

# FILOSOFISK TIDSKRIFT

NR 1  
1986



*Hans Mathlein  
Gunnar Falkemark  
Lars Bergström*

*Gunnar Falkemark  
Lars Bergström  
Ingmar Persson*

*Proust och personlig identitet  
Bergström, makten och ortodoxin  
Mer om maktforskning och  
värderingar*

*Replik  
Slutreplik  
Människovärde*

# FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 1 • 1986 • ÅRGÅNG 7

<i>Hans Mathlein</i>	Proust och personlig identitet	1
<i>Gunnar Falkemark</i>	Bergström, makten och ortodoxin	11
<i>Lars Bergström</i>	Mer om maktforskning och värderingar	20
<i>Gunnar Falkemark</i>	Replik	23
<i>Lars Bergström</i>	Slutreplik	26
<i>Ingmar Persson</i>	Människovärde	28
	Recensioner	42
	Notiser	47

---

## Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales

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

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

---

*Redaktör och ansvarig utgivare:* Lars Bergström

*Redaktionskommitté:* Göran Hermerén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm)

*Produktion, prenumerationer och annonser:* Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm, redaktionssekreterare Astrid Thorsson, tel 08 162618 (arb), 08 7686512 (bost)

*Prenumeration:* Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år, pris SEK 80:—, lösnummer SEK 25:—/ex, postgiro 507991 - 8 Filosofisk tidskrift

*Annonspriser:* 1/1-sida SEK 250:—, 1/2-sida SEK 150:—, 1/4-sida SEK 100:—

*Upplaga:* 1 000 ex/nummer

Satt av EKEN fotosats, Täby

Tryckt hos Holms Gårds tryckeri, Edsbruk 1986

Hans Mathlein

## *Proust och personlig identitet*

Inte i något fall påstår jag bestämt att det förhåller sig just så som jag säger, utan jag ger i meddelandeform en framställning av hur saken för närvarande ter sig för mig.

*Sextus Empiricus*

Hur många människor heter Charles Swann i Marcel Prousts roman *På spaning efter den tid som flytt*? Den frågan är enkel att besvara — det finns *en*. Hur många *personer* finns det som heter Charles Swann? Den frågan är mycket svårare att besvara. Mitt svar är — minst *två*, eventuellt tre eller fyra.

Proust har tänkt mycket på en problemhärva som i filosofi har rubriken "personlig identitet". Det han uttryckligen säger om detta — framför allt i den sjunde och avslutande delen, som i viss utsträckning är hans egen kommentar till sin roman — är magert och ibland ganska osammanhängande. Men hans enormt utförliga, subtila och nyanserade beskrivning av personer och deras utveckling över tiden är mycket spännande och ger stöd för en åsikt som Proust själv formulerar så här i den sjunde delen:

. . . vad gäller personligheten och dess varaktighet genom livet hade jag tänkt mig detta som en följd av sammanhängande men avgränsade "jag" som dör, det ena efter det andra . . .

Jag ska säga något om hur man skulle kunna förstå den här ståndpunkten. Men jag ska inte diskutera vad som är en rimlig tolkning av vad Proust närmare bestämt kan ha avsett. Den frågan har nog inte något bestämt svar, för han kan tolkas på flera olika, delvis motsägande sätt. I stället tänker jag diskutera några filosofiska problem i samband med personlig identitet, problem där vissa lösningsförslag — som kanske är hållbara — nog förefaller helt orimliga för det skunda förnuftet eller

för våra intuitioner, dvs våra ingrodda tanke- och känslor. När det gäller just personlig identitet, speciellt vad det är som konstituerar en och samma "person" över tiden, så kan Prousts roman bli läst som ett oerhört noggrant och realistiskt utfört *experiment* med vars hjälp vi kan testa olika idéer.

## 1 Kropp eller själ?

Problemet om personlig identitet är teoretiskt fascinerande — vi vill gärna ha svar på frågor om vad vi är för något, närmare bestämt. Svaren är många och skiftande, idéhistoriskt och i dag. Vad är "jaget", "självmedvetandet", "minnet"? — för att nämna några saker som brukar figurera i diskussioner om personlig identitet. Epilepsipatienter som fått förbindelsen mellan den högra och vänstra hjärnhalvan avskuren har studerats i intrikata experiment. Hur många medvetanden har de — ett eller två, eller? Idén om att vårt medvetande i varje fall är numeriskt avgränsbart — att vi har *ett* medvetande — kan ifrågasättas och det med hänvisning till empirisk forskning i nevroanatomi.

Men frågor om personlig identitet har också en praktisk och påtaglig sida. Vitt spridda och mycket allmänt omfattade idéer om t ex ansvar, straff, belöningar och rättvisa förutsätter att vi kan identifiera *personer* över tiden. Det är en vanlig tanke att om någon ska straffas för en handling så ska det vara *samma* person som utförde handlingen. Från teorier om personlig identitet följer ingenting logiskt om hur vi bör handla, men vår villighet att omfatta vissa normativa idéer snarare än andra påverkas naturligtvis av den verklighetsuppfattning vi har.

Också inför framtiden gör vi ständigt mer eller mindre medvetna antaganden om personlig identitet. Vi utför mängder av handlingar som vi antar kommer att ha konsekvenser för *oss själva* i en nära eller avlägsen framtid.

Jag ska nu ställa frågan om personlig identitet *över tiden* på sin spets med hjälp av ett par tankeexperiment som jag lånar av en filosof som heter Bernard Williams som skrivit om de här sakerna. Williams bygger vidare på ett tankeexperiment som först formulerades av John Locke på 1600-talet. (Tankeexperiment i filosofi missförstås ofta, poängen med dem är exakt densamma som i teoretisk fysik där tankeexperiment är vanliga, nämligen att försöka renodla ett problem och inte fastna i sådant som inte berör problemets kärna. Huruvida experimenten är "realistiska" är ofta irrelevant.)

Låt oss anta att vi har två människor, A och B, som kliver in i en maskin. Därinne händer något, exakt vad behöver vi inte gå in på. De kliver ut på andra sidan och nu kan vi beskriva dem på följande sätt. Alla de minnen, kunskaper, intressen, önskningsar — kort sagt, det medvetande som tidigare fanns i den ena kroppen finns nu i den andra kroppen — och omvänt. Vem är vem? Ska vi säga att *personen* A numera finns i den kropp som B tidigare hade medan personen B numera finns i den kropp som A tidigare hade? Låt oss ta reda på vad vi anser. Antag att vi är A och att vi får veta följande: vi ska dels tänka helt egoistiskt och dels nu på förhand ta ställning till vilken kropp som ska torteras efter det att vi passerat maskinen.

Ligger det inte nära till hands att nu resonera så här: mina minnen, intressen, förhoppningar o s v kommer att finnas i den kropp som B hade tidigare när vi passerat maskinen och där mitt medvetande finns där finns också *jag*. Man bör tortera den kropp jag hade tidigare när vi passerat maskinen, för då kommer inte *jag* att uppleva den fasansfulla smärtan. Om man godtar det här resonemanget — som förefaller rimligt och förnuftigt — så följer att kroppslig kontinuitet varken är tillräckligt eller nödvändigt för personlig identitet. Det är den psykologiska kontinuiteten vi håller fast vid, när vi ska avgöra vilka vi är i framtiden.

I det andra experimentet finns det bara en person, nämligen vi själva. Antag att vi får veta att vi i morgon kommer att bli torterade. Det vore en fruktansvärd upplysning. Nu får vi veta att man strax kommer att suddas ut den här informationen ur vårt medvetande. Det gör inte saken bättre, vi vet alla att vi kan glömma. Men — får vi nu veta — innan tortyren börjar så kommer man att ta bort alla våra minnen. Gör det saken bättre? Kan jag inte lätt föreställa mig att jag t ex vaknar upp efter en olycka med total minnesförlust och fruktansvärda smärtor. Men — säger man nu, man kommer inte bara att ta bort mina tidigare minnen, man kommer dessutom att kopiera in en helt annan persons minnen, kunskaper, värderingar o s v i min hjärna. Men gör inte det saken snarast än värre? Kan jag inte föreställa mig att jag blir helt galen och tror att jag är någon helt annan? Har inte *jag* all anledning i världen att frukta morgondagens tortyr? Det är ju i den här kroppen, i *min* kropp — som smärtan i morgon kommer att vara fruktansvärd.

Verkar det här resonemanget rimligt? Men var inte det tidigare resonemanget rimligt, när vi hade två personer? Vad jag gjorde nyss var bara att beskriva ena halvan av det första experimentet på ett annat sätt än tidigare. Om A inte har någon anledning att frukta tortyren i det

första fallet — hur kan vi då ha någon sådan anledning i det andra fallet?

Williams diskuterar och förkastar en rad olika svar på frågan vem som är vem i de här experimenten. Han anser att de här två experimenten sammantagna är helt förbryllande. Den lösning som han anser är allra sämst vore att hävda att här inte finns något genuint problem, utan att lösningen måste vara konventionalistisk, d v s att vi ibland måste *bestämma* oss för hur vi vill använda begrepp som ”jag”, ”samma person” och liknande. Williams anser att det är helt absurt att frågan om vem som är *jag* i framtiden skulle avgöras genom att vi stipulerar hur ordet ”jag” bör användas i vissa sammanhang. Själv tror jag att det som Williams finner så absurt eventuellt är den rätta lösningen. Jag tycker att hans tankeexperiment framförallt visar — mycket klart och tydligt — att vi inte alls har några skarpa intuitioner, idéer eller teorier om personlig identitet, när frågan ställs på sin spets.

Williams reaktion på sina experiment är både vanlig och typisk. Nog förefaller det underligt att t ex frågan om *jag* kommer att existera om två år eventuellt bara skulle vara ett språkligt problem som inte har något ”korrekt” svar. Antag att jag får veta att en person kommer att bli ihjälkörd på ett visst ställe om exakt två år. Hur skulle det kunna finnas någon ytterligare möjlighet än följande två: antingen är det *jag* som blir ihjälkörd eller också är det någon helt annan person! Om man reagerar på detta sätt så har man emellertid en syn på personlig identitet som är långt mer problematisk än man anat.

## 2 Absolut eller relativ identitet?

Jag ska nu skilja mellan två olika synsätt på personlig identitet: den absoluta synen och den relativa synen. Båda dessa idéer kan preciseras på olika sätt; nu tänker jag bara ganska kortfattat beskriva skillnaden mellan dem. (Upphovsmannen till den distinktion jag ska redogöra för är den engelske filosofen Derek Parfit — som emellertid benämner och turnerar det hela på ett något annorlunda sätt.)

Enligt den absoluta synen är personlig identitet en fråga om allt eller intet — för varje framtida person gäller att antingen är det jag eller också är det inte jag. För varje framtida upplevelse gäller att antingen är den helt och hållet min, eller också är den inte alls min. Fysisk och psykologisk kontinuitet är något som vi kan gradera, fysiskt och psykologiskt förändras vi ständigt, vi är i dessa avseenden bara mer eller mind-

re desamma över tiden. Men identitet är inte något som kan graderas — personlig identitet måste alltså vara ett *ytterligare* faktum utöver fysisk och psykologisk kontinuitet. ("Identitet" är en symmetrisk och transitiv relation; om A är identisk med B så måste B vara identisk med A. Om A är identisk med B och B är identisk med C, så måste A vara identisk med C). Enligt den absoluta synen är personlig identitet ett "djupt" och viktigt problem att klara ut. Reaktionen på problemfall och olika frågor tycks visa att de allra flesta omfattar någon mer eller mindre intuitiv version av den absoluta synen på personlig identitet.

Enligt den relativa synen består personlig identitet enbart av fysisk och psykologisk kontinuitet. När vi känner till alla fakta om dessa saker vet vi allt som finns att veta om personlig identitet — det finns inget att tillägga. Eftersom vi ständigt förändras fysiskt och psykologiskt är det egentligen inte *identitet* vi är ute efter när vi försöker ta ställning till om vi har att göra med samma personer över tiden. Hur vi ska avgränsa personer är något som vi ibland får lov att *bestämma* oss för. Om någon t ex radikalt har ändrat sina värderingar, intressen, sitt sätt att leva — så kan vi mycket väl *säga* att vi nu har att göra med en annan person än tidigare. Och vi kan på ett mycket intressant sätt se på våra egna liv på det här viset: "Det var inte jag som utförde den här handlingen, den där gången, det var ett tidigare jag. Nu är jag helt främmande inför *den* personen" — så skulle vi kunna prata om oss själva.

Derek Parfit har påpekat att det som jag här benämnt den relativa synen ofta uppfattas som "naturlig" när man talar om t ex nationers eller maskiners "identitet". Varför inte se på "personers" identitet på samma sätt? ("Maskiner har ju ingen själ!" Har vi? Och *om* vi har det — har vi i så fall samma eller olika "själar" över tiden? Spelar det för någon roll?).

Prousts intrikata och subtila beskrivningar av personer och deras utveckling under en lång tid är en av de bästa skönlitterära framställningarna av vad jag här har kallat för den relativa synen på personlig identitet (för att helt förstå det kommande citatet bör man veta att berättaren felaktigt trott att en flicka han varit förälskad i är död):

Eftersom jag var ur stånd att väcka mitt jag till liv, det jag som då var mitt, skulle jag också ha varit helt ur stånd att väcka Albertine till liv igen. Livet, som har för vana att oavslutligt bearbeta de minsta detaljer och därigenom förändra världens ansikte, livet hade inte sagt till mig efter Albertines död: "Var en annan", utan i stället, medels förändringar som var alltför omärkliga för att jag skulle urskilja förändringens faktum, förnyat nära nog allt hos mig, så att min

tanke redan vant sig vid sin nya herre — mitt nya jag — när den upptäckte att han var en annan; nu hade den fäst sig vid den nye.

Citatet innehåller en konstighet, detta med ”min tanke” som vant sig vid ”sin nya herre” — ”mitt nya jag”. En konsistent anhängare av den relativa synen skulle inte uttrycka sig så. Det finns inte ”någon” som *har* en rad olika ”jag”. Men Prousts personbeskrivning, till skillnad från en del av hans kommentarer, är konsistent och träffande.

Tag skildringen av Swann. Det är inte alls orimligt att hävda att den Swann som är gift med Odette är en *annan* person än den Swann vi mött långt tidigare. Den åldrade Swann värderar och handlar t ex på ett sätt som hade varit otänkbart för den yngre Swann.

Naturligtvis spelar det ingen större roll hur vi pratar om dessa saker: om vi ska *säga* att vi här har *två* personer, eller *en* person som ser mycket olika ut på olika ställen i rums-tiden (för en anhängare av den absoluta synen förefaller kanske detta påstående minst sagt lättvindigt). Men det spelar roll vad vi *anser* om personlig identitet — om t ex den relativa synen är mer korrekt än den absoluta. Jag ska antyda hur det kan spela roll.

