
Filosofisk tidskrift

Nummer 1 · Årgång 1 · Februari 1980

Innehåll

Dag Prawitz

Rationalitet och kärnkraft 1

Sven-Eric Liedman

Filosofi och materialism. Försök till en utgångspunkt 15

Ingemar Hedenius

Minnen av Adolf Phalén 24

Lars Bergström

Värdenihilism och argumentation i värdefrågor 35

Notiser 57

Recension 58

Akademilitteratur

15:-

Filosofisk tidskrift

Stiftelsen Filosofisk tidskrift · Förlaget Akademilitteratur

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska riktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar, på omkring 10–25 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör

Lars Bergström (ansvarig utgivare)

Redaktionskommitté

Aant Elzinga (Göteborg), Göran Hermerén (Lund), Anders Jeffner (Uppsala), Sven-Erik Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm).

Manuskript

Manuskript sändes till redaktören:

Lars Bergström, Stora Ängby Allé 24, 161 54 Bromma.

Förlag

Förfrågningar beträffande produktionstider, prenumerationer, annonser ställes till förlagets kontaktman:

Hans Erik Tönneheim, Akademilitteratur, Box 7669, 103 94 Stockholm.

Telefon 08-21 87 07.

Abonnemang

Tidskriften utkommer med 4 nummer/år.

Lösnummer pris Svkr 15:–

Prenumeration Svkr 55:–/år

Postgiro 56 25 65-5

Annonser

1/1-sida Svkr 1 000:–, 1/2-sida Svkr 600:–, 1/4-sida Svkr 300:–

Upplaga

1 000 ex/nr

Tryckeri

Gotab, Stockholm

ISSN 0348-7482

ISBN 91-7410-109-9

Rationalitet och kärnkraft

Jag skall inte alls diskutera frågan om kärnkraftens för- och nackdelar i denna artikel. Mitt ärende gäller hur en sådan diskussion skall föras, om den skall kunna kallas rationell. På vilka slags grunder bör ett rationellt beslut baseras i frågor sådana som den om vi skall ha kärnkraft i Sverige? Jag skall med andra ord försöka belysa det allmänna spørsmålet om vad som skall krävas av ett rationellt beslut genom att betrakta ett exempel, nämligen kärnkraftsfrågan.

Att beskriva vad som allmänt karakteriserar ett rationellt beslut är väsentligen ett filosofiskt företag, och exempel sådana som kärnkraftsfrågan är en filosofisk utmaning: har de allmänna filosofiska teorierna om rationalitet någonting att erbjuda, när det verkligen gäller att i en viktig konkret beslutssituation säga något om vad det innebär att gå fram rationellt? Filosofin bör anta denna utmaning, och jag tror att den kan göra det med en viss framgång.

Men omvänt gäller också att de konkreta problemen har något att erbjuda filosofin. Jag skall försöka visa hur frågor om rationellt beslutsfattande griper djupt in i centrala områden av såväl teoretisk som praktisk filosofi och där gör en hel serie av problem akuta.

1. Rätta handlingar och riktiga beslut

Morafilosofi har till stor del handlat om vad det innebär att en handling är rätt, men den har ofta frikopplat denna fråga från de grunder på vilka den handlande beslutar sig för att utföra handlingar. En välkänd utilitaristisk tes säger t ex att en handling är rätt i en given situation, när handlingens konsekvenser är bättre eller minst lika bra som konsekvenserna av varje alternativ handling i den givna situationen (se t ex Bergström 1966). Enligt denna tes är alltså en handling rätt, om den på grund av tursamma omständigheter råkar få de bästa konsekvenserna, även om agenten skulle ha handlat, som man säger, mot alla odds, dvs även om handlingen skulle vara baserad på ett irrationellt beslut. Vad jag vill uppmärksamma här är själva beslutsfattandet, och som vi ser måste vi skilja riktiga beslut

från (åtminstone vissa uppfattningar om) rätta handlingar.¹ Naturligtvis är det viktigt att fråga, vad det finns för samband mellan dessa två begrepp, och jag skall återkomma till det.

Rationalitet är ju vanligen ett honnörsord som i den allmänna debatten särskilt flitigt används i anklagelser mot motståndare för bristande rationalitet. Jag utgår också ifrån att rationalitet är någonting positivt, men jag skall inte helt identifiera rationella beslut med riktiga beslut utan tänker mig att de förra är en underart av de senare.

För att ytterligare avgränsa mitt ämne bör jag påpeka att ett problem, som mycket diskuterats i litteraturen av såväl filosofer som statsvetare och ekonomer, men som jag inte alls skall beröra, är hur man på basis av individuella beslut eller preferenser skall komma fram till ett kollektivt beslut. I stället kommer jag implicit att antaga att ett rationellt beslut, oberoende av om det är individuellt eller kollektivt, sker med sikte på helhetens väl.

2. En klassisk beslutsteoretisk modell

En nu nästan klassisk modell för rationella beslut har ett nära samband med ovan nämnda utilitaristiska tes och avser situationer, där vi står inför ett val mellan ett antal givna handlingsalternativ men inte vet med säkerhet, vilka konsekvenser de olika handlingsalternativen har. Ett rationellt beslut omfattar då enligt denna modell en kartläggning av de olika handlingsalternativens möjliga konsekvenser. För varje sådan konsekvens bedöms sannolikheten för att den skall inträffa vid val av ifrågavarande alternativ samt det positiva eller negativa värdet av att den inträffar. Slutligen väljs ett av handlingsalternativen genom att väga samman sannolikheterna och värdena för de olika alternativens möjliga konsekvenser.

Denna modell är uppenbarligen ofullständig i ett viktigt avseende. I den mån beslutsfattaren är herre över valsituationen och inte kommer till den först när andra redan har fixerat de olika handlingsalternativen, är ett särskilt viktigt moment att bestämma vilka handlingsalternativ som står öppna. Detta beror naturligtvis i sin tur på vad det är för problem som beslutsfattaren vill lösa eller vad det är för mål han vill uppnå. Det är ju

¹ Distinktionen mellan riktiga beslut och rätta handlingar har en parallell i distinktionen mellan ett riktigt omdöme och ett sant påstående, dvs mellan att någonting hävdas med rätta, och att det som hävdas är sant – ett påstående kan ju t ex råka vara sant utan att detta är känt för den talande (jämför t ex Prawitz 1977, framför allt ss 159 och 162–163).

vanligtvis inte så att vi slår oss ned för att besluta vad vi i största allmänhet skall företa oss, utan en beslutssituation uppstår, när vi försöker att antingen avvärja något negativt eller uppnå något positivt och är osäkra på medlet härför. Hur vi formulerar det obehag eller lidande som vi vill eliminera eller det mål som vi vill uppnå är ofta av avgörande betydelse, när det gäller att bestämma de relevanta handlingsalternativen. Vi bör därför komplettera den ovan antydda modellen i dessa två avseenden, och en beslutsprocess kommer då sammanfattningsvis att omfatta följande sex moment:

- (1) Formulering av det problem som skall lösas eller det *mål* som skall uppnås.
- (2) Konstruktion av metoder eller *handlingsalternativ* med vars hjälp problemet kan lösas eller målet uppnås.
- (3) Kartläggning av de olika handlingsalternativens *möjliga konsekvenser*.
- (4) En bedömning av *sannolikheterna* för de olika möjliga konsekvensernas inträffande vid val av olika alternativ.
- (5) En *värdering* av de olika konsekvensernas positiva och negativa sidor.
- (6) *Val* av ett handlingsalternativ på basis av övervägandena (1)–(5).

Beslutsmodeller med i stort sett denna allmänna struktur (vanligen begränsad till momenten (3)–(6)) har studerats av statistiker, ekonomer, statsvetare, psykologer och filosofer och kan med viss rätt kallas klassiska. (Två välkända framställningar är Luce och Raiffa 1957 och Raiffa 1970). Vanligtvis har man tänkt sig att sannolikheterna i moment (4) och värdena i moment (5) kan kvantifieras, och att man sedan vid valet i moment (6) väljer det handlingsalternativ som har det största *förväntade värdet* – det förväntade värdet av ett handlingsalternativ bestäms därvid genom att först för varje möjlig konsekvens av alternativet ifråga multiplicera dess sannolikhet med dess värde och sedan summerna alla de erhållna produkterna. Som synes sammanfaller det förväntade värdet av ett handlingsalternativ med medeltalet av det värdeutfall man får statistiskt sett, om man utför en handling av detta slag ett stort antal gånger.

Denna metod används allmänt både i privat och offentlig verksamhet, t ex vid trafikplanering. Olika utbyggnadsalternativ studeras t ex med avseende på de tidsvinster och det antal olycksfall som de kan förväntas medföra, och vanligtvis söker man värdera dessa i kronor – ett dödsfall värderas till mellan en och två miljoner kronor. En relativt känd studie i kärnkraftssammanhang, utförd vid Stanford Research Institute (Barrager m fl 1976), har på liknande sätt försökt jämföra två alternativ för elproduktion, kolkraftverk respektive kärnkraftverk.

3. Mål för handling

Modellen bör inte ses som ett förslag om att en rationell beslutsprocess är något som genomlöper momenten (1)–(6) i tur och ordning. Tvärtom bör man rimligen återvända till moment (1), om det under moment (4)–(6) visar sig, att ett förverkligande av det uppställda målet kan leda till negativa bieffekter som är svåra att väga mot värdet av att uppnå det tänkta målet. Det är uppenbart att mängden av relevanta handlingsalternativ är avhängig av hur målet formuleras.

Detta är inte minst tydligt i energidiskussionen. Om problemet är hur vi skall kunna öka energiproduktionen, så har vi bara att välja mellan olika former för sådan ökad produktion. Om målet är ökad ekonomisk växt, bör man också överväga möjligheter att uppnå sådan med oförändrad energinivå. Ställer man som mål ökad välfärd eller ökad livskvalitet, så ökar mängden av relevanta handlingsalternativ ytterligare.

Vanligen har de mål som vi ställer oss inte något egenvärde utan är medel att uppnå mer djupliggande mål, som kan vara mer eller mindre klart formulerade. När vi stöter på svårigheter att förverkliga ett mål i den form som vi först formulerat det, drivs vi till att närmare klargöra det egentliga målet. Det kan därför vara rationellt att under beslutsfattandets gång ständigt återvända till moment (1), och vi måste vara beredda på att själva målet för handlingen därvid förändras. Det förefaller mig som om kärnkraftsdiskussionen i alltför liten utsträckning rör sig i sådana banor, det vill säga det egentliga målet verkar vara alltför litet analyserat.

4. Rationalitet och värderingar

Värderingar kommer in i åtminstone två sammanhang i den beskrivna modellen: i formuleringen av målet och i värderingen av alternativens möjliga konsekvenser. (Det har hävdats att de är av betydelse även för bestämningen av de relevanta handlingsalternativen; se Bergström 1966.) Dessa värderingar bygger naturligtvis delvis på våra känslor inför olika tillstånd. Att konstruera ett motsatsförhållande mellan å ena sida en rationell beslutsdiskussion fri från värderingar och känslor och å andra sidan en känslö- och värderingsladdad diskussion är således helt felaktigt enligt den diskuterade beslutsteorin: värderingar ingår som en nödvändig och integrerad del av en rationell beslutsprocess.

Att värderingar har att göra med känslor innebär emellertid inte, att de skulle vara uttryck för personlig smak och inte kunna underkastas rationell diskussion. Många inflytelserika filosofiska riktningar, bl a Uppsalafilosofin vid seklets början och många varianter av positivism, har velat hävda att värdeomdömen saknar sanningsvärde och att de därför i grunden inte

kan göras till föremål för rationell argumentation. Denna filosofiska värdenihilism har på ett, enligt min mening, oförtjänt sätt trängt ned i det allmänna medvetandet, vilket säkert är en av förklaringarna till varför värdediskussioner i så hög grad är frånvarande från vårt offentliga liv.

Delar man denna värdenihilistiska syn blir det naturligt att relativisera rationalitet till givna värderingar. En person som handlar så att hans egna värden maximeras sägs då handla rationellt relativt dessa värderingar, oberoende av vad för slags värderingar det är fråga om. Enligt min mening är det emellertid viktigt att inse, att man kan argumentera rationellt för värdeomdömen på ungefär samma sätt som man argumenterar för många andra slags omdömen, och jag har i annat sammanhang närmare utvecklat skälen härför (Prawitz 1978). Av ett verkligt rationellt beslut måste man därför kräva, att också de värderingar som det baserar sig på är rationella.

