
Filosofisk tidskrift

Nummer 3 · Årgång 3 · September · 1982

Innehåll

Sven Ove Hansson

Självförverkligande – begrepp utan mening? 1

Lars Bergström

Om välfärdspolitikens målsättning 16

Jan Berg

Problem för kunskap i vår tid 35

Rolf Lindborg

Tala-förbi-varandra-hetens problem 38

Ingemar Nordin

Komplementaritet och "kropp-själ"-problemet 42

Recension 48

Notiser 52

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), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric 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:

Kjell Sundquist, Box 500 50, 104 05 Stockholm

Telefon 08-15 89 73

Abonnemang

Tidskriften utkommer med 4 nummer/år.

Lösnummer pris Svkr 15:–

Prenumeration Svkr 55:–/år

Postgiro 56 25 65-2

Annonser

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

Upplaga

1 000 ex/nr

Tryckeri

Graphic Systems AB, Angered 1982

ISSN 0348–7482

ISBN 91-7410-226-5

Självförverkligande – begrepp utan mening?

I en av uppsatserna i sin essäsamling *Jag och personlighet* genomför Erik Ryding (1979, ss 17–34) en kritisk analys av begreppet självförverkligande. Han konstaterar sig inte kunna finna någon logiskt hållbar definition som svarar mot begreppets innebörd. Ryding ansluter därmed till samma tradition som Henry Sidgwick (1876), vilken av liknande skäl ville utrensa termen som intetsägande.

Att operera bort begreppet självförverkligande är emellertid ett ganska stort ingrepp i vår tanke- och föreställningsvärld. Ingreppet skulle kanske inte vara särskilt smärtsamt för den analytiska filosofin, men det skulle lämna ett desto större tomrum i sociologi och psykologi, och – kanske framför allt – i politik och samhällsdebatt. Kravet på självförverkligande finns inskrivet i politiska program och i skolornas läroplaner. Det spelar en viktig roll i praktiska samhällsetiska resonemang, vilket är ett fullgott skäl att också ägna begreppet uppmärksamhet och kritisk granskning i samhällsetikens teori.

Inom sociologin används termen självförverkligande ganska sällan. När jag ändå gör gällande att dess avskaffande skulle lämna ett stort tomrum efter sig i den sociologiska tankevärlden, är det med en något indirekt motivering. "Alienation", en av sociologins viktigaste termer, är visserligen ett sammansatt begrepp och inte något direkt motsatsord till självförverkligande, men detta sammansatta begrepp innehåller ett starkt element av "icke-självförverkligande". Särskilt tydligt är detta hos Marx (Kamenka 1969, s 8–14), men det framgår även i moderna definitioner av alienation (Johnson 1973, s 41–42, Ludz 1973 s 29–30) att om begreppet självförverkligande skulle avskrivras som inkonsistent eller opreciserbart, blev det svårt att rädda alienationsbegreppet från samma öde.

Alienationsbegreppet har stor användning även inom psykologin. Där har också begreppet självförverkligande en mycket större direkt användning än inom sociologin (Cofer, Appley 1964 s 660–692). Så skilda psykologiska teorier som Erich Fromms och Abraham Maslows är till väsentlig del uppbyggda som teorier om självförverkligande.

Denna uppsats är en kritisk genomgång av vad jag uppfattar som de

viktigaste argument som i litteraturen har framförts mot självförverkligande som moralteoretiskt begrepp. Min huvudsakliga utgångspunkt är de intuitiva föreställningar om självförverkligande som förekommer eller förutsätts i praktiskt samhällsetiska såväl som i samhällsvetenskapliga sammanhang. Syftet är inte att utveckla en färdig definition av självförverkligande, och än mindre att uppställa en morallära med självförverkligande som det högsta goda. I stället är syftet att visa på några förutsättningar för diskussionen om hur självförverkligande kan definieras.

1. Egoism?

F H Bradley gav i sina *Ethical Studies*, ett av de främsta uttrycken för självförverkligandetanken i idealistisk filosofi, ibland intrycket att förverkligandet av det egna jaget skulle vara individens främsta moraliska rättesnöre (Bradley 1927, s 58–81; Allen 1974). Många andra förespråkare för självförverkligande och självbejakande har varit inne på samma linje (se referat i Tideström 1950). Flera kritiker av självförverkligandetanken har också tagit för givet att ”för självförverkligandeteorierna är det grundläggande moraliska imperativet att varje peron ska söka att förverkliga sig själv” (Nielsen 1973). Med sådana utgångspunkter blir självförverkligande-idealet öppet för den kritik som kan riktas mot etisk egoism. Bl a Tennant (1934) och Norton (1973) har på sådana grunder velat avfärda idealet om självförverkligande. Hans Regnéll (1981) är inne på liknande tankar.

Att hävda att idealet om självförverkligande måste vara egoistiskt är emellertid lika felaktigt som att påstå att hedonism måste vara utilitaristisk. Maximen ”sträva efter största möjliga lycka åt dig själv” är ett uttryck för en egoistisk hedonism. Kravet på ”högsta möjliga grad av självförverkligande för största möjliga antal människor” uttrycker självförverkligande-idealet i utilitaristisk tappning. Det är närmast i denna form, och inte i den egoistiska, som kravet på självförverkligande har sin betydelse i samhällsetiska resonemang.

Baylis (1958, s 273) påpekar att självförverkligande-idealet liksom alla andra värdesystem kan anta såväl en egoistisk som en universalistisk form. Dessutom, påtalar han, finns det i fråga om självförverkligande en tredje form, i vilken målet är att förverkliga det ”absoluta jaget”. Denna tredje variant torde svara mot vad Perry (1968, s 129) kallar ”kosmologiskt” (i motsats till ”antropologiskt”) självförverkligande. Den innebär att det som ska förverkligas är något över-individuellt och utom-mänskligt. ”Kosmologiska” inslag i självförverkligande-teorin finns hos idea-

listiska filosofer, men kan även spåras hos t ex Karl Marx (Tucker 1961, s 130).

För syftet med denna uppsats är varken kosmologiska eller egoistiska självförverkligandeteorier av något större intresse. I fortsättningen kommer det därför att handla om den universalistiska varianten, dvs om målsättningen att alla ska ha (lika) rätt och möjlighet att förverkliga sig själva. (Den utilitaristiska självförverkligandeteorin är en underavdelning av den universalistiska varianten.)

Detta får dock inte innebära att man inkluderar hänsynen till andra i själva begreppet självförverkligande, så som Bo Gustafsson (1981, s 88–89) gör när han bedyrar att friheten till självförverkligande är ”oskiljaktig från ömsesidigheten och solidariteten” eftersom ”den enskildes möjligheter till fritt självförverkligande ökar i samma mån som den enskilde själv bidrar till att öka andra individers möjligheter till fritt självförverkligande”. Definitioner bör inte inbegripa ifrågasättbara empiriska antaganden.

Jag utgår fortsättningsvis från att begreppet självförverkligande varken inbegriper hänsyn eller hänsynslöshet gentemot medmänniskor.

2. Människans inneboende godhet?

Adelson (1956) och Harsh (1957) har kritiserat självförverkligande-idealet för att förutsätta människans inneboende godhet och altruism. Det förutsätts, menar de, att människan av naturen är god, så att det endast blir de goda egenskaperna, och inte de onda, som träder fram när hon förverkligar sig själv.

Är det en svaghet hos ett normativt system att i större utsträckning än konkurrerande system förutsätta det obevisade påståendet om människans inneboende godhet? Svaret på den frågan torde bli ja om syftet var att uppställa en rimlig morallära att efterleva. Däremot kan svaret bli nej om syftet var att rekonstruera ett normativt system om vilket man inte förutsetts att det bör tillämpas.

Låt oss då ställa frågan: Förutsätter självförverkligandeteorin, i den universalistiska varianten, att en människa som får ökade möjligheter till ett gott liv i bemärkelsen självförverkligande, därmed också i högre grad än tidigare befördrar andra människors möjlighet till ett gott liv i bemärkelsen självförverkligande?

I en utilitaristisk självförverkligandeteori kan man här tänka sig fyra fall:

- 1) Människor som uppnår självförverkligande får därigenom en

benägenhet att i större utsträckning än tidigare hindra sina medmänniskor från att förverkliga sig själva.

a) Det mått av självförverkligande som de därvid berövar sina medmänniskor (minusposten) blir genomsnittligt större än eller lika stort som det mått av självförverkligande de själva uppnår (plusposten).

b) Plusposten blir genomsnittligt större än minusposten.

2) Människor som uppnår självförverkligande får därigenom varken större eller mindre benägenhet att hindra eller att befrämja sina medmänniskors självförverkligande.

3) Människor som uppnår självförverkligande får därigenom en benägenhet att mera än tidigare befrämja sina medmänniskors självförverkligande.

Genom att i bästa benthamska anda sammaväga mängden av det goda i de olika fallen kan man konstatera att strävan efter självförverkligande motverkar sitt eget syfte i fall *1a* men ej i fallen *1b*, 2 eller 3. Självförverkligande-teorin skulle alltså *inte*, som Adelson och Harsh hävdar, förutsätta att fall 3 gäller. Däremot förutsätter den att fall *1a* inte gäller.

Denna förutsättning krävs emellertid inte bara i fråga om självförverkligande, utan den krävs i lika hög grad i fråga om andra föreställningar om det goda. Byt t ex ut ordet "självförverkligande" mot "lycka" i beskrivningen av de fyra fallen. Den utilitaristiska hedonismen visar sig då förutsätta att motsvarigheten till fall *1a* inte gäller, dvs att följande utsaga är *falsk*:

En människa som uppnår lycka, får därigenom en så stark tendens att beröva andra människor lycka, att den samlade mängd lycka som dessa medmänniskor berövas blir minst lika stor som ökningen av hennes egen lycka.

Självförverkligande-idealet förutsätter som sagt att motsvarande utsaga, med ordet "lycka" utbytt mot "självförverkligande", är falsk. Det är inte på något sätt givet för vilken av de båda morallärorna denna förutsättning är mest plausibel. Därför kan knappast heller argumentet att "självförverkligande-idealet förutsätter människans inneboende godhet" vara till vägledning i valet mellan självförverkligandeteori och hedonism. Samma resonemang kan tillämpas i jämförelse med andra konkurrerande värdesystem.

3. Vilket "jag" ska förverkligas?

I sin föga fördragsamma recension av *Ethical Studies* skrev Henry Sidgwick (1876) att "läsaren förbluffas av underrättelsen att herr Bradley 'inte egentligen vet vad han menar när han säger *själv* och *verklig* och *förverkliga*'. Frimodigheten i denna bekännelse gör satir omöjlig". Även för andra kritiker av självförverkligandebegreppet spelar kravet på en klar definition av det "jag" som ska förverkligas en central roll. Crossley (1977) säger t ex att "den som förespråkar en teori om självförverkligande måste, för att övertyga oss, framgångsrikt utveckla begreppet 'jag' – dvs han måste säga oss vad som är människans speciella natur eller funktion – och han måste ha något att säga om vad det innebär att förverkliga detta jag".

Ryding (1979, s 17) ställer samma krav på precisering. Han hävdar dessutom att det "jag" som ska förverkligas i någon mening måste förutsättas existera i förväg: "Vanligen används ju ordet 'förverkliga' i samband med planer, drömmar, fantasier o.d. Det som förverkligas finns alltså förtecknat; även om det inte existerar i yttre mening, så har det haft någon sorts tillvaro på idéplanet. Och om det inte skall bli rent missledande att tala om 'självförverkligande', måste något motsvarande gälla för människan. På ett eller annat sätt får det antagas föreligga en planritning till hennes personlighet; ett slags urbild, som visar hur hon bör vara." Liknande tankegångar kan spåras hos Henry Sidgwick (1876).

Rydings slutsats är svårundviklig vid en analys av *ordet* "självförverkligande". Däremot tror jag det kan undvikas vid en analys av *begreppet* självföreliggande, så som den används i praktisk-etiska resonemang. Självförverkligande kan nämligen definieras som förverkligande av en (närmare specificerad) utvecklingsmöjlighet för jaget. Med detta definitionsmönster blir det ännu mera tydligt att självförverkligandeteorin kräver en precisering av vilket jag (närmare bestämt: vilken möjlig utvecklingsväg för jaget) som ska förverkligas. Detta behöver dock inte vara någon nackdel, behovet av precisering är ju ändå ofrånkomligt.

En sådan omformulering kan också göra självförverkligande-begreppet mera explicit konsistent med uppfattningen om människan som en "radikalt historisk varelse", vars natur inte är på förhand given, utan vars karaktäristiska egenskaper uppstår då hon verkar som subjekt (kollektivt i en historisk process). En sådan människosyn finns också hos flera av de filosofer som förespråkade självförverkligande, kanske mest utpräglat hos Karl Marx (Hansson 1976, s 17–21; Crossley 1977).

Låt oss återgå till frågan, vilket "jag" är det som ska förverkligas för att idealet om självförverkligande ska vara uppfyllt? Det allra enklaste

svaret är naturligtvis att det är hela jaget, dvs att alla mänskliga handlingar innebär självförverkligande. "Allt jag gör, gör jag som följd av en tanke, dvs av tanken att jag skulle göra det. När denna tanke i mitt huvud, detta tillstånd av mig, förverkligas, förverkligar jag mig själv. Men med detta argument upprättas universellt självförverkligande i en alltför trivial bemärkelse . . ." (Wollheim 1959, s 237). Med sin hegelianska förkärlek för argument som utsuddar gränsen mellan normativt och deskriptivt kom Bradley snubblande nära denna trivialiserade version av självförverkligande (Bradley 1927, s 66–67, 72–73).

Det är alldeles uppenbart att en sådan allomfattande version av självförverkligande inte svarar mot de informella föreställningar om självförverkligande som är utgångspunkten för denna uppsats. Det krävs någon form av precisering och avgränsning.

4. Allsidig människa eller specialist?

Baylis (1958, s 285) indelar självförverkligandeteorierna i två huvudkategorier: "En del förespråkare för självförverkligande föreslår ett brett anlagt förverkligande av så många skilda intressen som möjligt, varvid endast de ska uteslutas som omöjliggör förverkligandet av andra intressen. Andra författare föreslår däremot att vi ska koncentrera oss på ett eller ett fåtal centrala intressen och söka förverkliga andra intressen än dessa endast i den mån de kan nära samordnas med de centrala intressena". Furberg (1975) gör samma indelning. Allsidighetsidealet kallar han det "marxiska" och specialistidealet det "aristoteliska" idealet.

Nielsen (1973) kritiserar allsidighetsidealet för att vara ett försvar för dilettanteri och medelmåttighet: "Jag kan knappast samtidigt fullt ut utveckla mina talanger, sådana de nu är, som filosof, bookmaker, långdistanslöpare, predikant, boxare, neurokirurg och pianist . . . Jag kunde försöka vara en 'allsidig' figur och utveckla alla dessa talanger litet grand, men då slutar det helt säkert med att jag inte gör någondera bra, så att jag blir en medelmåta i allt jag företar mig. Är en sådan dilettantism det bästa möjliga livet?" Det torde vara svårt att besvara den frågan jakande.

Specialistidealet är emellertid lika problematiskt, vilket visas av Baylis (1958, s 285): "Om vi bestämmer oss till förmån för ett liv ordnat kring ett fåtal centrala syften, hur många sådana syften ska vi tillåta? Ett? Två? Fem? En person kan otvivelaktigt bli en bättre fysiker genom att uppge målet att ha hustru och familj, och ägna ungefär sexton timmar om dagen åt sina studier och sin forskning i fysik". Ryding (1979, s 27) utvecklar samma argument med hjälp av en anekdot om den amerikanske schack-

mästaren Bobby Fisher: ”En gång, berättas det, lyckades en av hans vänner locka med honom på en mycket omtalad kabaré för att han skulle få en smula avkoppling. Aktionen blev dock förfelad, ty redan under det första numret halade Fisher upp en schacktidskrift ur fickan och försjönk i dess problem, blind och döv för nöjeslivet omkring honom. Jag skulle tro att åtskilliga känner sig skeptiska mot ett ’självförverkligande’ som leder till en sådan ensidighet”.

Ryding har, såvitt jag kan se, rätt i detta. Slutsatsen blir då att varken allsidighetsidealet eller specialistidealet är en träffande precisering av självförverkligande-idealet. Därav följer dock inte med nödvändighet att detta måste överges. En annan möjlighet är att preciseringen görs utifrån en annan dimension än allsidighet/specialisering. Graden av allmänfärdighet eller specialisering hos den självförverkligande människan blir då att betrakta som en konsekvens av definitionen, inte som en definitionsmässig förutsättning.

5. Apolloniskt eller dionysiskt självförverkligande?

Maslow (1973, s 346) skiljer, med en terminologi hämtad från Nietzsche (1872), mellan apolloniska och dionysiska ideal om självförverkligande. Smith (1973) utvecklar vidare denna distinktion. Den *apolloniska* traditionen innebär enligt honom att ”handlingar ’förverkligar’ jaget när de görs reflekterat och ansvarigt för att svara mot de värdeprioriteringar som utgör kärnan i personens självaccepterade identitet. Självförverkligande är den kumulerade effekten av sådana handlingar, och den åtföljs av självförståelse”. Den *dionysiska* traditionen är enligt Smith representerad av Jungs psykologi, av en isbergs-föreställning om jaget enligt vilken det verkliga jaget, källan till kreativitet och äkthet, huvudsakligen är omedvetet: ”En handling kan förväntas vara självförverkligande om den är spontan och oreflekterad.” Maslow själv stod närmast den dionysiska traditionen, och detsamma gäller i ännu högre grad en del moderna riktningar som uppsätter självförverkligande som målet för individuell terapi.

