prawitz skulle naturligtvis kunna hävda att det ändå *är* ett bra argument, även om folk i allmänhet inte skulle hålla med honom. Men jag tror att man hellre bör tolka honom på ett annat sätt – ett sätt som gör hans ståndpunkt rimligare och som också när allt kommer omkring stämmer bättre med hans egna formuleringar.

Låt oss då först skilja mellan *argument* och *skäl*. Låt oss med termen "argument" avse något som utgör stöd för ett påstående (eller dess negation), medan ett "skäl" är något som motiverar en viss partikulär handling (eller underlåtagandet av den). Antagligen kan somliga påståenden utgöra såväl argument för påståenden som skäl för handlingar, men detta visar i så fall inte att distinktionen är oviktig. I fråga om en viss given värdering skulle vi nu kunna skilja mellan följande:

- (a) ett argument för *värderingen*,
- (b) ett argument för påståendet att det är *rationellt* av en viss person eller grupp av personer att acceptera värderingen,
- (c) ett skäl för en viss person eller grupp av personer att *acceptera* värderingen, och
- (d) ett skäl för en viss person eller grupp av personer att *anse* att värderingen är *sann*.

Dessa distinktioner brukar sällan förekomma i litteraturen, men jag tror att de ofta kan vara klagörande. Prawitz antyder ingenstans att han är beredd att skilja mellan argument och skäl eller mellan de fyra fallen

(a)–(d). Men vad han säger är, som vi har sett, att en jämvikt "är en god grund för att acceptera" såväl enskilda värderingar som grundprinciper. Man kan därför anta att han skulle säga att argumentation från jämvikt är av typ (c).

Dessutom tycks han inte se någon skillnad mellan (c) och (d). Han säger t ex på ett ställe att vi har "ett kriterium för att antaga respektive förkasta moraliska . . . satser, dvs ett kriterium för när vi skall anse dem sanna respektive falska" (s 154). Antagligen menar han därför att argumentation från jämvikt ger skäl av typ (d). Däremot skulle väl en värdenihilist hävda att det är fullt möjligt att acceptera en värdering utan att anse att den är sann, och vidare att man kan ha skäl för det första som inte samtidigt är skäl för det senare. Och såvitt jag kan se har Prawitz inte vederlagt denna ståndpunkt.

Men hur som helst verkar det fullt rimligt att säga att argumentation från jämvikt kan ge skäl av typ (c). Om en person gör gällande att han, genom en process av successiva modifikationer av den typ som Rawls och Prawitz syftar på, har nått fram till ett system i jämvikt som implicerar värderingen att våldtäkt bör bestraffas med döden, så kan man väl säga att han därmed har visat att han har ett bra skäl för att acceptera denna värdering. (Man kan kanske också säga att han har givit en *förklaring* av varför han accepterar den.) Eventuellt kunde man också hävda att han har givit ett argument för att det är rationellt av honom att acceptera den, men det är väl mera tveksamt. Och i alla händelser har han knappast givit något argument för själva *värderingen*. Om han har givit en förklaring av något, så har han i alla fall inte givit en förklaring av varför våldtäkt bör bestraffas med döden. Men det menar kanske inte heller Prawitz. Och i så fall kan man väl acceptera det han säger om argumentation från jämvikt.

## 8. Rationella argument

Oavsett i vilken mån Prawitz menar att vi faktiskt argumenterar enligt hans modell, så tycks han i alla händelser anse att sådan argumentation är, eller skulle vara, "rationell". Vad innebär då detta?

Om man med termen "argumentation" syftar på en viss typ av beteenden eller handlingar, så kan naturligtvis en argumentation vara "rationell" i någon vanlig beslutsteoretisk eller spelteoretisk mening. Men Prawitz tycks inte avse något sådant. Snarare menar han väl att argumentation enligt hans modell är "rationell" i den bemärkelsen att den innebär att man ger *rationella argument* för eller emot något.