Det finns skäl att varna för två extremer i detta sammanhang. Ibland kritiserar man folks negativa värderingar av en viss dödsrisk, t ex i samband med kärnkraft, med hänvisning till att de i andra sammanhang, t ex vid bilåkning, är beredda att ta en dödsrisk med mycket större sannolikhet. En rationell värdering förutsätts alltid sätta lika stort värde på livet. Men ett ögonblicks reflektion visar att det kan vara fullt rationellt att acceptera större risker i t ex ett frivilligt idrottssammanhang än i kollektiva transporter. Det är heller inget irrationellt i att sätta större pris på säkerheten i ens bostad än på säkerheten på vägarna, vilket är vad vi faktiskt tycks göra: om vi i stället accepterade att dödsfall genom husras blev ungefär lika vanliga som dödsolyckor i trafiken, så skulle vi genom att bygga mindre säkra hus antagligen kunna spara verkligt mycket pengar, som då kunde användas till att bygga säkrare vägar – lyckligtvis skulle de flesta helt förnuftigt avvisa sådana försök att överföra pengar från byggnadssektorn till trafiksektorn.

Den andra ytterligheten är att betrakta människors subjektiva och oreflekterade känsla av risk som helt utslagsgivande vid beslutsfattande, och anse det som en uppgift för psykologer att ta reda på hur stor risk människor känner. Men poängen med att reflektera innan man fattar beslut är ju just att få tillfälle att korrigera de första intrycken, att t ex få en mer realistisk riskuppfattning. Att människor till att börja med är rädda och känner obehag inför kärnkraft kan därför inte vara något avgörande argument mot den. Rädslan kan ju vara irrationell och försvinna efter närmare analys av saken. Det bör vara den reflekterade känslan av risk som prima facie vägleder mig som individuell beslutsfattare.

5. Konsekvenserna av våra handlingar

Vi kan ibland med stor säkerhet förutsäga konsekvenserna av olika handlingar. Detta kan gälla även om de relevanta konsekvenserna är sammansatta av slumpartade händelser. Enskilda trafikolyckor är exempel på händelser som delvis är av slumpartad natur, men trots det kan vi ganska noga förutsäga det totala antalet trafikolyckor i samhället under ett år vid olika trafikpolitiska åtgärder. Ur samhällets men naturligtvis inte ur individens synpunkt har vi därför inom trafikpolitiken något som liknar vad man kallar *beslut under säkerhet*. Kunskaps- och vetenskapsteori handlar bland annat om vad det innebär att rationellt bedöma sådana relativt säkra konsekvenser av olika handlingar, och jag skall inte närmare gå in på det.

Situationen när det gäller att ta ställning till användning av kärnkraft är emellertid annorlunda. Ingen hävdar att vi vet hur många kärnkraftshaverier vi kommer att få vid olika svenska kärnkraftsprogram. Man talar om *beslut under risk*, när sannolikheterna för de olika möjliga utfallen vid val av olika alternativ är välkänd. En person som spelar roulett gör vid varje spelomgång ett sådant beslut under risk. Man har försökt att bedöma sannolikheten för ett kärnkraftshaveri och sannolikheterna för olika skador som följd därav. Enligt den mest kända studien av detta slag, den s k Rasmussenrapporten, är sannolikheten för en härdsmälta i en kärnkraftsreaktor av normaltyp under ett driftsår 1 på 20 000. Det innebär alltså att sannolikheten för en härdsmälta i en av 10 reaktorer under ett 20-årigt svenskt kärnkraftsprogram är 1 % (förutsatt att reaktorerna är av normaltyp).

En kärnkraftsolycka beror emellertid endast delvis på slumpfenomen med känd sannolikhet. Olika komponenters bristande hållfasthet kan vara av detta slag, där man med vanliga metoder kan beräkna sannolikheten för att t ex ett rörbrott skall inträffa. Men för många relevanta händelser av fysikalisk natur saknar man sådan kunskap eller har endast ganska osäkra teorier, och för andra händelser, såsom operatörers agerande i krissituationer och sabotage mot kärnkraftsverk, är det överhuvudtaget tveksamt vad det innebär att göra en sannolikhetsuppskattning. Man talar om *beslut under osäkerhet*, när sannolikheterna för några av de möjliga konsekvenserna är okänd eller överhuvudtaget inte låter sig meningsfullt bestämmas.

I situationer av osäkerhet kan man likväl försöka uppskatta sannolikheterna för olika möjliga konsekvenser så gott man kan, dvs i brist på säkra teorier använder man sig av den teori som man finner mest trolig, och när man inte har något riktig teori alls, gör man skönsmässiga uppskattningar. Det är så Rasmussenrapporten gått till väga. För att kompensera för den osäkerhet som vidlåter sådana sannolikhetsuppskattningar, har man i

rapporten försett dem med ett osäkerhetsintervall, vars övre och undre gränser man får genom att multiplicera respektive dividera de angivna sannolikheterna med 5 (enligt Rasmussenrapporten är det 95 % sannolikhet för att de verkliga sannolikheterna för de olika händelserna ligger inom detta intervall). Enligt detta sätt att se bör man förvänta sig att sannolikheten för en härdsmälta i en av 10 reaktorer under ett 20-årigt svenskt kärnkraftsprogram ligger någonstans mellan 5 % och 0,2 %.

Det är uppenbart att om man söker uppskatta sannolikheterna för olika konsekvenser, trots att man saknar säkra teorier härom, så måste man på något sätt ta hänsyn till denna osäkerhet vid den slutliga sammanvägningen och valet av handling. Det är överhuvud taget en fråga vad som skall menas med sannolikhet i sådana sammanhang – en fråga som livligt diskuterats bland filosofer. Hur man skall ta hänsyn till osäkerheten i uppskattade sannolikheter, om det skall ske genom att man anger konfidensintervall som i Rasmussenrapporten, och hur dessa i så fall skall användas, eller om det bör ske på något annat sätt, är emellertid ett problem som alltför litet studerats. (För en aktuell diskussion härom, se Gärdenfors 1979.)

Det finns en stark tendens att negligera detta problem och utan vidare lägga den mest troliga teorin till grund för handling, vilket kan visa sig helt ödesdigert. I kärnkraftssammanhang gör sig inte sällan båda sidorna skyldiga till detta fel. Sanningen är att ingen vet hur stor sannolikheten är för en kärnkraftsolycka i dag eller om en lönsam och praktisk taget säker kärnkraftsproduktion är en realistisk möjlighet för framtiden.

6. Modellens rimlighet. Rationalitet och medvetenhet

Den modell som beskrivits med momenten (1)–(6) bör på sin höjd betraktas som en första grovstrukturering av en beslutsprocess för att i lämpliga termer kunna diskutera vilka krav som bör ställas på ett rationellt beslut. Två sådana krav på rationella beslut som antytts ovan är att de skall vara grundade på rationella bedömningar av handlingsalternativens konsekvenser och på rationella värderingar av dessa konsekvenser.

Frågan om vad det innebär att en beslutsprocess är rationell blir således delvis reducerad till frågor om vad det innebär att prediktion (om framtida konsekvenser) och värderingar är rationella och leder oss på det sättet direkt in på två huvudfrågor i teoretisk respektive praktisk filosofi.

Ett tredje viktigt krav på rationella beslut som måste diskuteras är att de fattas på grundval av en rationell avvägning av de bedömningar som gjorts om olika konsekvensers sannolikheter och värden, dvs att det slutliga valet i moment (6) sker enligt en rationell princip. Som jag redan nämnt har man i klassisk beslutsteori vanligtvis tänkt sig att principen i

fråga är maximering av det förväntade värdet. Jag skall i det följande ifrågasätta om detta verkligen är rationellt.

Man bör emellertid också fråga sig, om den strukturering som gjorts här alls är adekvat för en diskussion av rationalitet, dvs om den klassiska beslutsmodellen alls är relevant, och då särskilt när det kommer till komplexa samhällsbeslut såsom de energipolitiska. Som redan påpekats kan man inte i vanlig bemärkelse beräkna sannolikheterna för de komplexa konsekvenserna som det här är fråga om. Detsamma gäller naturligtvis värdet av de olika konsekvenserna – det kan överhuvudtaget verka hopplöst att försöka uttrycka olika värdeaspekter på en endimensionell värdeskala. Är det då alls meningsfullt att resonera som om man kunde kvantifiera sannolikheter och värden?

Men en sådan kritik är inte särskilt intressant. Ingen har menat att man kan använda modellen för att i någon verklig mening (utan skönsmässiga uppskattningar) räkna ut det bästa handlingsalternativet i komplicerade situationer. Modellen kan bara förstås som ett schema för hur beslutsdiskussionen bör föras. Den föreslår att det är relevant att försöka uppskatta storleksordningen på olika konsekvensers nytta och skada och att sammanväga denna värdering med en bedömning av hur troligt det är att de olika konsekvenserna faktiskt inträffar. En träffande kritik av modellen bör därför gälla hela detta vanliga sätt att resonera genom att väga nyttigheter mot skador med hänsyn till sannolikheterna för dem. Accepterar man däremot detta sätt att resonera är det svårt att rikta någon kritik mot försöken att så gott det går ge det en matematisk utformning.

Modellen har uppenbarligen ett nära samband med den utilitaristiska tes som nämnts tidigare enligt vilken en handling är rätt, om dess konsekvenser är minst lika bra som konsekvenserna av varje alternativ handling. Den egentliga skillnaden är att modellen betraktar sannolikheter för olika möjliga konsekvenser; den utilitaristiska tesen går naturligen över i principen om maximering av det förväntade värdet, om man inför denna komplikation med sannolikheter.

Skillnaden mellan rätta handlingar i denna bemärkelse och rationella beslut kvarstår emellertid: av en rationell beslutsfattare kräver vi att hans beslut verkligen grundar sig på en bedömning av handlingsalternativens konsekvenser och på en värdering av dem, och inte bara att han faktiskt väljer det alternativ vars konsekvenser är bäst utan någon insikt om att så är fallet. Man kan tänka sig en person utan sådan insikt som likväl med osviklig intuition väljer de handlingar vars konsekvenser är bäst, och man kan kanske säga att en sådan person faktiskt fattar riktiga beslut och utför de rätta handlingarna. I begreppet rationalitet ligger emellertid en föreställning om *medvetenhet*, och det förefaller mig därför uppenbart att man av en rationell beslutsfattare kräver att han har goda grunder för att

tro att beslutet är riktigt.

Även om jag vill betvivla principen om maximering av det förväntade värdet, misstänker jag, att sannolikheterna och värdena hos de olika handlingsalternativens möjliga konsekvenser är relevanta för frågan om vilket beslut som är riktigt, och att ett rationellt beslut därför måste grunda sig på en rationell bedömning av sannolikheterna för dessa konsekvenser och på en rationell värdering av dem.

7. Rationella beslutsprinciper

En välkänd kritik av principen om maximering av det förväntade värdet går ut på att när man inte med någon önskvärd säkerhet kan beräkna sannolikheterna för de möjliga konsekvenserna, så är det bättre att helt bortse från sannolikheter och i stället handla så att man undviker de handlingsalternativ som har de sämsta konsekvenserna. Förslaget går med andra ord ut på att man vid beslut under osäkerhet skall för varje handlingsalternativ notera den möjliga konsekvens som är värst och sedan välja det alternativ vars värsta konsekvens är minst dålig. Följer man denna princip, som brukar kallas *maximering av minimum (maximinprincipen)*, kan man alltså, även om det går mycket illa, alltid säga: vid varje annat val kunde det ha gått ännu värre.

Såvitt jag kan se är emellertid en sådan princip överhuvudtaget inte tillämpbar vid stora beslut med vittgående konsekvenser av det slag som vi står inför i energipolitiken. Det finns nämligen ingen gräns för hur illa det kan gå, vilket energipolitiskt alternativ man än väljer. Det behövs inte särskilt mycket fantasi för att tänka ut för varje alternativ en fullt möjlig händelsekedja som slutar med mänsklighetens undergång. Många skulle mena att somliga av dem inte ens är särskilt otroliga under vissa val av energipolitik. Avstår man från sannolikhetsbedömningar kan man emellertid inte gradera hur troliga sådana händelseutvecklingar är utan måste behandla dem alla lika, så länge de framstår som möjliga. Maximinprincipen ger då inget utslag: alla alternativ har möjliga konsekvenser som är oändligt dåliga.

Insikten om att vår teknologi har nått den nivån, att vi genom ett fåtal beslut kan, om det vill sig illa, framkalla i det närmaste gränslösa katastrofer, bör emellertid få en att tvivla på principen om maximering av det förväntade värdet. Denna princip bygger liksom den utilitaristiska tesen på att alla värden är jämförbara, att ingen katastrof är stor nog för att inte kunna vägas upp av en annan möjlig, positiv konsekvens med större sannolikhet; ingen risk är med andra ord för stor för att i princip inte kunna vara värd att tas.