Bengt Nermans bok *Demokratins kultursyn* (1962, s 90–94) argumenterar för ett spontanitetsideal, som anknyter till den dionysiska traditionen. Ryding (1979, s 25) kommenterar att ”Nermans bok ger ett artikulert uttryck åt tankegångar som i mera diffus form är ganska vanliga. Utan att riktigt vilja draga konsekvenserna tycks många förknippa självförverkligande med begrepp som utlevelse och frihet från hämningar”. En grundtanke i detta är att ”de spontana impulserna representerar

vår ursprungliga natur, som negeras av de kritiska reaktionerna” (Ryding 1979, s 24).

Denna dionysiska, och i betydande utsträckning anti-rationella, tradition spelar, där tror jag Ryding har helt rätt, en väsentlig roll som underström i dagens kultur- och samhällsdebatt. Den kritiserades redan 1957 av Charles M Harsh under rubriken ”återkommande mysticism”. Ryding bemöter den själv ganska utförligt: ”[Det finns] anlag som enligt allmän uppfattning helst bör förbli latent. Människor har inte bara anlag för vetenskap, konst, teknik etc utan också för sinnessjukdom, hysteri och alkoholism . . . Trots allt måste [man] sovra bland sina impulser. Vägrar man att undertrycka någon, så undertrycker man impulsen att undertrycka . . . Med risk för att beskyllas för paradoxmakeri frestas man säga, att den normala människan behöver uppåda åtskillig självdisciplin för att ständigt uppträda fullständigt obehärskat . . . Det vanliga [hos djuren är] att en komplicerad reflexmekanism dirigerar det framtidsinriktade beteende som är nödvändigt för individens eller släktets fortlevnad, men människan använder i stället förnuftsmässig beräkning. Det är svårt att förstå, varför just det för vår djurart karaktäristiska skulle vara onaturligt: att människorna skulle ’förverkliga sig själva’ genom att förneka det typiskt mänskliga” (Ryding 1979, s 22–25).

I likhet med Ryding tror jag att spontanitetsprincipen, konsekvent genomförd, skulle få följder som stämmer föga överens med de intuitiva föreställningarna om självförverkligande. Dessutom är det svårt att se hur en konsekvent genomförd spontanitetsprincip skulle skilja sig från ett slags lustprincip.

En extrem åt det andra hållet, det apolloniska, är stoikernas synsätt, så som det beskrivs av Ryding (1979, s 25): ”Att manifesteras sin sanna natur betydde enligt dem att ge oinskränkt herravälde åt förnuftet och förkväva alla spontana känslouttryck”. Ett sådant synsätt leder snarast över i en anti-hedonism, som inte heller svarar mot våra intuitiva föreställningar om självförverkligande. En ”mildare” variant av det apolloniska synsättet, som förmår uppskatta lustan och de spontanta känslouttryckarna när de framkommer inte som resultat av ett inre tvång utan av ett medvetet val, borde däremot kunna undgå denna kritik.

Den främsta idéhistoriska källan till den apolloniska traditionen finns hos Aristoteles. I den nikomachiska etiken (1178a 2–7) uppsatte han levnadsregeln att man ska förverkliga det som är specifikt för människosläktet, nämligen rationaliteten. Nielsen (1973) avfärdar detta synsätt med argumentet att en lång rad andra – och långt mindre hedervärda – egenskaper kan sägas vara lika specifika för människan som rationaliteten. En sådan kritik är dock i mitt tycke något lättvindig. Självfallet kan

man inte som det högsta goda uppsätta ”det som är karaktäristiskt för människosläktet”. Men vad som bör prövas är inte detta, utan – med den avskalning av det teleologiskt spekulativa som en välvillig analytisk prövning av äldre tänkares verk kräver – om det som Aristoteles ansåg vara karaktäristiskt för människosläktet, nämligen rationalitet och förnuftsmässiga val mellan handlingsalternativ, kan tilldelas en roll som egenvärde i ett konsistent normativt system.

Teorin om självförverkligande som ett förverkligande av det mänskliga förnuftets möjligheter har kritiserats av Perry (1968, s 129). Han menar att de som har denna syn i själva verket med förnuft menar människans ”styrande själsförmögenhet, ämnad att reglera och ha ledningen över hennes lidelser”, dvs ”förnuftet är människans moraliska förmåga”. Detta skulle innebära den cirkulära definitionen att ”moralen består i förverkligandet av människans moraliska natur”. En så vid definition av förnuftet är också, såvitt jag kan se, nödvändig för att motivera ett moraliskt imperativ om att envar ska handla så som bäst gagnar hans *eget* självförverkligande. Jag har dock här utgått från en universalistisk utformning av självförverkligandeteorin, dvs från en form där det krävs av individen att verka även för *andra* människors självförverkligande. Då är det helt obefogat att inkludera hänsynen till andra människor i själva begreppet självförverkligande. Därmed bortfaller motivet för Perrys mycket vida definition av förnuft, och man behöver inte riskera det av honom påvisade cirkelresonemanget.

Jag kan inte heller se något annat skäl att obetingat avfärda den aristoteliska (apolloniska) uttolkningen av självförverkligande. Tvärtom tror jag att den kommer i närheten av åtminstone en del av de intuitiva föreställningar om självförverkligande som förekommer i samhällsdebatt och samhällsteori.

6. Definition av tillståndet eller av processen?

Som framgått är det centrala problemet i samband med en definition av självförverkligande att besvara frågan ”Vilka delar av jaget ska man förverkliga?” Det är svårt att finna ett svar som är tillräckligt avgränsande och som samtidigt ger utrymme åt de individuella variationer i levnadsmönster som kan sägas vara ett av självförverkligande-idealets kännemärken. Särskilt svårt är detta om svaret ska ges i värdeneutrala termer.

En rimlig utväg ur detta problem kan enligt min mening vara att söka definiera den *process* varigenom självförverkligande uppnås, i stället för

att definiera det/de *tillstånd* en person kan befinna sig i som ett resultat av sitt självförverkligande. Man bör då formulera om den nyss ställda frågan till "På vilket sätt ska individen välja vilka delar av jaget han/hon ska utveckla, för att förverkliga sig själv?".

Med en begreppsprecisering efter denna linje kan resultatet bli att en och samma handling (t ex att börja spela piano) kan vara eller inte vara resultatet av självförverkligande, beroende på hur individen (det musikbegåvade barnet) har fattat sitt val (t ex genom fritt val eller efter otillbörlig föräldrapåverkan). Ett annat resultat av denna definitionsmetod kan vara att man lämnar utrymme för individuella skillnader i fråga om allsidighet eller specialisering, något som bl a förespråkas av Rolf Ekman (1981). Kanske lämnas också utrymme för individuella skillnader i fråga om apollonisk eller dionysisk variant av självförverkligande.

Självförverkligandeteorier har ofta förknippats med perfektionism, dvs med uppfattningen att högtstående prestationer inom konst m m har ett egenvärde. Genom att självförverkligande definieras som en process, inte som ett tillstånd, blir begreppet frikopplat från perfektionistiska element. Det är enligt min mening en fördel, eftersom dessa båda etiska föreställningar inte är sammankopplade av logisk nödvändighet, utan bör analyseras var för sig.

Men om man nu ska definiera självförverkligande som en process, vilket ska då vara det sätt varpå den självförverkligande individen väljer vilka delar av sitt jag som han/hon ska utveckla? Personligen finner jag det vara värt att pröva en hypotes som identifierar självförverkligande med förverkligandet av sådana handlingsvägar som individen genom ett fritt (autonomt) och rationellt val beslutar sig för. Detta synsätt anknuter nära till den aristoteliska traditionen om rationaliteten. Naturligtvis återstår, sedan detta är sagt, alla de definitionsproblem som vidlåder begrepp som frihet, autonomi och rationalitet, men jag tror att det är i denna riktning man ska söka efter en precisering av våra intuitiva föreställningar om självförverkligande.

Med Jan Österberg har jag fört en värdefull dialog om relationen mellan självförverkligandeteorier och preferensutilitarism. En intressant variant av den sistnämnda är förhållningsregeln att tillfredsställa de preferenser som människor skulle ha haft om de hade fullständig kunskap om de relevanta förhållandena. Ett sådant normsystem har gemensamt med en självförverkligandeteori i den nyss gjorda formuleringen ("processdefinitionen") att båda utgår från de val människor skulle fatta under hypotetiska, ideala omständigheter. Båda teorierna har gemensamma problem i formuleringen av denna hypotetiska situation, t ex i fråga om vad som ska anses vara ett fritt val och vilka krav som ska ställas på faktatillgången i valsituationen. Den avgörande skillnaden är kanske

att preferensutilitarism mera betonar vår skyldighet att gentemot andra människor eftersträva vad de skulle ha föredragit i en sådan hypotetisk valsituation, medan teorier om självförverkligande mera betonar vår skyldighet att verka för att människor får möjlighet att göra sina val under omständigheter som mera än hittills liknar de ideala.

Furberg (1975, s 143) nämner en tänkbar kritik av begreppet självförverkligande, nämligen att människan inte har något bestämt väsen att förverkliga, utan att hon ”träffar val, och dessa val förändrar henne”. Den framkomstväg jag här skisserat innebär att just detta väljande, i stället för att vara ett argument mot begreppet självförverkligande, kommer att vara det karaktäristiska för (processen) självförverkligande.

7. Självförverkligande – inget man kan sträva efter?

Tennant (1934) menar att ”tankar om självförverkligande mycket sällan verkligen föresvävar den moraliske aktören när han överväger att utföra en handling med moralisk innebörd”. Henry Sidgwick (1876) har framfört liknande synpunkter. Denna kritik är nog i huvudsak riktig. Det är sällsynt, och förmodligen också svårt, att använda egen eller andras möjlighet till självförverkligande som rättesnöre i individuella etiska valsituationer. Detta är emellertid något som i ungefär lika hög grad drabbar andra moralläror. Ett normativt system som är tillräckligt abstrakt för att uppnå den allmängiltighet som krävs i principiella och teoretiska resonemang förlorar i allmänhet därigenom den konkretion som krävs för vägledning i vardagslivets praktiska valsituationer.

Även om självförverkligande-idealet skulle vara svårare än andra etiska ideal att tillämpa i vardagens valsituationer, vore detta dock inte något argument mot dess användning i samhällsetiska resonemang. Det är också samhällsetiken som är den huvudsakliga utgångspunkten för denna uppsats.

Friedman (1976) har för självförverkligandeteorin utvecklat en motsvarighet till den hedonistiska paradoxen: ”Vi måste inse att självförverkligande inte kan göras till terapimål eller till livsmål . . . När man gör självförverkligande till sitt mål, antingen mysticistiskt eller på annat sätt, drabbas man av den ironiska paradoxen att oundvikligen bli delad i två delar, av vilka den ena är en observatör som, antingen man vill det eller ej, slår sig tillrätta för att se om det händer någonting . . . Att direkt eftersträva att uppnå dessa ting leder till en planerad spontanitet som oupphörligen besegrar sig själv och fjärrar oss från den verkliga situation i vilken vi befinner oss. Det finns teknik för att banta, för att lära sig piano eller dans, men det finns ingen verklig teknik för att uppnå

självförverkligande. Självförverkligande är ingenting vi ska bekymra oss om.”

Friedmans resonemang är i mitt tycke riktigt, åtminstone vad gäller dionysiskt självförverkligande. Likaså är det en riktig iakttagelse att självförverkligande människor i allmänhet är engagerade i en (ideell) sak utom sig själva. Men, återigen, detta drabbar användningen av begreppet självförverkligande som rättesnöre i individualetik och terapi, inte dess användning i samhällsetiken.

8. Självförverkligande och subjektivt välbefinnande

Charles Baylis använder som argument mot självförverkligande-idealet ett hypotetiskt exempel om en person som får ta ett lyckopiller. Efter detta utsätts han för allehanda frustrerande situationer, men han bara skrattar och är glad, eftersom han fått sitt piller. ”Även om den ena önsknigen efter den andra lämnades otillfredsställd, och den ena möjligheten efter den andra lämnades oförverkligad, räckte inte detta för att ge upplevelsen ett negativt värde . . . Exempel av det här slaget måste vara fantastiska för att undvika det vanliga faktiska sammanfallandet av självförverkligande och angenäma känslor. Icke desto mindre utvisar sådana exempel att självförverkligande inte räcker för att garantera ett positivt egenvärde och att dess motsats, förhindrandet av självförverkligande, inte räcker för att garantera ett negativt egenvärde; alltmedan lycka räcker för det förra och olycka för det senare” (Baylis 1958, s 281–282).

Min gissning är att de flesta människor i dag skulle se lyckopiller-exemplet närmare som ett argument mot hedonismen än mot självförverkligande-idealet. De flesta av oss vill inte låta sig nöjas med en lycka som framkallats med piller eller annan manipulation, utan att det finns någon yttre orsak till lycka. Ännu tydligare framkommer detta om man tar del av litterära dystopier av t ex det slag som H G Wells presenterar i romanen *Den första färden till månen*:

På månen . . . vet varje medborgare sin plats. Han föds till denna plats, och den utspekulerade tukten av träning, utbildning och kirurgi han genomgår gör honom till sist så totalt avpassad att han varken har tankar på eller organ för något syfte därutöver . . . Så älskar han också sitt arbete, och utför i fullkomlig lycka den plikt som berättigar hans liv (Wells 1925, s 236–237).

Det är såvitt jag kan se inte möjligt att formulera en hedonistisk teori

som skulle förkasta varje form av ett sådant sakernas tillstånd. Det ligger närmast i hedonismens natur att den är tillfreds med ett samhälle vars befolkning är viljelös och undertryckt men lycklig. Däremot torde en universalistisk självförverkligandeteori i de flesta utformningar komma att förkasta sådana tänkta samhällen. Detta är för mig ett viktigt skäl till att noga pröva i vilken utsträckning självförverkligandeteorin kan utvecklas på ett konsistent sätt och så att den svarar mot intuitiva etiska begrepp.

Man behöver inte heller ta till extremexempel som lyckopiller och science fiction för att illustrera den nyss nämnda diskrepansen mellan hedonismen och gängse etiska intuitioner. Det finns många exempel på att människors lycka eller tillfredsställelse med livet minskar efter förändringar som vi ändå förmodligen är beredda att anse etiskt riktiga. I USA har det konstaterats att svarta som bor i ghetton uppvisar en lägre grad av anomi än svarta med något bättre sociala omständigheter som bor i blandade bostadsområden. Förklaringen torde vara att man i den sistnämnda gruppen genom dagliga kontakter med vita människor blivit mera medveten om de orättvisor man utsätts för (Wilson 1971). På närmare håll kan vi konstatera att den stora aktiviteten på arbetsmiljöns område i Sverige under 1970-talet dels har lett till vissa förbättringar i de objektiva arbetsförhållandena, dels också till att de anställdas syn på sin arbetsmiljö blivit mera negativ, eftersom de blivit mer medvetna om missförhållandena (Svenska Fabriksarbetareförbundet 1976, s 9; Landsorganisationen 1981, s 20). Endast den som har starkt konservativa eller reaktionära åsikter i fråga om rasrelationer respektive arbetsmiljöfrågor torde i dessa båda fall vilja hävda att man, för den hedonistiska maximeringens skull, borde avstå från rasintegrering och från att göra människorna medvetna om bristerna i sin arbetsmiljö.

Tanken att den viktigaste samhällsuppgiften är att göra människor lyckliga, inte att förbättra deras omständigheter och frigöra dem till att besluta i sina egna angelägenheter, hänger nära samman med konservatismens idétradition. Edmund Burke skrev i sina *Reflections on the Revolution in France* att om det inte vore för revolutionen, skulle fransmännen ha kunnat ha "ett oförstört, tillfredsställt, arbetsamt och lydigt folk, som lärt sig att söka och ta till sig den lycka som med dygdens hjälp står att finna under alla slags yttre omständigheter. Det är detta som är mänsklighetens verkliga moraliska jämlikhet. Med denna jämlikhet har däremot inte det monstruösa påfund att skaffa, som består i att inge falska idéer och fåfänga förhoppningar hos dem som är bestämda för ett strävsamt liv. Därigenom görs den oundvikliga ojämlikheten endast tyngre och bittrare för dem att bära. Ojämlikheten i samhället är lika mycket till gagn för dem som måste leva under enkla omständigheter

som för dem som kan upphöjas till ett förnämare – men därmed inte lyckligare – tillstånd” (Burke 1968, s 124). Liknande förord för förnöjsamhetens lycka har förts fram även av andra konservativa teoretiker (Hansson 1980, s 134–138).

Liberala och i synnerhet socialistiska politiska tänkare har däremot i allmänhet tagit avstånd från förnöjsamhetens lycka. De har krävt verkliga förbättringar av människornas livsomständigheter, även till priset av att det missnöje med rådande omständigheter som man befordrar kan leda till en minskad tillfredsställelse med tillvaron. Detta gäller bland många andra också Karl Marx. Eugene Kamenka säger med rätta att ”hela poängen i Marx’ kritik är att bortse från det subjektiva kriterium som avser arbetarens inställning, att säga att slaven inte är mindre slav för att han själv känner sig fri” (Kamenka 1969, s 28. Jämför Hansson 1978, s 166–188 och Hansson 1980, s 138–141). Erich Fromm har gått så långt att han säger: ”Den fria människan är med nödvändighet otrygg, den tänkande människan med nödvändighet osäker” – men ändå kräver hon en samhällsordning som gör människorna fria och tänkande (Fromm 1976, s 155).