Men vad menas då med ett "rationellt argument"? Prawitz säger, som vi har sett, att "med ett rationellt argument för eller emot ett påstående

måste man ju rimligen mena något som försöker visa att påståendet är sant eller falskt". Innebörden av detta är dock inte helt glasklar. Kanske avser han någon av följande tolkningar:

- (1) Med ett "rationellt argument" för (eller emot) ett påstående menas något som – åtminstone i någon mån – visar att påståendet är sant (respektive falskt).
- (2) Med ett "rationellt argument" för (eller emot) ett påstående menas något som någon använder eller hänvisar till för att försöka visa att påståendet är sant (respektive falskt).

Om någon använder ett visst argument för att försöka visa att ett påstående är sant (falskt), så måste han väl rimligen anse att argumentet utgör ett stöd för att påståendet i fråga är sant (falskt). Ett rationellt argument i betydelse (2) tycks därför vara något som någon *anser* vara ett rationellt argument i betydelse (1). Men det behöver ju därför inte *vara* rationellt i betydelse (1).

Antag att ett visst påstående, P, visar att ett annat påstående, Q, är sant. Följer det härav att P är sant? Såvitt jag förstår är detta en ren definitionsfråga, och jag skall helt enkelt stipulera att den besvaras jakande. Men då ligger det också nära till hands att tänka sig en försvagning av (1) på följande sätt:

- (3) Med ett "rationellt argument" för (eller emot) ett påstående menas något som, om det vore sant, skulle visa – i åtminstone någon mån – att påståendet är sant (respektive falskt).

Att något är ett rationellt argument i betydelse (3) skall inte implicera att det inte är sant. Detta hålls öppet. Om något är ett rationellt argument i betydelse (1), så är det också rationellt i betydelse (3), men det omvända gäller alltså inte alltid.

## 9. Värdenihilism och rationell argumentation

Är argumentation i värdefrågor enligt Prawitz' modell förenlig med värdenihilismen? I *en* mening är den uppenbarligen det: det är möjligt att folk betar sig precis så som de enligt Prawitz' modell skall göra för att argumentera rationellt även om värdenihilismen skulle råka vara sann. Något sådant kunde ju eventuellt bero på att de som argumenterar enligt Prawitz' modell *tror* att värderingar har sanningsvärde, dvs att värdenihilismen är falsk.

Detta resonemang ter sig åtminstone mycket plausibelt vid första anblicken. Men det finns kanske också ett annat sätt att se på saken. Jag skall återkomma till detta i avsnitten 10 och 11.

I alla händelser kan det, såvitt jag förstår, mycket väl finnas argument

och skäl av typerna (b), (c) och (d) – jämför avsnitt 7 – även om värdenihilismen är sann. Antag t ex att det att "acceptera en värdering" är detsamma som att ha en viss inställning. Detta förefaller helt förenligt med att man skulle ge argument – av typ (b) – för att det är rationellt av en viss person att acceptera en viss värdering, dvs att ha en speciell inställning till något. Och härav följer ju inte att denna värdering (eller denna inställning) är sann eller att den har sanningsvärde eller att somliga värderingar har sanningsvärde. Däremot följer det väl att personen har ett skäl – av typ (c) – att acceptera värderingen. Och det är väl inte uteslutet att han också kan ha skäl – av typ (d) – att anse att den är sann, trots att den faktiskt saknar sanningsvärde. Han är kanske värdeobjektivist, och han har kanske också skäl för att vara det.

Det faktum att det finns argumentation – och också i viss mening rationell argumentation – i värdefrågor, som involverar argument eller skäl av typerna (b), (c) och (d), visar alltså inte att värdenihilismen är falsk.

Men hur är det då med argument av typ (a)? Närmare bestämt: kan man ge rationella argument i någon av betydelse (1), (2) och (3) för eller emot värderingar om värdenihilismen är sann? Det är väl närmast detta som Prawitz syftar på när han talar om rationell argumentation i värdefrågor.

Uppenbarligen kan man ge rationella argument i betydelse (2) för och emot värderingar även om värdenihilismen är sann. Däremot kan man väl inte gärna göra det (utan att vara inkonsistent) om man *tror* att värdenihilismen är sann. Men existensen av sådana argument är inget argument mot värdenihilismen.