Det förväntade värdet av en handling är som redan påpekats medeltalet av det värdeutfall man får, om man utför handlingen ett stort antal gånger och olika konsekvenser därvid inträffar med en frekvens som motsvarar deras sannolikheter. Rationaliteten i att följa principen om att maximera det förväntade värdet vid beslut under risk tycks ligga i att denna beslutsprincip i det långa loppet ger ett bättre samlat resultat än varje annan beslutsprincip. Men förutsättningen är i så fall att principen följs i ett stort antal fall, och den förutsättningen kan bortfalla om man spelar roulette med livet som insats. Det är svårt att se att det skulle finnas något förnuftigt skäl för en agent att följa principen om maximering av det förväntade värdet, om det eventuellt bara är ett enda beslut som han skall fatta.

7.1. Värdehierarkier. Lexikografisk värdeordning

Hela tanken att spela roulette med mänsklighetens undergång som ett möjligt utfall och något ökad välfärd som ett annat är naturligtvis absurd, därför att det här är frågan om helt ojämförbara värden, som inte kan fås att väga upp varandra genom att betrakta sannolikheterna för respektive händelser. I stället för att anse alla värden vara jämförbara, bör vi tänka oss att det finns en hierarki av värden, där värden högre upp i hierarkin har en absolut prioritet, som inte genom sannolikhetsöverbäganden kan balanseras mot värden av lägre dignitet. En rimlig beslutsprincip blir då att välja handling i första hand med hänsyn till sannolikheterna för konsekvenser med värden högst upp i hierarkin och att först om två handlingar står lika i detta avseende betrakta värden längre ned i hierarkin; detta är vad man brukar kalla en *lexikografisk värdeordning*.

Man kan inte bortse ifrån att utvecklingen på energiområdet är ett led i en teknologisk utveckling, som ligger på möjlig kollisionskurs med mänsklighetens överlevnad. Att energidebatten blivit så intensiv beror säkert på att å ena sidan kärnkraftens införande är ett naturligt steg i en teknologisk utveckling som hittills varit allmänt accepterad men att å andra sidan många börjat djupt oro sig för hela denna utveckling och börjat se den som en väg mot undergång. Likväl måste man erkänna att olika energialternativs bidrag till hotet mot mänsklighetens överlevnad är helt försumbart i jämförelse med den ständiga krigsrisk som vi lever med. Man kan anföra skäl för att de olika alternativen i energipolitiken inte är neutrala med avseende på just krigsrisk, men också här måste man säga, att den påverkan som olika energipolitiska åtgärder kan ha på risken för krig är svårbedömbara, och att de i vilket fall förefaller små i jämförelse med andra mer överhängande fredshot. Jag vill inte förneka att energipolitiken ändå bör ses ur detta perspektiv, men intresserar man sig på

allvar för mänsklighetens överlevnad måste man kanske beklaga att energidebatten dragit till sig ett sådant intresse på bekostnad av uppmärksamheten på mer akuta faror.

7.2. MPL-metoden

Principen om lexikografisk ordning av olika värden bör emellertid tillämpas även när det gäller mer lokala katastrofer. Överraskande nog förefaller den faktiskt vara använd i viss utsträckning inom näringslivet. Försäkringsbolag t ex tecknar inte försäkringar, där en möjlig, icke försumbar konsekvens är bolagets konkurs, även om försäkringarna är fördelaktiga rent ekonomiskt, dvs med avseende på förväntat ekonomiskt värde. Bolagen följer här vad som brukar kallas *principen om maximal möjlig skada* (på engelska *Maximum Probable Loss*, förkortat *MPL*), enligt vilken man först för varje alternativ betraktar de värsta skador som kan inträffa och helt avstår från sådana alternativ vars skador ligger över en viss gräns. Inte förrän man avlägsnat dessa alternativ, ser man på de återstående alternativens förväntade värden.

Det kan förefalla som om man mot denna metod kunde rikta samma kritik som mot maxminprincipen, att den inte är tillämpbar när alla alternativen har möjliga konsekvenser som är gränslöst dåliga. Metoden måste emellertid förstås på så sätt att man faktiskt försöker uppskatta sannolikheten för tänkbara konsekvenser och endast betraktar sådana vars sannolikhet inte är försumbar. T ex finns det naturligtvis en mycket liten sannolikhet för att alla försäkrade hus av ren slump skall börja brinna samtidigt, men denna sannolikhet är så låg att man bortser från den. Däremot bortser man inte från sannolikheten för att alla hus i Californien samtidigt skall drabbas av jordbävning.

Att man på detta sätt bortser från mycket små sannolikheter kan tyckas egendomligt, men är i full överensstämmelse med en erkänd uppfattning av sannolikhetsbegreppets natur. Enligt denna är det möjligt att koppla samman teoretiska påståenden om sannolikheter med testbara, empiriska påståenden just på grund av att händelser med mycket liten sannolikhet förutses inte inträffa, medan händelser med mycket hög sannolikhet förutses inträffa (se t ex Cramér 1956, ss 139–141).

I överensstämmelse med principen om maximalt möjlig skada gäller inte vanliga hemförsäkringar för "förlust eller skada, vars uppkomst eller omfattning direkt eller indirekt orsakats av eller står i samband med atomkärnreaktion". Vidare försäkras inte atomkraftverken för full skadeansvarighet. Detta är inte heller aktuellt, eftersom denna har begränsats genom lagstiftning till f n maximalt 50 miljoner kronor. Detta har gjorts

med tanke på att man antar att kärnkraftsindustrin resonerar på samma sätt som försäkringsbolagen. Utredningen som föregick lagstiftningen säger: "Det är inte sannolikt att någon – bortsett möjligen från staten – skulle vilja utan ansvarighetsbegränsning satsa kapital på en atomanläggning", (SOU 1959:34).

Det bör observeras att enligt kärnkraftsindustrins egna bedömningar skulle det förväntade ekonomiska värdet av att satsa kapital på ett kärnkraftverk förmodligen vara positivt, även om full skadeansvarighet skulle gälla; den beräknade sannolikheten för en stor skadekostnad är tillräckligt liten för att produkten av dessa två värden inte skall vara avskräckande. Varför skulle då inte enskilda näringsidkare vara villiga att satsa kapital? Detta beteende kan förstås på två sätt. En möjlighet är att det verkliga värdet av olika utfall inte är proportionellt mot deras ekonomiska värde, och att särskilt värdet av en förlust som leder till konkurs betraktas som proportionsvis mycket större än förlustens ekonomiska storlek. Detta är i och för sig säkert helt riktigt och visar att värdena inte kan räknas i kronor ens när det gäller affärsdrivande företags beslutsfattande.

Men detta förklarar inte varför försäkringsbolagen avstår från att alls undersöka om det ibland ändå inte är värt att ta försäkringar som med en icke försumbar sannolikhet kan leda till konkurs. En annan och mer plausibel förklaring är därför att man sätter värdet av att överleva som bolag högre upp i en värdehierarki än värdet av att göra en god affär, dvs man tillämpar just den princip om lexikografisk värdeordning som föreslagits ovan.

8. En konklusion

Jag är medveten om att jag här endast belyst några aspekter på frågan om rationalitet i energipolitiken. Ett karakteristiskt drag för denna är förekomsten av en viss liten sannolikhet för stora katastrofer. Den slutsats som man enligt min mening måste dra är att ett kärnkraftshaveri i t ex Barsebäcksverken med åtföljande radioaktiv nedsmutsning av Malmö och Köpenhamn är en katastrof som inte kan uppvägas av den ekonomiska tillväxt som en ökad energiproduktion möjligen kan ge. Det är här fråga om värden i olika kategorier, som är hierarkiskt ordnade i ovan angiven bemärkelse, och som inte kan jämföras och fås att ta ut varandra genom sannolikhetsbetraktelser. Ett rationellt energipolitiskt beslut bör då i första hand grundas på jämförelser mellan olika alternativ av de mest väsentliga värdena i sammanhanget, dvs man bör följa en princip om lexikografisk värdeordning.

Att det är väsentligen olika värdekategorier i anförd bemärkelse som

står på spel i energipolitiken kan inte ifrågasättas med mindre än att man kritiserar det rationella i motsvarande resonemang inom näringslivet (den s k MPL-principen), när den betydligt mindre allvarliga möjligheten av konkurs föreligger vid val av vissa alternativ.

Det torde också vara odiskutabelt att sannolikheten för en katastrof till följd av ett kärnkraftshaveri inte är så låg, att man rationellt skulle kunna bortse från denna möjlighet. Det är ju inte heller tal om att vare sig människor i allmänhet eller myndigheter skulle bortse från möjligheten av en kärnkraftskatastrof: redan den ovan omtalade atomansvarighetslagen är ju ett belägg härför, och aktuella planer på att utdela jodtabletter och upprätta utrymningsberedskap i en zon på sex miles radie kring varje atomkraftverk är ett annat belägg. Det skulle ju verkligen vara helt irrationellt att bortse från möjligheten av en kärnkraftsolycka: enligt det ovan citerade försök som gjorts för att uppskatta sannolikheten för ett kärnkraftshaveri i form av en härdsmälta (Rasmussenrapporten), i stort sett accepterad av kärnkraftsindustrins experter, är denna sannolikhet inte alls obetydlig (1-2 % för det planerade svenska kärnkraftsprogrammet); sannolikheten för att ett reaktorshaveri medför stora skador är svårare att beräkna och mera kontroversiell, men redan ett haveri med åtföljande utrymning av stora områden och osäkerhet under lång tid måste betraktas som katastrofalt. Härtill kommer att även om Rasmussenrapportens uppskattning vilar på den grundligaste utredning härom som hittills gjorts, kan man inte bortse från att den utnyttjar teorier och antaganden som långt ifrån har karaktär av säkerställd kunskap – att negligera denna aspekt är ett slags kunskaps- eller vetenskapsteoretiskt misstag. Man kan därför inte bortse från möjligheten av att sannolikheten för en stor kärnkraftsolycka är betydligt större än den angivna.

Vad jag här sagt är inte i och för sig argument mot användning av kärnkraft. Andra energipolitiska alternativ måste bedömas med hänsyn till i vilken utsträckning de har möjliga konsekvenser som är lika allvarliga eller allvarligare än kärnkraftens. Vad jag har argumenterat för är just detta, att man vid val av alternativ i första hand måste ta hänsyn till möjligheten av verkligt katastrofala konsekvenser vars sannolikheter inte är så låga att man helt kan bortse från dem. Ett eventuellt beslut om att använda kärnkraft måste därför fattas i full medvetenhet om den beaktansvärda sannolikheten för katastrofala olyckor.

Jag har också argumenterat för att om alla betraktade energipolitiska alternativ har möjliga konsekvenser som är oacceptabla så bör man fråga sig, om inte energipolitikens ursprungliga målsättning är felaktig, och om inte en mer adekvat formulering av vad vi verkligen vill åstadkomma skulle ge utrymme för andra handlingsalternativ. Det är svårt att tro att det verkligen är så illa, att vi redan har hamnat i ett läge, där vi riskerar stora

katastrofer hur vi än handlar, och där det endast återstår att söka fastställa under vilket alternativ sannolikheten för stora katastrofer är minst. Man måste i så fall ifrågasätta rationaliteten i tidigare beslut som lett till att vi hamnat i detta läge.

Litteratur

Barrager, S m fl *The Economic and Social Costs of Coal and Nuclear Electric Generation*, Stanford Research Institute, Stanford 1976.

Bergström, L *The Alternatives and Consequences of Actions*, Stockholm 1966.

Cramér, Harald *Sannolikhetskalkylen och några av dess användningar*, Uppsala 1956.

Gärdenfors, Peter "Forecasts, Decisions and Uncertain Probabilities", manuskript 1979, kommer i *Erkenntnis*.

Luce, R D och Raiffa, H *Games and Decisions*, New York 1957.

Prawitz, Dag "Logisk intuitionism, sanning och mening", *Norsk filosofisk tidskrift* 1977.

Prawitz, Dag "Om moraliska och logiska satsers sanning" i *En filosofibok tillägnad Anders Wedberg* utg av L Bergström, H Ofstad och D Prawitz, Stockholm 1978.

Raiffa, H *Decision Analysis*, London 1970.

SOU 1978:17, *Energi. Betänkande av energikommissionen*, Stockholm 1978.

Filosofi och materialism

Försök till en utgångspunkt

En förteckning över 712 doktorsavhandlingar, som framlagts vid filosofiska institutioner i USA under de senaste åren och som nu mikrofilmats, bjuder på två omedelbara överraskningar för en svensk läsare. Den ena är den kraftiga inriktning på enskilda filosofers verk, som avhandlingstitlarna förråder. Den andra är den filosofihistoriska dominansen.

Nästan en tredjedel av avhandlingarna har en eller flera enskilda filosofers namn i sin titel. För nöjes skull kan vi göra upp en liten förteckning över de namn som förekommer oftast och finner då följande:

<i>Filosof</i>	<i>Antal</i>	<i>Filosof</i>	<i>Antal</i>
Platon	25	Nietzsche	11
Kant	17	Kierkegaard	10
Hegel	14	Marx	10
Heidegger	14	Dewey	8
Aristoteles	13	Peirce	7
Wittgenstein	13	Sartre	7
Whitehead	12		

Bland dem som förekommer i sex titlar finns äntligen en nu levande amerikan, nämligen Rawls. John Stuart Mill, som nyss syntes bortglömd, förekommer fem gånger, liksom Merleau-Ponty. Kuhn figurerar i fyra avhandlingstitlar, Habermas i tre.

