

April 2009 Årgång 30 Nr 2

Filosofisk tidskrift

ANN-MARI HENSCHEN-DAHLQUIST

- 3 Så minns jag Ingemar Hedenius

THURE STENSTRÖM

- 18 Ingemar Hedenius, Kierkegaard och Sofokles

BO PETERSSON

- 35 Ingemar Hedenius moralfilosofi: meta-etiken

BO PETERSSON

- 57 Ingemar Hedenius moralfilosofi: normativ etik

ANDERS JEFFNER

- 77 Ingemar Hedenius och religionen

ÅKE FRÄNDBERG

- 88 Ingemar Hedenius och rätten

INGEMAR HEDENIUS var professor i praktisk filosofi vid Uppsala universitet 1947–1973. Under efterkrigstiden var han antagligen Sveriges mest välkända filosof. På hundraårsdagen av hans födelse anordnade Filosofiska institutionen i Uppsala, på initiativ av och i samarbete med Uppsalaavdelningen av organisationen Humanisterna, en konferens om Hedenius. Ordförande var *Jan Österberg* från Filosofiska institutionen och som föredragshållare deltog litteraturvetaren *Thure Stenström* (professor emeritus i Uppsala), teologen *Anders Jeffner* (professor emeritus i tros- och livsåskådningsvetenskap i Uppsala), filosofen *Bo Petersson* (professor i Linköping) och juristen *Åke Frändberg* (professor emeritus i allmän rättslära i Uppsala). Enligt planerna skulle också filosofen *Ann-Mari Henschen-Dahlquist* (fil.lic. och tidigare lektor, Uppsala) ha bidragit med ett föredrag, men hon fick tyvärr förhinder. I detta nummer av *Filosofisk tidskrift* kan vi emellertid publicera samtliga bidrag, alltså även det som inte framfördes på själva konferensen.

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration per år inom landet: 200 kr (inkl. moms); utom landet: 300 kr
Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05 Fax 031-743 99 06

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm
info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2009

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2009

ISSN 0348-7482

Ann-Mari Henschen-Dahlquist

Så minns jag Ingemar Hedenius

Ingemar Hedenius föddes i Stockholm 5 april 1908 och avled i Uppsala på Valborgsmässafton 1982. Under mer än 36 år hade jag glädjen att känna honom och hans hustru Astrid; nästan under hela andra hälften av Ingemars liv. Det började med att jag gick på hans proseminarier och föreläsningar under hans sista tid som docent i praktisk filosofi i Uppsala. I november 1947 utnämndes han till professor i samma ämne i Uppsala. Jag fortsatte att delta i hans undervisning och förordnades till amanuens och sedan assistent vid Filosofiska institutionen. Som sådan tjänade jag tvenne herrar: utom Ingemar också hans kollega i teoretisk filosofi, Konrad Marc-Wogau. Jag blev ofta hembjuden till Astrids och Ingemars gästfria hem på Kåbo, senare också till deras sommarställe i Katthammarvik på östra Gotland. Den täta kontakten fortsatte även sedan jag lämnat min tjänst vid Uppsalainstitutionen. Under Ingemars och Astrids utlandsresor till USA, Kenya och en rad andra länder hade vi tät brevförbindelse. Vi hade också kontakt inom flera föreningar som Verdandi, Filosofiska Föreningen och opinionsgruppen Rätten till vår död.

1. NÅGRA DRAG I INGEMAR HEDENIUS PERSONLIGHET SOM JAG BEUNDRAR

Ett drag jag snabbt fäste mig vid var Ingemars oräddhet, civilkurage, mod. Han vågade gå i polemik närhelst han fann något vrångt. Han vågade offentligt deklarerat sin antinazistiska hållning och sin solidaritet med de av Hitler förföljda också under de år då Hitler stod på höjden av makt, då åtskilliga svenskar sympatiserade med Tredje Riket och de flesta svenskar följde parollen "En svensk tiger". Detta gjorde han dels i en ledare i Ergo 1941, då de tyska ockupanterna i Norge hade skjutit två norska arbetarledare, dels 1942 under sin tid som beredskapsinkallad värnplikting, då han tillsammans med två kamrater i en skrivelse till samlingsregeringen begärde, att en klart nazistisk överstelöjtnant skulle avlägsnas från sin post, en aktion som efter en tid fick framgång och som utförligt beskrivits av sedermera landshövding Ragnar Casparsson

i dennes bok *Brinnande horisonter* 1963. – Oräddhet visade Ingemar också under de år då många vänsterintellektuella hade sympatier för kommunistiska diktaturer, och halvkommunistiska tänkesätt hade talangfulla företrädare. Ingemar tog skarpt avstånd från dem.

Oräddhet att dra på sig människors ovilja visade Ingemar också i samband med en SACO-strejk 1966, som han fann oberättigad; också i religionsdebatten och i dödshjälpsdebatten och i andra sammanhang, även i försvar för enskilda personer som han sett orättvist behandlade.

Oräddhet är en moralisk egenskap. Men det fanns förstås också intellektuella egenskaper, som jag redan tidigt beundrade hos Ingemar: den analytiska skärpan, formuleringsförmågan, minnet, både episodminnet och läsminnet.

Den analytiska skärpan möter redan i gradualavhandlingen om Berkeley 1936 och än mer i skriften om Humes etik 1937 och sedan i en lång rad texter, sist i boken *Om människovärde* som kom ut 1982, kort efter hans död. Den analytiska skärpan framträdde också i kritiska framställningar som aldrig kom i tryck, t.ex. i genomgångar av Schleiermachers *Reden über die Religion* och Charles L. Stevensons *Ethics and Language*. Denna egenskap delade han med jämnåriga kolleger bland de analytiska filosoferna, bl.a. Konrad Marc-Wogau och Anders Wedberg; jag tror, att Ingemar ansåg att den sistnämnde var honom överlägsen i detta hänseende.

Ingemars formuleringsförmåga resulterade i ett stort antal härligt väl-skrivna texter, sist i den nyssnämnda boken *Om människovärde* 1982 och i den postumt utgivna memoarvolymen från barn och skolåren *Varför blev jag den jag är?* 1992.

Episodminnet hos Ingemar förbluffade mig i många samtal under åren och även i en bok som den just nämnda *Varför blev jag den jag är?*

Läsminnet hos Ingemar imponerade ofta på seminariedeltagarna. Ännu på 1960-talet kunde han återge resonemang hos Berkeley, som han knappast sysslat med sedan sin disputation 1936. – En kväll på 1950-talet skulle Cambridgefilosofen C. D. Broad gästa Filosofiska Föreningen med ett föredrag om Hegel. Vi var oroliga för att diskussionen efter föredraget skulle bli pinsam, eftersom prof. Marc-Wogau var bortrest, och vi trodde att ingen annan i föreningen kunde tillräckligt om Hegel för att kunna föra ett givande samtal i ämnet med Broad. Men se, det kunde Ingemar. Han hade i sina licentiatstudier i början av 1930-talet läst Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, och tack vare sitt utomordentliga läsminne kunde han alltså ett par decennier senare föra ett kvalificerat samtal om Hegel.

Detta om egenskaper jag beundrade hos Ingemar. Någon undrar kanske om jag inte minns några problematiska egenskaper. För den som skriver en omfångsrik biografi är det givetvis angeläget att ställa sig den

frågan, och det har Svante Nordin gjort i sin stora volym om Ingemar. Men för ett personligt anförande som detta gäller devisen på gamla tiders solur: *Horas non numero nisi serenas*. Jag räknar endast de ljusa timmarna.

2. LYRIKÄLSKAREN INGEMAR – NOG FINNS EN DAG 1963

Ingemar var en lyrikälskare: ett arv från hans norska mor. En skald som han var mycket fäst vid var norrmannen Arnulf Øverland och han uppskattade mycket i Øverlands poesi. Men den normativa poetik Øverland företrädde var konservativ, och den delade Ingemar icke. – Liksom många i sin generation intresserade sig Ingemar för samtida Finlands-svensk poesi – men inte främst för Edith Södergran, Elmer Diktonius eller Jarl Hemmer, utan för Rabbe Enckell, Gunnar Björling och Solveig von Schoultz. Ingemar utgav en antologi av Rabbe Enckells dikter och promoverade honom till hedersdoktor. De samtida svenska lyriker han satte högst var, om jag minns rätt, Johannes Edfeldt, Gunnar Ekelöf och Harry Martinson. Johannes Edfeldts diktning följde Ingemar genom alla skeden. En yngre poet han satte stort värde på, var Sandro Key-Åberg.

Den lyriker han skattade högst i äldre svensk litteratur var, skulle jag tro, Almqvist eller Fröding. Han valde att skriva om Almqvist i *Författarnas litteraturhistoria* 1977. Minns att han uppskattade Arne Bergstrands grundliga gradualavhandling om Almqvists *Songes* mycket mer än somliga litteraturhistoriker gjorde. – Säkert hörde han inte till Karlfeldt-älskarnas stora krets, även om han inte var så negativ som sin kollega Victor Svanberg som talade om ”Karlfeldtfaran”. Men det finns tre rader av Karlfeldt i *Fridolins lustgård* som han gärna citerade:

I denna värld, så fräck och dum.
må mycken vrede hava rum,
och det är skam att vara ljum.

Dessa rader skulle kunna sättas som motto för en viktig och uppmärksam del av Ingemars verksamhet och verk. De ingår i Karlfeldts dikt *Om en tillbörlig vrede*, vars mest kända rad är ”Skön är en man, när han är vred”.

Ingemar gav faktiskt själv ut en diktsamling 1963: *Nog finns en dag*. Titeln anknyter till titeln på en av Gunnar Björlings diktsamlingar: *O finns en dag*. Jag vill läsa tre av de många poem i Ingemars bok som fångat mig: en mycket mörk och två ljusa, inbördes mycket olika. Först den mörka och förtvvlade dikten:

6 *Ann-Mari Henschen-Dahlquist*

Den fördömde

Förfärad rusar jag fram
vet ej natt eller dag
sedan jag kastat allt överbord

Min fart en darrande dödstung kraft
en evig eld min tröghet
den binder mig här, gör mig aldrig fri

Varelser ögonlösa gestalter av sten
fladdrande bilder i vatten och dimma
över allt ser jag dem

Brandens offer och avskum
djävlar bestämmer min bana
själv är jag en av dem, en av dem

Ljuset bländar mig, mörkret än mer
ser inget slut på min framfart
o huru länge, o huru länge –

Sedan den ljusa och lätta:

Den dungen finns
underbart mörkgrön sval
– inuti så full av sol

Har sett eller drömt
aldrig återsett – inte förstått,
o glädjetårar

Till sist den ljusa och storslagna:

Två gånger höjde man trumpeterna
och utsäglig var verkan
Stråkar låg över stilla pukvirvlar
fanan vajade åter

Ännu en gång trumpeter
och vinden ökade då
entoniga slag kom från pukan

I denna tystnad såg man en blomma:
röda Papaver –
o meningsfull
ädel och rik som ditt hjärta

Den här sista dikten har förstås en förlaga i den klassiska musiken. Läsare har gissat på Verdi, Triumfmarschen i *Aida*, eller på något ur Beethovens *Fidelio* eller ur Beethovens *Nia*. Väljer man Fideliotolkningen, får man genom operans handling ett klart besked vem "du" är i slutraden "adel och rik som ditt hjärta". Jag minns att Ingemar tyckte mycket om *Fidelio* – till skillnad från de många som talar om Beethovens enda opera som hans "sorgebarn".

Det finns i samlingen ett flertal dikter som i fin lyrisk form utvecklar originella tankar, som det är intressant för läsaren att försöka ta ställning till. Ett exempel är dikten "Här är livets ljuvliga trädgård"; titeln travestierar ett par rader i dikten "Björninnan" i Almqvists *Törnrosens bok*, en dikt som Ingemar lägger stor vikt vid i sin nyssnämnda Almqviststudie. Huvudtanken i Ingemars poem är att den rika upplevelse vandringen genom en kyrkogård kan ge väsentligen är en naturupplevelse: svalorna, de darrande asparna etc. Minnesmärkena har ingenting att berätta om de bortgångnas livserfarenheter eller om den tragik som kan ha fyllt deras liv. Ingemar illustrerar med ett mycket gripande exempel: det handlar om en flykting som kommit till Sverige och som fått både sin bror och sin syster och färdkamrat brutalt mördade av den diktator hon flytt ifrån. Nu står hon staty på en kyrkogård; minnesmärket antyder ingenting om vad hon har gått igenom: det är "ett ädelt konstverk utan mening".

3. I STÄLLET FÖR SAMTAL 1958

När Ingemar var 50, publicerade han en skönlitterär prosabok, *I stället för samtal*. I den lilla boken är flera slag av småprosa representerade: situationsbilder, dagboksanteckningar, meditationer, aforismer, också noveller. En novell handlar om en musikerkvartett med en altviolinist som spelar falskt, orymiskt och utan musikalisk intelligens. Problemet var att han var en mäktig, inflytelserik och även fruktad person i musikvärlden, det var inte lätt att göra sig av med honom.

En av situationsbilderna har stannat i mitt minne genom 50 år. Vid sin första publicering hade den rubriken *Leendet*. Låt mig läsa den.

En billig krog i Finland, ingen vägg mellan matsalen och tamburen ens. Idel skinnjackor och näbbskor, dämpad stämning. Ödemarken rakt utanför.

En karl som blev totalt *blind* i kriget kommer in, nu väl 50 år, och en kvinna leder honom.

När de går betalar hon rockvaktmästaren, båda hjälper mannen på med rocken. Så skall de ut. Ett ögonblick har han förlorat beröringen med henne, famlar omkring sig och finner hennes axel.

Då vänder hon sig om och ger honom det vackraste leende jag sett.

Det kan vara intressant att fundera en smula över relationen mellan en text i *I stället för samtal* 1958 och en text fem år senare i *Nog finns en dag* 1963.

Så här skriver Ingemar 1958: Döden är inte någon gåta. Eller rättare: andras död är den naturligaste sak i världen, och *bara min är en gåta*.

Men 1963 står under rubriken *Hur kunde du?* denna dikt:

Döden är ingen gåta –
döden , ja *min egen död*
är bara självklar.

Men när min vän gick bort
blev döden en gåta –
säg mig, hur kunde du?

4. VILKA AV LITTERATURENS KLASSIKER STOD INGEMARS HJÄRTA NÄRMAST?

Svar (så som jag minns Ingemar): Sofokles och Dostojevskij. Den förre kunde han läsa på originalspråket, så icke den senare.

Ett gemensamt tema hos dessa båda synnerligen olika diktare är *medlidandet*, som hos Dostojevskij möter i *Idioten* och hos Sofokles i pjäsen *Oidipus på Kolonos*, vilken Ingemar kallade ”medlidandets höga visa”. När Ingemar i radion 1959 fick välja favoritdrama, valde han just *Oidipus på Kolonos*. När en tidningsenquôte 1981 bad Ingemar namnge sin ”favorithjältinna” i litteraturen, svarade han: Antigone hos Sofokles. Thure Stenström publicerade en mycket intressant och upplysande streckare i Svenska Dagbladet 5 juli 2007 om Ingemar Hedenius och Sofokles’ båda Oidipusdramer.

Skall ett tredje namn nämnas vid sidan av Sofokles och Dostojevskij bland de stora diktare i världslitteraturen som Ingemar var djupt fäst vid, bör det bli Kierkegaard. (Det kan nämnas, att Ingemars mycket starka Kierkegaardintresse fick ett uttryck även i undervisningen: trebetygs-studerande, som så önskade, kunde i klassikerdelen av sin kurs ta med ett av Kierkegaards större verk.)

Läsning av kvalificerad skönlitteratur, gammal och ny, var en viktig del av Ingemars bildningsideal: motiveringen var dess betydelse för människokänndomen, både för insikten om människornas gemensamma villkor och för förståendet av unika företeelser i människolivet. (I undervisningen berörde Ingemar inte skönlitterära verk så ofta. Dock erinrar jag mig ett seminarium om Camus’ *Fallet*.)

5. VILKA AV FILOSOFINS KLASSIKER HAR HAFT STORT INFLYTANDE
PÅ INGEMARS FILOSOFISKA ÅSKÅDNING EFTER UNGDOMSÅREN?

Svar: David Hume (1711–1776) och G.E. Moore (1873–1958). Ingemar forskade om åtta av filosofins klassiker. Om Sokrates höll han sina Hägerströmföreläsningar kort före sin bortgång; om Platon skrev han två böcker 1945 och 1977; om de tre stoikerna Seneca, Epiktetos och Marcus Aurelius författade han tre vägande essäer i *De gamle och lögnen* 1978; på Berkeley disputerade han för Einar Tegen i Lund 1936; om David Hume publicerade han den viktiga skriften *Studies in Hume's Ethics* 1937 och om Hägerströms rättsfilosofi finns ett manuskript från 1945 i Carolinas handskriftsavdelning.

Axel Hägerström och kanske än mer Adolf Phalén spelade en viktig roll i hans ungdoms filosoferande och i metodiskt hänseende i 30-talsböckerna om Berkeley och Hume. Men mot 30-talets slut får den begreppsanalytiska Uppsalafilosofins båda centralgestalter vika för Cambridgefilosofen G. E. Moore; jag skall återkomma till detta strax. Av Hägerström återstod sedan i Ingemars tankevärld inte mycket mer än den teori Ingemar givit benämningen ”värdenihilismen”; enligt denna är de primära värderingarna varken sanna eller falska; möjligen finns det en beröringspunkt mellan Ingemars och Axel Hägerströms konceptioner av viljefrihetsproblemet. Det är svårt att hitta specifikt Phalénska drag i Ingemars filosofiska arbeten efter ungdomsåren. Men han skrev en briljant memoaressä om Adolf Phalén i *Filosofisk tidskrifts* startnummer 1980; omtryckt i den omfångsrika volymen *Om stora män och små* 1980; alla förstår att Phalén hör till bokens stora män.

Som sagt, de klassiker som hade stor betydelse för Ingemars filosofiska tankebanor efter ungdomen var Hume och Moore.

Först något om Hume. För Ingemar var en empiristisk inställning i kunskapsteorin en självklar utgångspunkt i allt hans filosoferande. Men den empiristiska grundhållningen kan ju nyanseras och preciseras på olika sätt; den utformning av empirismen som hade störst betydelse för Ingemar var utan tvivel David Humes. Givetvis studerade han också modernare verk i empiristisk kunskapsteori, bl.a. en rad av Bertrand Russells böcker. Jag kommer ihåg att han också penetrerade Moritz Schlicks *Allgemeine Erkenntnislehre*; han var rätt kritisk emot den. Hume hade stor betydelse för Ingemar också utanför kunskapsteorin, främst i moralfilosofin och värde teorin, men också i religionsfilosofin.

Humes filosofi föreligger ju så att säga i två versioner: dels i hans tidiga stora verk *Treatise of Human Nature* 1739–1740, dels i hans senare båda *Enquiries: Enquiry concerning Human Understanding* 1748 och *Enquiry concerning the Principles of Morals* 1751. Det finns en intressant motsättning bland Humekännare rörande de båda *Enquiries*: somliga menar, att man

bara skall ta hänsyn till *Treatise*, om man vill ha reda på hur Hume tänkt; i *Enquiries* föreligger så mycket opportunistiska tillrättalägganden, anser de. Jag var för c:a 40 år sedan med vid en dispyt mellan Ingemar och den berömde danske filosofen, juristen och statsvetaren Alf Ross. Debatten gällde hur Hume ställde sig i en viss moralfilosofisk fråga. Tyvärr har jag glömt vilken; men jag minns, att kärnpunkten gällde just, vilken vikt man hade rätt att lägga vid framställningen i *Enquiry*. Alf Ross var negativ och anförde Humes opportunistiska uttalandet vid utarbetandet av *Enquiries*; men Ingemar tog hem en poäng, då han påvisade att just i den moralfilosofiska fråga det gällde var ståndpunktstagandet i *Enquiry* högst inopportunt! Det var en livfull dispyt, det var roligt att se de stora elefanterna dansa.

Ingemar beundrade starkt den analytiska skärpan hos G. E. Moore, och en av dennes texter fick en omvälvande betydelse för honom: *A Defence of Common Sense* 1925. I början av denna skrift ger Moore en lista på truismen, som enligt Moore är fullkomligt säkra, inte bara sannolika. Ett par av truismerna är t.ex. "Det existerar för närvarande en levande mänsklig kropp, som är min kropp. Denna kropp föddes vid en viss tidpunkt i det förflutna."

Moore erinrar om att idealistiska metafysiker hävdade följande teser: "Det finns inga materiella föremål." "Rummet finns inte." "Tiden finns inte." "Jaget finns inte." Dessa teser strider emot fullkomligt säkra truismen och är alltså falska, säger Moore. Teserna är logiska konsekvenser av de analyser som idealistiska metafysiker givit av begreppen "materiellt föremål", "rum", "tid" och "jag"; alltså är dessa analyser falska, anser Moore.

När Ingemar tagit del av "A Defence of Common Sense", slog det honom, att samma vederläggning som Moore gjort av idealistiska metafysikers teser och analyser kunde utföras emot teser och analyser hos Hägerström och hos Phalén, fastän dessa var mycket skarpa motståndare till all idealistisk metafysik.

Hägerström hävdar t.ex. att rättigheter i common sense mening inte finns, en tes som strider emot många fullkomligt säkra truismen om rättigheter just i common sense mening. Hägerströms tes är alltså falsk, konkluderar Ingemar. Den är en logisk konsekvens av Hägerströms analys av begreppet "rättighet" i common sense mening, en analys enligt vilken detta begrepp implicerar en metafysisk och magisk föreställning om kraft. Alltså är denna analys felaktig, konstaterar Ingemar. – Phalén hävdar tesen, att förändringar i sunda förnuftets mening inte förekommer. Denna tes strider emot fullständigt säkra truismen om förändringar just i sunda förnuftets mening. Alltså är denna tes falsk, konkluderar Ingemar. Tesen är en logisk konsekvens av Phaléns analys av begreppet förändring just i sunda förnuftets mening, en analys enligt vilken detta

begrepp innehåller en själv motsägande föreställning. Alltså är denna analys felaktig, konstaterar Ingemar.

Överväganden, i vilka Ingemar tillämpar Moores betraktelsesätt i "A Defence of Common Sense" blir alltså avgörande för att Ingemar i slutet av 1930-talet överger Uppsalafilosofin.

Men också i ett helt annat sammanhang blev Moore betydelsefull för Ingemar. Den traditionella utilitarismen i Benthams efterföljd räknade bara med *ett* basvärde: endast lustupplevelsen är något i och för sig värdefullt, allt annat värdefullt är endast medel för något annat. Denna form av utilitarism kallas hedonistisk utilitarism. Men Moore framställde en annan typ av utilitarism, som räknar med ett flertal basvärden utöver lustupplevelsen: denna form av utilitarism kallas idealutilitarism. Moore talar här om kunskap, skönhet, moraliska kvaliteter, kärlek, som basvärden jämte lustupplevelsen.

I den mycket viktiga uppsatsen "Humanism" i boken *Livets mening* 1964 – omtryckt i Sören Halldéns och min livsåskådningsantologi *Handbok för tveksamma* 1968 – antyder Ingemar en idealutilitaristisk position (vid sidan av Moores basvärden nämner han också vänskap). Någon systematisk utveckling av en idealutilitaristisk etik har Ingemar dock aldrig givit, och i andra av hans texter är det den gamla vanliga hedonistiska utilitarismen som gäller.

6. ABSURDISMEN

Det inslag i sin livsåskådning jag oftast hörde Ingemar ge uttryck åt i vardagliga sammanhang – t.ex. i kommentarer till dagens händelser – kallade han själv sin *absurdism*. I memoarboken definierar han den med två lärosatser:

1. I människornas värld kan vad som helst inträffa: det vidrigaste, dåraktigaste, gemenaste och det mest fasansfulla kort sagt: det absurda.

2. Det absurda är inte bara möjligt, utan inträffar ideligen: historien är full av absurditeter, och nu härjar de över allt, ehuru inte oinskränkt.

Som belägg hänvisar Ingemar till den tyska nazismens och den stalinistiska kommunismens roller i historien, men också till vissa förhållanden i den akademiska miljön.

Albert Camus är ju berömd för sina spekulationer om det absurda, och Ingemars val av glosan "absurd" som gemensam term för "det vidrigaste, det dåraktigaste, det gemenaste, det fasansfullaste", har säkert influerats av den popularitet ordet fått genom Camus. Thure Stenström har i sin kända bok om existentialismen visat, att Camus' spekulationer i *Myten om Sisufos* påverkats av Sartres *Äcklet*. Har Ingemar i sina tankar om det

absurda på något vis influerats av de båda fransmännen? Eller kanske av den kritik den av Ingemar uppskattade logiska empiristen A. J. Ayer riktat mot dem? Det är värt att undersöka i kommande Hedeniusforskning.

Någon *generell* mening om vad som *orsakar* det absurda har Ingemar aldrig antytt. Sokrates hade som bekant den insikts-deterministiska teorin att det alltid är bristen på insikt som vållar det orätta handlandet. Den åsikten delade Ingemar inte. Ofta handlar människor tvärt emot sin insikt, av ond vilja. Det dåraktiga kan ibland förklaras på Sokrates' vis, men det gemena görs av ond vilja. Huruvida denna vilja är en fri eller en ofri vilja, faller utanför den absurdistiska teorin. Ingemar tog detta klassiska problem på stort allvar och har i flera sammanhang presenterat en distinktionsrik och noggrant genomtänkt lösning, men absurdismen förutsätter inte att denna är korrekt.

7. TVÅ PRINCIPER I INGEMARS LIVSÅSKÅDNING – DEN INTELLEKTUELLA MORALENS MAXIM OCH NORMEN OM DET ONDAS VIKT

En princip med bakgrund hos Bertrand Russell som Ingemar lanserat är den intellektuella moralens maxim, som lyder så:

Att inte tro på något, som det inte finns några förnuftiga skäl att tro på. (*Tro och vetande* 1949, s. 35)

En princip med bakgrund hos Schopenhauer och Dostojevskij som Ingemar lanserat är normen om det ondas vikt: Det finns i människornas värld företeelser som är så onda att det är otänkbart att någonting gott skulle kunna uppväga dem. Ingemar har själv presenterat denna princip så:

Det värsta i livet, de fullkomligt olyckligas öde, det oavbrutna infernaliska lidandet, den hopplösa förnedringen, ett barn som plågats till döds - jag kan inte se att all skönhet i världen eller ens de utomordentligaste tankar kan "uppväga" sådant, och inte heller att andras lycka och kultur kan göra det. Skall vi ta till det största i konsten, låt oss säga Mozarts musik? Skall vi säga att detta värdekapital täcker vad som exempelvis skedde i de tyska gaskamrarna? Eller att Mozart bara kan betala en del av detta? Att vår utmärkta socialvård också kan bidra till försoningen? Tanken är så motbjudande, att man inte kan skriva ned den utan att samtidigt stämpla den som absurd. (*Om människovärde* s. 75 f)

Två principer som i eminent grad stimulerar till reflexion!

8. TVÅ GLÄDJEÄMNEN I INGEMARS LIV

Den klassiska musiken. "Utan musik vore livet ett misstag." Det var Ingemar som lärde mig denna Friedrich Nietzsches formulering. I sitt hjärta

instämde han förvisso i den. Livet igenom var han både en engagerad lyssnare till och en flitig utövare av klassisk musik. Redan som 10-åring tjusades han av Mozarts *Trollflöjten*, som blev hans favoritopera genom alla decennier och som han på slutet ägnade en briljant och mycket ingående essä, den sista essän i hans sista essäbok *Om människovärde*. I tioårsåldern började han spela tvärflöjt. Redan under skoltiden tog han i flera år lektioner för en av Stockholms främsta tvärflöjtister, och när han som artonåring började sina universitetsstudier i Uppsala var han så tekniskt och musikaliskt avancerad på instrumentet, att director musices, den berömde tonsättaren Hugo Alfvén lät honom vara solist, då Akademiska kapellet ett par månader senare skulle framföra Mozarts flöjtkonsert i G-dur. Utöver tvärflöjten spelade Ingemar också piano, men detta endast för sig själv och i intimare sammanhang.

Med tvärflöjten framträdde han däremot offentligt ett flertal gånger redan i unga år; också i andra flöjtkonserter av Mozart och i verk av andra kompositörer. I sina memoarer *Mitt levande förflutna* berättar Erik Hjalmar Linder om detta: ”En smärt, blond, vek ung man som med långsamt behag vände notbladet, när han som skicklig, djupt hängiven solist framträdde vid Akademiska Kapellets konserter i universitetsaulan.” Självt har jag i gott minne några betydligt senare flöjtframträdanden av Ingemar: i Bachs julatorium i Uppsala Domkyrka, i en Mozartkonsert vid litteraturprofessorn Gunnar Tideströms installation i universitetsaulan, i gotländska kulturevenemang tillsammans med skådespelerskan Olga Appellöf i Claudelinska Huset, inte så långt ifrån Ingemars och Astrids sommarställe på Gotland.

Ingemar skrev flera substansrika och lärorika essäer om musik utöver den om *Trollflöjten*, bl.a. en med titeln *Om det musikaliskt sköna*, vilken anknyter till en av musikestetikens berömda klassiker, Eduard Hanslicks *Vom Musikalisch-Schönen* från 1850-talet. I Ingemars artiklar ser man hur han trängde in i alla ett musikverks detaljer, han lyssnar på den musikaliske fackmannens och musikhistorikerns vis, inte enbart på den ordinäre musikälskarens sätt.

Två av 1900-talets stora svenska kompositörer blev hans vänner: den mycket äldre Hugo Alfvén och symfonikern Hans Eklund. Han hade också flera vänner bland yrkesmusiker på olika instrument, bland andra pianisten Ejnar Haglund, som i festskriften till Ingemars 60-årsdag skrev en mycket upplysande artikel om Ingemars och sitt gemensamma musicerande, och två flyktingar från Nazityskland, cembalisten Richard Engländer, som han alltid talade om med stor beundran och värme, och altviolinisten Kurt Lewin, som han berättar om i sin bok *I egen sak och andras* 1976.

Ingemar konstaterade en gång på gamla dagar att han var förtrogen med en hel del musik alltifrån Palestrina till Hans Eklund, Maurice

Karkoff och Allan Pettersson. När man frågade honom vilken av de stora kompositörerna i denna långa musikhistoria han värderade högst tvekade han aldrig om svaret: Mozart. Frågar någon mig vilken av Nordens tonsättare, som stod hans hjärta närmast, blir jag osäker, men jag tror att svaret är Carl Nielsen, en Mozartbeundrare liksom han själv.

När jag besökte Ingemar på lasarettet under hans sista sjukdom, språkade han gärna om musik. Han berättade att en av hans favoriter i romansgenren var Schuberts *Der Hirt auf dem Felsen* för soloröst, piano och klarinett. Jag nämnde att jag nyligen hört den fine norske pianisten Robert Riefling i Grünwaldsalen spela Beethovens tre sista sonater, jag frapperades då av hur väl förtrogen Ingemar var med Beethovens pianoverk. Men vid ett av de sista besöken, då han redan var mycket svag, yttrade han att han inte mera kände längtan efter musik; livsgnistan hade slocknat.

Ett glädjeämne på ålderns höst. På 50-talet uppkom i Sverige liksom i flera andra västerländska länder en stark våg av sympati för de svarta afrikanernas frigörelsesträvanden på olika håll i Afrika och en stark våg av antipati emot apartheidsystemet i Sydafrika. I Sverige bidrog i hög grad artikelserier av Ivar Harrie och Herbert Tingsten efter deras reportageresor i Sydafrika till denna afrikanska våg. Herbert Tingstens engagemang i ämnet smittade av sig på Ingemar, och samtal med yngre verdandister verkade i samma riktning. Skulle Ingemar få en chans att göra något för framväxten av en vetenskaplig filosofi i ett fritt svart Afrika, skulle han gripa den.

Och den chansen kom. En svart student från Kenya, Henry Odera Oruka, dök på 60-talet upp på Filosofiska institutionen. Ingemar fann honom särdeles sympatisk och lämpad för högre studier i praktisk filosofi. När Ingemar inbjudits att vara visiting professor vid Wayne State University i Detroit i USA under sjutton månader 1968–69, ordnade han så, att Henry Odera Oruka fick vara hans assistent och bedriva elementarundervisning i filosofi där. Efter Ingemars återkomst till Uppsala, lade den unge kenyanen fram en licentiatavhandling för Ingemar med temat *On Liberty and the Subjection of Mankind*. Han återvände till Kenya och fortsatte med filosofisk produktion. Ingemar höll tät kontakt med honom och hjälpte och stödde honom på olika vis. Så småningom erhöll Henry Odera Oruka professur i filosofi vid universitetet i Nairobi. För Ingemar var det ett stort glädjeämne att kunna hjälpa fram denne kenyanske filosof och att därigenom bidra till framväxten av en vetenskaplig filosofi i det fria svarta Afrika.

Tilläggs må, att Ingemar inbjöds att gästföreläsa i Nairobi under flera månader 1979. Kontakten mellan vår institution och den kenyanske

professorn bestod även efter Ingemars bortgång 1982, och 1993 promoverades han till hedersdoktor här. Men redan ett par år senare rycktes han bort. I Ingemars anda anordnade institutionen en minnesstund över honom med svarta och vita deltagare. Där spelades afrikansk musik men också samma musik av Gluck som hade spelats vid Ingemars begravning 1982.

9. DE TVÅ SISTA PUBLIKA FRAMTRÄDANDENA

Minnestalet i Stockholms stora synagoga 3 maj 1981 om upproret i Warszawas ghetto 1943. Tidigare i mitt anförande har jag framhållit Ingemars antinazistiska hållning och solidaritet med de av Hitler förföljda också under de år då Hitler var som segerrikast. Genom Raoul Wallenberg-kapitlet i den brittiske premiärministern Gordon Browns år 2007 utkomna, högst förnämliga bok *Courage* har det blivit bekant, att Ingemar och Raoul Wallenberg var kamrater i lumpen c:a 1930, och att de då hade kontakt. Det ligger nära till hands att tänka sig att denna kontakt varit bestämmande för Ingemars klara hållning emot allt vad nazism och antisemitism heter. Detta är möjligt, men föga troligt. De båda beväringarna var unga och gröna som andra beväringar, och kontakten mellan dem ägde rum före Hitlers Machtövertagelse. Däremot har en annan person uppenbarligen haft en stor betydelse för såväl Ingemars antinazism som hans antikommunism, nämligen den 11 år äldre filosofidocenten Gunnar Oxenstierna. Därom har Ingemar vittnat i flera sammanhang.

Med hänsyn till Ingemars klara engagemang emot nazism och antisemitism kan man finna det synnerligen adekvat, att ett av hans allra sista offentliga framträdanden blev ett anförande om ett av nazisternas många fasansfulla övergrepp emot de europeiska judarna, men också om det tappra men fåfänga försök att värja sig som benämnes Warszawaghettoets uppror 1943. (Inom parentes: det är viktigt att skilja på Warszawaghettoets uppror 1943 och staden Warszawas uppror 1944.) Sedan 1940 hade 400 000 judar vistats i det stora Warszawaghettoet; nazisterna företog ideligen deportationer bland dessa till de närliggande förintelselägren (särskilt Treblinka), där de mördades i gaskamrar. Vid en tidpunkt 1943, då 60 000 judar fanns kvar i ghettot, hade somliga av dem lyckats komma över vapen, som de använde emot sina förföljare. Dessa svarade med stor brutalitet: kvarter efter kvarter brändes ned i ghettot. Ytterst få av de 60 000 judarna lyckades överleva genom att ta sin tillflykt till kloakerna. Ingemar redogjorde i sitt minnestal för dessa hemska händelseförlopp på grundval av den Holocaustforskning som förelåg 1981. Han tillfogade några djupt kända reflexioner.