De ovannämnda exemplen visar enligt min mening att det kan finnas även andra skäl än idéhistoriska till att se en koppling mellan självförverkligandeteori och radikal politisk ideologi. Den analytiska filosofin har i allmänhet gett hedonismen företräde. Om den samhällsetiska teorin som målsättning ska ha bli att i preciserade termer ge en om möjligt konsistent formulering åt de *olika* samhällsetiska uppfattningar som har betydelse i nutiden, borde uppgiften att precisera begreppet självförverkligande ges en betydligt högre prioritet än hittills.

Litteratur

- Adelson, Joseph, ”On Man’s Goodness” *Contemporary Psychology*, vol 1, no 3, 67–69, 1956.
- Allen, Richard T, ”Self-realization, Religion and Contradiction in Ethical Studies”, *Idealistic Studies* vol 4, 276–285, 1974.
- Aristoteles, *Nicomacheiska etiken*.
- Baylis, Charles A, *Ethics*, New York 1958.
- Bradley, F H, *Ethical Studies*, second edition, Oxford 1927.
- Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France* [1790] ed. Conor Cruise O’Brien, Harmondsworth 1968.
- Cofer, C N, Appley M H, *Motivation: Theory and Research*, New York 1964.
- Crossley, David J, ”Self-realization as Perfection in Bradley’s Ethical Studies”, *Idealistic Studies* vol 7, 199–220, 1977.

- Ekman, Rolf, "Tankar om självförverkligande", *Insikt och handling*, nr 1, 1981, s 5–21.
- Friedman, Maurice, "Aiming at the Self: The Paradox of Encounter and the Human Potential Movement", *Journal of Humanistic Psychology* vol 16, no 2, 5–34, 1976.
- Fromm, Erich, *Ett friskare samhälle*, Stockholm [1955] 1976.
- Furberg, Mats, *Allting en trasa*, Lund 1975.
- Gustafsson, Bo, *I övermorgon socialism*, Södertälje 1981.
- Hansson, Sven Ove, *Marx och Engels i politiken*, Stockholm 1976.
- Hansson, Sven Ove, *Socialismen och industrisamhällets framtid*, Stockholm 1978.
- Hansson, Sven Ove, *Var det bättre förr?* Stockholm 1980.
- Harsh, Charles M, "Mysticism Resurgent", *Contemporary Psychology*, januari 1957, s 25.
- Johnson, Frank (ed), *Alienation. Concept, Term and Meanings*, New York 1973.
- Kamenka, Eugene, *Marxism and Ethics*, London 1969.
- Landsorganisationen, *Vad händer med arbetsmiljön? Rapport om LO-medlemmarnas och skyddsombudens erfarenheter*, Stockholm 1981.
- Ludz, Peter C, "Alienation as a Concept in the Social Sciences", *Current Sociology* vol 21, no 1, 1973.
- Maslow, Abraham H, *The Farther Reaches of Human Nature*, New York 1973.
- Nerman, Bengt, *Demokratins kultursyn*, Stockholm 1962.
- Nielsen Kai, "Alienation and Self-realization", *Philosophy* vol 48, 21–33, 1973.
- Nietzsche, Friedrich, *Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, 1872
- Norton, David, "Social Entailments of the Theory of Self-actualization" *Journal of Value Inquiry*, vol 7, s 106–120, 1973.
- Perry, Ralph Barton, *Realms of Value*, New York 1968.
- Regnéll, Hans, "En skeptisk betraktelse av 'självförverkligande'", *Insikt och handling*, nr 1, 1981, s 29–34.
- Ryding, Erik, *Jag och personlighet*, Lund 1979.
- Ryding, Erik, "Självförverkligande – ett ord utan tanke?" *Insikt och handling*, nr 1, 1981, s 23–27.
- Shaw, John W, "The personal imperative: a study of the evidence for self-actualization", s 126–154 i Ralph Ruddock (ed) *Six approaches to the person*, London 1972.
- Sidgwick, Henry, "Critical Notice", *Mind* vol 1, 545–549, 1876.
- Smith, Brewster, "On Self-actualization: A Transambivalent Examination of a Focal Theme in Maslow's Psychology", *Journal of Humanistic Psychology*, vol 13, no 2, 17–33, 1973.
- Svenska Fabriksarbetareförbundet, *Arbetarskyddet, Utredningsrapport*, Stockholm 1976.
- Tennant, F R, "Self-realization", i Hastings (ed), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, 2nd impression, 1934, vol XI, 364–366.
- Thompson, Dennis F, *The Democratic Citizen*, Cambridge 1970.
- Tideström, Gunnar, "Vaere sig selv – vaere sig selv nok", *Prisma*, vol 3, 68–79, 1950.

- Tucker, Robert C, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge 1961.
- Wallis, Wilson D, "Utilitarianism and Self-realization", *Journal of Philosophy*, vol 39, 717–719, 1942.
- Wells, H G, *The Works, Atlantic Edition*, vol 6, New York 1925.
- Wilson, Robert A, "Anomie in the Ghetto", *American Journal of Sociology*, vol 77, 66–68, 1971.
- Wollheim, Richard, *F. H. Bradley*, London 1959.

Lars Bergström

Om välfärdspolitikens målsättning

Med termen "välfärdspolitik" betecknar jag här en politik som på något vis syftar till att öka den allmänna välfärden eller det allmänna välbefinnandet. Detta är oklart uttryckt, och det kan preciseras på många olika sätt. Jag skall utgå från den klassiska utilitarismen, som ett exempel på en – fortfarande rätt oklar – princip för välfärdspolitik. Den säger, grovt uttryckt, att man alltid skall handla så att den allmänna välfärden, dvs summan av alla berörda parter välbefinnande eller "lycka", blir så stor som möjligt. Problemet är vad detta skall innebära *närmare bestämt*. Speciellt skall jag diskutera den gamla frågan om man verkligen kan tala om en "summa" av olika individers välbefinnande. Det välkända utilitaristiska slagordet "största möjliga lycka åt största möjliga antal" har ofta ansetts vara nästan meningslöst. Frågan är dock om det kan ges en rimlig innebörd. De problem som här aktualiseras är enligt min mening av intresse för *alla* rimliga former av välfärdspolitik – ja, för alla rimliga former av politik överhuvud taget.

Åsikten att någon form av välfärdspolitik är möjlig och önskvärd är kanske en typiskt "positivistisk" fördom. Den ligger mer i linje med upplysningen än med romantiken. Historiskt sett är den i alla händelser intimt förknippad just med positivistiska tänkare. John Stuart Mill var ju t ex en ledande företrädare för utilitarismen, och han är väl kanske också den mest kända positivisterna av alla. Den klassiska engelska nationaleko-

nomin brukar ju också betecknas som positivistisk, och den var i mycket hög grad inspirerad just av utilitarismen. Det har to m antytts att idén om en rationell välfärdspolitik är en anglosaxisk specialitet. En nutida engelsk ekonom, Paul Streeten, skriver sålunda på tal om J M Keynes och andra kritiker av den klassiska politiska ekonomin:

Men Keynes, liksom så många andra kritiker, tillhörde den klassiska traditionen i och med sin övertygelse att en regering kan och bör kontrollera det ekonomiska livet i enlighet med rationella principer och därigenom främja det allmänna välbefinnandet. I motsats till denna anglosaxiska övertygelse står det kontinentala tänkandet hos Marx eller Schumpeter eller Myrdal, som på olika grunder förkastar sådana begrepp som "nytta", "social välfärd" eller "det allmänna välbefinnandet" som metafysiskt nonsens (Streeten 1953, s 217, min översättning).

I alla händelser bör man inte lockas att tro att välfärdspolitik är något okontroversiellt – om nu någon trodde det. Men mitt syfte är här närmast att undersöka om den alls kan ges något bestämt innehåll, eller om man verkligen måste avfärda idén om det allmänna välbefinnandet som nonsens. Jag skall försöka visa att det, åtminstone i princip, är möjligt att *mäta* individers välbefinnande och att *jämföra* graden av välbefinnande hos olika individer. Detta har ofta ansetts vara omöjligt.

1. Individuell nyttomätning

De klassiska utilitaristerna tänkte sig att *nyttan* ("utility") för en individ *i* av ett visst förhållande *x* är den grad av förändring i fråga om *i*:s välbefinnande som *x* skulle medföra om *x* förelåg. I modern nyttoteori, som framför allt baseras på John von Neumann och Oscar Morgensterns arbete *The Theory of Games and Economic Behavior* från 1944, tänker man sig i stället att nyttan av *x* för *i* är den grad med vilken *i* föredrar att *x* skall föreligga. Att *i* föredrar att *x* föreligger framför att *y* föreligger är då detsamma som att *i* skulle välja *x* framför *y* om han ställdes inför dessa två alternativ.

Vi bör alltså skilja mellan två olika nytto­begrepp, ett klassiskt och ett modernt. Ett visst samband finns väl mellan dem, men det är ingalunda enkelt. Låt exempelvis *x* vara det tänkbara förhållandet att jag gör ett tandläkarbesök inom den närmaste månaden, och låt *y* vara förhållandet att jag inte gör ett sådant besök. Det kan då mycket väl hända att den klassiska nyttan för mig av *x* är större än den klassiska nyttan för mig av *y* (dvs mitt välbefinnande skulle påverkas mer positivt av *x* än av *y*) trots

att den moderna nyttan för mig av x är mindre än den moderna nyttan för mig av y (dvs i valet mellan x och y väljer jag faktiskt y).

I bägge fallen tycks det emellertid vara möjligt att beskriva en individs nytta av olika förhållanden eller alternativ med en numerisk *nyttofunktion*. En sådan tillordnar alltså ett visst tal till varje alternativ (för en given individ). Om exempelvis i föredrar x framför y , så kan vi säga att i :s (moderna) nyttofunktion tillordnar ett större tal till x än till y (t ex 5 till x och 2 till y). Von Neumann och Morgenstern visade att om i :s preferenser uppfyller vissa formella villkor och om de också inkluderar preferenser mellan sannolikhetsblandningar av olika alternativ (alltså komplexa alternativ av typen: x med sannolikheten p och y med sannolikheten $1-p$) så kan i :s preferenser representeras av en numerisk nyttofunktion där endast nollpunkt och skalenheter är godtyckliga. En sådan funktion är ett *mått* på i :s preferenser. Att endast nollpunkt och enhet är godtyckliga innebär att förhållandena mellan olika intervall är meningsfulla. Man har alltså åstadkommit ett mått på intervallskalenivå.

Ur klassisk utilitaristisk synpunkt är emellertid den moderna nytte-teorin inte av något större intresse. Ur klassisk synpunkt är det nämligen inte särskilt angeläget att tillgodose folks preferenser. Att göra det är befogat endast i den mån det (sannolikt) leder till en ökning av det allmänna välbefinnandet, och det finns flera skäl att tro att detta inte alltid är fallet. Folks preferenser är t ex ofta baserade på felaktiga föreställningar om verkligheten, och de styrs säkert inte enbart av önskan att öka det egna – eller det allmänna – välbefinnandet. För egen del finner jag också den klassiska utilitarismen rimligare än de sentida varianter som baseras på det moderna nyttebegreppet. Att folks preferenser eller önskemål tillgodoses har, såvitt jag kan se, inget värde i sig. Att folks välbefinnande ökar har däremot egenvärde.

Men hur skall man då mäta en individs välbefinnande? Man bör här skilja mellan två problem. Dels är frågan hur det klassiska nyttebegreppet skall preciseras, så att man åtminstone i princip, eller i teorin, vet hur det fungerar och vad det innebär. Dels måste något också antydats om hur man i praktiken kan gå tillväga för att avgöra vilken nytta ett visst förhållande har för en given individ. (Här och i fortsättningen använder jag termen "nytta" för det klassiska nyttebegreppet om inget annat sägs.) Låt oss börja med det första problemet.

Vi vet alla att vårt välbefinnande kan variera från en tidpunkt till en annan. Ibland mår man bra, ibland mår man dåligt, osv. Låt oss alltså anta att det för varje individ i och tidpunkt t gäller, att i vid t befinner sig på en viss nivå av välbefinnande, som vi kan beteckna $v_i(t)$. Vi antar också att v_i är en numerisk funktion som antar reella tal, positiva eller negativa, som värden. Sålunda säger vi att $v_i(t_1) > v_i(t_2)$ om individen i

mår bättre vid tidpunkten t_1 än vid tidpunkten t_2 . En "tidpunkt" tänker vi oss som ett mycket kort tidsintervall: det skall vara så kort att ingen individs välfärdsnivå hinner variera under ett sådant intervall.

Vidare tänker vi oss att en individs nivå av välbefinnande vid en viss tidpunkt kan bero på vad som för övrigt händer i världen. Den skulle ha kunnat vara annorlunda än den är om något visst förhållande hade varit annorlunda. Antagligen skulle jag t ex ha mått sämre än jag nu faktiskt gör om jag hade ätit ett ruttet ägg till lunch. Låt oss alltså införa begreppet *välfärdsdifferens* på följande sätt: välfärdsdifferensen för individen i vid tidpunkten t av förhållandet x – förkortat: $d_i(t, x)$ – är lika med skillnaden mellan $v_i(t)$ om x vore fallet och $v_i(t)$ om x inte vore fallet. Om x inte gör någon skillnad alls för i 's välbefinnande vid t , så är alltså $d_i(t, x) = 0$. Med hjälp av begreppet välfärdsdifferens kan vi sedan definiera begreppet *nytta*. Vi säger helt enkelt att nyttan för individen i av förhållandet x – förkortat: $u_i(x)$ – är summan, för alla tidpunkter t , av välfärdsdifferenserna för i vid t av x . Alltså:

$$u_i(x) = \sum_t d_i(t, x)$$

Vi ser då lätt att den klassiska nyttofunktionen, till skillnad från den moderna, har en naturlig nollpunkt: $u_i(x) = 0$ när x inte skulle göra någon skillnad alls för i 's välbefinnande.

Resten av preciseringsproblemet består i att bestämma vilka värden funktionen v skall anta under olika betingelser. Vi kan kanske säga att även v har en naturlig nollpunkt: $v_i(t) = 0$ om i är medvetlös eller död vid t . Vi väljer sedan godtyckligt ut en tidpunkt t_i sådan att i mår bättre vid t_i än om han vore medvetlös. Detta innebär att i föredrar att ha de upplevelser han har vid t_i – för deras egen skull – framför att inte ha några upplevelser alls vid t_i . Vi kan då säga att $v_i(t_i) = 1$.

Observera att vi här använder oss av ett preferensbegrepp för att klargöra begreppet välbefinnandenivå. Men det är inte fråga om samma preferensbegrepp som i modern nyttoteori. Där använder man ett preferensbegrepp som definieras i termer av faktiskt beteende, och som gäller sociala tillstånd i största allmänhet. Här är det däremot fråga om ett preferensbegrepp som (1) enbart gäller individens egna upplevelser eller mentala tillstånd, (2) bortser från alla eventuella samband som kan finnas mellan dessa mentala tillstånd och övriga förhållanden i verkligheten, samt (3) är idealiserade såtillvida som de anger vad individen skulle föredra om han så att säga kunde "känna efter", någorlunda samtidigt, hur det känns att befinna sig i de mentala tillstånd som skall rangordnas. Detta speciella preferensbegrepp – som jag i fortsättningen skall använda om inget annat anges – är alltså ett *teoretiskt* begrepp. Det har ingen rent operationell mening, men det hindrar förstås inte att det

på olika sätt kan vara kopplat till mer observerbara förhållanden. Jag skall återkomma till detta.

Givet detta speciella preferensbegrepp kan vi nu gå vidare med definitionen av funktionen v . Vi säger först att i är *indifferent* mellan två (sekvenser av) mentala tillstånd om han inte föredrar någondera framför det andra. Vi kan sedan säga att $v_i(t) = 1$ om i är indifferent mellan sitt mentala tillstånd vid t och sitt mentala tillstånd vid t_i . Vidare att $v_i(t) = n$ om i är indifferent mellan å ena sidan sitt mentala tillstånd vid t följt av $n-1$ tidpunkter av medvetlöshet och å andra sidan n tidpunkter med samma välbefinnandenivå som vid t_i (n är ett positivt heltal). Vidare att $v_i(t) = -1$ om i är indifferent mellan sitt mentala tillstånd vid t följt av en tidpunkt på nivå 1 och två tidpunkter av medvetlöshet. Och så vidare. På detta sätt kan vi åstadkomma en kvotskala (med naturlig nollpunkt, men godtycklig enhet).

Allt detta ger, enligt min mening, en viss teoretisk förståelse av det klassiska nyttobegreppet. (Liknande förslag har framförts av t ex Jevons 1871 och Brandt 1979.) Men hur skall det kunna tillämpas i praktiken? Här finns uppenbarligen mycket stora svårigheter. Men jag tror ändå att det är möjligt att finna vissa empiriska data som kan utgöra grunden för en uppskattning av nyttofunktioner. Till att börja med kan vi helt enkelt be den berörda individen att själv göra en bedömning av olika förhållandens nytta för honom eller henne. Sådana bedömningar är naturligtvis inte särskilt tillförlitliga, men de har rimligtvis ändå ett visst värde. Vi är ju inte helt okunniga om hur olika tillstånd påverkar oss. Vi har lärt oss en del av tidigare erfarenheter och av vad andra har berättat om sina erfarenheter. De svar vi får kan sedan kompletteras med andra data, t ex om motiv och konsekvenser av mänskligt handlande, eller om samband mellan mentala och fysiska fenomen. På grundval av detta kan vi sedan bilda en hypotes om individens nyttofunktion. Hypoteser av detta slag är väl ofta behäftade med en rätt stor osäkerhet, men vi tänker oss ju ändå normalt att de innehåller ett visst mått av sanning. Vi anser ju – åtminstone i vardagslag – att vi kan veta en hel del om andra människors psyke.