Nå, en sådan statistik är mest kurios och tidsfördriv. Men något avslöjar den likväl. Påfallande är t ex den kraftiga representationen av kontinental europeisk filosofi. Om man ser till alla 712 avhandlingarna är troligen representationen något svagare; den kontinentala filosofins uttolkare har en viss benägenhet att bita sig fast i enskilda filosofnamn och ägna sig åt textutläggning. Men inslaget förblir likväl markant och anmärkningsvärt.

Den traditionella svenska reaktionen på uppgifter av det slag jag nyss lämnat är en uppgiven gest: Amerika är så stort, där finns plats för alla slags minoriteter, för existencialister såväl som för marxister. Där kan man

ägna sig även åt andra sorters filosofi än den enda riktiga och sanna, alltså den analytiska.

Men är inte en mer djupgående förändring på väg i USA?. Ett och annat kan tyda på det. I en översiktsartikel om färsk Hegellitteratur kan man läsa att det år 1971 inte fanns en enda aktuell engelskspråkig kommentar till eller studie över *Phänomenologie des Geistes*; i dag finns det nio stycken! Kanske är det bara fråga om ett övergående mode. Men ur många av dessa kommentarer talar en trötthet vid den "lingvistiska" filosofin och en glädje vid själva de stora, kanske diffusa, men omtumlande filosofiska problemen som kan antyda att denna och liknande förändringar i intressen och bokproduktion är mer än modefluga eller sekterism.

Ett annat symptom på tänkbara förändringar är den uppmärksamhet som väckts av en diger, föga lättläst volym av Marx W Wartofsky: *Feuerbach* (1978). Wartofsky försöker inte neutralisera sitt engagemang i Feuerbachs filosofi. Hans bok kan beskrivas som ett system av kinesiska askar. Han försöker visa hur Feuerbach i och genom sina filosofihistoriska arbeten bearbetade och utvecklade sin egen filosofi. Feuerbach skrev alltså inte bara om Leibniz; i och med att han trakterade och kritiserade Leibniz' filosofi, så kritiserade han och vidareutvecklade han sin egen filosofi. – Samma förhållande intar nu Wartofsky till Feuerbach. I Feuerbachs brottnings med det hegelska arvet och med materialismen igenkänner han sin egen brottnings. Han skriver om Feuerbach inte bara för att ge en bild av Feuerbachs filosofi utan också av sin egen.

Det är denna attityd till filosofin eller snarare de filosofiska problemen som är värd uppmärksamhet snarare än de döda kvantiteterna av skrifter som behandlar Hegel eller Nietzsche eller Marx. Man kan skriva en avhandling om Heidegger där den egna filosofiska insatsen begränsas till en analys av vad Heideggers dunkla ord kan betyda. Man blottlägger vagheter och mångtydigheter. Man fördömer kanske mångfalden av dylika vagheter och mångtydigheter, men man undviker att ta ställning i de filosofiska frågor, som Heidegger ger sin in i (möjligen säger man att frågorna som sådana är nonsens). – Det som skiljer Wartofskys bok från den typen av framställningar är inte att Wartofsky inte skulle nyttja analytiska hjälpmedel, när han söker bringa klarhet i sin Feuerbach. Det är att Wartofsky *därtill* ger sig in i Feuerbachs filosofiska problem och ser dem som sina egna. Han söker inte behandla Feuerbach som en fjärran kontinent. Han analyserar honom, javisst, men genom att skapa analytisk distans till honom skapar han också distans till sina egna tankar och idéer. Den överblick han uppnår blir utgångspunkten för ett nytt engagerat ställningstagande. Han utvecklar sin egen filosofi genom att bringa klarhet i Feuerbachs.

Om det är dylika attityder som håller på att spridas bland filosoferna, så

är förändringen värd stor uppmärksamhet. Det avgörande är inte vilka filosofer som tas upp till behandling; det avgörande är vad det är för slags behandling.

Även i Sverige håller det filosofiska smörgåsbord, som erbjuds på de olika institutionerna, drastiskt på att breddas. Men hur djupgående är egentligen förändringen? Går de överallt uppdykande kurserna i marxism, i hermeneutik, i olika sorters existentialism osv. endast ut på att man ska harva över ett antal texter med samma metoder som tidigare – så är förändringen betydelselös.

Om inte – så kan den få avgörande konsekvenser.

1. Finns det ett samband mellan materialismerna?

Låt oss återvända till den materialism som sysselsatte Wartofskys Feuerbach likaväl som Wartofsky själv.

I termen "materialism" sammanstrålar ett par av de riktigt stora och engagerande filosofiska problemen. Först och sist är det filosofiska problem av det slag som sysselsätter andra människor än professionella filosofer. De professionella filosofernas inställning till sådana problem är i hög grad avslöjande för vad slags filosofi de vill driva. Är de specialister i färd med att utveckla och utpröva ett antal raffinerade tekniker eller verktyg? Eller har de sin särskilda kompetens i själva de filosofiska frågorna, dvs, i att ha tänkt över dessa frågor på ett på samma gång intensivt och mångsidigt sätt, i att ha satt sig in i andra, tidigare filosofers sätt att behandla dylika frågor, i att ha skaffat sig på samma gång kritisk distans och inlevelse i dem, och inte minst i att driva (och i lyckliga fall även popularisera) en egen linje i dem?

Det är en trivialitet att påpeka att termen "materialism" är både vag och mångtydig. Det är mindre trivialt att söka bestämma de olika innebörderna och markera deras mer eller mindre flytande gränser. Det är också mindre trivialt att påpeka att den ena innebörden är oförenlig med den andra och att den andra kan hävdas utan att man hävdar den tredje.

Men så långt är det ännu bara fråga om preliminärer. Är filosofi bara detta, så kan filosofin lika väl användas till kritiken av spårvägstidtabeller som av filosofiska problem. En väsentlig del av den tongivande svenska filosofin under de senaste decennierna har ägnats kritiken av spårvägstidtabeller.

Men en kvalificerad behandling av problemet materialism förutsätter också frågan hur det kan komma sig att de olika innebörderna av ordet "materialism" utvecklats och varför de fortsatt att hänga ihop. Det rör sig

inte om en uddlös ordhistoria, som kan överlämnas åt etymologiska experter. Det är inte heller blott och bart historia. Det är ett problem som är så komplicerat att det kräver att filosofin blir historisk av sig eller historien filosofisk.

För att komma det lite närmare in på livet ska jag välja exempel från den analytiska filosofins egen moderna utveckling. Denna analytiska filosofi, med rötter i Wien och Cambridge och några andra, mer exotiska orter, bl a Uppsala, har bara under kortare perioder haft materialismen på dagordningen. Framför allt var det på 30-talet, då Otto Neurath och Rudolf Carnap förfäktade vad de kallade fysikalismen. Fysikalismens tes var, enkelt uttryckt, att alla meningsfulla påståenden om verkligheten utgjorde eller kunde översättas till påståenden om fysikaliska företeelser. Fysikalismen utgjorde således ingen ontologi, den hävdade inte att det bara var kroppar som egentligen och innerst inne existerade. Den var först och sist kunskaps- och vetenskapsteoretisk till sin inriktning. Den innebar att allt vetande kunde förankras i fysiken. Den var m a o extremt reduktionistisk.

Men Neurath och Carnap kallade sin ståndpunkt för materialism, ja närmare bestämt vetenskaplig materialism. Det intressanta är att det fanns ett otvetydigt faktiskt samband mellan deras materialistiska ambitioner och deras politiska radikalism. Fysikalismen hörde hemma i 30-talets antifascism; den bleknade senare bort i det kalla krigets USA.

En annan filosof som lockades av etiketten "materialism" var Axel Hägerström. Även i hans fall var sambandet med politisk radikalism uppenbart. Och även hans materialism försvann snart i Uppsalaskolans fortsättning och stöttes bort av efterkrigstidens glåmigt liberala anti-socialism.

Vad har nu dessa spridda exempel att säga oss? Jo, de antyder ett samband mellan materialism och politisk radikalism.

Men detta bräckliga samband kan betraktas som resultatet av filosofiskt ointressanta tillfälligheter. Socialismen och kommunismen kom att förknippas med en eller annan form av materialism därför att Marx och Engels fått en så dominerande ställning i socialismens och kommunismens historia. Sätt Saint-Simon eller Fourier i deras ställe! – Eller: det var ovidkommande fåfänga eller kanske en taktisk fint som gjorde att fysikalismen kom att kallas materialism. Den har i sig varken med andra slags materialismer eller med Neurath-Carnaps politiska radikalism att skaffa.

Ja, se där hur ointressant och trivial själva frågan blir. Men är den värd detta ointresse och denna trivialisering? Jag tror inte det.

När jag här ska försöka argumentera för denna min tro, eller rättare sagt för min bestämda föreställning, så kommer jag bara att skissera några

utgångspunkter. Jag vill väcka en nyfikenhet, ett intresse, kanske också en förargelse.

Lyckas jag i någon liten utsträckning i någon av dessa föresatser, så är jag nöjd.

2. Några teser

Om man ser till den historiska utvecklingen i stort, så är det påfallande att materialismen i all dess vaghet och mångtydighet har en viss underklassighet. Finns det ett signifikant samband mellan politisk radikalism och materialism, så måste orsakerna till sambandet sökas här. En konsekvent vänsterståndpunkt innebär bl a att man finner ett slags hoppingivande förnuftighet hos underklasserna.

Det är också i underklassigheten som man kan ana enheten mellan de olika materialismerna. En analys som nöjer sig med de rent filosofiska doktrinerna har svårt att finna en förenande länk mellan låt oss säga 1700-talets abstrakta ontologi att "allt som existerar är kroppar i rörelse", Ludvig Feuerbachs materialism som har sitt ankarfäste i en mycket allmänt formulerad empirism, och de historiematerialistiska teserna hos Marx och Engels.

Om man ska söka en odifferentierad, ursprunglig materialism, så har man inte mycket att upptäcka i idéhistoriens väldiga hopar av skrifter och traktater. Skrivkunniga materialister är försvinnande få ända in till modern tid. Men materialismen är likväl inte frånvarande utan ständigt utpekad – som fiende, som risk, som syndfull möjlighet. Århundraden av polemik ägnas en motståndare vars egen röst nätt och jämt finns bevarad. Materialismen är ogudaktigheten och dödssynderna och upprorsandan. Den är människors trygga förankring i det liv och den verklighet som de kan känna med händer och tunga och näsa. Den är deras glädje vid det jordiska, köttets njutningar, sinnenas glädje. Den är deras övertygelse att dödens synliga faktum verkligen är ett faktum. Den är deras misstro mot en överhet som säger sig av Gud eller traditionen given. Den är inte minst deras uppfattning att det är det arbete, som synbarligen förändrar eller bearbetar verkligheten, som är det väsentliga och grundläggande.

Någon enstaka gång skymtar vi denna enkla, spontana ur-materialism i akterna, i inkquisitionens förhör med egendomliga kättare som förnekar skapelsen och odödligheten, i upproriska proklamationer. Mycket mer blir det inte.

Men så småningom dyker det upp fler och fler intellektuella, sprungna ur underklass eller ej, som utvecklar materialistiska läror i olika riktningar. Dessa läror kan bli lika abstrakta och katekesaktiga och ensidiga som de

olika slags idealismer de vände udden emot.

Vad jag vill hävda är i all enkelhet, att olika, mer eller mindre förtorkade materialistiska läror har sitt naturliga ursprung i den samhälls- och världsbild, som de arbetande massorna i ett samhälle spontant utvecklar, såvida de inte andligen och kroppsligen genompryglas av idealismens religioner och ideologier. Ja, jag vill hävda mer därtill, nämligen att materialismerna, noga prövade och kritiserade, får sitt värde och sin filosofiska kraft om detta deras samband med en social position hålls levande. Den radikala appellen blir tydlig: likaväl som *herren*, som ser förändringarna i världen som ett resultat av sina befallningar, lutar åt idealismen till, likaväl lutar *drängen*, som ser världen förändras av sitt arbete, åt materialismen till.

Men så långt rör det sig bara om mycket allmänna teser. Vad har dessa teser att skaffa med de faktiskt existerande olika arterna av materialism, alltifrån baron Holbachs ontologi och Feuerbachs sinnlighets-materialism till marxismens mångtolkade historiska och dialektiska materialism?