### 3 Konsekvenser

Det finns känslor som är dåliga och som det vore bra om vi kunde försvaga eller bli av med. Somliga lider t ex av skuldkänslor inför handlingar som de utförde för länge sedan, handlingar de inte skulle ägna en tanke om någon *annan* person utfört dem. Joseph Conrad har beskrivit den här mekanismen utförligt i Lord Jim. Men Jim skulle kunna se på sitt liv på ett helt annat sätt och säga sig: Det var inte jag som var feg den där gången — det var bara ett tidigare, avlägset och annorlunda jag.

Sådana saker som fruktan för ett avlägset åldrande och död kan kanske mildras något om man ser mer avspänt på sin egen personliga identitet. Proust uttrycker det så här:

Förr i tiden hade, som jag redan sagt, tanken på döden förmörkat kärleken, men sedan länge var det nu minnet av kärleken som hjälpte mig att inte frukta döden. Ty jag insåg att döden inte var något nytt; tvärtom hade jag redan dött många gånger sedan jag var barn. För att gå till den minst avlägsna perioden: hade inte Albertine betytt mer för mig än livet? Kunde jag på den tiden föreställa mig att min person skulle kunna bestå om min kärlek till henne upphörde? Men jag älskade henne ju inte längre, jag var inte mer den varelse som älskade henne, utan en annorlunda varelse som inte älskade henne; jag hade upphört att



älska henne när jag blivit en annan. Men jag led inte av att ha blivit denne andre, av att inte älska Albertine, och att en dag bli berövad min kropp syntes mig på intet sätt lika sorgligt som det fordom förefallit mig att en dag inte längre älska Albertine. Och ändå, vad det nu var mig likgiltigt att jag upphört att älska henne! Dessa ständigt återkommande dödar, så fruktade av det jag de skulle förinta, så likgiltiga och behagliga när de väl fullbordat sitt verk och den som fruktat dem inte längre fanns kvar och kunde uppleva dem — de hade sedan någon tid lärt mig förstå hur oklokt det vore att skrämmas av döden.

Men även om den relativa synen eventuellt kan ha bra konsekvenser för våra känsloliv i vissa fall, så kan det tänkas att konsekvenserna är dåliga i andra fall. Citatet ovan kan kanske tas till intäkt för att vissa saker vi värderar högt, som t ex kärlek, *kan* bli problematiska om vi inser att vissa känslor vi har för andra ibland knappast är adekvata om inte den absoluta synen på personlig identitet är korrekt.

I moralfilosofi spelar tanken på ”personer” och personlig identitet en viktig roll i många teorier, t ex hos Kant och John Rawls, en amerikansk filosof som skrivit ett uppmärksammat arbete om rättvisa. Olika principer för distributiv rättvisa förutsätter ofta att det är något viktigt med personer och deras identitet över tiden.

Många anser t ex att det kan vara riktigt att tillfoga en person obehag eller lidande om det medför att *samma* person därigenom kan leva ett bättre liv i framtiden. Barn behandlas ofta på det här sättet. Men en sådan här avvägning av värden anses ofta djupt orättvis och förkastlig om det är *olika* personer som får uppleva obehaget respektive tillfredsställelsen.

Men om nu t ex lidande är något dåligt, intrinsikalt dåligt — så förefaller det självklart att det inte kan spela någon roll *när* det förekommer i tiden — varför är det då viktigt *var* det finns i rummet, eller *vem* det är som lider? Om man omfattar den relativa synen på personlig identitet så är det kanske lättare att se kritiskt på teorier som förnekar att vi alltid bör försöka maximera mängden av goda upplevelser och minimera mängden av dåliga, för att i stället t ex öka lidandet i världen, därför att en viss person ”förtjänar” att straffas eller något liknande barbariskt.

Många har fått lära sig att anse att *människor* (varför enbart människor?) eller *personer* (i vilken mening?) aldrig får behandlas enbart som medel utan också alltid måste behandlas som ”mål”. Men denna fraseologi har aldrig preciserats på ett sätt som är någorlunda klagörande och acceptabel.

## 4 Minnet

Prousts skarpa och nyanserade skildring av olika personer och deras utveckling och förändring över tiden bekräftar enligt min uppfattning att vad jag kallat den relativa synen på personlig identitet är både trovärdig och klargörande. Men har inte Proust i själva verket visat att detta måste vara fel? Har han inte en högst realistisk teori om att vi djupare sett är *en* person över tiden? Har inte just Proust *visat* vad det är som "väsentligen" karakteriserar den personliga identiteten — nämligen minnet! Tänk på romanens berömda inledning. Den vuxne berättaren (som för övrigt på två ställen i romanen kallas 'Marcel') äter en madeleinekaka doppad i té och hans smakminne återuppväcker nu glasklara minnen av barndomen. Är inte hela romanen en utsökt demonstration av tesen att vi under ett liv i en djup och fundamental mening är just *en* person och att det är minnet som konstituerar vår personliga identitet över tiden!

Det är riktigt att Proust har idéer om minnets funktion och karaktär som tyder på att han *ibland* anser att den absoluta synen på personlig identitet är korrekt. Det är väl också riktigt att det är våra minnen som får oss attoreflekterat *anta* att vi är "samma" personer över tiden. Men det faktum att vi har minnen visar inte alls att den relativa synen är orimlig och att vi måste anta någon variant av den absoluta synen. Detta antog John Locke när han utformade sin omdiskuterade teori om personlig identitet, i vilken begreppet "person" definieras med hjälp av bl a "minnet".

Mot detta kan man invända många saker och redan Thomas Reid visade i mitten av 1700-talet på ett av flera avgörande motargument mot dem som i likhet med Locke tar minnet till intäkt för att postulera någon variant av den absoluta synen (som för övrigt Reid själv var anhängare av, men av andra skäl än Locke).

Om det är minnet som konstituerar den personliga identiteten så får vi godta följande slutsats. Antag (säger Reid) att en liten pojke får stryk av sin pappa. Den lille pojken växer upp och blir en modig soldat. Den modige soldaten minns mycket väl att han, som liten pojke, fick stryk av sin pappa. Den modige soldaten åldras och blir en gammal general. Den gamle generalen minns att han en gång var en modig soldat, men har inga minnen av en liten pojke som fick stryk av sin pappa. Enligt Lockes teori så är nu alltså den lille pojken som fick stryk av sin pappa samma person som den modige soldaten, den modige soldaten är samma person

som den gamle generalen, men den lille pojken är *inte* samma person som den gamle generalen! Personlig identitet enligt minnesteorin blir alltså *inte* en transitiv relation. Detta bekymrar ju inte en anhängare av den relativa synen, men är väl fatalt för den som är anhängare av den absoluta synen.

Vi kan naturligtvis variera Reids exempel — dessutom på ett högst realistiskt sätt. Antag att den gamle generalen blivit mycket gammal och senil och glömt merparten av sitt vuxna liv, medan han däremot numera mycket klart minns sin barndom. Om det nu är minnet som konstituerar den personliga identiteten så måste vi gå med på att den lille pojken som fick stryk av sin pappa är samma person som den modige soldaten, den modige soldaten är *inte* samma person som den gamle generalen, men den gamle generalen *är* samma person som den lille pojken!

Det faktum att vi glömmet, att vi minns ytterst selektivt, att vi inte har någon *medveten* kontinuitet i våra minnen (vi sover bl a), att våra minnen förändras med tiden, o s v är ju sådant som en anhängare av den relativa synen kan peka på som skäl för *sin* ståndpunkt.

## 5 Slutsats

Prousts roman är ett enastående komplicerat och rikt konstverk och konstverk kan fylla många funktioner, bland mycket *annat* kan de ses som tankeexperiment med vars hjälp vi kan försöka komma till klarhet med olika föreställningar vi har. Jag har hävdat att *På spaning efter den tid som flytt* just genom sin skärpa och utförlighet bekräftar åsikten att vår personliga identitet över tiden är något som kanske är både mindre mystiskt och mindre viktigt än vi vanligen föreställer oss.

Tanken att vad som utgör *en* person, eller en och *samma* person över tiden, inte har något "korrekt" svar utan att vi i sådana frågor får lov att bestämma oss för hur vi vill ha det, kanske förefaller mindre chockerande om man betänker att begreppet "person" vanligen har en vag och pseudomoralisk innebörd, som kamouflerar allehanda antropocentriska, egoistiska och metafysiska idéer och värderingar.

Men å andra sidan är kanske det som jag en smula kritiskt kallat "intuitioner" om personlig identitet uttryck för djupt liggande mekanismer i vår biologi. Man kanske rentav kan ge ett evolutionsbiologiskt argument för dessa vanliga intuitioner: det har stort överlevnadsvärde att människor betraktar sig som "samma personer" över tiden. Om detta resonemang är riktigt, så visar det inte alls att den absoluta synen på

personlig identitet är korrekt, bara att olika rationella invändningar mot denna syn knappast kommer att förändra någons intuitioner. □

## Not

Artikeln är en utskrift av ett föredrag jag höll 1982 i en serie om filosofi och litteratur som gavs i samarbete mellan de filosofiska och litteraturvetenskapliga institutionerna vid Stockholms universitet. Citaten från Proust är, med ett undantag, hämtade från Gunnel Vallquists översättning. Det första citatet har jag återgivit efter den engelske översättaren Andreas Mayors version, som är friare än Vallquists och just i detta fall mer kongenialt för mina syften. Bernard Williams tankeexperiment finns i hans artikel "The Self and the Future". Derek Parfits idéer, som inspirerat mycket av tankegodset i den här artikeln, finns bl a i hans uppsats "Personal Identity". Dessa båda uppsatser finns i boken *The Philosophy of Mind*, utg av J Glover, Oxford University Press — 1976. Den volymen innehåller också en uppsats av Thomas Nagel "Brain Bisection and the Unity of Consciousness", som bör läsas av var och en som tror att det är självklart att våra medvetanden i varje fall är numeriskt avgränsbara. 1984 utkom Derek Parfits länge emotsedda bok *Reasons and Persons* — Oxford University Press. Den innehåller bl a en mycket utförlig diskussion av de problem om personlig identitet som jag antyder i min artikel.

**Gunnar Falkemark**

## *Bergström, makten och ortodoxin*

### **1 Inledning**

Värderingarnas roll inom samhällsforskningen är ett problemområde, som har en märklig förmåga att ge upphov till kontroverser. Lars Bergström har nyligen sällat sig till anhängarna av en klassisk uppfattning, nämligen att giltigheten hos samhällsvetenskapliga resultat är oberoende av värderingar. Sanningen hos denna "ortodoxa" uppfattning har ifrågasatts av många och på mångahanda olika grunder. Själv har jag i ett par skrifter tillåtit mig att betvivla ortodoxins oinskränkta giltighet (Falkemark 1978 och 1982). I *Filosofisk tidskrift* 1984:4 går Bergström till frisk attack mot mina slutsatser. Syftet med föreliggande artikel är att kritiskt granska Bergströms argumentation.

Läsaren blir knappast överraskad över att finna mig vidhålla mina ursprungliga teser. Detta gör jag inte enbart därför att jag faktiskt tror att jag har rätt. Envishet är ju dessutom numera en filosofisk dygd. Feyerabends välkända envishetsprincip ("principle of tenacity") ger varje orubblig tesdrivare ett angenämt metateoretiskt stöd (Feyerabend 1970, s 203).

Argumentationen för min slutsats, att vissa maktresultat är beroende av politiska/moraliska värderingar, har sammanfattats på ett distinkt sätt av Bergström. Jag drar mig därför inte för att utnyttja hans kondenserade framställning. Låt mig bara först få understryka, att den amerikanske statsvetaren Robert Dahls resultat om maktförhållandena i New Haven (och USA) erbjuder *ett* av flera exempel på värdeberoende resultat. Enligt min uppfattning, erhåller *alla* maktanalyser, som bygger på distinktionen mellan viktiga och mindre viktiga politiska frågor, samma normativa status. Det speciella med Dahls forskningsmetodologi är endast att han *uttryckligen* formulerar kravet att maktstudier skall vila på granskning av politiska sakområden av nyckelkaraktär. Många andra studier utgår *underförstått* från samma basantagande.

## 2 Mitt resonemang

Här följer nu Bergströms sammanfattning av mitt resonemang för ovannämnda slutsats (se Bergström 1984, s 2—3).

(1) Dahl definierar "styrande elit" (ruling elite) som "en minoritet av individer vilkas preferenser som regel segrar när det föreligger olika preferenser i viktiga politiska frågor" (se Falkemark 1982, s 28).

(2) En "viktig politisk fråga" (key political issue) definieras av Dahl som en fråga som dels är föremål för oförenliga preferenser och dels faller inom området som beskattning, utgifter, bidrag, välfärdsprogram, militärpolitik, osv. Något förenklat kan man uttrycka hans kriterium så att ju kostsammare en fråga är, desto viktigare är den (ss 29—31, 35, 41).

(3) Tillämpningen av Dahls kriterium på att något är en viktig politisk fråga kan ske utan normativa ställningstaganden, men själva beslutet att tillämpa just detta kriterium innebär ett normativt ställningstagande (ss 41—42). Detsamma gäller alternativa kriterier (s 42).

(4) Dahls kriterium, liksom andra kriterier, måste därför baseras på, d v s kräver stöd av, moraliskt-politiska värdeomdömen (ss 42—43).

(5) Varje konklusion om maktfördelningen i ett samhälle, som liksom Dahls bygger på att man undersöker "viktiga" frågor, är således beroende av värdeomdömen (s 43).

(6) Denna slutsats kan inte undvikas genom att man undersöker *alla* frågor (ty då implicerar man att alla frågor är lika viktiga, vilket också är ett värdeomdöme) eller de frågor som *anses* viktiga (ty då bestäms urvalet ändå av värdeomdömen, nämligen hos de personer vilkas åsikter man tar fasta på) (ss 44, 228).

(7) De värdeomdömen, som Dahls resultat är beroende av, måste anföras som *stöd* för hans resultat. De ingår därmed i *evidensen* för resultatet (ss 44—45).

(8) Resultatets *giltighet* är därför beroende av bland annat dessa värdeomdömen (ss 62, 65).

Det är nu dags att presentera och granska Bergströms undermineringsarbete av ovan resta tankebyggnad.