Jag skall här inte gå in mer i detalj på de praktiska problemen. Jag skall för diskussionens skull anta att vi kan konstruera individuella nyttofunktioner som är tillräckligt förfinade för utilitaristiska syften, dvs som mäter individers nytta på minst intervallskalenivå. Det bör dock betonas att dessa funktioner har teoretisk status. De kan säkerligen inte definieras operationellt på något rimligt sätt. Detta innebär dock inte att de saknar empiriskt innehåll, eller att de är oacceptabla ur vetenskaplig synpunkt. Teoretiska begrepp, som inte kan definieras operationellt, förekommer ofta i våra mest avancerade vetenskaper.

2. Interpersonella nyttoj jämförelser

Även om vi kan mäta nytta eller välbefinnande på individuell nivå, så återstår dock det som brukar anses vara det största problemet, nämligen att hitta en gemensam skala med vars hjälp man kan jämföra olika personers välbefinnande. Av det faktum att vi kan veta en hel del om andra personers psyke följer inte att vi kan veta tillräckligt mycket för att kunna göra jämförelser av den typ som krävs för en utilitaristisk kalkyl.

Ett enkelt exempel kan kanske klargöra problemet. Antag att vi har att välja mellan att ge en biobiljett till Hans eller till Greta. Bägge skulle bli glada av att få den, gladare än om de inte får den. Men vem skulle bli gladast? Det är vad en utilitarist måste försöka ta reda på, ty han skulle ju åstadkomma ett maximum av lycka. Men även om vi kan mäta bägges nytta av biobiljetten (jämfört med deras nytta av andra saker eller förhållanden), och även om vi kan göra det på intervallskalenivå, eller t o m på kvotskalenivå, så är det en öppen fråga om vi kan jämföra de bägges skalorna, så att vi kan visa att den ene skulle ha större nytta av biobiljetten än den andre. Vi vet ju att skalenheterna är godtyckligt valda, så vi kan inte utan vidare ta för givet att enheten på Hans skala är lika stor som, eller ens jämförbar med, enheten på Gretas skala.

Den klassiska utilitarismen, från 1700- och 1800-talen, tycks inte ha uppfattat detta som ett problem. Det diskuteras inte av vare sig Bentham, Mill eller Sidgwick. Ekonomen och logikern W S Jevons nämner det visserligen år 1871, men han tycks inte uppfatta det som särskilt besvärande för utilitarismen, och detsamma gäller andra kända ekonomer i den utilitaristiska traditionen under förra seklet.

På 1900-talet är bilden en helt annan. Då har ekonomerna huvudsakligen sysslat med teorier som inte kräver interpersonella jämförelser av nytta utan endast intrapersonella rangordningar ("indifferenskurvor"). Så småningom har det också blivit en rätt allmänt accepterad dogm att interpersonella nyttoj jämförelser är omöjliga eller ovetenskapliga, eller att de har karaktären av värdeomdömen. I början av 30-talet hävdades detta av bl a Gunnar Myrdal och Lionel Robbins. Sedermera har man inom den "nya" välfärdsekonomin (Kaldor, Hicks, m fl) trott sig helt kunna undvika interpersonella jämförelser, och de ekonomer som har studerat sk välfärdsfunktioner (Bergson, Arrow, Sen, m fl) har vinnlagt sig om att införa värderingar explicit i form av axiom som skall satisfieras av sådana funktioner.

Filosofier har kanske varit något mindre skeptiska än ekonomerna, men redan 1912 visade Otto Neurath att det finns allvarliga problem med interpersonella nyttoj jämförelser. Så sent som på 30-talet tycks emellertid varken C D Broad eller W D Ross – som annars var ledande kritiker

av utilitarismen – ha lagt någon särskild vikt vid detta. Broad tycks mena att en utilitaristisk kalkyl är fullt möjlig, även om den skulle bli mycket komplicerad. Och han påpekar:

Hur stora svårigheterna än är med utilitaristiska kalkyler, så är de små i jämförelse med dem som skulle uppstå för en mer adekvat moralteori (1930, s xix, min översättning).

Numera är det väl allmänt accepterat att interpersonella jämförelser utgör ett problem för utilitarismen. Bl a använder John Rawls detta som ett argument i sin kritik av utilitarismen. Bland utilitarister finns knappast något väletablerat sätt att besvara sådan kritik. Oftast har man inte ens försökt att besvara den. Dock har t ex utilitaristerna John Harsanyi och Richard Brandt i flera skrifter givit förslag till hur interpersonella jämförelser skall gå till. En del andra idéer finns också i litteraturen. Jag tror att man i stort sett kan skilja mellan fyra olika förslag, eller typer av förslag. Jag skall nu redovisa dessa.

Standardisering

Ett förslag går ut på att man jämför andpunkterna på alla individuella skalor. Härav följer att skillnaden mellan det bästa och det sämsta alternativet är lika stor för alla individer. I själva verket räcker det med detta senare antagande. Det är tillräckligt för att alla individuella nyttskillnader skall vara interpersonellt jämförbara.

Detta förslag kan kanske te sig rätt plausibelt om man utgår från det moderna nyttobegreppet – och speciellt då om syftet är att på ett demokratiskt sätt konstruera en social preferensordning med utgångspunkt från individuella preferenser. Men för det klassiska nyttobegreppet passar förslaget mycket illa. Det finns ju ingen som helst anledning att tro, eller att postulera, att största möjliga förändring i välbefinnandet är lika stor för alla individer. I vardagslag antar vi väl faktiskt motsatsen. Vi tror att somliga individer är känsligare än andra. (Man bör också lägga märke till att demokratiska beslutsmetoder inte har något särskilt värde för en utilitarist – annat än eventuellt som ett medel att öka det allmänna välbefinnandet.) Ur klassisk utilitaristisk synpunkt förefaller en standardisering, av det slag som här skisserats att vara fullständigt godtycklig och omotiverad.

Induktion

Ett annat förslag är att försöka hitta psykologiska lagar som sedan kan användas för att på grundval av empiriska data beräkna eller förutsäga

olika individers nyttointervall. Något i den vägen har föreslagits av t ex Harsanyi och Brandt. Man förutsätter då att alla mentala tillstånd hos en individ är entydigt bestämda av observerbara faktorer. Med andra ord: om två individer vore helt lika i alla observerbara avseenden, så skulle de också vara helt lika i mentala avseenden. (I filosofisk jargong: det mentala är "supervenient" på det fysiska.) Ytterligare ett annat sätt att uttrycka detta vore att säga att det finns psykofysiska lagar som vi alla är underkastade och som helt determinerar vårt mentala liv. Vi kan kalla det för *likhetspostulatet*. Enligt Harsanyi är likhetspostulatet något som vi saknar evidens för, men som vi ändå har rätt att ta för givet. Något liknande ligger till grund för all empirisk vetenskap.

Men jag kan inte se att likhetspostulatet är till någon större hjälp när man vill göra interpersonella nyttojämförelser. Vi kan naturligtvis säga att om två individer vore fullständigt lika i alla observerbara avseenden, så skulle deras nyttofunktioner också vara identiska. Men vad hjälper det när individer aldrig är fullständigt lika i alla observerbara avseenden!

Jag vill inte utesluta möjligheten av att vi skulle kunna hitta laglika samband mellan observerbara egenskaper hos individer och deras nyttofunktioner. Tvärtom bygger ju hela idén om nyttomätning på detta. Jag är också villig att anta att det *finns* lagar som förbinder observerbara egenskaper med storleken av nyttointervall. Men för att vi skall kunna *upptäcka* sådana lagar måste vi redan ha någon oberoende metod för att bestämma storleken av nyttointervall (på någon objektiv eller interpersonell skala). En sådan metod har vi om, och endast om, vi har en metod för interpersonella jämförelser av nyttointervall, dvs just det som vi är ute efter.

Med andra ord: induktiva metoder av det slag som föreslagits av Harsanyi och Brandt tycks förutsätta att vi redan har löst det problem som skulle lösas. De duger alltså inte.

Reduktion

En liknande tanke, som antyds av Harsanyi, och som också finns hos t ex Kenneth Arrow och R M Hare, går ut på att interpersonella jämförelser kan reduceras till intrapersonella jämförelser, genom att vi föreställer oss hur vi skulle reagera om vi vore i andras kläder.

Om jag vore (helt och hållet) i dina kläder, så skulle jag ha samma mentala tillstånd, och därmed samma nyttofunktion, som du har. Det följer av likhetspostulatet. Om jag kan säga vad som skulle hända med mina mentala tillstånd om jag vore i dina kläder, så kan jag alltså därmed säga hurdana dina mentala tillstånd är. Denna tanke utnyttjas av Hare. Men finns det något som helst skäl att tro att jag kan göra *tillförlitliga*

bedömningar av de mentala tillstånd jag skulle ha om jag vore i dina kläder? Kanske, men endast om jag kan göra tillförlitliga bedömningar av de mentala tillstånd som *du* har i dina kläder. Det kan jag nog i viss mån. Men för att kunna bedöma storleken av mina nyttointervall om jag vore i dina kläder – och det är ju det saken gäller – så måste jag alltså redan kunna bedöma storleken av *dina* nyttointervall (i förhållande till mina eller till någon interpersonell skala). Och det är just detta som är problemet. Det räcker inte att hänvisa till vår inlevelseförmåga. Inlevelse förutsätter kunskap (vilket inom parentes tycks förbises av dem som kontrasterar förklaring och förståelse). Och frågan är ju om vi kan ha en sådan kunskap om andras nyttointervall att interpersonella och objektiva jämförelser blir möjliga. Vi kan inte lösa detta problem genom att förutsätta att det redan är löst.

Minsta mätbara skillnad

Jag kommer nu slutligen till den metod som jag tror kan lösa problemet. Den standardiseringsmetod som jag tidigare har nämnt gick ut på att man postulerade att största möjliga förändring i välbefinnande är densamma för alla individer. Den metod som jag nu har i tankarna innebär precis motsatsen. Man postulerar alltså att *minsta* möjliga förändring – dvs minsta märkbara skillnad – i välbefinnande är lika stor hos alla individer. Denna minsta märkbara skillnad använder man sedan som enhet, och man får på så sätt samma enhet på alla individuella skalor.

Detta är en gammal idé: den fanns redan i F Y Edgeworths bok *Mathematical Psychics* som utkom 1881, alltså för mer än hundra år sedan. På 1900-talet har den också förekommit, men den har inte varit särskilt populär – delvis kanske därför att den inte tycks kunna kombineras med modern nyttoteori (som ju innebär att nyttoskillnader kan vara hur små som helst). Den har på senare år kritiserats av många framstående ekonomer och filosofer, tex Arrow, Rawls och Sen, men jag tror inte att denna kritik har tillräcklig tyngd för att idén skall avfärdas som omöjlig.

Kritiken har i huvudsak varit av två slag. En invändning består i att det är svårt att ge en klar empirisk eller operationell innebörd åt talet om en minsta märkbara skillnad. Speciellt har det hävdats att vad som är märkbara skillnader beror på vilka alternativ som betraktas. Men denna invändning kan undvikas genom att man låter nyttoskillnaden mellan två alternativ vara det maximala antal märkbara steg som man skulle kunna ta från det ena till det andra. Det avgörande är då inte vilka alternativ som faktiskt betraktas, utan snarare vilka som är logiskt möjliga. Visserligen måste man nog gå med på att det ännu inte är klart hur man rent

experimentellt skall kunna uppskatta detta ”maximala antal möjliga steg”, men jag kan inte inse att det skulle vara omöjligt eller svårare än mycket annat som psykologer kan klara av.

Den andra invändningen går ut på att metoden med minsta märkbara skillnad är orättvis i och med att den gynnar den som har stor diskrimineringsförmåga. Antag t ex att vi har materiella resurser av något slag som kan ges till dig eller till mig eller till oss båda. Om allt satsas på mig, så höjs mitt välbefinnande tio steg. Om allt satsas på dig, så höjs ditt välbefinnande nio steg. I så fall kan det mycket väl vara så att resurserna utnyttjas mest effektivt om de *helt och hållet* ges till mig. Men är inte det orättvist?

Det är möjligt, men det är också möjligt att jag kan urskilja tio steg där du bara kan urskilja nio, därför att jag har det sämre ställt än du och därför lättare märker förändringar till det bättre. I så fall är det kanske inte så orättvist att ge allt till mig.

I alla händelser tycks moraliska invändningar av detta slag mot metoden med minsta märkbara skillnad i själva verket vara invändningar mot utilitarismen som sådan! Det är ju en rätt vanlig invändning mot utilitarismen att den inte lägger tillräcklig vikt vid rättvisesynpunkter. Men omvänt gäller också att metoden med minsta märkbara skillnad ter sig ytterst plausibel ur utilitaristisk synpunkt. Ty det enda som intresserar en utilitarist är ju att öka det allmänna välbefinnandet så mycket som möjligt. Det är då klart att varje märkbar ökning när viktig, och att endast märkbara öknings är viktiga. Det enda välbefinnande som spelar någon roll är det som märks, och då ter det sig också naturligt att säga att om två olika öknings märks lika mycket, så kan de också betraktas som lika stora. Om en ökning ”märks mer”, i den meningen att den kan uppdelas i fler minsta märkbara steg, än en annan, så är den – ur utilitaristisk synpunkt – också större. Detta alltså oberoende av vilka individer som berörs. Det är också själva poängen i metoden med minsta märkbara skillnad.

Min konklusion är alltså att denna metod tycks kunna erbjuda en acceptabel lösning på problemet med interpersonella nyttojämförelser – åtminstone ur utilitaristisk synpunkt, men kanske inte ur alla andra synpunkter. Det faktum att den har varit så impopulär bland dem som diskuterat problemet under senare decennier beror antagligen dels på den moderna nyttoteoris dominans, för att inte säga monopolställning, och dels på debattörernas anti-utilitaristiska inställning. Men det verkar minst sagt förhastat att avfärda idén om ”det allmänna välbefinnandet” som metafysiskt nonsens bara för att den är svår att förena med vissa tänkesätt som för närvarande är dominerande. (För närmare detaljer, se Bergström 1982.)

3. Några kommentarer

Jag har nu antytt något om hur en utilitaristisk välfärds kalkyl skulle kunna se ut. Det är uppenbart att de praktiska problemen med att verkligen utföra en sådan kalkyl är enorma. Jag skall återkomma till detta. Men det har också hävdats att en utilitaristisk kalkyl är principiellt omöjlig. Innan vi går vidare skall jag därför se något på de argument som har framförts mot den ståndpunkt som jag representerar. Det är då naturligt att gå till Harald Ofstads kritik av utilitarismens "kommensurabilitetstes". Jag skall huvudsakligen hålla mig till den framställning av kritiken som han ger i kapitel 4 i sin bok *Ansvar og handling* från 1980.

Ofstad tänker sig – med rätta – att det som utilitarismen ser som värdefullt för dess egen skull (lust, lycka, välbefinnande, eller vad vi nu vill kalla det) kan variera i tre olika dimensioner: intensitet, varaktighet, och antal individer som berörs. Varaktighet och antal kan ju mätas på kvotskalenivå. Problemet är intensitet, vilket väl närmast motsvarar det jag ovan kallat "välfärdsdifferens". Ofstad tycks mena (s 50) att vi inte kan göra "kvantitative sammenligninger" mellan olika intensiteter, ens för samma individ. Om han skulle ha rätt i detta – vilket jag starkt betvivlar – så blir en plausibel utilitaristisk kalkyl naturligtvis omöjlig. Men han själv tycks inte mena att detta är den avgörande punkten. Han tycks i stället mena, att själva det faktum att vi har att göra med *mer än en dimension* (eller mer än ett värde) innebär att jämförelser med nödvändighet blir godtyckliga eller förutsätter värderingar – utom i de specialfall då jämförelser i de olika dimensionerna ger samma resultat (se t ex ss 51, 52, 54, 68).

Det är klart att om det inte finns någon regel för hur olika värden eller dimensioner skall "vägas" mot varandra, så öppnas i motsvarande grad ett utrymme för godtycke och subjektiva variationer. Men varför skulle det vara omöjligt att ange en sådan regel? Det har inte Ofstad förklarat. Och det är väl just en utilitaristisk regel av detta slag som jag har skisserat i det föregående. (Man kan naturligtvis säga att en sådan regel innebär eller förutsätter en extra värdering eller en extra norm. Men det är väl inget fel i detta. Särskilt inte om regeln är normativt acceptabel och nära ansluter till tidigare idéer i den utilitaristiska traditionen.)

Mot detta skulle kanske då Ofstad invända att om man konstruerar en regel för sammanvägning av de tre utilitaristiska värdedimensionerna, så har man på sätt och vis inte längre tre olika dimensioner, utan en enda. Och han tycks mena att en "endimensionell" utilitarism klarar sig utan kommensurabilitetsproblem.

Detta har jag i så fall ingenting emot, även om jag tycker att man mycket väl fortfarande kan tala om tre olika dimensioner om man så vill.