En av dessa reflexioner utgick från det förhållandet att judarna genom

sitt uppror endast vållade fienden en mycket ringa skada, men att å andra sidan lidandena för judarna själva blev ännu större än om de motståndslöst låtit sig deporteras till Treblinka. För en utilitarist är det därför naturligt att betrakta upproret som, en oriktig åtgärd. Men Ingemar tänker annorlunda. "Deras kamp", säger han, "har påmint oss om värdet av en levande protest mot det onda." Uppenbarligen finner Ingemar, att en sådan protest mot det onda har ett egenvärde, den är ett värde i sig.

Det finns en analog reflexion i Ingemars essä om den stoiske filosofen Epiktetos, en essä av långt tidigare datum. Här handlar det om kejsar Neros ondskefulla Rom, där inget motstånd mot det onda hade någon som helst avsedd effekt. "Att vågra infinna sig på Neros fest var tillräckligt för att man riskerade att bli halshuggen nästa dag." "Men enligt Epiktetos hade martyrernas blod sin mening", och det är tydligt, att Ingemar sympatiserar med honom. Epiktetos liknar de modiga och rättfärdiga i detta hopplösa samhälle, Neros samhälle, vid den röda bården på senatorernas vita toga. Den gav detta plagg all den skönhet det kunde ha. De modiga och rättfärdiga gjorde genom sin blotta tillvaro, inte genom vad de åstadkom, detta samhälle bättre och mindre djuriskt än det annars hade varit. Också här har Ingemar tydligt tanken att den levande protesten emot det onda har ett egenvärde.

Hägerströmföreläsningarna i december 1981 om Sokrates. Ingemars sista offentliga framträdande var Hägerströmföreläsningarna i december 1981, några månader före hans död. Föreläsningarnas tema var Sokrates. Till stor del handlade de om vad Hans Larsson kallat Sokrates' insiktsdeterminism: man handlar rätt om och endast om man har insikt om det rätta. I en föreläsning urskilde han en rad olika typer av sokratisk ironi; han illustrerade dem med suggestiv recitation av exempel ur dialogerna; han noterade, att Sokrates' ironi nästan alltid var grov.

Ett fångslande avsnitt av föreläsningarna utgjordes av en jämförelse mellan Sokrates och Jesus, ett tema som visst var populärt på den svenska folkbildningsrörelsens tid och som Ingemar med sin suveräna behärskning av de relevanta texterna nu gjorde något originellt och högtintressant av.

"Den kanske viktigaste och mest djupgående punkt där Sokrates och Jesus skiljer sig från varandra, är deras motsatta sätt att *grunda* de etiska normer de trodde på", säger Ingemar. Han hänvisar till Sokrates' kända tes i dialogen Euthyphron: gudarna vill något, *emedan* det är rätt. Jesus däremot anser att något är rätt, *emedan* Gud vill det.

Ingemars sympatier står naturligtvis på Sokrates sida på punkt efter punkt i denna jämförelse. Men på en mycket viktig punkt överraskar Ingemar. "Sokrates saknade ett drag som Jesus hade", konstaterar Ingemar och fortsätter: "ett drag som borde vara den grund på vilken hela vår

moral vilar och vara den yttersta motiveringen för just läran om människovärdet. Det är barmhärtigheten, *medlidandet*.”

Detta var Hägerströmföreläsningarnas stora överraskning. I sammanhanget förklarar Ingemar, att läran om människovärdet ”nästan kan sägas tillhöra Sokrates filosofi” (trots alltså att Sokrates saknar det drag som borde vara den yttersta motiveringen för denna lära). I tidigare skrifter poängterar Ingemar, att Platon är mycket avlägsen från humana och demokratiska ideal; Ingemars Platonkonception liknar i mycket den som Karl Popper senare utvecklar i *The Open Society and its Enemies*. I detta arbete kontrasterar Popper Platon och Sokrates och hävdar att Sokrates i likhet med den yngre sofistiken står humana och demokratiska ideal nära. Att Ingemar alltså i betydande mån gör samma kontrastering som Popper mellan Platon och Sokrates är en *andra* överraskning i Hägerströmföreläsningarna. Det är beklagligt att Ingemar inte fick tillfälle att närmare gå in på och med textcitat belägga de båda överraskningarna i Hägerströmföreläsningarna.

Både minnestelet om Warszawahettot och Hägerströmföreläsningarna återges i Ingemars sista bok *Om människovärde*; minnestelet in extenso, Hägerströmföreläsningarna partiellt. Båda dessa texter är omistliga inslag i Ingemars författarskap, och de återspeglar viktiga sidor av Ingemar Hedenius, såsom jag minns honom.¹

¹Tack till Thorild Dahlquist, som hjälpt mig vid nedteckningen av mina minnen.

Thure Stenström

Ingemar Hedenius, Kierkegaard och Sofokles

När Ingemar Hedenius avled 1982, skrev Ann-Mari Henschen-Dahlquist den 3 maj en dödsruna i *Upsala Nya Tidning* under rubriken "En av Sveriges stora intellektuella". Formuleringen är träffande. Vid förra seklets mitt nära nog dominerade Ingemar Hedenius, vid sidan av Herbert Tingsten och min egen lärare Victor Svanberg, den intellektuella scenen i Sverige. För många av oss som då var unga kom trion att ingripa starkt i vår åsiktsbildning, antingen vi sedan instämde i eller protesterade mot vad de hade att säga. Efter Hedenius död har det skrivits en lång rad doktorsavhandlingar om honom, men flertalet har behandlat hans kristendomskritik. Hans rika estetiska intressen och allt han skrivit om musik, skönlitteratur och konst har däremot inte gjorts till föremål för mer inträngande studier. Bara i Svante Nordins biografi ägnas området en mer samlad men fortfarande summarisk uppmärksamhet. Jag hade tänkt att i denna föreläsning söka belysa ämnet och vill förutskicka, att huvudsynpunkterna rätt mycket överensstämmer med dem jag anlägger i en bok som jag har under arbete.¹ Av tids- och utrymmesskäl får jag likväl här begränsa mig till den sektor som ligger mig närmast, nämligen skönlitteraturen, och väljer då att uppehålla mig vid företrädesvis två diktare, Kierkegaard och Sofokles. Om hans relationer till den klassiska musiken och konsten kunde lätt liknande föreläsningar hållas. Men innan jag går in på ämnet, först några ord om min personliga relation till föremålet för dagens symposium.

*

Ingemar Hedenius lämnade professuren i praktisk filosofi i Uppsala år 1973. Under åren 1971–1993 innehade jag vid samma universitet en av lärostolarna i litteraturvetenskap. Det betyder, att under hans två sista tjänsteår och mina två första satt vi som kolleger i samma sektion och samma fakultet. Men redan dessförinnan, under min doktorand- och

¹Partiet om Kierkegaard återgår i enskildheter också en på en föreläsning som jag 1992 höll i Søren Kierkegaard Selskabet i Köpenhamn under titeln "Ingemar Hedenius och Søren Kierkegaard – ett kärleksförhållande".

docenttid, brukade vi ofta råkas både på Carolina Rediviva och på Villavägen 7, där hans och mitt ämne på den tiden hade gemensamma seminarielokaler och där vi sågs praktiskt taget dagligen. Både under vår aktiva tid som professorer och sedan han blivit emeritus, träffades vi allt som oftast också på den sommarens ö som för oss båda heter Gotland.

Det bör från början understrykas, att jag inte tillhörde Ingemar Hedenius närmaste vänskrets. Till avståndet bidrog redan åldersskillnaden, jag var ung och han var gammal och etablerad, när vi lärde känna varandra. Den vördnad och respekt, gränsande till fruktan, som omgav honom bidrog inte till att minska avståndet. På det hela taget gäller dock, att vi upprätthöll inbördes goda relationer. Aldrig någonsin kan jag påminna mig, att vi råkade i konflikt. Att jag som medarbetare i *Svenska Dagbladet* representerade en mer kulturkonservativ linje än han föranledde till exempel aldrig några öppna kontroverser.² Inte ens att jag som litteratur- och idéhistoriker skrev två digra böcker om existentialismen, en om den kontinentala traditionen från Kierkegaard till Sartre och en annan om mottagandet och inflytandet i Sverige, sådde någon split mellan oss. Naturligtvis ogillade Ingemar mitt ämnesval och tyckte, att jag kunde ha ägnat mig åt ett mer fruktbart ämne. Men om detta någon gång föranledde muntert gnabbande, åstadkom det aldrig blodvite.

Framför allt var det tre stora intressen som förenade oss och som vi ofta utbytte tankar om, Søren Kierkegaards författarskap, den klassiska musiken³ och – sist men inte minst – hans mycket älskade sommarprovins och tillika min hemprovins, Gotland. Vi ägde sommarhus i grannsocknar på ön och badade ibland vid samma badstrand Ängmansviken, som ligger just på gränsen mellan Östergarn och Kräklingbo. För en utförligare redovisning av mina minnen av personen Ingemar Hedenius, mitt förhållande till honom och den Uppsala- och Gotlandsmiljö, som vi båda vistats och verkat i, hänvisar jag i övrigt till mina memoarer *I alma maters tjänst. En Uppsalaprofessor ser tillbaka* (2004, Atlantis).

*

²Vid ett tillfälle, då vi råkade promenera tillsammans på Thunbergsvägen, uttryckte han avund över att jag tilläts utbreda mig i *Svenska Dagbladets* spalter, medan Olof Lagercrantz portförbjudit honom i *Dagens Nyheter*. Jag föreslog honom att ringa Leif Carlsson, som då var kulturchef på *SvD*, och erbjuda denne sina tjänster. Jag var säker på att Leif, som var en hängiven beundrare av Ingemar, skulle ta emot honom med öppna armar, och antydde att hans inträde i *SvD* borde kunna ge Lagercrantz önskvärd gallfeber. Ingemar fann förslaget mycket tilltalande, men till något förverkligande kom aldrig planerna.

³Han var som bekant framstående flöjtist. I unga år trakterade jag orgel och piano och avlade en organist- och kantorsexamen samt är på gamla dar fortfarande aktiv som cembalist.

Jag övergår så till att berätta en rolig historia. Ingemar Hedenius inbjöd mig en gång att med honom på Filosofiska institutionen hålla ett seminarium om ett avsnitt ur Martin Heideggers *Sein und Zeit*. Som väntat ondgjorde sig Ingemar över Heideggers filosofi, vilken han fann abstrus och pretentiös och betecknade som svårbegriplig eller rentav obegriplig. Jag sökte efter förmåga försvara texten med att den trots allt förmedlade en suggestiv bild av människans utsatthet i dödens skugga, av ungefär samma slag som den man kan finna i mycken modern poesi. Då hördes Ingemar upphäva sin gnälliga röst: ”Ja, du säger att den där Heidegger är så bra som poet. Men inte är han lika bra som Johan Ludvig Runeberg, inte!” Det gör knappast historien sämre, om man vet att Runeberg med sin nationalpatriotism och döds kult tillhörde Ingemars genuina hatobjekt.

Om Ingemar Hedenius hyste stark motvilja mot en sentida existentialist som Heidegger eller diktarfilosofier som Sartre och Camus, var hans inställning en helt annan till vissa äldre diktarfilosofier som Schopenhauer, Nietzsche och Kierkegaard. För dessa sistnämnda tre hyste han en stark beundran, och med dem umgicks han nära nog som själsfränder och ständiga följeslagare. Inte så att han svor på allt vad de sagt. Men han uppskattade dem för deras vitala språkkonst och för deras allvar i umgänget med livsproblemen. Hans beläsenhet i deras skrifter var häpnadsväckande. Jag vet mig sällan ha påträffat någon i Uppsala som med samma lätthet kunde citera ur Kierkegaards viktigare skrifter. Hans beundran för Kierkegaard saknade gräns, och min var knappast mindre. På Carolinas trappa, där vi ibland tog gemensam vilopaus, brukade han utbrista: ”Ja, vid sidan av Kierkegaard är vi ju alla bara enkla folkskollärare!”

Det intressanta är nu, att Ingemar läste de nämnda filosoferna (Schopenhauer, Nietzsche och Kierkegaard) först och främst som diktare, som skönlitterära författare, men alls inte som professionella filosofer. Som fackfilosofer ansåg han dem betänkliga, ofta logiskt bristfälliga eller på annat sätt undermåliga. Men som diktare ansåg han dem fascinerande och fängslande, ja – i vissa fall – geniala. När han under läsåret 1968–69 vistades som gästprofessor vid Wayne State University i Detroit i USA – det var under samma år som jag själv undervisade i skandinavistik och komparativ litteratur vid Harvard – riktade jag ett brev till Ingemar. Jag frågade honom då, hur han först hade kommit i beröring med de nämnda diktarfilosoferna. Han besvarade mina frågor mycket vänligt i ett svarsbrev, som jag äger i original och som numera också finns tillgängligt i kopia i Hedeniusarkivet i UUB.⁴ Jag återger ur brevet här följande:

⁴Brev från Ingemar Hedenius till förf. den 12 nov. 1969. Ingemar bevarade i stor utsträckning kopior på sina egna brev till olika adressater, vilket förklarar Hedeniusarkivets rikhaltighet i fråga om brevmaterial.

Hägerström kände till Kierkegaard och var däri olika övriga samtida universitetsfilosofer. Över huvud taget var Hägerström mycket intresserad av de s.k. livsåskådningsfilosoferna, men kanske mera av Nietzsche än någon annan. Från privata samtal med honom minns jag mycket väl hans beundran för Nietzsche och Schopenhauer. [...] Mitt eget intresse för Kierkegaard, Schopenhauer och Nietzsche väcktes av Gunnar Oxenstierna (docent i teoretisk filosofi, död 1939). I likhet med övriga Uppsalafilosofer (utom Hägerström) torde Oxenstierna aldrig ha nämnt någon av de tre på ett positivt sätt i sin undervisning. Det var genom samtal, som jag övertog något av hans fascination för dem och började läsa deras skrifter och fortsätter alltjämt därmed. [...] Han (Oxenstierna) var en man som läste på allvar och tog allvarliga saker allvarligt, en sällsynthet och dock ett nödvändigt villkor för att alls vara något annat än en murvel i förhållande till litteraturen. Han kunde bli gripen utan att ett ögonblick vackla i sitt högt utbildade kritiska förstånd. Han var en av de okonventionellaste personer jag någonsin träffat, okonventionell också i sitt förhållande till de tre livsåskådningsfilosoferna, som på ett ofta dumt sätt ringaktades av fackfilosoferna och som han läste på sitt eget sätt. Honom har jag lärt mycket av.

Brevet ger besked om att den så kallade livsåskådningsfilosofin inte uppmärksammades nämnvärt i den reguljära filosofiundervisningen i Uppsala under Hedenius studietid men däremot och likafullt gärna lästes av lärarna på fritiden. Det fanns sålunda en underström av exempelvis Kierkegaardintresse också i lägen, då man inte riktigt ville vidkännas Kierkegaard som en vetenskapligt arbetande tänkare. Hos Hedenius själv möter vi just denna klyvnad, tillräckligt intressant för att erbjuda utgångspunkt för denna föreläsning.

Innan vi går vidare bör inflikas, att Hedenius litterära intressen var vidsträckta. Ifall man mer allmänt önskade belysa hans litteratursmak, skulle det bli nödvändigt att nämna också många andra diktare, som här måste förbigås. Till hans favoriter hörde exempelvis Dostojevskij, Flaubert, Tolstoj, Ibsen och Kafka liksom sen- och samtida nordiska diktare som Almqvist, Vilhelm Ekelund, Johannes Edfeldt, Rabbe Enckell, Gunnar Ekelöf, Sandro Key-Åberg, Tage Aurell, Arnulf Överland och Tora Dahl. Ingemar Hedenius hyste alltså ett genuint intresse för skönlitteratur och skrev, inte för intet, själv lyrik. Med all rätt fasade han för den dag, då våra fackfilosofer blir så avancerade i logik, språkanalys och kunskapsteori, att de inte längre förmår att skilja på Dostojevskij och Kalle Anka.

*

”Det förefaller ofrånkomligt, att Kierkegaard är Nordens utan jämförelse största prosaförfattare. Vem skulle göra honom den rangen stridig?” Med

denna deklaration inleder Hedenius sin essä ”Om Sören Kierkegaard” i *Ord och Bild* 1964, den omtrycktes senare i essäsamlingen *Om stora män och små* (1980). Och han tillägger:

Att läsa honom betyder att möta det enastående geniets rikedom och kraft, att stimuleras av en överväldigande intensitet och originalitet. Men också att bli gripen. Få har varit personliga som han. Förståelsen för hans författarskap blir på nästan varje punkt en förståelse för diktaren själv, av den människa som var Sören Kierkegaard. Ibsen kan man ha allt utbyte i världen av utan att stort fråga efter vem han var. Att läsa Kierkegaard är omedelbar beröring med en människa, en människa vars utstrålning är så stark, att det till sist kan kännas omöjligt att befria sig från honom. (*Om stora män och små*, 1980, s. 74)⁵

Varifrån kom denna stora beundran och starka fascination? Vi vet alla, att Hedenius normalt avskydde teologin och underkände kristendomens gudsbegrepp. Hur kommer det sig då att han likväl var så betagen i Kierkegaard? I sin egenskap av teolog, filosof och skönlitterär författare satsade ju Kierkegaard snart sagt hela sin livsgärning på att förkunna just kristendom. Inte ens i sitt estetiska författarskap gjorde han något annat.

När Svante Nordin i *Ingemar Hedenius. En filosof och hans tid* (2004) åtar sig att förklara ateisten Ingemar Hedenius paradoxala förkärlek för tros-vittnet Kierkegaard, anger han först och främst två huvudorsaker:

Det som drog Hedenius till Kierkegaard var dennes uppror mot borgerligheten, ett uppror som liknade hans eget, ehuru det var så mycket mer radikalt. Kierkegaards avsky för kulturlivet och konventionerna i guldålderns Danmark kunde Hedenius förstå och överföra till sin egen omgivning. Kierkegaards ”kyrkostorm”, hans stora kampanj mot danska kyrkan, dess präster och teologer, skulle Hedenius rent av efterbilda, låt vara under helt andra förtecken. Hos den danske författaren kände han igen sitt eget tungsinne, sin egen oförmåga att acceptera världen sådan den är. (s. 119)

Utan att alls ifrågasätta giltigheten av dessa faktorer – sympatierna med kyrkostridens Kierkegaard och inlevelsen i den danske diktaren tungsinne är otvivelaktigt mycket viktiga – får man kanske tillstå, att förklaringen är något för summarisk för att vara fullt tillfredsställande. Den som önskar ett mer uttömmande svar, tvingas ta också andra komponenter i beaktande.

*

Ingemar Hedenius första större essä om Kierkegaard återfinns i tidskriften *Tiden* 1944. Också den bär – fastän den eljest alltigenom avviker från den nyssnämnda, senare uppsatsen i *Ord och Bild* 1964 – titeln ”Om Sören

⁵Citering sker här efter *Om stora män och små*. Men ordalydelsen är densamma i *OoB* 1964.

Kierkegaard". Troligen har 1944 års studie tillkommit som en reaktion på Johannes Hohlenbergs monografi över Kierkegaard, vilken 1943 hade översatts till svenska av Sven och Karin Stolpe. Den kritiska granskningen av Hohlenbergs bok upptar i själva verket hela den senare delen av essän. Tro och vetande-debatten hade 1944 ännu inte kommit i gång, men den väntade alldeles bakom knuten. Man anar, att Hedenius redan nu befinner sig på krigsstigen. Läser man *Tiden*-essän en smula uppmärksam, skall man också finna, att Hedenius går nästan direkt på den centrala fråga, som från första början fångade, fascinerade och förbryllade honom: Kierkegaards häpnadsväckande förmåga att kunna dyrka en grym och brutal kristen Gud! Låt oss citera inledningen:

Det märkvärdiga geniet Kierkegaard har inte förlorat förmågan att fascinera sin eftervärld, och det skall väl dröja länge innan så sker. Hans verk är koncentrerat på en enda fråga och just all livsåskådnings grundproblem: hur man skall leva, vad slags tro man skall bygga sitt liv på och ta konsekvenserna av. Redan den monomana koncentrationen på denna fråga fascinerar. Därtill kommer Kierkegaards lösning, som också alltid är en och densamma: kristendomen i dess oförnuftigaste och grymmaste, dess mest kulturfrämmande, asociala och livsfientliga form.

Betraktad med friska ögon är Kierkegaards Gud en ond ande. Hans skoningslöst hårda krav ligger bortom all mänsklig reson och rättvisa. Av Abraham fordrade han en kvalificerad ogärning: att vilja slakta Isak. Av andra har han krävt, att de skulle leva helt utanför samhället, torteras och slås ihjäl till hans ära. Av alla människor begär han, att vi skall lida, ja, pinas övermåttan genom att försöka likna Jesus och älska Gud. Ingen kan fylla hans krav, fastän att fylla dem är det enda viktiga som finns. Allra minst ligger det i kyrkans och den vanliga kristenhetens förmåga eller ens avsikt att göra det. Något av det djupaste uppbyggliga i kristendomen finns gömt i tanken, att mot Gud hava vi alltid orätt.

Gud straffar också med oemotståndlig kraft och grundlighet, stundom kollektivt för enskilda brott enligt principen om fädernas missgärningar. Helighet och förtappelse har ingenting att göra med rätt och orätt i vanlig mening. På samma gång är Gud all god gåvas givare, i det att han av princip endast handlar av kärlek, och ingen utom han kan visa verklig kärlek. Givetvis får detta, som Kierkegaard själv framhåller, inte förstås som om ordet "kärlek" skulle ha någon av sina normala betydelser, när det är fråga om Gud.

Denna tro utvecklar Kierkegaard på ett sätt, som torde vara enastående i sin blandning av osund sensualism och asketiskt självplågeri, romantisk förhåvelse och vållustig självförnedring, djup livsleda och forcerad, ofta hånfull uppsluppenhet, förskräckelse för Gud och devot fromhet – men först och sist förtvivlan, ångest. (*Tro och vetande*, 1949, s. 333 f)⁶

⁶Här och i det följande sker citering efter *Tro och vetande*. Men ordalydelsen är densamma redan i *Tiden*-uppsatsen 1944.

Av citatet framgår tydligt, att Hedenius känner stark motvilja mot Kierkegaards gudsbild och finner dennes gudsdyrkan avskräckande. Men man anar, att det samtidigt finns förtjänster som döljer sig mitt i allt det förkastliga. Kierkegaard tar till att börja med livsåskådningsfrågan på tillbörligt allvar, "hur man skall leva, vad slags tro man skall bygga sitt liv på och ta konsekvenserna av". Han är vidare tillräckligt redbar för att beskriva kristendomen sådan den verkligen är, hederlig nog att inte blanda bort korten och göra kristendomen mild eller behaglig, rationell eller på annat sätt salongsfäbig. Kierkegaard skildrar kristendomen som just så grym och omänsklig, så upprörande absurd och bortom allt förnuft som den enligt Hedenius rätteligen måste anses vara – nämligen under förutsättning att man läser Bibeln efter bokstaven och inte omtolkar den välvilligt, det vill säga läser den selektivt, förmänskligar eller moderniserar den. Så här kan det låta:

Att den högsta makt, som styr, straffar och frikänner och som binder den enskilde med fruktan och bävan, är övernaturlig och arbetar efter principer helt bortom mänsklig godhet och rättvisa, den läran ingår verkligen i all äkta kristendom. (s. 336)

Bekännaren Kierkegaard har sålunda den obestridda förtjänsten av att veta vad äkta kristendom är, när han pläderar för ett kristet liv: han anammar en absurd och mot allt sunt förnuft stridande verklighetsuppfattning, han rekommenderar lidandet som livsform och manar oss att följa Jesus efter i ensamhet, lydnad och lidande, ända därhän att man som kristtrogen är beredd att "dö bort från världen", han hyllar övernaturliga makter som kränker alla våra mänskliga föreställningar om godhet och rättvisa. Men han gör detta konsekvent och intill det bittra slutet, kompromisslöst och utan försök till harmoniseringar.

Men när så Kierkegaard sedan tillfogar det för honom själv angelägna kravet, att vi också skall kapitulera inför den kristna paradoxen, obehagat godta den, tro på det absurda just därför att detta ligger utanför vår fattningsförmåga, kasta oss ut på 70 000 famnars djup i hopp om att det bär, då kan Hedenius givetvis inte vara med längre. Mot en sådan förnuftets kapitulation värjer han sig med eftertryck. Likafullt fortsätter Kierkegaard att fascinera honom, något som uppenbarligen förorsakar honom problem, både estetiska och moraliska. För att rädda Kierkegaards status, blir han tvingad till en radikal förvandlingsakt.

Förvandlingsnumret tillgår på följande sätt. Hedenius upphör att läsa honom som teolog och övergår i stället till att läsa honom som diktare! Och i och med detta byter texten så att säga förtecken. Mycket av det som förut var motbjudande blir nu tilltalande, mycket av det som tidigare tedde sig fränstötande blir nu tilldragande. Om Kierkegaard är rosen-

rasande och galen som teolog, är han likafullt en ordkonstens mästare och som sådan verkningsfull och suggestiv. Ty som diktare har Kierkegaard rätt att tillåta sig lite av varje, till exempel ohållbara generaliseringar. Eller, som det heter ordagrant:

Men ur konstnärlig synpunkt – och den synpunkten blir till sist den väsentliga, när den gäller en författare av detta slag – är den förnuftsvidriga generaliseringen inte något fel. Tvärtom kan den inte tänkas bort ur Kierkegaards verk utan att detta skulle förlora något väsentligt av sin genialitet och sin suggestiva kraft. (s. 343)

Visst skulle man kunna tänka bort det religiösa perspektivet ur Kierkegaards författarskap, anser Hedenius. Men då skulle också den speciella Kierkegaard-upplevelsen gå förlorad, själva egenarten, det som gör denna lektyr så överväldigande och gripande. Hedenius magistrala och obarmhärtiga slutsats blir: ”En förutsättning för att man skall ha utbyte av Kierkegaard är att man *inte* tror på honom. Det är också den enda försvarliga inställningen – även bortsett från det sakförhållandet att man knappast kan hänge sig åt honom utan att ta skada till sin själ” (s. 345). Tokigt som tänkande, ohållbart som etisk teori, stolligt som teologi och överhuvud taget som lära men icke desto mindre helt fascinerande och fullkomligt genialt som skönlitteratur, så kan man sammanfatta ateisten Hedenius försök att komma till rätta med det motspänstiga fenomenet Kierkegaard.

*

I Ingemar Hedenius ansvarsområde som professor i praktisk filosofi ingick bland flera andra åligganden estetiken som ett särskilt moment. Men sin främsta tankekraft ägnade han inte åt estetiken utan åt moralfilosofin, religionsfilosofin och rättsfilosofin. Inom estetiken har han veterligen aldrig presenterat någon genomförd teori, åtminstone ingen i större skala. Men han har på flera ställen presenterat fragmentariska utkast till estetiska teorier – detta gäller såväl för musiken och bildkonsten som för litteraturen. Och det kan för vårt resonemang vara givande att påminna om några av de huvudpunkter han brukar anse giltiga för ordkonstverket.

I sin installationsföreläsning vid Uppsala universitet och i flera senare sammanhang uppehöll sig Hedenius gärna vid sanningsvärdet i fiktiva framställningar.⁷ En smula förenklat och populärt uttryckt, gjorde han

⁷ Se särskilt ”Om sanning i skönlitteraturen” (i *Filosofiska studier tillägnade Konrad Marc-Wogau* den 4 april 1962, (1962) ånyo publicerad i *Fem studier i praktisk filosofi* (1964) och omtryckt i *Om människans moraliska villkor* (1972), ”Ren och oren konst. Om konstens tredje dimension”, först tryckt i *Hörde Ni?*, 1951:5, sedan omtryckt i *Fyra dygder* (1955), samt ”Konst och skönhet”, i *Om människans*

skarp åtskillnad mellan de faktaomdömen vi håller oss med i vardagslag och diktens påståendesatser. (Ett besläktat resonemang förde han ibland rörandeolikheterna mellan vad han kallade "påståendesanning" och "upplevelsesanning", vilka var och en fordrar olika verifieringsmetoder).⁸ Låt oss ta ett teoretiskt påstående som detta, "vatten fryser vid minus en grad". Satsens sanningsvärde går att fastställa, helt enkelt genom att man ställer ut ett glas vatten i angiven temperatur och ser om det fryser. Men välj så ett annat omdöme, förslagsvis den första meningen i Strindbergs *Hemsöborna*: "Han kom som ett yrväder en aprilafon med ett höganäskrus hängande i en svängrem kring halsen". Går denna sats att verifiera? Nej! Går den då att i stället falsifiera? Svar: nej. Ingemar skulle ha kallat den för en "logiskt öppen sats". Diktens påståenden utgörs ofta av just sådana "logiskt öppna satser". Diktens sanningar är, åtminstone i regel, därmed inte ordinära sanningar *om* livet men kan likafullt ändå vara sanningar *mot* livet. De sistnämnda har sitt intresse som belysningar eller bilder av hur livet skulle kunna vara beskaffat. Det föreligger inget skäl att avstå från sådana skildringar, om vi har nöje, behov eller glädje av dem, även om vi inte tror på deras sanningsvärde i bokstavlig eller teoretisk mening. De kan nämligen ge underlag för våra drömmar, strävanden och fantasier på ett ofta värdefullt sätt.

I uppsatsen "Livsåskådningar" i boken *Om människans moraliska villkor* (1972) heter det:

Vi kan inte tro på dessa tänkare (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard) så som vi tror på vetenskapliga teoretiker och inte heller kan vi underkasta oss deras ofta besynnerliga moraliska föreskrifter. Vad vi kan göra är att tillägna oss deras svar på själva livsåskådningsfrågan, att sjunga deras melodier. (s. 326)

Att "sjunga deras melodier" har, så tänker sig Ingemar Hedenius saken, det goda med sig att sången eller nynnandet vidgar vårt erfarenhetsregister som läsare och lär oss, hur andra människor kan känna och tänka. Diktens påståenden kan mycket väl vara inspirerande, tröstande, upp-

moraliska villkor (1972). Givande är vidare "Om praktisk filosofi", första gången tryckt i *Prisma*, 1948, häfte 3; i bearbetad form presenterad som installationsföreläsning vid Uppsala universitet den 13/3 1948 och återgiven i *Fem studier i praktisk filosofi* (1964) liksom i *Sju studier i praktisk filosofi* (1968) samt även tryckt i *Om människans moraliska villkor* (1972). Vidare bör nämnas "De nutida och konstverkets auktoritet" i *Om dödshjälp och andra essäer* (1964). Även avsnitt av uppsatserna "Att välja livsåskådning" respektive "Det bibliska arvet" i *Att välja livsåskådning* (1951) ger viktiga belysningar av begreppet sanning i dikten.

⁸Se t.ex. bemötandet av Erik Hjalmar Linder resp. Bertil Malmberg i uppsatsen "Intellettets tvångströja m.m.", *Att välja livsåskådning* (1951), s. 232 ff, särskilt s. 236 f och där anförd not.

byggliga och lärorika, även när de innehåller logiska motsättningar eller eljest strider mot förnuftet. Kränkningar av motsägelselagen skall vi inte godta, om vi möter dem i filosofin eller teologin. Men om kränkningen förekommer i diktingen, i konstverket, kan felet tvärtom förvandlas till en konstnärlig finess. Diktingen ger oss, brukade Ingemar Hedenius föredra att uttrycka det, "bilder av livet". Dessa bilder fyller vårt irrationella begär att finna svar på de eviga frågorna, ger oss överblick över livssammanhanget. Ibland skymtar hos honom rentav tanken, att man i dikten och den estetiska upplevelsen kan finna utlopp för ett religiöst behov (om man har ett sådant), något som fackfilosofin eller kyrkorna i regel förmenar oss. Emellanåt antyder Hedenius, att han själv i den stora konstnärliga upplevelsen har kunnat finna något som närmar sig religiös andakt, försoning, befrielse.⁹

Det är när man bekantat sig med dessa viktiga element i Hedenius estetiska uppfattning som man lättare förstår, hur han äger ett slags alibi för att beundra Kierkegaard. Det föreligger, vilket lätt inses av det sagda, inga teoretiska hinder för att starkt uppskatta en diktare, vars lära man finner både intellektuellt och moraliskt stötande. När så denna förutsättning väl är godtagen, ligger fältet fritt för en närmast oreserverad beundran. Och då har Kierkegaards skrivsätt, genom sin storartade variationsrikedom och sin exempellösa intensitet, förmågan att ytterligare förhöja njutningen:

Som konstnär är han suverän i sitt fack. Han förstår sig lika bra på lyrisk innerlighet och deklamatorisk kraft, elak satir och gripande självbekännelse, realistisk iakttagelse och spetsfundig dialektik. Nästan allt av honom har också en oefterhärmlig, närgången ton som är hans egen. Med sin överlägsna språkkonst och sitt utstuderade psykologiska skarpsinne utför Kierkegaard konststycket att göra sin förvridna livsstämning suggestiv i samma takt som han själv understryker dess absurditet. Tilldragande genom att vara frånstötande, det är denna förkunnelses modell. Allt detta fascinerar, bl a genom det inslag av satanisk demoni som ligger däri. (*Tro och vetande*, s. 334)

*

Ett utmärkande inslag i Hedenius Kierkegaard-exeges, det gäller kanske i synnerhet 1964 års uppsats, är den starka inlevelsen, en inlevelse som gränsar till självidentifikation. Man märker inslaget kanske inte genast men däremot om man noga avlyssnar och väger ordalagen. Hedenius jämför oavslutligen sina egna ångestreaktioner med Kierkegaards, mäter sin egen förtvivlan mot dennes, hyser den största förståelse för Kierkegaards förfallsteorier och djupa pessimism och är – hisnande tanke! –

⁹Jfr till exempel *Tro och vetande*, s. 38 ff.

nästan pojktigt glad över att inte överträffa Kierkegaard i fråga om galenskap. Han tycker sig förstå och hysa medkänsla med krymplingen, den vanskapte och höftskadade Kierkegaard, vars otympliga kroppshydda utgör ett ständigt föremål för gatpojknarnas glåpord och omgivningens gyckel men som i själva verket är ett geni mitt i en köpstad av banala medelmåttor, förlästa professorer och korrumperade småborgare. Man anar, hur Hedenius här så att säga speglar sig i Kierkegaards belägenhet.

Otvivelaktigt känner han också igen sig, däri har Nordin rätt, i Kierkegaards rasande angrepp på statskyrkan och gillar helt och fullt dennes yrkande på att statskyrkan bör avskaffas. Han uppskattar angreppen på samtidens hegeliantsk färgade teologi, den som vill göra kristendomen begriplig, behaglig, jag var nära på att säga kristet-humanistiskt tandlös och salongsfälig.