Mycket av det som sägs om materialismen i de vanliga handböckerna får oss att identifiera den med en föråldrad fysik eller en sedan länge övergiven biologi. Materialismen tycks strida både mot osäkerhetsrelationen och Einstein, och dess fysiologi förefaller lika enkel som enfaldig ("Hjärnan alstrar tankar liksom njurarna urin"). Sådant har gjort den till ett lätt byte för kritiker, som velat säkra en liten marginal i sin världsbild åt Gud och odödligheten eller åtminstone Det Ovetbara.

Men materialismen är, så långt jag förstår, inte väsentligen knuten till den ena eller andra bestämda naturvetenskapliga teorin. Den utgör snarare en *tolkning* av naturvetenskapliga och andra teorier. Materialism är följaktligen inte heller ett ovedersägligt resultat av forskning; den kan inte heller falsifieras av forskning. Den vetenskapliga utvecklingen kan underlätta eller försvåra den materialistiska tolkningen, det är allt.

Det är en tes som de flesta materialister i historien skulle bestrida. Den materialism som florerade på 1700-talet och predikades av "vulgärmaterialisterna" Büchner et consortes vid mitten av 1800-talet såg sig själv som ett koncentrat av all god naturvetenskap. Friedrich Engels övertog *delvis* den uppfattningen, och den kom att spela en roll i marxismens utveckling under 1900-talet.

Nu visar det sig i själva verket, att materialismen historiskt sett förändras snabbt med den vetenskapliga utvecklingen, såvida den inte stelnar till dogmatik. Materialismen som en lära om naturen eller kanske snarare om kosmos har egentligen bara två konstanta inslag, och bägge är direkt relaterade till människan. Man kan formulera dem så här:

1. Det finns en historia före människan, och denna historia är icke-ideell, icke-planerad.

2. Allt psykiskt liv är knutet till kroppar i så måtto, att när kroppen upplöses, så upphör också de psykiska fenomenen.

Dessa båda enkla teser, som kan förfinas och utvecklas i diverse riktningar, är inte omedelbara konsekvenser av vetenskapliga teorier. De har hävdats och bestridits med samtliga naturvetenskapliga och psykologiska teorier som varit dominerande under de senaste århundradena. Däremot kan olika teorier bättre eller sämre lämpa sig för en tolkning i enlighet med dessa teser.

Materialismen som en kosmologi eller en naturfilosofi skulle alltså vara en tämligen okomplicerad företeelse. För människans upplevelse av sig själv och sin värld är den däremot helt grundläggande. Materialismen som världsåskådning är inte summan av svårbegripliga teorier. Den är övertygelsen att vi hör hemma i våra kroppar och bara där och att den enda planläggande intelligens som vi kan ta hänsyn till och förlita oss på är den mänskliga.

Men vad har då denna materialism med historiematerialismen att skaffa?

Det finns några mycket enkla idéhistoriska fakta att hålla i huvudet. Historiematerialismen, som Marx och Engels först utvecklade i *Tyska ideologin* (ofullbordat manus 1845–46), var på samma gång en reaktion och en vidareutveckling av Ludwig Feuerbachs materialism. Feuerbachs materialism stod inte i något klart och uttalat förhållande till den ontologiskt inriktade materialismen av 1700-talsmodell; Feuerbach uttalade sig inte, som Wartofsky påpekar, om huruvida den verkliga värld, som sinnena gjorde åtkomliga för människan, var blott och bart materiell till sin natur. Feuerbachs utgångspunkt var en allmänt formulerad empirism. Dess särprägel var betoningen att sinnena var knutna till kroppen. Människans kunskap var förknippad med hennes kropp.

Däremot var Feuerbach märkvärdigt ointressad av vad det var för slags verklighet som sinnena gav kunskap om. Han talar ofta och gärna om naturvetenskapsmannens kyliga iakttagelse, men han diskuterar inte vad det är naturvetenskapsmannen kommer fram till. Han diskuterar inte teorierna om naturen eller naturen själv, han diskuterar bara iakttagelsen av naturen.

Marx och Engels skiljer sig här på ett grundläggande sätt från Feuerbach. Det är viktigt att komma ihåg, att de – när de väl gör upp med sin läromästare – *inte* förkastar hans allmänna empirism. De säger att empirismen är för trång. Feuerbach räknar bara med den passiva iakttagelsen, han räknar inte med att människan genom sitt arbete förändrar det hon kan iaktta. "Det sinnliga" vidgas alltså hos Marx och Engels till att innefatta även bearbetningen av natur och samhälle.

Det innebär bl a en annan attityd till naturen och naturvetenskapen.

Feuerbach behövde inte intressera sig för kunskapen om naturen, ty naturen var ett passivum i hans filosofi. Den var blott och bart föremål för iakttagelse. Hos Marx och Engels dras den in i aktivitetsfältet.

Det är alltså full konsekvent att Marx och i synnerhet Engels kommer att intressera sig för vad de olika naturvetenskaperna har att säga och hur detta kan förenas med deras egen grundläggande uppfattning. Feuerbach kunde låta vara osagt hur den verklighet den mänskliga iakttagelsen når är beskaffad. Marx och Engels kan det inte.

Men vad är då det historiematerialistiska inslaget hos Marx och Engels? Vad är det för slags materialism?

Jag tror inte att det går att sammanfatta historiematerialismen i en tes lika enkel som den jag nyss formulerat för en allmän materialistisk världsåskådning. Anledningen är inte svår att förstå. Historiematerialismen är en mycket mer speciell (och komplex) uppfattning om samhällsutvecklingen; den kan inte uttryckas i några enkla satsar, efter vilka speciella teorier kan tolkas. Den är själv halvvägs mot en teori, dvs mot att vara ett nätverk av inbördes förbundna påståenden om verkligheten.

Historiematerialismens utgångspunkt kan likväl ringas in som föreställningen, att det är den materiella produktionen som utgör historiens ryggrad. Det innebär bl a att det inte är idéerna och planerna som styr historiens lopp; det innebär också, att kampen om inflytandet över den materiella produktionen, kort sagt klasskampen, utgör det dominerande momentet i utvecklingen.

Men dessa allmänna teser kan utvecklas i olika riktningar; det visar marxismens öden på ett minst sagt åskådligt sätt.

3. Slutperspektiv

I det jag hittills i några få korta ord har sagt, är det en rad avgörande förhållanden som jag medvetet undvikit att föra in i blickfånget. Jag har t ex inte berört det som är (eller låt oss fräckt säga: borde vara) sämre hos en marxistiskt sinnad materialism, nämligen att den, med de traditionella termerna, är "dialektisk" i motsats till "mekanisk", dvs irreduktiv i motsats till reduktiv. Verkligheten fattas m a o inte som gjuten i ett enda stycke, underkastad ett och samma slags "lagar", utan som en skapande process som utvecklats från enklare mot mer komplexa tillstånd. Denna särprägel hos den marxistiskt inspirerade materialismen har jag redan flera gånger försökt utlägga (främst i *Motsatsernas spel*, bd II 1977), och mitt ärende med denna artikel är också ett annat än att än en gång vädra dessa idéer. Vad jag vill betona är inte den ena eller andra

materialismen utan snarare filosofernas förpliktelser gentemot materialismen.

Filosoferna har således inte fullgjort sina förpliktelser enbart genom att dissekera de olika materialismerna och deras inbördes logiska förhållanden. De måste också ta hänsyn till det historiska och samhällliga sammanhang i vilket de olika materialismerna utvecklats och ingår. Men gör de det, så kommer de ovillkorligen själva in i bilden – då blir de inte bara avlägsna iakttagare utan människor indragna i den fortgående striden för och emot materialismens grundläggande ståndpunkter. Det är inte bara abstrakta teser det gäller; de är idéer som gäller deras *egna* kroppar och själar, deras eget liv och deras död, deras arbete, deras kunskap och vetenskap.

Bara en filosofi som kan förena kall och lugn saklighet med ett levande engagemang är en filosofi värdig de filosofiska problemen och människornas intresse.

Minnen av Adolf Phalén

1.

De sista fyra åren Adolf Phalén levde var jag hans elev. Det blev inte någon lång bekantskap, särskilt som jag under ett av de fyra åren inte läste hans ämne utan praktisk filosofi för Hägerström. Men jag kände mig hela tiden som Phaléns elev, inte Hägerströms, och jag beundrade min lärare gränslöst.

Fascinerade av sin lärare har nog många varit. Men det intryck Phalén gjorde på en del av sina lärjungar var säkerligen ovanligt djupt. Det gällde inte bara hans filosofiska tänkande utan också, och framför allt, hans personlighet.

Undervisningen av humanister följde på hans tid en ordning, som nog taget var absurd, ifall pedagogiska synpunkter anläggs, och sådana torde böra anläggas på all undervisning. Att jag kunde bli närmare bekant med honom berodde emellertid i hög grad på denna ordning.

Professorerna ansågs böra hålla tre högtidliga, strängt vetenskapliga katederföreläsningar, det vill säga föredrag, i veckan. Dessa var inte bara betungande för professorn utan även påfrestande för de nytilkomna studenterna, som inte kunde förstå något av vad som sades, åtminstone inte när det var filosofi.

Men utöver föreläsningarna ledde professorn varannan vecka en två timmars seminarieövning, också på ett alldeles för högt plan för nybörjarna, ehuru dessa skulle vara med även här. Den första serie, som jag deltog i, gällde Hermann Lotzes bok *Metaphysik*, en även för den färdigutbildade fackmannen hårdläst lunta, som Phalén ville att vi skulle penetrera och förstå intigheten av. För mig gällde det då att tåga som muren och låta bli att röja, att jag ingenting begrep. Några äldre elever höll det hela igång.

Det för bekantskapen med professorn avgörande var att övningarna, som det tycktes enligt en viss ritual, vanligen avslutades med att professorn i spetsen för sina trogna begav sig till en krog.

Teoretisk filosofi var inte ett lätt ämne, och Phalén omtalades som en krävande tentator. Elevantalet var därför inte stort och den skara som omgav honom fåtalig. Genom att sälla mig till dem som "gick ut efteråt", lärde jag känna honom ganska väl.

Mina intryck av honom färgades naturligtvis av elevens vördsamhet. Men när han började acceptera mig i filosofiskt, eller som han sade "vetenskapligt", avseende, kom det något nytt i mitt förhållande till honom, nämligen tacksamhet och en stor tillgivenhet för hans personliga egenskaper. Det var som om han hade räddat mig ur ett träsk av allmän oduglighet, där jag tidigare hade tyckt mig ha min varelse. Så småningom blev bilden av honom mycket tydlig, så som väl bilden alltid är av en människa som betyder mycket för en.

2.

Hans utseende och uppträdande avvek obetydligt från andras i samma samhällsställning, som ju var de högre ämbetsmännens. Men den obetydliga avvikelse, utan vilken ingen individualitet är möjlig, var hos honom sådan, att omgivningen lade märke till honom. Han föreföll ordinär, men inte vanlig.

Delvis berodde det på att hans akademiska omgivning ofta var så olik honom själv. Han levde i en miljö, där det akademiska övermodet och självsvaldet alltjämt blommade med allt vad det innebar av maktfullkomlighet och professorshögfärd och framförandet i frihet av så kallat färgstarka personligheter och mer eller mindre affekterade original. Ingenting hos honom stämde med detta mönster. Han representerade något som var på väg, nämligen en besinning och en andlig tillnyktring hos dem som med rätt eller orätt anses vara universitetets märkliga män. Det ordinära hos honom bestod i en yttre anspråklöshet, en aldrig påträngande hållning och ett slags naturlig hederlighet. Han var från början till slut en sober person.

En av de färgstarka, en intrigmakare och hämningslös maskinatör, brukade inleda sina yttranden med orden: "Jag äv fvamföv allt vättvådig. . ." Det var som om han och den helt igenom saklige Phalén talade var sitt språk. Glanslösheten, den fullkomliga bristen på skådespeleri, ja, avståndstagandet från all bravur var hos denne högt begåvade man idel beundransvärda egenskaper.

Han var av medellängd, bredaxlad men inte fyllig, hade starka handlovar och stora händer. Utan tvivel hade han haft stora kroppskrafter, innan han träffades av en ohälsa, som skulle följa honom under åtskilliga år. När jag kände honom föreföll han emellertid frisk och torde ha förblivit det till sin sista sjukdom, cancer.

Men att han som så många andra atletiskt byggda män ens ett ögonblick skulle ha stoltserat med eller ens antytt innehavet av denna lyckliga gåva var naturligtvis uteslutet. Hans livsprogram "att vara, inte att synas"

gjorde det otänkbart. Sådant gör intryck. Allvaret i hans gestalt talade om äkthet och därmed en viss begränsning i hans rörelsefrihet men hade ingenting med "charm" att göra. Det gedigna och sobra fanns redan i hans fysiska utstrålning.

Men temperament saknades ingalunda.