Förmodligen kan man också ge rationella argument i betydelse (3) för och emot värderingar om värdenihilismen är sann. Åtminstone om Prawitz' modell är acceptabel. Ty enligt Prawitz kan ju en värdering utgöra ett argument för en annan värdering. Och även om bägge värderingarna saknar sanningsvärde, så kan det väl ändå vara sant att *om* den första vore sann, så skulle den (eventuellt i kombination med andra sanna premisser) implicera att även den andra är sann. Existensen av sådana argument tycks alltså inte heller utgöra något argument mot värdenihilismen.

Då återstår (1). Kan det med andra ord finnas argument för att en värdering är sann eller falsk om värdenihilismen är sann, dvs om alla värderingar saknar sanningsvärde? Det är kanske inte helt självklart hur denna fråga skall besvaras. Själv är jag emellertid – om inte annat så för resonemangets skull – villig att besvara den nekande. Existensen av rationella argument i betydelse (1) för och emot värderingar skulle då vara tillräcklig för att vederlägga värdenihilismen.

Men för att verkligen vederlägga värdenihilismen på detta sätt, så måste

man naturligtvis också visa att det faktiskt finns, eller kan finnas, rationella argument *i denna betydelse* för eller emot värderingar. Och såvitt jag kan se har Prawitz inte visat detta. Han har inte visat att de argument man ger för och emot värderingar, när man argumenterar enligt hans modell, verkligen visar att dessa värderingar är sanna eller falska – och att de därmed alltså också är argument för att värdenihilismen är falsk.

Min slutsats av detta resonemang blir därför att Prawitz inte har vederlagt värdenihilismen.

## 10. Värdenihilism och koherens

Men även om argumentation enligt Prawitz' modell åtminstone vid första anblicken tycks vara förenlig med värdenihilismen, så ligger det kanske ändå något egendomligt i att argumentera enligt denna modell om man samtidigt *tror* att värdenihilismen är riktig. Ty den som argumenterar enligt Prawitz' modell försöker ju bli uppnå koherens eller jämvikt i sitt system av värderingar. Och man kan undra om en värdenihilist egentligen har någon som helst anledning att eftersträva koherens bland sina värderingar. Är detta ens en begriplig målsättning för en värdenihilist?

Koherens innefattar bland annat logisk konsistens, och låt oss för enkelhetens skull begränsa oss till detta. För värdeobjektivister och naturalister är logisk konsistens hos värderingssystem en rätt självklar målsättning, ty enligt deras teorier är det uppenbart att bland inkonsistenta värderingar måste några vara *falska*. Om man vill undvika falska föreställningar – och vem vill inte det? – så är det därför ur värdeobjektivistisk och naturalistisk synpunkt rationellt att eftersträva koherens hos värderingssystem. Men varför skulle en värdenihilist göra detta? Enligt hans ståndpunkt finns det ju ingen risk för att man accepterar falska värderingar. Och kan det överhuvud taget finnas några logiska relationer mellan värderingar enligt hans ståndpunkt? Om det inte kan det, så kan ett värderingssystem inte heller vara inkonsistent, och då vore det ju meningslöst att försöka undvika inkonsistenta värderingar.

Låt oss ta den sista frågan först: kan det råda logiska relationer mellan värderingar om dessa saknar sanningsvärde? Såvitt jag förstår är det fullt möjligt. Ty vi kan helt enkelt *definiera* sådana relationer, utan att förutsätta några sanningsvärden, på ett sätt som helt överensstämmer med våra vanliga logiska institutioner. Detta kan göras på olika sätt (se t ex Bergström 1962) som jag inte här skall gå närmare in på. Men vi skulle exempelvis då kunna visa att följande tre omdömen är logiskt inkonsistenta (i en sålunda definierad bemärkelse): att våldtäkt bör bestraffas med döden, att ett straff bör tillgripas endast om det har en avskräckande effekt,



och att dödsstraff för våldtäkt inte har någon avskräckande effekt. (Det ter sig väl också helt naturligt, för de flesta av oss, att betrakta dessa tre omdömen som logiskt inkonsistenta.)