Utan tvivel identifierar han sig särskilt starkt med Kierkegaards djupa tungsinne och melankoli. Ty detta svarar mot hans egen dominerande livsstämning. Och givetvis dröjer han vid Kierkegaards stora äkthet och redlighet, att denne förväntar sig att man skall leva som man lär och lära som man lever. "Ganske simpelt, jeg vil Redelighed!", utropade ju Kierkegaard i ett av sina sista inlägg i *Fædrelandet* under kyrkostriden.¹⁰ Med sin notoriska upptagenhet av sanningslidelsens, förställningens och lögnens mekanismer var Hedenius starkt mottaglig för sådana paroller. Men först och sist är han lyhörd för den storartade lidelsen i Kierkegaards förkunnelse, den drabbande ironin, det gränslösa allvaret, den djärva satsningen på en enda sak, vad han uppfattade som det enda nödvändiga. "Det personliga avtrycket" är vad Hedenius nästan alltid brukar leta efter, så snart han umgås med konst. I Kierkegaards patos, i dennes oförbehållsamma engagemang finner Hedenius just detta personliga avtryck. Här tycker han sig kunna avlyssna vad han kallar "den sanna kommandostämman":

All litterär produktion i den stora stilen betyder att en enskild människa hänsynslöst satsar sig själv, ansåg han och det med rätta. Det har alltid funnits och kommer väl alltid att finnas skribenter som har varit lika "intelligenta" som han, men för "den sanna kommandostämman", den auktoritet som är det litterära geniets särmärke, krävs det ytterligare en sak: det oförbehållsamma engagemang som gör att det skrivna ordet tveklöst uttrycker en mänsklig existens. (*Om stora män och små*, s. 92)

Frågan är, om det inte är den engagerade opinionsbildaren Hedenius som här talar i egen sak lika mycket som i Kierkegaards? Och – kunde man fortsätta med en teaterviskning – har Hedenius någonsin kommit

¹⁰Søren Kierkegaard, "Hvad jeg vil?" *Fædrelandet*, Lördag d. 31 Marts 1855, No 77. *Samlede Værker*, Bind 19. Khvn 1964, s. 49 f.

närmare den existentialism, som han i skilda sammanhang eljest var så angelägen att ta avstånd ifrån?

*

Vid sidan av de stora kraftproven från 1944 och 1964 finns det i Hedenius produktion emellertid också lugnare och mer tempererade Kierkegaard-uppsatser. Jag tänker på den bagatellartade, improviserade men charmfulla redovisningen av vad som hänt under en professorsvecka i Uppsala. "En vecka i februari", heter den och trycktes första gången i *BLM* nr 5, maj-juni 1963 och omtrycktes i utvidgad form under titeln "En vecka i februari 1963" i *Om dödshjälp och andra essayer* (1964). Särskilt Kierkegaards centrala verk *Om Begrebet Angest* blir här föremål för temperamentsfulla kommentarer. Nämnas bör också den beundransvärda essä "Kierkegaard och kärleken" som kan läsas i *Fyra dygder* och som återgår på bidragen till två löpande serier i *Dagens Nyheter*, en om berömda måltidsskildringar och en annan om stora kärleksskildringar i världslitteraturen. Vad jag har i tankarna är en analys av "In vino veritas-partiet" i *Stadier paa Livets Vej*, som bekant tänkt som ett motstycke till Platons dialog *Symposion*, samt vidare en psykologiskt finstämd betraktelse rörande Kierkegaards kärlekshistoria med Regine Olsen i samma roman.¹¹ Med enastående briljans fångar Hedenius här Kierkegaards egenart som diktare, dennes psykologiska finess och förmåga att i diktens form återge sin privata livshistoria. Och han får tillfälle att stanna vid tvenne händelser som – sedda i diktens trolldörr – kommit att höra till de allra berömdaste i hela vår nordiska litteratur: konflikten med fadern klädeshandlaren och den brutna förlovningen med Regine Olsen.

*

Vill man hitta en djupare förklaring till att Hedenius så gärna drogs till tänkare som Kierkegaard och Schopenhauer, tror jag att man först och främst bör stanna för att han hos dem fick stöd för – och i lika mån hittade bekräftelse på – sin egen djupa pessimism. Inte för intet lät han i en intervju för *Berlingske Aftenavis* (16/8 1951) förstå, att han särskilt gärna drogs till de stora religiösa pessimisterna, Pascal, Dostojevskij, Kierkegaard och Graham Greene. Till grund för sin pessimism brukade han anföra något som han kallade "normen om det ondas vikt". De oskyldiga barnen som torterades i Auschwitz eller den indiska kvinnan som tvingas

¹¹Uppsatsen "Kierkegaard och kärleken", som ingår i *Fyra dygder* (1955) för att senare publiceras på nytt i *Om stora män och små* (1980), har sitt upphov i en tidningsartikel "Kärlek och melankoli" i *Dagens Nyheter* 27/8 1952 samt i en annan "Kierkegaards symposion" i *Dagens Nyheter* 18/8 1954. I den slutliga essän återkommer detta tidningsstoff, fastän i omvänd ordning.

sticka ut ögonen på sitt barn, för att barnet därmed skall kunna bli tiggare och lättare klara överlevnaden i det indiska kastsamhället, nämner han som tänkvärda exempel på den extrema ondska och det radikala lidande som härskar här i världen. Dylikt lidande är så stort, anser han, att det aldrig kan uppvägas av Mozarts allra skönaste symfonier, aldrig av den svenska välfärdens välsignelser eller av något annat gott, av vad slag det vara månde.¹²

Normen om det ondas vikt ger till resultat en radikalpessimism som färgar åtskilligt vad Hedenius skrev om konst och litteratur och som naturligtvis erbjuder ett problem för honom på det personliga planet, särskilt om man ser den mot bakgrund av hans eljest så högt utvecklade rationalism och framstegstro. Hedenius är den förste att erkänna, att framstegen inom modern medicin, teknik, naturvetenskap och filosofi har varit oerhörda och att de nästan helt förändrat vår verklighetsbild. Men han är inte främmande för tanken, att framsteget i ett bestämt avseende havererat eller i varje fall inte på något avgörande vis förändrat människans grundläggande villkor. Ifråga om omätligt lidande och djup ondska – kort sagt i fråga om människans förmåga att tillfoga medmänniskan lidande – har tillståndet inte märkbart förändrats sedan Platons, Sofokles och Bibelns dagar. Nu som då gäller normen om det ondas vikt.

Om framstegstanken normalt föranleder optimism, föreskriver normen om det ondas vikt snarare, att också en modern och upplyst intellektuell omfattar ”den stora pessimismen”: människornas liv på jorden har alltid varit och är fortfarande långt mera ont än gott. Därvidlag har alls ingen förändring inträtt i nutiden. Den tillkämpade insikten härom ”betyder att det noga taget inte går att göra livet bättre, utan bara mindre ont”¹³ Om Hedenius normalt värjer sig mot Kierkegaards männi-

¹²Två ganska likalydande framställningar av ”normen om det ondas vikt” och dess motivering finner man i essän ”Tankar om livet”, vilken påträffas i *Fyra dygder* (1955) samt i *Livets mening* (1964). Men även i essän ”Pessimism” i *Om människovärde* (1982) återkommer samma argumentation, obetydligt varierad.

¹³*I egen sak – och andras*, s. 72. Däremot föranleder ”den stora pessimismen” inte någon konservativ eller reaktionär hållning politiskt. I ett ampert inlägg, uppsatsen ”Pessimismen och en frasrevolutionär”, värjer sig Hedenius beslutsamt mot Maria Bergom-Larssons och vissa yngre marxisters uppfattning, att hans och Sven Delblancs pessimism skulle göra dem till ”det beståendes försvarare”. ”Pessimistens misströstan om mänsklighetens lyckomöjligheter antar endast att sannolikheten för en gynnsam utveckling är alltför liten för att ge oss något större hopp. Men att *inga* utsikter till framgång skulle finnas är ingalunda påstått, och just därför kan pessimismen egga till stora ansträngningar till världens förbättring. Om utomordentliga värden står på spel och ett gynnsamt utfall är osannolikt, så bör jag anstränga mig till det yttersta för att ta den lilla, lilla chans som ändå finns.” (*I egen sak – och andras*, s. 73) Härom Nordin, a.a. s. 423 ff.

skofientliga asketism och blinda gudstro, känner han sig, med en sådan livssyn, likafullt hemmastadd i dennes djupa pessimism och förfallsteorier. Dessa viktiga inslag i Kierkegaards författarskap finner gensvar hos honom själv, ty Kierkegaards svartsyn bekräftar bara hans egen förhärskande livsstämning. På samma vis ser han i den store pessimisten Schopenhauer en av sina viktigaste inspiratörer och följeslagare. Och på likartat vis känner han sig hemma i den antika tragedins pessimistiska livssyn, i synnerhet den vi kan möta hos Sofokles.

*

Vill man göra en lång historia kort, kan man säga att han beundrar Sofokles gränslöst som en oöverträffad skildrare av människans utsatta och förfärliga villkor. Det beror på att Sofokles hade sinne för ”det tragiska”, att han förstod att människans liv fundamentalt är lidande, att lidandet så att säga är sammanvuxet med själva levandet och att det bara går att tränga tillbaka bitvis men aldrig helt och hållet. Det är denna mödosamt förvärvade insikt som Hedenius utvecklar i sin underbara essä ”Det tragiska”.¹⁴ *Kung Oidipus* uppfattar han som ett mästerverk som går utanpå det allra mesta i världslitteraturen. Det sammanhänger med att Sofokles här skänkt oss en lidandets tragedi, en lidandets höga visa, och att den, precis som Kierkegaards skrifter, ger en så sannfärdig bild av hur hjälplös och utlämnad människan i grunden är.

I *Oidipous tyrannos* – Hedenius var djupt förtrogen med de grekiska tragöderna och läste dem, som den gode grek han var, naturligtvis helst på originalspråket¹⁵ – väljer gudarna att krossa en god och framgångsrik härskare, konungen i Thebe, för brott som han ovetande begått: att ha mördat sin far och att ha äktat sin mor. Straffet över den oskyldige utmåts i form av ett omätligt lidande. När kungen upptäcker, att han är sin mors äkta make och att han blivit sina egna barns bror, bländar han sig själv, samtidigt som hans mor och drottning Iokaste begår självmord. Ingen pjäs kunde sluta i ett djupare mörker. Bländad, föraktad och utstött av sina landsmän tvingas Oidipus dra i landsflykt.

Det må vara, att Sofokles håller sig med ett föråldrat och magiskt gu-

¹⁴Essän ”Det tragiska”, tillägnad minnet av professorn i grekiska Gudmund Björck, trycktes i *BLM* 1955: häfte 8. Den behandlar Sofokles drama *Kung Oidipus* samt kommenterar Aristoteles, Fontenelles, Humes och Schopenhauers teorier rörande vad som inom estetiken brukat betecknas som det klassiska tragediproblemet. Med vissa ändringar och tillägg, särskilt rörande Schopenhauers syn på lidandet, finns samma essä omtryckt i *Fyra dygder* (1955) samt i *De gamle och lögnen* (1978). Här citering efter *Fyra dygder*.

¹⁵I titeluppsatsen i *De gamle och lögnen* (1972) namnger och kommenterar han tio (10) tragedier av Aiskylos, Sofokles och Euripides.

dabegrepp, färgat av de gamla grekernas religiösa föreställningar. Sådana olympiska gudar kan vi moderna läsare naturligtvis inte tro på, menar Ingemar. Men det räcker med att ersätta ordet "gudarna" med "ödet" eller "tillvaron" för att vi skall inse, hur aktuellt och alltfört angeläget sorgspelet om den hjälplöse Oidipus är. I själva verket sitter vi ju alla i samma båt som kungen, menar Hedenius. Vi inbillar oss, att vi kan förverkliga våra avsikter, att vi själva kan länka våra öden, när vi sitter där och på rationella utilisters vis och, med mer eller mindre fyndiga argument, väger olika handlingsalternativ mot varandra. Men i själva verket glider ju initiativet ofta ur våra händer. De faktiska handlingarna och konsekvenserna av dem blir ofta helt andra än vi tänkt oss. Allt vilar – när det kommer till kritan – för att uttrycka det homeriskt "i gudarnas knän" eller åtminstone ödets. Eller som Hedenius själv uttrycker det:

Att vi kan påverka vad som händer oss, förnekar inte dramat. Men det väsentliga, slutet, bestämmer gudarna och inte vi. Vi skall nämligen inte tro att våra *avsikter* förverkligas, ty vi är alla blinda, och ingen av oss vet vad som verkligen sker. Detta är den sanning om livet som denna stora tragedi vill utsäga. (*Fyra dygder*, s. 171)

Att leva seende och med öppna ögon var för Hedenius naturligtvis det önskvärda tillståndet för den intellektuelle. Att göra sig medveten om sina livsmål och sina värderingar, är den intellektuelles första åliggande och främsta plikt. Men han var fullt på det klara med att Oidipus omedvetenhet och blindhet kanske trots allt ger en sannfärdigare och mer realistisk bild av våra villkor. Alltför sällan kan människan bedöma innebörden av sina handlingar och avsikter¹⁶, och bara i obetydlig mån är hon genom sin reflexionsförmåga i stånd att minimera lidandet och ondskan i det vedervärdiga liv som vi har omkring oss och som enligt Hedenius är felkonstruerat och i grunden absurt.

När Sofokles på ett ställe låter kören utbrista i klagorop av djup svartsyn och förtvivlan, återger han en i grekiskt tänkande vida spridd föreställning som återfinns också hos Theognis, Herodotos, Plutarkos och många andra.¹⁷ Denna körsats utgör essensen i Sofokles bittra humanism

¹⁶Också på denna punkt befinner sig Hedenius i samklang med och låter sig säkerligen inspireras av Schopenhauer. I Schopenhauer-essän "Den stora pessimismen", först tryckt i *Kulturkontakt* 1957, nr 9 och sedan omtryckt i den här citerade essäsamlingen *Om stora män och små* (1980), heter det: "Han ansåg, att de verkliga motiven till våra handlingar är annorlunda än de skäl vi uppger för oss själva eller andra. Ovetenheten om den egna existensens innebörd är en förutsättning för livet och en av orsakerna till dess ondska" (s. 70 f.).

¹⁷Tanken att det bästa är att aldrig ha blivit född och det näst bästa att få dö så snart som möjligt återgår på den kända myten om kung Midas och satyren Silenos. Efter att ha supit Silenos full frågar kungen denne vad en människa bäst

och slår an djupa strängar i Hedenius inre, eftersom den svarar mot hans egna svårmodiga grubbel över frågan om livet över huvud taget är värt att leva. Så här heter det hos Sofokles

Aldrig födas är yppersta lott.
Därnäst, om man en gång är född,
ofördröjligen återvända
till det land därifrån man kommit.¹⁸

Hedenius egen livsbedömning är bara obetydligt ljusare:

Visserligen tillåter den stora pessimismen slutsatsen, att det hade varit bättre om livet på jorden aldrig hade uppkommit, men även det har ett begränsat intresse, eftersom vi inte ser någon möjlighet att snabbt göra slut på detta liv.¹⁹

Men det är intressant att lägga märke till att detta berömda körparti inte återfinns i *Kung Oidipus* utan i det ålderdomsdrama som Sofokles skrev som 90-åring och som skildrar fortsättningen av Oidipussagan och som heter *Oidipus i Kolonos*. Också om detta senare drama har Ingemar skrivit en märklig essä, den återgår på en föreläsning vid Uppsala universitet. Och detta drama beundrade han för egen del, om möjligt, ännu mer än *Kung Oidipus*.

Måste jag jämföra två så enastående konstverk som "Konung Oidipus" och "Oidipus på Kolonos", kan jag inte dölja att "Oidipus på Kolonos" står mitt hjärta närmast. Med sin rika mänsklighet och sin djupa, blommande skönhet är det för mig det största av alla de grekiska dramerna. (s. 42)²⁰

Jag skall inte närmare gå in på skälen varför han sätter *Oidipus i Kolonos*

kan önska sig. Silenos svarar då: att aldrig ha blivit född och därnäst att få dö så snart som möjligt. Härom Paulys *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften, Neue Bearbeitung. Begonnen von Georg Wissowa Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Kroll. Band 15:2*, uppslagsordet Midas, särskilt spalterna 1527–1529. Pauly betecknar myten som "fast ein *locus communis* antiker Trostschriften" och lämnar ett stort antal belägg från Aristoteles till Ovidius. Särskilt berömda belägg möter hos Theognis, Herodotos och Plutarkos. Se härom vidare Tobias Dahlkvists Uppsaladissertation *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*, Acta Universitatis Upsaliensis, *Uppsala Studies in History of Ideas* 35 (Uppsala 2007), s. 154, not 370.

¹⁸ Sofokles, *Oidipus i Kolonos*, tolkad av Emil Zilliacus (1945), s. 126.

¹⁹ *I egen sak – och andras* (1976), s. 72.

²⁰ "Oidipus på Kolonos", publicerades första gången i *BLM* 1957: häfte 10 och omtrycktes sedan i *De gamle och lögnen* (1978). Citering här efter *De gamle och lögnen*. För egen del föredrar jag Emil Zilliacus sakligt mer korrekta översättning av dramats titel, med prepositionen "i".

så högt – jag hoppas kunna redovisa dem utförligare i min kommande bok – utan vill här bara antyda, att om han älskar *Kung Oidipus* som en lidandets högsång och där söker bekräftelse på sin egen djupa pessimism, så älskar han *Oidipus i Kolonos* ännu högre, eftersom detta invandrardrama stämmer upp en medlidandets höga visa. Och om lidandet är vårt gissel i denna mörka värld, så är i gengäld medlidandet människans ädlaste passion, den dygd som Ingemar Hedenius sätter högst av alla. Den är, och även här överensstämmer hans åsikter tydligt med läromästaren Schopenhauers, grunden för all moral. Utan förmåga till empati och inlevelse i medmänniskors betryck försämras nämligen vår handledningsberedskap, vår förmåga att inskrida till deras undsättning. Och därmed hotas själva människovärdet. Att medlidandet sedan kan förorenas av sentimentalitet och egocentricitet, är en sak för sig. Det har Ingemar Hedenius haft en skarpare blick för än flertalet moralister. Men när den äldre och blinde, landsflyktige Oidipus tas om hand av kung Theseus och i Athen bereds en fristad, helt sonika därför att han är olycklig och lider, visar Sofokles på vad som utgör själva kvintessensen i det attiska begreppet gästvänskap: medkänslan, medlidandet, förmågan att se den lidande medmänniskan och sträcka henne en hjälpande hand.

*

Sådant och mycket annat kan man lära sig, när man umgås med Ingemar Hedenius, inte som filosof utan som den passionerade litteraturläsare och estetiske tänkare han är. I Tro och vetande-debatten, i uppgörelsen med teologerna och med kyrkan, hade Ingemar långa rader av motståndare att polemisera mot. Men i den estetiska produktionen, i skrifterna om konst, litteratur och musik, är det en helt annan Ingemar Hedenius som vi möter, långt mindre stridslysten. Här får han anledning att skriva om dem han älskar och beundrar. Här, anser jag, kommer man honom verkligen nära som skribent och som människa. Här avtecknar sig hans känsliga ansikte alldeles naket och utan förklädnader. Här anar vi, tydligare än i många andra sammanhang, hur tryggt han bottnar i sina egna, personliga värderingar. Och humanisten Hedenius tar inga genvägar, gör det inte lätt för sig. Vi får möta – hur var det han skrev om vännen Gunnar Oxenstierna? –

en man som läste på allvar och tog allvarliga saker allvarligt, en sällsynthet och dock ett nödvändigt villkor för att alls vara något annat än en murvel i förhållande till litteraturen.

Bo Petersson

Ingemar Hedenius moralfilosofi: meta-etiken

1. INLEDNING

En väsentlig del av Ingemar Hedenius publicerade arbeten utgörs av arbeten i moralfilosofi. I två artiklar presenterar jag ett antal antaganden inom området som Hedenius framlagt. Mitt syfte är inte att gå in på detaljer eller att kritiskt granska och diskutera teserna. Jag vill i stället utifrån en kortfattad presentation försöka skissera den utveckling, som jag menar att Hedenius antaganden i moralfilosofi genomgått, från hans tidigaste arbeten på 30-talet till sista boken, postumt utgiven 1982.

Jag skiljer i min framställning mellan Hedenius uttalanden som gäller meta-etik eller värdeteori, och sådana som gäller normativ etik. Jag behandlar i denna artikel hans meta-etik. En kommande artikel behandlar den normativa etiken. Artiklarna är bearbetningar av det föredrag jag höll vid Ingemar Hedenius symposiet i Uppsala i april 2008. Min vän och kollega Jan Willner har lämnat värdefulla synpunkter på båda texterna. Mitt arbete med Hedenius moralfilosofi anknyter till min forskning om Uppsalaskolan, som jag genomför med stöd av Vetenskapsrådet.

2. TEXTERNA

Jag begränsar mina källor till publicerade texter. Hans produktion inom moralfilosofin utgörs av ett mycket stort antal artiklar, som sedan samlats i bokform. Också hans första moralfilosofiska bok, *Om rätt och moral*, 1941, är tillkommen på det viset. Hedenius återanvänder mycket ofta sitt material. En och samma text kan återkomma i flera versioner som artikel (i tidning, tidskrift, festskrift), för att sedan dyka upp, kanske ytterligare bearbetad, i någon av hans böcker. Ann-Mari Henschen-Dahlquists *En Ingemar Hedenius bibliografi*, 1993, är en ovärderlig hjälp för den som vill placera in hans arbeten och teser i en tidsföljd eller söka ursprungsversionen av en viss artikel. Jag har flitigt använt mig av den.

3. BAKGRUND

Ingemar Hedenius påbörjade sina studier i filosofi i Uppsala 1927. Han var främst en elev till Adolf Phalén och han har i olika sammanhang uttryckt sin beundran och uppskattning av sin lärare. Men han läste också för Axel Hägerström. Vad gäller moralfilosofin, så var det Hägerströms värdenihilism, som han inskolades i och tidigt kom att bli anhängare av. Denna lära omfattades också med små nyansskillnader av övriga filosofer inom Uppsalaskolan.

4. TIDIG STÅNDPUNKT

I Hedenius första två arbeten, doktorsavhandlingen *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*, 1936, och "Studies in Hume's Ethics", 1937, förekommer en hel del meta-etisk diskussion. Det är dock endast på ett ställe i avhandlingen, där han tydligt anger var han själv står i dessa frågor. Där presenterar han kort Hägerströms teori, och genom att markera att Hägerströms slutsatser är oundvikliga - "we consider inevitable" - visar han att han själv omfattar dem. Han säger:

Sålunda, trots sin omdömesform, är det språkliga uttrycket för en värdering bara ett känslouttryck. Professor Hägerström drar därför slutsatsen - vilken vi faktiskt måste betrakta som ofrånkomlig - att det generellt sett både är meningslöst att pröva sanningen hos så kallade värdeomdömen eller försöka finna en objektiv mening i begreppet god. Det är faktiskt så att värdeerfarenheter ofta uttrycks med hjälp av fraser vars *verbala* karaktär är densamma som ett omdöme. Detta är ett av de mest betydelsefulla skälen till att det är så lätt att uppfatta det så kallade värdeomdömet som ett påstående om något verkligt - vare sig detta uppfattas som en generell kvalitet hos det värderade eller som dess förmåga att orsaka lust eller lycka, etc. Eftersom, i grunden, värdeerfarenheter varken kan vara sanna eller falska, är en vetenskaplig etik berättigad att undersöka dessa endast historiskt eller en psykologiskt. (1936, s. 159n)

Hans komprimerade formulering innehåller ett antal Hägerströmska teser, som Hedenius sålunda säger sig omfatta, t.ex. att (1) värdesatser är uttryck för känsla, att (2) värdesatserns språkform förleder oss till felaktiga antaganden om värdesatserna, att (3) värderingar är varken sanna eller falska, och att (4) en "vetenskaplig etik" måste begränsas till deskriptiva och analyserande uppgifter. Enligt Hägerström själv "kan ingen vetenskap ha till uppgift att framställa, huru vi böra handla".¹ Moralfilosofin kan inte "vara en lära i moral, utan blott en lära om moralen".²

I "Studies in Hume's Ethics", 1937, påvisar han möjligheten att tolka

¹A. Hägerström, *Socialfilosofiska uppsatser*, s. 63.

²Ibid., s. 65.

Humes teori som en slags värdenihilism (t.ex. 1937, s. 414), men han lämnar där inga tydliga upplysningar om sin egen värdeteoretiska position. Att den var just värdenihilistisk måste vi förstås antaga.

5. OM OM RÄTT OCH MORAL

Så mycket tydligare framträder hans egen ståndpunkt i arbetet *Om rätt och moral* från 1941, som blivit en klassiker i den svenska litteraturen i filosofi. Vid sidan av de rättsfilosofiska avsnitten i denna bok, är det just meta-etiken som står i centrum.

Hedenius inleder med att placera Uppsalaskolans filosofi i samma kategori som Cambridgeskolan och Wienkretsen, som antispekulativa riktningar med syfte att etablera en vetenskaplig filosofi. Beteckningen "analytisk filosofi" existerade inte vid denna tidpunkt. Förutom en presentation och en bearbetning av den Uppsalafilosofiska värdenihilistiska teorin, så innehåller boken också kritik av Hägerström och Uppsalafilosofin, bl.a. utifrån distinktioner, som Hedenius fångat upp hos G. E. Moore. Jag tänker här t.ex. på distinktionen mellan ett ords, ett begrepps, en sats *mening* och en *tro* eller en *teori om dess mening*. Hägerström och Uppsalaskolans filosofer tenderar att identifiera dessa eller åtminstone i många sammanhang förväxla dem, vilket, som Hedenius visar, leder till absurda slutsatser. Hedenius hävdade nu också en helt annan ståndpunkt i frågan om vad en sats mening är, än den (eller de) som gällde inom Uppsalaskolan. Att han 1941 avancerat några steg bort från Uppsalafilosofin är tydligt.

I *Om rätt och moral* gäller många formuleringar moraliska satser och värdesatser, inte bara våra moraliska föreställningar och upplevelser av värde. Han gör alltså en tydlig distinktion mellan det språkliga och det som språket ger uttryck för. Detta innebär dock inte i sig en nyhet. Snarast formulerar Hedenius vad gäller detta värdenihilismen just på det sätt som Hägerström gjort från omkring 1917 och framåt. Jag vet att vissa kommentatorer tror att Hägerström inte uttalade sig om satser. Det gjorde han inte tydligt i sin tidigare argumentation. Men i de senare arbetena är uttalanden om satser och om relationen mellan satser och de föreställningar och känslor, som satserna uttrycker, helt centrala i hans framställning. Hedenius bygger alltså vidare på detta.

Däremot ansluter han sig på inget sätt till Hägerströms tidiga argumentation, som förutsätter hans teoretiska filosofi, eller till de speciella psykologiska antaganden, som Hägerström där använder sig av. Hos Hägerström finns också idéer om att människan närmast automatiskt skapar sig en tro om moralens regler som påbjudna av en högre makt eller på annat sätt förbinder moralen med ett metafysiskt innehåll. Dessa

tankar finns också i Hägerströms sena arbeten. Men Hedenius omfattar inga sådana antaganden. Detta är sådant som Hedenius säger att han "icke tror på" (1941, s. 13), men som inte heller behövs för att fånga upp vad han menar vara de väsentliga antagandena i den värdenihilistiska teorin. Kärnan eller huvudtesen i värdenihilismen är, enligt Hedenius, antagandet (VN) att

(VN) Värdesatser ger uttryck för något, som varken är sant eller falskt, och saknar därför själva sanningsvärde.

I de meta-etiska avsnitten i *Om rätt och moral* försöker Hedenius sedan uttolka denna tes (VN), genom att t.ex. förklara vilka typer av satser och vilka förekomster av satser, som det är fråga om. Vidare förklaras vad det är som kan vara sant eller falskt och vad vi kan antaga om det, som värdesatser ger uttryck för. Jag sammanfattar inte här denna diskussion hos Hedenius.

Det nya med *Om rätt och moral* ligger också i det sätt på vilket hans tankar presenteras. Hedenius språk är enkelt och medryckande. Det är en levande och flytande prosa, "oakademisk", om man så vill, och det är alldeles uppenbart att han önskar att hans framställning ska vara lätt att förstå, också för den som inte är fackfilosof. Han är uppenbart mån om läsaren. I många avseenden är hans språkliga framställning den raka motsatsen till det sätt att skriva, som hans båda lärare Adolf Phalén och Axel Hägerström representerade. C.D. Broad, som på 50-talet översatte några av Hägerströms arbeten till engelska, har karakteriserat hans språk som "lim som gjorts tjockare med sågspån" ("glue thickened with sawdust"). Broad skulle säkert sagt detsamma om han försökt översätta Phalén. Hedenius lediga stil är en slags antites till detta. Det betyder inte att han ger avkall på precision.

Någon riktig argumentation för den värdenihilistiska teorin ger inte Hedenius. Några språkliga observationer ska dock göra ståndpunkten trovärdig och trolig. Vi inser genom vår vardagserfarenhet av språket att satser som "Måtte han skjutas!", "Ack, om någon sköt honom" och "Skjut honom den som kan!", inte uttrycker några påståenden om något, menar han. De säger inget som kan vara sant eller falskt. Men satser som "Det vore bra om han skjutes", "Om man kan, så bör man skjuta honom" och "Den som skjuter honom gör rätt" tycks uttrycka något som har en motsvarighet hos de först nämnda satserna. Därför är det rimligt att tro att inte heller dessa moraliska satser uttrycker påståenden, trots den språkform de har.

Exemplen är Hedenius egna. Möjligen tänkte han på Hitler som personen som bör skjutas. Boken är tillkommen 1941. Men själva tankegången är helt i överensstämmelse med ett argument som flitigt användes av

Hägerström från omkring 1917 och framåt, och som går ut på att moraliska satser och värdesatser i vissa sammanhang skulle kunna utbytas mot eller ha samma funktion som önskesatser, utropssatser eller befallningar. Men om t.ex. en befallning inte är sann eller falsk, så kan inte heller en sats som ”Du bör tala sanning” eller ”Det är plikt att tala sanning” uttrycka något sant eller falskt, enligt denna tankegång.³

Nu menar Hedenius inte att detta resonemang utgör ett ”bevis” för värdenihilismen. Han säger i stället att det skulle bli en ”vidlyftig historia” att redovisa skälen för att acceptera den värdenihilistiska teorin. Men han ger oss en skiss hur man kan gå tillväga. Det är, menar han, en fråga om att överblicka alternativen och ur dessa eliminera teorier med brister.

Den bevisning, som överhuvudtaget är möjlig, måste tillgå så, att man börjar med att inventera de olika möjligheter som finns att tolka de moraliska och rättsliga satsernas innebörd, och slutar med att välja den möjlighet, som erbjuder de största fördelarna ur vetenskaplig synpunkt; eliminerar de flesta problemen och förklarar de flesta hithörande fakta. (1941, s. 22)

Någon sådan jämförande undersökning vill Hedenius dock inte ge sig in på. I artikeln ”Values and Duties” från 1949 ger han igen en liten skiss av det här slaget, där han också återoppar de argument, som G. E. Moore använder för att utmönstra naturalistiska och subjektivistiska analyser (1949, s. 114f).

Hedenius övriga resonemang kring värdenihilismen utgörs av försök att korrigera vanliga missuppfattningar, t.ex. den att värdenihilismen skulle utgöra en slags värdering eller att värdenihilismen skulle förbjuda förekomsten av värderingar i vetenskapliga sammanhang eller i vetenskapliga texter. Värdenihilismen förbjuder inte något sådant. Däremot blir det en konsekvens av den värdenihilistiska analysen – i den mån vetenskapande bara består i att finna sanningar och avskaffa falskheter – att det inte är någon vetenskaplig uppgift att fastslå vad som är värdefullt eller hur vi bör leva. Hedenius tycks här helt ense med den traditionella Uppsala-filosofiska uppfattningen att moralfilosofin inte kan vara en lära i moral, utan bara om moral. ”En [...] konsekvens är, att den gren av den praktiska filosofien, som kallas etisk kasuistik, helt enkelt måste avskrivs som en skenvetenskap”, skriver Hedenius (1941, s. 18).

³Argumentet finns hos Hägerström, t.ex. i föreläsningsserien ”Analys av fråge-, utrops- och önskesatser”, 1922 och i ”Om pliktmedvetandet”, 1934 (i *Socialfilosofiska uppsatser*). Jag har diskuterat och kritiserat argumentet i min avhandling *Axel Hägerströms moralfilosofi*, i ”The Substitution-Argument” (i *ThD 60*) samt i *Värdering och faktum. Studier i Hans Larssons moralfilosofi*.

6. VÄRDERINGAR OCH LOGIK

Enligt Hedenius 1941 ligger värderingar och värdesatser utanför det område som logik kan tillämpas på. "Antingen är tankesammanhanget rent teoretiskt, eller också föreligger överhuvudtaget icke något logiskt sammanhang mellan tankarna", säger han (1941, s. 50). Logiska relationer gäller endast mellan storheter som kan vara sanna eller falska (1941, s. 107). Men värderingar och värdesatser saknar sanningsvärde. Vidare: Att en slutledning är giltig innebär "att om de första satserna, premisserna, är sanna, så är slutsatsen också sann. Slutsatsen är alltså nödvändigt sann, om premisserna icke är falska. [...] Det ligger, med andra ord, i slutledningens natur, att satser, som premiss eller slutsats i en slutledning måste uttrycka antaganden eller påståenden" (1941, s. 106). Men därmed får vi ett problem. Vi menar oss ju även på det moraliska området göra slutledningar, s.k. praktiska slutledningar. Från att "Jag bör hålla alla löften" och "X är ett visst löfte", antar vi att det följer att "Jag bör hålla X". Vi uppfattar detsamma vid t.ex. vissa imperativer. Men det måste då vara fråga om något annat än en slutledning, menar Hedenius. "Vilken lösning av problemet man än väljer, måste lösningen alltid bestå i en förklaring av *illusionen*, att det kan finnas ett logiskt samband mellan imperativsatser [och, förstås, också mellan värdesatser, min anm.]" (1941, s. 107).