Det gick en historia om honom, som ansågs vara sann, fastän ingen kunde bevisa det, och den föreföll mig karakteristisk. Han blev professor vid mycket unga år och var alltså äldre till tjänsteåren än åtskilliga som var äldre i ordets vanliga mening. När professorerna skulle gå från ett sammanträde insisterade den berömde nordisten Otto v Friesen, Rökstens uttydare, på att Phalén skulle gå före honom genom dörren eftersom Phalén ehuru yngre hade ett äldre utnämningdatum. Men Phalén ville att von Friesen skulle gå först. Slutet på deras överläggning härom blev, att Phalén plötsligen lyfte den nog så kraftige von Friesen och bar ut honom ur rummet. Enligt uppgift skall det ha skett "som om det hade varit ingenting".

Det finns en del att hämta i denna anekdot.

Phalén var en konservativ man. Men han hade ingenting till övers för konventionella fånerier och, ehuru alltid korrekt i sitt uppträdande, inte heller för någon meningslös kruserlighet. Sådant var utbrett i det akademiska, ehuru det numera är i stort sett bortlagt. En fasansfullt snobbig professorsfru kunde nog utan vidare tränga sig före en mera beskedlig docenthustru i dörren medelst påpekandet: "Professorskorna först!" Sådant hade Phalén ingen förståelse för. Och han kunde vara envis.

Hans ordentlighet var förenad med en nästan pedantisk punktlighet. Han stannade gärna framför klockbutikerna för att minutiöst korrigera sitt fickur (naturligtvis inte någon armbandsklocka), och denna egenhet övertog jag.

Hans anseende hos sina kollegor i Humanistiska sektionen och det större konsistoriet, var av allt att döma utmärkt. Hans politiska hemvist känner jag inte till, men det var uppenbart, att han hade konservativa och allmänt borgerliga sympatier. Vid denna tid, och även åtskilligt senare, var detta en förutsättning för att vinna kollegernas öra i dessa professorsförsamlingar, där de borgerligt sinnade alltid utgjorde en lika självsäker som kompakt majoritet. Det fanns mycket få vänstersinnade professorer, en av dem var Hägerström, och de betraktades med misstro. Men det var nog inte genom någon åsiktstrohet som Phalén hade sitt anseende. Richard Ekblom, under denna tid professor i slaviska språk, talade ibland med mig om sin beundran för Phalén och nämnde särskilt hans yttranden i dessa beslutande församlingar. Hans ord vägde tungt, därför att de alltid tycktes väsentliga och opartiska.

I dessa församlingar förekom (och förekommer alltjämt?) de barockaste uppträden. Hägerström berättade hurusom två professorer en gång infann sig berusade på ett sammanträde och i oändlighet dammade på varandra utan att det fanns någon möjlighet att få tyst på dem.

Naturligtvis hade Phalén till princip att aldrig bråka i onödan och att han skulle ha underblåst något av de talrika professorsgrälen kan jag inte föreställa mig. Men han var säkerligen inte någon neutral bisittare.

3.

Som föreläsare visade han inget temperament, inga känslor, odlade ingen som helst retorik. Med sin lugna stämma gick han igenom vad han hade iordningställt för sin föreläsning, och jag tror knappast att han någonsin improviserade eller avvek från sitt ordentligt skrivna manuskript.

En lättnad i professorns föreläsningsbördan erbjöd seden, att en föreläsning skulle inledas med en resumé av den föregående. Det ansågs att en eller annan professor utnyttjade denna möjlighet så till den grad, att hela timmen gick åt till att repetera vad som var sagt förra gången. Jag har varit med om det en gång, men då var föreläsaren inte helt nykter, och själv har jag gjort mig skyldig till samma sak, därför att jag hade upptäckt sådana fel och onöjaktigheter i mina föregående resonemang, att jag ville ta om alltihop från början.

Så betedde sig aldrig Phalén. Till resumén av föregående föreläsning anslog han femton minuter av de fyrtiofem, som föreläsningen skulle ta. På det sättet behövde han bara författa manuskript för sammanlagt 90 minuters högläsning i veckan, vilket ändå var en mycket aktningvärd arbetsprestation. Dessa resuméer var mycket värdefulla för åhörarna. När jag hade kommit in i hans filosofi, beundrade jag dem ofantligt för deras formella kvaliteter. Till mina tydligaste synminnen av honom hör hur han i dessa femton minuter föreläste fritt och hur han med ett närmast frånvarande ansiktsuttryck såg ut genom fönstret i lärosal II, seende över gatan mot det stora vita huset mitt emot.

Föreläsningarna i praktisk filosofi försiggick i en annan atmosfär, och i hög grad berodde det på att Hägerström som människa var ytterligt olik Phalén. Visserligen var inte heller han på minsta sätt framfusig i sitt uppträdande utan kunde tvärtom, i motsats till Phalén, förefalla nästan skygg. Men under ytan fanns hos Hägerström en stor glöd och stora perspektiv på den egna filosofiens betydelse som en omvälvning av allt hittillsvarande tänkande och som ett första steg till mänsklighetens befrielse från allsköns metafysik och vidskepelse.

Den makt, som utgick från Christoffer Jacob Boströms föreläsningar,

ansåg en samtida bedömare till stor del ha berott på att föreläsaren utstrålade en bergfast övertygelse om sina åsikters fullkomliga sanning. Denna övertygelse skall ha smittat av sig på åhörarna, så att också de trodde på allt som förkunnades. Så var det också med den suggestion som utgick från Hägerström, när han talade från sin kateder.

Intrycket förstärktes av att han hade en egendomlig framtoning, helt olik andra professorers i detta på gott och ont så individualistiska och provinsiella universitet. Han var en smula konstigt klädd, ibland iförd byxor med revärer, sådana som annars bara så kallade jazzgossar nyttjade, och han hade halvlångt hår, vilket var något oerhört i hans samtid och annars bara kunde ses på fotografierna av Einstein.

Han föreläste sittande, delvis dold bakom ett stort pappersark. Rösten var långsam, en aning mässande. Till intrycket av att något absolut originellt var på gång bidrog också, att denne mycket språkkunnige man hade ett speciellt uttal av de utländska namn och andra ord han behövde använda. Filosofen Humes namn uttalades "ljumm" och Nietzsche blev "niiitske". Stuart, det ena av John Stuart Mills förnamn, uttalades som ett snärtigt "stvatt". Helt plötsligt kunde han resa sig upp och bli helt synlig, varvid han slog ut med armarna för att ge eftertryck åt något särskilt viktigt, till exempel "écrasez l'infâme"

I salen var det en högtidlig stämning, som i sin tysthet underströk den enorma betydelsen av att anamma allt som kom från katedern. Denna kunde nästan förliknas vid altaret i en sekts församlingslokal.

Hos Phalén förekom emellertid bara vad man kunde kalla normal akademisk undervisning. Han hade också sina beundrare, som år efter år följde hans föreläsningar, men någon särskild "stämning" märktes inte. Man ville följa en beundrad lärares utredningar utan att dock bespetsa sig på någon uppbyggelse utöver den som varje stark intellektuell upplevelse ger.

De två såg också olika på sina elever. Medan Hägerström generöst tog emot även uppenbart obegåvade elever på högstadiet, ifall de troget följde hans läror, avrådde Phalén *alla* från att fortsätta. Hans skäl var, att försörjningsmöjligheterna var dåliga för den som blev filosof. "Men lyckligtvis finns det sådana som inte låter avråda sig", sade han, när han talade om detta. Något behov av att leda en sekt hade han inte alls.

Båda filosoferna var naturligtvis övertygade om sina lärors riktighet. Men trodde Phalén, att hans teorier var banbrytande? Att de innehöll ett sprängstoff för framtidens filosofi? I så fall behöll han denna tro för sig själv. Den avgörande skillnaden mellan de två sätt att undervisa låg kanske just däri.

En förkunnare är en förkunnare, även om han inte med ett ord uttalar att han har de stora anspråken. Miner, gester, stämlägen och detta obestä-

da som kallas utstrålning gör det i stället. Någon karismatisk natur var inte Phalén, men Hägerström hade gåvor i den riktningen.

De vanliga formerna av fåfänga var båda fria från, men Phalén tycktes fri från *allt* i denna stora genre. Hägerström däremot? Han kunde säga: "Plato hade tvivelsutan rätt därutinnan att ärelystnaden är den noblaste av alla passioner".

Den färgstarke K G Westman, professor i rättshistoria och bondeförbundspolitiker, han som sedermera under kriget gjorde sig känd för sina gräsligheter som justitieminister, uppträdde i det uppsaliensiska vimlet gärna i rollen av "elake herrn", med cynisk konversation och nonchalant serverade elakheter. I förbifarten anförtrorde han mig, att han hade roat sig med att berömma Hägerström på en akademisk tillställning, och "kan man tänka sig, då rodnade han ända ner på naveln".

Ack, detta akademiska Uppsala, där malisen alltid står till reds bakom nästa gathörn. Härtill kommer mönstret, att den som just inte tror på något är lömsk på dem som har en inre, djupt omfattad övertygelse och som gör sig bemärkta genom att uttala den. Men denna historia handlar inte bara om en frostig och mänskligt utvecklade miljö, utan faktiskt också om Hägerström. Utan tvivel var han ärelysten. Men var Phalén det?

Man kunde invända mot Phalén utan att det blev någon olycka. Gunnar Oxenstierna, denne stort begåvade man, skrev en bok, som mellan raderna förkastade åtskilligt av vad Phalén hade sagt, och han fick inte något obehag av det. Det var tvärtom Phalén som lagade, att boken blev intagen och tryckt i en ansedd vetenskaplig skriftserie. Ett par gånger yttrade han: "Jag tycker inte om att höra andra upprepa vad jag själv har sagt."

Men just detta älskade Hägerström, och hans vrede mot Oxenstierna, vars bok alldeles stred mot hans filosofi, var obönhörlig. Boken i fråga kostade Oxenstierna hans chans att bli professor, eftersom Hägerström den gången gjorde sig skyldig till den orimligheten att till Phaléns efterträdare förorda den undermålige Anders Karitz.

Ett mindre ont minne av den uppsalafilosofiska intoleransen har jag av den i många avseenden fint begåvade konstnären Arne Cassels mellanhavande med Hägerström. Cassel hade vissa tankar om estetikens filosofi, och dem ville han delge Hägerström och gick till honom.

Han blev vänligt mottagen, och ett långt samtal utspann sig. "Men hur gick det?" frågade jag, livligt intresserad. "Jag vet inte riktigt vad jag skall säga", svarade Cassel. "Han såg mystisk ut, och när jag gick sträckte han fram handen och sa: Ja, adjö med dig, fastän du är djävligt dum".

För egen del saknar jag nog den rätta läggningen för sekterism. Jag har aldrig känt det härtill hörande suget, utan tvärtom blivit tillbakastött av all exklusiv och innerlig anda. Jag drogs till den nyktrare och solide Phalén,

därför att han inte var suggestiv och alldeles saknade den sekteristiska viljan till makt. Jag förstod hans djupa motvilja mot andan i det Hägerströmska lägret.

Sådant spelar en roll för en ung människa. För en långt äldre och erfarnare anhängare av filosoferna i Uppsala, som Harald Nordenson, var det nog lättare att bara bry sig om saken och inte fästa större avseende vid de kanske kuriösa former, under vilken den meddelades. Det dröjde också underligt länge, innan jag förmådde se, att Hägerström dock var den originellare och fruktbarare tänkaren av de två. Jag såg det inte förrän jag alldeles hade slutat att vara det som fordom kallades "Uppsalafilosof."

Den störste Hägerströmianen var utan tvivel juristen Vilhelm Lundstedt, professor i obligationsrätt. Han var i färgstarkaste laget till och med för Uppsalamiljön, som annars var så tolerant i just detta avseende. I överklassen använde man nog mera svordomar än vad som nu är brukligt. Phalén hörde jag visserligen aldrig uttala något svärord, men Hägerström svor ibland och Lundstedt gjorde det nästan oavbrutet. Det sammanhänge med det ytterligt dramatiska, för att inte säga teatraliska i all hans framfärd.

Han kunde inte meddela sitt auditorium av mestadels fogliga och slätkammade jurister när hans nästa föreläsning skulle äga rum utan att med darrande röst tillfoga: "Om jag då ännu är i livet". Från början till slut var han demagog. Han var hänsynslöst skicklig i den rollen men kunde också avvärpa med sin naivitet och den barnsliga godsighet han plötsligt kunde visa.

Att vara på krog med honom och Hägerström var en upplevelse. Han smickrade sin mästare ohämmat, och denne svarade, exempelvis genom att erinra Lundstedt om hur det från början kom sig att han hade fäst sig vid honom. Det var därför att Lundstedt var en ovanligt vacker man, ljusst hår, strålande blåa ögon och en reslig gestalt, påstod Hägerström. Lundstedt fröjdade sig som ett barn åt detta.