Men varför skulle en värdenihilist vilja undvika logiskt inkonsistenta värderingar? Antag t ex att värderingar är inställningar, som saknar sanningsvärde. Skulle det vara något fel att ha inkonsistenta inställningar? Att t ex ha en positiv inställning till dödsstraff för våldtäkt och en negativ inställning till straff som inte har någon avskräckande effekt samtidigt som man tror att dödsstraff för våldtäkt inte har någon avskräckande effekt? (Observera att detta inte är psykologiskt omöjligt. Och om det vore psykologiskt omöjligt att ha inkonsistenta värderingar, så vore det ju för övrigt redan av detta skäl orimligt att försöka undvika inkonsistenta värderingar.)

Möjligen kunde man säga att inkonsistenta inställningar kan leda till handlingsförklaring i vissa lägen – t ex om man skulle delta i en omröstning i riksdagen om dödsstraff för våldtäkt – eller till inkonsekvent handlande. Men detta är ingalunda självklart. Och dessutom är det väl inte uteslutet att handlingsförklaring eller inkonsekvent handlande kan vara helt adekvata reaktioner under vissa betingelser. Och om en person verkligen *vill* undvika denna typ av handlingsförklaring och inkonsekvens, så har han ju därmed ett gott skäl, och säkerligen också praktiska möjligheter, att göra det även om hans (övriga) inställningar är logiskt inkonsistenta. Om han å andra sidan *inte* vill undvika handlingsförklaring och inkonsekvent handlande, så tycks han ju inte heller ha någon anledning att undvika inkonsistenta inställningar.

Jag är själv inte helt övertygad på denna punkt, men jag lutar åt – och jag är åtminstone villig att anta för resonemangets skull – att en värdenihilist inte har någon anledning att eftersträva koherens bland sina värderingar. Han har ingenting speciellt emot att de är inkonsistenta, och han känner inget som helst tvång att acceptera de värderingar som följer logiskt från sådant som han accepterar. I så fall tycks han inte heller ha något skäl att argumentera enligt Prawitz' modell. Och då kan man kanske säga att sådan argumentation i viss bemärkelse är oförenlig med värdenihilismen. Om man vidare antar att vi faktiskt argumenterar enligt Prawitz's modell – åtminstone så till vida som vi eftersträvar koherens – så kan man kanske dra slutsatsen att värdenihilismen är oförenlig med vår *praxis* när vi handskas med värderingar.

Men är detta i så fall ett bra argument mot värdenihilismen? Kan man inte lika gärna säga att det visar att det är något konstigt med vår *praxis*? Kanske inte. Ty man kan eventuellt hävda att värderingar är vad vi gör dem till, och att det vi gör dem till är något som visar sig just i vår *praxis*. Och i så fall skulle en värdeteori, som på något sätt strider mot vår *praxis*, vara

falsk.

Möjligen har Prawitz delvis tänkt i dessa banor. I alla händelser skulle man kanske på detta sätt kunna utnyttja en viss komponent i hans argumentationsmodell för en kritik av värdenihilismen.

## 11. Värde teori och värde teoretisk praxis

Det bör observeras att när jag talar om "praxis" så syftar jag *inte* på det som Prawitz betecknar med denna term (se citatet i avsnitt 4). Han använder uttrycken "teori" och "praxis" för att beteckna "de etiska grundprinciperna" respektive "de enskilda värderingarna". För egen del skulle jag vilja säga att både grundprinciper och enskilda värderingar (liksom allmänna värderingar som inte är grundprinciper) manifesteras i vår *värderingspraxis*. Och jag vill skilja mellan värderingspraxis ("vårt sätt att värdera") och den *värde teoretiska praxis* som jag har talat om ovan – alltså den syn på, eller (implicita) antaganden om, värderingar som manifesteras i vårt sätt att argumentera i värderingsfrågor och i våra ställningstaganden till egna och andras värderingar (såväl partikulära som mer allmänna).

Prawitz tänker sig att allmänna värdeprinciper skall förklara våra enskilda värderingar (tydligt genom att logiskt implicera dem). På motsvarande sätt tänker jag mig att en värde teori (som t ex värdenihilismen eller värdeobjektivismen) skall förklara vår värde teoretiska praxis. Vår värde teoretiska praxis utgör då evidens för den värde teori, som ger den bästa förklaringen av denna praxis.

En punkt måste kanske speciellt klargöras här. Det är inte meningen att en värde teori skall förklara varför vi *tror* att värderingar har vissa egenskaper, eller varför vi *beter* oss som om vi trodde att de har dessa egenskaper. Den skall snarare förklara varför värderingar *har* de egenskaper som vi (beter oss som vi) tror att de har. Och motiveringen för detta är i sin tur antagandet att värderingar är vad vi gör dem till, dvs att de är sådana som vi betar oss som vi tror att de är. (I detta avseende skiljer sig – antagligen – värderingar från t ex fysiska föremål. Värderingar är så att säga helt och hållet skapade av oss.) Rimligheten av detta bakomliggande antagande kan väl diskuteras, men jag är i alla fall för närvarande benägen att acceptera det.

Resonemanget i avsnitt 10 var i grova drag följande. (i) Vi eftersträvar koherens i våra värderingssystem. (ii) Om man eftersträvar koherens i sitt värderingssystem, så förutsätter man att värderingar har sanningsvärde. (iii) Men enligt värdenihilismen har värderingar inget sanningsvärde. (iv)

Alltså är värdenihilismen oförenlig med vår värdeteoretiska praxis. (v) Alltså är värdenihilismen falsk. Jag antar alltså att detta resonemang är metodologiskt sunt. Men det har förstås en svag punkt, nämligen premiss (ii). Därför måste man nog ta det med en nypa salt.

Emellertid tror jag att det är möjligt att hitta likartade resonemang där premissernas rimlighet är mindre diskutabel. Ett sådant resonemang har jag redan tillgripit i avsnitt 5 ovan. Ett annat kunde kanske utgå från det faktum att vi, som bl a Stevenson påpekar, oftast uttrycker värderingar med indikativa satser som kan kombineras med prefixen "Det är sant att" och "Det är falskt att" (jämför avsnitt 1). Ett tredje resonemang kunde ta fasta på det förhållandet att vi tycks anse att vi (och andra personer) kan *missta* oss när vi accepterar (moraliska och politiska) värderingar – på ett helt annat sätt än när vi har en inställning till något. Om t ex en person hävdar att jämlikhet har egenvärde och en annan person förnekar detta, så anser vi att en av dem måste ha *fel*. Om däremot en person gillar surströmming och en annan ogillar surströmming, så skulle vi inte på samma sätt anse att någon av dem har fel. Detta tyder på att vi tillskriver (åtminstone vissa) värderingar sanningsvärde, och att alltså värdenihilismen är falsk.

## 12. Grundprinciper och värderingspraxis

Prawitz menar alltså att våra grundläggande värdeprinciper skall förklara våra partikulära värderingar – dvs det han kallar vår "praxis", "vårt sätt att värdera", de "handlingar som vi utför, när vi värderar" (s 153). Låt oss här återknyta till den distinktion som vi gjorde i avsnitt 1 mellan värderingar i psykologisk respektive abstrakt mening. Det är väl snarast de förra som kan sägas utgöra (en del av) vår "värderingspraxis", medan det är de senare som kan förklaras av våra grundvärderingar. (Prawitz gör dock inte denna distinktion. Anser han att den är ohållbar?)

Låt mig ta ett exempel. Antag att jag är anhängare av den partikulära värderingen att Sverige snarast bör avveckla kärnkraften. Antag vidare att min grundläggande värdeprincip är den utilitaristiska doktrinen att en handling bör utföras om och endast om den leder till mer lycka och mindre lidande än varje alternativ handling. Antag slutligen att den partikulära värderingen följer logiskt från den utilitaristiska principen i kombination med vissa sanna empiriska premisser för vilka jag har en viss evidens. Jag skulle då kunna säga att den utilitaristiska principen (i kombination med de empiriska premisserna) förklarar varför Sverige bör avveckla kärnkraften. Men den förklarar inte varför jag är anhängare av, eller gör, denna partikulära värdering. Annorlunda uttryckt: den förklarar min värdering i

abstrakt mening, dvs *det* som jag anser, men den förklarar inte min värdering i psykologisk mening, dvs *att* jag anser detta. Den förklarar, om man så vill, en del av innehållet i min värderingspraxis, men den förklarar inte något av själva denna praxis. Av utilitarismen följer ingenting om vad jag eller någon annan tror eller gör.

Ingen grundläggande värdeprincip eller allmän värdering kan alltså förklara de handlingar vi utför när vi värderar, dvs vår värderingspraxis. Hårtill duger endast en empirisk – närmast kanske en psykologisk eller sociologisk – teori.

Lägg också märke till att jag inte gärna kan åberopa värderingen att Sverige bör avveckla kärnkraften – och ännu mindre det faktum att jag accepterar denna värdering – som ett argument för utilitarismen. Som vi har sett tycks Prawitz faktiskt mena att jag skulle kunna göra det. Förmodligen anknäver han här till den vanliga tanken att om X är (en väsentlig komponent i) den bästa förklaringen av Y, så utgör Y därmed också evidens för X. Om våra grundvärderingar utgjorde den bästa förklaringen av vår värderingspraxis, så skulle ju enligt denna tes vår värderingspraxis vara evidens för (ge induktivt stöd åt) våra grundvärderingar. Men tesen kan inte tillämpas här eftersom villkoret inte är uppfyllt.

Emellertid har jag ju just i mitt exempel gått med på att utilitarismen ger (den bästa) förklaringen till att Sverige bör avveckla kärnkraften. Borde jag då inte också gå med på att det faktum att Sverige bör avveckla kärnkraften utgör evidens för utilitarismen? Nej, jag anser snarare att detta exempel kan användas som motexempel mot den ovan nämnda tesen om symmetri mellan förklaring och evidens. (Jämför också det tidigare exemplet i avsnitt 5: vi kan kanske gå med på att det faktum att en fortsatt kärnkraftsatsning leder till att alternativa energikällor försummas utgör en (del av en bra) förklaring till varför Sverige bör avveckla kärnkraften, men det senare kan ju inte gärna betraktas som evidens för det förra. Likaså kan man kanske säga att det faktum att jag är utilitarist förklarar varför jag anser att Sverige bör avveckla kärnkraften. Men inte heller här utgör det senare evidens för det förra. Ty man kan mycket väl vara kärnkraftsmotståndare utan att vara utilitarist.)

Skälet till att utilitarismen inte får något induktivt stöd av den partikulära värderingen är rätt uppenbart: om den partikulära värderingen bäst förklaras av utilitarismen, så innebär detta samtidigt att den får *sitt* stöd – och *sitt enda* stöd – just av utilitarismen, och då kan ju inte gärna utilitarismen i sin tur baseras på (bland annat) denna partikulära värdering.

Det kan vara instruktivt att jämföra detta exempel med ett typiskt fall där en empirisk teori får stöd av ett förhållande som vi upptäckt genom

observation. Antag att vi genom systematiska observationer finner att de flesta mödrar håller sina småbarn mot vänstra sidan av kroppen, och att vi förklarar detta med att hjärtats rytmiska ljud har en lugnande inverkan på barn, vilket mödrar instinktivt eller omedvetet har lagt märke till och utnyttjar. (Hjärtat sitter ju till vänster.) Teorin förklarar det faktum som vi har observerat, och detta är i sin tur evidens för teorin. (Vi skulle dock knappast betrakta denna evidens som tillräcklig. Vi skulle nog inte acceptera teorin om vi inte dessutom hade annan, oberoende evidens för den. Men det har vi. Experiment har t ex visat att barn somnar fortare om de läggs i ett rum där man spelar upp ljudet av ett hjärta som slår.)

Poängen är att i detta fall ger det som förklaras av teorin också ett induktivt stöd åt teorin. Men det beror på att vi här har *oberoende* evidens för det som teorin förklarar. Vi har ju nämligen *observerat* detta. Vi vet att mödrar håller sina barn till vänster därför att vi har sett det, inte därför att vi har härlett det från teorin att hjärtljud har en lugnande inverkan på barn. Och det är därför som det kan utgöra evidens för teorin.