Hedenius förklaring till denna illusion är utomordentligt intressant och långt ifrån ointuitiv. Tvärtom är den vid första anblicken trovärdig. Även om han senare kom att överge denna förklaring – och också tanken att det rör sig om en illusion – vill jag kort återge hans tankegång. Enligt Hedenius måste vi skilja mellan två slag av värdesatser eller rättssatser: *äкта* och *oäкта* satser. De oäкта satserna är ett uttryck för en slags medvetande om att en äkta sats föreligger. En oäкта sats åtföljer därför ofta en äkta sats. Ibland kan de faktiskt ha samma språkliga form. Satsen "Man bör hålla löften" är som svar på en normativ fråga om hur jag bör handla en äkta sats, men som svar på frågan, om vad vanlig moral antar om löften, en oäкта sats. Den oäкта satsen är alltid deskriptiv, teoretisk och därmed sann eller falsk. Den äkta är i många sammanhang varken sann eller falsk. Jag tror att Hedenius här menar sig ha upptäckt ett mer generellt förhållande. "Den omedelbara upplevelsen av en känsla föreligger [...] åtminstone i regel tillsammans med det potentiella medvetandet, att man har känslan. [...] Utan vidare glider då den omedelbara upplevelsen över i en tanke av teoretisk valör: 'att jag upplever detta'" (1941, s. 112). Imperativet "giv akt!" hör ihop med ett medvetande "att det är kommenderat giv akt". Ja, den senare satsen kan också fungera som ett imperativ om den utsägs på ett visst sätt, menar han. Är man medveten om att man är befalld att göra något, kan man på denna grund "också

känna sig befalld att göra saken i fråga” (1941, s. 113). Dvs. uppfattandet av en äkta sats leder eller kan leda till ett medvetande som kan uttryckas i en oäkta sats. Men sambandet är inte logiskt, utan psykologiskt, säger Hedenius (1941, s. 110). Men också uppfattandet av en oäkta sats kan omvänt leda till ett medvetande som svarar mot en äkta sats.

Med distinktionen ”äkta” – ”oäkta” satser och teorin om ett psykologiskt samband mellan våra uppfattningar av sådana satser som utgångspunkt, vill Hedenius nu förklara illusionen av slutledning. Han presenterar sitt resonemang så här:

Som första premiss i en typiskt elementär praktisk slutledning hade vi: gör allt vad du lovat! Att fatta detta imperativ är detsamma som att omedelbart uppfatta befallningen att hålla varje löfte. Men en person i det läget *vet* också, att han är befalld att göra allt vad han har lovat. Fattar han nu ytterligare det sakförhållandet, att han har lovat en viss sak, så kan han dra den logiskt fullt korrekta slutsatsen, att han också är befalld att göra denna sak. Slutligen kan han, på den grund, också *känna* sig befalld att göra saken ifråga, dvs. omedelbart fatta imperativet: ”gör detta!”. Tankeserien: allt vad jag har lovat, är jag befalld att göra; detta har jag lovat; alltså: detta är jag befalld att göra – som är en verklig, icke en praktisk slutledning – är mer eller mindre verklig för var och en som fattar tankeserien: ”gör allt vad du har lovat; detta har du lovat; alltså: gör detta!” – som är en skenbar, blott praktisk slutledning. (1941, s. 113)

Jag illustrerar Hedenius tankegång i ett schema, där det som står till vänster representerar den praktiska slutledningen med normativa, äkta, praktiska komponenter, medan det som står till höger innehåller de deskriptiva, oäkta, teoretiska motsvarigheterna. ”Faktasatsen”, som är en teoretisk sats, är gemensam och densamma i de båda fallen.

	<i>Praktisk slutledning</i> (Illusion)	<i>Teoretisk slutledning</i> (Verklig slutledning)
Premisser	(1) Äkta generell moralisk sats (3) ”Faktasats”	(2) Oäkta generell moralisk sats (3) ”Faktasats”
Slutsatser	(5) Äkta partikulär moralisk sats	(4) Oäkta partikulär moralisk sats

Det Hedenius hävdar är alltså, att den praktiska slutledningen, (1)–(3)–(5), får illusionen av verklig slutledning, genom att det finns en parallellföreteelse, nämligen (2)–(3)–(4), som är en verklig slutledning

med teoretiska komponenter. Genom att uppfattandet av (1) genom en psykologisk mekanism ofta framkallar ett medvetande som motsvarar (2), och (4) på samma sätt framkallar ett medvetande motsvarande (5), kommer vi inte i medvetandet att klart skilja mellan de två följderna, vi kanske inte ens är klara på att de oäkta komponenterna också föreligger. Därför tror vi också att den praktiska slutledningen är en verklig slutledning, som kan ha logisk giltighet. Den logiska hållbarhet vi erfar inför (2)–(3)–(4) smittar så att säga av sig på (1)–(3)–(5).

Det samband som föreligger vid den praktiska slutledningen är enligt Hedenius kausalt. "Den allmänna värderingen av politisk frihet *orsakar* tillsammans med det aktuella påståendet att en konkret sak befordrar politisk frihet, en värdering av saken i fråga" (1941, s. 142, min kurs.).

Vad gäller de grundläggande allmänna värderingar som vi återoppar, lämnar Hedenius inte några kriterier hur vi ska välja. Värderingar och moraliska satser antas ju inte ha någon annan giltighet än att det är just dessa vi "råkar" välja. De följer inte logiskt av några antaganden om verkligheten. Bestämmande blir i stället "utbildade värdegemenskaper" som vi kommer att tillhöra. Vanans makt och en slags "inövning" bidrar också till vad vi faktiskt kommer att välja och hävda (1941, s. 142). Det förefaller som om Hedenius inte vill understryka skillnader mellan sådana utbildade värdegemenskaper på annat sätt än att hänvisa till att olika föreställningar om faktiska förhållanden kan råda. Men föreställningar om faktiska förhållanden kan ofta korrigeras och sakligt diskuteras. Därmed kan också moraliska problem i någon mening lösas, och olikheter i frågor om rätt och orätt jämnas ut.

7. ATT ANALYSERA SATSER

I *Om rätt och moral* gör Hedenius inte något riktigt försök att analysera de moraliska satserna. Han säger endast att "Fraser av dessa och likvärdiga slag kan uttrycka känslor och begär, önskningar, intressen, och alllehandla inställningar samt även krav och påtryckningar. Men de påstår icke något om något och de kan därför varken vara sanna eller falska" (1941, s. 53). I senare arbeten utvecklar han denna ståndpunkt till en analys av innehållet. I installationsföreläsningen från 1948 upprepar han tanken att värdeutsagor är "likställda med interjektioner, befallningar eller allmänna känslouttryck", men tillägger "Ur logisk synpunkt är de att betrakta som icke-kompletterbara satsfragment" (1972, s. 30). Någon förklaring hur detta ska förstås ges inte här, men den i stort samtidiga artikeln "Values and Duties" från 1949 (baserad på ett konferensbidrag från 1947) kommer här till hjälp.

Som exempel tar Hedenius den estetiska värdesatsen "Torups slott

är vackert" (1949, s. 109f). Denna är, säger han "analog med utropet (analogous to the exclamation) "Torups slott!". Med att värdesatsen är "analog" med utropsfrasen, menar Hedenius att utropet eller utropsfrasen utgör en analys av värdesatsen. Värdesatsen ska därför uppfattas som en kombination av en deskriptiv fras och ett expressivt uttryck, "är vackert". Men detta senare har ingen symbolisk mening, det står t.ex. inte för någon egenskap hos slottet, utan är ett känslouttryck. I utropet betecknas det med "!". Värdesatsens mening ligger helt i den deskriptiva frasen, säger han. Jag antar att det är detta Hedenius avsåg i installationsföreläsningen, när han talade om "icke-kompletterbara satsfragment". Sådana är inte påståenden om något och följaktligen varken sanna eller falska. Analysans "!" eller satsens "är vackert" lägger alltså ingenting till meningen. De är i stället, säger Hedenius, signaler för t.ex. en känsla eller en inställning hos den som uttalar satsen.

Hedenius upprepar resonemanget med satsen "Håll dina löften!". Denna sats är "ekvivalent med beskrivningen (equivalent to the description) 'Ditt hållande av dina löften' *plus* någonting mer som jag vill uttrycka med *två* utropstecken, för att tydliggöra den väsentliga skillnaden i emotiv karaktär (emotional tone) mellan detta exempel och fallet med skönheten hos Torups slott" (1949, s. 112). Igen betonar han att detta "!" eller "!!" inte är symboler, bara signaler, som visar – men förstås inte påstår något om – den talandes känslor eller inställning (1949, s. 113).

Det kan vara av intresse att påpeka att när Hedenius, nu utifrån sin analys, drar slutsatsen att värdesatserna, som alltså ska uppfattas som ett slags satsfragment, som inte kan vara sanna eller falska, igen tar upp frågan om värderingars logik och möjligheten av praktiska slutledningar, så hänvisar han endast till sin utredning i *Om rätt och moral*. Det är tydligt att han här fortfarande omfattar tanken att värderingar inte kan stå i logiska relationer till något, att praktiska slutledningar är illusioner och inte några slutledningar alls och att den tidigare givna förklaringen till illusionen av slutledning gäller (1949, s. 114n).

Analysen i "Values and Duties" utvecklar Hedenius vidare i "Befallningssatser, normer och värdeutsagor", som kom i sin första tryckta version 1955. Vid Nordiska Sommaruniversitetet året innan hade man diskuterat Richard Hares analys av satser, som innebär att man i satsen utskiljer ett frastiskt och ett neustiskt element. Det frastiska elementet är ett deskriptivt element, medan det neustiska har med att "nicka bifall" att göra. Satsen "Du kommer att stänga dörren" analyserar Hare i komponenterna "Ditt stängande av dörren strax" (det frastiska) och "Ja" (det neustiska). Imperativet "Stäng dörren" har samma frastiska element, men har som neustiskt ett "Var så god". Skillnaden ligger alltså i det här fallet i det neustiska elementet.

Hares analys hade publicerats i hans *The Language of Morals*, 1952 (kap. 2). Den har, som vi ser uppenbara likheter med Hedenius analys i "Values and Duties". Hedenius är dock kritisk, främst till Hares uppfattning av det neustiska elementet. Enligt Hare är det en del av meningen i satsen. De två exemplen som Hare utgick från har ju samma frastiska komponent, men olika neustisk, vilket ska förklara olikheten i mening. Hedenius tanke var tidigare att hans "!" inte var en del av meningen hos satsen, utan något som fungerade som en kompletterande signal. Den tanken för han nu fram igen. Han menar att Hares neustiska element inte kan vara något annat än den signal, som han själv talar om. Skillnaden mellan påståendesatser och värdesatser ligger därför, menar han, både i den deskriptiva komponenten och i den signal, som normalt fogas till detta. Innehållet i en påståendesats kan t.ex. inte vara ett satsfragment (som vid värdesatsen). Då skulle vi ju inte kunna tala om sanning och falskhet. Men det kan vi alltid göra vad gäller en påståendesats, menar Hedenius, oavsett om vi bara tänker på satsen som uttryckande en möjlighet eller om vi verkligen vill hävda den, dvs. oavsett vilken signal vi förbinder med den.

Värdesatsen kan inte heller, som Ayer antog, uppfattas som en påståendesats framförd i ett visst tonläge (1972, s. 61f), menar Hedenius. Skulle "Det var orätt av dig att stjäla de där pengarna" uppfattas som påståendet "Du stal de där pengarna", uttalat i en speciell ton, borde värdesatsen vara sann eller falsk, även om den samtidigt fungerar som ett känslouttryck. Ayer skulle alltså få en helt annan slutsats än den han vill ha.

Hedenius vill därför hålla fast vid sin analys av värdesatser (och även andra satser) i två komponenter, där den ena bär den semantiska meningen och den andra är en slags signal, som inte hör till meningen. Hedenius för nu in benämningen "publikationsfaktorer" för denna senare komponent. De framställs inte bara som uttryck för den talandes känslolinställning, utan de implicerar också att vissa skäl att acceptera satsen föreligger. Han säger:

Publikationsfaktorerna är ett slags signaler som ger något vid handen, nämligen förekomsten av vissa skäl för mottagaren att acceptera den sats som dessa faktorer omger och sålunda publicerar. (1972, s. 47)

Men vad det innebär att acceptera en viss sats är naturligtvis också något som varierar mellan olika satser och slag av satser. Att acceptera en påståendesats är att vara beredd att tro på det som hävdas, att hålla det för sant. Men att acceptera en befallning är något annat, snarast att uppfatta att det som befalls är något som jag känner att jag vill göra, att jag får en slags viljeimpuls. Motsvarande gäller för andra typer av satser. Vad

som kan vara skäl att acceptera satserna och de sätt på vilket vi kan ge vid handen att sådana skäl finns, varierar förstås också för olika slag av satser. Reflektioner av detta slag leder Hedenius över från analysen av värdesatserna och befallningssatserna till ett mer generellt förhållnings-sätt till språkliga satsers funktion.

Man kan nog säga att Hedenius från artikeln "Befallningssatser, normer och värdeutsagor", 1954, och framåt utvecklar sin teori till en mer allmän språkfilosofi med inriktning på språkets pragmatiska aspekt – vad som uttrycks med olika satser, vad som framkallas, under vilka villkor detta framkallas, osv. Hans eget begrepp "publikationsfaktor" spelar i alla dessa resonemang en avgörande roll. I uppsatser som "Normer och performativer", 1977, och "Moraliska och rättsliga normer", 1982, söker Hedenius karakterisera och klassificera typer av satser genom att hänvisa till skillnader i funktion i relation till avsändare, mottagare, adressat (som inte behöver vara mottagare), objekt, publikationsfaktorer, vad det innebär att acceptera satsen, osv. Att redovisa dessa resonemang skulle dock här föra för långt.

8. MORALFILOSOFINS UPPGIFT

I *Om rätt och moral* skrev Hedenius under på Hägerströms tes att moralfilosofin inte kan vara en lära i moral, utan bara om moral. Det är ingen vetenskaplig uppgift att uttala värderingar och kausistik ryms inte inom en vetenskaplig filosofi. Installationsföreläsningen 1948 tycks hävda samma ståndpunkt. Filosofin varken kan eller ska lösa livsproblem, säger han.

Utan att alltså själv ge direkta bidrag till människans moraliska och rättsliga aktivitet eller till det religiösa och estetiska livet studerar den praktiska filosofien dessa fundamentala beståndsdelar av den mänskliga kulturen. (1972, s. 27)

Uppgiften är i stället meta-etisk. Han talar om den teori, som har sitt ursprung hos Hägerström och menar att "I genomförandet och prövandet av denna teori på hela detta område [olika typer av värderingar och värdesatser] ser jag en av den praktiska filosofiens mest aktuella forskningsuppgifter" (1972, s. 30).

I artikeln "Values and Duties" från 1949, baserad på en diskussion från 1947, framträder hans inställning till vad som är moralfilosofi och vad som inte är det mycket tydligt. Hedenius gör sitt inlägg i denna diskussion efter en fransk professor Le Senne, som tydligen inför församlingen explicit hävdar vissa värderingar. Hedenius inleder med en konfronterande kommentar:

Hans [Le Sennes] föreläsning är inte filosofi i den strikta meningen av ordet (strict sense of the word), utan en slags aktivitet av konativt eller emotivt slag. [...] Mitt skäl för att säga att en stor del av det professor Le Senne har sagt inte är filosofi, är att varje sats som i strikt mening är filosofisk, måste vara antingen sann eller falsk. Jag menar att en stor del av vad han har sagt är *varken sant eller falskt*, och det är mitt skäl för att säga att dessa delar av hans föreläsning inte är filosofi. (1949, s. 109)

Vi känner direkt igen Hägerströms tankegång från hans installationsföreläsning 1911, att vetenskapen "har att framställa vad som är sant" och eftersom det är en "omening att betrakta en föreställning om ett böra som sann", så kan ingen vetenskap, inte heller moralfilosofin, ha till uppgift "att framställa, huru vi böra handla".⁴

9. BYTE AV STÅNDPUNKT. VÄRDERINGAR OCH LOGIK

Som vi minns hävdade Hedenius 1941 att den praktiska slutledningen inte var någon riktig slutledning. Den gav endast illusionen av att vara det. Det rör sig helt enkelt inte om logiska relationer mellan komponenterna. Så var tanken i *Om rätt och moral* och denna tanke upprepades igen t.ex. i "Values and Duties" från 1949. Men någon gång under 50-talet ändrar Hedenius uppfattning i denna fråga. 1941 menade han att inte ens ett subsumerande under en moralisk regel är en logisk relation. Vi kan inte säga att "Detta löfte bör hållas" följer av att "Alla löften bör hållas". Men i *Fyra dygder*, 1955, intar han en annan ståndpunkt. "Naturligtvis kan man även välja en norm, emedan den *följer* av normer, som man redan antagit" (1955, s. 22, min kurs.). Också den praktiska slutledningen tycks nu vara en verklig slutledning. "En dylik rent intellektuell tillämpning fastställer bara, att ett värdeomdöme faktiskt följer av någon viss norm jämte förhandenvaron av vissa omständigheter, som faller under normen" (1955, s. 25). Dessa formuleringar, som klart strider mot vad han tidigare med emfas hävdade, flyter dock in i hans framställning utan att alls betonas eller kommenteras och undgår därför lätt att uppmärksammas.

Först i artikeln "Axiological Nihilism", 1961, ursprungligen ett inlägg i en diskussion från sommaruniversitetet 1959, uttrycker han sig explicit i denna fråga. Efter att först ha summerat sin ståndpunkt i några teser som vi känner igen – att etiska satser varken är sanna eller falska, att etiska predikat saknar referens och i stället är tecken, som visar emotionell attityd och ger vid handen att det finns skäl för mottagaren att reagera på samma sätt – så tillägger Hedenius utan någon vidare argumentation att "Värdenihilismen (Axiological nihilism) förnekar inte möjligheten att

⁴A. Hägerström, *Socialfilosofiska uppsatser*, s. 63.

logisk följd kan föreligga mellan etiska satser (does not deny the possibility that logical consequence may exist between ethical sentences), fastän den antar att ingen etisk sats kan vara sann eller falsk" (1961a, s. 278). Såvitt jag kunnat finna i hans texter, är det först här som denna nya position tydligt förs fram. Men han ger, som sagt, inga argument för varför logiska relationer nu kan antas föreligga, eller varför han i denna fråga bytt ståndpunkt. Märkligt nog tar inte heller någon av de andra deltagande filosoferna upp frågan i den avslutande diskussionen.

I "Om argumentation i moraliska frågor", som ingår i *Liv och nytta*, 1961, får vi dock några upplysningar. Från att ha uppfattat logisk följd som en relation endast mellan teoretiska satser, där en slutsats nödvändigt är sann, om premissen eller premisserna är sanna, tycks Hedenius nu uppfatta logisk följd som något rent formellt. Uppfyller satserna och relationen dem emellan vissa formella villkor, ett visst mönster, så föreligger en logisk följd mellan dem. Jag återger något av hans resonemang i denna artikel.

Hedenius fastslår först att den finns en "objektivt giltig argumentation i etiska frågor". Att hävda motsatsen vore, säger han, att komma "i konflikt med faktiska förhållanden, som vem som helst kan övertyga sig om" (1961b, s. 100). Han fortsätter så: "Vanlig logik är tillämplig på värderingar. Att följa dessa logiska regler är inte allom givet, men reglerna finns." Efter att ha givit ett exempel på en slutledning med en viss struktur, vars premisser och slutsats alla är värderingar, säger han: "Att det finns logiskt tvingande slutledningar, som följer denna modell, är höjt över varje tvivel, och de ger en glimt av den slagkraft som elementär logik har i det etiska tänkandet" (1961b, s. 101). Att den logiska hållbarheten endast har med resonemangets struktur att göra framgår av följande yttrande: "Det är en enkel sak att finna formeln för den slutledningsmodell, i kraft av vilken detta resonemang utgör en bindande argumentation i en etisk fråga" (s. 102). Resonemanget blir alltså bindande *i kraft av* slutledningsmodellen. Att etiska satser kan ingå i sådana modeller tvivlar Hedenius inte längre på. Problemen med den praktiska slutledningen bortfaller därmed. "Vanlig logik är tillämplig", säger han nu. Den praktiska slutledningen är en verklig slutledning och ingen illusion, och dess hållbarhet beror av vilken struktur, vilken "slutledningsmodell", som den uppvisar. Genom att hålla fram brister i logik, kan man därför vederlägga vissa normativt etiska resonemang.

Det är rimligt att tro att Hedenius ståndpunktsändring är betingad av hans kännedom om den samtida livaktiga diskussionen inom det då alldeles nyetablerade fältet deontisk logik. Vi kan anta att Hedenius vid denna tid också skulle godta en befallningssatsernas logik, något som han explicit avvisade i *Om rätt och moral*.

Att en viss etisk argumentation är "objektivt giltig" innebär, enligt Hedenius, inte bara att vissa logiska krav uppfylls. Vi måste också kunna försvara de normativa antaganden som vi använder som premisser. Hedenius menar att ett slags rationellt försvar är möjligt. De kan dock inte logiskt följa endast av påståenden om verkligheten. Hedenius omfattar sålunda det som brukar kallas Humes lag. Vi måste anta grundläggande värderingar och normer som ett slags postulat, menar han. "Men att för den skull inga objektivitetskriterier skulle gälla för dessa etiska premisser, vore ett alldeles förhastat antagande" (1961b, s. 103). Hedenius menar att de krav han vill ställa motsvarar de krav på enkelhet, räckvidd och prövbarhet, som vi ställer på vetenskapliga hypoteser. Det är uppenbart att kraven också baseras på vad Hedenius menar att moraliska övertygelser är.

Hedenius har tidigare i *Fyra dygder* ställt kravet att en norm eller övertygelse för att vara moralisk, måste ha en "ideell dominans" (1955, s. 42).⁵ Det gäller också, säger han, att "vi med moralisk norm just *menar* en norm, som är universell och som inte har någon högre norm över sig" (1955, s. 43). Även om han inte upprepar dessa krav i det sammanhang i *Liv och nytta*, som vi nu diskuterar, så kan vi förutsätta att de normer det gäller, ska uppfylla kraven. De återkommer också hos Hedenius i andra texter fram till hans allra sista arbeten. En moralisk norm ska alltså vara dominerande, universell och i icke-härledd, inte ha någon "högre norm över sig". Jag återkommer till dessa krav när jag diskuterar Hedenius normativa etik.

I artikeln 1961 ställer Hedenius explicit två krav. Det första motsvarar det som Richard Hare benämner (1) kravet på *universaliserbarhet*. Enligt Hedenius innebär kravet att man dels åberopar en allmän regel, dels att man "åtar sig att i framtiden tillämpa [den] på likartade fall" (1961b, s. 103). Härigenom skiljer vi ut det moraliska ställningstagandet från ett som är subjektivt eller godtyckligt. Det moraliska ställningstagandet förutsätter generalitet och det kräver konsekvens. Vi hävdar något inte bara om detta fall utan om alla liknande fall, och vi förbinder oss att bedöma lika fall lika. Det andra kravet är ett (2) krav på *accepterbarhet*. Han säger: "Till den etiska argumentationens spelregler hör också på ett nödvändigt sätt anspråket, att de etiska premisserna är acceptabla för alla människor som överhuvudtaget känner till vad det är fråga om och det lönar sig att resonera med" (1961b, s. 104). Formuleringen lämnar öppet för tolkningar rörande vilka personer som utesluts och vilka som bör rådfrågas, vilket kan skapa en oklarhet. En tydlig och rimlig komponent i kravet är dock att man måste förstå och vara bekant med det som man ska ta ställning till.

⁵Också Hägerström använder sig av begreppet "ideell dominans". Han gör det bl.a. i "Om pliktmedvetandet", 1934.

En moralisk värdering är inte något knutet till en person, något privat. Vi måste dela den med andra för att den alls ska vara moralisk, menar Hedenius. Mitt ställningstagande måste innebära att jag också ser till andras intressen. Att andra kan acceptera och dela min värdering är då ett tecken på en hållbarhet eller giltighet hos värderingen. Kan de inte det, är värderingen privat och inte av moralisk art. Men detta test innebär förstås inte att en värdering skulle förklaras sann eller falsk. Accepterbarheten är något annat.

Accepterbarheten innebär att en värdegemenskap måste föreligga. Man ska hålla upp sin värdering ”till betraktande inför sig själv och andra personer, som hör till samma värdegemenskap”, säger Hedenius. Detta antyder att det skulle kunna finnas flera olika värdegemenskaper, och att vad som är en accepterad värdering i en värdegemenskap, är det inte i en annan. Värderingens accepterbarhet skulle i så fall relateras till en värdegemenskap, V. Den ”objektiva giltigheten” som Hedenius talar om, är då också relaterad till V. Men i artikeln understryker Hedenius i stället att det existerar en värdegemenskap med en mycket stor räckvidd. Kanske antar han att den omfattar alla människor, eller ”alla som överhuvud känner till vad det är fråga om”. Han säger:

De etiska premisserna kan inte bevisas med de metoder som gäller inom vetenskapen. Men vår allmänna värdegemenskap har blivit så stor och så fast, att denna olägenhet (om det nu skulle vara någon sådan) ganska sällan spelar någon större roll. Våra allmännaste normer, de som har karaktären av ”postulat”, förutsätter vi mestadels stillatigande, och vad man tvistar om i etiska meningsskiljaktigheter är ofta faktiska förhållanden. (1961b, s. 105f)

Det som skiljer, tycks han säga, är våra föreställningar om faktiska förhållanden. Kunde vi enas om dessa, skulle vi också värdera på samma sätt. I så fall behöver vi inte tala om accepterbarhet relative ett V, utan om accepterbarhet och objektiv giltighet utan restriktion. Det måste vara så vi ska uppfatta resonemanget. Själva ordvalet när Hedenius talar om ”objektivitet” och ”objektivitetskriterier” för värderingar, innebär också rimligen något annat än att i slutändan endast deskriptivt konstatera att personer i en viss V, men kanske inte i en annan, är beredda att universalisera och acceptera vissa värderingar. Någon normativ relativism kan inte heller intolkas i detta. Hedenius avvisade en sådan ståndpunkt. En explicit argumentation redovisas dock först i uppsatsen ”Relativism i etiken”, 1982.

Om vi kan anta att en viss grundläggande värdegemenskap finns, blir frågor om faktiska förhållanden avgörande för värderingar av enskilda företeelser. Vissa ideologier, nazism och kommunism, bygger mer eller mindre medvetet sina värderingar i konkreta frågor, t.ex. om raser, klasser, sociala förhållanden, osv., på antaganden om verkligheten som

är falska, menar Hedenius. Vi gör därför enklast upp med sådana värderingar och sådana ideologier genom att uppvisa felaktigheterna i deras antaganden om verkligheten.

Med de förklaringar som presenterats ovan, kan vi nu sammanfatta Hedenius antaganden om objektiv giltighet på följande sätt:

En etisk argumentation är *objektivt giltig* (i V) om och endast om (I) Slutsatsen följer logiskt ur premissernas satsform, och (II) Värdepremisserna är (1) universaliserbara och (2) accepterbara (i V), och (III) Premisser, som antar något om verkligheten, är sanna.

Formuleringen är ett instrument som visar på flera angreppspunkter, när vi vill kritisera en etisk argumentation: Är logiken bindande? Är värderingarna universaliserbara och accepterbara? Är påståendena om verkligheten sanna? Svarar vi "nej" på någon av dessa frågor, faller argumentet.

I "Normer och performativer", 1977, för Hedenius in begreppet "giltighetsvärde" för normer och värderingar, som en motsvarighet till sanningsvärde för påståenden om verkligheten. Genom giltighetsvärdet inordnas värderingar i det fält, där logik är tillämpbar. För storheter, som har giltighetsvärde, här utsagor, gäller nämligen, menar Hedenius, att om "en utsaga, U, kombineras med negationen av U, $\neg U$, så har den på detta sätt bildade sammansatta utsagan $U \& \neg U$, alltid negativt giltighetsvärde" (1977, s. 81). Dvs. motsägelselagen har en motsvarighet också utanför området av sanna och falska storheter. Hur giltighetsvärdet ska beskrivas för normer och värderingar, säger Hedenius ingenting om. Det ska dock vara något annat än sanning och falskhet. Det har "en annan innebörd", säger han (1977, s. 81). Men, om vi återknyter till det Hedenius hävdade i resonemanget om "objektiv giltighet" ovan, så är det rimligt att hävda att han menar att värderingar med positivt giltighetsvärde är sådana som uppfyller villkoren (1) och (2).

Men finns det objektivt giltiga argumentationer och finns det värdepremisser som uppfyller (1) och (2) i (II) ovan? Såvitt jag förstår skulle Hedenius svara "ja" här. Det går att finna sådana värdepremisser, men vi måste vara mycket försiktiga med att peka ut dem, och deras generalitet måste begränsas på olika sätt. I *Om människovärde*, 1982, säger han:

Deras [normernas] giltighetsvärden är konstanta. Men bortsett kanske från några få, till exempel att det alltid är orätt att svårt plåga någon bara för sitt nöjes skull, borde inte våra normer lanseras som giltiga utan kvalifikationer och förbehåll. Även ifråga om normerna, och kanske i högre grad i fråga om dem, är det klokt att undvika alltför stora pretentioner, när man säger att ett beteende alltid är orätt. Tillägget "såvitt jag nu kan se" är här, liksom ifråga om sanningarna, vanligen motiverat. (1982, s. 42n)

De normer vi finner på detta sätt, utgör då grundstommen i en användbar moral.

Men om vad Hedenius säger om en sådan och om vilket innehåll den kan tänkas ha, återkommer jag till när jag diskuterar hans normativa etik.

10. BYTE AV STÅNDPUNKT. MORALFILOSOFINS UPPGIFT

I *Om rätt och moral*, 1941, och i installationsföreläsningen 1948 bekänner sig Hedenius till en uppfattning som i stort sammanfaller med Hägerströms: Moralfilosofin ska vara en lära om moral, inte i moral, och det är ingen vetenskaplig uppgift att värdera. Filosofen får visst tillägga värderingar till sin framställning, men gör då det som något *utöver* den filosofiska uppgiften. Vi kommer ihåg hans skarpa formuleringar från diskussionen med Le Senne, där delar av dennes föreläsning förklaras inte vara filosofi i strikt mening. (Jfr citatet ovan.)

Hedenius blir till den andra upplagan av Alf Ahlbergs filosofilexikon 1951 ombedd att bidra med en självkaraktistik. När han kort kommenterar sin syn på den praktiska filosofins uppgifter hänvisar han helt enkelt till sin installationsföreläsning några år tidigare. Vad gäller hans egna insatser i moralfilosofi tar han upp sitt arbete *Om rätt och moral* samt en uppsats om viljans frihet. Men han säger överhuvud ingenting om normativa etiska teorier eller egna argumentationer i etiska frågor. Såvitt jag förstår är detta en konsekvent hållning. Han har fram till denna tid dels i stort avstått från mer utarbetande normativa diskussioner, dels följer han rimligen sin egen tanke att sådant inte är filosofi, och ska då inte heller ha plats i en filosofisk självkaraktistik.

Till den tredje upplagan 1963 fogar Hedenius däremot ett längre avsnitt om sina insatser och uppfattningar på det normativa området. Om moralfilosofins uppgift säger han nu: "H [dvs. Hedenius] har av sin värdeteoretiska ståndpunkt ingalunda dragit den slutsatsen att den filosofiska forskningen vore förbjuden att rekommendera vissa etiska värderingar". Naturligtvis skulle denna formulering kunna tolkas, som att han inte förbjuder förekomsten av värderingar i en filosofisk text, men att dessa inte hör till den vetenskapliga delen av framställningen. Det skulle i så fall stämma överens med uppfattningen i de tidigare arbetena. Men formuleringen innehåller dock frasen "att den *filosofiska forskningen* vore förbjuden att rekommendera" (min kurs.). Onekligen ser det ut som om Hedenius nu skulle säga att till den filosofiska forskningens uppgifter åtminstone *kan* höra att värdera. Det tycks inte vara något vi gör utöver forskningen utan i forskningen. Det är ju *den filosofiska forskningen*, som får rekommendera, enligt formuleringen. Om denna tolkning är korrekt, så är hans formulering i

Ahlbergs lexikon från 1963 den första explicita formuleringen av en ny syn på moralfilosofins uppgift. Hans ståndpunktsändring kan nog förbindas med hans nya uppfattning att vanlig logik är tillämplig på värderingar och att vi också kan tala om en "objektiv giltighet" i etiska argumentationer. Det är det svårt att se vad som utifrån dessa förutsättningar skulle hindra moralfilosofin från att med anspråk på vetenskaplighet syna olika etiska teorier och argumentationer. Rimligen blir den ena ståndpunktsändringen därför en konsekvens av den andra.

Att Hedenius verkligen bytt uppfattning vad gäller moralfilosofins uppgift får vi klart uttalat för oss i förordet till *Om människans moraliska villkor*, 1972. Här säger han: "Dessutom har jag senare [dvs. senare än vid tiden för installationsföreläsningen] fått helt klart för mig, att vi resolut bör överge Hägerströms med fleras idé, att moralfilosofien bara får vara en lära om moral och inte kan vara en lära i moral" (1972, s. 8).

Man kan naturligtvis också säga att hans nya ståndpunkt direkt visar sig genom de artiklar han skriver från mitten av 50-talet och framåt. De är i mycket stor utsträckning argumentationer i normativa frågor, främst sådana som rör grundläggande normer. Det är uppenbart att han i dessa anser sig bedriva filosofi och, åtminstone i många fall, också ha vetenskapliga anspråk med sin framställning.

Att Hedenius intar en ny ståndpunkt i frågan om moralfilosofins uppgift är helt klart, och något som han själv deklarerar 1972, även om vi alltså har skäl att tro att ändringen skett långt tidigare. Tyvärr ger han ingenstans någon förklaring till eller argumentation för sin förändrade syn. Jag förbinder dock, som framgått, denna ändring med bl.a. ändringen i uppfattningen av värderingars förhållande till logik. Det är rimligt att dessa på något sätt hör ihop. Men det hade varit intressant och värdefullt att få Hedenius egen förklaring till hur han förbinder sina antaganden om moralfilosofi, vetenskaplighet, värderingars natur och logiska relationer. Tanken att moralfilosofin både kan och ska värdera kan försvaras på andra sätt, även om vi håller fast vid att värderingar är varken sanna eller falska. Moralfilosofin är kanske något annat än vetenskap? Vetenskapsbegreppet ska kanske uppfattas mycket vidare än vad vi hittills gjort? Nu tror jag inte att Hedenius alls väljer några av dessa möjliga argumentationsvägar, men en redovisning av hans egen tankegång hade på denna punkt varit värdefull.

11. UTVECKLING

Låt oss avslutningsvis skissera en utveckling av Hedenius ståndpunkter inom meta-etiken från de tidiga arbetena fram till det sista 1982. Vad gäller *analysen av värdesatser*, så är *Om rätt och moral*, 1941, i mycket en

framställning av Hägerströms teori, visserligen med några revideringar. Värdesatser är uttryck för känslor, önskningsar, osv. Någon annan analys görs inte. Det är först i slutet av 40-talet som Hedenius presenterar ett eget konkret förslag, där värdesatsen antas innehålla två komponenter, en deskriptiv del (ett satsfragment) och en signal, betecknad "!", för en känsla eller en inställning hos den som uttalar satsen. Denna signal kallas senare "publikationsfaktor" och blir ett nyckelbegrepp i hans fortsatta resonemang om olika satsers funktioner. I arbetena från 50-talet och framåt utvecklar Hedenius en mer generell teori om språkets funktioner, där olika slag av satser (påståendesatser, värdesatser, normer, befallningssatser, performativer, m.fl.) jämförs och karakteriseras.