Han förde ofta sin mästars namn på läpparna och kallade honom "Hägern", stundom med salvelse i rösten. En annan av de trognaste, sedermera docenten i praktisk filosofi Martin Fries, stammade inte i vanliga fall, men han kunde inte säga "Hägerström" utan det blev alltid "Hä-Hä-Hä-Hägerström". Andra personer nämnde Lundstedt gärna med ringaktning. Den trogne Karl Olivecrona blev i hans vokabulär vanligen "Olivepitten". Kollegerna i Juridiska fakulteten omtalade han ständigt som "reptiler".

Att Phalén avskydde den konstiga miljö, som de extremaste Hägerströmianerna skapade omkring mästaren, var givet. Han saknade inte sinne för humor, men det här var inte roligt. Därtill kom, att han inte kunde gilla de oerhörda intellektuella anspråk med vilka man uppträdde i denna

krets.

Lundstedt hade i början av sin professorstid helt plötsligt blivit omvänd till Hägerströms rättsfilosofi, och nu uppträdde han som en våldsam propagandist för denna. Han ansåg bland annat, att den upplösning av begreppen om rättigheter och rättsplikter, som Hägerströms filosofi innehöll, skulle frälsa världen från alla väpnade konflikter och att det bara var Östen Undéns ondsinta intriger som hade hindrat honom, den geniale talaren Vilhelm Lundstedt, från att predika Hägerströms läror i Nationernas Förbund och därmed ringa in det fredens tusenårsrike, som skulle rädda mänskligheten.

Både Hägerström och han hade ett starkt engagemang i tidens nöd och elände. Hos Hägerström märktes även en äkta medkänsla med andra människors olycka. De var upplysningsmän och trodde, att klarhet och förnuft är vad som kan åstadkomma framsteg. Båda var i den meningen optimister, och först när Hitler kom till makten i Tyskland sade sig Hägerström tvivla på att utvecklingen ständigt går till det bättre för mänskligheten.

Det största felet med Lundstedt var inte hans genifasoner och infantila enmansteater, men väl hans oerhört överdrivna tro på Hägerströms och därmed hans egen världshistoriska betydelse.

Något starkare engagemang i socialt avseende märkte jag inte hos Phalén, men det utesluter ju inte att ett sådant fanns hos honom. Han kunde nog gå för långt i sitt underkännande av de politiska idéer som Lundstedt älskade. Jag råkade säga, att det dock var obestridligt, att om parterna i en konflikt anser sina intressen vara helgade av vad som är "rätt", vare sig moraliskt eller juridiskt, så intensifierar det konflikten. Icke utan irritation ville Phalén tillbakavisa denna i och för sig rätt rimliga idé av Hägerström och Lundstedt. Å sin sida avskydde Lundstedt naturligtvis Phalén, och till sist lyckades han också utkräva en exemplarisk hämnd på honom.

Med all orätt ansåg han Phalén vara en osjälvständig eftersägare till Hägerström. Endast av personlig fåfänga skulle Phalén ha underlåtit att erkänna sitt totala beroende av sin lärare och äldre kollega. När Phalén låg döende, sände han emellertid ett tack till Hägerström för vad denne betytt för honom. Då lät Lundstedt utsprida, att denna nobla handling av Phalén berodde på att han var rädd för att annars komma till helvetet. En så enastående vulgaritet och gemenhet var emellertid för stark även för Uppsalaförhållanden och väckte på åtskilliga håll både äckel och indignation.

4.

Phalén hade en klar och tämligen illusionslös blick för andra människors egenheter. Men åtminstone inför sina elever förtalade han ingen. Häri skilde han sig fördelaktigt från inte bara den i detta avseende ryslige Lundstedt utan också från många andra i vår kära småstadsmiljö. En gång var han dock inte långt ifrån den gängse malisen, och det var när han yttrade om Hägerström: "Går man till honom för att diskutera någon filosofisk fråga förvandlar han sig till en bläckfisk. Han griper tag i en med sina fångstarmar och när man har kommit intill honom blåser han ut ett svart moln av sepia." Den som aldrig har varit mottaglig för den suggestion, som utgick från Hägerström, kan förstå denna bild och finna den sann som en bitter och skoningslös satir.

I allmänhet kan ju människor vara ytterst negativa, när personer som de har ett horn i sidan till inte är närvarande men desto mera undfallande när de är med vid bordet. Jag tyckte, att Phalén inte alls var sådan. Hans temperament visade sig öppet och inte alltid på ett odelat behagligt sätt. Han kunde ge snabba repliker, sarkastiska och dräpande, någon gång på gränsen till det brutala. Perfekt ämbetsman som han var skedde sådant aldrig på någon seminarieövning, men det kunde hända på Filosofiska föreningen och på krogen.

En gång blev han arg under en seminarieövning. En tysk student hade dykt upp och deltog i en diskussion, som bland annat rörde det klassiska problemet om förhållandet mellan väsentliga och oväsentliga egenskaper, denna gång med utgångspunkt i begreppen "diamant" och "svart diamant". Tysken utvecklade den traditionella synen på detta förhållande, och Phalén framförde sin härifrån alldeles avvikande uppfattning. Det blev genast en så kallat låst position. Tysken sade vad man brukar säga om saken och Phalén kom tålmodigt gång på gång tillbaka med sitt. Plötsligen kastade han en penna, som han hade hållit i handen med all kraft i bordet och klippte av all fortsatt diskussion med ett: "Det här lönar sig inte".

Det blev dödstyst en stund. Att den förebildligt korrekta Phalén blev *arg* . . . Det åstadkom en ängslig och betryckt stämning, som om något hade inträffat, som aldrig skulle få ske.

Jag fattade inte hans resonemang vid detta tillfälle och är alltså övertygad om att det låg mera förnuft i tyskens utläggning. Den enda gång, då jag har sett min lärare så engagerad att han tappade koncepterna, hade han alldeles säkert fel, vilket tål att tänka på.

5.

Han var sällskaplig, ehuru inte någon så kallad sällskapsmänniska. Han deltog ibland i festerna på Stockholms nation, och tycktes trivas där. Långt senare berättade litteraturhistorikern Martin Lamm för mig åtskilligt om den glädje han hade haft av sin vänskap med Phalén. Den odlades inte bara i hemmen utan också vid ett eller annat improviserat restaurangbesök, varvid ett stadsbud kunde tillkallas som barnvakt i den phalénska familjen. Solid var han men inte någon tungsint tråkmåns, stabil utan att vara ytlig.

Hägerström var ett geni av ett slag som alltid förefaller suspekt i högborgerliga kretsar. Kombinationen Hägerström och Martin Lamm var nästan en social omöjlighet, men med Adolf Phalén var det en naturlig sak.

Den tidens Uppsalafilosofer omtalades ibland som obildade i litterärt avseende och främmande för den del av den andliga kulturen som inte är filosofi. Man påträffar alltjämt gliringar i den riktningen i memoarlitteraturen. Men de är alldeles obefogade.

Hägerström var säkerligen en originell och mycket personlig litteraturläsare. Bland mycket annat var han förtjust i Ibsens *Brand*, och motiveeringen var att detta drama innehöll ett bra porträtt av "en alldeles djävligt dum norsk läsarpräst". Naturligtvis förbisåg han inte den djupa problematiken i detta mästerverk, ty sådant hade Hägerström sinne för. Men hans ord om ytskiktet i *Brand* är inte bara sanna utan också så härligt okonventionella, att de aldrig skulle kunna komma över läpparna på en vällovlig och måttfull akademisk litteraturhistoriker. Även bortsett från att han inte använde svordomar, gjorde Phalén aldrig sådana uttalanden.

Han torde inte ha varit särskilt förtjust i den passionerade och vilda litteratur, Kierkegaard och Dostojevski, som Gunnar Oxenstierna fascinerades av. Men han var beläst och hade smak för den solida och livsnära realism som han fann exempelvis hos Gottfried Keller.

Men jag tror att han framför allt älskade musik, och han var den ende av filosoferna som gjorde det. Typiskt för honom var, att han på konserterna i universitetets aula aldrig sällade sig till stadens honoratiores. De satt alltid nere i salen, där man visserligen inte hörde så bra men syntes desto bättre. Han satt alltid på läktaren, dold för världens blickar, eftersom bästa akustiken var där.

Han talade gärna om musik med mig, eftersom jag vid denna tid uppträdde som flöjtist, bland annat med en egen konsert hösten 1928, som han åhörde. Han beundrade särskilt Mozarts instrumentalmusik. Han njöt av att den är så fri från litterära och dramatiska associationer och så rent musikalisk. Även detta var nog ett drag i hans personlighet: hans vilja till koncentration, klarhet och renhet. Den splittring av uppmärksamheten

som är faran med månskenssonater och ödessymfonier, ville han undvika, helst helt.

Att han i religiöst avseende var ateist, tar jag för givet med hänsyn till innehållet i hans filosofi. Egendomligt nog hade han beundrare bland de så kallade Lundateologerna, särskilt Anders Nygren och Ragnar Bring, som ville komplettera Uppsalafilosofien och inte minst Phaléns tänkande med en i deras ögon kristallklar men i själva verket ytterst abstrus teologi. Själv tycktes han vara likgiltig för detta, ungefär som om det var teologernas ensak. Någon kämpande ateist, så som Hägerström stundom kunde bli under sina föreläsningar, var han inte.

Men hans livsåskådning hade stöd i hans personlighet. Den framstående religionshistorikern Tor Andrae, sedermera biskop i Linköping, sade sig anse, att det bara fanns ett argument mot kristendomen, "och det argumentet är Adolf Phalén". Men att Andrae eller någon annan av teologerna skulle ha känt sin tro attackerad av den blotta existensen av en man som Phalén, var nog inte fallet. Men man kunde nog tycka, att det var egendomligt att en så högt bildad filosof inte ville ha något med kristendomen att göra – och ändå utstråla en sådan lugn säkerhet i sin likgiltighet för vad som enligt prästerna skulle vara det enda nödvändiga.

Troligen var han en av de religiöst oskyldiga, en människa som utan att för den skull vara "ytlig" liksom helt naturligt lever oberörd av inte bara allt skrik och skrål på trosmarknaden utan också av den hjärtats oro som kunde vara trons begynnelse.

Han yttrade en gång: "Den religiösa tron är en onödig komplikation av synen på tillvaron". Dessa ord var karakteristiska för honom, och de har ett djup som är större än många metafysiska och djupandliga talesätt.

Denna stora människas bortgång var för mig en chock. Jag hade aldrig förut känt en så stor sorg. Uppsala kyrkogård är även den i mångt och mycket en del av fåfångans marknad. Där restes en vacker, enkel sten över honom, vars enda inskription var: Adolf Phalén 1884–1931.

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 "tankeinnehåll" 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 tankeinnehåll 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 underlåtetandet 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 handlingsförklamation 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 handlingsförklamation eller inkonsekvent handlande kan vara helt adekvata reaktioner under vissa betingelser. Och om en person verkligen *vill* undvika denna typ av handlingsförklamation 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 handlingsförklamation 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. Värdeteori och värdeteoretisk 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 *värdeteoretiska 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 värdeteori (som t ex värdenihilismen eller värdeobjektivismen) skall förklara vår värdeteoretiska praxis. Vår värdeteoretiska praxis utgör då evidens för den värdeteori, som ger den bästa förklaringen av denna praxis.

En punkt måste kanske speciellt klargöras här. Det är inte meningen att en värdeteori 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.

Notiser

Jan Bärback vid vetenskapsteoretiska institutionen i Göteborg har givit ut en samling uppsatser som tillägnats professor Håkan Törnebohm på hans 60-årsdag. Samlingens titel är *Perspectives in Metascience*, och den distribueras av Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället i Göteborg, c/o Göteborgs Universitetsbibliotek, Box 5096, 402 22 Göteborg. Nitton författare medverkar, däribland Joseph Agassi, Karl-Otto Apel, Mario Bunge och Adolf Grünbaum.

Vid Stockholms universitet disputerade nyligen Lennart Nilsson på en avhandling om *Förklaringar inom psykoanalysen* (Akademilitteratur 1979). Mats Furberg var opponent.

Stig Lindholm, som är docent i pedagogik vid Stockholms universitet, har givit ut en bok med titeln *Vetenskap, verklighet och paradigm* (AWE/Gebers 1979). Den har tidigare förekommit i ett par stencilerade versioner.

I höstas ventilerades två moralfilosofiska doktorsavhandlingar, den ena i Stockholm: Ragnar Ohlssons *The Moral Import of Evil. On counterbalancing death, suffering and degradation* (Akademilitteratur 1979), och den andra i Uppsala: Włodzimierz Rabinowicz' *Universalizability. A Study in Morals and Metaphysics* (D Reidel Publishing Company 1979). Opponenten var Knut Erik Tranøy (Oslo) respektive Sven Danielsson.

Ingemar Hedenius var under höstterminen 1979 gästprofessor vid universitetet i Nairobi (Kenya).

En annan praktisk filosof, Erik Ryding i Lund, har givit ut boken *Jag och personlighet* (Doxa 1979), som bl. a. handlar om självförverkligande, jagbegreppet, personlighetens roll i historien och litterära personskildringars sanningshalt.

I början av december förra året anordnades vid universitetet i Oslo en seminarierie om "Metodeproblemer i humanistiske vitenskaper". Göran Hermerén talade om "Förklaringar av konstnärliga innovationer – några modeller", Lars Bergström om "Mening i musiken", Jon Elster om "Historikeren overfor det irrasjonelle" och Mats Furberg och Ingemund Gullvåg om "Förstå en text och tolka den – en jämførelse mellom en talaktsteoretisk og en hermeneutisk tradition".

Recension

Lars O Ericsson: *Justice in the Distribution of Economic Resources*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1976.

Ragnar Ohlsson: *The Moral Import of Evil*, Akademilitteratur, Stockholm 1979.

Är nyttomoralen orättvis?

Nyttomoralen bjuder att vi bör utföra en handling om och endast om den har bättre konsekvenser än varje alternativ till den.

Få tankar på moralens område har varit mera utmanande än denna.

Är den rimlig? Jag vet inte säkert. Det står dock klart att den är effektiv som ett medel för den som vill göra sig av med sina moraliska fördomar.

Tänk på olika exempel där du skulle tveka att utföra en handling som faktiskt har de bästa konsekvenserna! Det rör sig kanske om ett fall då nyttomoralen bjuder att du engagerar dig i terrorism. Varför tvekar du att göra din plikt i det tänkta fallet? Vad är det med terrorism, som skulle göra att den bör undvikas även till priset av sämre konsekvenser? Nyttomoralen tvingar fram en *motivering*. Kan en fullgod sådan ges? Eller har du i själva verket fördomar mot terrorism?

Jag har själv sökt visa att terrorismexemplet ej ger oss anledning att ompröva nyttomoralen (jfr Tännsjö, "Terrorism" i *Filosofi och samhälle*, Doxa 1978). Men kanske finns det andra, mera vägande invändningar, mot nyttomoralen. Två doktorsavhandlingar i praktisk filosofi i Stockholm gör gällande att så är fallet, Lars O Ericssons *Justice in the Distribution of Economic Resources* och Ragnar Ohlssons *The Moral Import of Evil*. Både Ericsson och Ohlsson vill anföra rättviseskäl mot nyttomoralen. I vissa fall vore det orättvist, menar de, att utföra de handlingar som leder till de bästa konsekvenserna.

Ericsson om jämlikhet

Ericsson söker i sin avhandling karaktärisera ett begrepp om rättvisa som är så beskaffat att rättvisehänsyn får vikt emot nyttomoraliska resonemang. Hans idé om rättvisa är att sådana fördelningar är rättvisa, där saker och ting fördelats så att alla uppnår samma grad av välfärd.

Ericsson ger en rad skarpsinniga och tankeväckande argument mot andra idéer om rättvisa, som t ex att saker och ting ska fördelas till folk efter förtjänst. Han har mindre att säga till försvar för den egna idén. Den tanke om rättvisa, som Ragnar Ohlsson diskuterar och som presenteras nedan, diskuterar Ericsson inte alls.

På vilket sätt skulle jämlikhetshänsyn kunna tala mot nyttomoralens slutsatser? Ericsson hävdar att detta sker i samhällen som inte är i extrem knapphet eller i extremt överflöd. I dessa, "normala" samhällen, är det enligt Ericsson orimligt att bara se till summan av välfärd. I dessa samhällen gäller det i första hand att realisera jämlikhet. Först då jämlikhet råder har vi rätt att ta hänsyn till summan av välfärd. Vi får inte köpa bättre livsvillkor för alla till priset av ökad ojämlikhet.

I samhällen av extrem knapphet, däremot, är Ericsson beredd att tillämpa nyttomoralen. Där är det först sedan nyttan maximerats som vi behöver ta hänsyn till detta med jämlikhet.

Ohlsson om oacceptabla byten

Medan Ericsson främst lägger vikt vid rättvisa – i betydelsen av jämlikhet – i samhällen utan extrem knapphet (eller extremt överflöd) så hävdar Ohlsson att rättvisa blir aktuell just i situationer av knapphet. Ohlssons idé om rättvisa är tänkt som en spär mot att individer av hänsyn till den allmänna välfärden *offras*.

Ohlsson skiljer mellan tre tillstånd en människa kan befinna sig i. Du kan befinna dig under vad man kunde kalla ett "välfärdsgolv". Där hamnar du om du dödas, tvingas uthärda svåra lidanden eller förnedras. Du kan också leva ett anständigt liv, utan att dödas, lida eller förnedras. Du kan slutligen leva ett gott liv.

Ohlssons tes är att det är orättvist att störta en individ, som lever ett gott liv, under välfärdsgolvet (genom att döda, plåga eller förnedra honom) bara för att några som lever ett gott liv ska få det ändå bättre.

Nytta eller rättvisa

Två frågor som är intressanta att diskutera i samband med Ericssons och Ohlssons avhandlingar är för det första om de lyckats peka ut några situationer som är problematiska för nyttomoralen. För det andra om de lyckats skissera normativt rimliga alternativ till nyttomoralen då de söker göra reda för vad de anser vara sådana situationer.

Ohlssons utgångspunkt förefaller rimligare än Ericssons. Varför bråka om rättvisa (jämlikhet) i situationer, där ingen ändå hotas till sina vitala intressen, kunde man tycka. Är det inte ett utslag av avundsjuka, om man i sådana situationer är mot lösningar, som ökar den allmänna välfärden, också om det innebär ökad ojämlikhet? Mera problematiska tycks Ohlssons exempel vara: kan det verkligen vara rätt att offra unika och på sätt och vis oersättliga individer bara för att välfärden bland dem som redan har det ganska bra ska öka? Är det inte just orättvist mot dem som offras?

Kanske beroende på att Ericsson söker lösa ett problem som kanske inte existerar så blir hans lösning också extrem och normativt oacceptabel. Också om det vore något moraliskt problem med fördelningen i samhällen där den värsta knappheten var eliminerad, så skulle det inte rimligen kunna lösas genom ett absolut krav på jämlikhet i sådana samhällen. Det skulle ju kunna innebära att samhället tvingades ner i närheten av extrem knapphet, därför att jämlikhetskravet endast kunde realiseras på mycket låg nivå. Och detta i ett samhälle där det hade varit möjligt att närma sig totalt överflöd redan om en ganska måttlig grad av ojämlikhet hade tolerats! Kravet på jämlikhet skulle vidare kunna medföra att en individs liv försämrades utan att någon annan individ fick det bättre!

Rimligare än att på detta extrema sätt kräva jämlikhet vore väl, att i likhet med vad Rawls föreslagit, godta sådana fall av ojämlikhet, som de sämst lottade kan acceptera eller att, som Rescher förordat, *våga* jämlikhetshänsyn mot nyttohänsyn (jfr J Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press 1971, och N Rescher, *Distributive Justice*, Bobbs-Merrill 1966). Ericsson tar aldrig slutgiltig ställning till Reschers idé. Mot Rawls ger han främst terminologiska argument. Rawls har "blandat samman" rättvise- och nyttohänsyn. Men det moraliska problemet är väl just om dessa hänsyn bör blandas – och i så fall hur!

Jag måste erkänna att jag är tveksam om heller Ohlsson när allt kommer omkring lyckats peka ut fall som verkligen är problematiska för nyttomoralen. Hans tes har förvisso försvagats så mycket att det är svårt att göra sig en åskådlig föreställning om ett fall där nytto-synpunkter verkligen talade för ett offer av en enskild individ. Det är ju bara redan lyckligas lycka som ska öka, i Ohlssons exempel. Gränsnyttoreso-

nemang talar för att mindre vikt ska läggas vid deras ökning av lyckan än vid den enskilda individens totala förlust av lycka, ja vid det lidande eller den förnedring kan drabbas av. För att Ohlssons exempel ska fungera som en invändning mot nyttomoralen måste vi nog anta att oerhört *många* människor (som lever ett gott liv) får det rejält mycket bättre, då en enstaka individ störtas i lycka. Men *är* det då inte rimligt att offra den enstaka individen? Jag tvekar själv om svaret. Jag tror dock att det hur man än ställer sig till *vissa* sådana exempel är klart att Ohlssons *generella* förbud mot oacceptabla byten är oresonlig. Det leder till en generell pessimism som inte är försvarlig. Antag att Adam och Eva funderar över om de ska sätta barn till världen. Antag att de vet, att *om* de sätter barn till världen så kommer mänskligheten att uppfylla jorden och på det hela taget ha det riktigt bra. Det är bara ett problem. En enda individ kommer vid ett enda tillfälle i historien att dödas. I övrigt kommer inget riktigt negativt att inträffa. Om de inte sätter barn till världen kommer inget riktigt negativt att inträffa. Om de inte sätter barn till världen kommer ingen mänsklighet alls att existera. Det kommer varken att existera goda eller dåliga upplevelser. Jag tycker det är klart att Adam och Eva *bör* sätta barn till världen. Hela mänsklighetens lyckliga historia *är* något som väger upp en enskild individs också ganska betydande lidanden! Vi är ju när allt kommer omkring beredda att inom våra egna liv uthärda betydliga plågor för att uppnå sådant vi ser som mycket värdefullt. Är det då inte orimligt att en enda individ skulle kunna ha "veto rätt" mot hela mänsklighetens existens i lycksalighet?

Ohlssons princip tycks förorda att Adam och Eva ej bör sätta barn till världen. Ohlsson är själv missnöjd med denna slutsats. Han söker undgå den genom att hävda att Adam och Eva ej har ansvar för sentida olyckor. Ty deras insats är inte ensam tillräcklig för att dessa ska uppkomma. Adam och Eva har inte ansvar för Kains mord på Abel. Ohlsson menar också att det inte är vår plikt att undvika att det finns människor som lider, utan endast att eliminera existerande människors lidande. Det är flott uttryckt, men det luktar dålig katolicism. Givetvis *bör* vi ta hänsyn till den kunskap vi faktiskt har om andra människors framtida moraliska svaghet, givetvis *har* vi ansvar för om det ska finnas lidande människor eller ej. Ohlsson medger detta indirekt då han i ett avsnitt *ad hoc* hävdar att hans princip ej har tillämpning på fall som detta, då vi avgör vilka som ska komma att existera. *Det* är dock ingen bra utväg. Det innebär ju att han *ger upp* försöket att formulera en princip som kan vara ett alternativ till nyttomoralen i de problematiska fallen.

Två läsvärda böcker

I denna recension har endast själva den moraliska huvudpoängen i de två avhandlingarna diskuterats. Givetvis innehåller de mycket av värde vid sidan av den. Ericssons avhandling har den anspråksfullaste uppläggnings. Ett irriterande drag i den är att så mycket av argumentationen utmynnar i terminologiska poänger. Moralen kommer på undantag. Det hindrar inte att där också förekommer skarpsinniga analyser av centrala moralfilosofiska begrepp, främst kanske av preferensbegreppet. Ohlssons avhandling är kanske lite tillfällig i kompositionen, men den går lika fullt på djupet med olika problem. Även om Ohlsson har svårt att dra en skarp gräns mellan uthärdliga och outhärdliga onda ting så ger hans avhandling en skrämmande inblick i ondskans många och rikt varierade möjligheter.

Båda avhandlingarna kan varmt rekommenderas till läsning. För att vara akademiska avhandlingar är de förvånansvärt lättillgängliga också för den som ej är specialist på de ämnen som behandlas.

Torbjörn Tännsjö

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- bör vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida, helst på av förlaget tillhandahållna manuskriptblad
- bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej

Korrektur

- läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

- I stället för särtryck erhåller artikelförfattaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

Filosofiska småtryck

1. R Ohlsson *Konst som information* 7:50
2. L Nordenfelt *Om orsaker och effekter i språket* 7:50
3. G Pontara *Våld, socialism och rättvisa* 26:00
4. T Tännsjö *Demokratimätning* 26:00
5. G Andrén *Media and Morals* 12:00
6. L Nordenfelt *Att resonera i humaniora* (slutsåld)
7. G Svensson *Språk, spel och filosofi* 12:00
8. T Tännsjö *Betrakta det goda* 65:00
9. L Nordenfelt *Till sjukdomsbegreppets semantik* 26:00
10. L Nilsson *Två studier i psykoanalysens uppkomst* 12:00

Filosofiska studier

1. R Ohlsson *The Moral Import of Evil* 55:00
2. L Nilsson *Förklaringar inom psykoanalysen* 55:00

Två filosofiska serier

från Akademitlitteratur,
böckerna kan beställas genom bokhandeln.

Akademitlitteratur

ISSN 0348-7482 ISBN 91-7410-109-9