Men att Sverige bör avveckla kärnkraften är inte något som vi har observerat. Det har vi baserat på argument som just förutsätter den grundprincip – i det här fallet utilitarismen – som ger den bästa förklaringen till att Sverige bör avveckla kärnkraften.

Om vi hade ett "moraliskt sinne", alltså en sorts sjätte sinne, med vars hjälp vi direkt kunde observera att Sverige bör avveckla kärnkraften och andra "moraliska fakta", så kunde dessa observerade fakta användas som evidens för moraliska principer i enlighet med Prawitz' modell. Men något sådant sinne har vi förmodligen inte. Visserligen kan kanske somliga människor direkt, alltså utan någon argumentation, inse eller tycka att Sverige bör avveckla kärnkraften. (Här vore det i så fall på sin plats att tala om ett "känslomässigt ställningstagande", vilket kärnkraftsanhängare brukar beskylla kärnkraftmotståndare för.) Men en sådan "observation" utgör knappast någon evidens för att Sverige bör avveckla kärnkraften. Det faktum att vi observerar att mödrar håller sina barn till vänster utgör däremot evidens för – och förklaras bäst av – antagandet att mödrar faktiskt håller sina barn till vänster. (Och vi behöver här knappast någon oberoende evidens för att vi verkligen observerar detta. I alla händelser skulle vi ju inte använda det förhållandet att mödrar håller sina barn till vänster som evidens för att vi observerar detta.)

Eventuellt skulle någon här vilja invända att det kanske ändå finns *vissa* värderingar (i psykologisk mening) som har "observationskaraktär" i den meningen att de utgör evidens för sitt eget innehåll (dvs för motsvarande värdering i abstrakt mening). Jag vill inte utan vidare utesluta detta, men jag tror – av skäl som det skulle föra för långt att här gå in på – att om det alls finns några sådana värderingar, så är de i alla händelser alltför få och

alltför speciella för att kunna ge någon nämnvärd evidens för moraliska principer av det slag som vanligen brukar diskuteras. I de flesta fall är värderingar helt enkelt alltför kontroversiella för att ha observationskaraktär. Och även i övriga fall kan man nog oftast förklara dem antingen med ideologisk påverkan eller med hänvisning till allmänmänskliga inställningar. (Att nästan alla anser att lidande är något ont kan t ex förklaras med att vi har en negativ inställning till lidande, inte bara hos oss själva. Och att våra inställningar ofta påverkar våra föreställningar är ju välkänt.)

Detta är alltså skälet till att grundläggande värdeprinciper inte kan få något stöd av partikulära värderingar. Sätillvida är med andra ord en koherenstestning enligt Prawitz' modell omöjlig. Men detta hindrar naturligtvis inte att vi ändå drar oss för att acceptera principer som (tillsammans med empiriska premisser som vi accepterar) tycks implicera partikulära värderingar som vi inte vill acceptera. Vi vill ju att våra föreställningar skall vara koherenta. Detta är fullt naturligt, åtminstone i den mån vi tror att våra föreställningar har sanningsvärde.

### *Litteratur*

- Bergström, L, *Imperatives and Ethics*, Filosofiska studier utgivna av filosofiska institutionen vid Stockholms universitet, 1962.
- Bergström, L, "Reasons in Ethics" i *Contemporary Aspects of Philosophy* utg av G Ryle, Stocksfield 1976.
- Goodman, N, *Fact, Fiction and Forecast*, London 1955.
- Prawitz, D, "Om moraliska och logiska satsers sanning", i *En filosofibok tillägnad Anders Wedberg* utg av L Bergström, H Ofstad och D Prawitz, Stockholm 1978.
- Rawls, J, *A Theory of Justice*, Oxford 1972.
- Scheffler, I, "Justification and Commitment", *Journal of Philosophy*, vol 51, 1954.
- Stevenson, C L, *Ethics and Language*, New Haven 1944.
- Stevenson, C L, *Facts and Values*, New Haven 1963.