En tes som varit oförändrad från de tidigaste arbetena och framåt är *tesen att värdesatser (värderingar) varken är sanna eller falska*. Den finns redan 1936 och han håller fast vid den också i sista boken. Det som ändras är i stället argumentationen för tesen. I *Om rätt och moral* lånar han Hägerströms språkliga argument, där satser antas kunna bytas mot varandra. Han använder dock inte Hägerströms tidigare argument baserade på psykologiska antaganden eller antaganden hämtade från Hägerströms teoretiska filosofi. Hedenius menar i stället att en striktare argumentation kan genomföras genom att vi jämför olika värdeteorier och genom kritik utmönstrar olika alternativ. Tesen att värderingar saknar sanningvärde skulle då visa sig överlägsen, menar han. 1949 skisserar han detta argument genom att utgå från G. E. Moores kritik av subjektivism och naturalism. Från slutet av 40-talet och framåt kan vi anta att Hedenius nu baserar sin argumentation för tesen på den analys, som han presenterat för värderingar. Bl.a. i artikeln "Befallningssatser, normer och värdeutsagor", 1955, finns en sådan argumentation.

I frågan om *hur värderingar förhåller sig till logik*, har Hedenius hållit två direkt motsatta uppfattningar. I de tidiga arbetena fram till någon gång i mitten av 50-talet hävdar Hedenius att värderingar genom att vara varken sanna eller falska ligger utanför logikens område. Att vi uppfattar oss sluta från t.ex. en generell värdering till en partikulär är något, som måste förklaras på annat sätt. Det är här fråga om en illusion. Hans intressanta teori om praktiska slutledningar som presenteras i *Om rätt och moral* är ett försök att förklara illusionen. Men någon gång kring mitten av 50-talet byter Hedenius ståndpunkt och börjar själv skriva att en värdering "följer" av en annan. Att värderingar kan stå i logiska relationer till annat (andra värderingar, påståendesatser) säger han explicit 1961. Vanlig logik gäller även för värdesatser. Ändringen tycks hänga ihop med en ändrad uppfattning om vad logisk konsekvens är för något.

En annan frågeställning, där en uppfattning bytts mot den motsatta, gäller *moralfilosofins uppgift*. De tidiga arbetena förkunnar tydligt Häger-

ströms tanke att moralfilosofin inte är en lära i moral utan endast en lära om moral. Mycket tydligt framgår en sådan ståndpunkt t.ex. i "Values and Duties", 1949. När han byter ståndpunkt är svårt att fastslå. Men med boken *Fyra dygder*, 1955, inleder Hedenius ett författarskap med stark inriktning på normativa teorier och normativa frågor. Att han här menar sig bedriva en vetenskaplig moralfilosofi är troligt. Alltså borde ståndpunktsändringen ha skett redan här. Först i självkaraktistiken i Ahlbergs lexikon 1963 finns en formulering, som direkt pekar på en ändring. Och i förordet till *Om människans moraliska villkor*, 1972, säger han explicit att han ändrat ståndpunkt. "Dessutom har jag senare fått helt klart för mig, att vi resolut bör överge Hägerströms med fleras idé, att moralfilosofien bara får vara en lära om moral och inte kan vara en lära i moral". Som jag framhållit ovan, så ger Hedenius inga argument för detta, vilket verkligen varit önskvärt. Jag menar dock att det är rimligt att knyta denna ändring till hans ändrade uppfattning om värderingars förhållande till logik och till den "objektiva giltighet", som han antar kan föreligga vid moraliska argumentationer.

12. INFLUENSER OCH LIKHETER

Ingemar Hedenius startade som en Uppsalafilosof, enligt honom själv mest påverkad av Phaléns metod, men i moralfilosofin den som framför andra för Hägerströms värdenihilism vidare. Han var dock inte okritisk till Hägerströms teorier och redan tidigt modifierar han dennes lära på flera punkter. Han tar också avstånd från delar av hans teoretiska filosofi och han kritiserar, under påverkan från främst G. E. Moore, Uppsalafilosofernas analysmetod och deras uppfattning om vad mening är. Hedenius blir dock under en lång tid den främste förespråkaren för det moralfilosofiska arvet från Uppsalaskolan.

Mot slutet av 40-talet presenterar Hedenius en egen analys av värdesatser. Om vi ska leta efter möjliga inspirationskällor till denna analys, så är Charles Stevensons uppsatser 1937–42 och hans stora arbete *Ethics and Language*, 1944, tänkbara. Det är känt att Hedenius hyste stor respekt för Stevensons resonemang, som också innebär analyser, där satserna tudelas i en deskriptiv och en imperativ, känslouttryckande del. *Ethics and Language* var under Hedenius professorstid också ett stående inslag i litteraturen för två betyg i ämnet. Att Hedenius dock var kritisk till Stevensons analyser framgår av ett avsnitt med olika invändningar mot den analysen i artikeln "Befallningssatser, normer och värdeutsagor".

Richard Hare, som föreslår en analys som i ännu högre grad liknar Hedenius första förslag, kan emellertid inte vara en inspirationskälla i detta fall, eftersom hans arbeten ligger något senare i tiden. Det första av dessa,

The Language of Morals, 1952, är dock utgångspunkten för diskussionen i "Befallningssatser". Även om Hedenius i den texten är kritisk till Hares analys, så kan vi nog anta att Hares resonemang bidragit till att utveckla Hedenius egna. Hares uppfattning om moraliska värderingar som dominerande över andra och som universaliserbara har en motsvarighet i Hedenius texter. Hare är också en stark förespråkare för att det föreligger logiska samband på värdeområdet och att en etisk argumentation kan föras med (viss) rationalitet, något som Hedenius också så småningom kom att hävda. En tilltro till att det existerar en utbredd värdegemenskap, när vi kommer till de mer grundläggande värderingarna, delar de också. Nu menar jag inte alls att Hedenius skulle ha hämtat dessa antaganden från Hare. Vi måste antaga att de är hans egna, och de växer också naturligt fram i hans texter. Men det är av intresse att notera parallellerna i ståndpunkter mellan de båda moralfilosoferna. Hare besökte också Uppsala året efter att *Freedom and Reason* utkommit.

En annan inspirationskälla har förstås varit David Humes moralfilosofi. Hedenius har i olika sammanhang uttryckt sin beundran för Hume. Han skrev, som sagt, tidigt en längre text, "Studies in Hume's Ethics", 1937. Att i detta sammanhang hålla fram konkreta punkter i texter, där denna påverkan visar sig, avstår jag dock ifrån. Både Humes skrivsätt och innehållet i hans filosofi, t.ex. den emotivistiska ansatsen, är förstås av betydelse, men på ett mer allmänt plan.

LITTERATUR

- Hare, R. 1952. *The Language of Morals*. London: Oxford U.P.
 Hare, R. 1963. *Freedom and Reason*. London: Oxford U.P.
 Hedenius, I. 1936. *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
 Hedenius, I. 1937. "Studies in Hume's Ethics". I *Adolf Phalén In Memoriam*, Uppsala, Almqvist & Wiksell.
 Hedenius, I. 1941. *Om rätt och moral*. Stockholm: Wahlström & Widstrand (1963).
 Hedenius, I. 1949. "Values and Duties", *Theoria* XV.
 Hedenius, I. 1951, 1963. "Hedenius, Ingemar". I A. Ahlberg, *Filosofiskt lexikon*. Stockholm: Natur och Kultur.
 Hedenius, I. 1955. *Fyra dygder*. Stockholm: Bonniers.
 Hedenius, I. 1961a. "Axiological Nihilism", *Inquiry*. Vol 4.
 Hedenius, I. 1961b. *Liv och nytta*. Stockholm: Bonniers.
 Hedenius, I. 1972. *Om människans moraliska villkor*. Stockholm: Författarförlaget.
 Hedenius, I. 1977. *Filosofien i ett föränderligt samhälle*. Stockholm, Bonniers.
 Hedenius, I. 1982. *Om människovärde*. Stockholm: Bonniers.

- Henschen-Dahlquist, A-M. 1993. *En Ingemar Hedenius bibliografi*. Stockholm: Thales.
- Hägerström, A. 1922. "Analys av fråge-, utrops- och önskesatser". Föreläsningsmanuskript.
- Hägerström, A. 1939. *Socialfilosofiska uppsatser*. Stockholm: Bonniers.
- Petersson, B. 1973. *Axel Hägerströms värdeteori*. Filosofiska Studier utgivna av Filosofiska Föreningen och Filosofiska Institutionen vid Uppsala Universitet, nr 17, Uppsala.
- Petersson, B. 1980. "The Substitution-Argument". I *ThD 60. Philosophical essays dedicated to Thorild Dahlquist on his sixtieth birthday*. Philosophical Studies published by the Philosophical Society and the Department of Philosophy, Uppsala University, no 32, Uppsala.
- Petersson, B. 2004. *Värdering och faktum. Studier i Hans Larssons moralfilosofi*. Studier i tillämpad etik, 9. Centrum för tillämpad etik, Linköpings universitet, Linköping.
- Stevenson, C. 1944. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press.

Bo Petersson

Ingemar Hedenius moralfilosofi: normativ etik

1. INLEDNING

Ingemar Hedenius är en av 1900-talets stora debattörer i moraliska frågor. Den normativt etiska position han blivit känd för benämner han själv ”nyttomoral”. I hans tidiga arbeten från 30- och 40-talet finns dock inga argumentationer, där han hävdar en sådan position. De normativa frågorna stod vid den tiden inte på dagordningen i den filosofiska verksamheten. I självkaraktistiken i Ahlbergs lexikon 1951 tog han upp sina insatser inom olika områden, men han lämnade normativa frågor helt därhän. Han nämnde förstås den intellektuella moral, som han förespråkar i *Om rätt och moral* och i *Tro och vetande* och *Att välja livsåskådning*. Men denna, sammanfattad i vad som han kallar ”den intellektuella moralens maxim”, gäller vad vi bör tro på, hålla för sant, rent teoretiskt.

Avsaknaden av normativa diskussioner i dessa texter hänger rimligen samman med att Hedenius vid denna tid omfattade tanken att moralfilosofin inte kan vara en lära i moral, som jag tidigare visat. Att han själv vid denna tid var en person, som med ett starkt engagemang och oräddhet agerade i moraliska frågor är dock väl känt, t.ex. i avståndstagandet från nazismens och kommunismens ideologi och strävanden. En normativ argumentation hörde dock inte hemma i en filosofisk framställning, utan var något som filosofen i så fall ägnade sig åt vid sidan av sin vetenskap.¹ Men i och med att hans tro på tesen om moralfilosofins begränsade uppgift efterhand försvagas, började också normativa texter komma i tryck. Boken *Fyra dygder*, 1955, är den tidigaste samlingen av sådana.

Jag ska i det följande främst hålla mig till sådant som Hedenius säger om ”nyttomoralen”, hans svenska benämning för den version av utilitarismen, som han försvarar. I de flesta sammanhang, där teorin presenteras, slås man av den försiktighet i formuleringarna som texterna

¹Argumentationer mot nazism och kommunism förekommer t.ex. i *Om rätt och moral*, 1941. Hedenius kritik utgår dock inte från någon speciell normativ etisk teori, som t.ex. nyttomoralen, utan gäller förutsättningarna för och antaganden i dessa läror, som han menar är felaktiga och falska och som till och med ibland också uppfattas som felaktiga av dem, som omfattar läroarna.

uppvisar. Samtidigt som han formulerar sin nyttomoraliska tes, håller han också fram olika svårigheter för teorin och dess tillämpning. I sin argumentering i konkreta frågor, som exempelvis i den s.k. dödshjälpsdebatten, är han däremot en mer tydlig och konsekvent utilitarist.

Innan jag går till resonemangen om nyttomoralen vill jag emellertid ta upp en tankegång, som visar upp ett människoideal, som Hedenius nog omfattade under hela livet.

2. VISHETEN

I *Fyra dygder*, 1955, är den inledande essayen en uttydning av de fyra klassiska dygderna: vishet, besinning, rättrådighet och mod. I likhet med Platon anser Hedenius att dygderna i en mening förutsätter varandra. Man kan inte ha en utan att också ha en annan. Möjligen är modet i hans uppfattning något svagare kopplat till de övriga. Hedenius menar naturligtvis att alla fyra dygderna, så som han uttolkat dem, är eftersträvansvärda. Men det är just i samband med visheten, som Hedenius talar om ett ideal. Hur är då en vis människa beskaffad?

Hans svar är att det är en människa som (1) tillämpar den intellektuella moralens maxim; dvs. som inte tror på sådant, som hon inte har förnuftiga skäl för att hålla för sant, och som (2) är medveten i frågor om gott och ont (1955, s. 20). Den vise förenar i sig således en intellektuell redbarhet med en moralisk. För att ta moralisk ställning krävs emellertid moraliska principer. ”Den som saknar principer kan inte motivera sina påståenden om gott och ont och då inte heller rättfärdiga sina reaktioner inför tillvaron” (1955, s. 21). Men principer, normer, kan inte bevisas vara riktiga. I stället ställs vi inför ett val, säger Hedenius. Vi måste själva välja vilka normer som vi vill anta och tillämpa.

En medvetenhet i beslutet kräver emellertid att vi har skäl för våra val. Han nämner tre typer av möjliga skäl. (i) En norm kan falla under en annan norm som vi redan omfattar eller (ii) vi kan inse att normen har konsekvenser, som vi kan godta. Normen ”ordnar”, säger Hedenius, i så fall ”ett område av en tankar om gott och ont, rätt och orätt”. Men det avgörande skälet ska vara att (iii) normen sammanfattar ”de ursprungliga erfarenheterna av livet”. Han säger: ”Man generaliserar sina känsloupplevelser, och därigenom lär man sig förstå livet – det liv som man själv tillhör” (1955, s. 22). Mer specifik än så om valet av normer och om normernas eventuella innehåll är inte Hedenius i just detta sammanhang. Vad han vill hålla fram är snarast att valet ska vara medvetet, att jag har klart för mig mina skäl och förstår innebörden av de normer jag valt. Därmed blir man också en ansvarig person. ”För att kunna gilla vishetens dygd måste man tro på värdet av att granska sina intuitioner

och på en kraft, som inte är bara är omedelbar impuls. Man måste vilja bli ansvarig inför sig själv" (1955, s. 23).

Håller vi oss ytan i dessa formuleringar, kan vi rent av se en parallell till Sartres betonande av det ofrånkomliga valet och det ansvar det medför. Antagligen gillade väl också Hedenius Sartres tankar just så långt. Går vi till argumentationen bakom, till hur valet ska gå till eller vilka normer som det kan (kommer att) resultera i, framträder dock olikheterna tydligt. Hedenius var, som vi vet, inte heller någon beundrare av Sartre och existentialismen. Det är i stället rimligt att jämställa hans betoning av medvetenhet och skäl med Sokrates krav på den visa människan.

Den visa människan ska alltså ha en teoretisk redbarhet, dvs. hon ska följa den intellektuella moralens maxim, och hon ska vara en i moralfrågor genomtänkt och medveten person, och blir därmed också en ansvarig och ansvarstagande person. Så ser idealet ut. Man kan hitta tankar med liknande innehåll i andra av hans texter, men just i *Fyra dygder* har han framställt dem med särskild betoning. Han avslutar sin tankegång:

För att helhjärtat kunna prisa visheten och erkänna den som en dygd måste man nog ha ett slags skönhetssyn på människan – ett aldrig glömt minne av hur några av de bästa varit och en lång erfarenhet av hur många är. Om man inte bär denna syn i sitt inre, så blir kanske inte visheten så betydelsefull – den blir kanske sämre än tvärsäkerheten, trängsyntare än godtycket och ointressantare än den geniala titanismen. Att *inte* glömma idealet, det är viktigt. (1955, s. 25)

3. NYTTOMORALEN INTRODUCERAS

Längre fram i samma text återkommer Hedenius till normerna och försöker nu säga något mer substantiellt om deras innehåll. Han avgränsar först vad som är en *moralisk norm* till skillnad från andra normer. De moraliska normerna ska, enligt Hedenius, vara universella och vara dominerande, ha "ideell dominans". De måste också vara motsägelsefria och uppvisa en "följdriktighet". Vi *menar* sådana normer, som är universella, säger han, och "som inte har någon högre norm över sig" (1955, s. 40–43). En moralisk norm är alltså här en grundläggande, icke-härledd norm. Härledda eller underordnade normer är i denna mening inte moraliska normer.

Hedenius förklarar inte vilken omfattning universaliteten ska ha. Vi får tänka oss att normen föreskriver något som ska gälla för alla situationer eller alla handlingar av viss typ eller för alla människor av viss kategori, osv. En norm uttalar sig inte direkt om det partikulära.

Dominansen ska innebära att "en moralisk norm aldrig med rätta kan skjutas till sidan av hänsyn, som för tillfället är viktigare" (1955, s. 43). Han diskuterar inte här möjligheten till konflikt mellan olika moraliska

normer. Han menar nog endast att moraliska normer dominerar över andra normer vid en konflikt. Men "ideell dominans" hos en norm innebär dock inte att den faktiskt följs. Det räcker med att vi erkänner att den borde följas (se *Om människovärde*, 1982, s. 148).

"Följdriktighet" tycks innebära att normer, underordnade normer och partikulära satser står i logiska relationer till varandra. Den är "en god egenskap", enligt Hedenius, men om de underordnade normer och partikulära satser, som följer av en norm, visar sig ha "omänskliga konsekvenser", så måste vi avvisa själva normen. Den är "ohållbar och sålunda oriktig" (1955, s. 40). Normerna ska alltså kunna testas med avseende på sina konsekvenser.

Efter att med dessa resonemang ha berett marken, presenterar så Hedenius sin teori. Han skiljer först mellan rättsnormer och värdenormer, dvs. "sådana som talar om plikt, rätt och orätt" och "sådana som talar om gott och dåligt och bättre och sämre". När vi vill påstå något om vad som är plikt eller orätt, så måste vi ge skäl för detta. "På denna punkt kommer talet om gott och ont och bättre och sämre in", menar Hedenius (1955, s. 45). Att en handlings konsekvenser är goda eller onda, bättre eller sämre blir alltså skäl, när vi vill hävda att handlingen är plikt, rätt eller orätt.

Utgående från G. E. Moores formuleringar i *Ethics*, 1912, vill Hedenius nu "införa tre regler"²:

1) Ett beteende är min plikt, om (och endast om) det medför bättre verkningar än varje annat beteende, som för tillfället är möjligt för mig. 2) Ett beteende är orätt, om (och endast om) det finns något annat beteende, som medför bättre verkningar och för tillfället är möjligt för mig. 3) Ett beteende är rätt, om (och endast om) det inte finns något annat beteende, som medför bättre verkningar och som är möjligt för mig. (1955, s. 45)

Det är uppenbart att Hedenius i dessa formuleringar talar om partikulära handlingar som någon utför. Det är inte fråga om klasser eller typer av handlingar. Det är den enskilda handlingens verkningar (konsekvenser) som avgör om den är t.ex. plikt. Det är tydligt att nyttomoralen här måste uppfattas som en form av *handlingsutilitarism*.

²I de formuleringar i *Ethics*, som ska klargöra relationerna mellan begreppen plikt, rätt och orätt använder han lust, "pleasure", som egenvärde. Men Moore antar också andra egenvärden. Moores formuleringar i *Ethics* lyder: "A voluntary action is right, whenever and only when no other action possible to the agent under the circumstances would have caused more pleasure; in all other cases, it is wrong" (1912, s. 21), och "an action ought to be done or is our duty, only where it produces *more* pleasure than any which we could have done instead" (1912, s. 23).

En etisk bedömning av en handling tycks förutsätta att vi vet och kan överblicka en handlingens konsekvenser. Hedenius inser svårigheterna med detta. Han menar att

de faktiska verkningarna av olika beteendemöjligheter ofta är svåra att beräkna, inte bara generellt utan också i det konkreta fallet. Till saken hör också, att *alla* verkningar skall tas i betraktande, även om de är ytterst avlägsna. Följaktligen kan jag aldrig *veta*, om en viss beteendemöjlighet är rätt eller orätt, utan jag kan bara finna det mer eller mindre sannolikt. (1955, s. 46f)

Till detta kommer en ytterligare svårighet, menar Hedenius. Hans egna formuleringar ovan har talat om bättre och sämre verkningar av handlingar. Men vad är det i handlingens konsekvenser som gör dem bättre eller sämre? Vi behöver här normer som säger vad som är av värde. ”De enorma svårigheter, som ligger häri skall inte utvecklas nu men inte heller döljas”, säger han. Något svar på vilka värdenormer han vill anta, ger han inte i denna text. Men vi vet från andra texter (se t.ex. essayen ”Humanism” i *Liv och nytta*, 1961, s. 30f) att Hedenius inte bara antar lust och välbefinnande som positiva värden och lidande som negativt. Han nämner också vänskap, kärlek, frihet, skönhet som positiva värden. Moore, som han explicit refererar till, antar också flera egenvärden. En källa för såväl Moore som Hedenius är John Stuart Mills texter. Mills eget förslag till egenvärde, ”happiness”, är inte heller något enkelt lustbegrepp, utan inkluderar olika aspekter av kvalitet: fysiska, sociala, intellektuella, estetiska. Men något förslag till precisering av vad som ska räknas som värden får vi alltså inte av Hedenius i denna text.³

³ I essayen ”Humanism” i *Liv och nytta* diskuterar Hedenius humanismens självändamål, vilket i en annan terminologi är de egenvärden som nyttomoralen antar. Han säger: ”Självändamålen är väsentliga i den meningen, att om det inte fanns självändamål, så skulle det inte heller finnas andra värden. [...] Enligt humanismens sätt att se består alla självändamål av tillstånd hos eller förhållanden mellan enskilda människor”. Han exemplifierar egenvärden med kunskap, skönhetsupplevelser, kärlek, vänskap, liv (1961, s. 31). Lust och välbefinnande får antas underförstådda här. Det är tydligt att Hedenius antar flera olika egenvärden. Han säger ingenstans att de skulle kunna reduceras till ett enda. Hans standpunkt är pluralistisk. Längre fram i samma text säger han att humanismen värderar både ”ett fullvärdigt biologiskt liv för de enskilda människorna” och den ”väl utvecklade människan”. Målet är, säger han, ”inre frihet, kärlek till livet” (1961, s. 40f).

I ”Den omoraliska anständigheten” i samma bok tycks Hedenius i stället överlämna åt individerna att välja sina egenvärden. Här tycks han också reducera nyttomoralen till vissa allmänna konsekvensetiska antaganden. ”Nyttomoralen föreskriver endast ett visst *sätt* att resonera i moraliska frågor och överlåter åt sina anhängare att själva välja vad de vill betrakta som bra eller dåligt eller bättre och sämre” (1961, s. 161, Hedenius egen kurs.). Nyttomoralen ska tydligen inte peka

De "enorma svårigheter" som Hedenius ser gäller dock främst hur gott ska vägas mot ont, och hur vi avgör att något är mer gott än ont eller omvänt. Handlingsalternativens konsekvenser med varierande slag av egenvärden, goda och onda, i olika grader och mängder kan kompliceras i det oändliga. Vagningsproblemet är alltså ett annat än problemet med att veta handlingars konsekvenser och deras innehåll av gott och ont. Frågan är nu hur vi jämför. Vi får "hålla till godo med ett fåtal torftiga och stundom generande ungefärliga regler", säger Hedenius. Men dessa för inte långt. "Någon upplysning från ovan har vi inte och inga andra ledstjärnor än vår egen erfarenhet och den allt finare utvecklingen av sinnet för gott och ont" (1955, s. 47f). Hedenius sista ord i citatet antyder att vår växande erfarenhet i någon mening skulle utveckla vår förmåga att göra jämförelser och göra "bättre" ställningstaganden.

Så långt framstår Hedenius teori som en *handlingsutilitarism*, där handlingar verkligen *är* plikt, rätta eller orätta, beroende på deras verkningar, men där vi inte kan *veta* vilken karaktär handlingen har, eftersom vi

ut egenvärden, men bestå ett sätt att resonera kring de värden man valt. Om vi antar att individens handlingar riktas mot andra individer och dessa individer också har valt sina värden, så måste detta vara något som den handlande individen ska ta i beaktande, när han bedömer vilken handling som totalt ger de bästa konsekvenserna. Tanken att det är individernas preferenser som är relevanta och att det är preferenstillfredsställelse (och inte objektet för preferensen) som utgör egenvärdet, ligger i så fall nära. Möjligen kan Hedenius nyttomoral här uppfattas som en skiss till en preferensutilitarism.

I "Nyttomoralens anspråk och problem" i *Om människans moraliska villkor*, 1972, säger han att vad vi åsätter värde beror av våra intressen och behov. I frågor om vad som är gott eller dåligt *i sig* är människorna dock i stort överens, menar Hedenius. "Härom föreligger en förvånande stor överensstämmelse hos människorna, beroende på att deras intressen och behov regleras av den så kallade lustprincipen. Enligt denna föredras lustbetonade tillstånd och undviks olustbetonade" (1972, s. 92). Svårigheten infinner sig t.ex. när gott ska vägas mot ont. Det finns ingen mätmetod, säger Hedenius. Men "För att nyttomoralen skall fungera socialt, måste man försöka uppnå en någorlunda god enighet på denna avgörande punkt." Det innebär att vissa intressen och behov måste få väga tyngre än andra. Hedenius åberopar då vad han kallar den "klassiska principen för gallring", som innebär "att som legitima bibehålla alla sådana och endast sådana intressen och behov som individen gillar att få tillgodosedda, även om han får bästa möjliga information om vad tillgodosedandet av dem faktiskt innebär" (1972, s. 93). Jag tror att Hedenius menar, att om vi kunde låta människor genomgå en prövning av detta slag, så skulle de komma fram till i stort samma uppsättning av intressen och behov som legitima. De primära behoven – de som måste tillgodoses för vår överlevnad – ska alltid väga tyngre än de sekundära, menar Hedenius (1972, s. 95f). Hedenius stannar alltså för en lista av värden mellan vilka en bestämd rangordning också finns.

inte kan överblicka handlingens konsekvenser. Vi får nöja oss med *san-nolikhetsbedömningar*. Detta gäller också när vi gör en bedömning av en handling som redan skett.

Men Hedenius talar också om normer eller regler som uttalar sig om klasser eller typer av handlingar. Vi menar att mord eller stöld är orätt. Sådana normer ingår i vår vardagsmoral. Hedenius menar att sådana normer har sitt värde i att de kan "främja goda tillstånd och motverka dåliga". De gör ofta det. Men de kan bara vara ett slags *tumregler* vid beslut. De kan vägleda, eftersom en konsekvensbedömning är svår att genomföra för den som står i begrepp att handla. Man kan åberopa dem som skäl för sitt handlande, men handlingen kan ändå bli felaktig, och ha dåliga verkningar.

De rättsnormer vi rör oss med fyller ofta denna funktion [dvs. att främja goda tillstånd]. Men de kan bara göra det på ett ungefärligt sätt, emedan verkningarna av "samma" beteenden genom verklighetens komplikation ibland utfaller olika och aldrig helt kan förutses vid rättsnormens uppställande. Att man inte ska mörda, är endast ungefärligen riktigt, ty denna norm kan inte redogöra för alla de sällsynta situationer, då underlåtenhet att mörda har sämre verkningar än mordet. Vi kan aldrig helt lita på någon hävdvunnen rättsnorm, och det är alltid oräddigt att tillämpa någon sådan norm, om den strider mot Moores regler. (1955, s. 46)

Såvitt jag förstår, innebär Hedenius argumentation här, inte bara att "hävdvunna" rättsnormer, kan ifrågasättas. Det gäller generella moraliska regler över lag. Även om syftet uttryckligen är att via regler nå en överensstämmelse med Moores principer, så kommer man inte på grund av "verklighetens komplikation" att lyckas. Det innebär då ett avståndstagande från alla former av *regelutilitarism*. Regler kan inte bli något annat än tumregler. De träffar ofta rätt, men att följa dem garanterar inte ett rätt handlande. Om vi uppfattar en pliktkonflikt som en konflikt, där en sådan tumregel i en viss situation påbjuder en bestämd handling, och en annan förbjuder denna handling, så skulle en lösning av pliktkonflikten (normkonflikten) innebära att vi direkt går till "Moores regler" och försöker överblicka och värdera handlingens verkningar. "Moores regler" tar över.⁴ I "Nyttomoralens anspråk och problem", 1972, använder Hedenius själv explicit den terminologi jag använt ovan, dvs. han ansluter sig uttryckligen till en handlingsutilitarism, han avvisar regelutilitarism, och menar att normer endast kan vara tumregler vid beslut (1972, s. 88f).

⁴Detta är samma typ av lösning som Mill föreslår i sin *Utilitarianism*. Mill förespråkar visserligen en slags modifierad regelutilitarism, men när de antagna reglerna kommer i konflikt ska nyttoprincipen åberopas. "We must remember that only in these cases of conflict between secondary principles is it requisite that first principles should be appealed to" (1987, s. 38).

Det är tydligt att Hedenius med sin nyttomoral i första hand vill skapa en teori för *bedömning* av handlingar. Men bedömningen kan inte göras mot handlingens faktiska och totala verkningar, eftersom vi aldrig kan veta dessa. Vi ska bedöma utifrån sannolikheter. Men dessa är inte nödvändigt de sannolikheter, som den handlande eventuellt antog. I "*Om människans moraliska villkor*", 1972, talar Hedenius i stället om objektiva sannolikheter. Han säger:

Avgörande för om handlingar är orätta eller rätta är alltså den *objektiva* sannolikheten. Därmed förstås den sannolikhet som är en funktion av de insikter om de faktiska förhållandena och de för dem relevanta sannolikhetsreglerna, som normalt – eller önskvärt – välinformerade personer har tillgång till. (1972, s. 85)

En handling både kan och ska bedömas på detta sätt, oavsett om den är velad eller ej, tycks han mena. Men det är tydligt att Hedenius med nyttomoralen också vill föreslå övervägandet av konsekvenser som en metod vid *beslut*. Han talar explicit om "plikten att välja" bland alternativa handlingar, vilket förutsätter att vi försöker skaffa oss en överblick över handlingsmöjligheter och konsekvenser, och fattar ett val, ett beslut. Vid beslutet kan, som vi sett, också "tumregler" bli aktuella. Han säger:

Om K [dvs. den som ska handla] står inför möjligheten att ljuga i en konkret situation och *inte kan avgöra huruvida det just i denna konkreta situation är bättre att ljuga än att låta bli* [min kurs.], så skall K [...] avstå från lögnen, emedan detta i *allmänhet* har bättre statistik än att ljuga. (1972, s. 88)

Här handlar det tydligt om hur vi ska besluta. Det är först när jag menar mig inte kunna avgöra vad som får de bättre konsekvenserna, som jag i *mitt beslut* lutar mig mot en "tumregel" att inte ljuga. Utifrån de svårigheter, som Hedenius påpekat, borde tumregler ofta komma till användning. Men beslutet, oavsett hur det tillkommit, ger alltså inga garantier för att handlingen blir den rätta.

4. ATT REFORMERA VARDAGSMORALEN

När John Stuart Mill presenterar sin version av utilitarismen 1861, menar han att han anför principer och ett sätt att resonera i moraliska frågor, som människorna faktiskt tillämpar, även om de inte är medvetna om det.⁵ Hans utilitarism innebär ett klargörande av en teori som vi, enligt

⁵"Although the nonexistence of an acknowledged first principle has made ethics not so much a guide as a consecration of men's actual sentiments, still, as men's sentiments, both of favour and of aversions, are greatly influenced by what they suppose to be the effects of things upon their happiness, the principle of utility, or as Bentham latterly called it, the greatest happiness principle, has

vad han menar, faktiskt innerst inne omfattar (och också bör omfatta). Hedenius gör inte något sådant antagande, när teorin introduceras i *Fyra dygder*. Hans utilitarism är inte något uttydande av vår vardagsmoral eller av vad som är den faktiska grunden till den, även om flera principer i vardagsmoralen kan överensstämma med vad nyttomoralen kräver. Den är i stället en rationell konstruktion byggd på vissa starka intuitioner och erfarenheter. Jag antar att han redan i *Fyra dygder*, 1955, uppfattar nyttomoralen som ett *ideal*, som något vi borde omfatta och som kan vara en utgångspunkt för en förbättring av vår vardagsmoral, och som kanske i sista hand kan ersätta vardagsmoralen.

I "Nyttomoralens anspråk och problem" i *Om människans moraliska villkor*, 1972, sägs detta fullt ut. Nyttomoralen är, säger han, "ett förslag till reform av våra konventionella samveten, men inte en teori om dem" (1972, s. 68). Den konventionella moralen anger "en mängd plikter, som ofta kommer i konflikt med varandra och även med sig själva". I den konventionella moralen uppfattas också plikter som absoluta. Påbuden måste följas. Men kombinerat med möjligheten till konflikt leder detta till handlingsförflamning och förvirring, och till att den konventionella moralen står utan svar i många etiska frågor.

Nyttomoralen erbjuder bara en enda grundprincip, som kan åberopas både vid diskussion av handlingsregler och vad gäller enskilda konkreta handlingar. Den erbjuder alltid lösningar, åtminstone ur ett teoretiskt perspektiv. Den uppfyller också det av Hedenius antagna kravet på "följdriktighet". Vi får ett klart uppbyggt etiskt system med en enda grundprincip utifrån vilken normer, dvs. "tumregler", får ett stöd och en förklaring – vi antar dem för att de i de flesta fall leder till nytta – och utifrån vilken vi också alltid kan avgöra om en konkret handling är plikt, rätt eller orätt. Det är tydligt att Hedenius i nyttomoralen ser teoretiska fördelar och tillämpningsfördelar, som den konventionella moralen helt saknar. (Också i detta har Hedenius argumentation stora likheter med Mills framställning i *Utilitarianism*.)⁶

En motsvarande argumentation återfinns i "Den omoraliska anstän-

had a large share in forming the moral doctrines *even of those who most scornfully rejects its authority*" [1987, s. 12, min kurs.]. Till och med Immanuel Kant (1987, s. 13) och Jesus (1987, s. 28) uppfattar Mill som utilitarister.

⁶Mill använder nyttoprincipen för att lösa normkonflikter. Utilitarismen kan lösa sådana och däri skiljer den sig från alla andra moralteorier, menar han. "Though the application of the standard [dvs. nyttoprincipen, the greatest happiness principle] may be difficult, it is better than none at all; while in other systems, the moral laws all claiming independent authority, there is no common umpire entitled to interfere between them: their claims to precedence one over another rest on little better than sophistry" (1987, s. 38).

digheten" i *Liv och nytta*, 1961. Den konventionella moralens "moralbud" leder till pliktollisioner, som inte kan lösas, säger han. "De [moralbuden] kommer i konflikt inte bara med varandra utan också med sig själva. [...] Problemet är då, om vi kan finna någon princip med vars hjälp vi kan avgöra, när de så kallade absoluta buden gäller och när de inte gäller" (1961, s. 140). Enligt Hedenius finns en sådan princip. Vi låter "verkningarnas värde avgöra". "De så kallade moralbuden kan antas gälla i de fall de stämmer med denna princip, men i andra fall gäller de inte" (1961, s. 140).

Hans argumentering för att använda den konstruerade nyttomoralen för att korrigera den konventionella moralen är främst instrumentell. Nyttomoralen utgår från en enda princip och ger inte upphov till motsägelser. Den anger en metod och den kan lösa den konventionella moralens pliktkonflikter. "Den kan därför ge fasthet och sammanhang åt vårt tänkande i moraliska frågor" (1961, s. 141).