## 3 Definition av "politisk viktighet"

Bergström kritiserar (2) genom att hävda, att Dahl överhuvudtaget inte definierar uttrycket "viktig politisk fråga" (s 4). Den definition som jag tillskriver Dahl ser han som en av mig skapad fantasiprodukt. Kritiken här visar på slarvig läsning. Just i det sammanhang Bergström hänvisar till — och i vilket Dahl skisserar sin metodologi — säger sig denne avstå från att ge en explicit definition (Dahl 1958, s 464). *Men* Dahl återkommer till definitionsspörsmålet tre sidor längre fram i den återopade artikeln. "Tidigare avstod jag från att definiera begreppet 'viktiga politiska

frågor'. Om jag skulle göra detta nu, tycks det mig rimligt att kräva som ett nödvändigt, om än kanske inte tillräckligt villkor, att frågan skall inbegripa faktiskt oenighet bland två eller flera grupper" (s 467). I den stora empiriska studien av maktförhållanden i New Haven, *Who Governs?* (1961), kompletteras detta nödvändiga villkor på "politisk viktighet". Dahl utväljer här tre viktiga sakområden — inte fyra som Bergström påstår. (Det fjärde området — kampen om en ny kommunal stadga — specialgranskades av en kollega till Dahl och presenterades i en annan bok. Denna undersökning har ingen betydelse för Dahls *slutsatser* om maktförhållandena i New Haven). Dessa sakområden valdes därför att "de kunde antas beröra en stor mängd olika intressen och deltagare" (1961, s 333). Den något utförligare motivering som Dahl ger lyder: "Jag har valt att undersöka tre olika sakområden i vilka viktiga offentliga beslut fattas: de två politiska partiernas nomineringar, stads-sanering och utbildning. Nomineringar avgör vilka personer som kommer att bekläda offentliga ämbeten. New Havens saneringsprogram är kostnadmässigt — i nuläget och potentiellt — det största i landet. Utbildningen är, förutom betydelsefull i sig, det kostsammaste inslaget i stadens budget" (1961, s 64). Två av tre utvalda nyckelområden ges uttryckligen en ekonomisk motivering. När jag påstår att man, något förenklat, kan tillskriva Dahl kriteriet att ju kostsammare konsekvenser en fråga inbegriper, ju viktigare är den, så är detta således inte, som Bergström hävdar, gripet ur luften.

På flera ställen i sin artikel gör Bergström gällande, att en rimlig tolkning — ja kanske den rimligaste tolkningen — av Dahl är att "viktig" är liktydig med "anses viktig". Hans främsta stöd härför tycks vara åberopandet av följande Dahl-citat: ". . . alla de beslut som deltagarna betraktade som de viktigaste sedan omkring 1950 valdes ut för detaljerat studium" (1961, s 333). Bergströms tolkning här är emellertid orimlig.

Det bör först påpekas, att det utnyttjade citatet är stympat. På det av mig prickade utrymmet står nämligen: "Inom vart och ett av dessa sakområden". Situationen är alltså den, att Dahl *först* väljer ut ett antal politiska frågeområden, som *han* betraktar som betydelsefulla. Därefter får deltagarna på dessa områden göra en finuppdelning i delområden inom dessa. Bergströms uppfattning att deltagarna själva gör huvudindelningen i viktiga frågor är följaktligen ogrundad. Man frågar sig ju också hur Dahl skulle få tag på dessa "deltagare", om han inte själv först valt ut ett antal huvudfrågor. Dessutom, om Dahl hade baserat sitt urval av dessa nyckelfrågor på vad andra ("deltagarna", eller "folket"

eller någon annan grupp) ansåg vara viktigt, framstår hans *egna motiveringar* för urvalet som poänglösa.

#### 4 Beslut och kriterier

Bergström synes acceptera (3). Däremot avvisas resolut kopplingen mellan (3) och (4). Två argument härför kan urskiljas. (i) Beslutet att tillämpa ett kriterium på "politisk viktighet" kan vara normativt, även om själva kriteriet inte är det. Att visa — vilket Bergström menar att jag försöker göra — att beslutet är av normativ karaktär, är således inte det samma som att visa att kriteriet har samma karaktär. (ii) Man kan se Dahls kriterium som en startpunkt i en beviskedja och för en sådan kan man inte kräva något rättfärdiggörande. Följaktligen behövs inte heller något värdemässigt stöd härav.

(i) kan jag utan vidare skänka mitt bifall. Bergström far emellertid vilse när han tror, att mitt huvudargument för att Dahls kriterium är normativt är att *beslutet* att tillämpa det har denna status. Jag ser saken på omvänt sätt. Beslutet att tillämpa dylika kriterier är normativt därför att kriterierna *i sig* är av värdemässig natur! Till skillnad från Bergström kan jag nämligen inte se att beslutet att utnyttja ett kriterium automatiskt är normativt enbart därför att det besvarar frågan "Vilket kriterium bör jag tillämpa?". Han försummar här distinktionen mellan utomvetenskapliga och inomvetenskapliga värderingar. (Denna distinktion förklaras av t ex Hermerén 1972, ss 64—69.) När jag talar om "värderingar", "normativa kriterier" och dylikt har jag omsorgsfullt klargjort, att jag inlägger en politisk/moralisk betydelse i dessa uttryck. Det är med andra ord utomvetenskapliga värderingar som avses. Att besvarandet av ovannämnda fråga rent generellt kräver inomvetenskapliga värderingar är jag beredd att hålla med om. Detta bevisar dock ingalunda att också utomvetenskapliga värderingar måste åberopas.

Hur leder jag då i bevis att själva *kriteriet* på "politisk viktighet" har normativ status? För att besvara denna fråga vill jag först ge några *exempel* på tänkbara — och använda — kriterier på "X är en politiskt viktig fråga":

- (a) X anses viktig av folkflertalet (eller de politiskt intresserade eller de politiska deltagarna eller . . .).
- (b) X är förknippad med stora ekonomiska konsekvenser.



- (c) X berör många människor.
- (d) X handlar om fundamentala mänskliga rättigheter.
- (e) X avser förbättrade materiella livsbetingelser för folkflertalet.
- (f) X handlar om en utjämning av privilegier i samhället.
- (g) X har att göra med förberedelser för det eviga livet. Etc.

Bergström intresserar sig främst för (a). Låt mig därför välja (a) som belysande exempel för min tankegång. Han skiljer skarpt mellan (a) som kriterium och beslutet att tillämpa (a) som kriterium. Detta är bra, men likväl ej tillfyllest. Man måste nämligen också hålla isär *utsagan* (a) och (a) som kriterium på ”politisk viktighet”. Bergström förefaller tänka sig att eftersom utsagan (a) är en empirisk utsaga, så är (a) som kriterium — till skillnad från beslutet att tillämpa (a) som kriterium — också empiriskt. Slutledningen är emellertid ohållbar. Att (a) som påstående betraktat är av rent empirisk karaktär är ostridigt. Men detta visar inte att det också som kriterium på ”politisk betydelse” är av samma art.

Att (a) som kriterium har s a s normativ laddning följer av det förhållandet, att det som kriterium *strider* mot andra kriterier som *uppenbarligen* är normativa. Beviset för att två olika kriterier är oförenliga är helt enkelt att man, utan svårighet, kan föreställa sig sakfrågor, som enligt det ena kriteriet är av politisk nyckelkaraktär, medan de enligt det andra är i avsaknad av politisk betydelse. Det kräver nu ingen större fantasi för att tänka sig konflikter mellan (a) och, säg, (d). (d) är ett uppenbart normativt kriterium. Alltså är även (a) ett normativt kriterium. Sak samma gäller, naturligtvis, övriga kriterier.

Vad gäller (ii) så påpekar Bergström, helt riktigt, att varje form av bevisning kräver att åtminstone något tas för givet utan bevis. Ett kriterium på ”politisk betydelse” kan nu, enligt hans uppfattning, ha denna karaktär av startpunkt. Denna tanke har jag svårt att acceptera. Utan att nödvändigtvis förskriva mig åt föreställningen att det existerar en värdeomdömenas objektiva och strikta hierarki, menar jag likväl att dylika kriterier inte är av så grundläggande natur, att de kan tjäna som ”första premisser”. Jag är i och för sig beredd att hålla med om, att ett visst mått av godtycke i valet av utgångspunkter är ofrånkomligt. Att tillskriva här diskuterade kriterier denna karaktär synes mig dock vara att sträcka sig för långt. Bergström ger för övrigt inget argument för åsikten att kriterier av denna typ skulle kunna tjäna som utgångspunkter. Hans argument är helt allmänt; *någonstans* måste man starta. Mitt motargument tar fasta på följande: Att avklippa en diskussion om var-

för ett visst kriterium på "politisk viktighet" valts med "Jag har startat här, punkt slut" verkar rätt och slätt orimligt.

## 5 Två oframkomliga vägar

Bergström tillbakavisar (5) genom att göra gällande, att värderingar i resultat om maktförhållanden kan undvikas med hjälp av en lämplig *omdefinition* av begreppet "styrande elit", nämligen följande:

Uttrycket "styrande elit" skall betyda detsamma som en "en minoritet av individer vilkas preferenser som regel segrar när det föreligger olika preferenser i politiska frågor som anses viktiga" (1984, s 6).

Han konkluderar: "Med hjälp av denna definition kan vi uppnå precis samma resultat som Dahl uppnår, utan att utgå från eller förutsätta något kriterium eller något värdeomdöme som går ut på att de frågor som anses viktiga är viktiga (eller liknande)". Resonemanget duger inte. För det första är definitionen inte Dahls utan Bergströms egen konstruktion. För det andra — och viktigare — förbiser han att även definitioner kräver motivering. Den normativa konflikten har här bara överförs till definitionsområdet. En person som ansluter sig till, exempelvis, kriterium (d) ovan, skulle naturligtvis inte acceptera Bergströms definitionsförslag av "styrande elit". Med detta förslag får vi precis samma värderingskonflikt som förut, men på ett nytt område. Resultaten blir inte mindre värdeberoende för det.

Även bortsett från nu behandlade definitionsmanöver föresvävar det Bergström, att maktforskningen kan undgå normativt beroende, om man låter "politiskt viktig" betyda "anses politiskt viktig". Det finns skäl att nämna varför jag tror att han här tar miste. Ett första problem man konfronteras med är *vems* bedömningar av politisk väsentlighet som man skall ta hänsyn till. Med andra ord, frågan "anses viktig av vem?" pockar på svar. Det är, minst sagt, tveksamt om forskarens val av grupp här kan ske utan normativa överväganden. Det är vidare så, att de *utvaldas* bedömningar av politiska frågor angelägenhetsgrad kommer att vara baserade på värderingar. För att läsaren skall få helt klart för sig vad ett dylikt förfaringssätt innebär är en konkretisering lämplig. I dagens Sverige skulle människor ställas inför att bedöma väsentligheten hos politiska frågor som arbetslöshetsbekämpning, miljövärd, kärnkraftsavveckling, betyg i skolan, försvarets storlek, moms på livsmedel, marginalskattesänkningar, jämställdhetsåtgärder, löntagar-

fonder, privatisering av barnomsorgen, etc, etc. Jag kan omöjligen se att en rangordning av sådana stridsfrågor med avseende på politisk betydelse kan ske utan hjälp av politiska/moraliska värderingar. Men i så fall kommer de frågor, som maktforskaren väljer ut för granskning, att bygga på en *sammanslagning* (eller aggregering) av ett stort antal individers normativa bedömningar. Följaktligen kommer maktforskarens slutsatser att baseras på (bl a) de värderingar som ligger bakom folks bedömningar. En forskningsteknik som sätter likhetstecken mellan "viktig" och "anses viktig" undgår således, lika litet som ansatser som förlitar sig på andra kriterier, att bli värdeberoende.

Låt mig avsluta diskussionen om Bergströms favoritkriterium genom att påpeka, att detta är olämpligt av skäl som inte har med värde(o)beroende att skaffa. En huvuduppgift för maktundersökningar brukar vara att spåra den eventuella förekomsten av en styrande elit (härskande klass eller dylikt). Man behöver inte vara anhängare av den marxistiska överbyggnadsteorin för att hysa betänkligheter mot att i maktstudier låta folks preferenser avgöra vilka frågor som skall utväljas som politiskt betydelsefulla. Jag tar mig friheten att citera en berömd företrädare för den stolta 1800-talsliberalismen, nämligen John Stuart Mill:

Överallt där det finns en härskande klass bestäms moralen i ett land till stor del av klassens intressen och dess känsla av överlägsenhet (1967, s 14).

Om det förhåller sig så att en liten mäktig grupp bestämmer de viktigaste preferenserna i ett samhälle, så kommer ett studium av de frågor där skiljaktiga preferenser föreligger med stor sannolikhet att ge en vilseledande bild av de verkliga maktförhållandena. Detta talar starkt emot att, i samband med maktstudier, låta "viktig" betyda "anses viktig".

## 6 Två steg framåt och ett tillbaka

Hittills har diskussionen förutsatt att Dahl har ett generellt kriterium på "politisk viktighet". Enligt Bergström kommer emellertid saken i ett helt nytt läge om så inte skulle vara fallet. Efter detta konstaterande kastar han sig in i en ganska omständlig utredning, som bl a inkluderar Mozarts bästa symfonier och en modifiering av Humes tes om relationen mellan "böra" och "vara". Det förvånande med Bergströms resonemang här är att han så småningom anländer till en slutsats, som är ett vackert stöd för *min* uppfattning. När han behandlar Dahls resultat —

att ingen minoritet får som den vill i alla viktiga (politiska) frågor — kommer han nämligen fram till att *giltigheten* hos detta resultat är beroende av en disjunktion av värdeomdömen. ”Men denna disjunktion är själv ett värdeomdöme” (1984, s 10). Man tackar och bugar! Bergström måste ges det erkännandet, att hans analys här i ett avseende är bättre än min egen analys. Jag har snarast tänkt mig att Dahls huvudresultat — liksom varje resultat som vilar på en åtskillnad mellan viktiga och mindre viktiga politiska frågor — är beroende av vissa *bestämda* värderingar. Bergström har övertygat mig om att så nog inte är fallet. Snarare avser beroendet en disjunktion av värdeomdömen. Denna är visserligen ”själv” ett värdeomdöme, men inte riktigt på det sätt jag föreställt mig saken.

Efter ovannämnda medgivande skyndar sig emellertid Bergström att tillfoga några kommentarer ägnade att nedtona betydelsen av vad jag uppnått. (i): ”Att giltigheten av Dahls resultat är beroende av värdeomdömen, eller av värdeomdömenas giltighet, är emellertid föga uppseendeväckande med tanke på att man då kan hävda att resultatet självt är ett värdeomdöme”. Och (ii): ”Det är väl emellertid ingen nyhet — och ingenting som strider mot den ortodoxa uppfattningen om förhållandet mellan vetenskap och värderingar — att det ibland insmyger sig värdeomdömen bland vetenskapliga resultat” (s 10).

Vad gäller (i) är jag benägen hävda, att eftersom resultatet är beroende av värdeomdömen, så är detta också ett värdeomdöme. Det måste dock starkt betonas, att denna status hos Dahls resultat skulle man *inte* komma på eller kunna inse *utan* en analys av mitt slag. Utsagan ”Det finns ingen styrande elit i . . .” tillhör ju inte precis standardexemplen på värdeutsagor. Det är ingen tvekan om att Dahls resultat vanligen betraktas som ett empiriskt resultat (vars sanningshalt man i och för sig ibland ifrågasätter). Dahl betraktar själv uppenbarligen sitt resultat på detta sätt. Så har också kritiken i allmänhet uppfattat saken. Jag nöjer mig här med ett välkänt exempel. När den energiske och radikale California-professorn William Domhoff i slutet av 1970-talet beger sig till New Haven för att göra om (!) Dahls maktstudie, vägleds han knappast av föreställningen att en förnyad granskning av det politiska livet där skall resultera i att ett *värdeomdöme* kullkastas. Domhoff utgår från att Dahl ger en *empiriskt* felaktig bild av maktförhållandena i New Haven. ”Mitt syfte är att visa att *Who Governs?* har fel vad gäller vem som verkligen styr i New Haven” (Domhoff, 1978, s 3).

Att (ii) är sant låter sig inte betvivlas. Det är dock häpnadsväckande

att Bergström vill klassificera Dahls resultat om frånvaron av en styrande elit i New Haven, som något som "insmyger sig bland vetenskapliga resultat". Dahls slutsats är ju hans *huvudresultat* och verkligen ingenting som "insmyger" sig i *Who Governs?*.

## 7 Avslutning

I ett par skrifter (1978 och 1982) har jag ifrågasatt den ortodoxa uppfattningens *generella* giltighet. I uttrycket "ortodoxin" har jag inlagt precis samma innebörd som Bergström, nämligen åsikten att giltigheten hos samhällsvetenskapliga resultat är (logiskt) oberoende av värderingar (Bergström 1984, s 1). Jag har i min argumentation tagit för givet att Dahls slutsats om maktstrukturen i New Haven (och USA) är ett exempel på samhällsvetenskapliga resultat. När jag nu påstår, att denna i själva verket har normativ status, kan man naturligtvis — om man vill rädda den ortodoxa uppfattningen från falsifiering — fränkänna slutsatsen vetenskaplighet. Den kritiska frågan är dock på vilka grunder man skall göra detta. Dahls studie lider inte av några iögonfallande vetenskapliga brister. Det synes tvivelaktigt att fränkänna resultatet vetenskaplighet *endast* därför att detta visats vara värdeberoende. Med en dylik strategi kan ortodoxins sanning självklart upprätthållas. Frågan uppstår emellertid vid denna "frontförkortningsstrategi" hur många intressanta resultat inom samhällsforskningen, som kommer att täckas av den ortodoxa uppfattningen. □

## Litteratur

- Bergström, Lars: "Maktforskning och värderingar", *Filosofisk tidskrift* 1984:4, ss 1—12.
- Dahl, Robert A: "A Critique of the Ruling Elite Model", *American Political Science Review*, 1958:2, ss 463—469.
- Dahl, Robert A: *Who Governs?*, Yale University Press, New Haven 1961.
- Domhoff, G William: *Who Really Rules? New Haven and Community Power Reexamined*. Goodyear Publishing Company, Santa Monica 1978.
- Falkemark, Gunnar: "Maktstudium och värdering. Ett bidrag till diskussionen om statsvetenskapens objektivitet", *Statsvetenskaplig Tidskrift* 1978:4, ss 239—255.
- Falkemark, Gunnar: *Power, Theory and Value*, Gleerup, Lund 1982.
- Feyerabend, Paul: "Consolations for the Specialist", i Imre Lakatos och Alan Musgrave (eds) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970.
- Hermerén, Göran: *Värdering och objektivitet*, Studentlitteratur, Lund 1972.
- Mill, John Stuart: *Om friheten*, Natur och Kultur, Stockholm 1967.

Lars Bergström

## *Mer om maktforskning och värderingar*

Falkemark menar att Dahls resultat är ett samhällsvetenskapligt resultat vars giltighet är beroende av värderingar, och att det sålunda är ett mot-exempel mot den ortodoxa doktrinen. Jag har invänt att Falkemark inte har givit något bra *argument* för att giltigheten av Dahls resultat skulle vara beroende av värderingar. Däremot har jag själv skisserat ett argument som skulle kunna användas för att visa detta. Jag har emellertid påpekat, *dels* att det argumentet bygger på en förutsättning (nämligen att påståenden om politisk viktighet är värdeomdömen) som inte är självklart riktig, och *dels* att den ortodoxa doktrinen egentligen inte skulle drabbas på något allvarligt sätt ens om argumentet vore helt vattentätt.

Falkemark invänder nu att jag inte har insett att Dahls kriterium på "politisk viktighet" är normativt (har "normativ status" och "värde-mässig natur"). Men detta var ju en av de tolkningsmöjligheter jag diskuterade! Den tycks emellertid inte kunna rädda Falkemarks resonemang, eftersom Dahls kriterium — om vi nu accepterar Falkemarks åsikt om att Dahl har ett sådant — så att säga kan "brytas ut" ur hans undersökning, utan att hans resultat därmed undermineras. Som jag visade kan detta ske genom en enkel modifikation av Dahls definition av "styrande elit".

Mot detta invänder Falkemark dels att (i) den modifierade definitionen är min och inte Dahls, och dels att (ii) även definitioner kräver motiveringar. Jag håller delvis med om detta, men det räddar på intet sätt Falkemarks resonemang.

Ty *om* Falkemark har tolkat Dahl rätt, så är ju min definition (i den version som utgår från Falkemarks tolkning) bara en kombination av två definitioner som är Dahls egna, nämligen en av "styrande elit" och en av "viktig politisk fråga". Min definition *följer* alltså från Dahls (givet Falkemarks tolkning), och kan därmed sägas vara hans i fullt tillräcklig grad.

För att lättare inse detta kan man tänka på följande sätt. Dahls resultat kan formuleras så här:

(R) Det finns ingen styrande elit i New Haven.

Enligt de två definitioner som Falkemark själv tillskriver Dahl betyder

(R) detsamma som:

(R') Ingen minoritet i New Haven får som den vill i alla frågor som är föremål för faktisk oenighet och förknippade med stora ekonomiska konsekvenser.

Dahls resultat kan man lika väl sägas vara (R') som (R). Och för att nå fram till (R') behövs ingen definition av vare sig "styrande elit" eller "viktig fråga". Så att även om dessa definitioner på något vis skulle ha "normativ status", så är detta irrelevant — eftersom de egentligen är överflödiga.

Om definitionerna ändå införs, så kan det vara rimligt att kräva att de också något motiveras — däri har Falkemark rätt. Men dessa motiveringar har inget med *resultatets giltighet* (sanning) att göra. Däremot kan de, i bästa fall, övertyga om en viss *formulerings lämplighet* för att uttrycka detta resultat. En person med andra politiska värderingar än Dahl skulle naturligtvis kunna hävda att formuleringen (R) är helt illegitim och vilseledande som ett uttryck för det som sägs i (R'), men han skulle ändå mycket väl kunna gå med på att (R') är sant eller giltigt, och att Dahl har visat detta. Därmed har han också gått med på att (R), tolkat på *Dahls* sätt — enligt Falkemarks läsning — är sant.

Finns det något i Falkemarks resonemang som tyder på att (R') bör uppfattas som ett värdeomdöme? Inte såvitt jag kan se. (Däremot kunde ju någon hävda att det alltid krävs politiska värderingar för att avgöra om en viss ekonomisk konsekvens är "stor" eller inte. Och i så fall kan man, analogt med mitt Mozartexempel, hävda att (R') — och därmed (R) — är ett politiskt-moraliskt värdeomdöme. Men det finns ju ingenting alls som tyder på att Falkemark resonerar på detta sätt!) Däremot har jag ju själv tidigare skisserat ett möjligt — men inte helt konklusivt — resonemang som går ut på att Dahls resultat är ett värdeomdöme (och alldeles nyss skisserade jag en annan variant).

Jag kan inte se att Falkemark i sina tidigare skrifter uttryckligen har hävdat att Dahls resultat är ett värdeomdöme. I sitt svar till mig gör han emellertid det, samtidigt som han starkt vill betona att man inte skulle kunna komma på eller inse detta utan en analys av hans slag. Det är väl

ändå litet magstarkt! Hans analys visar ju *inte* detta, och mitt eget resonemang — som är helt annorlunda än hans — utgick ju från en förut-sättning som han uttryckligen *bestrid*er, nämligen att Dahl inte definierar "viktig politisk fråga"!

Men låt oss nu ändå anta att Dahls resultat är ett värdeomdöme. (Jag vidhåller att detta ännu inte bevisats.) Skulle det därmed vara ett allvarligt motexempel mot den ortodoxa uppfattningen om värderingars roll i samhällsvetenskap? Här tycks Falkemark och jag återigen vara oense. (Att oenigheten nog delvis är skenbar framgår dock av att han tillskriver mig åsikter som jag inte har och inte har framfört, t ex den att Dahls resultat är något som "insmyger sig" i *Who Governs?*).

Vi kan väl ändå vara överens om att värdeomdömens giltighet är beroende av värdeomdömen (såvida de inte logiskt implicerar falska empiriska omdömen; jfr mitt Mozartexempel), och om att detta inte förnekas av den ortodoxa uppfattningen. Det strider väl inte heller mot den ortodoxa doktrinen att vissa samhällsvetenskapliga resultat, som normalt har uppfattats som rent empiriska, vid en närmare analys visar sig böra tolkas som värdeomdömen. Åtminstone sedan Gunnar Myrdals bok om *Vetenskap och politik i nationalekonomien* (1930) är väl detta rätt allmänt accepterat. Och själv har jag i alla händelser aldrig velat försvara den ortodoxi som skulle förneka detta. Men då skulle det inte heller strida mot den ortodoxa uppfattningen att Dahls resultat är ett värdeomdöme. (Om man sedan vill kalla ett sådant värdeomdöme "vetenskapligt" är väl mest en smaksak.)

Nu visar det sig också att Falkemark tydligen inte har velat påstå att det finns rent empiriska resultat inom samhällsvetenskapen, vilkas giltighet är beroende av värderingar (något som helt klart skulle strida mot den ortodoxa doktrinen). Jag måste erkänna att jag, åtminstone halvt om halvt, trodde att det var just detta som var hans tes. Om så inte är fallet, så tycks vi alltså på denna punkt vara helt överens. □



**Gunnar Falkemark**

## *Replik*

Jag begränsar mig här till att angripa två problem. (1) Betyder (R) och (R') detsamma? och (2) Vad utsäger egentligen den av Bergström omhuldade ortodoxin?

I samband med diskussionen av (1) gör Bergström gällande (i) att (R) och (R') — givet de definitioner som jag tillskriver Dahl — har samma mening och (ii) att man kan nå fram till (R') utan dessa definitioner och att de därför är överflödiga.

Vad han vill ha sagt med (ii) förstår jag inte riktigt. Det är i och för sig sant att (R') kan både hävdas och undersökas helt oberoende av hypoteser om styrande eliter. Men i *Dahls* fall är definitionerna uppenbarligen inte överflödiga. Hans huvudsyfte är ju att spåra den eventuella förekomsten av dylika eliter. För Dahl är (R') av intresse endast därför att (R') har samband med en maktelithypotes.

(i) är själva kärnan i Bergströms förnyade anfall mot min slutsats om det normativa beroendet hos (R). Bakom hans resonemang ligger tydligt tanken att *om* (R) och (R') är meningsidentiska, så kan inte giltigheten hos (R) vara avhängig värdeomdömen utan att detsamma gäller för (R')s vidkommande.

Bergström har rätt i att jag inte hävdar, att (R') är ett värdeomdöme. Jag är inte helt säker på vilken status detta påstående har. En del talar för att obestämdheten hos uttrycket "stora" snarare har med vaghet än med normativitet att skaffa. Det avgörande är dock, att överväganden av detta slag är irrelevanta för min argumentation. Jag kan mycket väl gå med på att (R') är ett empiriskt, icke-normativt påstående.

Bergströms argument för att (R) och (R') uttrycker samma sak vilar på de definitioner, som jag hävdar återfinns hos Dahl. Argumentet är inte hållbart. (R) och (R') har *olika* mening *även* om dessa definitioner accepteras. Skälet härtill är att vi i detta sammanhang måste skilja mellan två olika *typer* av definitioner. Att definiera kan betyda (a) att ange en *språkregel*, men också (b) att fastlägga ett *kriterium*. (a) innebär till

skillnad från (b) att göra en språklig stipulation. Substitution av termer definierade i enlighet med definitionstyp (a) bevarar meningen intakt. Detta gäller däremot inte för definitioner av (b)-typ. Ett exempel på (a) är Dahls definition av "styrande elit" som "en minoritet som vinner i alla viktiga politiska frågor". Det förra uttrycket ges samma mening som det senare uttrycket. Dahls definition av "viktiga politiska frågor" exemplifierar (b). Jag har i tidigare analyser konsekvent använt termen "kriterium" här. Det angivna kriteriet kan inte uppfattas som en språkregel på det sätt som gäller "styrande elit". Kriteriet betecknar närmast en avgörbarhetsprocedur. Som jag ser det har således uttrycket "viktiga politiska frågor" och kriteriet (enkelt formulerat) "ju dyrare, ju viktigare" *inte* samma innebörd. Därför är, menar jag, inte heller (R) och R') meningsidentiska. Det är följaktligen inte uteslutet av logiska och semantiska skäl, att (R) och (R') har olika epistemologisk status. (R) kan vara beroende av värderingar, även om (R') inte är det. Att denna typ av giltighetsberoende föreligger hos (R) beror, som jag betonat flera gånger, på att själva *kriterierna* på politisk väsentlighet är av normativt slag. Vill Bergström effektivt undergräva denna min slutsats, måste han visa att dylika kriterier *inte* har denna egenskap. Detta återstår att göra!

Så över till (2). Min uppfattning är att ovannämnda resultat visar, att den ortodoxa tesen inte är universellt giltig. (Observera att ingenting i min argumentation hänger på att Dahls resultat — (R) — är en värdering eller klassificeras som en sådan.) Vad gäller innebörden hos denna tes utgår jag från de definitioner, som Bergström presenterar i sin *första* artikel (1984). Med *resultat* av samhällsvetenskaplig forskning menar han då "teorier, analyser, förklaringar och beskrivningar av olika slag" (1984, s 1). Med den *ortodoxa uppfattningen* avses "dels att resultaten varken består av, eller innehåller, värdeomdömen och dels att resultatens eventuella giltighet är oberoende av värderingar och av värdeomdömens giltighet" (s 1). Det är självklart, menar jag, att (R) är ett samhällsvetenskapligt resultat i ovan anförd betydelse. Och *om* det vidare är så — vilket jag hävdar att det är — att giltigheten hos (R) är beroende av värdeomdömen, då är ortodoxin inte universellt sann. I sitt ivriga försvar för den hävdvunna åsikten inför Bergström nu en tidigare okänd storhet, nämligen omdömen och resultat som är "rent empiriska". Vad är detta för slags skapelser? När han ursprungligen formulerar denna åsikt, sägs inget om att resultaten av samhällsvetenskaplig forskning måste uppfylla något krav på empirisk "renhet" för att kvalificera som

*vetenskapliga* resultat. Man kan inte frigöra sig från känslan, att Bergström vill rädda ortodoxin genom att förvandla den till en semantisk självklarhet. För *om* det skulle vara så, att han med *rena* empiriska omdömen (resultat) menar sådana omdömen (resultat) som inte består av, eller innehåller, värdeomdömen och vars giltighet är oberoende av värdeomdömen, ja då *är* den ortodoxa uppfattningen obestridligen sann, men — tyvärr — *trivialt* sann. □

**Prenumerera  
på  
Filosofisk tidskrift  
Nytt postgirokonto  
507991-8**

Lars Bergström

## Slutreplik

Falkemark tar upp två problem i sin replik härövan. Låt mig kommentera dem i omvänd ordning.

Jag kan hålla med om att min ursprungliga formulering av den ortodoxa doktrinen var något slarvig. Det är litet oklart vad som där avsågs med "resultat". Men jag utvecklade dock detta något i fortsättningen av artikeln. Och speciellt varnade jag redan då för risken att den ortodoxa doktrinen kan trivialiseras genom att man undantar de "resultat" vilkas giltighet är beroende av värdeomdömen (s 10—11). Jag tycker därför att Falkemark nu borde försöka bekämpa sin känsla att jag vill rädda ortodoxin genom att, på just detta sätt, trivialisera den. Det vill jag inte!

Så över till den första punkten. Den är mer substantiell. Ty det är nu tydligt att Falkemark använder termen "definition" på två olika sätt. De två definitioner som det är fråga om kan formuleras på ungefär följande sätt:

- (D) Med uttrycket "styrande elit" menas här "minoritet som får som den vill i alla viktiga frågor".
- (K) En politisk fråga är viktig om, och endast om, den är föremål för oenighet och är förknippad med stora ekonomiska konsekvenser.

Dessa formuleringar antyder att det är fråga om "definitioner" av två olika slag. (D) är sålunda en stipulation om hur ett visst uttryck skall tolkas i ett visst sammanhang. (K) är något annat. Falkemark tycks mena att (K) inte alls handlar om språkliga uttrycks betydelse. Förmodligen handlar det då om vilka politiska frågor som *är* viktiga.

Om vi utgår från denna tolkning, så håller jag med Falkemark om att (R) och (R') inte betyder detsamma. Snarare får vi väl nu säga att (R) — tolkat i enlighet med (D) — uttrycker ett påstående som följer av (R') i kombination med (K), men inte av (R') enbart.

Låt oss, som Falkemark, gå med på att (R') är ett empiriskt, icke-

normativt och icke-värderande påstående. Vad är då (K) för något? En närliggande tolkning är att (K) är ett *politiskt värdeomdöme*. (Då är det lite vilseledande att tala om en "definition", men strunt i det.) Denna tolkning kan motiveras med att det innebär en värdering att klassificera en given fråga som viktig (jfr s 9—10 i min ursprungliga artikel). I så fall kan vi också säga att giltigheten av (R) är beroende av (giltigheten av) ett värdeomdöme, nämligen (K).

Detta resonemang tycks tala för Falkemarks tes. Därför diskuterade jag det också i min ursprungliga artikel (på s 5—6). Men två saker måste här påpekas.

För det första tycks detta *inte* vara det resonemang som Falkemark själv driver. Det passar inte särskilt väl ihop med hans formuleringar, vare sig nu eller tidigare. (Att döma av bl a hans första artikel ovan är *hans* argument ungefär detta: det finns alternativ till (K), vilka anger kriterier som är uppenbart normativa — t ex därför att de är formulerade i termer av mänskliga rättigheter — och *därför* är även (K) normativt. Jag anser inte att detta är övertygande. Det är ungefär som att säga: "Vissa av Olof Palmes politiska motståndare är moderater. Alltså är också Palme moderat.")

För det andra tycks mitt resonemang inte på något verkligt allvarligt sätt komma i konflikt med den ortodoxa doktrinen om vetenskap och värderingar. På denna punkt måste jag dock erkänna att jag uttryckte mig lite väl lättvindigt i min ursprungliga artikel. Låt mig här formulera saken på ett annorlunda sätt.

Vi antar nu att Dahl accepterar (D) och (K) på det sätt som antytts ovan. Vilket *är* då egentligen Dahls resultat? Det viktiga här är väl inte vilka språkliga formuleringar Dahl själv använder för att uttrycka sina resultat. Mer väsentligt är vad som döljer sig bakom formuleringarna. Vad är det han visat? Jag vill påstå att det är (R') snarare än (R). (R') är en mer rättvisande och betydligt mer lättfattlig formulering än (R) av det som Dahls undersökning utmynnade i. Denna bedömning ter sig rimlig för den som anser att Dahl godtar (D) och (K). Den som anser detta inser också att (R) åtminstone delvis är ett värdeomdöme, och att (R) baseras, inte bara på Dahls undersökning, utan också i hög grad på (K). Det som själva undersökningen har visat är (R'), och (R') är inte ett värdeomdöme och dess giltighet är inte heller beroende av några värdeomdömen. □

**Ingmar Persson**

## *Människovärde*

Dagligen stöter man på utsagor om människors värde, främst deklara-tionen att alla människor har lika värde. Olyckligtvis är detta tal lika oklart som det är frekvent. När analysförsök vid något enstaka tillfälle framkastas, rör det sig om skolexempel på det fåfänga företaget att belysa det dunkla med det likaledes dunkla. Detta gäller bl a Ingemar Hedenius' förslag i uppsatsen "Om människovärde" (i boken med samma namn) att tolka människovärde i termer av att alla människor delar fundamentala rättigheter till liv, frihet och lycka. Det är en i högsta grad omstridd fråga hur man skall förstå dylika "naturliga" rättigheter, d v s rättigheter som tillkommer personer oberoende av överenskom-melser, löften och andra åtaganden. Och även om tillskrivandet av naturrättigheter har täckning, bör man motivera varför alla människor måste förlänas *samma* rättigheter — i synnerhet om man, som Hede-nius, medger att människor är olika "värdefulla".

Min avsikt med denna uppsats är att ge en mer handfast tolkning av termen "människovärde" och att utreda om denna stöder den anförda likavärdesprincipen eller snarare en norm som differentierar mellan högre och lägre människovärde.

### **1. Metodologiska och värdeteoretiska antaganden**

Det vore en allvarlig metodologisk miss att som kriterium på riktigheten av en läsning av yttranden om "människors värde" uppställa, att den framställer gängse moralföreställningar — som exempelvis likavärdes-principen — som plausibla. Man har nämligen ingen rätt att utgå ifrån att den förhärskande moralen är korrekt. Den kan, för det första, vila på vanföreställningar och önsketänkande rörande verklighetens be-skaffenhet. Det är inte långsökt att förmoda att likavärdesnormen ytterst hämtar sin näring ur religiösa dogmer, som att en människas

värde härrör från värdet av den odödliga själ hon tänkes vara utrustad med. Även personer som avvisar sådana teologiska trossatser kan lockas att omfatta principen ifråga, om de finner den känslomässigt tilltalande och inte inser att dess teoretiska grund har raserats. Just den emotionella appellen hos en norm är, misstänker jag, en kraft som det är av synnerlig vikt att man stålsätter sig emot.

Ytterligare en orsak till att de rådande moraluppfattningarna kan befinna sig på villospår är att konfysa postulat av värdeteoretisk natur kan ha infiltrerat det allmänna medvetandet och på så sätt kommit att influera dess värderande verksamhet (jfr J L Mackie: *Ethics*, kap 1).

Om man inte kan testa en uttydning av talet om människors värde mot gängse språkbruk, hur skall man då pröva den? Vad man måste söka är en *fruktbar* användning av termen "värde", d v s en användning som tillåter att man på goda grunder kan bejaka och förneka att saker och ting har värde. Naturligtvis är inte lokalisandet av en sådan innebörd av "värde" nog för att bedömningen av just människor skall bli ett rationellt företag. För detta fordras också att man accepterar att människan inte besitter några egenskaper — i varje fall inte värderingsmässigt relevanta sådana — utöver de empiriskt givna, de fysiska och mentala drag som vardaglig erfarenhet och vetenskap bekräftar förekomsten av. Fortsättningsvis förutsätter jag att detta accepteras.

Enligt mitt förmenande uppfyller den *objektivistiska* eller *intuitionistiska* teorin inte den fastslagna fordringen, att göra den värderande verksamheten rationell. En objektivist antar att värde är något som tillkommer objekt oberoende av varelsers vilje- eller känslouttyder visavi dem. Men ingen objektivist har, såvitt jag vet, levererat en positiv bestämning av dessa påstådda värdeegenskaper eller angivit metoder för hur man entydigt kan konstatera närvaron eller frånvaron av dem. En intuitionist kan, som Holsten Fagerberg, påstå att människolivet — och här åsyftas inte människoliv som är "kvalificerade" på något vis — representerar det högsta "inomvärldsliga" värdet och att denna norm är att betrakta "som en intuitivt insedd premiss, i släkt med matematiska och logiska axiom, för vilka inga ytterligare skäl kan anföras" (*Medicinsk etik och människosyn*, s 181). Man kan lätt påvisa, att Fagerberg tar miste så till vida som hans värdering inte kan vara sann på logiska eller semantiska grunder. Men om han hävdar att det finns en annan sorts intuition som skänker insikt om fundamentala värdepostulat, en intuition som han själv är begåvad med, men som tydligen hans kritiker saknar? Då bedriver han en irrationell värderingsaktivitet,

ty han diskvalificerar på förhand all kritik av sina grundläggande normer.

Till grund för min framställning kommer därför i stället att ligga en *subjektivistisk* värdesyn: att något har värde för någon måste definieras med hänvisning till de viljeattityder vederbörande har i vissa omständigheter, som det som tillfredsställer dessa attityder. (I uppsatsen "Livets förgänglighet och värde", 1985, är jag lite mer specifik rörande denna definitionsproblematik.) Den subjektivistiska värdeteorin är svår att stjälpas över ända. Antag att man försöker opponera sig mot en definition av vad som har värde för en i termer av vad man vill (under vissa betingelser). Protesten "Jag vill visserligen  $X$  men  $X$  har inget värde för mig", gör det till ett mysterium hur man kan vilja  $X$  när man anser det värdelöst för sig, medan invändningen " $X$  har visserligen värde för mig, men jag vill inte  $X$ ", får ens brist på vilja att framstå som mysteriös mot bakgrund av åsikten om  $X$ 's värdefullhet. Det enklaste sättet att förklara varför dessa yttranden låter egendomliga är att anta att värde för någon måste definieras med referens till vederbörandes viljeattityder (under betingelser som är uppfyllda vid tillfället för yttrandena). Jag behöver inte här ta ställning till om den subjektivistiska teorin bör ges en kognitivistisk eller nonkognitivistisk form, d v s om värdesatser är *påståenden om* eller *uttryck för* attityder (men av semantiska och syntaktiska skäl föredrar jag den kognitivistiska varianten).

Värdesubjektivismen för in värderingar inom kontrollens och kritikens ramar: de måste svara upp till empiriskt konstaterbara förhållanden om viljeattityder. Det återstår nu att se vilken återbäring denna investering i subjektivismen ger när den tillämpas på människan.

## 2. Människans värde och potential

Människan har en kropp, och denna kropp kan ha ett värde (för t ex begravningsentreprenörer och predatorer) som kvarstår även efter det att människan har dött eller upphört att existera som en psyko-fysisk helhet. Men till största delen är hennes värde avhängigt de förmågor — exempelvis förmågan att tänka, vilja, varsebli och att med sina intentionella handlingar påverka sina medmänniskor — hon besitter endast så länge hon är vid liv. Så det ligger nära till hands att föreslå att en människas värde nästan restlöst är lika med *värdet av det liv hon har potential för*.

Detta förslag får inte förväxlas med den horribla uppfattningen att



en människas värde kan jämföras med värdet av det liv hon *faktiskt lever*. Värdet av detta liv kan vara lågt därför att människan befinner sig i miserabla *omständigheter* (saknar utbildning, ekonomiska resurser etc) och aldrig får chans att visa vad hon går för. En sådan missuppfattning kan tas till intäkt för att berättiga *status quo* i en orättvis social ordning: socialt missgynnade förtjänar inte förbättringar i sin position ty de är mindre värda.

Det framkastade förslaget baserar sig på att det låter sig göras att vid en mänsklig prestation särskilja de kausalfaktorer, som ligger i en människas inre och utgör hennes potential, från de som ligger utanför henne, i hennes situation eller omständigheter. Naturligtvis är denna skiljelinje inte lätt att dra i praktiken, ty man får inte blunda för det förhållandet att ens potential vid en senare tidpunkt formas av ens situation tidigare i livet. Den träning jag har undfått föranleder att jag nu är i stånd att lösa mentala och fysiska uppgifter — som att skriva den här uppsatsen eller att gå ner i spagat — vilka jag inte annars skulle kunna bemästra eller ens kunna förvärva förmågan att bemästra hur intensivt jag än drillades fortsättningsvis. Lika uppenbart är det att händelser i ens historia kan reducera ens potential: en hjärnskada kan grovt beskära ens inlärningsförmåga, polio och MS ens fysiska färdigheter.

Dessa reflexioner utmynnar i följande slutsatser. Om man söker en människas urpotential, tvingas man tillbaka till konceptionsögonblicket och de genetiskt betingade egenskaper som då är för handen. Men det är också legitimt att tala om den potential en människa besitter vid olika, senare tidpunkter i livet. Denna är resultatet av hennes urpotential och hennes historia fram till detta ögonblick.

I ljuset av detta kan man precisera det ovan framkastade analysförslaget så här: en människas värde vid tidpunkten  $t$  är lika med värdet hos det liv hon vid  $t$  har en potential för. En sådan propå förliser emellertid på en egenhet hos potentialitetsbegreppet, nämligen att man visserligen kan förlora i potential, men aldrig vinna, eller, annorlunda uttryckt, att en individs urpotential inkluderar varje potential hon har vid en senare tidpunkt och mer därtill. Kanske jag under fosterstadiet och de tidigaste barnåren hade en potential för att bli en balettdansör av toppklass: om jag redan i barndomen hade underkastat mig en rigorös baletträning, hade kanske resultatet idag varit en dansör av denna kaliber. Men att jag underlät att enrollera mig i en balettskola för drygt 20 år sedan har till följd att jag idag inte längre har någon

potential för att matcha Nureyev *et consortes*. Däremot går det inte att förvärva en potentialitet: allt som idag är möjligt för en var också möjligt för en i det förflutna, om än efter betydligt mer omfattande preparation. Att en människa  $m$  har en potential för en prestation  $P$  vid tidpunkten  $t$  betyder nämligen att vissa faktorer  $F$  föreligger hos henne vid  $t$ , faktorer som tillsammans med vissa omständigheter  $O$  (vilkas inträffande är förenligt med naturlagar) är en tillräcklig betingelse för att  $m$  gör  $P$ . Men i så fall måste hos  $m$  vid en tidigare tidpunkt  $t^*$  vissa andra faktorer  $F^*$  ha varit tillstädes, faktorer som med andra omständigheter  $O^*$  bildar en tillräcklig betingelse för att  $F$  skall uppträda hos  $m$  vid  $t$ . Härav följer att konjunktionen av att  $F^*$  är tillstädes hos  $m$  vid  $t^*$  samt att  $O^*$  och  $O$  infinner sig också är ett tillräckligt villkor för att  $m$  skall göra  $P$ , d v s  $m$  har redan vid  $t^*$  potentialitet för att utföra  $P$ . (Resonemanget måste omformuleras om världen är indeterministisk, men poängen kvarstår.) Livet är en strip-tease akt där potentialitet efter potentialitet kläs av en tills man i dödsögonblicket står naken.

Mot denna bakgrund inses lätt att det presenterade analysförslaget får följande konsekvens: en människas värde är störst direkt efter konceptionsögonblicket, därefter minskar det successivt tills det i dödsögonblicket når sitt minimum (bortsett från kroppens värde som dött ting). Delvis framstår denna konsekvens som godtagbar. Jag är beredd att hävda att en fullt frisk 10-åring är mer värd än en skraltig 90-åring därför att han har en potential för att leva ett mer värdefullt liv (mer värdefullt åtminstone i den bemärkelsen att det är kvantitativt omfångsrikare). Visst skulle man i en situation där man kunde rädda livet på en av dessa, välja att undsätta 10-åringen. Däremot ter det sig som i högsta grad paradoxalt, att av samma anledning bedöma ett normalt foster i ett tidigt skede som en mer värdefull individ än 10-åringen. Även om man har betänkligheter beträffande aborter, är det vettlöst att gå så långt som till att en abort är värre än ett avlivande av ett barn. Denna implikation vederlägger den framställda propån.

Det ligger i själva verket i öppen dag att denna analys måste vara defekt. Enligt analysen jämförs en människas värde med värdet av det liv hon har en potential för. Människans värde är en överföring av värdet av detta potentiella liv. Men denna tanke är försvarbar endast om människans potential i sig själv är en tillräcklig betingelse för aktualiseringen av detta värde. Eftersom andra villkor måste till utöver dem som är förhanden inom människan själv — vissa "omständigheter" som jag har benämnt dem — måste en del av värdet hos resultatet föras

tillbaka på dessa betingelser. Följaktligen, en människas värde är lika med värdet av det liv hon har en potential för, *minus* värdet av de omständigheter som också måste till för att livet ifråga skall realiseras. Först med en sådan formel inringar man vad en människa själv bidrar med till sitt livs kvalitet.

Vi börjar nu ana varför ett foster har mindre värde än ett barn (förutsatt att båda är normala), trots att dess potential är större: det krävs en långt större medverkan från omvärlden för att ett foster skall kunna realisera något som har värde än vad som krävs för barnets vidkommande. Fostret har på sin höjd hunnit utveckla ett rudimentärt medvetande, och en mer sofistikerad mental nivå är en förutsättning för högre grader av värdefullhet. Med andra ord, fastän värdet av det liv fostret har en potential för kan vara stort, blir den del av värdet som kan föras tillbaka på fostret liten, eftersom en stor del av det härrör från omständigheterna.

### 3. Reflexivt och transitivt värde

En fördjupning av denna tankegång fordrar en distinktion mellan *reflexivt* och *transitivt* värde. En normal människa är ett värderande subjekt (eller också har hon en potential för att bli ett sådant). Hon har medvetande och vilje- och känslouttyder, vilket (likmätigt en subjektivistisk värdeteori) innebär att saker och ting kan ha värde *för henne* — nämligen, om de tillfredsställer hennes attityder. Det är detta värde-för-en-självt som jag betecknar som reflexivt värde. Jag skall inte här orda om vad det betyder att ett liv är värdefullt i denna bemärkelse, eftersom jag tidigare har utrett denna problematik (Persson, 1985).

Det har emellertid framkommit, att för att iscensätta ett liv som har reflexivt värde räcker det inte med subjektets egen potential. Befrämjande omständigheter måste också till, och dessa är i många fall resultatet av andra människors förhållanden. Med andra ord, en människas handlingar har ofta värde för en annan människa i så måtto som de bidrar till att reflexivt värde för den senare kommer till stånd. Min benämning för detta värde-för-andra är transitivt värde.

Lite metaforiskt kan man framställa en social situation så här. Den består av en samling centra eller härdar som kan alstra reflexivt värde och som står i ett finförgrenat nätverk av relationer till varandra. Vilken grad av reflexivt värde en dylik härd lyckas generera beror till stor del på hur mycket värde den lyckas absorbera från sin omgivning.

Om värde emanerar från ett centrum och absorberas av ett annat, innebär detta ofta en förlust i reflexivt värde för den första, men denna eventuella förlust kan mer än väl kompenseras av att en absorption av värde från andra hårdar äger rum. En populär tanke i den politiska filosofin är just att den sociala samexistensen och staten måste rättfärdigas genom att man visar att var och en (eller åtminstone en överväldigande majoritet) tjänar mer på denna form av existens än en i isolering eller inbördes konflikt: den tillåter att människor drar fördel av varandras — kompletterande eller ömsesidigt förstärkande — färdigheter. I min terminologi: visserligen måste en människa i ett samhälle avge värde, d v s bispringa andra, men denna förlust i reflexivt värde kompenseras mer än väl av att hon kan absorbera värde från många andra, d v s dra nytta av andras bistånd.

En människas värde (vid *t*) utgörs således av det reflexiva och transitiva värdet av det liv hon (vid *t*) har en potential för att leva, mitus bidraget från de utanförliggande omständigheter som också måste till för att aktualisera detta liv. Om man har att bedöma två människors värde, skall man alltså försöka utrona det totala värdet — summan av reflexivt och transitivt värde — av deras liv under omständigheter som är identiska i alla relevanta hänseenden. Naturligtvis kan sådana beräkningar inte göras med exakthet, utan de blir synnerligen approximativa. Bara att avgöra om två personer har levt i omständigheter "som är identiska i alla relevanta hänseenden" — för att inte tala om hur man skall taxera vikten av en relevant skillnad — måste bli en källa till hart när outsinliga dispyter. Till detta kommer problem som är specifika för reflexiva respektive transitiva värden.

Begrunda först det reflexiva värdet: hur konstaterar man storleksförhållandet mellan detta värde hos två individers liv under likvärdiga omständigheter? Självfallet är en direkt jämförelse utesluten, och man nödgas i stället sätta sin lit till högst komplicerade — och i många fall rent hasardartade — slutledningar. Man kan på goda grunder klassificera vissa viljeattityder som mer svårtillfredsställda än andra — t ex är ambitionen att bli världens bäste tennisspelare svårare att stilla än ambitionen att försörja sig på sin tennis. Därför kan man förmoda att människor som i högre grad än andra domineras av fordringsfulla och svårtillfredsställda ambitioner löper större risk att komma i åtnjutande av förhållandevis mindre kvantiteter reflexivt värde. Men det är ingen lätt uppgift att teckna en helhetsbild av en människas viljeliv — jag tror t o m att bara ytterst få har tillräcklig självkänedom för att måla

en sådan bild av sin egen viljeprofil. I praktiken är det troligen bara i undantagsfall man kan nå några någorlunda tillförlitliga resultat på denna väg.

En mer framkomlig rutt består i att koncentrera sig på variationer i förmåga att tillfredsställa grundläggande viljeattityder som går igen hos praktiskt taget varje människa. Sjukdomar och handikapp nedsätter denna förmåga och reducerar därför det reflexiva värdet i människors liv. De speciella omsorger, som de flesta anser att sjuka och handikappade är berättigade till, avspeglar medvetande om detta. Ofta försöker man motivera dessa extra förmåner med att sjuka och handikappade har samma värde som fullt friska människor, men detta är, enligt den tankegång jag har utvecklat, helt absurt: dessa förmåner måste i stället rättfärdigas genom de drabbades *lägre* värde. Det ligger ingenting konstigt i att de *mindre* värda skall ha *större* förmåner. Vem som helst kan när som helst råka ut för en skada eller sjukdom som nedsätter hans eller hennes potential. Därför ligger det i allas intresse att det finns normer som föreskriver att speciella bidrag skall utgå till dem som kommer i kläm, precis som det ligger i ens intresse att teckna en egendomsförsäkring. Jag återkommer till frågan om den övre gränsen för dessa bidrags storlek.

För att summera diskussionen av reflexivt värde: som regel är det bara möjligt att avgöra att en människa har en potential för ett reflexivt värdefullare liv än en annan, om den ene är hemsökt av skador, sjukdomar eller handikapp; dessa faktorer är potentialnedsättande.

Vad läget för transitivt värde anbelangar, är detta också svåröverskådligt. Redan i och med att det reflexiva värdet inte kan mätas med precision blir det omöjligt att med exakthet fastställa det transitiva värdet. Denna svårighet kvarstår även om man skulle lyckas med konststycket att spåra en handling alla konsekvenser, men i praktiken är detta ogörligt: inte nog med att en handling tämligen direkt kan påverka stora människogrupperns väl och ve, dess effekter kan också sträcka sig genom årtusenden, som t ex effekterna av Buddhas liv och verk. Det säger sig självt att bedömningar här måste bli på en höft. Likväl är skillnaderna i konsekvensernas räckvidd i en del extremfall så uppenbara, att det framstår som oomtvistligt att en människas liv kan ha avsevärt större transitivt värde än en annans: om man t ex betänker hur många som har tjusats av Mozarts eller Beethovens musik, förefaller det helt orimligt att förneka att deras liv skulle ha större transitivt värde än en lika välutbildad medelmåttas liv. Det ligger tydli-

gen ett gott mått av sanning i den ofta framförda tanken att det finns så stora män och kvinnor vilka har ett värde som överstiger genomsnittsmänniskans — även om man inte får glömma bort att dessa personers gärningar får sin väldiga effekt endast om gynnsamma omständigheter föreligger.

Lika klart är det att vissa människor bara har en potential för ett liv vars transitiva värde understiger genomsnittsmänniskans. Förståndshandikappade människor är väl det tydligaste exemplet. I motsats till ett fysiskt handikapp har ett gravt mentalt handikapp menliga följder för så gott som alla mänskliga aktiviteter, och dessa följder kan heller inte mildras genom medicinskt-tekniska hjälpmedel. Detta är anledningen till förståndshandikappets förödande roll för potentialen för ett transitivt värdefullt liv. Å andra sidan skiljer sig denna kategori fördelaktigt från de normal- eller överbegåvade psykopater, typ Hitler och Stalin, som i kraft av sina omfattande illdåd har nått svårslagna noteringar av negativt transitivt värde.

Låt mig nu väga samman reflexivt och transitivt värde. En sådan sammanvägning ger vid handen att en del människor har en potential för ett liv vars totalvärde (reflexivt + transitivt värde) är otvetydigt högre än genomsnittsmänniskans, medan andra bara har en potential för liv som lika otvetydigt underskrider genomsnittet (givet att man har subtraherat omständigheternas bistånd). Hänsynstagandet till transitivt värde får den diffusa differentiering, som betraktandet av enbart reflexivt värde gav upphov till, att klarna något: med den blir det möjligt att urskilja inte bara subnormala liv, utan också supernormala liv. Kort sagt, det finns människor som är mer värda än medelmänniskan och sådana som är mindre värda, men en finare gradering är en chimär. Dogmen att alla människor har samma värde är sålunda falsk — även om den är försvarbar som en god tumregel, enär det i många fall är praktiskt taget omöjligt att fastställa någon värdeskillnad.

#### 4. Några etiska konsekvenser

Denna konklusion väcker säkert bestörtning på många håll. Dogmen om människors lika värde verkar höra till grundpelarna i den rådande ideologin i dagens svenska samhälle. Att rucka på denna likavärdesprincip kan tyckas liktydigt med att vilja ersätta en humanitär etik med en fascistoid. Ligger det något i sådana farhågor?

Det är på sin plats att mana till försiktighet vid härledandet av

handlingsdirektiv ur en bedömning av en människas värdegrundande potential vid  $t$ . Som jag har framhållit är denna åtminstone partiellt ett resultat av de omständigheter i vilka människan har befunnit sig i fram till  $t$ : brist på näring eller sensorisk stimulans i späda ålder kan exempelvis få katastrofala följder för den senare potentialen. Om det lägre värdet har sitt ursprung i social orättvisa, kan rättmätiga krav på kompensation resas mot den myndighet som bär ansvaret för förfördelningen. Jag skall dock ta för givet vad som är mycket sannolikt, nämligen att inte alla skillnader i potential fullständigt kan förklaras på detta sätt, som resultat av social orättvisa, utan att de också kan vara t ex genetiskt betingade. Det är potentialdifferenser vilka inte motiverar kompensationskrav som jag hädanefter fokuserar.

Tanken att vissa människor har ett högre värde än medelmänniskan kan förefalla anstötlig därför att den ger intryck av att legitimera att dessa "övermänniskor" tillerkänns privilegier som tillåter dem att leva ett mer behagligt liv (ett liv med större reflexivt värde) än genomsnittet. Men enligt den linje jag har drivit, konstitueras inte de supernormala människornas värdemässiga överlägsenhet av en större potential för reflexivt utan för transitivt värde. Ändamålet med särbehandlingen av "övermänniskorna" är inte att de skall komma i åtnjutande av ett liv som är "lyckligare", rymmer mer reflexivt värde, utan att de bättre skall kunna exploatera sina talanger, vilket är något som befrämjar samhället i stort. Huruvida denna särbehandling också bör innefatta motivationsstimuli, "belöningar", i stil med högre lön, vill jag låta vara osagt. För många exceptionella begåvningar förefaller dock den största "belöningen" vara att få möjlighet att ostört kunna ägna sig åt det man har talang för; deras behov av lyx och rekreation kan vara nog så modesta. Hur som helst, det yttersta syftet med specialåtgärder är här inte att öka kvantiteten av det reflexiva värdet i supermänniskornas liv: en sådan ökning effektueras blott när den är ett nödvändigt medel till ändamålet att öka denna kvantitet i människors liv *generellt*.

Blotta antydning om att handikappade skulle ha ett lägre värde än genomsnittsmänniskan slår många som skandalöst cynisk. Men bakom pompösa uttalanden om lika värde döljer sig ofta hyckleri eller inkonsekvens, för vilka blivande föräldrar önskar inte ett barn fritt från handikapp? Och anser inte många att ett konstaterat handikapp — som t ex Downs syndrom — hos ett foster rättfärdigar abort även i ett sent stadium där abort av ett normalt foster betraktas som utesluten? Sådana uppfattningar harmonierar dåligt med likavärdesprincipen.

Motståndet mot en värdemässig degradering av handikappade kan vara rotat i missuppfattningen att denna automatiskt skulle légitimera att dessa människor förvägras extra bidrag och understöd och i stället behandlas sämre än genomsnittet. De som är benägna att dra en dylik slutsats tycks se på dessa extra omsorger som en slags belöningar efter förtjänst — en helt orimlig ståndpunkt. Jag har tidigare åskådliggjort att man från min utgångspunkt mycket väl kan motivera att speciella omsorger ägnas sjuka och handikappade: det gagnar allas intresse att det existerar ett socialt "försäkringssystem" som undsätter dem som råkar i olycka. (Dessutom måste man hålla i minnet att rättmätiga kompensationskrav ibland kan ställas, vilket ovan underströks.)

Defekter och handikapp är emellertid olika grava och detta skapar det känsliga och kinkiga problemet om var den övre gränsen för dessa hjälpinsatsers storlek går. En del föredrar kanhända att sticka huvudet i sanden och låtsas som om man inte kan taxera en människas liv i ekonomiska termer. Men vad det rör sig om här är egentligen att väga en människas väl och ve mot andras, eftersom ekonomiska resurser kan omvandlas till social service och vård. (På basis av dagens svenska trafikpolitik har man räknat fram att ett statistiskt liv tillmäts ett värde av 4,3 miljoner kronor.) Inte ens när det gäller normala människor, och det finns en hyfsad prognos att de kan återgå till ett liv som är något så när normalt, är det självklart att de skall beredas tillfälle att underkasta sig den erforderliga behandlingen hur dyrbar denna än må vara. Tänk t ex på landstingens brottning med kostnaderna för hjärt-transplantationer. I svångremstider kommer beviljandet av miljonbelopp för dylika ändamål att innebära märkbart försämrad omsorg om andra samhällsmedborgare. (I förbifarten kan jag inte låta bli att anmärka att anhängare av likavärdesdogmen bör fråga sig varför t ex förståndshandikappade inte kommer i fråga för slika extravaganta behandlingsmetoder.)

Jag vill dock inte dölja att min syn på människors värde medför att gränsen för extra omsorgers storlek ibland dras på ett sätt som radikalt bryter mot gängse moralföreställningar. Antag att man har ställt diagnosen Downs syndrom på en nyfödd. Man kan då förutsäga att barnets själsförmögenheter är och kommer att förbli subnormala, men att det ändå troligen kan leva ett liv som (reflexivt sett) är värt att leva om det ges omvårdnad i tillräcklig utsträckning. Enligt den rådande moraluppfattningen bör man utan vidare kalkyler låta det här barnet leva och unna det denna omvårdnad. Utifrån min position är saken



inte så enkel: man måste också ta i beaktande att skapandet av be-tingelser, där detta barn kan generera tillräckligt reflexivt värde, binder upp stora resurser transitivt värde samt att barnet i sin tur blott till ringa del är en källa till transitivt värde. Förhåller det sig dessutom så, att föräldrarna inte är speciellt angelägna om att behålla barnet, utan hellre skulle vilja försöka avla ett friskt, så kan, menar jag, åtgärden att smärtfritt avliva det här barnet rättfärdigas. De som finner denna slutsats hållbar bör först och främst fråga sig om de också avvisar diagnosen Downs syndrom som ett adekvat skäl för en sen abort. Om så inte är fallet, måste de förklara hur ett par veckors skillnad kan så kapitalt förändra rättfärdiggörelseproblematiken.

Min syn på människovärde för inte bara med sig en mer liberal syn på eutanasi på subnormala individer vid livets början utan också vid dess slut. En senildement åldring kan kräva stora omsorger i utbyte mot ringa reflexivt värde för honom själv och ännu mindre transitivt värde för omgivningen. Återigen kan eutanasi bli befogat — enkannerligen om vederbörande medan han ännu var i full besittning av sitt förstånd uttryckte en önskan om att få dödshjälp i detta läge. Många menar förmodligen att detta är en oerhörd tanke, men själv kan jag inte annat än att tycka att försakelsen av något år när ens krafter ändå har ebbat ut väger lätt mot att offra ett år av sin ungdom på att göra en förhatlig militärtjänst eller förtjäna sitt uppehälle under 40 år i ett yrke som man inte upplever som meningsfullt.

För balansens skull måste jag också lyfta fram ett område där mitt resonemang är mer restriktivt med att utsläcka mänskligt liv än den förhärskande moralopinionen: aborter av fullt normala barn. Jag har ådagalagt att en människas potential aldrig är så stor som under fosterperioden, samtidigt som jag också poängterade att det härav inte följer att en människas värde då är som störst, eftersom denna potential befinner sig längre från sin aktualisering i värdefulla tillstånd än den gör hos en mer utvecklad människa. Likväl är det så att ett foster även under de första 18 veckorna har ett människovärde (som inte är konstant utan successivt ökar), vilket gör att man måste döma ut den praxis som råder i dagens svenska samhälle som moraliskt tveklaktig (enligt denna praxis behöver en kvinna inte anföra något skäl för att bli beviljad abort under denna period).

Om någon tycker att jag ställt saker och ting på huvudet genom att förespråka dödshjälp för senildementa åldringar och protestera mot gällande abortpraxis, anbefaller jag vederbörande följande tankeexperi-

ment. Föreställ er (1) att ni hade blivit aborterade medan ni ännu befunnit er på fosterstadiet och (2) att ni blir smärtfritt avlivade när ni är gravt senildementa. Fråga er sedan vilket alternativ som är svårast att acceptera, som innebär den största förlusten för er. Jag kan inte förstå hur någon som värderar sitt liv positivt kan föredra (1) framför (2). Likaledes förefaller det klart att (1) innebär en större förlust än (3) att man, om man föds med Downs syndrom, smärtfritt avlivs direkt efter nedkomsten. I uppsatsen "Moraliskt hänsynstagande och dess gränser" (1982) har jag argumenterat för ett moralkriterium som baserar sig på dylika tankeexperiment, men de etiska ställningstaganden som jag har på mitt samvete i denna uppsats kan också rättfärdigas utifrån vissa versioner av utilitarismen.

I större detalj än så kan jag inte här illustrera de etiska konsekvenserna av min utläggning av människovärdet. De ståndpunkter jag har intagit är högst preliminära, eftersom fältet av s k sidoeffekter har måst behandlas summariskt. Det finns också andra väsentliga moralproblem för vilkas vidkommande implikationerna av min människosyn förtjänar att dras ut: bl a tror jag att den kan kasta ljus över rättvise-teorier. Kravet att rättvisa måste innefatta lika möjlighet ("equality of opportunity") blir begripligt därigenom att det är endast under dessa betingelser som människors skillnader i potentialitet träder i dagen. Först när detta krav är tillgodosett kan man utan att kränka rättvisan ta hänsyn till grad av förtjänst och liknande.

De tillämpningar av min teori som jag har skisserat är dock säkerligen tillräckligt specifika för att förespråkare av likavärdesprincipen skall tycka sig ha fått vatten på sin kvarn, belägg för att förnekandet av denna princip leder till en inhuman etik. Om man med "inhuman etik" åsyftar en etik som strider mot djupt förankrade känslor, accepterar jag karakteriseringen, men bestrider att den utgör en invändning. Vårt känsloliv är ingen pålitlig guide i moraliska angelägenheter därför att det är i grunden partiskt: utöver de mera kända formerna av partiskhet — egoism, nepotism, rasism och "speciesism" (för det senare begreppet se t ex Persson 1983). — förekommer också en favorisering av födda på bekostnad av ofödda och konkreta personer på bekostnad av statistiska liv. Fostret är ansiktslöst, vi har ingen personlig bekantskap med det — därför stegrar sig inte känslorna när det sätts stopp för dess liv. Aldringen, däremot, är som regel någon man har en personlig relation till, även om den inskränker sig till att man har skött vederbörande under några veckors sjukhusvistelse; så här sätts ens

känslor lättare i rörelse vid tanken på dödshjälp. (En irrationell egoism spelar antagligen också oss spratt: aborter behöver vi inte frukta för egen del — det är försent för detta ingrepp — men däremot dödshjälp på ålderns höst . . .) Hjärtpatienten är en konkret individ som har framtidsplaner liksom vi, anhöriga som älskar honom eller henne — vårt hjärta snörs följaktligen samman vid tanken på att han eller hon måste dö. De namnlösa, som sannolikt försmäktar till följd av att stora summor läggs på publikknipande, spektakulära operationer, ägnar vi bara perifert medvetande: vi kan inte konkretisera och åskådliggöra deras lidanden, eftersom deras identitet är oss obekant. Det är sådan sentimental partiskhet, snarare än konsekvent genomtänkta principer, som ligger bakom den konventionella moralen, gissar jag. På känslornas anfordran kommer intellektet in först *post factum* och levererar rationaliseringar; man inbillar sig ha "intuitioner" av "självevidenta axiom" som nödtorftigt "rättfärdigar" ens emotionella reaktioner. Genom att nynna på dessa "axiom" som slagdängor gör man sig lätt döv för vissa spröda skrik av smärta och rop på hjälp.

Det enda sättet att förstärka eller befästa lyhördheten för de etiska realiteterna är att underkasta de moralprinciper, vilka man är frestad att ty sig till, en outtröttlig kritisk granskning. Förnuftet är inte "kallt" utan opartiskt. Jag har försökt leva upp till detta program genom att grunda min analys på människovärdet på en generell värdeteori — av subjektivistiskt snitt — som jag finner oantastlig (märk väl på logiska och inte moraliska grunder). Detta leder till att likavärdesprincipen måste vika för tanken att det finns urskiljbara differenser i människors värde och, förhoppningsvis, till en frigörelse av det moraliska tänkandet ur den förlamning och förstelning som den förra normen har framkallat. □

## Litteratur

- Ingemar Hedenius: *Om människovärde*, Bonniers, 1982.  
Holsten Fagerberg, Erwin Bischofberger, Lars Jacobsson och Gunilla Lindmark: *Medicinsk etik och människosyn*, Liber, 1984.  
J L Mackie: *Ethics — Inventing Right and Wrong*, Penguin, 1977.  
Ingmar Persson: "Moraliskt hänsynstagande och dess gränser", *Filosofisk tidskrift*, 4:1982.  
Ingmar Persson: "Kan djur ha moralisk ställning?", *Filosofisk tidskrift*, 1:1983.  
Ingmar Persson: "Livets förgänglighet och värde", *Filosofisk tidskrift*, 1:1985.

## Recension

Sten M Philipson: *Med naturen som referenspunkt, om livsåskådningar i miljö- rörelsen*, Doxa 1984.

I samhällsdebatten möter vi ofta markeringar, positionsbestämningar av typen: "Jag har en ekologisk grundsyn". "Människan är en del av naturen". De här markeringarna kan vara uttryck för en djupare grundad livsåskådning eller helt enkelt bara slagord, skyltar. Men ofta är det svårt att avgöra vilket. Behöver vi inte en djupare kunskap om de föreställningar om världen och människan som döljer sig bakom ord som de här? Svaret på den frågan borde rimligtvis vara ja.

Det anser också *Sten M Philipson*, docent i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Uppsala universitet. Han har i en bok, *Med naturen som referenspunkt, om livsåskådningar i miljörelsen*, utgivare Doxa, ställt sig uppgiften att gå bakom positionsbestämningarna. "Vi vet för lite om hur ordinära människors livsåskådningar faktiskt ser ut", skriver han, och vill därför "bidra till att i någon mån fylla ut denna lucka i vårt vetande". Det han vill åstadkomma är i första hand en beskrivning av miljövännernas världsbild. Han vill också sätta in denna världsbild i ett större idéhistoriskt, kulturellt och vetenskapligt sammanhang, något som indirekt kan utgöra en kritik.

Materialet till undersökningen består av tjugo sk djupintervjuer, gjorda med medlemmar av Jordens Vänner. De tjugo utgör ett urval av ett tvärsnitt av medlemskåren. Ingen är aktiv i organisationen och de har inte heller varit medlemmar särskilt länge. De flesta uppger sig vara politiskt intresserade, merparten till vänster. Åtta av de intervjuade har någon form av universitetsutbildning, medan fyra bara har folkskola. Fyra är religiöst aktiva, medan nio är ointresserade.

Det finns många genomgående drag i de intervjuades föreställningar, som Philipson lyfter fram. Ett är oron för den tekniska utvecklingen. "Naturen är inte uppbyggd för bilar och den är inte uppbyggd för flygplan och teknik i den graden", säger en av de intervjuade, som får representera denna oro. Det som en del forskare klär i ett sofistikerat språk (Groh och Sieferle, som menar att "utvecklingen av ekonomin inte tillåter något annat än en instrumentell syn på naturen") återkommer i de intervjuades svar på ett mer grovhugget sätt. "Tekniken har inriktning på tillfällig profit och tillfällig framgång". Av de samlade intervjuaren i teknik-avsnittet drar Philipson slutsatsen, att det inte är tekniken som dessa miljövännerna vänder sig emot utan dess avarter. Dessutom kritiserar de dess tillämpning — den saknar demokratisk styrning.

Det här är förmodligen farhågor som är vida spridda bland befolkningen, också utanför miljörelsen (något som Philipson påpekar). På samma sätt är säkert användningen av naturen som positiv referenspunkt en vanlig företeelse. Begreppet "natur" ges ofta en *metafysisk* innebörd, påpekar Philipson, dvs det uttrycker en "övertygelse om vad som är ytterst *sant* och *gott* om vår existens

och vår verklighet". Det finns mycket positivt i denna uppfattning om naturen, men Philipson varnar också — med rätta som jag ser det — för vad som händer om vi överlämnar omdöme och initiativ till naturen, d v s utplånar oss moraliskt. En sådan hållning kan resultera i sociobiologi, i förakt för svaghet.