Huvudsaken är ju att man löser kommensurabilitetsproblemet på ett (för en utilitarist) normativt acceptabelt sätt. Klassiska formuleringar av utilitarismen är oprecisa på bland annat denna punkt – vilket ger upphov till kommensurabilitetsproblem – och de kan alltså preciseras på olika sätt. Man kan väl inte påstå att en viss precisering är den enda möjliga med tanke på vad t ex Bentham, Mill och Sidgwick har sagt, men jag tror ändå att man kan säga att vissa preciseringar ligger mer i linje med klassisk utilitarism än andra. Det är en sådan precisering jag eftersträvat. Om Ofstad tycker att den precisering jag föreslagit (efter impulser från bl a Jevons och Edgeworth) inte längre gör skäl för namnet ”utilitarism”, så vill jag inte bråka om detta – men det är å andra sidan bara en fråga om ord. Det är klart att jag också eftersträvat en precisering som jag finner normativt acceptabel, och beträffande detta får jag förstås räkna med att Ofstad kan ha en annan åsikt. Men att ett normativt system inte accepteras av alla bedömare visar inte att det är något fel på systemet.

Det är vanligt att skilja mellan utilitarismen som ett *riktighetskriterium* och som en *beslutsmetod*. (Ofstad gör det själv på s 45.) Uppfattad på det första sättet anger den ett tillräckligt och nödvändigt villkor för att en handling skall vara moraliskt riktig. Uppfattad på det andra sättet anger den en procedur som man bör (eller kan) använda för att avgöra om en handling är moraliskt riktig eller inte. Man kan, som t ex Sidgwick, vara anhängare av ett utilitaristiskt riktighetskriterium och ändå anse att man normalt inte bör resonera utilitaristiskt i moraliska eller politiska val-situationer.

Låt oss vidare säga att ett riktighetskriterium är *empiriskt* om det villkor det anger är empiriskt och tillräckligt precist för att i varje tillämpning vara sant eller falskt. Utilitarismen har, i betydligt högre grad än andra moralläror, varit inriktad på att ge ett empiriskt riktighetskriterium. Ännu har man väl inte riktigt lyckats med detta, men man är i alla fall närmare målet än andra.

Som ett exempel på ett icke-utilitaristiskt riktighetskriterium kan vi nämna Ofstads eget, som går ut på att en handling är rätt om den har minst lika bra ”argumentativ balans” som varje alternativ (s 82). Ofstad tänker sig att det finns en mängd olika skäl som kan tala för och emot en handling. Han ger en del exempel på detta, men han gör inte anspråk på att ha givit en fullständig eller slutgiltig lista (ss 73–75). En handlings ”argumentativa balans” är ett sammanfattande mått på styrkan av de olika skälen för och emot handlingen; det anger i vilken grad de sammantaget talar för eller emot handlingen. Det anges inte hur detta sammanfattande mått är konstruerat – eller hur olika skäls styrka skall beräknas, eller hur de skall vägas mot varandra. Det är därför uppenbart

att Ofstads riktighetskriterium, åtminstone än så länge, drabbas av minst lika stora kommensurabilitetsproblem som det utilitaristiska. Ofstad tycks hålla med om detta, men han tycks samtidigt mena att det inte är någon invändning mot hans kriterium (s 80).

Det visar sig nämligen nu att Ofstad egentligen inte kritiserar utilitarismen för att den (enligt hans mening) innebär ett kommensurabilitetsproblem. Det han kritiserar är endast "at man ikke villet se dette i øynene og dra konsekvensene av det" (s 80). Men just det gör man väl om man, som jag har gjort ovan, och som flera utilitarister har gjort tidigare, försöker precisera utilitarismen, så att kommensurabilitetsproblemet undviks.

Såvitt jag förstår måste Ofstad här mena endera av tre saker. Antingen (1) att det inte kan finnas något empiriskt riktighetskriterium som är normativt acceptabelt, eller (2) att det inte kan finnas något empiriskt riktighetskriterium som förtjänar att kallas utilitaristiskt, eller (3) att det inte kan finnas något empiriskt riktighetskriterium som är både utilitaristiskt och normativt acceptabelt.

(3) menar han säkert, eftersom han anser utilitarismen normativt oacceptabel. För övrigt följer ju (3) av såväl (1) som (2). (2) tycks till stor del vara en fråga om ord, och jag tycker inte att Ofstad har givit några övertygande skäl för (2). Jag tycker inte heller att det han säger visar att mitt preciseringsförslag är orimligt.

Den intressantaste tolkningen är nog (1). Är det kanske just (1) som Ofstad menar att utilitaristerna "ikke har villet se i øynene og dra konsekvensene av"? Kanske, och i så fall ter sig hans beskyllning befogad. Men han har å andra sidan inte givit några skäl för (1), och det finns faktiskt vissa tecken på att han själv skulle förkasta (1). Sålunda anger han i en rad krav som en person bör uppfylla under en beslutsprocess, och han framför som en hypotes att ju mer en person uppfyller dessa krav desto större blir chansen att hans beslutsprocess utmynnar i en riktig norm (s 79). Men om denna "hypotes" är en empirisk hypotes, så tycks den förutsätta att det finns ett empiriskt riktighetskriterium som är normativt acceptabelt. Och om den inte är en empirisk hypotes, så är det inte lätt att förstå vad den går ut på. Är den själv en sorts riktighetskriterium? Knappast, ty i så fall skulle den drabbas av de invändningar som Ofstad själv riktar mot riktighetskriterier av denna typ ("idealvelger-tanken", s 72).

Det är ändå frestande att för ett ögonblick leka med tanken att (1) är sann. Vad skulle detta innebära? Det skulle då antingen inte finnas tillräckliga eller nödvändiga empiriska betingelser för riktighet. Om det inte finns några *tillräckliga* empiriska betingelser för riktighet, så skulle två handlingar kunna vara precis lika i alla (relevanta) empiriska avseen-

den trots att den ena är rätt och den andra är orätt. Det verkar orimligt. Ur mänsklig synpunkt skulle det då vara helt slumpartat om en handling är rätt eller orätt. (Eller också skulle ingen handling vara vare sig rätt eller orätt.) Om det inte finns några *nödvändiga* empiriska betingelser för riktighet, så skulle en vilken som helst handling kunna vara rätt. Även detta verkar orimligt, och det är en ståndpunkt som Ofstad själv förmodligen skulle förkasta (jfr ss 62–67).

Wlodek Rabinowicz har påpekat för mig att ovanstående resonemang är felaktigt. Av att det inte finns betingelser som är både tillräckliga och nödvändiga för riktighet följer inte att det antingen inte finns tillräckliga betingelser, eller att det inte finns nödvändiga betingelser, för riktighet. Och i själva verket tycks också Ofstad mena att vissa betingelser är tillräckliga, och att vissa (andra) betingelser är nödvändiga, för riktighet. Men jag tror att huvudtanken i min invändning ändå håller. Ty i många, och kanske de flesta, valsituationer finns det ingen handling som uppfyller det villkor som Ofstad skulle anse tillräckligt för riktighet (ungefär: att vara överlägsen alla alternativ i *alla* relevanta avseenden). Om det då överhuvud taget finns riktiga handlingar i dessa situationer – vilket Ofstad förmodligen anser – så kan dessa handlingar i alla (relevanta) empiriska avseenden likna handlingar som inte är riktiga. Ty de uppfyller ju ingen tillräcklig betingelse för riktighet. Och det är just detta resultat som jag ovan betecknat som en orimlig konsekvens av (1). Det strider mot den rätt allmänt accepterade sk supervenience-principen.

4. Från teori till praktik

Låt oss nu anta att man verkligen kan formulera ett empiriskt riktighetskriterium som kan betraktas som utilitaristiskt i ungefär klassisk mening. Den precisering av utilitarismen som jag föreslagit ovan är ett steg på vägen mot ett sådant kriterium. Men det är inte tillräckligt. Begreppet ”välbefinnande” behöver exempelvis preciseras ytterligare. Detsamma gäller ”alternativ” och ”konsekvenser”, och man måste också ta ställning till om, och i så fall hur, sannolikhetsantaganden skall ingå i kriteriet. Jag skall dock inte gå in på detta här. I stället skall jag försöka säga något om vilken relevans ett sådant utilitaristiskt riktighetskriterium kan ha för en praktisk välfärdspolitik.

Vid första anblicken tycks dess relevans vara närmast lika med noll. Även om en utilitaristisk kalkyl alltid skulle vara möjlig ”i princip”, så är det säkerligen omöjligt att genomföra den med någon större precision eller fullständighet i de flesta praktiska situationer. Här är ju för övrigt inte endast mätproblemen besvärliga. Minst lika svårt är det att skaffa

sig en någorlunda korrekt uppfattning om vad som skall mätas, dvs om vilka konsekvenserna av olika handlingsalternativ kan bli (och om de sannolikheter med vilka de skulle inträffa). I praktisk politik kan det förmodligen *aldrig* bli fråga om att verkligen genomföra en regelrätt utilitaristisk kalkyl.

Observera att de praktiska problemen med en sådan kalkyl inte så mycket gäller databehandling. De kan inte lösas genom att vi får större datorer eller större hjärnor – vilket Ofstad antyder att en utilitarist måste anse (1981, s 238). Problemet är inte i första hand att uträkningarna blir för komplicerade, utan snarare att vi aldrig kan få tag på alla relevanta data. De data vi kan få fram är osäkra och ofullständiga, och vi har inga tillförlitliga metoder att beräkna på vilket sätt och i vilken grad de är osäkra och ofullständiga. Här måste vi i stor utsträckning lita till intuitiva bedömningar, i den mån vi har någon åsikt överhuvud taget.

Vad kan man då göra om man vill bedriva välfärdspolitik? En vanlig tanke är att man måste inrikta sig på mer hanterliga målsättningar än att maximera "det allmänna välbefinnandet". En möjlighet är att man väljer ut vissa så kallade "*sociala indikatorer*" – som t ex hälsa, utbildning, social trygghet, sysselsättning, inkomst, fritid och politiskt inflytande (se t ex Björk 1976) – och sedan försöker utforma en politik som skall ge invånarna i det egna landet så mycket som möjligt av allt detta. Det förutsätts att var och en av dessa sociala indikatorer, eller de delindikatorer som de i sin tur kan uppdelas i, kan mätas på ett objektivt sätt med gängse statistiska metoder. Däremot förutsätts inte att de på ett objektivt sätt kan vägas mot varandra. Olika politiker, och olika befolkningsgrupper, kan här "prioritera" på olika sätt.

Men varför skall man överhuvud taget sträva efter att förbättra folks hälsa, trygghet, utbildning, osv? Såvitt jag förstår är svaret på denna (kanske något egendomliga) fråga, att man härigenom ökar deras välbefinnande! Det finns väl t ex ingen anledning att eftersträva en bättre hälsa, eller en bättre utbildning, om inte detta innebär att folks välbefinnande ökar. Hälsa har inget egenvärde, men det har förstås stort instrumentellt värde. Detsamma gäller utbildning. Det tror vi i alla händelser.

Naturligtvis finns det här möjlighet till normativ oenighet. Somliga anser t ex, i motsats till utilitarismen, att kunskap har egenvärde. Om detta vore riktigt, så kunde man också hävda att utbildning har ett instrumentellt värde, som är helt oberoende av dess eventuella effekt på vårt välbefinnande. För egen del godtar jag inte denna åsikt.

Men även om utilitarismen kanske måste modifieras eller kompletteras i vissa avseenden (jfr Bergström 1978), så vill jag i alla händelser hävda följande. En politik, som inriktas mot sociala indikatorer av det slag som här antytts, är helt oacceptabel om det inte finns ett visst

positivt samband mellan dessa indikatorer å ena sidan och det allmänna välbefinnandet å den andra. Den som inte delar denna uppfattning måste ge någon annan förklaring till varför sociala indikatorer alls är normativt relevanta (om han eller hon nu anser det). Den som däremot delar min uppfattning måste också gå med på att det vore irrationellt att bedriva en politik inriktad mot sociala indikatorer om man inte också tror att detta i någon mån gagnar det allmänna välbefinnandet.

Om man motiverar inriktningen mot sociala indikatorer på ett utilitaristiskt sätt, så ligger det också nära till hands att försöka lösa *prioriteringsproblemet* i utilitaristisk anda. Varför skall man t ex i ett viss läge satsa mer på hälsovård än på utbildning? Ett bra svar skulle vara att detta ger en större positiv effekt på det allmänna välbefinnandet än en annan prioritering. (Ofstad skulle nog inte godta ett sådant svar. Han tycks mena att avvägningar mellan olika värden alltid är godtyckliga ("skjønnessige"), och att vi därför bör ställa vissa psykologiska krav på beslutsfattaren, för att därigenom öka sannolikheten för att hans beslut är "riktigt". Men om avvägningar eller prioriteringar verkligen vore godtyckliga – om det m a o inte funnes något empiriskt riktighetskriterium – så kan det knappast hjälpa att ställa psykologiska krav på beslutsfattaren. Ty olika beslutsfattare som uppfyller kraven kan ju ändå komma till helt motsatta resultat, bla för att de kan vara anhängare av olika värderingar.)

Den som är anhängare av någon form av praktisk välfärdspolitik måste alltså, såvitt jag förstår, också tro på möjligheten av någon sorts "kunskap" om sambandet mellan politiska åtgärder och allmänt välbefinnande. Detta behöver inte – och kan väl inte – kalkyleras i varje enskilt fall. Snarare får man nog dela upp kalkylen i två (eller flera) led. Å ena sidan försöker man förutsäga förändringar i olika sociala indikatorer som kan åstadkommas med olika konkreta åtgärder. Å andra sidan har man vissa teorier – eventuellt ytterst fragmentariska – om sambandet mellan förändringar i sociala indikatorer och allmänt välbefinnande. Bägge dessa led är i praktiken komplicerade och osäkra. Icke desto mindre behövs de.

Vad skall då en utilitarist göra om han tror att man i praktiken aldrig kan veta något alls om olika handlingars konsekvenser för det allmänna välbefinnandet? Det antyds ibland att han då bör uppge sin utilitaristiska övertygelse. Inte sällan menar man att det är ett *argument* mot utilitarismen – kanske till ett avgörande argument – att vi inte kan veta vilket utslag den gör i enskilda fall. Enligt min mening är detta ett dåligt argument. Det förutsätter att vi kan veta vad som är moraliskt riktigt i enskilda fall, och denna förutsättning är ingalunda självklar. Ibland kan vi kanske veta att en viss handling *inte* är moraliskt riktig, men detta är

förenligt både med utilitarismen och med antagandet att vi aldrig kan veta att en viss handling är riktig enligt utilitarismen.

Om vi ibland kan ha goda skäl att tro att en viss handling är *bättre* än en annan med avseende på sina (sannolika) konsekvenser för det allmänna välbefinnandet, så är detta något som en utilitarist kan och bör utnyttja i praktiken, även om han aldrig kan veta vilken handling som är *den bästa*. Om man däremot aldrig kan veta något *alls* om olika handlingars konsekvenser för det allmänna välbefinnandet, så är det väl för en utilitarist mest rationellt att handla helt slumpmässigt. Att överge utilitarismen av *detta* skäl förefaller närmast omoraliskt.

Men tyvärr – eller lyckligtvis – är det kanske så att de handlingsalternativ om vilka vi verkligen kan veta att de ha sämre konsekvenser än något alternativ sällan eller aldrig har någon aktualitet i praktisk politik. De alternativ som verkligen diskuteras kan nog inte på något särskilt tillförlitligt sätt rangordnas med avseende på sina konsekvenser för det allmänna välbefinnandet. Kan man tex ens så här i efterhand avgöra vilken av de tre linjerna i pensionsomröstningen 1957 som skulle ha fått bäst konsekvenser? Och kan man *veta* om ett system med löntagarfonder ur utilitaristiskt synpunkt (sannolikt) är bättre än vårt nuvarande ekonomiska system? Det betvivlar jag.

Om därför utilitarismen, eller idén om en välfärdspolitik, skall kunna spela någon roll i praktisk politik, så är det nog närmast som en sorts diskussionsram eller modell för beslutsfattandet. Den anger en allmän målsättning och den ger därmed också en fingervisning om vilken sorts argument som är relevanta. Det är alltid något. Om politikerna blev utilitarister, så skulle de kanske också bli litet mindre säkra på att de egna förslagen alltid är de bästa. (Utilitaristiska kalkyler är ju så osäkra.) Detta skulle nog också vara en fördel.

Å andra sidan kunde man kanske anta att politikerna skulle bli handlingsförlamade om de blev utilitarister. (Eftersom utilitaristiska kalkyler är så osäkra.) Kanske är det – även ur utilitaristisk synpunkt – bättre att politiker huvudsakligen kämpar för att bli omvalda eller för att tillgodose vissa specialintressen. För egen del tror jag dock att det inte skulle skada med litet mer utilitaristiska tänkesätt bland världens politiker.

Finns det något mer som en utilitarist kan önska sig av det politiska livet? Låt oss återvända till Ofstads hypotes att sannolikheten för riktiga beslut ökar om beslutsfattaren uppfyller vissa psykologiska krav. För en utilitarist är det inte svårt att instämma i de krav han nämner: att man kritiskt skall granska sina förutsättningar, att man skall vara emotionellt beredd att acceptera varje sant påstående, att man skall ha självinsikt, att man skall identifiera sig med andra, att man skall ha integrerat dessa

egenskaper i sin personlighet, att man skall ha en stabil identitet och tolerera osäkerhet. I stort sett är väl detta personlighetsdrag som vi alla anser önskvärda och instrumentellt viktiga i de flesta intellektuella och moraliska sammanhang.

Låt oss emellertid nu skilja mellan följande tre hypoteser. (1) Beslutsfattare som uppfyller Ofstads krav har större chans än andra att fatta beslut som är riktiga enligt Ofstads riktighetskriterium. (2). Beslutsfattare som uppfyller Ofstads krav har större chans än andra att fatta beslut som är riktiga enligt ett utilitaristiskt riktighetskriterium. (3) I de fall då Ofstads kriterium och ett utilitaristiskt kriterium utpekar olika handlingsalternativ som riktiga, så skulle personer som uppfyller Ofstads krav oftare besluta i enlighet med hans kriterium än med det utilitaristiska. Den hypotes som Ofstad själv framställer (1980, s 79) är väl närmast (1). Den förefaller inte orimlig, men såvitt vi vet är nog (1) och (2) ungefär lika rimliga. Ofstad menar kanske att även (3) är en rimlig hypotes, men jag kan inte se att vare sig han eller någon annan har givit något argument för (3). Och även om (3) vore sann, så skulle den knappast utgöra något argument mot utilitarismen.

Varje riktighetskriterium, som har någon grad av normativ rimlighet, ger upphov till mycket stora tillämpningsproblem i praktiken (jfr också citatet från Broad i avsnitt 2 ovan). I vardagslag får vi oftast klara oss med tumregler av olika slag. Det är inget fel i det. Problemet är bara att dessa inte sällan råkar i konflikt. Det är därför, och för att motivera tumreglerna, som vi behöver ett mer absolut riktighetskriterium. Dessutom är det säkert viktigt att genom uppfostran försöka sprida bl a de personlighetsdrag som Ofstad nämner. Men jag tror att det kan finnas en viss risk med att sammankoppla frågor om handlingars riktighet med hypoteser av typ (1) – eller (2) och (3). Om man verkligen tror på en sådan hypotes, så är steget inte särskilt långt till att argumentera på t ex följande tvivelaktiga sätt: ”Du anser att vi bör införa löntagarfonder, men jag anser motsatsen, och eftersom jag har större självinsikt och stabilare identitet (osv) än du, så är det sannolikt att jag har rätt och du har fel”. Jag tror inte att Ofstad skulle gilla ett sådant sätt att resonera.

Men om nu tillämpningsproblemen ändå är så stora, är det då egentligen någon poäng med att försöka precisera det utilitaristiska kriteriet på det sätt som jag har gjort i avsnitten 1 och 2 ovan? Ja, jag tror det. En sådan precisering är ett sätt att bemöta den rätt vanliga invändningen att det utilitaristiska kriteriet, och speciellt då idén om ”det allmänna välbefinnandet”, är metafysiskt nonsens. Detta är inte oviktigt, ty metafysiskt nonsens behöver man ju inte ta på allvar överhuvud taget. I politiska, och andra moraliska, sammanhang kan man inte gärna komma ifrån interpersonella nyttojämförelser. Dessa bör inte behandlas god-

tyckligt, men jag tror att risken för detta ökar om man tror att de är rent subjektiva och varken sanna eller falska. Varför skulle man försöka hitta det riktiga svaret på en fråga om man tror att det inte finns något riktigt svar?

Litteratur

- Bergström, L: "Vad är nyttomoral?", i *Filosofi och samhälle*, utg av Andréén m fl, Doxa, 1978.
- Bergström, L: "Interpersonal Utility Comparisons", föredrag hållet i juni 1982, skall publiceras i *Grazer Philosophische Studien*. Innehåller ytterligare litteraturuppgifter.
- Björk, L: "Om cost-benefit-analys och sociala indikatorer", stencil från Statistiska centralbyrån, juni 1976.
- Broad, C D: *Five Types of Ethical Theory*, London 1930.
- Ofstad, H: *Ansvar og handling*, Oslo 1980.
- Ofstad, H: "How can we – irrational persons operating in irrational societies – decide rationally?", *Grazer Philosophische Studien*, vol 12–13, 1981.
- Streeten, P: "Recent Controversies", appendix i Gunnar Myrdals bok *The Political Element in the Development of Economic Theory*, London 1953.

Problem för kunskap i vår tid

I sin intressanta uppsats "Kunskap i vår tid" (FT 1980:4) har Gunnar Andrén fört debatten ett steg framåt genom att generalisera ett av leden i kunskapsrelationen till att omfatta system, som går utöver ett individuellt medvetande. På så vis kan han antyda, hur man kunde definiera kunskap i förhållande till ett helt samhälle. Därigenom skulle det bli möjligt att ställa krav på ett samhälle och dess kulturmiljöer ur en ny synvinkel. För en kritiskt tänkande människa, som står inför tvånget att underkasta sig ett samhälle eller en del därav, är det naturligtvis av fundamental betydelse att av detta samfund i gengäld kunna kräva, att det genomsyras av kunskap, av förnuft och verklighetssinne, och inte domineras av lögn och bedrägeri svepta i religiös eller politisk ideologi.

Jag tror dock, att detta angelägna filosofiska program är svårare att genomföra, än Andrén förefaller ha tänkt sig, och att det fordrar en rätt komplicerad apparat av hittills outhärliga begrepp.

Andréns teori baserar på det klassiska kunskapsbegreppet, som innebär, att personen x vet, att p är fallet, om och endast om (1) x är övertygad om, att p är fallet, (2) det är sant, att p , och (3) x har goda skäl för, att p . I sin fjärde definition når Andrén så fram till följande begreppsbestämning: Påståendet, att p , utgör kunskap i systemet S , om och endast om (a) påståendet, att p , är element (uttryckt) i S , (b) det är sant, att p , och (c) S innehåller goda skäl för, att p .

Nu finns det tyvärr en invändning mot det klassiska kunskapsbegreppet, som även träffar Andréns fjärde (och varje därpå baserad) definition. Jag har förgäves väntat på, att någon skulle anföra de motexempel som Edmund Gettier har formulerat i en kort uppsats ("Is justified true belief knowledge?", *Analysis*, vol 23, s 121–123), vilken rent av har förorsakat en lokal översvämning i den filosofiska litteraturen.

En något förstärkt variant av Gettiers andra argument går väsentligen ut på följande. En person x är på goda grunder övertygad om, att p , fastän p inte är fallet. Enligt den klassiska kunskapsdefinitionen gäller då, att x inte vet, att p . Låt q vara ett från p skilt, sant påstående, vars oriktighet x av goda skäl är övertygad om. Då vet x inte heller, att q . Av p följer nu: p eller q , som är ett sant påstående, eftersom q är sant. Nu

tillhör x en liten, exklusiv samhällsgrupp, vars utbildning och inställning präglas av förnuft och verklighetssinne, och därför är han övertygad om, att p eller q gäller, eftersom han är övertygad om, att p gäller. Vidare är de goda skäl för p som han kan anföra lika goda skäl för påståendet, att p eller q . Enligt den klassiska definitionen vet alltså x , att p eller q . Men då p är falskt, skulle x kunna veta, att p eller q , endast om x visste, att q , vilket dock inte är fallet. Om vi accepterar det rimliga språkbruk ur vilket denna princip har abstraherats, så har vi alltså råkat in i en motsägelse, vilket är katastrofalt i varje samhälle, som strävar efter att styras av förnuft och verklighetssinne.

För att tillfredsställa vissa filosofer skall jag även betrakta en motsvarande situation helt sinnligt. Herr Kronskog har i många år lämnat in sin tipskupong med en enda rad bestående av enbart kryss. Senaste veckan råkade han emellertid i hastigheten skriva fel och utan att själv märka det ange en etta i stället för ett kryss på sista platsen. I TV-nyheterna får han av en dam med slött utseende till sin länge uppdämda belåtenhet höra, att en kupong med enbart kryss tar hem högsta beloppet. Kronskog är alltså fast övertygad om, att han äntligen har tippat alla rätt, och han har även enligt egen mening goda skäl för sin övertygelse. Dessutom har han enligt egen uppfattning med rätta ett orubbat förtroende för svensk TV. Men ändå vet han ju inte, att han tippat rätt, eftersom han av TV-meddelandet att döma i själva verket tippat fel. (I det abstrakta exemplet ovan kunde p motsvara påståendet, att Kronskog har tippat enbart kryss, och q påståendet, att en rad med elva kryss och en etta på sista platsen vunnit högsta vinsten.)

Tyvärr förhöll det sig så, att damen i TV också hade begått ett fel och sagt "kryss" i stället för "etta" på sista platsen. Kronskog hade alltså vunnit i alla fall, men utan att veta det. Han visste bara, att den rad som han på angivet goda grunder var övertygad om att ha tippat var identisk med den rad han på likaledes goda grunder var övertygad om att vara den vinnande. Däremot visste han inte, att den faktiskt vinnande raden var identisk med den av honom faktiskt tippade.

Jag skall inte göra som Chaplin på pantbanken (och en och annan ännu inte avliden filosof) och med en beklagande axelryckning lämna tillbaka den granskade klockan med det sönderplockade innanmätet i total orda, utan i stället lämna ett litet bidrag till en möjliga genomförbar reparation.

Till att börja med tror jag, att man måste föra in en tidsvariabel och begränsa ett påståendes giltighet som kunskap i ett system till en angiven tidpunkt. Dessutom är det väl knappast realistiskt att tala om kunskap i en absolut mening: man får i stället tänka sig, att kunskapen är graderad och att man mer eller mindre intuitivt kan kvantifiera åtminstone delar

av den. För att vi skall ha en chans att kringgå Gettiers argument, måste vidare ett från S skilt grundsystem S' införas, som innehåller kriterier för sanningen av de i S betraktade påståendena och regler för graderingen av de skäl som ligger till grund för övertygelser uttryckta i S. (Vi närmar oss här möjliga svar på frågor, som ställs mot slutet av Per Kraulis' diskussion av "Objektiv kunskap" (FT 1981:3).

Man borde därför kanske försöka definiera följande relation: påståendet, att p, utgör vid tidpunkten t kunskap av graden r i systemet S på basis av grundsystemet S' . De första komponenterna i definitionen kunde då förslagsvis bestämmas sålunda: (a*) p är vid t element i S och S' ; (b*) det är sant i S' , att p; (c*) S innehåller skäl, som i S' har kunskapsgraden r' , $r' \geq r$, för påståendet, att p.

Man kan tänka sig systempar S och S' , som uppfyller (a*) – (c*) och som är sådana, att de träffas av Gettiers argument. Urvalet av systemkombinationer måste därför begränsas till sådana, som undgår Gettiers kritik. I det abstrakta exemplet ovan bör man välja S' så, att skälen för p får ett lågt värde i S' , även om skälen för q får ett högt värde där. På så vis kan man undvika, att kunskapsgraden i det speciella systemet x blir hög för p eller q, då ju de enligt S' goda skälen för detta påstående är obekanta för x (de ingår inte i systemet x).

För att kunna välja ett kunskapssystem, som motsvarar ens egen förnufts nivå, måste man kunna jämföra olika system. Då måste det finnas ett för dessa system gemensamt grundsystem, som innehåller kriterier för sanningen hos påståenden, som är kandidater för kunskap, och kvantitativa värderingsregler för de skäl som anförs för subjektiva övertygelser. Eftersom sådana påståenden enligt förslaget (a*) skall ingå både i kunskapssystemet S och i dess grundval S' , får man föreställa sig, att S' och S skär varandra, utan att S' därför nödvändigtvis är inkluderat i S.

Detta leder tillbaka till den egentliga och stora uppgift som André har föresatt sig. Vid sökandet efter kunskap bör man, kunde man säga, utgå från en kärna av sanning och kritisk värdering och sedan med oföretterlig skepsis välja en kulturmiljö, som omfattar ett minimalt kvantum förvirring och ideologi. Denna kunskapsprocess måste filosofin analysera och exakt rekonstruera. Ideologierna frodas i den del av S-systemen som ligger långt utanför S' -grunden. Därför gäller det, att från relativt säkra grunder röra sig på grunt vatten och utan att gå på grund hålla sig så nära land som möjligt och minera tillfarterna från den lurande avgrunden.

Försök nu bara få Kronskog att förstå, att det här är allvar och att han inte får veta någonting definitivt, innan filosoferna med gemensamma ansträngningar har plockat sönder varandras begrepp.

Rolf Lindborg

Tala-förbi-varandra-hetens problem

*skugglös slingrar sig misstagens väg
på jorden det främmande djupet
betraktad av solens asketiska öga
och horisonTERS medfödda blindhet*

Erik Lindegren

I sitt svar på mitt inlägg om Heidegger (FT 1982:1) skriver Richard Matz (FT 1982:2), att jag bättre borde ha läst de paragrafer i *Varat och tiden* som handlar om Descartes och därefter attackerat honom, Matz, för att han hade tolkat Heideggers framställning ”på ett onöjaktigt sätt”.

Richard Matz har obetingat rätt: det står hos Heidegger i själva verket inte alls så som Matz i sitt första inlägg påstod att det gör. Detta första inlägg var verkligen, som Matz själv skriver, ”minst sagt slarvigt”. Likaså håller jag med Matz när han säger, att vad vi behöver inte är ”någon ny undergörande färdigsydd bruksanvisning, utan något slags islossning ur den tänkandets låsthet vi har råkat in i” och att *Varat och tiden* bör inbjuda till ”fortsatt spörjande, däremot inte till pedantisk imitation”.

Jag anser också, uppriktigt sagt, att den som i detta fall har försökt spörja är jag.

I stället för att svara på mina frågor om vad Heidegger kan ha menat med den eller den termen ägnar sig Matz åt tal om ”något slags kramp-
artat heideggerkomplex” hos mig och menar att jag ”håller styvt” på någonting som han kallar ett ”rent kvantitativt, cartesianskt dualistiskt tänkande”, och om den cartesianska läran om kropp och själ påstår Matz att jag ”alltjämt” håller den för ”obestridd” (det skall väl vara ”obestridd”).

Men detta är väl ändå för befängt! I andra skrifter än den bok om Descartes, som Matz av någon anledning nu drar in i heideggerdiskussionen, har jag försökt utreda frågor som har med Platons idélära att göra och med Thomas ab Aquinos ”bevis” för att kättare bör avrättas och med Johann Keplers astrologi, och mycket annat. Men inte har jag väl fördenskull – käre Richard Matz! – velat framstå som en som håller

styvt på platonismen och på inkquisitionen och på horoskopmakarnas påståenden? (Men det är klart att *Discours de la méthode* ligger närmare vad jag tror på än vad *Timaios* och *Summa theologiae* gör.)

Beträffande Heideggers terminologi så förstår jag mycket väl, att det kan finnas nya erfarenheter och nya upplevelser och idéer som man måste skapa nya ord för att uttrycka. Jag förstår mycket väl att ett språk som har skapats av tider präglade av helt andra erfarenheter än våra kan vara för trångt vad gäller ordförråd och kanske också syntax, att det kan behöva berikas med eller ersättas av ord och vändningar som ingen förut använt. Men man bör väl ändå ha rätt att fråga vad de nya orden betyder utan att genast behöva bli diagnosticerad som en människa med "komplex" och som en som håller styvt på en filosofi som sedan århundraden är vederlagd?

På tal om min bok *René Descartes*, som Matz alltså nu drar in i diskussionen, säger han att jag på ett ställe "markerat Gud som den yttersta vidmakthållaren av själen, inte av materien".

Efter kontroll av vad jag skrev kan jag konstatera, att min text tyvärr faktiskt kan tolkas så som Matz gör – vad *det* nu kan ha med Heidegger att göra! Jag har råkat rita ett diagram så, att Matz' tolkning alltså är fullt möjligt, fast jag mycket väl vet, att enligt Descartes endast Gud är en "substans i egentlig mening" medan materien och de ändliga andarna – alltså änglarna och människosjälarna – inte existerar "självständigt" utan endast tack vare Guds ständiga bistånd. Min text *kan* missuppfattas, och den missuppfattas av Richard Matz. Kanske en liten illustration till vad jag skrev i mitt förra inlägg!

Det är inte så, som Matz antar, att jag menar att man *bör* försöka missförstå nya läror och teorier, och jag har naturligtvis inte heller försökt det i detta fall, utan vad jag velat ge är ett råd, som bygger på viss forskning i filosofi- och vetenskapshistorien, inte minst rörande vad som händer under epoker när radikalt nya tankar och teser presenteras. Räkna med att bli missförstådd av många, Richard Matz, när du presenterar den för Sverige radikalt nya heideggerianismen! Tror du att aristotelikerna på 1600-talet gjorde sitt bästa för att förstå cartesianismen när den var ny? Tror du att upplysningsfilosofer kring 1800 bjöd till för att tolka den nya romantiska filosofin så välvilligt som möjligt? Eller att den analytiska filosofin hundra år senare i allmänhet möttes med så välvilliga tolkningsförsök som möjligt från den tidens idealister?

För att kunna hoppas bli förstådd bör du anstränga dig för att uttrycka dig så klart, att du inte *kan* missförstås av kritiker som *försöker* visa att Heidegger är obegriplig. Det är som när du lämnar in din inkomstdeklaration. Du skall inte tro att du kan formulera dina avdragsyrkanden lite ungefärligt, eller med termer hämtade från *Varat och tiden*, i hopp om att

taxeringsnämnden nog ändå skall anstränga sig för att tolka allting till det bästa, dvs till det för *dig* bästa. Det går inte till på det viset.

Det finns en sak i Descartes' filosofi som jag håller styvt på och det är den första regeln i avhandlingen om metoden att söka sanningen och vägleda sitt vett (1637): Att aldrig godta något som sant, om jag inte tydligt inser att det är det, det vill säga att omsorgsfullt undvika överilning och förhastade slutsatser, och aldrig tro på något i mina omdömen annat än det, som framstår så klart och distinkt för min själ, att jag inte har någon orsak att betvivla det.

Vad menas, närmare bestämt, med "i-världen-varo" och "i-förväg-framför-sig-varo", och vad menas närmare bestämt med "tillhandshet" och "förhandenhet"? Uttrycker termerna kanske en verklighet så långt ifrån den vanliga, att de inte går att översätta till vanliga ord? Eller skall de läsas som orden i en dikt, kanske en surrealistisk dikt, och inte som begrepp i ett teoretiskt resonemang? Många har ställt liknande frågor, men jag har aldrig sett något bra svar. Det är bättre att tända ett litet ljus än att förbanna mörkret – dvs att förbanna de förstockades "komplex".

Är t ex hammarens "tillhandshet" precis detsamma som att den är ett verktyg att slå i spik med, och är dess "förhandenhet" precis detsamma som att den rätt och slätt är en metallklump med ett träskafat på, eller har dessa ord någon djupare och förnämligare innebörd? Kan man inte vara en fysiker eller kemist som undersöker metallklumpens väg- och mätbara egenskaper samtidigt som man likt snickaren då och då använder den att slå i spik och krossa tummen med? Att Heidegger menar att det är viktigare att veta hur lång en väg *känns*, när man går på den, än att veta hur lång den *är*, i kilometer, det tror jag mig ha förstått. Men varför man skall behöva uttrycka detta på följande djupt fördunklande sätt begriper jag inte, och än mindre begriper jag varför kilometertalet på bilens vägmätare tydligen inte *alls* skall räknas till det som är "till hands":

Det som är till hands i omvärlden är ju inte för handen för en från tillvaron dispenserad evig betraktare, utan det påträffas i tillvarons kringsynt ombesörjande alldaglighet. På sina vägar och stigar förflyttas tillvaron inte såsom ett förhandenvarande kroppsligt ting en viss sträcka i rummet, den "äter inte kilometer", utan närmande och avfjärrningen är alltid ett ombesörjande vara till det närmade och avfjärrade. En "objektivt sett" mycket längre väg kan vara kortare än en "objektivt sett" mycket kortare, som kanske är en "suckarnas gång" och för den skull förefaller oändligt lång. Det är emellertid först i sådant "förefallande" som den rådande världen egentligen är till hands (*Varat och tiden* I:142).

Vad tjänar ett sådant ordsvall till? Ingen kan väl ändå påstå att lantmätarens eller kartografens kunskap om förhandenvaron av de kilometer av

väg består av är helt oviktig i jämförelse med en på vägen vandrande filosofers subjektiva förnimmelse att vägen är lång ibland och kort ibland? Taxichaufförens åsikt om körningens längd ("förhandenheten") kan väl inte negligeras bara därför att en sovande filosof i baksätet kanske tyckt att bilen stått stilla ("tillhandsheten")? Men det kanske är så att Heideggers text inte alls skall läsas som om den handlade om vägar med asfalt på och om taxibilar, trots uttryck som "tillvarons kringsynt ombesörjande all daglighet", utan den kanske handlar om mänsklighetens vandring genom tid och evighet, den kanske inte handlar om min vandring till biblioteket om en stund, utan om meningen med min vandring från barnbördshus till grav, och om mänsklighetens öden. När Heidegger skriver "vägar och stigar" så gör jag kanske helt fel när jag tänker på smultronställena längs stigen från dasset till badstranden? Jag kanske borde tänka på "livets stigar" i stället? Det framgår i så fall inte av *Varat och tiden*.

Richard Matz skriver: Lindborg tar i sin *René Descartes* "ingen notis om det som på 1900-talet inträffat inom den teoretiska fysikens värld (i synnerhet kvantmekaniken). Dessa inte direkt dagsfärska rön undergräver ju i hög grad den cartesianiska dualismen mellan själsligt och kroppsligt".

Den cartesianiska dualismen skulle på sin tid rädda tanken, att människan har en odödlig själ och en vilja med vilken hon kan handla fritt, berömmas eller klandras för sina handlingar, *samtidigt* som hennes kropp är en "maskin" och en del av ett universum där alla rörelser liksom i maskinen är determinerade av lagar utan några undantag. Om kvantmekaniken vet jag inte stort mer än vad som brukar stå i populära översikter. Jag tillåter mig ändå att starkt betvivla, att det finns något annat än ett mycket avlägset samband mellan cartesianismens av samtida religion och teologi framtvungna lära om själen som en "substans" och om livsandarna och tallkottkörteln mm, och å andra sidan den nutida fysiken. Om det är så att kvantmekaniken förnekar det slag av determinism i det fysiska universum som den klassiska fysiken alltid tog för given, då motsäger den naturligtvis både vad cartesianer och äkta newtonianer på sin tid sade. Men cartesianernas tid ligger ju så långt ifrån oss!

Och om allt detta i någon rimlig mening har med Martin Heideggers läror att göra vet jag inte.

Komplementaritet och "kropp-själ"-problemet

Varje övergripande fysikalisk teori är förknippad med en rad filosofiska problem som den på något sätt gett upphov till eller som illustreras speciellt tydligt. Den moderna atomfysiken tycks av någon anledning vara särskilt drabbad av detta. I den fantastiska, och stundtals absurda, kvantfilosofiska världen dyker gamla hederliga och gedigna filosofiska frågor upp på de mest oväntade ställen. Jag har i en tidigare artikel (FT 1981:2) berört ett sådant frågämål, nämligen frågan om determinism. En uppsats av Zalma Puterman (FT 1981:4) ger mig anledning att här ta upp ett par andra tankegångar som också associerats med kvantmekaniken. Dels tänker jag diskutera komplementaritetsprincipen och Putermans försvar av denna. I samband med detta skall jag också ge mig in på ett närbesläktat problem, nämligen kvantmekanikens eget "kropp-själ"-problem.

Bohrs sk komplementaritetsprincip går i stora drag ut på att man under vissa experimentella omständigheter är tvungen att helt utesluta en typ av beskrivning av mikrovärlden till förmån för en annan. Under andra omständigheter är det emellertid korrekt att använda den andra beskrivningen, men inte den första. De båda beskrivningarna står således i en viss motsatsställning till varandra, men de är ändå komplementära i den meningen att båda behövs för att ge en vad Bohr kallar "fullständig" beskrivning av fenomenet. Puterman ger flera belysande exempel på komplementaritet, men jag skall här nöja mig med ett av dem. Om man exempelvis har preparerat en partikel så att vi vid en given tidpunkt exakt kan förutsäga dess läge, så har vi tyvärr p g a Heisenbergs osäkerhetsrelation berövats våra möjligheter – så lyder doktrinen – att tilldela den en bestämd impuls eller hastighet. En lägesbeskrivning går utmärkt att ge, men en hastighetsbeskrivning är omöjlig. Omvänt kan vi i stället ge den en bestämd hastighet men får då försaka en lägesbeskrivning.

Putermans första misstag, som jag ser det, består i att han betraktar frågan om huruvida vetenskapens objekt kan sägas existera oberoende av oss eller inte, som rent fysikalisk avgörbar. Han säger nämligen (s 26): "Att atomära objekt. . . som objekt för vår kunskap inte är oberoende av

subjektet är kvantmekaniken i allmänhet och osäkerhetsprincipen i synnerhet ett utmärkt bevis på". Han betonar att det endast handlar om objekt som kan vara föremål för vår kunskap, dvs endast vetenskapliga objekt. *Sådana* föremål är inte oberoende av subjektets kunskapssituation, och detta skulle alltså vara en följd av osäkerhetsrelationen. Men mot det sista påståendet kan man invända följande: Självklart hör ontologiska problem av detta slag till kvantmekaniken i den meningen att de är beroende av teorins tolkning. Men kvantmekanikens tolkning är i sin tur beroende av vårt allmänna vetenskapsideal och ytterst av vår kunskapsteori. Det hela hänger samman med frågan: Vad får en vetenskaplig teori beskriva, respektive vad är inte tillåtet eller "korrekt"? Vilka friheter får en vetenskap ta sig i sitt tillvägagångssätt? En realist och en positivist har helt olika syn på detta. En positivist säger att en vetenskaplig teori endast får beskriva sådant som kan observeras, verifieras, operationellt definieras eller åtminstone göras sannolikt på något sätt. Realisten säger att vetenskapen bör, och måste, försöka beskriva det som faktiskt finns, alldeles oberoende av verifieringsmöjligheterna. Man kan således inte behandla ontologiska problem i vetenskapen, eller dess beskrivningssätt, oberoende av vetenskapsidealet.

Dessa påpekanden är i och för sig välkända och numera närmast triviala. Men det är märkvärdigt sällan som skillnaden mellan den positivistiska och realistiska synen på kunskapsproblemet uppmärksammas och får slå igenom fullt ut. Detta beror enligt min mening på att man fortfarande i det stora hela är okunnig om vad en konsekvent realism innebär. Kunskapsteoretisk positivism hör inte bara till en förgången tid då vetenskapsmän och filosofer formulerade läran i syfte att bekämpa vad de kallade för "metafysik". Den positivistiska andan lever i högsta grad fortfarande kvar, fast i nya skepnader och tjänande helt andra och ibland direkt oförenliga syften. Mer eller mindre omedvetet införs outtalade kunskapsteoretiska antaganden som innebär språkliga eller ontologiska begränsningar. Ja, själva bedömningen av vilka problem som är filosofiskt eller vetenskapligt intressanta bestäms av dessa antaganden. I kvantfilosofin kan man kanske sammanfatta de positivistiska slutsatserna så här: Den begränsning av våra möjligheter att göra konfirmerbara förutsägelser, som bl a osäkerhetsrelationen ger upphov till, medför inskränkningar av den vetenskapliga terminologin som sådan. Att det är så man ser saken avspeglar sig exempelvis i det volumiösa utvecklandet av en speciell sk "kvantlogik" som i huvudsak bygger på en inskränkning av den distributiva lagen, i införandet av ett irreducibelt subjektivt sannolikhetsbegrepp och i komplementaritetsprincipen.

Komplementaritetsprincipen är nämligen på ett fundamentalt sätt beroende av det positivistiska vetenskapsidealet. Komplementaritets-

tanken förutsätter att en ”vetenskaplig” egenskap eller storhet *endast* kan tillskrivas ett system då det i princip är möjligt (dvs ej uteslutet av någon naturlag) att observera eller mäta egenskapen i fråga. I det fall då vi preparerat en partikel så att vi kan verifiera att partikeln verkligen har det läge vi tilldelat den, så utesluter Heisenbergs relation att vi också kan preparera dess hastighet på samma sätt. Enligt komplementaritetsprincipen blir då en hastighetstilldelning ett otillåtet beskrivningssätt. På så sätt innebär osäkerhetsrelationen att vetenskapen får förlika sig med att betrakta dessa objekt som helt i avsaknad av antingen den ena eller den andra egenskapen. Men detta är helt i sin ordning, menar Bohr, och ingenting att bekymra sig för. Man behöver ändå bara använda ett beskrivningssätt i taget för att beskriva varje experiment. Det finns inga experimentsituationer som tvingar oss att använda båda beskrivningarna samtidigt och som därmed skulle vålla problem för teorin.

Realisten kan dock mycket väl tänka sig att man även tillskriver partikeln en hastighet trots att vi står utan verifikationsmöjlighet av det slag positivisterna så hett eftersträvar. Ur realistens synpunkt kan man emellertid omedelbart konstatera att den kvantmekaniska teorin ej tillhandahåller något entydigt sätt att tillskriva partikeln både hastighet och läge, eller om det är fråga om en våg; en klar beskrivning av denna. Slutsatsen blir *att kvantmekaniken helt enkelt är ofullständig* i det skick den nu befinner sig i. Bohrs komplementaritetsprincip framstår för realisten enbart som en konstlad dimridå som beklagligt nog ganska effektivt döljer detta faktum. I stället för att så att säga spotta i nävarna och ta itu med uppgiften att utveckla en mer fullständig teori, så har många av världens fysiker låtit sig nöja med komplementaritetsdeklarationen och accepterat denna begränsning av teorins förklaringsförmåga som en fundamental nödvändighet.

Det finns alltså två viktiga komponenter involverade i komplementaritetsprincipen: Dels ett strikt positivistiskt vetenskapsideal, och dels en naturlag som förhindrar en samtidigt operationell definition av två storheter, men tillåter dem en ”definition” var för sig. Bohr tycker sig finna sådana lagar även utanför fysiken, t ex inom biologin och humaniora. Även inom dessa områden finns det enligt Bohr lagar som gör en samtidig observation av två storheter omöjlig, men tillåter att man observerar dem var för sig i olika situationer. Och eftersom han tar sitt gamla vetenskapsideal från fysiken för given, kan han helt käckt deklarera att den komplementaritetsprincip han funnit i kvantmekaniken även gäller på andra områden. Men vi kan nu se vilket stort misstag (Putermans andra) ett sådant steg innebär.

Alldeles oavsett huruvida det verkligen finns andra lagar som kan motsvara osäkerhetsrelationens funktion i kvantmekaniken, så kan inte

något komplementaritetförhållande uppställas med mindre än att man också ställer sig bakom Bohrs vetenskapsideal. En komplementaritetsprincip förutsätter att avsaknaden av operationella definitionsmöjligheter har konsekvenser för teorins tillåtna ontologi och/eller formulering. Förkastar vi däremot detta vetenskapsideal så faller alla komplementaritetsproklamationer platt till marken. Kvantmekaniken kan i sig själv inte visa någon fundamental komplementaritetsprincip som vi kan finna exemplifierad över hela det vetenskapliga fältet. Det enda som återkommer, ständigt i samma roll och över hela fältet, är Bohrs eget positivistiska kunskapsideal från fysiken. Komplementaritetsprincipen är intressant endast så länge vi accepterar detta ideal, annars inte.

Låt mig så slutligen anknyta lite till frågan om relationen mellan subjekt och objekt i kvantmekaniken. Påståendena om vad kvantmekaniken egentligen har att bidra med på denna punkt är både motsägelsefulla och förvirrade. Richard Matz (FT 1982:2) hävdar exempelvis att filologen Heidegger "givit avgörande impulser" till den moderna atomfysiken i riktning mot ett upphävande av dualismen mellan subjekt och objekt. Det sista måste rimligen innebära att han menar att kvantmekaniken inte gör någon principiell skillnad mellan det vi kallar subjekt, eller observatör, och det objekt som observeras. Om så vore fallet kan jag inte inse att kvantmekaniken skulle innebära något radikalt nytt. För någon sådan distinktion finns nämligen inte postulerad i vare sig relativitetsteorin eller Newtons mekanik. Dessa teorier verkar vara fullt förenliga med tanken att kropp och själ är ett.

Den vanligaste uppfattningen om subjekt-objekt problematiken i kvantmekaniken är dock exakt den motsatta, dvs att teorin innebär att man måste göra en klar distinktion mellan observatör och det observerade. Den skiljer sig därvidlag från den klassiska fysiken. Denna distinktion har bl a sin grund i antagandet att varje godtagbar beskrivning av ett mikrosystem endast kan göras i relation till en klart angiven experiment-situation. Vi kan, i enlighet med filosofin i samband med komplementaritetsprincipen, inte tala om objektets egenskaper i sig, utan endast om dess egenskaper i förhållande till en observatör. Detta är så att säga själva kärnan i Bohrs sk köpenhamnstolkning. Orsaken till att man på detta sätt måste poängtera de atomära objektens relativitet i förhållande till en observatör är inte det uppenbara och allmänt accepterade faktum att en observation fysiskt kan påverka fenomenet. Sådana interaktioner kan naturligtvis förekomma inom all fysik, inte bara i atomfysiken. Nej, det viktiga för köpenhamnstolkningen är att varje mätning av en egenskap samtidigt utesluter en mätning, dvs en "definition", av en del andra egenskaper. Detta medför då att vår möjliga kunskap om objektet är beroende av vilken typ av experiment som utföres. Samtidigt förutsätter

man också att vår vetenskapliga beskrivning av objektet är beroende av vår verifieringsförmåga. För att kunna tilldela mikrosystemet några egenskaper måste vi, dvs subjektet, kunna erhålla kunskap om att systemet verkligen har de egenskaper vi tillskriver det. Förhållandet är således detta: Objektet är beroende av kunskapsförmågan hos subjektet och kunskapsförmågan är i sin tur beroende av experimentsituationen. Alltså är objektet beroende av experimentsituationen. Det är således inte fråga om någon vanlig fysikalisk växelverkan mellan instrument och mikrosystem. Det handlar om ett icke-fysikaliskt beroende som förmedlas via ett subjekt.

Det är alltså enligt köpenhamnstolkningen av fundamental betydelse att det förutom de fysikaliska objekten också finns en annan entitet, ett subjekt med kunskapsförmåga, till vilken objektets egenskaper kan relateras. Den avgörande skillnaden mot klassisk fysik är att det i kvantmekaniken finns en naturlag som utesluter att vi kan ha kunskap om två komplementära egenskaper samtidigt. Och eftersom den vetenskapliga ontologin är beroende av våra möjligheter att erhålla säker kunskap om objekten, så blir subjektets val av experimentsituation helt avgörande. För att kunna ge en beskrivning av de atomära fenomenen måste vi först ta reda på vilka principiella begränsningar experimentsituationen innebär (p g a osäkerhetsrelationen) för vår förmåga att erhålla kunskap. Således måste köpenhamnstolkningen för varje beskrivning av ett objekt också postulera och räkna med ett subjekt. En dualism mellan kropp och själ har därmed inlemmats i fysiken.

Men vi, lite mer skeptiska och jordnära realister har svårt för att acceptera de skäl som positivisterna anger för sina occultistiska utsvävningar. Framför allt är det omöjligt att acceptera påståendet att kvantmekaniken i sig nödvändiggör en sådan här dualism. Den vetenskapsteoretiska premiss som hela argumentationen bygger på ger emellertid en ledtråd till mysteriets lösning. Verifierbarhetskravet innebär ju att man redan där introducerar ett subjekt i fysiken. Och att man sedan får ut det man stoppat in är kanske inte så konstigt här allt kommer omkring.

Det är ur realistens synpunkt inte alls omöjligt eller otillåtet att tillskriva ett objekt en fysikalisk egenskap bara för att vi saknar den principiella möjligheten att verifiera vårt påstående. Många icke-verifierbara utsagor är klart meningsfulla och de förekommer alltsom oftast, fast kanske i andra former, även i den övriga fysiken. Att sedan också visa att realistens inställning är förenlig med kvantmekaniken och att utarbeta ett alternativ till köpenhamnstolkningen kräver naturligtvis att man får gå igenom teorin punkt för punkt. Detta är ingalunda någon självklar sak, det vet alla som försökt, ty det innebär en grundlig revider-

ring av allt det vi fått lära oss som fysiker. Men vi kan i alla fall omedelbart se att realismen utgör ett alternativ till köpenhamnstolkningen i denna speciella fråga. Accepterar vi den realistiska utgångspunkten följer det nämligen inte längre att den vetenskapliga ontologin är beroende av kunskapsförmågan hos något subjekt. Således följer det inte heller att våra möjligheter att beskriva mikrosystemen begränsas av kvantmekanikens begränsningar av vår kunskapsförmåga. En beskrivning är alltid möjlig, oberoende av vilken experimentsituation det är fråga om. Ja, en beskrivning är för den delen möjlig även om vi inte gör något experiment alls. Det realisten offrar är den *säkra* beskrivningen och ersätter den med en hypotetisk. – Ett billigt pris, eftersom säkerhet ändå bara är en filosofisk utopi! – Och eftersom vår kunskapsförmåga således blir fullständigt irrelevant i sammanhanget, så finns det heller ingen anledning att introducera något av begreppen "subjekt", "observatör" eller "mätning" i den fysikaliska teoribildningen.

Det kan kanske för somliga synas som ett djärvt påstående, men det är min uppriktiga övertygelse att atomfysiken helt enkelt är ett försök att beskriva atomer, inte själar.

Recension

Anders Pettersson: *Verkbegreppet. En litteraturteoretisk undersökning* (Universitetet i Bergen, Nordisk institutts skriftserie, nr 6), Novus 1981.

Litteraturvetare i gemen använder gärna termer och begrepp utan att distinkt klargöra dessas innebörd varken för sig själva eller för läsaren. Vi faller tillbaka på en sedan länge accepterad praxis och brukar ofta ogenerat begrepp i förhoppningen att våra läsare – särskilt då andra litteraturvetare – *ungefär* förstår vad vi menar. För det mesta är detta metodiska lättsinne den enda praktiskt framkomliga vägen – det torde vara ogörligt att skriva om litteratur utan att använda de etablerade termerna, men det skall också erkännas att denna brist på begrepslig pregnans orsakat en hel del onödiga trätor. Så kunde tex mycken diskussion om *realismen* undvikits om läsarna – och skribenterna – redan från början fått klart för sig att denna term ibland har fått tjäna som epokbegrepp, ibland som karaktäristik av ett framställningssätt använt under olika epoker.

Givetvis finns det också litteraturvetare som lagt ned anseelig möda på att försöka bringa reda i begreppen. Till dem hör Anders Pettersson som disputerade i Lund 1975 på en undersökning av just termen realism. Pettersson har sedan varit verksam som svensk lektor vid universitetet i Bergen och han har nu publicerat ett nytt arbete som nära ansluter till det tidigare, *Verkbegreppet. En litteraturteoretisk undersökning*.

Utgångspunkten för Anders Pettersson är hans övertygelse att "vardagsspråkets" föreställning om begreppet "verk" är teoretiskt ohållbar. Med hjälp av citat från olika litteraturvetenskapliga framställningar visar han hur termen *verk* kan syfta såväl på ting och text som på betydelse, såväl på något konkret som på något abstrakt. När en litteraturvetare talar om exempelvis *Röda rummet* kan han avse ett bestämt fysiskt exemplar, mängden av alla framställda exemplar, bokens text eller den betydelse som han utläser i delar eller i helheten av boken.

En term som visar sig vara så vag och mångtydig bör utmönstras ur den renodlade litteraturteoretiska diskussionen; den bör ersättas med hjälp av ett väldefinierat alternativt språkbruk, där man i stället för verk talar om tecken, yttrande, betydelse, text och exemplar. Det förtjänar att understrykas att Anders Pettersson *inte* vill avstå från termen verk i alla sammanhang, men han menar att i "utpräglat teoretiska kontexter kan alternativspråkets större precision vara av avgörande vikt" (s 98).

Innan jag redovisar Anders Petterssons framställning avsnitt för avsnitt, vill jag ge ett prov på hur en sådan omskrivning till alternativspråket kan se ut. I Lennart Josephsons bok *Strindbergs drama Fröken Julie* läser man (sidhänvisningen hänför sig, liksom i det följande, till Petterssons verk):

De gångna sjuttiosju åren har mer och mer bevisat hur rätt Strindberg hade, då han försäkrade att "*Fröken Julie*" skulle noteras i annalerna. Däremot är det inte säkert att *dramat* bör få sin plats i vår litteraturhistoria just av det skäl

som Strindberg antyder. Och att *det* fortfarande spelas beror ju inte på *dess* litteraturhistoriska betydelse (s 81, kursiveringarna är Petterssons).

I samtliga fall, menar Pettersson, talar Josephson om ett och samma objekt, verket Fröken Julie. Men, fortsätter Pettersson, "det verkar hopplöst att hitta ett objekt som passar som referent på alla fyra ställena samtidigt" (s 81). Med hjälp av alternativspråket skriver Pettersson om passagen på följande sätt:

De gångna sjuttiosju åren har mer och mer bevisat hur rätt Strindberg hade, då han försäkrade att det första utgivandet i tryck av *Fröken Julie*-exemplar skulle noteras i annalerna. Däremot är det inte säkert att det är av just det skäl som Strindberg antyder att det har stort litteraturhistoriskt intresse att analysera den avsedda, transkommunikativa och applikatoriska betydelse som tillkommer (kan tillkomma) varje korrekt *Fröken Julie*-exemplar. Och att det fortfarande förekommer *Fröken Julie*-uppföranden beror ju inte på att den avsedda och transkommunikativa betydelsen hos varje korrekt *Fröken Julie*-exemplar är intressanta ur litteraturhistorisk synpunkt (s 97–98).

Översättningen är alltså *inte* tänkt som en rekommendation om hur man normalt bör skriva, men den tjänar som en demonstration av "att verkbegreppet *kan* elimineras ur litteraturvetenskapen utan att något *teoretiskt* värdefullt går förlorat genom operationen (utan tvärtom vinnas)" (s 98).

Så till en mer systematisk presentation av Anders Petterssons arbete. Utgångspunkten har redan givits. Pettersson försöker lösa problemet vad ett "verk" är och han menar alltså att denna term kan ersättas med precisa begrepp. I sin strävan att explikera verkbegreppets olika komponenter refererar och kritiserar han naturligt nog även de analyser av begreppet som lagts fram av andra forskare. Även om Pettersson varken kan eller vill göra anspråk på någon fullständighet ger hans bok därmed även en värdefull exposé över viktiga inslag i den litteraturteoretiska diskussionen under 1900-talet.

Den forskningsuppgift som Pettersson ålagt sig kan synas snäv – han undviker sorgfälligt att diskutera vad som menas med ett *litterärt* verk, likaså diskuteras inte heller litterära verks *strukturer* – men innan diskussionen kan föras in på dessa mer brännande frågor, måste det grundläggande problemet lösas.

I tre kapitel – *Tecken och kommunikation, Yttrande och text, Yttrandets betydelse* – vilka Pettersson själv karaktäriserar som "preliminäer", tar han upp de begrepp som läggs till grund för den senare analysen. Begreppen definieras med en formell pregnans som är mindre vanlig inom litteraturvetenskapen men som torde vara välbekant för denna tidskrifts läsare. En stor förtjänst är att Pettersson vinnlägger sig om att illustrera sina resonemang med hjälp av åskådliga exempel, vilket gör att även de läsare som inte är förtrogna med filosofiskt språkbruk ändå kan följa hans framställning.

Pettersson deklarerar klart sin teoretiska hemvist; han bekänner sig till den tradition inom analytisk språk teori "som knyter samman språk analysen med analyser av mänskligt handlande och mänskliga avsikter, och som ganska träffande har kallats 'handlingsteoretisk språksyn' ('handlungstheoretische Sprachbetrachtung', Meyer 1976)" (s 15).

När "preliminärerna" är avklarade kan så Anders Pettersson ge sig i kast med en explikation av verkbegreppet. Pettersson menar, som noterats ovan, att verkbegreppet bör ersättas av mer pregnanta termer som bättre täcker de olika komponenter som avses. Verk sägs vara "concretum-med-text-och-betydelse-typ" (s 94), och först om begreppet ersätts med de termer som analyserats i de inledande kapitlen kan verk beskrivas teoretiskt adekvat. Därmed försvinner också många av de skenproblem som tagit så många litteraturteoretikers tid och arbete i anspråk, bl a den segslitna frågan om verkets logiska och ontologiska status.

Även om Pettersson sålunda finner att denna debatt om verks ontologiska och logiska status egentligen är överflödig, menar han den inte vara likgiltig, och i två översiktliga kapitel granskar han de viktigaste teorierna. Det första rekapitulerar olika fenomenologers och strukturalisters syn på verkbegreppet, det andra analytiska filosofers uppfattning om samma begrepp.

Det är naturligtvis inte möjligt för Anders Pettersson att ge några vidlyftigare referat av de många teoribyggnader, som han berör i dessa två kapitel. Det är inte heller nödvändigt. Han koncentrerar sin framställning till några av de problem som har relevans för hans egen analys, och han redovisar klart vad han har kunnat utnyttja och bygga vidare på och vad han ser som misstag och återvändsgränder. De flesta betydelsefulla namnen passerar revy: Ingarden, Mukařovský, Wellek, Saussure, Rudner, Wollheim, Wolterstorff, Kjørup.

Framställningen mynnar ut i en sammanfattning av Petterssons undersökning av verkbegreppet; den har fem beståndsdelar, och det kan vara lämpligt att citera hans ord in extenso:

För det första har jag argumenterat för, att man inte kan ge en analys av 'verk' som är på en gång språkbruksadekvat och teoretiskt adekvat. Jag påstår alltså att verkbegreppet fordrar en dubbel analys: en med anspråk på språkbruksadekvans och en med anspråk på teoretisk adekvans. För det andra har jag sagt, att en språkbruksadekvat analys av verkbegreppet måste beskriva verket som en concretum-med-text-och-betydelse-typ. För det tredje har jag preciserat den analysen genom att kommentera begreppen 'text', 'betydelse', 'typ' och relationen mellan de concreta, den text och den betydelse som "ingår" i ett litterärt verk. För det fjärde har jag sagt, att en teoretiskt adekvat analys av verkbegreppet måste beskriva verket som en motsägelsefull fiktion som kan elimineras ur språket. För det femte har jag preciserat den analysen genom att i princip visa, hur man konkret kan gå till väga när man eliminerar verkbegreppet (s 173).

Till detta fogas ett kort avslutande kapitel där Anders Pettersson tar upp frågan om nyttan med hans utredning. Han har tydligen haft på känn att en och annan läsare kan ställa sig frågande till om det konkreta resultatet står i rimlig proportion till den möda som nedlagts. Under läsningens gång har jag emellanåt hyst tvivel om den saken – även om jag imponerats av Petterssons skarpsinne – men efter att ha tagit del av hans plaidoyer har tvivlen skingrats.

Verkbegreppet är inte bara ett teoretiskt problem som fordrar en lösning i den intellektuella klarhetens intresse; Pettersson visar också med tydliga exempel att

en felaktig uppfattning om vad ett "verk" är blir till reella hinder i forskningspraktiken.

Analysen av verkbegreppet leder också fram till det som är, eller åtminstone borde vara, centralt i litteraturvetarens arbete. Med Anders Petterssons egna ord: "Att analysera verkbegreppet är att undersöka vad det egentligen är som meddelande-rutan i den konventionella kommunikationsmodellen täcker. Att kritisera verkbegreppet, och visa hur det kan elimineras med hjälp av en uppsättning mer rationella kategorier, är att bidra till att skapa en mer adekvat begreppsram för diskussionen av litterär kommunikation. Enligt min uppfattning är det i detta vidare sammanhang som undersökningen i boken har sitt mest påtagliga värde. Den ingår som en liten men inte oviktig del i det omfattande projektet att öka vår förmåga att förstå och beskriva den litterära processen, och *det* projektet är förstås utomordentligt viktigt både för litteraturvetenskapens teori, litteraturteorin och litteraturförståelsen" (s 179–180). Däri vill jag ge honom rätt.

Björn Sundberg

Notiser

Medarbetare i förra numret av *Filosofisk tidskrift* var: *Ferenc Belik*, som är matematiker och arbetar vid datatekniska institutionen vid Lunds universitet; *Richard Matz*, som är författare och översättare bosatt i Upplands Väsby; *Rolf Lindborg*, idéhistoriker från Lund; och *Anders Ekman*, som är lärare i filosofi, svenska och historia vid Rudbecksskolan i Sollentuna.

Hans Rosing, som är lärare i filosofi vid Åbo Akademi, har utgivit en bok med titeln *Medvetandets filosofi* (Akademilitteratur 1982).

Gunnar Svensson har disputerat i teoretisk filosofi vid Stockholms universitet med avhandlingen *On Doubting Reality – Moore and Wittgenstein on sceptical doubts* (Almqvist & Wiksell 1981).

Vid Uppsala universitet har Bengt Molander disputerat i teoretisk filosofi med avhandlingen *The Order There Is and the Order We Make – An Investigation into the Concept of Causation*.

Anfinn Stigen, som är professor i filosofi vid universitetet i Oslo, har utgivit *Menneskets Frihet* (Gyldendal 1982).

Anders Jeffner avgår i och med detta nummer ur redaktionen för *Filosofisk tidskrift*. Han ersätts av Göran Lantz, som är docent i etik vid teologiska fakulteten i Uppsala.

I början av juni arrangerades i Båstad den första svenska etikerkonferensen. Den leddes av Göran Hermerén och Jarl Hemberg. Föreläsningar hölls av Harald Ofstad, Knut Erik Tranøy, Sören Halldén, Ragnar Holte, Lars Bergström och Mats Furberg. Dessutom presenterades rapporter av Ingmar Persson, Thomas Anderberg, Hans-Olof Kvist och Tage Kurtén.

Ett upprop har publicerats av "Organisationskommittén för en förening för vetenskap och folkbildning". Syftet är att föra vidare traditionen från upplysningsfilosoferna och de stora folkbildarna. Man vill bekämpa de starka tendenserna i samhället till vetenskapsfientlighet, mysticism och irrationalism, och man menar att en organisation med denna målsättning bör byggas upp av människor som har den politiska demokratin, folkbildningsidealet och försvaret för den vetenskapliga kunskapsvägen som gemensam grund. Kommitténs adress är: Sven Ove Hansson, Malmv 11, 191 61 Sollentuna.

Bland de många framstående personer som föddes år 1882 fanns också Moritz Schlick och Otto Neurath, två av den logiska positivismens förgrundsfigurer. Till hundraårsminnet av deras födelse anordnades i juni ett symposium i Wien. Från Sverige deltog Lars Bergström.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Sven Ove Hansson* är doktorand i teoretisk filosofi i Uppsala, *Lars Bergström* är professor i praktisk filosofi i Uppsala, *Jan Berg* var tidigare docent i Stockholm, numera filosofiprofessor i München, *Rolf Lindborg* är docent i idé- och lärdomshistoria i Lund, *Ingemar Nordin* doktorerade för något år sedan i teoretisk filosofi i Lund, och *Björn Sundberg* har doktorerat i litteraturvetenskap i Uppsala.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel 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
- 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

TVÅ NYA SMÅTRYCK

Nr 13. *Paul Needham*: Law and Order. An Introduction of the Philosophy of Science

Nr 14. *Harald Ofstad*: Moralfilosofi. Fyra inledande essäer

Av de tidigare utkomna småtrycken finns följande i lager:

3. *Guiliano Pontara*: Våld, socialism och rättvisa
4. *Torbjörn Tännsjö*: Demokratimätning
8. *Torbjörn Tännsjö*: Att betrakta det goda
9. *Lennart Nordenfelt*: Till sjukdomsbegreppets semantik
11. *Lennart Nordenfelt*: Causation, an Essay
12. *Paul Needham*: Descartes. An Introduction of the Philosophy of Mind

AKADEMILITTERATUR

Postadress: Box 500 50, 104 05 Stockholm.

ISSN 0348-7482 ISBN 91-7410-226-5