Men det är uppenbart att Hedenius inte föredrar nyttomoralen endast av dessa skäl, även om det är dessa som hålls fram både 1961 och 1972. Han ställde också ett krav på faktisk accepterbarhet, när det gällde att välja etiska normer. Normerna ska kunna "omfattas av någorlunda stora grupper med egen erfarenhet från området" (1955, s. 127). Nyttomoralens antaganden om lusten och välbefinnandet som något gott och lidandet som något ont, känner vi igen, och kan utgöra de generaliserade känsloupplevelser, som han menar måste vara grund för våra normer (1955, s. 22). Tanken att handlingars etiska karaktär beror av de konsekvenser de medför, har också ett stöd i den konventionella moralen. "Men en nyttoprincip ingår redan i den konventionella moralen" (1961, s. 141), säger Hedenius. En viss accepterbarhet för nyttomoralens antaganden finns alltså redan. Nu innebär nyttomoralen dock en systematiserad och konsekvent tillämpning av denna nyttoprincip och ett förnekande av att andra komponenter skulle kunna vara etiskt relevanta. Till accepterbarheten av detta senare återkommer Hedenius i sina fortsatta resonemang.

Nyttomoralen förs därför fram som ett förslag att reformera vår konventionella moral, vars normer kan testas. Vissa kan förklaras vara bättre eller sämre tumregler, som kan ha sina tillämpningsområden, men vissa normer måste förkastas som rent skadliga. Avgörande är dock att det ska vara den enskilda handlingen som i sista hand provas med avseende på sina konsekvenser.

1972 låter Hedenius den grundläggande tanken i nyttomoralen vara förbudet att göra världen sämre.

Förbudet mot att göra världen sämre än den annars skulle vara finns också i den konventionella moralen. Men det är där blandat med en mängd andra, ofta mot just detta förbud stridande normer, som liksom hotar att då och då uppsluka

detsamma, utan att samvetet har någon princip för när och på vilka grunder detta får eller inte får ske. När nyttomoralen tar fasta på det i och för sig synnerligen plausibla förbudet mot att göra världen sämre än den behövde vara, sker det i tanke, dels att denna norm aldrig bör sättas ur spel av någon annan norm, dels att den är sådan, att den aldrig kan komma i strid med sig själv. Därför läggs den i botten av alla nyttomoralens fortsatta resonemang. [...] Moralen reduceras till konsten att bestämma sig för vad som är bättre eller sämre och att föredra det förra framför det senare. (1972, s. 70f)

Jag har redan nämnt att Hedenius antar en pluralism, när det gäller egenvärden. Lustupplevelsen har ett positivt egenvärde och lidandet ett negativt. Men också kunskap, vänskap, kärlek och estetiska värden utgör egenvärden. Konsten att bestämma vad som är bättre eller sämre, som det talas om i citatet ovan, utgår då från vad som i ett visst fall produceras i form av dessa egenvärden.

I "Kåserier om etik och politik" i *Fyra dygder* diskuterar Hedenius möjligheten av en nyttomoral, där endast lust och olust antas utgöra egenvärden. Frågor om vad som är bättre eller sämre skulle då "i princip kunna avgöras genom jämförande mätningar av lust- och olustkvanta. Det skulle då finnas en enda, generell användbar metod att ta reda på om en företeelse är god eller ond eller bättre eller sämre än en annan företeelse" (1955, s. 137), säger han. Tanken är alltså densamma som redovisats ovan: den oklara vardagsmoralen skulle kunna ersättas med ett genomtänkt, motsägelsefritt system, som också ger svar på de enskilda moraliska frågorna.

Nu vill Hedenius emellertid inte alls anta någon form av hedonistisk nyttomoral. I stället visar han upp ett antal svårigheter med ett sådant system, trots att det på ytan kan se tillfredsställande ut. (1) Det finns stora problem med att mäta och att jämföra lust- och olustmängder. Vad vi kan göra, säger han, är endast "rent intuitiva och mycket vaga uppskattningar". (2) Det är också oklart hur värde kan kopplas till storleken av överskottet av lust. Det är inte en proportionalitet (1955, s. 139f). Men han vänder sig också mot (3) det hedonistiska antagandet. "Men att något *måste* innehålla lust för att vara gott, det kan vi inte gå med på, och inte heller att *allt* som är lustbetonat är gott. [...] Dessutom måste vi anta, att något kan innehålla lust och dock vara ont och att det finns mycket ont som inte alls är olustbetonat" (1955, s. 138f). (3) brister tydligen i accepterbarhet. "Vi kan inte gå med på" det hedonismen hävdar, säger han.

Svårigheten vid (3) kan avhjälpas genom att anta flera olika egenvärden (positiva och negativa) och inte bara lust och olust, och att vi, när vi avgör vad som är gott eller ont, väger mellan dessa. Den svårigheten kan alltså undvikas i Hedenius egen pluralistiska nyttomoral. Svårigheterna

vid (1) och (2) kvarstår dock i hans egen teori i och med att lust och olust ingår bland egenvärdena. Varianter av (1) och (2) kan också tillämpas på andra av de egenvärden som föreslås.

En hedonistisk nyttomoral kan således inte upprätthållas. Det är hans slutsats. Men, menar Hedenius, "fastän hedonismen är oantaglig som etiskt system, har den ett icke föraktligt värde som *ungefärlig princip*" (1955, s. 141). Den uppmärksammar att vi måste "*fråga* efter vad som gör människorna övervägande lyckliga eller olyckliga, glada eller ledsna, och över huvud taget efter projektens och åtgärdernas verkningar i fråga om lust och olust". Jag antar att Hedenius menar att den som vill bilda sig en uppfattning i en etisk fråga måste sträva efter att, så långt det går, ta ställning till vad som kan utgöra egenvärden – det "som gör människorna övervägande lyckliga och olyckliga" – och överblicka de troliga utfallen av handlingar och göra jämförelser. Då har vi kommit en bit på vägen. Men vi får ofta nöja oss med "intuitiva och vaga uppskattningar". Det systematiska arbetssätt, som den hedonistiska nyttomoralen erbjuder, är dock bättre än den brist på metod och system som utmärker den konventionella moralen. Hedonismen skulle i så fall vara en "*ungefärlig princip*" för att den uppvisar det sätt att resonera, som är gemensamt för all konsekvensetik.

5. SVÅRIGHETER

I sina texter använder Hedenius vid sidan av termen "nyttomoral", också "lyckomoral" och "humanism". Jag antar att dessa termer ska beteckna en och samma etiska teori. I de texter där Hedenius formulerar nyttomoralens eller humanismens teser och påpekar dess förtjänster, uppvisar han också de svårigheter som den innebär. Vi såg att han redan 1955, när han först formulerar sin teori, också framhöll t.ex. svårigheterna att överblicka en handlings verkningar. I de senare texterna visar han på ytterligare svårigheter.

I "Humanism", 1961, frågar han sig om vi psykiskt sett verkligen förmår att tillämpa nyttomoralen. I en konsekvent nyttomoral måste ett mindre ont alltid föredras framför ett större, och ett ont blir större bl a om det är fler individer som drabbas. I "Nyttomoralens anspråk och problem", 1972, kallar han detta förhållande för "additionsprincipen" (1972, s. 96). Humanismen tar "lidandets mängd i betraktande", säger Hedenius. Men vi tenderar att i första hand ta hänsyn till vad som händer omkring oss själva, här och nu. Lidandet på andra platser eller i framtiden skjuter vi ifrån oss, även om vi förstår att det äger rum eller kommer att äga rum. Men för nyttomoralen är lokaliseringen i tid och rum ointressant. Det är endast mängden lidande (det goda, det onda) som betyder något.

När vi hör, att fyra människor blev räddade, kan vi föreställa oss dessa fyra, ge dem individuella drag, kanske namn, och vi gläder oss åt att de inte gick under. Men när vi ställs inför stora tal: femtio, hundra, tusen, miljoner, då orkar vi inte längre föreställa oss någon konkret verklighet. Hundra tusen judar mer eller mindre, vad är det? (1961, s. 48)

Den konventionella moralen och den människa, som styrs av denna, har ingen förmåga att gradera det onda, vilket blir ett försvar för en passivitet, som enligt nyttomoralen är något orätt.

Gångse moral vill inte se verkligheten, och aningslöst anser den sig därför kunna fördöma alla grymma handlingar, även när en grymhet skulle hindra ännu mer av grymhet. Man gömmer sig bakom den konventionella föreställningen, att underlåtelse att handla inte medför samma ansvar som positiv gärning, ehuru vår chans att göra tillvaron mindre ond blir obetydlig, om vi inte först och främst lär oss att avskyr våra underlåtelser. (1961, s. 50)

Att uppmärksamma de teoretiska bristerna i den konventionella moralen leder oss en bit mot Hedenius nyttomoral. Men kan vi ersätta den konventionella moralen med en nyttomoral? Ställer inte nyttomoralen alltför stora krav på människan? Klarar vi psykiskt av att jämställa andra platser och framtiden med vad som händer här och nu omkring oss själva? Förmår vi att konsekvent värdera utifrån mängden ont eller gott uttryckt t.ex. i antal drabbade eller gynnade, och kan vi handla därefter? Är vi beredda att alltid föredra och också utföra en grym handling för att undvika att ett större ont ska ske? Hedenius ställer dessa frågor och tycks svara nej på dem. "Men vem kan efterleva humanismen och dess stränga nyttomoral? Nästan ingen, skulle jag tro", säger han. Men han fortsätter: "Att förden-skull avvisa humanismen som orimlig, vore emellertid förhastat" (1961, s. 51). Nyttomoralen ska uppfattas som ett ideal, något vi ska försöka förverkliga så långt det går, även om vi vet att vi – dvs. människor överlag – inte kommer att kunna tillämpa den konsekvent. Så tycks han mena. "Idealet kan ändå ge inspiration" (1961, s. 51). Vi kan jämföra med tanken 1955 att hedonismen kunde vara en "ungefärlig princip".

Liknande invändningar återkommer i "Nyttomoralens anspråk och problem", 1972. Frågan är, säger han, "om vi kan stå ut med den" (1972, s. 100). Enligt ett exempel som Hedenius diskuterar, följer av nyttomoralen att det är plikt för en person att skjuta sin kamrat, om alternativet är att två för honom obekanta personer annars kommer att dödas. "Kan vi acceptera nyttomoralens bedömning? Det är tveksamt", säger Hedenius. Personen kan inte vara ansvarig för de tvås död, om han vägrar skjuta kamraten, menar han. Nyttomoralen, om den inte modifieras, kommer i konflikt med våra moraliska känslor. Den begär sådant av oss som vi av

psykologiska skäl inte kan utföra. Kan vi formulera om nyttomoralen så att denna konflikt undviks? Hedenius svarar:

Det är kanske möjligt att ge nyttomoralen en sådan utformning, att den inte får anstötliga konsekvenser. Men jag vet inte hur det skall ske, utan att man därvid prisger också dess tilltalande egenskaper. Troligen har filosoferna begärt för mycket av utilitarismen, när de velat göra den till ett invändningsfritt system eller rättare sagt en konsekvent genomförbar metod för varje val av etisk övertygelse. Säkert är emellertid, att den har ett mycket stort värde för den som inser vikten av att städa upp i det moraliska rättsmedvetandet. (1972, s. 104)

Även om nyttomoralen alltså enligt Hedenius både har klara fördelar framför den konventionella moralen, såväl vad gäller teorins struktur och metoden för tillämpning, och också en acceptans vad gäller t.ex. antagandet att vi genom våra handlingar inte får göra världen sämre och kanske också vad gäller utpekandet av olika egenvärden, så blir dess krav, som han säger, ”anstötliga”, dvs. icke-accepterbara, när nyttomoralen ska tillämpas konsekvent och fullt ut. Den strider, exempelvis i fall liknande det diskuterade, mot vår moraliska känsla och våra moraliska intuitioner. Så tycks Hedenius mena.

6. PESSIMISMEN OCH DET ONDAS VIKT

I essyen ”Tankar om livet” i *Fyra dygder*, 1955, introducerar Hedenius en tes, som därefter kommit att starkt förknippas med honom. Det är principen om det ondas vikt. Hans resonemang här startar i funderingar över om livet som helhet kan anses gott eller ej. Utifrån nyttomoralen ska vi besvara frågan med att försöka överblicka balansen mellan ont och gott i världen och kalkylera fram ett svar. Men det är uppenbart, säger Hedenius, att vi här helt enkelt saknar kunskaper, när vi ska kalkylera. Vad vet vi om den tid som varit? Vad vet vi om framtiden? ”Vi kan inte göra någon kalkyl som fyller ens de blygsammaste krav på tillförlitlighet” (1955, s. 99), säger Hedenius. Alltså borde vi lämna frågan därhän.

Men är det nödvändigt att alltid åberopa en kalkyl? Hedenius menar att det finns fall där en kalkyl inte alls är nödvändig, utan där en komponents vikt så klart slår ut de andra, att vi inte alls behöver göra mätningar eller ens ha någon överblick över de ingående komponenterna.

Det finns en egendomlighet vid tillämpningen av regeln att väga gott och ont mot varandra. Hur många rättvisa åtgärder uppväger mängden av notoriska missförhållanden, så att tillståndet i dess helhet dock får betecknas som gott? Sådant är obehagligt att fundera över, emedan vi genast ser hur mycket tyngre det onda väger vid bedömningen av det helas värde än vad det goda gör. Och är

det onda tillräckligt hemskt, tycks det rent av kunna slå ut det goda ur bilden och göra fortsatt kalkyl överflödig. [...] Jag tänkte mig nyss, att en värdekalkyl måste föregå varje omdöme om livets värde och att varje sådant omdöme ständigt måste uppskjutas, emedan vår okunnighet om livet hindrar oss från att göra den nödvändiga kalkylen. Men det ser ut som om denna till synes så självklara tanke inte har någon betydelse. Ett helt annat förhållande tycks avgöra saken: att själva kalkylerandet går i baklås, så snart vi försöker väga det värsta i livet – att det onda är så tungt. Har vi en gång fått upp ögonen för det ondas verkliga natur, dominerar det så, att välfärdsanordningar och symfonier [som här representerar det goda] försvinner ut i periferin. (1955, s. 99ff)

”Man kan kalla detta normen om det ondas vikt”, säger Hedenius. Han tänker sig säkert allmänt att ”onda enheter” i vågskålen eller kalkylen ska väga tyngre än motsvarande mängd ”goda enheter”. De kan t.ex. förses med en större koefficient vid balansräkningen. Men principen om det ondas vikt, OV, säger något mer, nämligen:

(OV) Det finns vissa former av ont som *aldrig* kan uppvägas av några ”goda enheter”, oavsett hur många dessa är.

Vi kan tänka oss att dessa former av ont motsvarar en oändlig mängd av ”onda enheter” och när de dyker upp blir en kalkyl både onödig och omöjlig. Hedenius exemplifierar sådant ont med krig, extrem fattigdom, ”infernaliskt lidande”, förnedring, ”ett barn som plågas till döds”. OV innebär dock inte att det onda generellt inte skulle kunna uppvägas av något gott. Att så ska kunna ske är ju en förutsättning i nyttomoralen. OV säger endast att det *finns* sådant ont, där det onda kommer att väga över, hur många goda enheter vi än lägger i den andra vågskålen. I dessa fall föreligger en slags det ondas *dominans*, så att den helhet som bedöms, därmed också blir ond. I senare arbeten kallar han detta dominerande onda för ”det radikalt onda” (se t.ex. 1982, s. 89).

I *Om människans moraliska villkor* kallar Hedenius OV för ”Schopenhauers princip”. Den innebär, säger han

att vissa negativa värden har en sådan vikt, att det inte finns några positiva värden som kan kompensera dem, så att helheten dock blir mer god än dålig. Till dessa onda ting hör det totala, plågsamma förstörandet av mänskliga individers lycko- och utvecklingsmöjligheter. Eftersom dylikt förekommer, dessutom i stor skala, kan inte världen i dess helhet sägas vara annat än ond, om Schopenhauers princip antas. (1972, s. 96)

Denna tankegång finns också i texten från 1955. Den ondska, grymhet och lidande som livet i stort innebär kan inte vägas upp av enskilda personers upplevelser av lycka, välbefinnande eller skönhet. Det onda dominerar

och världen, människolivet, är därför något ont. Hedenius förnekar inte att enskilda människors liv skulle kunna ha en övervikt av det positiva, men dessa positiva värden väger ingenting mot det tunga onda som finns i helheten. Hans beskrivning är i detta avseende pessimistisk.

Om man kombinerar denna bedömning av människolivet med nyttomoralen får vi en drastisk slutsats. Människolivet bör avskaffas. "Om man kan avskaffa en ond företeelse, så är det ens plikt att göra det, förutsatt att man inte därvid råkar rubba balansen mellan gott och ont i världen för övrigt på ett sådant sätt att den blir mindre gynnsam än förut" (1955, s. 104). Men universum, världen, är "indifferent ur värdesynpunkt, om vi bortser från människor och vad de upplever". Att avskaffa människolivet och utradera mänskligheten innebär alltså ingen förändring till det sämre. Däremot får det inte ske på ett sådant sätt att det lidande som det medför skulle vara större än det lidande som en fortsatt existens för mänskligheten innebär. Slutsatsen blir därför: "Om någon kunde avliva mänskligheten mycket snabbt, så borde han göra det" (1955, s. 104).

Nyttomoralen tillsammans med principen om det ondas vikt och Hedenius beskrivning av tillståndet i världen, ger alltså slutsatsen att människolivet bör utplånas. Men den slutsatsen är för Hedenius helt oacceptabel. "Att jag skulle vara skyldig att spränga inte bara mig själv och min familj utan också hela mänskligheten i luften, därför att livet är mera ont än gott – något orimligare har jag svårt att föreställa mig" (1955, s. 105). Det måste finnas något fel i resonemanget.

Tanken att livet är ont kan Hedenius emellertid inte ge upp. Kan beskrivningen av nyttomoralen i stället på något sätt ändras? Hedenius avfärdar möjligheten att t.ex. anta ett så högt egenvärde i själva människolivet, att livet är heligt och att liv aldrig får tas. Tvärtom. Om någon kunnat mörda Hitler, hade det i stället varit en god sak, menar han. Många andra liv skulle ha sparats.

Hedenius väljer att ge upp den opartiskhet som nyttomoralen innebär, dvs. tanken att det goda eller det onda tillmäts samma vikt, oavsett vem som erhåller det, var i världen det erhålls och vid vilken tid. Ett lidande hos en person i Malawi igår ska enligt nyttomoralen väga lika tungt som ett motsvarande lidande hos en person i Sverige idag. Det Hedenius vill ändra på här är endast opartiskheten vad gäller tid. Det är rimligt, menar han, att lägga mindre vikt vid sådant som redan hänt. Lidandet under 30-åriga kriget spelar en roll, men för *min* bedömning *nu* har det mindre vikt än nuet och det kommande. Ett skäl är att "Det förflutna är definitivt och kan inte ändras" (1955, s. 107).

"Objektivitetsregeln" (dvs. kravet på opartiskhet) är "överambitiös" och måste revideras, säger Hedenius. "Jag måste tillmäta vad som har

förekommit av gott och ont i historien en långt mindre vikt än den vikt jag tillmäter det goda och onda i min egen tid" (1955, s. 108).

Denna modifikation får, enligt Hedenius, väsentliga konsekvenser. Människan gör i så fall sin bedömning av livet som helhet främst utifrån den samtida situationen och vad man kan tro om framtiden. Historiens onda och goda får mindre betydelse. Men det innebär att våra bedömningar relativiseras. Vi kan diskutera och jämföra vår bedömning med andra samtida, men människor tillhörande gången tid eller framtiden har andra utgångspunkter. Kan det då vara rätt att *vi* utplånar livet utifrån vår bedömning *nu*? Han säger:

Men detta rättfärdigar inte slutsatsen, att det vore bättre om livet inte funnes och att någon borde förrinta det, om han kunde. Ty själva relativiteten i vår egen uppfattning måste göra oss beredda att respektera kommande människors eventuella uppfattningar om livet som precis lika berättigade som vår, låt vara att *vi* aldrig kan hysa någon annan uppfattning än vår egen. Vi måste ha klart för oss föränderligheten hos alla uppfattningar i denna sak, och vi har då inte rätt att företa en åtgärd, som skulle göra just *vår* dom till den definitiva. (1955, s. 108f)

Med detta resonemang undviker Hedenius den slutsats han fann så orimlig. I essayen "Pessimismen om igen" i *Om människovärde*, 1982, återkommer Hedenius till problematiken. Han gör det i en polemik mot Lars Bergström. Jag begränsar mig här till hur han nu vill se problemets lösning. Han summerar kort: "Jag anser, att idén om mordet på mänskligheten är absurd, fastän den följer av den pessimism jag finner riktig. [...] Jag erkänner att en åsikt som jag sympatiserar med ger en absurd konsekvens" (1982, s. 98). Han fortsätter: "det enda som kan undanröja detta förhållande är, att någon lämplig ändring företas i de övriga förutsättningar, som ger upphov till denna konsekvens" (1982, s. 100).

Han upprepar igen möjligheten att förändra kravet på opartiskhet. Han säger nu att skälet inte *bara* är att undvika "den vederstyggliga konsekvensen". "Det är nämligen inte *helt* uteslutet, att pessimismen i en ofantligt avlägsen framtid kan bli motsagd av förnuftiga varelser som har nått fram till en tillvaro, där det radikalt onda sedan lång tid upphört att finnas" (1982, s. 103).

Den avgörande förändringen är dock följande. Nyttomoralen utgår från att "Om X är mera ont än gott och försvinnandet av X inte skulle göra universum sämre än vad universum skulle vara om X inte försvunnit, så borde vi låta X försvinna". Denna "slutledningsregel" kan inte ha större tyngd än pessimismen. Vill vi undvika den absurda slutsatsen bör vi, menar Hedenius, "bestämma oss för att slutledningsregeln i fråga inte får tillämpas på livet i dess helhet." Han fortsätter:

Den anförda slutledningsregeln är en av hörnstenarna i den så kallade nyttomoralen ("utilitarismen"). Hur utomordentligt klok, human och i en mångfald avseenden nödvändig denna moralåskådning än är, finns det också andra exempel på att dess grundsatser i vissa fall måste modifieras, emedan vi inte uthärdar deras konsekventa tillämpning. (1982, s. 101)

Modifikationen består således i att vi begränsar denna grundläggande tes tillämpningsområde – ja, därmed hela nyttomoralens tillämpningsområde. Vi anger var den får eller ska tillämpas och var den inte ska tillämpas. Skälet anges också tydligt: "emedan vi inte *uthärdar* deras konsekventa tillämpning [min kurs.]". Hedenius avfärdande av tanken att människosläktet borde utrotas är också grundat på hans egen övertygelse att slutsatsen inte är moraliskt korrekt. Den kan inte accepteras. Accepterbarhet hos människor som hade kunskaper och som kritiskt prövade saken, var ju också ett villkor för normers hållbarhet. Men här får vi alltså konsekvenser som Hedenius menar inte kan accepteras. Tydligt framställs Hedenius ståndpunkt i essayens sista stycke. Där säger han att det är inte

våra normer och värderingar, som ska rätta sig efter våra värdeprinciper eller överhuvudtaget vår deontiska logik, utan i stället dessa abstrakta tankebyggnader som ideligen måste revideras för att passa vad vi kan finna etiskt acceptabelt. (1982, s. 105)

Accepterbarheten blir alltså det test som framtvingar denna och även andra modifikationer av nyttomoralen.

7. SLUTPOSITIONEN

Att bestämt avgöra var Hedenius moralteori till slut hamnar är inte helt lätt. Enligt Hedenius råkar den konventionella moralen på olika sätt ut för motsägelser och den kan inte heller motiveras på ett begripligt sätt. Normer uppfattas som absoluta, vilket leder till olösliga pliktkonflikter, och tillämpningen av vissa normer leder till olycka och lidande. Den konventionella moralen fungerar därför inte. Den måste reformeras.

Hedenius för in nyttomoralen som ett instrument för detta. 1972 säger han att han vill reformera, inte radera den konventionella moralen (1972, s. 68f). Nyttomoralen ska då inte vara ett alternativ till den konventionella, utan ett slags korrigeringsinstrument, som t.ex. kan ge stöd åt vissa normer och förklara varför andra inte kan fungera. Den kan lösa upp pliktkonflikterna och den ger en metod för detta. På några ställen säger han dock klart att den konventionella moralens anspråk måste vika, om den kommer i konflikt med nyttomoralen. Innebär det inte att han ändå just vill ersätta den konventionella moralen med nyttomoralen?

Samtidigt som nyttomoralen erbjuder teoretiska och tillämpningsfördelar på så gott som alla punkter där den konventionella moralen brister, så radar Hedenius upp ett antal svårigheter med just nyttomoralen. Han bekänner sig till den, säger han. Men han inser samtidigt att här finns mängder med svårigheter som måste överkommas. Konsekvenser kan inte alltid förutses. Vi får arbeta med osäkra sannolikheter. Inte ens för en handling som är utförd kan konsekvenserna överblickas. Vi hänvisas till en "objektiv sannolikhet". Handlingar har alltid komplexa konsekvenser, de är både goda och dåliga. Hur genomför vi vägningar av gott mot ont? – Sådana svårigheter berör dock bara "nyttomoralens utanverk", säger Hedenius. "Dessa diskussioner torde inte äventyra nyttomoralens hållbarhet" (1972, s. 99). Vi kan arbeta med nyttomoralen trots dessa svårigheter och oklarheter, tycks han mena.

Men han presenterade även andra invändningar, sådana "som avser vår förmåga att känslomässigt acceptera nyttomoralen" (1972, s. 99). Som vi sett leder dessa invändningar honom att vilja modifiera själva nyttomoralen, bl.a. genom att begränsa tillämpningsområdet och ifrågasätta kravet på opartiskhet vad gäller lokalisering i tid. Här tycks det i stället vara vårt konventionella samvete och människans psykologi som är styrande, och nyttomoralen som "korrigeras".

Hur ska vi förstå hans förslag till reformering av moralen? Som jag uppfattar hans ståndpunkt, så är nyttomoralen snarast ett ideal, som han skulle vilja se realiserat, så långt det rent praktiskt är möjligt. Han använder själv termen "ideal". En konsekvensetisk princip finns redan inom den konventionella moralen. Nyttomoralen vill utgå från den och tillämpa den konsekvent. De teoretiska fördelarna är klara, skulle han säga. Avgörbarhet och begriplighet blir dygder hos systemet. När vi reflekterar över människans villkor inser vi också hur grundläggande vissa värden är, t.ex. de som kommer till uttryck i de s.k. primära behoven. Vi borde kunna vara överens om dessa, bara vi är tillräckligt inkännande och införstådda med människans villkor. Nyttomoralen utgår från sådana värden. De borde kunna accepteras. Successivt bör vi öva oss i att endast resonera utifrån värden och handlingars konsekvenser i stället för utifrån etablerade konventionella normer. Vi bör utveckla vår moraliska känsla i den riktningen. Här finns svårigheter av psykologisk art, men det nyttomoralen föreslår, t.ex. utifrån sin additionsprincip, är dock det rätta och eftersträvansvärda.

Hedenius invändning utifrån pessimismen och principen om det ondas vikt visar emellertid att han menar att också själva idealet måste utformas med olika begränsningar. En konsekvent och obegränsad nyttomoral ger bedömningar som människorna inte kan acceptera. Han skulle nog också säga att den ger felaktiga moraliska bedömningar.

Därför måste också nyttomoralen modifieras, om den ska vara ett ideal att sträva mot. Någon slutgiltig och sammanfattande formulering av hur idealet ser ut efter modifikationerna ger han dock inte i sina texter.

LITTERATUR

- Hedenius, I. 1941. *Om rätt och moral*. Stockholm: Wahlström & Widstrand (1963).
- Hedenius, I. 1951, 1963. "Hedenius, Ingemar". I A. Ahlberg, *Filosofiskt lexikon*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Hedenius, I. 1955. *Fyra dygder*. Stockholm: Bonniers.
- Hedenius, I. 1961b. *Liv och nytta*. Stockholm: Bonniers.
- Hedenius, I. 1972. *Om människans moraliska villkor*. Göteborg: Författarförlaget.
- Hedenius, I. 1977. *Filosofien i ett föränderligt samhälle*. Stockholm: Bonniers.
- Hedenius, I. 1982. *Om människovärde*. Stockholm: Bonniers.
- Mill, J. S., 1987 [1861]. *Utilitarianism*. New York: Prometheus Books.
- Moore, G. E. 1912. *Ethics*. London, Oxford U.P.

Anders Jeffner

Ingemar Hedenius och religionen

Det känns för mig nästan högtidligt att vara och med och fira Ingemar Hedenius hundraårsdag. Hedenius är den lärare som gjort starkast intryck på mig. Jag hade ganska mycket med honom att göra, men vi blev aldrig några nära vänner. Det var svårt för mig att komma bort från den rädsla jag kände när jag första gången tenterade för honom och trodde att jag skulle få redogöra för Schleiermachers *Reden über die Religion*. När jag senare i mitt avhandlingsarbete arbetade med 1700-talets filosofi var Ingemar Hedenius mycket hjälpsam och oerhört vänlig på ett personligt plan. Min bild av honom är ljus och det var roligt att få läsa Ann-Mari Henschen-Dahlquists fina presentation av hans ljusa sidor. Ann-Mari var 1966 min andre opponent vid disputationen. Då gjorde kontexten att jag inte kunde vara helt överens med henne, men i presentationen av Ingemar Hedenius som person är jag det. När det gäller Hedenius som författare, tycker jag att han lyckas fint förena klarhet och engagemang. Hans formuleringsförmåga är otvivelaktigt beundransvärd. Många skulle nog önska att han ibland gått längre i fackfilosofisk precision och problematisering. Men hans sätt att skriva var en medveten och försvarbar strategi för att nå ut. Hans författarskap är mångsidigt, men det går inte att komma ifrån att religionen är ett genomgående tema från hans första bok till den sista.

Ingemar Hedenius produktion är lätt att överblicka tack vare Ann-Mari Henschen-Dahlquists noggranna bibliografi. Den första av hans böcker, avhandlingen *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*, brukar inte uppmärksammas. Kommentatorerna säger gärna att den är starkt präglad av Uppsalafilosofien, som Hedenius senare tog avstånd från. Det är delvis sant, men stora delar av boken står sig fortfarande som en klagörande analys av Berkeleys system.¹ Hedenius anknöt senare nästan aldrig i sina skrifter till biskop Berkeley, men det är helt klart att han inte likställde honom med de biskopar som utgjorde vad

¹Se vidare Nordin 2004, s. 74 ff. Möjligen framställer Nordin Hedenius som alltför negativ till Berkeley. Det är intressant att notera att Wedbergs kapitel om Berkeley i Wedberg 1959 har likheter med Hedenius analyser.

han i *Tro och vetande* (1949) kallar Svenska kyrkans "hiskliga biskops-cirkus" (s. 105). I samma bok tar han upp en minst lika teologisk filosof, nämligen Leibniz. *Tro och vetande* skall jag naturligtvis uppehålla mig vid, liksom vid uppföljaren *Att välja livsåskådning* (1951).² I den senare fortsätter Hedenius sin kända polemik mot de kyrkliga motståndarna, som han förser med lämpliga epitet, t.ex. kallas Helge Ljungberg "denne gruvlige bluffmakare" (*Avl*, s. 274). De berömda svenska universitetsteologerna ser här ut att förvandlas till virriga och inskränkta dumbommar. Jag skall förstås återkomma till det. Men man måste komma ihåg att Hedenius vassa och ibland eleganta polemiska vokabulär riktar åt många olika håll och innebär inte alltid ett helhjärtat avståndstagande. Litteraturkritikern och författaren, Knut Hagberg, blir en olustig kyrkomurvel och Hedenius meningsfrände och kollega, den stillsamme professor Konrad MarcWogau, kallar han för den förfärlige professor koffert. När han skriver om Heidegger som förnuftets fiende är det däremot säkert ett helhjärtat avståndstagande.³ *Tro och vetande* och *Att välja livsåskådning* kom i ett reviderat skick i en volym 1959, *Tro och livsåskådning*. Det är nog i den sistnämnda som de flesta idag har mött Hedenius religionsfilosofi. Mindre läst är den viktiga boken *Helvetesläran* (1972). Bland hans övriga böcker kommer jag särskilt att anknyta till *Om människans moraliska villkor* (1972) och *I egen sak och andras* (1976).

Litteraturen om Hedenius och religionen är stor. Svante Nordins biografi *Ingemar Hedenius. En filosof och hans tid* (2004) innehåller bra referat och karakteristiker. Han har liksom Johan Lundborg i boken *När ateismen erövrade Sverige* (2002) utnyttjat den stora och givande brevsamling som nu är tillgänglig. Ofta citerar Nordin och Lundborg samma brev. Av de böcker som är direkt avvisande till Hedenius religionsfilosofi skall jag bara nämna den som jag tycker bäst om. Det är Hans Nystedts *Uppgörelse med Hedenius. Vad Ingemar Hedenius förstod och inte förstod om religion* (1992). Den innehåller många intressanta reflektioner. Det är inte så att jag håller med om alla, men boken är skriven med ett engagemang och ett allvar som harmonierar väl med Hedenius eget.

En sak till behöver jag säga innan jag går in på Hedenius religionsanalys och religionskritik. Det är att man vid tolkningen måste komma ihåg vad Hedenius gång på gång och med beklagande konstaterade, nämligen att han var en religiös person. I inledningsuppsatsen till *Tro och vetande* skriver han om det orimliga som han innerst inne vill. Det är att "riva ett hål i själva verkligheten omkring mig och få kontakt med en värld av ljus och harmoni" (*Töv*, s. 38).

²I fortsättningen förkortar Jag *Tro och vetande* till *Töv*, *Att välja livsåskådning* till *Avl*, och *Tro och livsåskådning* till *Tol*.

³Se *Avl*, s. 289 n. och 191 samt Nordin 2004, s. 459.

Religion är ett innehållsrikt begrepp, men Hedenius behandlar nästan bara kristendomen. Han anser ändå att hans kristendomskritik drabbar också andra religioner. ”De andra religionerna på vårt klot torde träffas av liknande invändningar som kristendomen” (*Avl*, s. 77). När han sagt att det religiösa önsketänkandet leder fel tillägger han: ”En översikt över de många religionerna på jordklotet och mängden av deras vidunderligt orimliga önsketankar torde bestyrka detta” (*Tov*, s. 127). Men ett intressant drag hos Hedenius är att han kan anlägga olika perspektiv på det han kritiserar och tolka samma religion på olika sätt. Tar man t.ex. en religion som hinduismen kunde han uppenbarligen se något mer än vidunderligt orimliga önsketankar. Han inbjöd en framstående representant för Bahkti-fromheten till sitt seminarium – Walter Eidliz – och lyssnade respektfullt på hans livsberättelse. Också när det gäller kristendomskritiken kan man se att det finns olika perspektiv och tanketrådar i hans skrifter. Det här visar att han ser religionen som ett sammansatt fenomen – något man inte bara kan säga ja eller nej till. Jag skall nu försöka sammanfatta hans resonemang om religionen genom att skilja mellan tre olika typer av kristendom som han förhåller sig till på olika sätt. I fortsättningen kommer alltså den här framställningen att ha tre huvuddelar. Varje del behandlar en aspekt av det som kallas kristendom och som Hedenius analyserar och tar ställning till. Den första delen behandlar sådant som är mest känt och diskuterat.⁴ Själv är jag mest intresserad av den tredje.