Genom att ta ställning på det sättet går han emot en bred falang av ekologer i Norden, t ex Erik Damman, Arne Naess och Hartvig Saetra, som allesammans menar att vi kan hämta normer för vårt handlande från naturen. Men han har stöd av långt djupsinnigare ekologer och samhällsdebattörer som André Gorz och Ivan Illich. Detta borde kanske Philipson ha noterat. Det verkar som om han tror att alla ekologer följer Arne Naess linje.

Moral- och ansvarsfrågorna, som Philipson envist håller fast vid, drar fram svagheterna i miljövännernas föreställningar i ljuset. Det är ovanligt, visar Philipson, att ekologer "oscillerar" mellan en ekologisk inställning till naturen och en uppfattning om människan som förvaltare. Det är två ståndpunkter som är svåra att förena, som ger upphov till motsägelser. Är människan en del av naturen fullt ut, eller kan hon sägas ha en särställning? Philipson menar, att vi måste lägga tyngdpunkten vid det senare, om vi vill axla vårt ansvar.

I den avslutande delen av intervjuanalysen intresserar sig Philipson för miljövännernas gudstro eller eventuella brist på densamma. Här har jag svårt att följa hans resonemang. Han tycks mena, att eftersom människor använder "naturen" (som begrepp) metafysiskt, är de egentligen religiösa. Deras inställning pekar åtminstone i den riktningen. Det gör också det faktum att deras åsikter är osammanhängande och motsägelsefulla. Det tyder på att de saknar vad Philipson kallar "en yttersta referenspunkt". Denna referenspunkt är "antagandet av Guds existens". Med den finner vi "det förutan vilket man inte kan binda samman fragmenten i erfarenhetsvärlden till en sammanhängande helhet".

Om jag har tolkat Philipson rätt förstår jag inte hur han kan komma till denna slutsats. Skulle religiösa människors världsbild vara mindre motsägelsefull? Några av de intervjuade är ju faktiskt religiöst aktiva. Uppvisar då inte deras livs-åskådning en större logik? Det nämner inte Philipson något om. Och om han själv anser sig äga en mindre motsägelsefull livsåskådning än de intervjuade får det stå för hans räkning. Jag kan inte finna något sådant i materialet — tvärtom.

Låt mig påpeka några uppgifter som Philipson tar för "sanning" och "sunt förnuft" i sina försök att sätta in miljövännernas åsikter i ett större sammanhang, men som jag finner märkliga. En utgångspunkt i en av hans sammanfattningar lyder så här: "Det moderna industrisamhället är i väsentlig grad organiserat för att komma tillrätta med en materiell brist". Orden ingår i ett längre resonemang, där denna tes utvecklas. I mina ögon förnekar ett sådant påstående hela den historiska utvecklingen — således också nuet — d v s den ursprungliga kapitalackumuleringen (kapitalet kommer till världen drypande av blod och smuts), liksom vad som händer senare i form av utsugning av arbetarna och deras familjer. Hade Philipson haft möjligheter att intervju en nioårig textilarbetare i Manchester i början av 1800-talet, skulle denne knappast hålla med om att "det moderna industrisamhället är . . . organiserat för att komma till rätta med en materiell brist". Vissa invändningar skulle säkert också göras idag, av Europas många miljoner arbetslösa.

Undersökningen av miljövännernas uppfattningar är intressant, inriktningen givande, men försöken att belysa dem, sätta in dem i större sammanhang ofta alltför ytliga, summariska, rentav okunniga. De går ofta i idealismens tecken. Philipson tycks mena, om jag har läst rätt, att en "syn" ligger till grund för historien, d v s att den är ett resultat av en medveten process. Många forskare menar tvärtom (som t ex Frankfurtskolan) att vårt samhälle har kommit till genom en kraftmätning, en kamp mellan olika samhällsklasser. Också vetenskapen har vuxit fram på detta sätt, som en del av samhället — allt ifrån Francis Bacon över Descartes och Newton. Att tro, som skymtar i form av citat i Philipsons bok att "the central aims of science are . . . concerned with a search for understanding" (Toulmin), är att bekänna sig till tanken att vissa människor står utanför historien som "fria intellektuella".

Det är svårt att hitta, både i Philipsons bok och i världen utanför den, belägg för påståendet att man når ordning och harmoni i sin "etiska upplevelsevärld", om man antar existensen av Gud. Växer inte motsägelserna i stället? Blir inte de oförklarade begreppen fler? Man ökar ju åtminstone ut dem med ett, som i fråga om obegriplighet står i särklass: Gud. Dessutom förlägger man skapandet utanför historien.

Jag tror att man, när man analyserar och kritiserar miljövännernas föreställningar, måste gå radikalare fram för att motstå motsägelsernas grund. Det räcker inte att försöka upprätta något som liknar en religiös version av Max Webers distinktion mellan fakta och värde, kunskap och etik. Det är en återvändsgränd. Om vi däremot antar att vi inte alls lever i ett rationellt samhälle, att inte ens vetenskapen (som del av historien) är rationell, blir samtliga motsägelser begripliga, både de som finns hos de religiösa och de som finns hos forskarna och miljövännerna. Steg i den riktningen tas på andra håll i världen, t ex av Pierre Bourdieu i Frankrike. Den nya vetenskapen räknar med — i varje tanke, varje teori — att "vetenskapens objekt är en del av, upptar en plats i vetenskapens objekt". Därigenom är den ett hot mot både religion och den nuvarande forskningen.

Ett sammanfattande omdöme om boken skall kunna låta så här: Det intressanta i den är själva inriktningen, att kartlägga och analysera miljörörelsens ståndpunkter. Mindre intressanta är de slutsatser Philipson drar, de sammanhang han försöker sätta in dem i. De leder inte framåt utan är exempel på föräldrad akademisk idealism. □

*Gunnar Odhner*

## Recension

Benjamin Hoff: *Tao enligt Puh*, övers av Erik Frykman, Wahlström & Widstrand, Stockholm 1984.

Är Nalle Puh taoist? Ja, visst är han det, åtminstone om vi får tro Benjamin Hoff från USA. Hans bok om detta heter *The Tao of Pooh*, Pughs Tao (Methuen, London 1984). Den har nu kommit ut också på svenska under titeln *Tao enligt Puh*.

Hoff intresserar sig för den gamla kinesiska, taoistiska *filosofin*. Den bör inte förväxlas med den taoistiska *religionen*. En modern filosof från Kina har förklarat att den taoistiska filosofin förhåller sig till den konfucianska som romantiken till klassicismen i västerlandet. Och det tycks vara en träffande jämförelse.

Hos taoismen finns vissa vad vi skulle kalla ekologiska idéer. Människan är en del av naturen och bör inte gripa in i de naturliga förloppen. Andra tankegångar ligger nära marxistiska sådana. Ett exempel är uppfattningen att saker och ting utvecklas genom ett pendlande från ytterlighet till ytterlighet. Och även taoismen betonar betydelsen av att låta praktik och teori sammansmälta.

Ett problem med att skriva en bok om taoistisk filosofi är att dess begrepp och läror till stor del anses ligga utanför det diskursiva språkets rāmärken. Själva grundbegreppet Tao — som bokstavligen betyder "vägen" — är odefinierbart. Strängt taget kan vi inte säga vad Tao är, bara vad det *inte* är. Denna negativa metod är karakteristisk för kinesisk filosofi.

Benjamin Hoff låter Nalle Puh — björnen med mycket liten hjärna — illustrera den taoistiska filosofin. Taoisterna hade ett anti-intellektualistiskt drag. Men man måste hålla i minnet att deras angrepp på lärdom brukade vara ett angrepp på konfucianismen. Ty i Kina var det länge så att de flesta lärda var konfucianer.

Att använda ett par barnböcker som illustration för filosofiska läror verkar lämpligt i sammanhanget. Taoistiska filosofer använde sig gärna av lika anspråkslösa undervisningsmetoder — anekdoter, gåtor, paradoxer.

Det finns förresten ett annat exempel på hur Nalle Puh-berättelserna har använts som diskussionsunderlag i en vuxenbok. Amerikanen Frederick Crews' *The Pooh Perplex* från 1963 är en underbar samling parodier på olika typer av litteraturtolkningar. Alla avsnitten analyserar Puh-böckerna men kommer till vitt skilda resultat, beroende på skiftande teoretiska förutsättningar.

Nalle Puh är inte så intelligent i konventionell bemärkelse. Men han är vis. Enligt Benjamin Hoff har Puh uppnått livscykelns högsta stadium, att åter bli barn men på en mera insiktsfull nivå.

Speciellt får Puh förkroppsliga två taoistiska begrepp. Det ena är *P'u* — ordet uttalas alltså ungefär som nallebjörnens engelska namn, Pooh. Kinesiskans *P'u* kan översättas med "det oskurna träet" eller "det obearbetade blocket". I taoistisk bemärkelse handlar det om varelsers och tings oförfälskade natur — in-

klusive ens egen. Det är viktigt att låta den vara i fred, att avstå från att manipulera den.

Det andra begreppet som nallen inkarnerar är *Wu Wei*. Ordagrant lär detta betyda "utan att göra eller orsaka". Men kommentatorer brukar framhålla att det strängt taget inte rör sig om passivitet. *Wu Wei* är ett förhållningssätt, som går ut på att man inte ska agera på något onaturligt eller onödigt vis. Man bör inte försöka forcera någonting eller kontrollera andra.

Metodens princip formuleras i en typiskt taoistisk paradox: "Tao gör inte, men ingenting blir inte gjort". Ett trevande försök till tolkning kunde bli: "Enligt taoistiska ideal tvingar man inte fram några resultat. Man griper inte in och försöker förändra naturen och andra varelser. Det som verkligen behöver göras blir ändå gjort".

Alltför länge, säger Hoff, har vi västerlänningar tagit efter Kanin och Uggla — de beskäftiga och ytligt intelligenta djuren i Puhs värld. Eller också har vi hemfallit åt kverulans och pessimism, som den dystra åsnan Ior. Det är hög tid för oss att i stället lära oss något av Nalle Puhs rofyllda levnadsvisdom.

Mot somliga sidor av den taoistiska filosofin är Benjamin Hoff alltför kritisk. Dess kvietistiska ideal och förnöjsamhetsideal skulle t ex lätt kunna fungera bakåtsträvande. Vissa taoisters dragning till anarkism, pacifism och eventuellt även kommunistiska utopier diskuteras däremot knappast alls. (Jag använder alla dessa termer anakronistiskt.)

Annars är denna bok om Nalle Puh och den taoistiska filosofin både lustig och lärorik. □

*Susanna Roxman*



## Notiser

Enligt materialismen är allt som existerar i verkligheten av materiell, kroppslig karaktär. En materialist tror inte på själen. Därför tror han väl normalt inte heller på ett liv efter detta. Om min kropp dör, så dör därmed hela jag.

Men egentligen är det kanske lättare för en materialist att tro på ett liv efter detta än det är för den som tror på själar. Ty även om vår tekniska utveckling ännu inte nått dithän, så verkar det i princip möjligt att kopiera mänskliga kroppar. De är ju bara anhopningar av materia. Om neurofysiologin, biotekniken, genetiken, transplantationskirurgin, etc får fortsätta att utvecklas, så kommer vi kanske också i praktiken att kunna göra det. Och om vår personlighet och vårt psykiska liv inte är någonting utöver vad som finns i vår kropp — vilket materialisten hävdar — så kan vi ju därmed överleva vår ursprungliga kropps död och förmultning. Tricket består helt enkelt i att man bygger en ny, likadan kropp. Den nya kroppen behöver kanske inte ens vara någon särskilt exakt kopia av den tidigare. Det räcker att den är tillräckligt lik för att dess rent psykiska funktioner skall bli kontinuerliga med vårt tidigare liv.

Det skulle alltså vara lättare för en materialist att tro på ett liv efter detta än för en dualist eller idealist: lättare i den bemärkelsen att materialisten verkligen kan göra sig en konkret föreställning om hur överlevnaden går till och vad den utmynnar i. Om själen vore något skilt från kroppen blir det svårt att föreställa sig vad den är för något och hur den kan existera på egen hand.

Men materialisten är kanske inte så benägen att tro att det för närvarande finns någon som kopierar våra kroppar och därmed ser till att vi överlever doden. En sorts gud alltså. Vad som krävs är att en sådan gud känner till i detalj hur våra kroppar är uppbyggda, molekyl för molekyl, och detta förutsätter väl observationer och mätningar — som vi inte har lagt märke till att vi utsätts för. Det tycks inte finnas något som tyder på att en sådan gud finns. Men man kan väl knappast påstå att vi *vet* att han (eller hon) inte finns. Kanske är han, som Stålmannen, utrustad med röntgensyn, så att han på långt håll kan registrera våra kroppars uppbyggnad utan att vi märker något. I så fall är det ju bara fabrikationen av kopior som återstår. Den kanske äger rum på någon avlägsen himlakropp, som vi ännu inte har upptäckt. Låt oss i så fall hoppas att den är ett paradiset och inte ett helvete. □

Från och med detta nummer utges Filosofisk tidskrift av det nystartade Bokförlaget Thales, ett förlag som utan vinstsyfte skall utge filosofisk litteratur på svenska. Observera att ett nytt postgirokonto skall användas för prenumerationer från och med 1986, nämligen 507991 - 8.

Ett symposium i vetenskapsteori skall äga rum i Linköping i juni. Det ingår i en serie av symposier som startade i Umeå 1980, och som sedan har fortsatt med Göteborg 1982 och Lund 1984. Årets tema är Vetenskap, Etik och Samhälle. Ett 30-tal deltagare skall inbjudas, främst från svenska men även andra skandinaviska universitet.

Medarbetare i detta nummer av Filosofisk tidskrift: *Hans Mathlein* är lärare i praktisk filosofi i Stockholm, *Gunnar Falkemark* är statsvetare i Göteborg, *Lars Bergström* är praktisk filosof i Uppsala, *Ingmar Persson* är forskarassistent i praktisk filosofi i Lund, *Gunnar Odhner* är gymnasielärare i Karlstad, *Susanna Roxman* är poet, frilansande kulturjournalist och universitetslärare i Lund. Omslagsbild av *Christian Swärdshammar*.

## *Manuskript till Filosofisk tidskrift*

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby allé 24, 161 54 Bromma
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida
- bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej

## *Korrektur*

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

## *Honorar*

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

## *Särtryck*

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

**BOKFÖRLAGET THALES**

ISSN 0348-7482