1. DEN TEORETISKA DOGMATIKEN

Den första typen av kristendom ser kristendomens kärna som en teori om en översinnlig verklighet – en teori som återfinns i Nya testamentet och som är sammanfattad i kyrkans trosbekännelser. Jag kallar nu detta för den teoretiska dogmatiken. Att tro det är att hålla den teoretiska dogmatiken för sann i vanlig mening. En huvudlinje när man tar ställning till den teoretiska dogmatiken är nu enligt Hedenius att fråga om det finns några förnuftiga skäl att hålla den för sann – att tro. Om det skulle visa sig att det inte finns några sådana skäl, måste man lämna den i enlighet med en moralisk maxim som säger att man inte bör tro något som det inte finns förnuftiga skäl att hålla för sant. Det här kallar Hedenius ”den intellektuella moralens maxim”. På senare år har Dag Prawitz och Lars Bergström fört en intressant diskussion om hur man skulle kunna precisera den.⁵ Jag skall inte gå in på den diskussionen här, men på slutet skall jag peka på en komplikation som gäller den intellektuella moralens

⁴Det gäller också den senaste boken som vill fullfölja Hedenius kristendomskritik, Sturmark 2006.

⁵Prawitz 2006 och Bergström 2007.

maxim i Hedenius filosofi. Nu skall jag hålla mig till Hedenius huvudlinje, nämligen att pröva om det finns förnuftiga skäl för den teoretiska dogmatiken. Han finner då först att det inte finns sådana skäl som man använder i vetenskapen. Inte heller kan man komma fram till någon del av den teoretiska dogmatiken genom en metafysisk teori. Jag tror han menade att hans Berkeleystudier visat det, även om han i viss mån ändrat typen av kritik från avhandlingstiden. En tredje möjlighet refererar han från Leibniz i *Tro och vetande*. Det är vad jag skall kalla erfarenhetsargumentet och jag skall citera hela texten: "Den kristna trons grund ligger i en lång religiös erfarenhet, återupplevd av generation efter generation i snart två tusen år. Denna erfarenhet har inte haft sitt stöd i naturvetenskapliga iakttagelser utan i bibeln och religiöst inspirerade uttalanden av stora män och kvinnor under kyrkans historia samt i det som teologer kallar den Helige Andes fortsatta upplysning i människohjärtat, men vi kan kalla spontana religiösa upplevelser hos vanligt folk i kristenheten. Alla dessa erfarenheter visar en utomordentlig överensstämmelse utan att för den skull utesluta en alltjämt fortgående utveckling i religiös insikt och överblick. Den religiösa erfarenheten har alltså, trots alla principiella skillnader i övrigt, en så stark analogi med vetenskapens rent empiriska erfarenhet, att det inte finns skäl att underkänna den som en tillräcklig grund för kristendomens religiösa sanningar" (*Tov*, s. 88). Det är viktigt att lägga märke till att Hedenius inte här går djupare in på erfarenhetsargumentet. Han avvisar det som stöd för den teoretiska dogmatiken därför att denna innehåller, eller leder till, sådana motsägelser att den måste vara falsk. Under sådana omständigheter kan man inte ta religiös erfarenhet på allvar, menar han. Motsägelserna är av två slag. Dels strider delar av den teoretiska dogmatiken mot vetenskapliga påståenden som är ytterst sannolika. Det gäller t.ex. lärorna om under. Sådana läror måste förkastas. Men framför allt är den religiösa lärobyggnaden sådan att den blir själv motsägande. Den allsmäktige Guden skapar människor som ofta måste leva under enorma lidanden som de inte själva orsakat och dessutom straffar han dem som inte tror på honom med otrolig grymhet. Så påstår den teoretiska dogmatiken samtidigt att Gud är absolut kärleksfull. De här centrala lärorna leder till många klara motsägelser. Gud blir samtidigt både kärleksfull och kärlekslös. Det kan inte finnas några förnuftiga skäl för en sådan lära. Nordin säger att det här resonemanget "avgjort hör till de svagaste i *Tro och vetande*".⁶ Min uppfattning är den motsatta. Den teoretiska dogmatiken hamnar gång på gång i motsägelser, som bottenar i läran om Guds allmakt och kärlek. Det här är inte bara en teoretisk fråga för Hedenius. När man läser hans samlade produktion

⁶Nordin 2004, s. 155.

verkar det ligga en känslomässig och etisk tyngdpunkt i hans kristendomskritik just här. Hedenius har en stark medkänsla med mänskligt lidande och en avsky för grymhet. Det leder till att han ansluter sig till vad han kallar "normen om det ondas vikt" (*Livets mening* 1964 s. 25) och den säger att det onda i världen är så tungt att det aldrig kan uppvägas av något gott. En sådan kristen lära som den om Guds straff leder därför inte bara till motsägelser utan blir moraliskt avskyvärd. Jag tror han såg den kristna dogmatiken som ett sätt att skymma undan eller förklara bort det ondas vikt. Jag är beredd att följa honom långt i den tankegången. En av de otäckaste teologer jag känner till när det gäller moralisk okänslighet är Jonathan Edwards (1703–1758). Hedenius har också noterat sådant hos Edwards som att Edwards anser föräldrar kan glädjas när deras barn plågas, om plågan är rättvis (*Helvetesläran* 1972, s. 65). Men det egendomliga, och för mig motbjudande, är att en av de teologer som polemiserar mot Hedenius har försökt lansera just Edwards som en lösning på det ondas problem.⁷ Jag kan inte här diskutera hela det problemkomplex jag nu kommit in på, men jag vill understryka hur viktigt det är för Hedenius inställning till religionen. Han är samtidigt medveten om komplexiteten i hela området när han diskuterar hur normen om det ondas vikt leder till problem för hans egen nyttomoral. Efter att ha redogjort för nyttomoralen och normen om det ondas vikt skriver han: "Jag får den konsekvensen att mänskligheten borde utrotas när jag antar normen om det ondas vikt" (*Livets mening*, s. 32).

Jag vill nu stanna lite vid frågan om Hedenius framställning av den teoretiska dogmatiken, med alla dess motsägelser, verkligen är riktig. Det skulle ju kunna vara så, som kritiker ofta påstår, att han ger en vrågbild av läran. Så är det inte, menar jag. Visst finns den lärotolkning, som Hedenius gör, inom den kyrkliga traditionen och visst har den ett rykte för ortodoxi. Ett exempel på hur Hedenius noggrant belägger en lära i Nya testamentet och visar hur den tas upp av kyrkan ger boken *Helvetesläran*. Här framträder författaren som en professionell exeget, väl beläst i facklitteraturen och med goda kunskaper i grekiska. Han visar tydligt att det finns hos Lukasevangeliet – även om man tar hänsyn till symbolspråket – en krass och grym lära om eviga plågor för människor som handlar oetiskt. De exegeter som jag talat med tycker Hedenius bok är ett respektabelt exegetiskt arbete även om han kanske inte tillräckligt särskiljer olika traditionsskikt i evangelierna och ibland gör Nya testamentet mer läromässigt homogent än vad det är. Men det respektfulla bemötandet har ett undantag. Exegetikprofessorn Birger Gerhardsson gör en total avrättning av Hedenius som exeget och försöker också ta upp Hedenius

⁷Rehnman 2002, s. 209 ff. Obs. s. 225.

egen polemiska stil: ”Det som skulle vara värt att diskutera efter läsningen av Ingemar Hedenius bok *Helvetesläran* det är i första hand hur det kommer sig att en vuxen och bildad karl – professor i praktisk filosofi – kan göra sig skyldig till en bok som vetenskapligt sett är så undermålig som den här ... Jag tycker det börjar vara dags för Sveriges icke-kristna att knäppa händerna och tacka Gud för att det finns teologiska fakulteter i detta land, ställen där religion och kristendom är föremål för meningsfull utforskning.”⁸ Det är inte så att Gerhardsson vill försvara helvetesläran och han har en del saklig kritik mot Hedenius exegetik, men den står inte alls i proportion till styrkan i hans avståndstagande. Jag tror att det här är exempel på en from människa som blir störd och provocerad av Hedenius lätt raljanta attityd till bibelordet. Detsamma kan nog gälla om många kristnas reaktion mot Hedenius och det är lätt att förstå. Det går ändå inte att förneka att läran om helvetet för många kristna är en del av den teoretiska dogmatiken. Boken *Helvetesläran* fördjupar och underbygger argumenten i *Tro och vetande*. Jag har därför tagit upp den i anslutning till *Tro och vetande*-debatten fast den kom ut långt senare.

Nu skall jag återvända till Hedenius kritik av de teologer som enligt hans mening representerar och försvara den teoretiska dogmatiken – ett försvar som innehåller ”de vidunderligaste orimligheter” (*Tov*, s. 154). Två biskopar råkar särskilt illa ut, Torsten Bohlin och Anders Nygren. Den kritiken, med skällsord som ”kvasivetenskapliga skojare”, har blivit mycket citerad och uppskattad. Jag är själv inte så imponerad, men naturligtvis har Hedenius några rejäla poänger. Jag skall nämna två, som jag tycker är viktiga. De angripna teologerna anser att själva utgångspunkten för kristendomsstudiet skall vara att teologen accepterar en kristen gudstro. Det ses t.o.m. som ett vetenskapligt krav (t.ex. *Avl*, s. 154n och 323). Hedenius har fullständigt rätt i att detta är orimligt och det blir inte bättre av att det är vanligt och fortfarande har förespråkare. Själv önskar jag som teolog att Hedenius haft större genomslag på den här punkten. Jag anser däremot att det är rimligt att som *ett* perspektiv bland flera framställa den teoretiska dogmatiken som den ser ut från en aktiv kristens synpunkt. Det avvisar Hedenius. Ett annat förhållande som Hedenius med rätta kritiserar är att framställningen av kristen lära kallas systematisk teologi utan att det går att förstå vad som menas med systematisk.⁹ Jag har inför en bok om tysk teologi läst 10 000 sidor s.k. systematisk teologi utan att själv komma till någon klarhet över vad systematisk betyder. Det är med viss sorg som jag ser att min gamla fakultet nu återtagit termen i sina ämnesbeteckningar.

Ett par ord om den konkreta kritiken av Bohlin och Nygren. Hedenius

⁸ Gerhardsson 1972, s. 104 och 112.

⁹ Kritiken börjar i *Tov*, s. 185 med kritiken av Lundateologin.

menar att Bohlin med svulstig retorik försöker trola bort motsägelserna i den teoretiska dogmatiken. Visst kan det vara påfrestande med Bohlins ständiga tal om spänningar, men så dum som han framstår hos Hedenius var inte Bohlin. Han menar att den teoretiska dogmatiken delvis kan tolkas som något annat än påståenden, men han anser också att den innehåller påståendesatser som motsäger varandra och som då leder till att man måste avvisa en av dem. Detta gäller för Bohlin just läran om helvetet och det borde ha varit möjligt för Hedenius och Bohlin att förstå varandra. Kanske kunde de också ha mötts genom det gemensamma intresset för Kierkegaard. – Hos Nygren möter andra tankegångar än hos Bohlin. Som teolog menar han att religion är ett annat sätt att förhålla sig till verkligheten än vad som gäller inom vetenskapen. Med ett Kantianskt resonemang vill han visa att religionen bildar ett särskilt meningssammanhang, som han kallar ateoretiskt. Språket fungerar där annorlunda. Sant och falskt kan inte användas på samma sätt som inom vetenskapen. Det blir ett annat "språkspel" med Wittgensteins term, som Nygren anknyter till i sin sista bok. Man kan därför inte, menar han, undersöka och bedöma ett religiöst lärosystem på samma sätt som en vetenskaplig verklighetsbeskrivning. Det finns många oklarheter och lakuner i Nygrens resonemang och det är framfört i en irriterande magistral ton. Men Hedenius läser illvilligt och resonerar inte om hur "ateoretisk" har en annan innebörd hos Nygren än i hans egen begreppsvärld. Hedenius slutsats blir i alla fall att Nygren som biskop måste betrakta den teoretiska dogmatiken som i vanlig mening sann, men som universitetsteolog har Nygren kommit fram till att den är ateoretisk och alltså inte enligt Hedenius syn vare sig sann eller falsk i vanlig mening. Nygren som biskop får förneka vad han finner som teolog. Han blir både motsägelsefull och löjlig.

Jag skall snart lämna Hedenius behandling av den teoretiska dogmatiken, bara konstatera att han då och då utnämner den till den riktiga kristendomen och talar om vad man *måste* tro för att vara kristen (*Tov*, s. 118 och 160). Han är inte ensam om detta och samma tendens finns hos Tingsten. Själv har jag aldrig förstått varför det skulle vara äkta kristendom att acceptera hela det åsiktspaket som den teoretiska dogmatiken utgör. Det kanske beror på att jag till skillnad från Hedenius inte har någon kristen uppfostran. Men talet om äkta och genuin kristendom hos Hedenius är nog en medveten användning av övertalande definitioner som polemiskt grepp. Det är uppenbart att kristendom kan vara något annat för honom än att acceptera den teoretiska dogmatiken som verklighetsbeskrivning. Hans egen religiositet förde honom i en annan riktning.

2. DEN ÖPPET ATEORETISKA RELIGIONEN

En vän till mig mötte en gång Ingemar Hedenius i Carolinabacken när Hedenius kom från musikaffären med en skivpåse i handen. En inte helt ovanlig syn i Uppsala på den tiden. Min vän frågade honom vad han lyssnade till för musik just då. Mässor, svarade han, helst mässor. Hedenius kunde se kristendomen som en stämning som kan berika livet. Religionen blir då med hans egen formulering "egentligen en slags konst" (*Tov*, s. 30). Den ger oss bilder som kan vara sanna mot människans villkor så länge man inte gör trossatserna till påståenden om verkligheten. Jag kallar det här den öppet ateoretiska religionen. För Hedenius är det någonting annat än det apologetiska smussel med ateoretisk religion, som han menar att Nygren sysslar med. Jag skall inte uppehålla mig så länge vid den här religionstolkningen. Hedenius är entydigt och klart positiv till kristendom i den här tolkningen. Hans fina känsla för litterära uttrycksmedel och förmåga till litterär analys visar sig också när han lägger ut det kristna bildspråket. Det är säkert den här inställningen som gör att han uppskattar Schleiermachers *Reden über die Religion* och har den som kurslitteratur.¹⁰ Hans Nystedt noterar i sin ovannämnda bok att det finns motsägende uttalanden om Schleiermacher hos Hedenius. Detta är inte konstigt för Schleiermacher är inte entydig i tolkningen av religion enligt den öppet ateoretiska modellen. Det var inte heller Bahkti-kännaren Walter Eidliz, men han lade tillräcklig vikt vid den för att Hedenius skulle vara positivt intresserad. 1975 kom det ut en bok av Sven Ragne Carlsson, som heter *Samtal med Ingemar Hedenius*. Den är inte så intressant, men den innehåller ett viktigt yttrande, som Nordin citerar.¹¹ Hedenius säger att han ångrar att han gick så hårt åt den antiintellektualistiska religionstolkningen i *Tro och vetande*. Man får inte uppfatta det som att han gillade Nygren på äldre dagar. Jag går nu över till något mer komplicerat och svårtolkat. Det är den tredje typen av religion som Hedenius förhåller sig till.

3. REVIDERAD KRISTENDOM MED TEORETISK KÄRNA OCH DESS-
UTOM BEVARAD ATEORETISK ELLER LIVSTOLKANDE FUNKTION

När det gäller den här religionstypen möter en dubbel inställning hos Hedenius. Han säger många gånger att Nya testamentet innehåller olika slags teologier och han påpekar att senare kristna tagit fasta på något annat än den teoretiska dogmatiken. I inledningen till *Helvetesläran* skriver han: "Jag skall (bara) beskriva en av kristendomens obestridliga avig-

¹⁰Schleiermacher var en radikal tysk teolog som verkade runt sekelskiftet 1700–1800 och som ansåg att religionens kärna är en känsla av absolut beroende.

¹¹Nordin 2004, s. 443. Hedenius 1975, s. 106.

sidor, och går inte in på några av de goda sidor, som kanske också finns hos denna religion" (s. 23). Det verkar ibland som han uppmanar kristna att revidera dogmatiken och han kan ha en viss sympati för oortodoxa präster, som gör det. Han borde räkna en mycket stor del av de liberala teologerna hit liksom de teologer som talat för en avmytologisering, men han är märkvärdigt avvisande mot liberalteologins portalgestalt Adolf Harnack (*Tol*, s. 282). Däremot ser man att Hedenius i *Att välja livsåskådning* och i *Tro och livsåskådning* behandlar med respekt sådana debattörer som närmar sig tolkning 3, t.ex. Erik Hjalmar Linder och den danske teologen P. G. Lindhardt. När Hedenius ibland polemiserar mot en reviderad kristendom finns det ett huvudargument. Det är att det som blir kvar av teoretisk lära är så litet att det inte är något att bry sig om: "När kristendomen moderniseras genom utrensning av det som är vidskepelse och dogmer, när hela den mytologiska apparaten tas bort – då får vi en mycket fattig livstolkning" (*Tol*, s. 290). Det är inte ovanligt att både kristendomskritiker och apologeter argumenterar på liknande sätt: Tag bort helvetet, Anselms försoningslära, jungfrufödelsen och lite till så blir det ingenting kvar av kristendomen. Men tron att Gud finns, att vi kan lita på honom i det dagliga livet och att Jesustraditionen ger oss människor goda livsmönster är väl en ganska innehållsrik livsåskådning. En reviderad kristendom kan ju också behålla andra delar av Bibeln lästa som litteratur sann mot livet.. Hur avvisande är då Hedenius? Kunde han inte se det positiva i den tredje tolkningen? Ibland kunde han det. I boken *I egen sak och andras* skriver han: "Man har beskyllt mig för att vilja utrota kristendomen. Men jag har aldrig inbillat mig att kunna medverka i ett så stort och svårt projekt. Sådan kraft finns det inte i mina resonerang. Jag skulle inte heller vilja det, om jag kunde. Jag har alltid tyckt, att de många kyrkorna och bönhusen och all deras utrustning och personal borde tas i anspråk för att skapa något av den andakt, som så många av oss behöver, och förkunna en förädlad kristendom med utgångspunkt i Jesusgestaltens ljusa sidor, gärna uppfräschade och moderniserade" (s. 243). Hans sympatiska bild av mammans religiositet i memoarerna pekar i samma riktning – en genuin fromhet som inte är helt ateoretisk men inte bryr sig mycket om dogmatiken (*Varför jag blev den jag är*, s. 62). Enligt systematiken i *Att välja livsåskådning* borde han räkna in mamman bland de "sjukligt friska", men det gör han inte nu.

I kommentarerna till det jag kallat religionstolkning 2 och 3 intresserar sig Hedenius speciellt för religiös erfarenhet. Kanske var det därför han inte återvände till en teolog som biskop Berkeley. I Berkeleys teologi spelar religiös erfarenhet en underordnad roll enligt Hedenius tolkning. Har då den religiösa erfarenheten någon avgörande betydelse för hans grundinställning till en reviderad kristendom? Hans skäl att avvisa

Leibniz erfarenhetsargument i *Tro och vetande* var att den som accepterar erfarenhetsargumentet för den teoretiska dogmatiken trasslar in sig i motsägelser. Men det kanske inte gäller för den som ansluter sig till en reviderad kristendom. Är det då tänkbart att Hedenius skulle kunna respektera en verklighetstolkning där Gud är en realitet? Det finns en intressant öppning för det i boken *Om människans moraliska villkor*. Jag skall citera ett längre parti. När Hedenius har förklarat hur moralen, enligt hans syn, vilar på grundläggande känsloreaktioner fortsätter han: "Samtidigt som denna syn gör skillnaden mellan sakfrågor och värdefrågor långt radikalare än man fordom tänkte sig, kvarstår en viktig likhet mellan vår rent teoretiska tro om verklighetens beskaffenhet och vårt ställningstagande till frågor om gott och dåligt. Det är den likheten, att *alla* de yttersta principer, som vi grundar vår uppfattning på, måste väljas utan bevis: det gäller inte bara vårt gillande utan också vår tro om verkligheten. Sedan vi en gång – genom ett omedvetet val – har kommit att betrakta *det* som verkligt, som står i samklang med det system våra vakna erfarenheter kan åstadkomma, och som överkligt förkasta allt som är oförenligt med detta system, kan vi bevisa en mängd sanningar om verkligheten. Men vi kan aldrig bevisa riktigheten av de teoretiska principer, som vi bygger detta förfaringssätt på. Det är en analogi till det förhållandet, att vi med rationell argumentation kan göra nya upptäckter om vad som faller under principerna för våra ideal och sålunda konstatera nya värden, som vi inte förut kände till; fastän vi aldrig kan bevisa, att principerna för vad som är ett ideal för oss är riktiga. Både i fråga om teori och praktik gäller, att några principer måste vara de första. Ett val är ofrånkomligt" (s. 242). Det behövs alltså enligt Hedenius ett val av utgångspunkt för verklighetstolkningen och vi tycks här ha kommit utanför det enkla tillämpningsområdet för den intellektuella moralens maxim. Hedenius väljer sunda förnuftets hållning gentemot sådana tolkningar som Berkeleys. Det verkar som han anser att vi bör tro att verkligheten är sådan som den tycks vara i vår erfarenhet om vi inte har bevis för motsatsen. Skulle Hedenius också kunna godta en uppfattning av den religiösa erfarenheten som kunskapsgrundande och då som ett sätt att riva hål i den plågsamma slutna verklighetsbilden? Det vet vi inte. Själv tror jag den som vill se något positivt i religionen utan att enbart förvandla den till musik bör fundera vidare på den här punkten. När det gäller Hedenius så vet vi i alla fall att hans grundinställning till kyrkans konventionella religion och teologi inte ändrades. För att belägga det och för att det inte skall verka som jag försöker göra Ingemar Hedenius from på gamla dagar skall jag som avslutning berätta ett av mina sista minnen av honom.

Några gånger var Hedenius medlem av betygsnämnden vid disputa-

tioner på Teologiska fakulteten. Så var det när jag själv disputerade. De teologiska disputationsmiddagarna brukade han undvika. Men vid ett tillfälle, jag tror det var 1977, deltog han i en middag och höll också tal. I talet berättade han att hans farfar, som var anatom, umgicks mycket nära med en teolog. Farmor, sade han, tyckte inte om den där teologen för han snusade så mycket, men farfar fortsatte att umgås med honom. När teologen blev gammal och kände slutet närma sig så lovade teologen farfar att han skulle få dissekera honom när han var död. Det gjorde också farfar. Men tänk, sade Ingemar, när han öppnade huvudskålen fanns där ingen hjärna utan bara snus.

LITTERATUR

- Bergström, L. 2007. "Goda grunder och berättigad tro" i *Filosofisk tidskrift*, nr 2 2007, s. 16–28.
- Gerhardsson, B. 1972. "Ingemar Hedenius som exeget" i *Kristen humanism. Årsbok 1972*, s. 104–112. Lund: C. W. K. Glerup.
- Hedenius, I. 1936. *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*. Uppsala: Blackwell, Almqvist & Wiksell.
- Hedenius, I. 1949. *Tro och vetande*. Stockholm: Bonniers. (Citeras som *Töv.*)
- Hedenius, I. 1951. *Att välja livsåskådning*. Stockholm: Bonniers. (Citeras som *Avl.*)
- Hedenius, I. 1959. *Tro och livsåskådning*. Stockholm: Bonniers/Aldusböckerna. (Citeras som *Töl.*)
- Hedenius, I. 1964. *Livets mening*. Stockholm, Aldus/Bonniers.
- Hedenius, I. 1972. *Om människans moraliska villkor*. Göteborg: Författarförlaget.
- Hedenius, I. 1972. *Helvetesläran*. Stockholm: Bonniers.
- Hedenius, I. 1975. *Samtal med Ingemar Hedenius*. Intervjubok med Sven Ragne Carlsson. Stockholm: Bonniers.
- Hedenius, I. 1976. *I egen sak och andras*. Stockholm: Rabén & Sjögren.
- Hedenius, I. 1992. *Varför jag blev den jag är*. Utgiven av Astrid Hedenius. Stockholm: Brombergs.
- Lundborg, J. 2002. *När ateismen erövrade Sverige. Ingemar Hedenius och debatten kring Tro och vetande*. Nora: Nya Doxa.
- Nordin, S. 2004. *Ingemar Hedenius. En filosof och hans tid*. Vitterhetsakademiens serie Svenska lärde. Stockholm: Natur och Kultur.
- Nystedt, H. 1992. *Uppgörelse med Hedenius. Vad Ingemar Hedenius förstod och inte förstod om religion*. Stockholm: Proprius.
- Prawitz, D. 2006. "Skäl och goda grunder" i *Filosofisk tidskrift*, nr 1 2006, s. 3–14.
- Rehnman, S. 2002. *Gud, kunskap och vara. Kunskapsteori och metafysik hos Ingemar Hedenius*. Falun: Nya Doxa.
- Sturmark, Chr. 2006. *Tro och vetande 2.0 Om förnuft, humanism och varför människor tror på konstiga saker*. Nora: Nya Doxa.
- Wedberg, A. 1959. *Filosofins historia. Nyare tiden till romantiken*. Stockholm: Bonniers.

Åke Frändberg

Ingemar Hedenius och rätten

1. INLEDNING

I Sverige har under 1900-talet rått ett nära förhållande mellan filosofi och rättsvetenskap i en omfattning som är tämligen ovanlig i ett internationellt perspektiv. Denna omständighet har varit mycket gynnsam och fruktbar för den rättsteoretiska forskningen. Idéer, som genererats av jurister, har raffinerats av filosofer och omvänt har filosofiska teorier utnyttjats inom rättsvetenskapen. Gemensamma seminarier, projekt och personliga kontakter har spelat en betydande roll. Åtskilliga jurister har studerat och även tagit examina i filosofi. Det vore beklagligt om detta nära förhållande skulle mattas, något som vi beklagligtvis kan se vissa tecken på idag.

Hägerström spelar förstås en nyckelroll. Hans genomgripande kritik av rättstänkandets grunder påverkade starkt en yngre generation av filosofer och jurister. Man talar om Uppsalaskolan och avser då jämte Hägerström de båda jurister som främst tillämpade hans tankar inom rättsvetenskapen, Vilhelm Lundstedt och Karl Olivecrona. Tillsammans med dansken Alf Ross, som också han starkt präglats av Hägerström, brukar dessas rättsteoretiska verk i anglosaxiska text-books i allmän rättslära behandlas under rubriken Scandinavian Realism. Hägerströmeleverna Hedenius, Anders Wedberg och Konrad Marc-Wogau har levererat tungt vägande bidrag till rättsfilosofin. Detsamma gäller deras kolleger Harald Ofstad och Manfred Moritz. Juristen Per Olof Ekelöf, också han elev till Hägerström, spelade en viktig roll i den debatt om rättighetsbegreppet som fördes bland jurister och filosofer i Norden under 1940- och 50-talen. Med Björn Ahlander (jur.dr och fil.lic. i filosofi) fick den logiska empirismen en företrädare i svensk rättsfilosofi. Senare kom betydande insatser att göras inom rättsfilosofin av filosofer med inriktning mot formell logik: Stig Kanger, Lennart Åqvist och Lars Lindahl. Några filosofer – Sören Halldén och Peter Gärdenfors – har intresserat sig för bevisvärdering, inspirerade av Ekelöfs arbeten på detta område. Företrädare för den allmänna rättsläran med mer filosofisk inriktning är Aleksander Peczenik, Nils Jareborg, författaren till denna artikel samt, i en yngre generation, Torben Spaak och Christian Dahlman.

Ingemar Hedenius är onekligen en huvudrollsinnehavare i denna tradition. Hans mest betydande insats är utan tvivel kritiken mot Uppsala-skolan och den distinktion mellan äkta och oäkta rättssatser, som utgör en komponent i denna kritik. Men därutöver har han skrivit åtskilligt annat av rättsfilosofiskt värde. För sina rättsfilosofiska insatser promoverades han till juris hedersdoktor vid Uppsala universitet 1979.

I sitt förhållande till rätten och juridiken framträder Hedenius i tre roller: rättsanalytikern, rättskritikern och rättsideologen. Hans analytiska bidrag är, vad jag kunnat finna, följande fem: (i) distinktionen mellan äkta och oäkta rättssatser, (ii) en variant av domstolsrealismen, (iii) kritiken av systemberoende rättighetsbegrepp och definitionen av äganderättsbegreppet med hjälp av en idealtypsdefinition, (iv) en jämförelse mellan rättsliga och moraliska normer samt (v) hans syn på – de inom rätten enormt betydelsefulla – performativerna. Hans roll som rättskritiker kommer främst till uttryck i kritiken av den straffrättsliga vedergällningsteorin. Som rättsideolog, slutligen, framträder Hedenius, när han levererar en kraftfull plaidoyer för rättsstatens idé. I det följande skall jag behandla dessa ting i tur och ordning.¹

2. RÄTTSANALYTIKERN

2.1. *Distinktionen mellan äkta och oäkta rättssatser.* Denna distinktion återfinner vi i arbetet *Om rätt och moral* (1941). Låt mig förklara den med hjälp av ett exempel. Rättssatsen

(*r*) Den som färdas med bil i Sverige skall köra på vägens högra sida

kan uppfattas på två skilda sätt. Återfinns *r* i en officiell lagtext, är det naturligt att uppfatta *r* som en normativ sats, ett påbud, som lagstiftaren har utfärdat i syfte att dirigera visst mänskligt handlande. Uppfattad så saknar *r* sanningsvärde. Satser med denna funktion är *äkta rättssatser*. Men antag att jag befinner mig i England och tillfrågas av en engelsman, som står i begrepp att företa en bilsemester i Sverige, vad som gäller beträffande biltrafik där, och jag som svar uttalar (den i sammanhanget något magistrala) satsen *r*. När jag levererar detta svar, är jag inte alls – eller i vart fall inte i första hand – ute efter att styra den frågandes beteende; jag avser bara att informera honom om innehållet i den gällande svenska rätten i detta avseende. Och när *r* har en dylik funktion, är den *en oäkta rättssats*, och som sådan har den sanningsvärde (sann om den uttalas 1 juli 2008 och falsk om den uttalas 1 juli 1958). Det är att lägga märke till, att *r* här har samma språkliga formulering vare sig den användes på

¹Texten återger med vissa preciseringar ett offentligt föredrag med en publik av övervägande icke-filosofier.

det äkta eller det oäkta sättet, och att äkta resp. oäkta rättssatser ofta har det. Men den oäkta rättssatsen innehåller alltid, logiskt sett, en uttalad eller underförstådd klausul ”enligt gällande rätt i S vid t ”, där S är något samhälle och t någon tidpunkt. Sålunda är r i dess oäkta funktion ekvivalent med satsen

- (or) Den som färdas med bil i Sverige, skall köra på vägens högra sida enligt nu gällande svensk rätt

såvida det är denna som avses.

Denna distinktion har fått internationell spridning och acceptans och tillhör numera rättsfilosofins elementa (jfr G. H. von Wright, *Norm and Action*, 1963, s. 105).

Med denna distinktion avsåg Hedenius att göra en nödvändig modifikation av Hägerströms värdenihilism, som i ett nötskal går ut på följande. I motsats till påståendesatser saknar värdesatser och normsatser sanningsvärde. Rättsvetenskapens satser är av normativ karaktär och saknar alltså sanningsvärde. De uttalar sig inte om hur verkligheten är beskaffad. Men det minsta man kan begära av en vetenskap är ju att dess satser har sanningsvärde. Den drastiska konklusionen blir: Rättsvetenskapen i dess nuvarande form är ingen vetenskap.

Detta sätt att argumentera finner Hedenius orimligt. Och det är orimligt just därför att distinktionen mellan äkta och oäkta rättssatser ej beaktas. I själva verket har vi att göra med två uppsättningar av rättssatser, dels de som förekommer i lagtext eller ligger implicit i prejudicerande domar – där gäller värdenihilismen oavkortad, de är äkta rättssatser – och dels de som förekommer i rättsvetenskapliga arbeten – de uttalar sig om något förhållande i verkligheten och har sanningsvärde, de är oäkta rättssatser.

Inom den deontiska logiken har man diskuterat huruvida denna logik gäller för äkta eller oäkta rättssatser – eller om det finns en logik för de äkta och en annan för de oäkta rättssatserna.

2.2. *Domstolsrealismen*. Om man nu godtar ovannämnda distinktion, uppstår frågan: Varom uttalar sig de oäkta rättssatserna? Hedenius har en teori om detta. Sådana satser uttalar sig ju om vad som gäller i rättsligt avseende och hans teori blir därför en teori om det juridiska giltighetsbegreppet. Hans teori tillhör en typ av giltighetsteorier, som brukar kallas realistiska. I en första rudimentär form formulerades en sådan av den amerikanske domaren och professorn Oliver Wendell Holmes i slutet av 1800-talet. Hedenius företräder en variant av denna som han själv kallar domstolsrealismen.

Att en rättsregel, r , gäller i S vid t innebär enligt denna att r tillämpas

i stort sett av myndigheterna i S vid t, om den aktualiseras. Klausulen ”i stort sett” är väsentlig av det skälet att en regel rimligen måste anses gälla även om någon enstaka domare av okunnighet eller någon annan orsak skulle underlåta att tillämpa *r*, om den aktualiserats. ”Sociologiska” satser av detta slag är alltid approximativa. Klausulen ”om den aktualiseras” är nödvändig av följande skäl. Antag att en lagregel trädde i kraft 1 jan. 2000 och försattes ur kraft 31 dec. 2005. Antag vidare, att under denna period regeln aldrig någonsin kom att tillämpas av någon domstol i *S*. Kanske var den så utomordentligt välskriven att den aldrig behövde tolkas, kanske var den fullständigt irrelevant från samhällelig synpunkt. Saknades nämnda klausul i definitionen, skulle följa att lagregeln i fråga inte gällt under tidsrymden i fråga. Men det vore absurt. Termen ”realism” motiveras av att rättsregelns giltighet är definierad i termer av något faktiskt förekommande, nämligen domstolarnas tillämpning av regeln.

Mot realistiska teorier av detta slag har riktats den s.k. cirkularitetsinvändningen. Denna har framförts av såväl Hägerström som Kelsen och båda ansåg att dylika giltighetsteorier stupade på densamma.

Enligt cirkularitetsinvändningen är begreppet ”myndigheterna” i definitionens svaga punkt. Detta begrepp förutsätter nämligen giltighetsbegreppet, eftersom det senare nödvändigtvis ingår i definitionen av myndighetsbegreppet. Låter man därför myndighetsbegreppet ingå i definitionen av giltighetsbegreppet, har detta senare begrepp definierats medelst en cirkeldefinition.

Cirkularitetsinvändningens kärnpunkt – att giltighetsbegreppet nödvändigtvis ingår i definitionen av myndighetsbegreppet – grundar sig på följande resonemang. En myndighets tillkomst, verksamhetsformer och upphörande bestäms av gällande rättsregler och detsamma är fallet beträffande vilka kvalifikationer människor skall ha för att kunna bli myndighetspersoner samt beträffande den kompetens som är knuten till olika myndighetsbefattningar. Och eftersom dessa ting bestäms av gällande rättsregler och myndighetsbegreppet ej kan definieras utan hänvisning till dessa ting, uppstår en cirkeldefinition, om man definierar ”gällande rättsregel” med hjälp av myndighetsbegreppet.

Har nu cirkularitetsinvändningen en sådan tyngd att domstolsrealismen måste förkastas? Ett sätt att undgå detta är självfallet att bestrida, att termen ”myndighet” nödvändigtvis måste definieras i termer av gällande rättsregler. Lyckas man definiera termen ”myndighet” på ett rent sociologiskt, icke-rättsligt sätt, faller ju cirkularitetsinvändningen. Hedenius väljer att gå på denna linje. (”Om den rättsfilosofiska domstolsrealismen”, i *Uppsalskolan – och efteråt*, utg. S. Strömholm, 1978. Omtryckt i I. Hedenius, *Om människovärde*, 1982). ”Myndigheterna” i definitionen avser enligt hans uppfattning ”klassen av de maktutövare, som

tillsammans faktiskt har monopol på en generell maktutövning i det samhälle de tillhör”.

Denna begreppsbestämning lider, enligt min uppfattning, av följande brist. I moderna demokratier sker den generella maktutövningen i en intim samverkan, ibland närmast i symbiosform, mellan offentliga myndigheter samt privata organisationer och företag av olika slag. Privata företag har t.ex. funktionen som skatteuppbördsmän. Någon möjlighet att i denna samverkan urskilja, vilka organ som är myndigheter och vilka som inte är det, är omöjligt utan hänvisning till den myndighetsdefinition som ligger implicit i de gällande rättsreglerna.

Dock finns ett annat, mer framgångsrikt, försök att bemöta cirkularitetsinvändningen. Detta har framställts av Wedberg (*Den nya logiken*, del II, 1945, s. 10–13) och utgör en kritik av cirkularitetsinvändningen sådan den formulerats av Kelsen. Lösningen ligger enligt Wedberg i relationslogiken. Han uttalar: ”En cirkel fullt analog med den kelsenska uppstår, om vi först definierar en äkta man som en man som har en hustru och sedan definierar en hustru som en kvinna som har en äkta man. I detta fall är det uppenbart hur man skall undvika cirkeln. Det grundläggande begreppet är giftermålsrelationen: en man, som tillhör relationens domän, kallar vi en äkta man; en kvinna, som tillhör dess konversa domän, kallar vi en hustru. Kelsens cirkel kan lösas på exakt samma sätt. Det finns en viss sociologisk relation – för vilken vardagsspråket saknar någon direkt beteckning – och vad som tillhör en av dess domäner kallas för ’gällande rättsregler’, vad som tillhör en annan av dess domäner kallas ’myndigheter’.”

I en uppsats, ”Om rättsordningars giltighet” (i *Samfunn, Rett, Retferdighet. Festskrift til Torstein Eckhoffs 70-årsdag*, 1986; omtryckt i Å. Frändberg, *Rättsordningens idé*, 2005), har jag försökt utveckla Wedbergs tanke. Jag hävdar där, att den relation för vilken, enligt Wedberg, vardagsspråket saknar någon direkt beteckning, i själva verket utgör det vi kallar en rättsordning. En sådan kan uppfattas som en relation av visst slag mellan å ena sidan en mängd av rättsregler, ett rättssystem, och å andra sidan en mängd av myndigheter, en rättsorganisation.

2.3. *En definition av äganderättsbegreppet medelst en idealtypsdefinition.* I en uppsats, ”Analysen av äganderättsbegreppet” (i *Filosofi och rättsvetenskap*, red. B. Belfrage och L. Stille, 1975), vänder sig Hedenius mot de bestämningar av äganderättsbegreppet som presenterades i den stora rättighetsdebatt som fördes i Sverige på 1940- och 50-talen. Denna tar sin början redan 1928 i en uppsats av Östen Undén (”Några synpunkter på begreppsbildningen inom juridiken” i *Festskrift tillägnad Axel Hägerström*, 1928). De främsta deltagarna i denna debatt var Ivar Strahl, Per Olof

Ekelöf, Anders Wedberg, Alf Ross, Björn Ahlander och (i ett senare, sammanfattande inlägg, 1969) Torstein Eckhoff. Vad debatten gällde var i själva verket begreppet "rättighet" och äganderätten kom närmast att användas som ett slags prototyp för rättigheter över huvud taget.

Debatten kan ses som ett slags reaktion mot Uppsalaskolans uppfattning av rättigheterna som, enligt Hägerströms stränga ontologi, icke-existerande, "metafysiska", tankefoster. Mot denna tanke opponerade sig först Undén. Han hävdade – inspirerad av en distinktion utförd av Cassirer – att rättighetsbegreppen är "funktionsbegrepp", icke "substantsbegrepp". De "existerar" såtillvida som de har en speciell funktion i juridisk argumentation. Den skandinaviska rättighetsdebatt som sedan följde kan ses som ett försök att klargöra denna funktion.

Därvid gjorde man bruk av den i juridiken etablerade distinktionen mellan rättsfaktum och rättsföljd. Tag t.ex. rättsregeln

- (r) Om köparen är i dröjsmål med betalningen och detta dröjsmål utgör ett väsentligt avtalsbrott, så får säljaren häva köpet.

Denna rättsregel består av två komponenter: rekvisiten och rättsföljden. *r:s* rekvisit är: (i) Köparen är i dröjsmål med betalningen och (ii) dröjsmålet utgör ett väsentligt avtalsbrott. Rekvisiten beskriver *rättsfakta*, t.ex. det faktum

- (rf) att köparen Ask har dröjt fyra månader med betalning av en köpesumma om 20 000 kr till säljaren Björk för köp av kon Rosita, ehuru han enligt avtalet skulle ha betalt efter en månad.

Ibland talas, en smula oegentligt, om mängden av alla rättsfakta, som beskrivs av en rättsregels rekvisit som ett (generiskt) rättsfaktum, t.ex.

- (rf_g) att köparen är i dröjsmål med betalningen och att detta dröjsmål utgör ett väsentligt avtalsbrott.

Antag nu, för att återgå till äganderättsbegreppet, att vi i en rättsregel såsom rekvisit skulle lista de rättsfakta, som innebär att en äganderätt har uppkommit (de s.k. laga fången: köp, byte, gåva, arv etc.) och de rättsfakta, som innebär att en äganderätt upphör (att ägaren sålt, gett bort etc. det ägda) samt såsom rättsföljd allt det som äganderätten innebär: att man – med vissa, ibland långtgående inskränkningar – får bruka, sälja, pantsätta, förstöra det ägda, att man är skyldig att vårda detta och betala skatt på det m.m. En sådan "äganderättsregel" skulle ha följande utseende:

- (1) Om x fått eller köpt eller ärvt eller ... objektet o och ej sålt eller gett bort eller ... o , så får x bruka och sälja och pantsätta och låna ut och ... o .

I denna regel förekommer synbarligen inte termen "äganderätt". Detta är av stor betydelse för den "funktionella" analys av rättighetsbegreppen som man föresatt sig. Tanken var att visa, att rättsinnehållet kunde beskrivas utan rättighetstermer. Därefter skulle visas, att införandet av rättighetsord i rättsåtergivningen hade vissa framställningstekniska fördelar, ja, rentav var nödvändigt för att man skulle kunna återge innehållet i något så komplext som ett rättssystem. (En kanske förödande svårighet med denna analys är att äganderättsbegreppet alltjämt är implicit närvarande i (1): de där ingående termerna "fått", "köpt" etc. kan i sin tur inte definieras utan att begreppet äganderätt förekommer i definiens; att ha köpt något innebär ju att detta förvärvats av en föregående ägare. Detta har gett upphov till en diskussion om rekursivitet, som faller utanför ramen för denna uppsats.)

Låt oss nu formulera en regel

- (2) Om x fått eller köpt eller ärvt eller ... o , och därefter ej gett bort eller sålt eller ... o , så har x äganderätt till o .

Här står "äganderätt" som en förkortning för en konjunktion av rättsföljder, nämligen rättsföljderna i (1). Men tag i stället regeln

- (3) Om x har äganderätt till o , så får (om inte vissa andra, speciella rättsfakta föreligger) x bruka och sälja och pantsätta och ... o .

Här står "äganderätt" som en förkortning för en disjunktion av rättsfakta, nämligen de rättsfakta som utpekas av rekvisiten i (1).

Poängen med denna rättighetsanalys är just att visa, att rättighetstermernas funktion i lagstiftning och juridisk argumentation är att tjäna som förkortningar, vilka tillåter att rättssystemet kan presenteras på ett långt mer kortfattat och lättillgängligt sätt.

Av detta sätt att se på rättigheterna kan två slutsatser dras: (a) Äganderättsbegreppet (och rättighetsbegrepp över huvud taget) är dubbeltydiga, och (b) sådana begrepp är fullständigt systemberoende såtillvida som deras innebörd är totalt bestämd av innehållet i den gällande rätten vid varje given tidpunkt. Ändras denna, ändras också innebörden av ifrågavarande rättighetsterm. Detta innebär att det svenska äganderättsbegreppet skiljer sig från det engelska och att det svenska äganderättsbegreppet inte är detsamma år 1700 som år 2000.

Mot själv tekniken att definiera systemberoende begrepp på detta sätt anför nu Hedenius i nämnda uppsats en invändning. Han menar, att om någon gör ett juridiskt misstag, t.ex. säger: "X har rätt att utan lösen få tillbaka ett föremål, som frånhänts honom som ägare och nu förvärvats av annan i god tro" med avseende på svensk rätt (1975), så följer enligt ovanstående analys att den som säger detta inte uttalar en empiriskt falsk

sats utan en logiskt motsägande sådan, eftersom uttalandet strider mot själva definitionen av det svenska äganderättsbegreppet. Och denna konsekvens, anser Hedenius, är inte rimlig.

Hedenius' invändning skjuter enligt min mening över målet. Den "definition" varom fråga är i ovanstående analys har ju blott den innebörden att satsen, vari termen "äganderätt" (eller avledningar därav, såsom "ägarer" eller "egendom") förekommer, är förkortningar för en mängd rättsregler ("äganderättsreglerna") inom ett rättssystem. Då ju dylika regler kan vara olika i olika rättssystem, skiljer sig också sådana förkortningar från varandra. När man därför i denna analys uttalar att "äganderätt" har olika betydelse i Sverige och i England menar man inget annat eller mer än att äganderättsreglerna är olika i dessa båda länder.

Tvärtemot vad Hedenius tycks anse, är systemberoende begrepp av detta slag utomordentligt betydelsefulla i juridiken. I framställningar av exempelvis svensk rätt på något område är man ofta inte intresserad av att fastställa något annat innehåll hos de studerade begreppen än just det som ligger implicerat i svenska rättsregler.

Som ett alternativ till ovannämnda sätt att definiera rättighetsbegrepp som systemberoende förkortningar, eller "mellanbegrepp", uppställer Hedenius en egen definition av äganderättsbegreppet, som bygger på en annan definitionsteknik än den nu berörda, nämligen en s.k. idealtypsdefinition.

En idealtyp anger något i dess mest extrema, eller ideala, form, t.ex. den idealtypiska demokratin, rättssäkerheten eller äganderätten. Denna teknik är, som bekant, starkt associerad till namnet Max Weber. Hedenius hänvisar i sin uppsats också till C. G. Hempel och P. Oppenheim, *Der Typusbegriff im Lichte der neueren Logik* (1936). I sin undervisning brukade Hedenius nämna Platons idélära som en lära om idealtyper. Han använde ofta som exempel den idealtypiska cirkeln. Ingen människa kommer någonsin att få se denna, men vi känner dess egenskaper (t.ex. diameterns förhållande till periferin som 1 till π). Nära idealtypen kan befinna sig cirklar framställda av specialinstrument, därefter cirklar ritade med passare, sedan – allt längre bort från idealtypen – mynt, pepparkakor, osv. Idealtypen bestäms som en extremform i en eller flera dimensioner, dvs. de avseenden i vilka något är exempelvis demokrati.

Hedenius' systemberoende definition av äganderättsbegreppet har två dimensioner: besittningsskyddet (t.ex. skyddet mot att egendom stjäls, exproprieras eller tas i anspråk av ägarens borgenärer) och förfogandefriheten (t.ex. friheten att använda eller att hyra ut det ägda). Ju högre grad av besittningsskydd och förfogandefrihet en person har till en sak, desto högre grad av äganderätt har han till denna och den maximala äganderätten utgörs av definitionens idealtyp. Graden av besittnings-

skydd resp. förfogandefrihet varierar ju såväl med avseende på olika slag av egendom inom ett rättssystem som med avseende på olika rättssystem och detta förhållande återges i idealtypsdefinitionen därigenom att man kan placera realtyper i de olika dimensionerna, mer eller mindre nära idealtypen. Idealtypsdefinitionen gör alltså rättvisa åt s.k. gradskillnader och tillåter jämförelser mellan olika företeelser med den definierade egenskapen. Att en idealtyp inte är detsamma som ett ideal i normativ mening behöver väl efter det sagda inte påpekas.

Hedenius lanserar således ett systemoberoende äganderättsbegrepp. Att definiera rättsbegrepp på det systemoberoende sättet har också det en viktig funktion inom juridiken, framför allt inom den komparativa rättsvetenskapen.

2.4. *En jämförelse mellan rättsliga och moraliska normer.* En sådan jämförelse gör Hedenius i uppsatsen "Moraliska och rättsliga normer" (i *Om människovärde*, 1982). Att här i detalj redogöra för vad Hedenius menar med en norm låter sig inte göra – det skulle kräva en genomgång av hans begrepp "satsförekomst", "satsgestalt", "satsform" och "publicerad normativ utsaga" och sambanden mellan dem. (Hedenius' teori är svårgenomtränglig och, enligt min uppfattning, inte helt övertygande.) Det får i detta sammanhang räcka med att säga, att Hedenius uppfattar normerna som normativa "utsagor" eller propositioner (innehåll i psykiska upplevelser), vilka är publicerade medelst normativa satsförekomster i syfte att påverka människor att göra eller underlåta något.

Därefter ställer sig Hedenius frågan vad det betyder, att en *moralisk* norm existerar. Han besvarar den på följande sätt: Att en moralisk norm, *MN*, finns i samhället *S* vid tidpunkten *t* innebär "att människor i *S* vid *t* i stor utsträckning är benägna att döma eget och andras beteende enligt *MN*". Med denna bestämning vill Hedenius uttrycka tanken att en moralisk norm existerar endast om det som den föreskriver är en social vana. Därmed exkluderas "mycket avvikande eller privata moralföreställningar".

Existensen av moraliska normer i denna mening jämför nu Hedenius med existensen av rättsliga normer. Därvid urskiljer han följande olikheter.

1. Rättssystemet uppträder med större auktoritet. Det finns organ som inför, ändrar och avlägsnar rättsnormer, och får dem att efterlevas med maktspråk, något som saknas beträffande moralnormer. De senare är i sociologisk mening "trögare".

2. Moralen är i långt högre grad än rätten "vag, oklar och osystematisk". Jurister kan i stor utsträckning ange vad som gäller i rättsligt avseende medan det ofta är omöjligt att avgöra "vad det moraliska medvetandet betraktar som rätt och orätt".

3. Rättsnormerna har, i motsats till moralnormerna, en fast språklig form genom att de är kodifierade i lagar, domar etc.

I detta sammanhang kommer Hedenius in på det s.k. rättsfilosofiska adressatproblemet. (Detta problem behandlar han också i den tidigare nämnda uppsatsen "Om den rättsfilosofiska domstolsrealismen", avsnitt 9). Vår brottsbalk säger inte ett ord om att det är förbjudet för oss alla att stjäla, mörda etc. Vad den innehåller är normer av innebörd att, om någon har stulit, mördat etc., så skall domaren döma vederbörande till visst straff. Brottsbalkens regler är, säger man, inte adresserade till allmänheten utan till vissa juridiska funktionärer. Om vi, å andra sidan, riktar blicken mot vår köplag, finner vi där inga regler adresserade till domarna; dess regler riktar sig till allmänheten, när individer inom denna uppträder i egenskap av säljare och köpare. Köplagen talar exempelvis inte om vad domaren skall göra, när köparen dröjt med betalning av köpeskillingen. Med Hedenius' formulering (i nyssnämnda uppsats) består nu adressatproblemet i följande: "Uppgiften är att förklara på vilket sätt äkta rättssatser [= rättsnormer] kan ha både myndigheter och vanliga medborgare till sina adressater och därvid samtidigt ålägga eller tillåta dessa två kategorier helt olika saker". Hedenius betraktar regler av dessa slag i exempelvis brottsbalken och köplagen som "dubbelriktade normer" – de är semantiskt tvetydiga – och adressatproblemet lösning ligger, menar han, i att uttröna sådana normers "semantiska status".

I sitt lösningsförslag utgår Hedenius från det tidigare introducerade begreppet "satsgestalt". En satsgestalt är en mängd av satsförekomster med samma mening (t.ex. den svenska "Du skall inte stjäla" och den franska "Tu ne voleras pas"). Men med denna definition kan inte satsförekomsterna "Du skall inte stjäla" och "Om du stulit, så skall domaren döma dig till fängelse" tillhöra samma satsgestalt (eller, mer naturligt uttryckt, ha samma satsgestalt). Den ovannämnda semantiska tvetydigheten föranleder Hedenius att göra "en modifikation" av begreppet "satsgestalt": "Med satsgestalter bör förstås inte bara klasser av satsförekomster, som har en och samma mening, utan också klasser av satsförekomster med olika mening, under förutsättning att satsförekomsternas skilda meningar är systematiskt förbundna med varandra". Tydligt menar Hedenius, att satserna "Du skall inte stjäla" och "Om du stulit, så skall domaren döma dig till fängelse" är på detta sätt systematiskt förbundna med varandra. Varför de är det förklarar han inte.

Emellertid förefaller mig själva tanken att det här skulle vara fråga om en norm, som är semantiskt dubbelriktad, missvisande. Utvidgningen av begreppet "satsgestalt" för att förklara detta ger ett något ad hoc-betonat intryck. I en uppsats, "The Legal Philosophical Addressee Problem" (i *Logic, Law, Morality. 13 essays in Honour of Lennart Åqvist*, 2003) har jag som

ett alternativ föreslagit att det i dessa fall är fråga om två skilda normer, en explicit kodifierad och en annan, icke utskriven norm, konstruerad utifrån den förra enligt oskrivna regler, vilkas karaktär jag söker ange.

4. Precis som det finns rättsliga kompetensnormer (som spelar en utomordentligt viktig roll i ett rättssystem), finns det också moraliska sådana. Rättsliga kompetensnormer tilldelar personer rättslig kompetens i vissa avseenden, t.ex. alla vuxnas rätt att sluta avtal, riksdagens att stifta lag, domarens att döma och lärarens att sätta betyg. Företar någon, som inte har kompetens därtill, en handling av detta slag, blir denna handling rättsligt ogiltig såsom t.ex. lag eller betyg. En tidigare inte ovanlig uppfattning, som även omfattas av Hedenius, är att kompetensnormer kan definieras i termer av påbud och förbud. Denna uppfattning är inte korrekt. Flera rättssystem erbjuder exempel på handlingar som är förbjudna men som likväl ger förövaren kompetens att genom en sådan handling t.ex. överlåta en äganderätt. Och jag kan stå och viga folk dagarna i ända. Det är inte förbjudet, men några giltiga äktenskap initieras inte därmed. De moraliska kompetensnormerna är i motsats till de rättsliga "ofta oklara och föga entydiga". Detta sammanhänger förstås med att det – gud vare lov – inte finns några auktoritativa lagstiftare, domstolar, åklagare, advokater och poliser på moralens område. Åtskilliga moraliska kompetensnormer är för övrigt samtidigt rättsliga och "får sin styrka från gällande rätt".

Självfallet kan, å andra sidan, rätten vara influerad (eller, som Hedenius säger, infiltrerad) av moral. Det kan rentav förhålla sig så att moralen kan vara en rättskälla. (För att avgöra om så är fallet eller ej måste man dock ta ställning till innebörden hos det notoriskt obestämda begreppet "rättskälla", något som Hedenius inte gör.)

Oavsett olikheterna mellan moraliska och rättsliga normer har de likväl i grund och botten samma existensvillkor. "Båda avser bedömningen av människors beteende i *S* vid *t*, och för bådas vidkommande gäller, att deras existensvillkor är detsamma som att de tillämpas."

Dock är begreppen "rättslig norm" och "moralisk norm" logiskt oberoende av varandra. En existerande norm kan vara moralisk utan att vara rättslig (som exempel anför Hedenius de antika ock kristna kardinaldygdena) och en existerande norm kan vara rättslig utan att vara moralisk (det finns "fullt av rättsliga påbud och förbud, som ingen existerande moral bekymrar sig om eller påbjuder", t.ex. inom specialstraffrätten).

Nu skulle man emellertid kunna hävda, att alla rättsnormer är moraliska. Skälet härtill skulle vara att man anser det vara en moralisk plikt att lyda sitt lands rättsordning. Anser man det, blir alla rättsnormer moraliska normer.

Denna tanke avfärdar Hedenius resolut. Men det gör han inte på begreppsanalytiska grunder utan på moraliska. Det framstår "som en

socialt och politiskt medveten människas moraliska rätt och även plikt att ifrågasätta olika rättsliga normers moraliska giltighet inte bara för samhället i dess helhet utan, vad gäller deras tillämpning, också för den enskilde". Hedenius ansluter sig helhjärtat till Hägerströms och andras tanke att vid en konflikt mellan rätten och moralen är moralen trumf.

2.5. *Performativerna*. Betrakta följande satser:

- (1) Jag bjuder dig på middag.
- (2) Han bjuder dig på middag.
- (3) Jag bjöd dig på middag.
- (4) Jag spelar harpa.

Av dessa är det en som från filosofisk synpunkt på ett intressant sätt avviker från de övriga, nämligen (1). Vad gör personen "jag", när hon uttalar denna sats under normala (adekvata) former – dvs. då satsen inte är en replik på teaterscenen, utgör ett exempel i en filosofisk eller grammatisk lärobok eller förekommer i en saga eller i drömmen o.d.? Inte heller uttalas denna sats under normala former, om den utgör ett påstående om att den talande själv just nu är i färd med att bjuda personen "dig" på middag. Vad "jag" gör, när "jag" uttalar satsen är just att bjuda personen "dig" på middag. Med andra ord: "Jag" *gör* precis det som "jag" säger att "jag" gör. Själva "bjudandet" sker genom att (1) uttalas. Satser med denna funktion kallas *performativer*.

Performativerna uppträder i första person presens singularis och pluralis eller kan utan betydelseförändring översättas till sådana. Övergår man till tredje person presens får man en icke performativ sats (satsen (2)) och likaså om man övergår från presens till imperfekt (satsen (3)). Dessa båda satser är rena påståendesatser. Det är vidare bara vissa verb som har performativ effekt. Satsen (4) är inget performativ även om jag skulle råka spela harpa medan jag uttalar den, ty harpospelet konstitueras inte av yttrandet utan av mina fingrars knäppande på strängarna.

Den filosofiska analysen av performativerna ligger inte i första hand inom rättsfilosofins domän. Men det är i det rättsliga språket som performativerna har sin viktigaste samhälleliga funktion och därför är studiet av dem en angelägenhet också för rättsfilosofin. Komponenterna i avtalet, anbudet och accepten, sker vanligen genom performativa satser ("Ni offereras härmed ett parti prima päron"), liksom förändringar av människors rättsläge genom myndighetsbeslut ("Jag förklarar er härmed för äkta makar", "A förpliktas att till B utgiva 50 000 kronor i skadestånd", "Regeringen utnämner C till landshövding i Uppsala län"). När vigsselförrättaren uttalar "Jag förklarar er härmed för äkta makar" *blir* kontrahenterna äkta makar. Här ligger själva performativiteten.

Genom uttalandet av detta performativ läggs som av en osynlig hand äktenskapsbalkens hela uppsättning av rättsföljder över de bådas axlar. Det rättsliga ordnandet av samhällslivet sker i övervägande utsträckning genom språkhandlingar; först som en yttersta resurs mobiliseras statens tvångs- och våldsmonopol. Detta kan ses som ett uttryck för den grundläggande rättsidén att samhällsfreden skall upprätthållas med fredliga medel.

Hedenius behandlar performativerna i uppsatsen "Performatives" (i *Theoria*, Vol. XXIX, 1963). Han hävdar där den inte okontroversiella tanken att performativerna har sanningsvärde. Ett löfte, exempelvis, är sant "if and only if it can be said that a promise has come into being through the sender's utterance of this promise-performative to the receiver". Med en sådan definition är, som Hedenius påpekar, performativerna mycket ofta sanna. Vidare framhåller Hedenius att performativerna inte får betraktas som imperativer. Här tar han avstånd från Olivecrona, som hävdar just detta (ehuru Hedenius inte omnämner Olivecrona i sin uppsats). Slutligen skall framhållas, att Hedenius lägger stor vikt vid performativernas rent informativa funktion, vilken är av stor betydelse inte minst i rättsliga sammanhang. "The indispensibility of the informative aspect of performatives is no less apparent when one turns to legal contexts. A declaration of intention, a testimony, an administrative or judicial decree always means that something is made known."

3. RÄTTSKRITIKERN OCH RÄTTSIDEologen

3.1. *Kritiken mot vedergällningsteorin.* År 1977 presenterade Brottsförebyggande rådet en rapport (BRÅ. Rapport 1977:7. Nytt straffsystem. Idéer och förslag). I denna kritiseras den då rådande behandlingsteorin – som bland andra Hedenius företrädde – och man önskade ersätta den med vad Hedenius (inte rapporten!) benämnde "den nya vedergällningsteorin".

Hedenius' kritik av den nya vedergällningsteorin är ett slags indirekt kritik. Den består i en kritik av denna teoris kritik mot behandlingsteorin och återfinns i uppsatsen "Den nya vedergällningsteorin" (i *Om människovärde*, 1982).

Vad innebär då behandlingsteorin (eller, rättare sagt, Hedenius' version av den)? Huvudtanken är, att den brottslige skall undergå en av humanitet präglad behandling för att så vitt möjligt avlägsna dennes benägenhet att återfalla i brott. Behandlingsteorin är en individualpreventiv teori. Men den förnekar inte, att straffet också kan ha en avskräckande, allmänpreventiv funktion. Däremot accepterar den inte tanken om straffet som en vedergällning för brottet.

Filosofiskt baserar Hedenius behandlingsteorin på en radikal deter-

minism. Vi människor har ingen fri vilja i den meningen att vi skulle ha kunnat handla annorlunda, *om* vi hade velat det. Givet gärningsmannens genetiska utrustning, hans miljöförvärvade egenskaper samt uppdykande stimuli skulle han inte ens ha kunnat vilja annat än det han gjorde. Påföljderna bör därför vara inriktade på brottslingens person och bidra till att förändra denne. Den brottslige skall behandlas. I sin syn på brotts-påföljderna är Hedenius starkt påverkad av psykiatern Olof Kinberg. *Hur* den brottslige skall behandlas anser dock Hedenius ligga utanför sin kompetens att uttala sig om.

Denna determinism, liksom dess motsats indeterminismen, är, vad jag kan förstå, i denna abstrakta form metafysisk i betydelsen postulat som är obevisbart. Enligt min uppfattning handlar det här inte enbart om någon rent filosofisk (konceptuell) fråga. Determinismens problem är i betydande utsträckning en rent empirisk fråga rörande människans natur (främst för vetenskaper som genetik, psykologi och psykiatri).

Att en sådan behandling eller vård som behandlingsteorin kräver i praktiken har ett mycket blygsamt utrymme inom den s.k. kriminalvården – trots behandlingsteorins dominans – har Hedenius fullt klart för sig. I själva verket är Hedenius' behandlingsteori f.n. en utopi, eftersom inga kända, effektiva behandlingsformer existerar, något som han själv framhåller.

På två typer av brott är behandlingsteorin inte tillämplig. Den ena är smärre överträdelser, t.ex. mot ordningsföreskrifter och tullbestämmelser. Den andra är en del grova brott såsom "valutaspekulering, arbets-skyddsförsummelse, miljöförstöringar, föroreningar, grovt skattefusk o.s.v." Här skall man i stället tillgripa skyhöga böter och rejäla skadestånd, eftersom förövare av sådana brott inte torde förbättras av behandling. Varför just *detta* slag av determinerade robotar i motsats till andra sådana är oemottagliga för behandling får vi inte veta.

Behandlingsteorin kritiserar nu av den nya vedergällningsteorin främst därför att den är orättvis. Den leder till olikhet inför lagen. Om ärkebiskopen och diversearbetare A båda snattar en öl i snabbköpet, skall den förre dömas mildare eftersom han har bättre prognos. Att människor skulle kunna uppfatta detta som stötande avfärdar Hedenius med det utilitaristiska argumentet att det är viktigare att se till att folk inte återfaller i brottslighet.

Hedenius är oklar ifråga om huruvida straffet helt skall avskaffas utom i de nämnda undantagsfallen. Det tycks dock vara en konsekvens av behandlingsteorin. Men hur skulle det gå, om allt straffande upphörde? Här kan det vara av intresse att ställa Hedenius' uppfattning mot Per Olof Ekelöfs (Ekelöf var professor i processrätt och debatterade vid flera tillfällen denna fråga med Hedenius, ehuru olyckligtvis inte i skrift).

Båda var eniga om att straffet ej förbättrar brottslingen. Därtill behövs behandling. Men enligt Ekelöf är straffet till för att upprätthålla moralen och laglydnaden hos oss andra vanliga samhällsmedlemmar. Om brott lönar sig, om de våldsamma och samvetslösa kan sko sig utan påföljd, eroderas laglydnaden, laglösheten sprider sig som en röta i samhällskroppen och så småningom börjar folk ta lagen i egna händer, lynchjusticen rycker närmare. Straffet tillfredsställer människans säkerligen genetiskt betingade drift till hämnd. Men genom att lägga hämnden under statligt monopol kan hämndens former humaniseras, anpassas till brottets svårhetsgrad (en tanke som Hedenius avvisar som irrationell) och rationaliseras. Därvid kan också skapas utrymme för behandlingskraven. Upprätthålls inte rättsordningen, framför allt straffrätten, lär det inte bli mycket utrymme i samhället för en mer finstämd och human privatmoral, konstaterar Ekelöf torrt i en av sina uppsatser. Allt detta tar Hedenius avstånd från. Jag tycker nog för min del att det är Ekelöf som ser klarast i detta avseende.

3.2. *En plaidoyer för rättsstaten.* Hedenius var ofta kritisk mot juristerna, åtminstone en del av dem. Utöver kritiken av vedergällningsteorin ironiserade han i samband med den dödshjälpsdebatt som han igångsatte över "det juridiska grodperspektivet", vilket innebar ett alltför ortodoxt fasthållande vid ett legalistiskt synsätt. Detta hindrar inte att han ofta framhåller rättsordningens värde i samhället. I uppsatsen "Filosofiska skäl för demokratin" (i *Om människans moraliska villkor*, 1972) pläderar han kraftfullt för rättsstatens idé. I denna inbegriper han legaliteten (lagenligheten), skyddet åt medborgarna gentemot statsmakten mot godtycke och övergrepp samt, inte minst, idén om likhet inför lagen. Han låter t.o.m. rättsstatsidén inkluderas i demokratins idé: "Ehuru inte alltid förverkligad i varje folkvälde är denna idé [= rättsstatsidén] i så hög grad nödvändig för ett civiliserat samhällsliv, att jag inte skulle vilja kalla en styrelse, som åsidosätter rättsstatens fordringar, för demokratisk, även om den stöder sig på folkvälde." Detta är starka ord och, ehuru jag anser att rättsstaten är lika värdefull som demokratin och de båda vanligen uppträder tillsammans, finns det enligt min uppfattning goda skäl att hålla dem begrepsligt isär.

4. AVSLUTNING

1983 medverkade jag i ett minnesprogram i TV2 om Ingemar Hedenius. Jag ville då ta fram något originellt, något som inte alla andra sade. Jag kom då på en grundläggande tanke hos honom, som jag i programmet kallade *den ortodoxa konsekvensens förbannelse*. Denna förbannelse, eller

förstockelse, består i att någon lära eller något ideal – som i och för sig kan vara fullt anständig och t.o.m. värdefull – *alltid och oavkortat* måste upprätthållas, även när detta leder till uppenbart inhumana konsekvenser. Blir så fallet, måste man, menar Hedenius, *göra undantag* från läran eller idealet. Detta är väl inte någon särskilt djupsinnig tanke, men human och präglad av sunt förnuft.

Ofta var det mot tendenser till ortodox konsekvens som Hedenius riktade sin samhälls- och kulturkritik. Till teologerna riktade han uppmaningen: Håll för all del fast vid kristendomen, om ni tror på den, men dumpa inhumanitet och mer avancerad vidskepelse av typ helvetesläran, förakt mot homosexuella och allmän sexualfientlighet. Till läkarna: Vidmakthåll gärna det antika läkaridealet om livets upprätthållande – men gör undantag för människor bortom varje hopp, där ett livsuppehållande inte innebär annat än ett enormt lidande. Till juristerna: Rättsregler och deras efterlevande är ett nödvändigt villkor för ett fredligt och ordnat samhällsliv – men upprätthåll inte rättsordningen till varje pris då en rigid formalism skulle medföra olycka och lidande för enskilda utan någon påtaglig nytta för andra. (Se uppsatsen ”Straffrätt och moral” i *Om döds hjälp*, 1964). Till journalisterna: Yttrandefrihet i all ära liksom vikten av information, men dessa legitimerar inte vilken häxjakt som helst på oskyldiga och försvarslösa människor.

Till sist något lite mer personligt. Jag återvänder ibland i tanken till Ingemars högre seminarier i praktisk filosofi under senare delen av 1960-talet och det tidiga 70-talet, vilka ägde rum i den trivsamma patriciervillan Villa Hemgården med seminarierummet vettande ut mot trädgården. De hölls på lördagsförmiddagarna mellan 10 och 12. Den yttre inramningen var i sanning en akademisk idyll! Efteråt tågade vi i samlad tropp med Ingemar i spetsen ner till restaurangen Tre Liljor i Stadsteaterns hus. Jag kan se Ingemar framför mig: Den raka ryggen, den starkt utskjutande magen, den en smula struttande, plattfotade gångstilen, den tunga överrocken och den karakteristiska låga och ett par nummer för lilla bruna pjatthatten på den vita hjässan. Det var inte utan att man kände ett slags barnslig stolthet över att få tåga fram i denna lysande skara av filosofer. Och om Ingemar var på gott humör – han hade förvisso sina sidor – ja, då visste vi att nu hade vi några verkligt festliga timmar framför oss!

Instruktioner till skribenter

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 inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10–15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till
Lars Bergström, Telegrafgränd 1 B, 111 30 Stockholm
– men i så fall skall det dessutom bifogas på diskett
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar kan gärna inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov 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
- införda bidrag honoreras inte för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört