

# Rand versus Popper

## eller

# Om vådan av att spå i kaffesump

### av Per-Olof Samuelsson

---

År 1988 skrev jag en artikel om förhållandet mellan "vara" och "böra" som publicerades i *Svensk Linje* (organ för Fria Moderata Studentförbundet) 4/88. Artikeln var i stort sett en sammanfattning av centrala delar av Ayn Rands "Objektivismens etik", som jag just dessförinnan översatt och publicerat som *Objektivistisk skriftserie* nr 5. Efter publiceringen blev jag uppringd av Michael Lundholm som undrade om jag skulle vilja besvara ett par frågor om "induktionsproblemet" som hade viss anknytning till vad jag skrivit. Jag svarade att jag skulle göra så gott jag kunde. Resultatet av detta var att Lundholms frågor och mina svar publicerades i SvL 5-6/88. Lundholm återkom därefter med en lång polemik mot mitt svar i SvL 1/89, en polemik som i all korthet gick ut på att jag måste ha fel eftersom det jag skrev strider mot vad lärda män som Karl Popper och David Hume sagt. Jag skrev två svar på detta, ett relativt kort och ett mycket utförligt; inget av svaren publicerades av SvL; jag fick överhuvudtaget aldrig någon kommentar från SvL:s redaktion; och vad Michael Lundholm beträffar har jag inte hört ett ljud från honom från den dagen.

Jag publicerade mina svar som bilaga till *Objektivistisk skriftserie*; den lilla upplaga jag tryckte upp är sedan länge slut på lagret. För ett par år sedan skickade jag en fotokopia av den till en ung person som var intresserad av objektivismen, och han ansåg att den vore värd att återutges. Vilket är vad jag nu gjort. För att ge en bakgrund har jag också tagit med mina båda publicerade artiklar "Vara och böra" och "Kunskapen måste integreras", samt Lundholms ursprungliga frågor. (Jag har inte tagit med Lundholms eget långa motinlägg, men den som tror att jag vantolkar honom kan ju alltid gå till läggen. Vad han säger bör ändå framgå av min replik.)

Om jag skrev detta idag skulle jag förmodligen på en del punkter formulera mig annorlunda. Mitt långa svar till Lundholm innehåller tvivelsutan en del onödiga upprepningar. Och en del av mina vederläggningar, t.ex. vederläggningen av den bisarra idén att vi inte har lov att lita på våra sinnen, skulle kunna göras både koncisare och kraftfullare. Men det finns inget i vad jag skrev 1988-89 som jag har anledning att idag ångra eller ta tillbaka.

Ett ord bara om idén att ett "böra" aldrig kan härledas ur ett "vara". Människor som hasplar ur sig denna idé gör det aldrig därför att de noga tänkt igenom saken; de säger det endast och allenast därför att de hört andra säga det, och dessa andra säger det av precis samma skäl. Någon gång kan man få höra att den förste som sagt det var David Hume, och honom får man väl inte säga emot? Idén innehåller så många motsägelser att någon som har gott om tid skulle kunna skriva en hel avhandling om dem. Men den mest uppenbara motsägelsen ska jag nämna:

Alla som säger detta drar en klar och otvetydig slutsats: man *bör* inte uttala böra-satser. (Formuleringarna kan skifta, men innebörden är alltid denna.) Att det ligger en flagrant självmotsägelse i detta går helt enkelt inte upp för vår tids filosofiskt sofistikerade tjockskallar.

Tillåt mig hysa den rakt motsatta uppfattningen: man *bör* uttala böra-satser, och man *bör* kalla tjockskallar för tjockskallar.

POS

År 2000 kopierade jag upp det här i ett begränsat antal exemplar. Tack vare benägen hjälp från Henrik Sundholm har jag nu möjlighet att lägga ut det som pdf-fil. Jag har lagt till ett appendix som innehåller en debatt - också om "vara" och "böra" - mellan mig och en akademisk filosof. I övrigt har endast smärre redigeringar gjorts, huvudsakligen bestående i att jag lagt till några nya fotnoter.

## Vara och bora

Detta inlägg föranleddes av en artikel av Lars Niklasson i *Svensk Linje* nr 2/1988.

Om människan har rättigheter, förutsätter detta att vi meningsfullt kan uttala s k "böra-satser", och ska man bevisa en rättighetsdoktrin, måste vissa "böra-satser" kunna bevisas, annars hänger "beviset" i luften. Men att bevisa böra-satser betyder att härleda dem från fakta. Och, för att citera Lars Niklasson i SvL 2/88, "det är en väletablerad filosofisk ståndpunkt inom filosofin att ett sådant steg är omöjligt".

(Niklasson försöker ta sig ur detta dilemma genom att lämna rättighetsdiskussionen därhän och istället föra en "legitimitetsdiskussion". Men denna manöver är, vill jag påpeka, ingen lösning, eftersom även legitimitetsdoktriner innehåller böra-satser som inte låter sig trollas bort, t.ex. "Staten bör styra med de styrdas samtycke" eller "Majoriteten bör bestämma".)

Jag betraktar nu inte förhållandet mellan fakta och värden, eller mellan "vara" och "böra", som ett olösligt eller olöst filosofiskt problem. Att det inte lösts tidigare beror, tror jag, på att problemet angripits på ett felaktigt sätt. Man har analyserat de böra-satser som människor faktiskt uttalar, och konstaterat att de alla utsäger att ett visst alternativ är att föredra framför ett annat eller andra alternativ. Man kommer aldrig längre än till att det ena alternativet faktiskt föredras, och när man frågar varför det *bör* föredras, får man på sin höjd en ny böra-sats som i sin tur kan underkastas samma analys; man når aldrig fram till ett *faktum* som otvetydigt dikterar att ett visst böra bör prioriteras framför ett annat böra; man når bara till ett böra som dikterar ett böra.

Men detta är som att försöka öppna en dörr utåt som bara låter sig öppnas inåt.

För att härleda "böra" från "vara", eller värden från fakta, kan man inte börja med att analysera faktiskt existerande böra-satser; man måste börja med fakta.

Den rätta frågan att ställa är: vilka verkliga fakta är det som ger upphov till behovet av böra-satser? Denna angreppsmetod utgår från fakta, och den riktar in sig, inte på enstaka, specifika värdeomdömen, moralregler eller "böra-satser", utan på värden, regler och "böran" *överhuvudtaget*: varför behöver vi dem?

Låt mig för att besvara frågan ge några illustrativa och förhoppningsvis lättfattliga exempel.

En stenbumling står på toppen av en kulle. Men den står inte särskilt stadigt, och det behövs inte mycket för att få den i rullning utför sluttningen. Situationen har en avlägsen och yttlig likhet med en valsituation. Men det vore uppenbart nonsens att säga till bumlingen att den *bör* rulla ner eller att den *bör* stanna kvar. Varför? För det första hör den inte vad vi säger. För det andra beror det inte på bumlingen själv hur den ska agera, utan på någon yttre kraft (någon som puffar till den eller en kraftig stormvind, t.ex.). För det tredje är det fullkomligt likgiltigt för bumlingen om den står kvar eller ramlar ner – den kan inte slå sig om den ramlar, och även om den skulle gå sönder kan den inte uppfatta detta som någon förlust. (Vi kan föredra en intakt stenbumling framför ett lass makadam, eller vice versa, men för bumlingen själv är det egalt.)<sup>1</sup>

Låt oss nu vända blicken till den lilla blomman som växer vid kullens fot. Blomman sträcker sina rötter ner i jorden för att suga upp vatten och näring, och den vänder sina blad mot solen för ljusets skull. Hon behöver vatten, näring och solljus för att överleva, så dessa saker är inte fullkomligt likgiltiga för henne. Blomman har vissa värden, och hennes värden dikteras av hennes *liv*, det faktum att hon är ett levande väsen och att hon (till skillnad ifrån bumlingen) kan upphöra att finnas till som blomma. Men om solen förmörkas, marken torkar ut eller stenbumlingen kommer rullande och krossar henne, kan hon inget göra åt saken. Hon kan inte förbereda sig för dessa kalamiteter. Så länge hon växer växer hon, och när hon inte längre kan växa vissnar hon och dör. Det vore nonsens att säga att hon *bör* handla så att hon växer och inte vissnar. Hon har inget val, inget alternativ som kan ge upphov till böra-frågor.

Låt oss för fullständighetens skull också betrakta den lilla haren som ligger och trycker bredvid blomman. Haren har uppenbarligen vissa saker gemensamma med blomman – han har vissa värden, t.ex. näring, som dikteras av det faktum att han är ett levande väsen och inte någon stenbumling. Men han är också försedd med varseblivningsförmåga (och snabba ben), så när han ser eller hör bumlingen komma rullande, kan han vidta en livsbefrämjande åtgärd – han kan fly. Men det vore fortfarande nonsens att argumentera med honom och säga att han *bör* fly – givet omständigheterna flyr han automatiskt.

Det finns, kort sagt, inget i bumlingarnas, blommornas och hararnas tillvaro som ger upphov till eller skapar ett behov av böra-satser. Men hur är det med människan?

T.o.m. i exemplet ovan kan man spåra en skillnad. De flesta av oss skulle nog reflexmässigt handla som haren och springa undan för stenblocket. Men om personen i fråga är en kvalificerad självmordskandidat, skulle han mycket väl kunna handla helt annorlunda.

En människa kan också i förväg känna till bumlingens labila jämviktsläge och vidta åtgärder, t.ex. undvika just denna kulle, eller förse bumlingen med stöttor eller stängsel (eller rent av puffa till den så faran är ur värl-

---

<sup>1</sup>) Jag bör [sic] nämna att detta exempel inspirerats av en artikel av Harry Binswanger ("The Goal-Directedness of Living Action", *The Objectivist Forum*, augusti 1986).

den). Detta pekar på ett viktigt faktum som skiljer ut människan från harar och blommor – förmågan att projicera framtiden, att tänka och handla långsiktigt.

Poängen är att människan, liksom djuren och växterna, är ett levande väsen, och att vissa handlingar främjar hennes liv medan andra skadar det. Men skillnaden är att människan ständigt står inför genuina valsituationer, och att valet inte är förutbestämt av yttre krafter (som hos bumlingen) eller av behovet att växa (som hos blomman) eller av direkta varseblivningar (som hos haren). Människan ställs därför inför genuina böra-frågor. Dessa böra-frågor kan vara relativt triviala ("Bör jag plugga inför tentan ikväll, eller kan jag kosta på mig ett biobesök?") eller de kan vara livsavgörande ("Bör jag ägna mitt liv åt mitt stora intresse, trots alla umbäranden det kan innebära, eller ska jag satsa på en trygg men tråkig karriär?").

Den *måttstock* som bestämmer vad vi bör göra i dessa exempel, och det yttersta *ändamål* vårt handlande syftar till, har vi i viss mån gemensamma med haren och blomman (men inte med bumlingen): måttstocken och ändamålet är vårt *liv*. Men att tillämpa denna måttstock (eller ens identifiera den som måttstock) och att uppnå detta ändamål är en betydligt mer komplicerad affär för oss än för de lägre livsformerna.

För att summera: de verkliga fakta som ger upphov till behovet av böra-satser är i huvudsak följande:

1. Människan är en levande organism, och hennes liv är beroende av att hon handlar på ett visst (livsbefrämjande) sätt.

2a. Människan har fri vilja, hennes handlande är inte automatiskt livsbefrämjande; hon måste överlägga med sig själv och medvetet välja vissa handlingar. (Hon kan inte, som haren, lita till sina flyktreflexer.)

2b. Människans medvetande är inte begränsat till det innevarande ögonblicket; hon kan minnas och lära sig av det förflutna, och hon kan projicera och planera för framtiden. Detta gör det viktigt för henne, inte bara att formulera enstaka, specifika böra-frågor ("Vad bör jag äta till frukost idag?"), utan också övergripande böra-frågor, avgörande för hela hennes liv och livsföring ("Bör jag välja min egen karriär och min egen livskamrat, eller passivt acceptera de jobb och de tjejer/killar som kommer i min väg?")

Vad jag skrivit ovan är förstås, som den uppmärksamme läsaren säkert noterat, en utläggning av Ayn Rands teori, sådan den framställs i hennes uppsats "Objektivismens etik" (på svenska i *Objektivistisk skriftserie*, nr 5). Jag anser den vara immun mot påståendet att ett "böra" aldrig kan härledas ifrån ett "vara", för den lägger faktagrunden *innan* några böra-satser formuleras, och de böra-satser den sedan formulerar vilar fast på denna faktagrund.

Ändå har jag med viss frustration funnit att folk inte så lätt låter sig övertygas. Varför?

Tyvärr måste jag säga att en möjlig förklaring är ren auktoritetstro. Om något är "en väletablerad ståndpunkt inom filosofin", då förkastas lätt den motsatta ståndpunkten automatiskt och utan närmare eftertanke – speciellt om den, som i det här fallet, härrör från vad SvL:s redaktion i annat sammanhang kallat "en tämligen självupptagen romanförfattarinna".

Men det finns ett mer filosofiskt skäl, nämligen att vår uppfattning av etiken i så hög grad styrs av kristendomens och kantianismens etiska föreställningar. Ett "böra" är enligt dessa uppfattningar inte ett "böra", om det inte har formen av en befallning – ett "Guds bud" i kristendomens tappning, eller ett "kategoriskt imperativ" i Kants. Detta synsätt likställer "böra" med "plikt", och det skiljer samtidigt alla böra-frågor från varje samband med vårt eget personliga liv.

En invändning som jag hört går ungefär så här: "För all del, jag går med på att livet är det yttersta ändamålet, för det är en naturlig strävan hos oss alla att överleva; men vad är det som säger att jag *bör* eftersträva det naturliga ändamålet med mitt liv? Att jag gör det är en sak; men att jag också *bör* göra det är en helt annan." De personer som kommer med denna invändning behöver inte nödvändigtvis explicit vara kristna eller kantianer, men vad är det de frågar efter? De kan inte acceptera livet som självändamål; de väntar tydligen på någon form av gudomlig *befallning* att leva.

Argumentationstekniskt är denna invändning ett försök att återföra resonemanget till den angreppsmetod som jag inledningsvis kritiserade – att gå ifrån "böra" till "böra" till "böra" och aldrig nå fram till någon faktagrund. Det innebär ett försök att slå igen dörren inifrån *efter* det att den öppnats utifrån.

Det finns andra former av invändningar som jag av utrymmesskäl inte kan ta upp (t.ex. Humes idé att det yttersta börakriteriet är en *känsla* av moraliskt gillande eller ogillande).

Lars Niklasson avslutar den mening jag citerade i första stycket så här: "... vilket inte hindrar att t.ex. Ayn Rand försöker konstruera argument för att visa att det är möjligt (att härleda 'böra' från 'vara')."

Jag hoppas denna artikel visat att konstruktionen vilar på fast grund och därför är hållbar.

## Michael Lundholms frågor

P-O Samuelsson presenterar i SvL 4/88 ett rimligt försvar för att böra-satser låter sig härledas från empiriska fakta; i allt väsentligt en återgivning av Rands argument i frågan. Samuelssons presentation av argumentet gör mig emellertid föranlåten att ställa några frågor till honom.

Detta sker inte för att polemisera mot grundtanken i Samuelssons argumentation; vi måste kunna härleda rättigheter för att med trovärdighet kunna använda dem i den politiska debatten och Rands argument är ett av de få som existerar. Mina frågor berör emellertid en svag punkt och jag är intresserad av att veta hur Samuelsson bemöter dessa invändningar.

Låt mig emellertid först försvara Lars Niklasson, som jag anser Samuelsson lite lättvindigt avfärdar. Niklassons argument går ut på att även om Rand och Samuelsson har rätt är det inte säkert att vi kan uppnå enighet om att det förhåller sig så.<sup>2</sup> Låt oss därför granska motståndarens argument, på samma sätt som de granskar våra, och se om dessa argument går att kritisera. Visst är detta en väg som inte bara är möjlig utan också fruktbar?

Samuelssons argument (SA) går ut på att det existerar vissa empiriska fakta som implicerar vissa värdesatser. Dessa fakta är: 1) Människan är en levande organism och är för sin överlevnad (som människa?) beroende av att välja vissa handlingar, 2) Dessa handlingar måste aktivt väljas, de är inte instinktiva, samt 3) Människans medvetande innebär att hon kan projicera både tänkbara och för henne önskvärda framtida skeenden.

Man kan då tänka sig följande tolkning<sup>3</sup> av SA: SA innebär att vi observerar dessa fakta (egenskaper hos människor) och finner att alla människor vi observerar har dessa egenskaper. Vi drar slutsatsen att alla människor har dessa egenskaper; d.v.s. vår slutsats är SA. Om denna tolkning av SA är korrekt blir min första fråga till Samuelsson på vilket sätt man undkommer induktionsproblemet? Kan vi dra slutsatsen att människor som vi inte observerat har de egenskaper som SA säger? Räcker det alltså med att hitta en människa som inte har de egenskaper SA tillskriver henne för att visa att SA är falsk.

Ett motargument är följande: om vi observerat något som inte hade dessa egenskaper var det inte en människa utan en icke-människa och följaktligen kan det inte bevisas att SA är falsk. Detta motargument leder oss emellertid till en alternativ tolkning av SA. SA är inte en beskrivning av fakta utan en definition av begreppet människa.

Om denna tolkning är korrekt är min andra fråga till Samuelsson hur han anser att vi kan tillskriva vissa empiriska fenomen (enskilda individer) de egenskaper som vi *gett* begreppet människa?

Min sista fråga till Samuelsson blir följaktligen: om ingen av dessa två tolkningar är korrekt, vilken är då den korrekta tolkningen av SA? Om ingen sådan tolkning existerar leder detta rimligen till problem för tesen att varat ger börat.<sup>4</sup>

## Kunskapen måste integreras

Jag vill börja med att ifrågasätta själva förekomsten av ett "induktionsproblem", så som Michael Lundholm (och ytterst David Hume) presenterar det.

Att söka efter och konstatera frånvaron av motexempel är ett viktigt steg i ett induktionsslut, men det är inte det enda steget. Det andra (och viktigare) steget är att integrera den sats vi vill bevisa med resten av vår kunskap.

För att ta ett standardexempel på "induktionsproblemet": att vi är säkra på att solen kommer att fortsätta att gå upp varje morgon (inom överskådliga årmiljoner) beror inte bara på att den alltid och utan undantag gjort så i det förflutna (även om det är ett starkt indicium); det beror också på att våra kunskaper i celest mekanik förklarar himlakropparnas banor och varför de inte lätt låter sig rubbas.

Frånvaron av motexempel enbart ger oss inte full visshet. I förvetenskaplig tid kunde vi inte vara lika säkra. Om vi (t.ex.) tror att solen vandrar över himlavalvet därför att Helios drar den i en vagn, då är det rimligt att frukta att Helios någon gång i framtiden kommer att försova sig. Men motsvarande fruktan idag (efter Newton) skulle knappast vara befogad.

Poängen kan illustreras med ett motsatt exempel. Vi vet idag att det finns svarta svanar, även om de är sällsynta. Men även om vi aldrig hade iakttagit annat än vita svanar, vore det förhastat att dra slutsatsen: "Alla svanar, utan undantag, är vita." Varför? Därför att vår övriga biologiska kunskap säger oss att pigmentering är en av de faktorer som varierar mest även inom en art. Om Hume har rätt, skulle soluppgångar och svanar vara likvärdiga exempel på induktionsproblemet. Men jag tror mina exempel visar att det inte är så. Skillnaden ligger i det vidare sammanhang vari induktionen ingår (astronomi respektive biologi).

Låt mig gå ett steg djupare. All induktion grundar sig ytterst på orsakslagen. Vi förväntar oss regelmässigheter i naturen och tillvaron, därför att vi förväntar oss att samma orsaker ska ge upphov till samma verkningar (att ta reda på exakt vilka dessa orsaker är, är vetenskapens uppgift; men själva förväntan att orsakssammanhang ska vara regelmässiga är inneboende i vår kunskap).

Skälet till att David Hume såg ett induktionsproblem låg i hans tvivel på orsakslagen. Humes resonemang var att han visserligen ständigt ser händelser följa varandra med viss regelmässighet (solar som går upp, biljardkullor

---

<sup>2</sup>) Denna besynnerliga invändning brydde jag mig aldrig om att ta upp, men jag undrade en hel del över den. Om jag och Ayn Rand har rätt, är det väl ändå ovidkommande om Niklasson eller Lundholm eller vem det vara må också är *eniga* med oss? Ytterst är nog detta ett utslag av den (ytterst från Kant härstammande) idén att ersätta "objektivitet" med "intersubjektivitet" - vilket översatt från filosofiskt fikonspråk till svenska betyder att *sanning* är beroende av *medhåll*. (Kallas också "andrahandsmentalitet".)

<sup>3</sup>) Och varför skulle "Samuelssons argument" behöva "tolkas"? Det räcker gott med att läsa det innantill.

<sup>4</sup>) Min kompis Filip Björners reaktion på Lundholms frågor var att Lundholm helt enkelt inte *vill* förstå vad jag skrivit i mitt ursprungliga inlägg. Jag höll inte med Filip den gången - jag trodde frågorna vad dikterade av en genuin önskan att få veta svaren - men efter den fortsatta debatten måste jag ge honom rätt.

som knuffar till varandra etc.), men att han aldrig ser den "nödvändighet" som skulle göra det till ett orsakssamband.

Tid och utrymme tillåter knappast att jag analyserar vari Humes misstag består.<sup>5</sup> Men jag vill påpeka att orsakslagen är axiomatisk. Orsakslagen är identitetslagen tillämpad på rörelse eller handling. Identitetslagen säger att ett ting är vad det är; orsakslagen säger att det i så fall finns bestämda gränser för vad ett ting kan och inte kan åstadkomma (vilket är skälet till att vi, även om vi inte doktorerat i fysik, inte väntar oss att solen ska börja gå baklänges eller att soffan vi sitter i plötsligt ska upplösas i vatten eller förgasas).

Det stora problemet med induktivt tänkande är att världen är stor och komplicerad, och att det därför är svårt och komplicerat att integrera vår kunskap till ett motsägelsefritt helt. Det humeska "induktionsproblemet", däremot, förefaller mig vara ett skenproblem.

När det gäller ML:s tillämpning av induktionsproblemet på begreppet "människa" (och de slutsatser jag och Ayn Rand drar), så anser jag nog att frågorna i princip är besvarade i *Introduction to Objectivist Epistemology* (speciellt som just begreppet "människa" där analyseras utförligt). Men eftersom denna bok varken är lättläst eller lättassimilerad, ska jag ändå försöka mig på ett eget svar.

All begreppsbildning innehåller ett induktivt och ett deduktivt steg. Begreppen grundar sig på iakttagna skillnader och likheter mellan ting och företeelser i verkligheten, och de definieras genom att man tar reda på, dels från vilken större klass begreppet ska avgränsas (dess genus), dels vilken särskiljande egenskap som är mest fundamental och förklarar de flesta övriga skiljaktigheterna (dess differentia). Så t.ex. definieras människan som ett "förnuftigt djur", därför att hon delar många egenskaper med djuren (främst varseblivningsförmågan och rörelseförmågan<sup>6</sup>), men skiljer sig från djuren i många avseenden, av vilka det mest grundläggande är att hon besitter förnuft.

Så långt är begreppsbildningen induktiv; den går från iakttagelser av ett antal enskilda människor till det allmänna begreppet "människa". Det deduktiva steget består i att vi nu kan tillämpa detta begrepp (och all kunskap som vi arkiverat under detta begrepp) på alla tvåbenta, förnuftiga (eller småkorkade) varelser av samma slag vi stöter på i framtiden.

Om vi inte kunde ta detta andra steg (om det, som Humes filosofi tycks implicera, är ogiltigt), då skulle vi aldrig kunna använda våra begrepp till att dra lärdomar av erfarenheten och utifrån dessa projicera framtiden, och hela begreppsbildningsprocessen skulle vara bortkastad.

Vad gäller det första, induktiva, steget är det viktigt att lägga märke till att "rationalitet", "fri vilja", "förmåga att projicera framtiden" etc. inte är egenskaper som vi godtyckligt "gett" människan genom att definiera begreppet på ett visst sätt. Begreppet "människa" och dess definition är grundade på observationer av verkligheten.

Själva sättet ML ställer sin fråga – är mitt argument en beskrivning av fakta eller en definition? – implicerar att definitioner kommer någon annanstans ifrån än från empiriska observationer. Men varifrån skulle en definition kunna komma, om inte ifrån iakttagna fakta?

Den starkast reellt grundade invändning jag kan tänka mig mot definitionen av "människa" som "förnuftigt djur" är de gravt förståndshandikappade människor som tycks vara födda utan ringaste förmåga att tänka, bilda begrepp eller ens koordinera sina egna kroppsrörelser. Invaliderar sådana motexempel definitionen? Svaret är nej. För det första kan inte en definition grundas på gränsfall, den måste grundas på normala fall. För det andra (och kanske viktigare) pekar förekomsten av dessa fall på det faktum att sjukdom och funktionsoduglighet kan existera, och detta är en del av vår kunskap om levande väsen överhuvudtaget.

Vi har redan (och med rätta) specificerat definitionen att människan är ett djur, och vi vet att djur kan födas gravt missbildade; det faktum att människor också kan födas gravt missbildade (och därför helt sakna förnuft) kullkastar inte vår kunskap att förnuftet är det som framförallt skiljer oss från övriga djur. Fallet är och förblir ett gränsfall.

Vad skulle vara ett starkare tänkbart motexempel? Att de flesta människor hittills fötts med (åtminstone en smula) förnuft, men att nästa eller näst-nästa generation kanske föds helt utan (helt i analogi med Humes induktionsproblem, där solen en vacker dag kan tänkas stanna hemma). Att resonera så är inte att resa starka invändningar, det är att reducera invändningarna till absurditeter. Det skulle implicera att orsakslagen – och därmed identitetslagen – en vacker dag kommer att upphöra att gälla.

Det är uppenbart – och jag tror detta replikskifte belyser det – att kampen för ett fritt samhälle börjar med grundläggande filosofiska frågor. Utan en korrekt kunskapssteori kommer alla etiska och politiska teorier betvivlas. Det är därför uppmuntrande att frågor av det här slaget äntligen ventileras.

Både Lundholms frågor och mitt svar publicerades i *Svensk Linje* 5–6/1988.

---

<sup>5</sup>) En utförlig analys finns förstås numera i min uppsats "Hume om kausalitet och induktion".

<sup>6</sup>) Intressant är att varseblivningsförmåga och rörelseförmåga hänger ihop: om växter hade varseblivningsförmåga, skulle de ändå inte ha någon nytta av den.

# Rand versus Popper eller Om vådan av att spå i kaffesump

## Kortfattad replik

Den utmaning Michael Lundholm ställer mig inför i sitt inlägg (SvL 1/89) är att mäta objektivismen med Karl Poppers kunskapsteori som måttstock och se om den håller måttet.

Självfallet gör den inte det.

Kärnpunkten i debatten oss emellan är vilken roll det absurda och godtyckliga spelar i kunskapsteorin – och mitt svar är att de inte har någon roll alls att spela. Om en invändning har *någon* grund i fakta, måste den bemötas; om den saknar *all* grund i fakta, räcker det med att påpeka att den är godtycklig och absurd. Slutfasen av mitt förra inlägg var en tillämpning av denna princip. Min uppgift nu är att reda ut om Poppers teori har någon saklig grund eller kan avfärdas som alltigenom godtycklig.

Lyckligtvis gör Lundholm uppgiften lätt för mig, genom att presentera Poppers grundtes som följer:

Det sätt på vilket vi hittar på våra vara-satser/teorier behöver inte följa några regler. Jag kan helt enkelt drömma ihop min teori, spå i kaffesump eller studera gässens inälvor.

Men detta behöver inte reduceras till det absurda. Det *är* redan absurd, *prima facie*<sup>7</sup>. Det fordrar därför inte något motbevis från min sida. Med det är värt att notera hur en sådan idé kan ha uppkommit och varför folk kan finna den plausibel.

Ett skäl är att forskning och vetenskap ofta måste ställa upp *arbetshypoteser* – och dessa är med nödvändighet "gissningar" i den bemärkelsen att de inte representerar fullständig visshet. Men det innebär inte att de saknar grund i fakta. Det popperska "språnget" här består i att likställa mer eller mindre *välgrundade* gissningar med totalt *ogrundade* gissningar.

För att ge lite kött på benen, låt oss ta Darwins teori om det naturliga urvalet. Darwin utgick som bekant från den iakttagelsen att nya arter (eller varianter av arter) kunde avlas fram. Hans favoritexempel var duvavel: han märkte t.ex. att en duvavlare genom att konsekvent, under några generationer, para ihop duvor med relativt långa näbbar kunde få fram en extremt långnäbbad variant av duva. Utifrån en mängd iakttagelser av detta slag tänkte sig Darwin sedan att samma mekanism skulle kunna förekomma i den vilda, av människan opåverkade naturen, men att den skulle behöva oerhört mycket längre tidsrymder.

Det är uppenbart att detta till en början var en arbetshypotes, och att det krävs ett långt och mödosamt arbete att integrera alla kända biologiska fakta med hypotesen och göra den till en bekräftad teori. Men betyder detta att skapandet av arbetshypotesen och dess testning gentemot kända fakta är radikalt olika typer av tankeverksamhet, av vilka endast den senare behöver följa regler? Självfallet inte. Vad än Darwin gjorde, så drömde han inte och han spådde inte i kaffesump.

Popper skulle förmodligen invända att detta är irrelevant för hans tes: teorin om det naturliga urvalet *skulle kunna* ha kommit ur kaffesumpen och ändå visat sig stämma. Men i så fall är det Popper själv som drömmer. I denna fråga är jag fullt tillfreds med att citera en person som allmänt tas som arketyper för sund skepticism: "Fan tro't, sa Rellingen".<sup>8</sup>

Bara för att visa hur vidsynt jag är och hur villig att i det längsta ge "the benefit of the doubt", ska jag ta upp det mest plausibla exempel jag kan tänka mig som kan ge stöd åt Poppers tes: fallet med forskaren som kom på DNA-molekylens struktur i en dröm. Är inte detta ett exempel på att man kan "drömma ihop" sina teorier?<sup>9</sup>

Nej, det är det inte. Det är ett extremfall av ett psykologiskt fenomen som säkert de flesta av oss upplevt: att man kan se lösningen på ett svårt problem, när man "sovit på saken". Men det betyder definitivt inte att teorin "kom ur drömmen" – drömmen kom ur det intensiva tankearbete (väglett av vetenskaplig metod, inte av kaffesump) denne forskare under lång tid lagt ned. (En annan sak hade varit om denna dröm hade drömts av en bodknodd i Korpilombolo med sex års folkskola – i så fall skulle Popper haft rätt, och i så fall skulle identitetslagen vara upphävd och världens undergång ett passerat stadium.)

Låt oss ta en titt på baksidan av samma mynt: hösten 1987 anmälde en person att han hade heta upplysningar om vem som hållit i det vapen som dödade Olof Palme. SÄPO startade en utredning, men lade ned den sedan det visat sig att de heta tipsen kom från en spåstjärna killen hade lagt. Ska man ta Poppers tes på allvar, handlade SÄPO här fullkomligt fel: saken borde ha erhållit samma ingående utredning som om det hade rört sig om ett ögonvittne på Sveavägen. En spåstjärna? – det har ju bara att göra med kunskapens *ursprung*, med hur vi hittar på våra teorier. *Testas* grundligt, det måste varje teori, varifrån den än kommer.

Vad som måste ifrågasättas – och förkastas – är själva idén om en dikotomi eller klyvning i vår kunskap – idén att ena halvan av vår kunskap kommer från fakta, andra halvan från någon annan, av fakta obefläckad dimen-

<sup>7</sup>) *prima facie*: vid första påseende.

<sup>8</sup>) Doktor Relling i Henrik Ibsens pjäs *Vildanden*. (Men det visste ni förstås redan.)

<sup>9</sup>) Rättelse: Det var inte DNA-molekylens struktur som på detta sätt "upptäcktes i en dröm", utan molekylstrukturen hos en bensolning. Jag beklagar faktafelet, men det ändrar givetvis inte mitt resonemang.

sion. Poppers variant av denna dikotomi är bara en bland många; och de är allesammans varianter av Kants dikotomi mellan "fenomenvärlden" och "tinget i sig" – enligt vilken den "verklighet" som logik och vetenskap beskriver oundvikligen är en "påhittad" verklighet, medan den "verkliga" verkligheten för alltid är oåtkomlig för oss.

Bästa sättet att bemöta denna idé är att presentera ett rationellt alternativ. Följer man förnuftet (till skillnad från drömmar och kaffesump) har all kunskap ytterst samma grund och samma ursprung: verkligheten. Materialet för vår kunskap är det material våra sinnen förser oss med – och det materialet kommer från verkligheten; det finns inget annat ställe för det att komma ifrån. Vad vi gör med detta material kan sammanfattas i orden begreppsbildning och logik. Begreppsbildning består i att identifiera *verkliga* likheter och skillnader mellan tingen (inte i att "hitta på" likheter och skillnader). Och logiken är ytterst en tillämpning av identitetslagen, som inte heller den är ett "påhitt", utan en identifikation av det mest grundläggande av alla fakta, av vad det innebär att vara eller existera.

Uppenbarligen ryms en hel del inom den ram jag ovan skisserat (jag måste betona detta, eftersom Lundholm tycks betrakta en rationell kunskapsteori som en tvångströja). Vad den inte lämnar utrymme för är godtycke och fria fantasier.

Om nu Poppers kunskapsteori startar i godtycke och fria fantasier, vart leder den då?

Poppers berömda falsifikationsteori går ut på att en teori är giltig, endast om den kan falsifieras av fakta – eller, mera exakt, om den kan ange av vilka tänkbara fakta den skulle kunna falsifieras. Om en teori är ofalsifierbar, är den i och med detta inte längre någon giltig teori – den har s.a.s. gjort sig osårbar till priset av att avskärma sig från verkligheten. (Den "humiska" knorren här är att induktion aldrig kan ge oss säker kunskap; det mesta vi kan säga om en given teori är att den ännu inte falsifierats.)

Detta betyder t.ex. att så länge Darwins teori om det naturliga urvalet inte är fullständigt bevisad, förblir den en giltig teori; skulle darwinisterna göra sitt jobb så väl att den bevisas bortom skuggan av tvivel – om alla "felande länkar" och andra svårigheter visar sig kunna förklaras och därmed inte längre motsäger teorin, utan stöder den – så har de just därigenom upphävt darwinismen som vetenskaplig teori (och gjort den ekvivalent med marxism och freudianism).<sup>10</sup> Det betyder att så länge vi kan tänkas upptäcka ett ting som inte är vad det är, så länge är också identitetslagen en teori att ta på allvar – men om man hävdar, som Aristoteles själv gjorde och som vi objektivister gör, att identitetslagen saknar undantag, då ska den kastas på samma skräphög som Marx och Freud.

Så Poppers falsifikationsteori är katastrofal. Dess enda försonande drag, såvitt jag kan se, är att den är katastrofal också för sig själv. För om falsifikationsteorin är sann, måste den också vara sann om sig själv. I så fall kan den vara sann, endast om den medger möjligheten av en teori som motsäger falsifikationsteorin, m.a.o. en teori som är så sann att den inte kan falsifieras och ändå fortfarande är en giltig teori. Men om en sådan teori existerar, eller ens kan komma att existera, då är falsifikationsteorin falsk.

Kravet att objektivismen ska bedömas efter sin samstämmighet med den här sortens absurditeter är mer än en "akademisk" fråga: det representerar i själva verket en djup, närmast metafysisk orättvisa. Det kan närmast jämföras med en domstol, där brottslingarna utgör domare och jury, och där de oskyldiga står inför skranket, anklagade för sin oskuld.

Lundholm medger själv att han inte kan applådera Popper, därför att hans teori "drabbar" alla naturrättsliga resonemang. Men varför drar han då *mig* (och Ayn Rand) inför denna mardrömsdomstol? Varför inte attackera Popper i stället?

Det finns dock en lärdom att dra av Lundholms artikel: den som förnekar det resonemang om sambandet mellan vara och böra som jag förde i SvL 4/88, *måste* gå ett steg längre, till att också förneka "vara-satser" eller möjligheten av säker faktakunskap. Och *det* demonstrerar hur stark vår position faktiskt är – om inte i den allmänna debatten, så åtminstone i verkliga livet.

Strängnäs 6 april 1989  
Per-Olof Samuelsson

---

<sup>10</sup> När jag skrev detta tog jag det som ett sätt att reducera Poppers resonemang *ad absurdum*, och jag fruktade att jag skulle öppna mig för anklagelsen att jag gör Popper "dummare än han är". Jag har sedan dess kommit underfund med att Popper faktiskt betraktade utvecklingsläran på just detta sätt – han ansåg att den var "immun mot falsifiering" och därmed inte en vetenskaplig teori utan ett "metafysiskt forskningsprojekt". (I rättvisans namn ska tilläggas att Popper sedermera ändrat uppfattning på denna punkt – om detta innebär att han förkastat hela sin falsifikationsteori eller att han numera betraktar utvecklingsläran som osäker, det vet jag tyvärr inte.) Intressant att notera är att denna Poppers kritik mot evolutionismen har anammats av den kreationistiska rörelsen – att utvecklingsteorin är "ofalsifierbar" och därmed lika ovetenskaplig som skapelseberättelsen är ett av deras standardargument. De är naturligtvis överlyckliga över att ha en av 1900-talets mest frejdade vetenskapsteoretiker på sin sida. (Att Popper själv ändrat uppfattning är något de förtiger.) Men det finns en lärdom för oss att dra här: om Popper kan användas som intellektuell ammunition mot en av naturvetenskapens mest välgrundade teoribyggnader, är det då att undra på att han också kan användas som intellektuell ammunition mot den enda rationella filosofiska teoribyggnad som f.n. existerar, m.a.o. objektivismen? [Informationen i denna fotnot har jag från en föreläsning av James G. Lennox.]

## Utförlig replik

I min replik på Michael Lundholms inlägg i *Svensk Linje* 1/89 kunde jag av både tids- och utrymmesskäl inte ta upp och bemöta alla de punkter Lundholm nämnde. Jag anser dock att en sådan detaljkritik är av behovet påkallad; de problem Lundholm reser behöver onekligen ventileras; och jag vill inte gärna lämna intrycket att jag (eller objektivismen) skulle vara oförmögen att ventileras dem, att vi bara kan "dundra mot oförnuftet" men inte har något positivt att sätta i dess ställe.

Jag kommer att besvara Lundholm punkt för punkt i den ordning de uppträder i hans eget inlägg; detta medför tyvärr vissa upprepningar; jag hoppas de inte ska vara alltför störande.

### (i)

"*Problemet med den oändliga regressen*". Lundholm menar att det är ett problem hur den allra första kunskapen kommer till, den som vi sedan ska integrera den nya kunskapen med. Men det finns inget sådant problem. Den första kunskapen är den som förmedlas till oss direkt, via våra sinnen.

Jag håller dock med om att min framställning av induktionsproblemet var något ofullständig, eftersom jag inte nämnde det steg som kallas "reduktion till den perceptuella (varseblivningsmässiga) nivån". Problemet med begreppsbildning och teoribildning på högre nivå än begrepp av typen "bord", "stol", etc. är att etablera kopplingen till det i varseblivningen givna – och det är framför allt här som begrepps- och teoribildning kan slå fel och ge upphov till "fritt svävande abstraktioner". Hur en sådan reduktion går till redovisas och exemplifieras både i *Introduction to Objectivist Epistemology* och i åtskilliga av Leonard Peikoffs föreläsningar, så jag nöjer mig med att hänvisa den seriöst intresserade dit.

Mitt svar lämnar naturligtvis rum för den gängse skepticistiska invändningen: "Hur vet vi då att våra sinnen inte bedrar oss?"

Det finns i princip två metoder att framföra tesen att våra sinnen bedrar oss: att göra det *utan* argument och att göra det *med* argument. Den förra metoden kan avfärdas som godtycklig (bevisbördan ligger hos den som hävdar att sinnen bedrar oss, inte hos mig). När det gäller den senare metoden måste man fråga sig varifrån argumenten kommer, om de inte kommer från sinneserfarenheten själv.

För att ta det mest kända exemplet på skeptiska argument mot sinnen, den famösa käppen i vattnet som förefaller böjd fastän vi vet att den är rak: hur vet vi då att den är rak? Därför att vi sett att den är rak, innan vi sänkte ned den i vattnet, eller därför att vi kan känna med fingrarna att den är rak fastän den ser böjd ut. M.a.o.: de grunder skeptikerna anför som skäl för att tvivla på sinnen är själva hämtade från sinneserfarenheten och förutsätter att vi kan lita på den. (Vad detta exempel visar är inte att våra sinnen bedrar oss, utan att de förser oss med en mängd information att tolka och integrera: vi behöver relativt avancerade kunskaper i optik för att förklara *varför* käppen ser böjd ut i vatten.)

Den "oändliga regress" Lundholm talar om kan endast uppstå om man från början accepterar den skepticistiska grundpremisen: att allt ska betvivlas, oavsett om det finns grunder för tvivlet eller ej. I detta speciella fall innebär det att skeptikern måste tvivla även på den iakttagelse som gav upphov till hans tvivel: att käppen ter sig rak under normala omständigheter. Men detta betyder att han rycker undan grunden för sitt eget tvivel och i fortsättningen måste tillämpa "metod 1", att tvivla utan någon grund alls. Om tvivlaren ständigt måste tvivla på varje grund han anför för sitt eget tvivel, vart kan detta leda om inte till oändlig regress? Intar man den realistiska ståndpunkten i denna fråga, slutar regressen alltid när man nått tillbaka till sinneserfarenheten.

Det kan tyckas egendomligt att jag påvisar sinneserfarenhetens giltighet endast på ett kringgående, indirekt sätt: genom att visa att den motsatta ståndpunkten är absurd. Men detta beror på att sinneserfarenheten kunskapsteoretiskt har samma status som de grundläggande filosofiska axiomen: de är implicita i all kunskap, och varje försök att "bevisa" dem förutsätter redan deras giltighet. (Och varje försök att *förneka* dem måste implicit anta deras giltighet.) Sinnena ger oss vittnesbörd om *att* någonting är; *vad* detta någonting är, är det sedan förnuftets uppgift att identifiera. Det enda alternativ en skeptiker kan ställa upp på denna grundläggande nivå är att sinnen inte ger oss något sådant vittnesbörd: att alltihop är en illusion. Men detta skulle innebära att ett intet, något som inte existerar, skulle ge upphov till något som uppenbart existerar (de "sinnesvillor" våra sinnen i så fall skulle förse oss med). Men ett "intet" kan inte ge upphov till ett "något".

För en grundligare och mer sofistikerad utredning av frågan om sinnenas giltighet hänvisar jag till David Kelleys bok *The Evidences of the Senses*.<sup>11</sup>

### (ii)

Fortsättningen av Lundholms inlägg ställer mig inför ett emotionellt problem, för jag kan inte frigöra mig från intrycket att han helt *upsåtligt* missförstår mig. T.ex. skulle det aldrig falla mig in att förneka att äldre teorier

---

<sup>11</sup>) En mindre sofistikerad och brutalare utredning: den som tror att hans sinnen bedrar honom bör riva ögonen ur sina hål, så att han slipper bedras. När vänliga människor sedan förser honom med en ledarhund, bör han riva ögonen ur hundens hål, så att inte hundens sinnen bedrar honom. Min enda invändning mot detta förfarande är att det är djurplågeri.

kan revideras och kanske t.o.m. kullkastas i ljuset av senare teorier, och det finns ingenting i vad jag skrivit som rättfärdigar en sådan läsning.

Om någonting är säkert (utöver det för sinnen givna och axiomen), så är det att vår värld är full av falska teorier (inte den absoluta, omutliga yttervärlden, givetvis, men väl den halv värld av halvgenomtänkt mischmasch som vi i brist på bättre kan kalla "det kulturella etablissemanget"). Men det kan definitivt inte vara ett krav på en ny och sann teori att den ska kunna integreras med en gammal och falsk. Jag har redan gett exemplet att försöka integrera objektivismen med Karl Poppers kunskapsteori. För att ta ett område som kanske ligger Lundholm varmare om hjärtat: kan man fordra av en rationell nationalekonomisk teori att den ska låta sig integreras med Marx eller Keynes eller Galbraith? Förvisso inte. Det mesta vi kan fordra av den nya teorin är att den sprider ljus över dessa herrars misstag och förklarar hur de kan ha uppkommit.

Detta är f.ö. inte bara tillämpligt på grundfalska teorier utan också på teorier som innehåller element både av sanning och av lögn. För att ta ett näraliggande exempel, så har Adam Smith en helt felaktig uppfattning av förhållandet mellan arbete och kapital (misstaget har identifierats av George Reisman<sup>12</sup>). Men det betyder självfallet inte att *allt* Smith skrev var fel, eller att det inte är viktigt att integrera hans verkliga *insikter* i en framtida teori, om den ska klara integrationstestet.

Eller för att ta ett kanske enklare exempel: Lamarcks biologiska teori hade två huvudingredienser: att det förekommer en utveckling från lägre till högre organismer, och att denna utveckling sker genom att förvärvade egenskaper nedärvs. Biologerna vet numera att det förra var en korrekt insikt, och den är tvivelsutan integrerbar med Darwins teori; medan det senare visat sig vara ett felaktigt antagande.

Vad Lundholm i sin artikel insinuerar (och jag tycker "insinuerar" här är ett mer träffande verb än "implicerar") är att objektivismens kunskapsteori skulle utesluta denna typ av vetenskaplig utveckling. Som jag sagt menar jag att insinuationen var oberättigad redan från början, men efter denna framställning bör den vara dubbel oberättigad, och jag hoppas innerligt att jag slipper höra av den i fortsättningen.

Jag vill här inflika en mycket schematisk framställning av objektivismens kunskapsteori (eller snarare en enda aspekt av den), därför att den är av vikt för vad jag kommer att säga senare.

Vår kunskap börjar med att identifiera och konceptualisera det för sinnen givna; våra enklaste begrepp, typ "bord", "stol" etc., kan definieras ostensivt, d.v.s. genom att helt enkelt peka ut bord, stolar, etc. i vår omgivning. På denna kunskap grundar sig ytterst all vår övriga kunskap, hur komplicerad och avancerad den sedan än må bli. Kunskap bygger på kunskap - och därför kan ny kunskap inte motsäga gammal kunskap (även om den, som jag ovan indikerat, mycket väl kan motsäga gamla misstag). Men - eftersom vår kunskap inte är automatisk och vi varken är allvetande eller ofelbara - kan vårt tänkande mycket väl hamna i motsägelser, och i så fall måste vi följa Hugh Akstons råd: "Pröva dina premisser. Du kommer att finna att en av dem är fel." De mest grundläggande av våra premisser är de som ligger närmast den perceptuella nivån, och att pröva sina premisser innebär därför väsentligen att tillämpa principen om reduktion.

Och slutligen: om vi bygger kunskap på kunskap på det sätt som ovan skisserats, finns det praktiskt taget ingen gräns för hur långt vår kunskap kan nå eller hur mycket vi kan åstadkomma genom att tillämpa vår kunskap. Jag vet inte hur många gånger Ayn Rand betonat att människans kunskap är en "ständig växande summa", men det står i varje fall på s. 8 i OS 5 ("Objektivismens etik"), så vad på mig ankommer har jag gjort mitt för att föra detta faktum även till Michael Lundholms kännedom, och jag accepterar inte okunnighet som en ursäkt.

Med allt detta som bakgrund hoppas jag att det inte bara är jag själv som kan uppfatta den *totala perversionen* i att hävda att objektivismens kunskapsteori skulle representera "pessimism" eller "konservatism" eller "rädsla för det nya och ovana". Jag finner det faktiskt genant att överhuvudtaget behöva kommentera sådana svepande omdömen, grundade på ingenting annat än rena poppergissningar. (Världen är full av förståsigpåare som tror att de begriper Ayn Rands böcker bättre än hon själv; personligen är jag hjärtligt trött på dem.)

Men det är värt att ta en ytterligare titt på implikationerna av Lundholms resonemang: en filosofi som säger att vi kan uppnå visshet sägs representera *pessimism*; medan en filosofi som dömer oss till evigt tvivel (eller säger att vi kan uppnå visshet endast till priset av total avskärmning från verkligheten) sägs representera *optimism*. Om detta inte är att göra vitt till svart och svart till vitt, vet jag inte vad som är det.

### (iii)

Lundholm gör en poäng av att grekerna ställde sig skeptiska till Pythas' rapporter om platser långt norrut där solen inte gick upp (eller ner), men allt detta demonstrerar är vad jag redan sagt, nämligen att kunskap måste integreras i ett sammanhang. Grekerna hade inte de kunskaper om jorden och dess relation till solen som gör Pythas' iakttagelser begripliga. Vad som måste poängteras här är det självklara: att det som grekerna faktiskt visste om solens upp- och nedgång i Grekland var sant och visst och fortfarande är det. Det enda de kan anklagas för är att de inte visste något som de vid den tiden inte hade en chans att veta: att och varför solen betar sig annorlunda norr om Polcirkeln. Men att ställa ett sådant krav är i princip att fordra att människan ska vara all-

<sup>12</sup>) Se min uppsats "Varför behöver vi George Reisman?" - eller ännu hellre *Capitalism: A Treatise on Economics*, s. 475ff.

vetande, innan hon kan veta någonting alls med säkerhet; men detta är upp- och nedvända världen: vår kunskap börjar med sinneserfarenheten, inte med allvetande.

(iv)

Lundholm menar att om det råder motsägelse mellan en ny och en redan accepterad teori, så måste minst en (och förmodligen båda) vara falsk. Detta antagande är såvitt jag förstår en naturlig följd av Poppers vetenskapsteori, men för en mer rationell vetenskapsteori förefaller det mig naturligare att säga att den äldre teorin innehåller ett element av sanning, om än inte *hela* sanningen, och att den nya teorin bör kunna integrera den äldre och visa vad som var sant och vad som var falskt i den.

T.ex.: ett stort vetenskapsteoretiskt projekt, vars huvuddrag jag bara kan antyda, vore att bedöma Aristoteles' biologi i ljuset av darwinismen. Självfallet finns det *ett* stort stycke av Aristoteles biologi som måste kastas bort: han trodde att de levande arter vi ser omkring oss idag har funnits i alla tider och kommer att finnas i alla tider – darwinismen säger något helt annat, och vi vet att Darwin på den punkten hade rätt. Men hur ligger det till med Aristoteles' stora biologiska upptäckt: att levande organismers liv inte låter sig förklaras med ett helt och hållet mekaniskt betraktelsesätt (à la Demokritos) utan måste förklaras teleologiskt, genom att ställa frågan "för vars skull" den ena eller andra kroppsdelen existerar, att varje del måste förklaras med det bidrag den ger till hela organismens liv? Den delen av Aristoteles är förvisso inte kullkastad av darwinismen – teleologin är lika mycket närvarande i utvecklingsläran som hos Aristoteles. (Och om denna teleologiska princip aldrig upptäckts, på vilken fläck skulle biologin idag stå och stampa?)

Vad Lundholm inte ser och inte kan integrera med sitt popperska synsätt är den princip jag tidigare nämnt: att kunskap bygger på kunskap, och att en ny teori därför inte kan motsäga det som var sant i en gammal teori (endast det som var falskt), att en ny teori kan ge oss ny kunskap utan att kullkasta gammal kunskap. Om våra teorier kommer "ur kaffesumpen", då finns det förstås alla skäl i världen att anta att alla teorier motsäger varandra på så gott som alla punkter – och att alla med största sannolikhet är totalt felaktiga.

Lundholm har en "cashing-in sentence" på detta resonemang: "... [vi bör] alltså inta en mycket skeptisk attityd till våra teorier". Jag håller med om att ifall Popper hade rätt, bör vi vara ytterligt skeptiska, betydligt mer skeptiska än Lundholm: vi borde i så fall inte tro ett enda ord av någon enda teori som läggs fram för oss. Det finns helt enkelt ingen sanning att söka, så varför öda tid (och ta dyra studielån) på att söka den?

I en mening är det naturligtvis sant att vi ska vara "skeptiska mot våra teorier", nämligen om man tar termen "skepsis" i dess ursprungliga bemärkelse av "granskning" snarare än dess moderna, cartesianska bemärkelse av "tvivel, oavsett om det finns grund för tvivel". Vi ska inte tro på allt vad skeppare förtälja, än mindre då på augurernas inälvsanalyser. Men "skepticism" i modernt språkbruk har en mycket specifik innebörd: att visshet är principiellt omöjlig. Skepticismen säger att det är *principiellt* omöjligt att veta om Ayn Rand har *rätt*, men den säger också att det är *principiellt* omöjligt att veta om augurerna och språkkäringarna har *fel*. Som jag påpekat under punkt (i) ovan: om skeptikerna har rätt, kan de inte anföra några grunder för att de har rätt, för dessa grunder är i så fall lika tvivelaktiga som allt annat. Men vad Lundholm försöker praacka på oss är detta: att ta det faktum att vi inte bör "köpa vad som helst" som ett argument för att vi faktiskt *bör* köpa vad som helst, inklusive kaffesump och inälvor.

(v)

Det stora problemet med att besvara Lundholms polemik är detta: Lundholm börjar med att ställa mig ett par enkla, rättframma frågor, som jag försöker besvara något så när detaljerat, givet det begränsade utrymme jag har till mitt förfogande. Sedan återkommer han med en polemik som utgår från att jag i mitt korta svar sagt allt vad objektivismen har att säga. Detta gör det mycket svårt för mig att sortera i vilken mån vi faktiskt är oense och i vilken mån Lundholm enbart slår in öppna dörrar.

T.ex. så nämnde jag ingenting i mitt förra inlägg om att vår kunskap, enligt objektivismen, är kontextuell, att våra begrepp och teorier är giltiga inom ett visst, noga specificerat sammanhang, och att det är ett logiskt felslut (benämnt "context-dropping") att försöka tillämpa dem utanför sitt sammanhang. Jag nämnde det inte, därför att det inte tycktes mig nödvändigt för att besvara Lundholms frågor, och också därför att jag i min oskuld trodde att dessa frågor var motiverade av nyfikenhet på objektivismen – i vilket fall Lundholm helt visst skulle gått vidare och upptäckt detta på egen hand – och inte, som det nu visat sig, för att få mig att öppna garden och klubba ner mig.

Lundholm behandlar objektivismen som om den inte hade en aning om en punkt som i själva verket är en av dess kärnpunkter. Hur skulle han annars kunna meddela mig, som om det vore en stor nyhet för mig, att "kausal-samband som gäller i en omgivning [inte nödvändigtvis] behöver gälla i en annan"?

Det hela är desto mer frustrerande för mig som jag faktiskt i min första artikel noga specificerade olika typer av sammanhang: jag drog en klar gräns mellan vad som gäller för död materia och vad som gäller för levande organismer (att de senare fordrar teleologiska förklaringar som helt enkelt inte är tillämpliga på den förra); och jag drog en lika klar gräns mellan vad som gäller för lägre organismer (växter och djur) och vad som gäller för människan (att teleologi för människan också är en fråga om medvetet val). Men jag har funnit att människor som

fallit offer för modern filosofi är fullkomligt ur stånd att bedöma satser och påståenden utifrån det sammanhang där de hör hemma, ens när sammanhanget presenteras – Lundholm är inte på något vis ensam om detta.

(vi)

Påståendet att "det räcker med en observation för att falsifiera [en teori]" förefaller mig reflektera en synnerligen enkelspårig uppfattning av vad teoribildning och teoritestning består i. Det är förmodligen sant om någon mycket enkel teori av mycket begränsad räckvidd. En teori som säger "om Anders braskar, så slaskar jul, och vice versa" kan förvisso vederläggas med ett enda motexempel.<sup>13</sup> Men om t.ex. en evolutionsteoretiker gör en förutsägelse som inte slår in, kastar han knappast in handduken direkt och går över till kreationisternas läger – han är uppmärksam på *vad* som fick förutsägelsen att slå fel, hur stor avvikelser är, vilka kringliggande faktorer han kan ha förbisett när han gjorde förutsägelsen – och vad det leder till är kända någon smärre korrigering av någon detalj i teorin, en korrigering som dessutom bara är meningsfull med teorin som bakgrund.

Naturligtvis är Lundholms invändning återigen en meningsfull invändning, om man köper Popper. Om jag tittar i kristallkulan och det slår fel, så kastar jag kristallkulan och plockar fram tarotleken. Och ger inte heller den korrekta förutsägelse, kastar jag snart den också och tar fram röllekestjälkarna. (Och eftersom det som står i *I Ching* kan betyda i stort sett vad som helst, kommer det att dröja innan jag upptäcker något inkorrekt i dess förutsägelse.<sup>14</sup>)

Att Popper formulerar denna teori – att enda observation räcker för att falsifiera en teori – beror förmodligen på att han formulerade sin egen teori i polemik mot marxism och freudianism, för dessa teoribyggnader är notoriska för att förklara alla motexempel med att införa nya *ad hoc*-hypoteser. Men frågan är: är dessa hypoteser *ad hoc* utifrån teorin själv? Om de inte är det, och de ändå förefaller absurda, så pekar de bara på något grundläggande fel i botten på teorin, och de kan fungera som ledtrådar för att lokalisera detta grundfel. Deras blotta förekomst säger oss bara att det finns en felaktig grundpremiss att lokalisera.

Det mest illustrativa exempel på detta jag kan komma på är följande: en knök<sup>15</sup> hävdade en gång i en debatt att den svenska monarkin är av gudomligt ursprung. När han konfronterades med motargumentet att det inte var Gud utan löjtnant Mörner som hämtade general Bernadotte till Sverige, kontrade han med att säga att Mörner just då vad ledd av gudomlig inspiration. Detta låter utan tvivel synnerligen *ad hoc*, men det tjänar till att belysa att själva föreställningen om en gudomligt grundad monarki (och, ännu djupare, föreställningen om en Gud som styr världen) är *ad hoc*. Om det *fanns* en sådan Gud, skulle självfallet *allt* kunna förklaras med gudomlig inspiration!

(vii)

Därefter drar Lundholm slutsatsen att "POS:s påstående att induktionsproblemet skulle vara ett skenproblem är något märkligt".

Tydligt är jag tvungen att upprepa och vidare utveckla vad jag skrev i mitt förra inlägg; men jag vill hävda att det borde vara onödigt och endast beror på att Lundholm har fokuserat sin uppmärksamhet, inte på om det jag säger är sant eller ej, utan på om det stämmer med Karl Popper eller ej (vilket det självfallet inte gör).

Jag skrev att induktion ytterst grundar sig på identitetslagen: på att varje ting är vad det är, att det har en alldeles speciell natur, och att det därför finns bestämda gränser för vad ett ting kan göra och hur det kan påverkas.

Det är värt att notera att identitetslagen endast specificerar *att* ett ting har en bestämd natur, inte *vad* denna natur är – detta är en specialvetenskaplig och inte en filosofisk uppgift. Vad man kan fordra av vetenskapsmannen är att han håller identitetslagen i respekt.

Inte heller säger identitetslagen att vad vi f.n. vet om ett tings natur är *allt* som finns att veta om dess natur. För att ta ett exempel: om vatten värms upp tillräckligt, kokar det. Detta är en del av vattnets natur. Många vet också att vatten kokar snabbare på en bergstopp än vid havsnivå. Dessa vet *mer* om vattnets natur än de förra. En vetenskapsman kan känna till att dessa fakta har att göra med vattnets molekylstruktur; en annan kan kanske föra tillbaka molekylstrukturen på atomstrukturen eller på något ännu mera grundläggande. Vetenskapsmannen vet inte bara *att* vatten kokar, men också *varför* vatten kokar, och detta *varför* kan vara på olika djup nivå. Men

<sup>13</sup>) Vid närmare eftertanke finner jag att Poppers falsifikationskriterium inte ens är tillämpligt på de allra enklaste teoribyggnader. Antag t.ex. att jag förlagt mina nycklar och formulerar teorin: "De måste finnas i min lägenhet." Jag kan sedan söka på femtioelva olika ställen utan att hitta dem och ha femtioelva "falsifierande motexempel"; men det räcker med ett enda konfirmerande exempel – att jag hittar nycklarna – för att konfirmera hela teorin. Det enda sättet att få detta att stämma med Popper är att helt *ad hoc* ändra teorin till: "De måste finnas *utanför* lägenheten" och sedan falsifiera teorin genom att hitta nycklarna i lägenheten! Men detta tjänar bara till att visa hur fullständigt *ad hoc* hela falsifikationsteorin är.

<sup>14</sup>) För dem som är obevandrade i *I Ching* (*Förvandlingarnas bok*): att spå med hjälp av denna bok involverar ett intrikat manipulerande av röllekestjälkar (det måste vara röllekestjälkar, andra stjälar duger inte). Det finns också en förenklad slantsinglingsmetod. Eftersom jag själv inte äger några röllekestjälkar, använder jag slantsinglingsmetoden. Men det är förmodligen därför jag aldrig får några vettiga svar...

<sup>15</sup>) "Knök" är ett slanguttryck för "konservativ" som ofta användes på 80-talet. (Jag vet inte om det fortfarande är i svang.)

inget sådant "varför", på vilken nivå det vara må, kan motsäga det iakttagbara faktum att vatten kokar – det vore att bortförklara vattnet i stället för att förklara det.

Ett enkelt induktionsslut är om en husmor – som äger en fungerande termometer och bor i höjd med havet – säger att "mitt kaffevatten kokar alltid vid 100°, och det gör allt annat vatten jag kokar också". Givet husmoderns kontext, är detta ett giltigt induktionsslut; ogiltigt är det bara om hon hävdar att det också gäller utanför kontexten. Om hon gör en utflykt till bergen och finner att vatten nu kokar vid en något lägre temperatur, är hennes ursprungliga slutsats inte *kullkastad*; det visar sig att den gäller inom ett sammanhang, en kontext, som hon förut inte specificerat; och hon måste ändra sin primitiva vattenkokningsteori så att den tar hänsyn till höjdskillnaderna.<sup>16</sup>

Notera att detta exempel pekar på ett *verkligt* induktionsproblem: hur specificera exakt i vilken kontext ett induktionsslut gäller? Eftersom mitt exempel var enkelt, är problemet här rätt enkelt: husmodern kan säga "hemma hos mig" (eller "vid havsytan", om hon insett att det är höjdskillnaden som gör kokskillnaden). Mera komplicerade induktionsslut är förstås svårare. Men jag måste få betona, om så bara i rent, desperat självförsvar, att jag *inte* påstått, eller implicerat, eller någonsin velat implicera, att induktion skulle vara oproblematisk. Vad jag skrev i mitt förra inlägg tycker jag var mycket klart, om än en smula komprimerat: "det *humeska* (ja, jag borde förstås ha kursiverat det) induktionsproblemet förefaller mig vara (bättre: är) ett skenproblem".

Det induktionsproblem jag ser är nämligen inte alls det som Lundholm, Popper och Hume försöker pracka på mig. Vad Popper säger är följande: om en husmor ska vara säker på sitt induktionsslut om vatten, måste hon vänta ut frånvaron av motexempel, och då måste hon vänta till tidens ände. (Säger hon att vatten vid havsytan *aldrig* kan frysa till is eller förvandlas till Hegel vid 100°, måste hon också sitta och vänta i all evighet på att det aldrig ska inträffa.) Därför har hon bara ett val: att känna sig mer och mer säker på vattnets kokpunkt för var gång hon ser vattnet koka, men aldrig bli fullkomligt viss om det.

Detta synsätt går direkt tillbaka på Hume. Humes idé var att vi *aldrig* kan dra en induktiv slutsats, därför att vi bara ser att saker regelbundet beter sig på ett visst sätt, men vi ser aldrig att de *nödvändigt* måste bete sig så. Att vi ändå drar induktiva slutsatser (à la min vattenkokande husmor) beror på att de regelbundenheter tillvaron ändå uppvisar gör det till en *vana* hos oss att förvänta oss ännu mer av samma regelbundenheter. Ju fler gånger vatten kokar vid 100°, desto vanare blir husmor vid att vatten ska koka vid 100°. När hon märker att det inte stämmer upp på berget, rubbas hennes vanemässiga associationer, och hon blir tvungen att skaffa sig nya tankevanor. Att vi har tankevanor är dock inte detsamma som att vi har visshet eller sann kunskap. Därav Humes skepticism.

Mitt svar till Hume var att vår förväntan om regelbundenhet i naturen grundar sig på identitetslagen. Detta innebär att jag avvisar den "psykologiska" förklaringen att vi bara *vant* oss vid en viss kokpunkt för vatten – vi *vet* att vatten har en bestämd natur, att dess förflutna kokningar därför beror av denna natur, och att vi därför är berättigade att tro att det ska koka i framtiden också. Detta är uppenbarligen en "common-sense-nivå" av att tillämpa identitetslagen; en vetenskapsman vet mycket mer om *varför* vatten kokar; men detta hindrar inte att identitetslagen som sådan är tillräcklig för att vederlägga Hume (och därmed, *a fortiori*<sup>17</sup>, Popper och Lundholm).

Om Popper och Hume följt mitt resonemang så här långt, skulle de kunna invända att jag "tigger frågan", förutsätter det jag skulle bevisa. Det enda jag vet, skulle Popper kunna säga, är att identitetslagen ännu inte falsifierats; alla ting vi hittills observerat har varit vad de är och haft en specifik natur; men vi kan inte utesluta att det en vacker dag dyker upp ett ting som saknar specifik natur och är något annat än vad det är. (Naturligtvis *säger* Popper inte detta; det är lite för kaffesumpsmässigt t.o.m. för honom. Vad jag vill framhålla är att ett sådant svar är Poppers enda alternativ, om han inte vill ansluta sig till Kant. Popper ansluter sig till Kant.)

Hume, som inte visste att det fanns en Kant att ansluta sig till, skulle svara att det enda som får mig att acceptera identitetslagen är att jag så ofta sett ting som varit vad de är, med specifika naturer, och att jag så ofta sett specifika orsaker leda till specifika verkningar, att det blivit till en *vana* hos mig att förvänta mig detsamma även i framtiden; att identitets- och orsakslagen själva inget annat är än vanemässiga tankeförbindelser i min hjärna eller mitt medvetande.

Låt oss nu se om det går att avgöra vem som "tigger frågan" här, jag eller Hume. Det är uppenbarligen Hume, av följande enkla skäl: Hume påstår att vissa företeelser i yttervärlden, genom att ofta upprepas, ger upphov till vanemässiga associationer i vårt medvetande. Vi kan lämna åsido exakt hur detta går till, för det viktiga är att han påstår att vissa orsaker ger upphov till vissa verkningar, m.a.o. hans invändning grundar sig på att orsakslagen i dess mest allmänna form faktiskt gäller. Och han säger också om vårt medvetande att det i varje fall har förmågan att forma vanor, vilket åtminstone är *ett* uttalande om medvetandets natur. Så inte ens Hume kan undvika att någonstans i sitt resonemang åberopa sig på identitetslagen och orsakslagen, hur gärna han än vill förneka dem. (Eller vill Hume påstå att vi bara blivit så *vana* vid att upprepningar i yttervärlden ska följas av vanor i medvetandet att det också blir till en vana? Men *det* vore att leda ut resonemanget i en oändlig regress.)

<sup>16</sup>) Detta resonemang är inspirerat av en liknande diskussion i appendixet till *Introduction to Objectivist Epistemology*, s. 295ff.

<sup>17</sup>) *a fortiori*: med större skäl. (Lat. "från det starkare", d.v.s. utifrån ett starkare argument. Idén är att om Lundholms resonemang bygger på Popper, och Poppers i sin tur på Hume, räcker det för mig att vederlägga Hume.)

Vad detta tjänar till att visa är dessa båda lagars axiomatiska natur: ett av kriterierna på ett axiom är att den som försöker förneka det drivs till att använda det i själva sitt förnekande.

Också på detta har moderna (postkantianska) filosofer ett svar: axiomen är, säger de, tautologiska, betydelse-tomma, triviala. Men detta är att missa hela poängen och att kliva ut i den skepticistiska kvicksand jag analyserade i punkt (i) ovan. Ett filosofiskt system måste ha en grund, det måste finnas en "första kunskap" att utgå från, annars hamnar man oundvikligen i en oändlig regress. Men denna grund kan inte bestå i godtyckliga postulat, i rena gissningar; ur poppersk kaffesump följer endast poppersk kaffesump. Ska man ha en grund, måste man söka sig till det som är implicit i varje meningsfullt yttrande, hur trivialt eller hur sofistikerat det vara må. Vem som helst kan göra sig lustig över att Ayn Rand slår fast självklarheter som att "existensen existerar", "medvetandet är medvetet" och "A är A"; det krävs lite mer för att se att dessa självklarheter utgör ett mått på hennes genialitet.

Axiom måste vara självklara; vore de inte det, vore de inte axiom utan härledda satsar. Men inga satsar kan härledas utan axiom i botten; hade vi inte axiom skulle alla regresser vara oändliga. Men varje modernt filosofi-seminarium avfärdar det självklara som ointressant (eller "trivialt", som favoritmorrhordet lyder). Att säga att allt grundar sig på gissningar, däremot, betraktas som höjden av sofistikerad!<sup>18</sup> Med sådana kriterier är förstås Ayn Rand en dvärg, Karl Popper en bjässe.

### (viii)

Lundholm menar att det inte spelar någon större roll om vi accepterar objektivismens eller Poppers kunskaps-teori; även utifrån den senare skulle det vara möjligt att "dra lärdom av erfarenheten och projicera framtiden". Vi gör helt enkelt, menar Lundholm, vissa poppergissningar, och sedan ser vi om de stämmer. Och så fortsätter han: "Eftersom 'context of discovery' inte följer några regler kan vi även formulera teorier om fenomen vi ännu inte observerat."

Jag måste ställa en fråga här, även om den är retorisk: Om "upptäcktssammanhanget" (som jag hävdar) faktisk följer regler, betyder det att vi *inte* kan förutsäga fenomen som vi ännu inte observerat? Lundholms "eftersom" antyder detta; ändå är påståendet absurt *prima facie*. Låt mig för att belysa saken gå tillbaka till exemplet Darwin.

En av poängerna med Darwins evolutionsteori, och ett av skälen till att den idag är så allmänt accepterad, är denna: vid Darwins tid hade vi inte på långt när så mycket fossilt bevismaterial som vi har idag; Darwins teori hade implikationer för vad för fossiler man kunde vänta sig att finna och i vilka geologiska lager; det har visat sig att det fossila bevismaterial vi idag har i det stora hela stämmer med darwinistiska förutsägelser. Så här har vi ett paradexempel på "teorier om fenomen vi ännu inte observerat" och som sedan visat sig stämma.

Vilket är "upptäcktssammanhanget" här? Darwin formulerade sin teori utifrån en stor mängd iakttagelser han antingen läst om eller (och i stor utsträckning) gjort själv. Jag vet nu inte (eftersom jag inte är specialist på Darwin) exakt vilka regler och kriterier han hade för att bedöma sitt material och dra induktiva slutsatser; men att han *hade* regler och kriterier låter sig svårigen betvivlas; han var ingen poppergissare. Och *en* enkel och grundläggande regel kan jag bestämt säga att han tillämpade: titta på verkligheten.

Lundholms "svaga" tes här är denna: det spelar principiellt ingen roll om Darwin seglat världen runt och samlat data eller om han gått till en spåkärning; evolutionsteorin skulle i vilketdera fallet ha kunnat förutsäga fossilmaterialet (förutsatt givetvis att spåkärningen delgett Darwin en evolutionsteori).

Lundholms "starka" tes är att det skulle varit *bättre* om Darwin gått till en spåkärning hellre än att förslösa sin tid ombord på Beagle och följa regeln "titta på verkligheten". (Jag håller med om att jag här kanske gör Lundholm dummare än han är, eftersom jag grundar detta enbart på hans bruk av konjunktionen "eftersom"; men jag gör honom inte dummare än han *uttrycker sig*.)

### (ix)

Lundholm säger om "Samuelssons argument" (varmed han menar idén att människans rättigheter är rotade i hennes natur som "förnuftigt djur"): "Det är *med mitt språkbruk* en teori som *tillskriver* människan vissa egenskaper". (Mina kursiveringar.) Men detta är inget språkbruk; det är inte så att jag talar hottentottiska och att Lundholm svarar mig på kinesiska. Det är ett uttryck för en alldeles bestämd teori om förhållandet mellan begrepp och verklighet som kallas "dikotomin mellan analytiskt och syntetiskt". Denna teori har blivit analyserad och såvitt jag förstår grundligt vederlagd av Leonard Peikoff; jag tror inte jag kan förklara saken bättre än Peikoff själv och nöjer mig därför med att hänvisa till hans artikel. (Jag hoppas en vacker dag kunna publicera en översättning i OS.<sup>19</sup>)

<sup>18</sup>) Tertullianus sade på sin tid: "Credo quia absurdum" ("Jag tror därför att det är absurt"). Moderna skeptiker säger i stället: "Dubio quia evidentum" ("Jag tvivlar därför att det är självklart").

<sup>19</sup>) Publicerad som nr 20 i *Objektivistisk skriftserie* (tyvärr dock slut på mitt lager).

(x)

Därefter gör Lundholm antagandet att Poppers kunskapsteori är sann och Rands falsk. Jag hoppas att jag påvisat det befängda i detta antagande, och jag vill bara tillägga att antagandet gör all meningsfull diskussion omöjlig.

(xi)

"Samuelssons argument är en teori, en gissning", fortsätter Lundholm. Som bör stå klart vid det här laget är det Popper som är en gissning från början till slut, och härav följer inte att allting är en gissning, allraminst teorin att människan är ett förnuftigt djur.

(xii)

"POS:s diskussion [om gravt förståndshandikappade] har jag svårt att förstå, alldeles oavsett hur vi kommer fram till vår definition av människa." För all del. Kanhända det var ett misstag av mig att diskutera ett kinkigt gränsfall (ett misstag, därför att jag utgick från det välvilliga antagandet att Lundholm skulle göra ett försök att fatta poängen, något som jag utifrån min nuvarande vidgade och något desillusionerade kontext måste medge var ett förhastat antagande). Låt mig ändå göra ett försök till.

Människan är ett förnuftigt djur. Detta är definitionen. Ett djur är en levande organism. Allt vi vet om levande organismer säger oss att de uppkommer och förgår, att de kan skadas av sin omgivning, att de inte alltid förverkligar sitt "naturliga mål" (för att använda Aristoteles' term). Men ingen har något problem med att kalla en slokande gullviva för gullviva (med attributet "slokande" tillagt) eller att kalla en missbildad hund för hund. Ingen svampplockare har problem med att identifiera en ruten svamp som en svamp, även om det i detta fall kan vara svårt att avgöra om det är en kremla eller en riska eller en sopp. Etcetera – vilken icke-popperian som helst kan fylla ut med egna exempel. Vari består då svårigheten i att kalla en förståndshandikappad människa för människa? T.o.m. språkbruket talar om för oss att vi faktiskt fortfarande har att göra med ett förnuftigt djur – termen "förståndshandikappad" talar om för oss att det är en specifikt mänsklig egenskap som här är handikappad. Det finns faktiskt inga förståndshandikappade djur eller svampar. En hund kan å sin sida vara "spårsinnes-handikappad", och det kan inte en svamp vara. Vilken levande varelse som helst kan vara "livsfunktions-handikappad", men vår vän stenbumlingen från mitt första inlägg kan det inte. Om denna utläggning inte är tillfyllest för att förklara min syn på "gränsfall", vet jag inte vad som skulle vara det.

Vad man måste förstå är att Lundholms undringar faktiskt grundar sig, inte på att vi "talar olika språk", utan på en syn på våra allmänbegrepp som väsentligen skilda från de företeelser i verkligheten begreppen står för – att vi "tillskriver" begreppen en innebörd och sedan hoppas att verkligheten ska rätta sig därefter. (Denna "tillskrivningsteori" för begreppsbildning är förstås en exakt parallell till Poppers "gissningsteori" för teoribildning.) Ett fullständigt svar skulle vara att citera Peikoffs hela artikel ordagrant. Jag hoppas som sagt kunna göra det. Men inte den här veckan.

(xiii)

Vidare ställer Lundholm denna förbryllande fråga: "Hur kan vi *tillskriva* vissa empiriska fenomen de egenskaper vi *gett* begreppet människa?" (Mina kursiveringar.) Jag måste faktiskt ställa en motfråga här: Hur kan Lundholm tro att jag inte redan besvarat denna fråga, när jag faktiskt redan påpekat det enkla faktum att våra begrepp och definitioner grundar sig på gjorda iakttagelser?

Återigen måste jag klaga över att Lundholm helt enkelt nonchalerar vad jag säger. Jag gav i mitt förra inlägg en visserligen kortfattad men dock presentation av objektivismens syn på begreppsbildning, och jag påpekade att "tillskrivningsteorin" är falsk. Jag hänvisade t.o.m. till Peikoffs artikel; Lundholm kunde ha studerat den och om möjligt bemött den; i stället gör han den dogmatiska poppergissningen ("antagandet") att tillskrivningsteorin är sann och vägrar ta andra möjligheter i beaktande. Inte att undra på att han är förbryllad.

Vi måste titta på vad den här "tillskrivningsteorin" egentligen innebär. Om Lundholm hela sitt liv suttit inspärrad i en fängelsehåla och aldrig träffat en enda människa; om han bildat sig ett begrepp "människa", definierat som "förnuftigt djur", utan att någonsin iakttagit eller ens hört talas om vare sig människor eller djur eller krukväxter; och han sedan släpps ut i friheten –  *då*  skulle det sannerligen vara en lyckträff om det begrepp han bildat stämmer in på någonting i verkligheten utanför fängelsehålan.

Eller har han bildat begreppet utifrån de människor (och andra levande organismer) han faktiskt sett omkring sig i livet i stort antal och kanske rentav talat med ibland, eller brevväxlat med eller fört polemik emot, men ändå undrar, för varje ny människa han träffar, om det verkligen ska visa sig vara en människa och inte något exemplar av en helt ny art? Rimligen går Lundholm inte omkring med sådana undringar i sin vardagstillvaro; ändå utgör de ett stort filosofiskt problem för honom. Men att säga att detta är ett filosofiskt problem är detsamma som att säga att filosofi inte har ett dyft med verkligheten att göra, och att vårt förnufts enda uppgift är att slå knut på sig självt.

(xiv)

Lundholm menar vidare att om vi genererat språk och idéer, så kan dessa inte vara "kongruenta" med verkligheten. Problemet är förstås att om vi tänker fel, uppstår denna "inkongruens" – verkligheten tillåter oss inte att *ostraffat* tänka fel. (Det är i själva verket därför som det är klokt av oss att vara objektivist.)

Den första regeln att följa här är: bilda begrepp i enlighet med iakttagna fakta. Då finns det visst hopp om att begreppen också ska vara "kongruenta" med fakta. Men detta är raka motsatsen till Lundholms "tillskrivningsteori" som kan formuleras: bilda begrepp i enlighet med vad som helst (det vill säga: *gissa* dig till begreppen). Med denna begreppsbildningsteori är det naturligtvis inget mindre än ett mysterium hur något enda begrepp någonsin skulle kunna vara det allra minsta kongruent med något enda faktum. Och detta borde vara nog för att få oss att *överge* tillskrivningsteorin och söka efter något bättre.

(xv)

Sist i sitt inlägg ställer Lundholm frågan om objektivismens etik är en "funktionell" eller "ändamålsenlig" etik, och om den i så fall kommer farligt nära en "konsekvensetisk" uppfattning.

Den är det förra, och den är allt utom det senare.

Att objektivismens etik är en ändamålsetik är helt uppenbart, för den börjar med att analysera relationen mellan medel och ändamål, och den säger att en sådan relation skulle vara meningslös (leda till oändlig regress) om det inte funnes ett yttersta ändamål eller självändamål, vilket för varje levande organism är organismens eget liv, och för varje enskild människa följaktligen hennes eget liv.

Men eftersom människan är vad hon är, nämligen en konceptuell (begreppsbyggande) varelse, innebär detta att människan (till skillnad från lägre organismer) behöver en etik, en värdekodex, m.a.o. en uppsättning principer som kan vägleda hennes handlande, m.a.o. kan relatera hennes handlingar som medel till detta yttersta ändamål. Etikens uppgift är att formulera dessa principer.

För att ta ett enkelt exempel på hur detta fungerar i verkligheten: antag att du ställer dig frågan: "Ska jag fuska på nästa prov för att få bättre betyg?" En objektivist som ställs inför denna fråga har inga större besvär med att besvara den: han skulle omedelbart se att detta är ett ohederligt handlingsätt (att man inte kan fuska med verkligheten, "fake reality", är hederlighetens själva väsens kärna); han skulle inse att det värde han försöker vinna, ett högre betyg, skulle vara ett skenvärde om det uppnås med denna metod, och han skulle inse att han inte kan leva sitt liv med vetskapen om det lik i garderoben som en "falsk femma" skulle innebära. På den vanliga frågan: "Men anta att fusket aldrig avslöjas?" skulle han genast inse att detta är en idiotfråga: det skulle innebära att han måste gå omkring resten av livet och dölja att han är en fuskare; att den ursprungliga "lilla lögnen" skulle växa och bli till en allomfattande livslögn; och han skulle veta att livet inte låter sig levas på grundval av lögn.<sup>20</sup>

Detta är förstås ett sätt att säga att dåliga handlingar har dåliga konsekvenser; men notera att det inte görs genom att mödosamt försöka räkna ut varje tänkbar konsekvens av en enstaka handling (ett enstaka fusk) utan genom att återföra handlingen till en övergripande princip (hederlighetens princip); resonemanget förutsätter att man har åtminstone en rudimentär förståelse av denna principens innebörd. En parallell kan kanske tjäna till att belysa resonemanget: om du vill veta hur högt ett visst fönster sitter på en byggnad, kan du resa en stege av känd längd mot fönstret, mäta avståndet från väggen till stegen och sedan tillämpa Pythagoras' sats. Men du skulle inte kunna göra detta, om du inte kände till den övergripande principen, nämligen Pythagoras' sats.

(Tittar man närmare på resonemanget, finner man att det faktiskt innehåller en ännu mer grundläggande princip, nämligen lagen om orsak och verkan: man kan inte utföra en dålig handling och vänta sig att den ska ha annat än dåliga konsekvenser för en själv.)

Men detta är inte den innebörd termen "konsekvensetik" har i modern filosofi. Det typiska sättet för en utilitaristisk konsekvensetiker att handskas med exemplet ovan är inte att knyta handlingen (fusket) till någon övergripande princip alls, utan bara se det som en isolerad handling – och sedan försöka göra en "konsekvenskalkyl" över alla konsekvenser handlingen kan tänkas få under alla upptänkliga omständigheter. Men denna metod är uppenbart hopplös – det är den etiska motsvarigheten till en "matematiker" som försöker mäta varje geometrisk figur han stöter på med måttband hellre än tillämpa de formler (typ Pythagoras' sats) han förhoppningsvis en gång lärt sig och förstått.

För en närmare utveckling av vad en utilitaristisk "konsekvenskalkyl" innebär i praktiken hänvisar jag till min artikel "Neutral terror" (SvL 3-4/82). Poängen i denna artikel är inte så mycket att Torbjörn Tännjö är en ondskefull människa (även om han otvivelaktigt är det), utan att utilitaristisk "konsekvensetik" *måste* stranda på problem av typen "Kan man döda oskyldiga människor (ett ont medel) för att uppnå ett idealt samhälle (ett gott mål)?"

Den enklaste formeln för att besvara sådana frågor är denna: "Om ändamålet är livet, kan det inte uppnås med livsfientliga medel." Den formeln är mycket abstrakt, och det behövs mer specifika principer för att se vad

---

<sup>20</sup> Se gärna det exempel Leonard Peikoff ger i "My Thirty Years with Ayn Rand" (*The Voice of Reason*, s. 339ff).

den innebär för varje konkret handling; men min poäng just nu är att en "konsekvensetiker" inte *kan* inse eller tillämpa denna formel; han kan inte se detta enkla samband mellan medel och mål; och därför måste han utföra dessa fantasifulle "konsekvenskalkyler", innan han kan avstå från att tortera, döda oskyldiga barn, eller råna en bank.

"Konsekvensetiker" har uppenbara svårigheter att förstå objektivismens etik (ungefär som en "konsekvensgeometriker", om en sådan varelse existerade, skulle ha svårt att begripa eller tillämpa Pythagoras' sats).

Om nu objektivismen står så fjärran vad som med gängse språkbruk kallas "konsekvensetik", hur kan då den uppfattningen uppstå att den kommer "farligt nära" konsekvensetiken?

Den kan uppstå, om man utgår från vad som traditionellt uppfattas som det enda alternativet till en konsekvensetik, nämligen en pliktetik – en etik som säger att vissa typer av handlingar är rätta *i sig*, oavsett vilka konsekvenser de leder till.

För att analysera pliktetiken som alternativ, låt oss gå tillbaka till det ursprungliga exemplet: att fuska sig till en femma. En pliktetiker kan tillämpa samma "kalkyl" som konsekvensetikern, och "kalkylen" lämnar honom lika vilsen; han kan t.ex. säga: "En femma betyder att jag kommer in på en utbildning jag gärna vill ha; den kommer att leda till ett jobb jag trivs med och till hyfsade inkomster; så bara jag inte blir avslöjad, kommer mitt fusk att få goda konsekvenser. Ändå är det *fel* att fuska. Varför?" Och det enda svar han kan ge sig själv är: det finns ett budord, eller ett kategoriskt imperativ, som säger: "Du skall icke fuska!" De eventuella "goda konsekvenserna" är etiskt irrelevanta.

Notera skillnaden mellan pliktetikerns resonemang och den objektivistiska analysen: en objektivist fuskar inte på ett prov, därför att han inte vill fuska bort sitt liv. Konsekvensetikern fuskar (eventuellt) på provet, därför att han inte inser att han fuskar bort sitt liv. Pliktetikern bryr sig inte om att alls tänka på sitt liv; han avstår från att fuska, därför att han inte *får* fuska (Gud eller Kant har förbjudit honom).

Utifrån detta kan man ställa sig och kanske t.o.m. besvara frågan vilken etik som ligger "farligt nära" vilken. Konsekvensetiken och pliktetiken har ett fel gemensamt: de kan inte se relationen mellan mål och medel annat än som något tillfälligt och hamnar därför ständigt i konflikten "onda medel – goda mål". En typisk konsekvensetisk lösning är att säga att "ändamålen helgar medlen", och en socialistisk konsekvensetiker (typ Torbjörn Tännjö) kan därför rekommendera snart sagt vilka ohyggligheter som helst för att åstadkomma det "önskvärda" målet, en socialistisk samhällsordning. Pliktetikern *accepterar* denna klyvning mellan mål och medel, och "löser" sedan problemet genom att göra etiken till uteslutande en uppsättning påbud och förbud, utan någon relation alls till något ändamål (allra minst ett så allomfattande ändamål som "människans liv här på jorden"). Det är endast utifrån den objektivistiska synen på etiken man kan ge Tännjö det rätta svaret: om dina medel är så livsfientliga, är säkert ditt slutmål lika livsfientligt, det också!

(xvi)

Det vore frestande att försöka gissa sig till vilken etik som kan tänkas följa ur Karl Poppers kunskapsteori, men det enda jag kan komma på är så absurt att jag tvivlar på att ens Popper skulle kunna acceptera det.

Det naturliga och konsekventa vore nämligen att en popperian, ställd inför problemet "fuska på provet eller ej", helt enkelt skulle våga sig på en gissning i det blå (alternativt titta i sin ägandes kristallkula), och sedan vänta och hoppas på att hans gissning ska undgå att falsifieras.

### Sammanfattning

Objektivismen är ett integrerat filosofiskt system, och som sådant har det en grund, en utgångspunkt. Den utgår från satsen som inte bara är sanningar, utan självklara sanningar, m.a.o. den utgår från axiom. På denna grund hävdar objektivismen att visshet är möjlig för människan att uppnå även när det gäller mer komplicerade, mindre uppenbart självklara teorier. Som jag hoppas mina resonemang ovan visat, är sådan visshet ingalunda automatisk eller lättköpt, men poängen är att den är möjlig.

Poppers filosofi å andra sidan utgår inte från självklarheter utan från gissningar. Som framgår av de metaforer Michael Lundholm använder för att beskriva teorin – drömmar, kaffesump, inälvor – menar Popper härmed inte rimliga arbetshypoteser; han menar absoluta gissningar, gissningar som inte behöver och inte kan ha någon grund alls. Utifrån detta följer att visshet är omöjlig för människan att uppnå – det bästa hon kan hoppas på är att någon av hennes gissningar ska leda till teorier som på något sätt lyckas undgå att falsifieras.

Som jag påpekade från början innebär detta att det bästa Popper kan hoppas på för egen del är att undgå att falsifieras – den visshet som inte står att uppnå för någon annan teori står inte heller att uppnå för Poppers egen. Strängt taget är därför Poppers teori självvederläggande, vad gäller dess konsekvenser. Jag vill påpeka att den faktiskt också är självvederläggande vad gäller dess grund: om alla teorier till sitt ursprung är grundlösa gissningar, då är också Poppers egen teori en grundlös gissning.

Men att en grundlös gissning skulle utgöra ett seriöst alternativ till objektivismen är uppenbart grundlöst. Och att bedöma objektivismen utifrån dess samstämmighet med en sådan teori är förstås upp- och nervända världen.

I själva verket kunde jag, som jag från början påpekade, ha avfärdat Karl Popper i en enda mening och lämnat hela diskussionen därhän – Lundholm har redan befriat mig från uppgiften att reducera Popper *ad absurdum*. Som vederläggning av Popper är hela denna långa artikel en överloppsgärning – han vederlägger sig så bra alldeles själv. Jag kan med visst fog beskyllas för tjat, eftersom jag gång på gång reducerat till det absurda det som redan från början var absurt.

Icke desto mindre hoppas jag att denna långa utläggning också har ett positivt värde. Om allt jag hade att säga vore att objektivismen betraktar modern filosofi som ett angrepp på människans förnuft, skulle inte mycket vara vunnet – de flesta vet redan så mycket; och att säga att alla andra är dumma är inte detsamma som att bevisa att man själv är klok. Genom att inte bara i största allmänhet utan också i något så när specifik detalj kontrastera objektivismen mot Karl Popper har jag förhoppningsvis gjort mer än bara dundrat mot oförnuftet.

Det räcker inte med att konstatera att det är kvavt i rummet – för att vädra ut måste man också öppna fönstren.

Strängnäs i maj 1989  
Per-Olof Samuelsson

## Appendix: Debatt med Ingemar Nordin

På min första artikel om "Vara och böra" fick jag också en replik från filosofidocenten Ingemar Nordin, som publicerades i *Svensk Linje* nr 2/1989. Innehållet i repliken bör framgå av mitt svar.

Ingemar Nordin har reagerat med sedvanlig fackfilosofisk förvirring på mitt inlägg om "Vara och böra". Jag vet uppriktigt sagt inte hur jag ska göra Ingemar mindre förvirrad; jag ska ändå försöka besvara honom punkt för punkt och hoppas på det bästa.

### (i)

Jag är ledsen att jag inte lyckats förklara för Ingemar varför han bör leva själviskt, men svaret är faktiskt ganska enkelt: han bör leva själviskt, därför att hans liv är ett självändamål, inte ett medel för något externt ändamål. Om Ingemar vill leva alls, finns det inget annat sätt än att leva själviskt. Själviskhet är ett korollarium till (en direkt följd av) "livet som värde" och "individens eget liv som ett självändamål". Att välja att leva är att välja att leva för sin egen skull – resten av etiken talar om för oss *hur* vi ska leva för vår egen skull; *att* vi ska göra det följer direkt av själva valet att leva. Att "leva osjälviskt" är detsamma som att begå långsamt självmord.

Självfallet behöver man inte välja att leva, om man inte vill. Man kan välja att dö i stället. Objektivismen har inte ett smack att säga om hur man genomför *det* valet i praktiken, och skälet är återigen enkelt: ett sådant val fordrar inte någon utarbetad etisk kodex. På sin höjd en handbok i självmordsteknik.

Jag moraliserar inte ens emot självmordet. Vem kan diktera för en människa när det är dags att kasta in handduken? Allt jag säger är att när det valet en gång är träffat, har etiken spelat ut sin roll. Etiken handlar om hur vi ska leva våra liv, inte om hur vi ska dö.

Vad jag moraliserar över är strävan att "leva osjälviskt". Denna strävan härrör inte från valet att leva, och inte heller från valet att dö; det härrör från en önskan att gå omkring halvdöd. Att predika en sådan moral härrör från en önskan att också se andra gå omkring halvdöda. (Nota bene: detta är *inte* avsett som en ordlek eller ett skämt.)

### (ii)

Ingemar har missat poängen i Ayn Rands analys av förhållandet mellan begreppen "liv" och "värde". Han refererar den med orden: "Alla organismer strävar efter att överleva. Livet är följaktligen ett naturligt värde." Översatsen i den syllogismen är: "Det som eftersträvas är ett värde" eller möjligen: "Det som levande organismer eftersträvar är ett värde". Syllogismen är i sin ordning som syllogism, men den låter ändå inte särskilt övertygande, därför att den skyler över poängen, nämligen att värden inte kan existera alls utom för levande organismer, att det är begreppet "liv" som möjliggör och nödvändiggör begreppet "värde". Ett värde är ett värde för mig, endast och allenast därför att det, på ett eller annat sätt, i stort eller smått, befrämjar mitt liv. Om jag vore död, skulle jag inte kunna ha några värden.

Skälet till att Ingemar missar denna poäng är att han aldrig förr hört talas om en objektiv värdeteori. Han tror att valet står mellan subjektivism och intrinsikalism – mellan idén att ett värde är ett värde bara för att jag vill att det ska vara det, och idén att värden är värden "i sig själva", helt bortsett från det värderande subjektet. Vad han kallar "objektivt värde" har inte det ringaste med objektivitet (eller objektivism) att göra, det är ren intrinsikalism.

Notera den envishet med vilken Ingemar konsekvent "översätter" Ayn Rands (och min) tes till "livet är ett *egenvärde*", en term som ingen av oss någonsin använt eller ens skulle tänka oss att använda.<sup>21</sup>

Värden är värden endast i *relation* till ett värderande subjekt, en levande organism. Detta gör på intet sätt värden till något subjektivt. Den vita flugsvampen är giftig för mig, hur mycket jag än önskar att den skulle vara ätlig som snöbollschampinjonen. Men detta innebär inte att "ätlig" eller "oätlig" skulle vara attribut som tillkommer svamparna "i sig", bortsett från den ätande. Om detta är klart när det gäller svampars ätlighet, då borde det också vara klart när det gäller mer sofistikerade värden. Men den falska motsättningen mellan "subjektiva värden" och "egenvärden" har gjort det omöjligt för filosofiskt skolade människor att fatta denna skäligen enkla poäng.

### (iii)

På exakt samma sätt missar Ingemar poängen, när han frågar "huruvida det där 'naturliga målet' är moraliskt bindande eller ej".

Precis som begreppet "värde" är begrepp som "mål", "ändamål", "syfte", "telos" generiskt beroende<sup>22</sup> av begreppet "liv". Den döda materien *har* inga mål, endast levande organismer kan eftersträva dem.

Det "naturliga målet" (livet) är moraliskt bindande, därför att moralen börjar med valet att leva och (som jag skrev tidigare) inte har någon funktion alls, om ens val är att ta livet av sig. Jag har som nämnt inget otalt med genuina självmordskandidater – allt jag fordrar av dem är att de lämnar oss som valt livet fria att leva moraliskt och inte använder våra skattepengar till att predika en kompromiss mellan liv och död.

Alla dessa "filosofer" som tvivlar på att livet är det högsta värdet och det övergripande målet gör sig skyldiga till en självmotsägelse, så fort de yttrar sitt tvivel: för alternativet är att det högsta värdet och det övergripande målet skulle vara något som utplånar alla värden och alla mål. Man behöver inte ens vara objektivist för att begripa detta: Pär Lagerkvist begrep det uppenbarligen, när han skrev sin medvetet absurda novell om mannen som kastade sig från ett kyrktorn för att tjäna en miljon. ("Det är klart att jag dör; men en miljon är ju alltid en miljon." – Citerat ur minnet.<sup>23</sup>)

### (iv)

Karl Poppers efterföljd gör Ingemar sedan ett antal "hypotetiska antaganden" som jag förmodas acceptera som seriöst resta invändningar.

Det första antagandet är att vi inte är autonoma individer alls, utan lemmar i någon "superorganism" – ekosystemet eller samhället (arten, släktet). Om detta vore sant, skulle det förvisso kullkasta mitt påstående att hr Nordins liv är ett självändamål. Men det enda argument han framför är att det finns folk som framfört sådana teorier. Det finns därför strängt taget inget argument för mig att analysera eller bemöta. Jag kan ändå inte låta bli att notera hur dogmatiska skeptiker kan bli, när de försöker rättfärdiga sin skepticism – de grabbar tag i vilka dogmer som helst, varifrån de än kommer, på hur lösa grunder som helst.

Också Dawkins "själviska gener" är en smula för bisarra att öda mycket tid på. Låt mig bara påpeka att frågan "leva själviskt eller osjälviskt?" uppstår, därför att människan inte fungerar automatiskt utan måste välja en etik att leva efter. Frågan uppstår överhuvudtaget inte för de lägre organismerna, allra minst för deras gener. Dawkins resonemang har inte det bittersta att göra med mitt val av svampanrättning eller livskamrat eller filosofi eller något som har med *mitt* liv att göra. (Om Ingemar vill leva för genpoolens skull, är det hans huvudvärk; men han kan inte fordra att jag ska ta det på allvar.)

Om man vill leka med ord, kan man naturligtvis hävda att hela den levande naturen utom människan lever själviskt, alldeles av sig själv, utan att behöva vägledas av en rationell etik. Blommor och björnar kan helt enkelt inte korrumpas så till den milda grad att de accepterar altruismen – endast människan är kapabel till sådant sedefördärv. Men i så fall finns det ingen anledning att skilja ut *generna* och tillskriva dem någon särställning.

### (v)

Det finns ytterligare en förvirrad idé i detta sammanhang, som jag för samvetsfridens skull måste reda ut: Ingemar tycks föreställa sig att Ayn Rand föreställer sig att naturen "bygger in" en dos själviskhet i oss.

Detta är nonsens. Naturen bygger inte in etiska idéer hos oss, lika litet som den "bygger in" geometriska teorem eller någon annan kunskap. I kunskapshänseende är vi allesamman födda "tabula rasa". Utöver rent automatiska funktioner, typ hjärtslag och andning (som vi delar med djuren), har naturen inte ens gett oss någon "livsvilja" eller "självbevarelsesdrift". Själva grunden för etiken – valet att leva – är ett *val*. Inget tvingar oss att

<sup>21</sup>) En längre utläggning om vad som är fel med idén om "egenvärde" finns i Tara Smiths *Viable Values*, kap. 3, "Intrinsic Value: A False Foundation". Men för att uttrycka det kort är det en himmelsvid skillnad mellan att bara grabba tag i ett värde – det må nu vara livet eller något annat – och kalla det ett "egenvärde" eller "värde i sig", och att som Ayn Rand gjort härleda det ur grundläggande fakta.

<sup>22</sup>) Uttrycket "generiskt beroende" är måhända obegripligt filosofiskt fikonspråk. Enklare uttryckt: utan begreppet "liv" är dessa andra begrepp, "mål", "ändamål", "syfte", "telos", meningslösa och obegripliga – precis som begreppet "stöld" är meningslöst och obegripligt utan det mer grundläggande begreppet "egendom".

<sup>23</sup>) Novellen står i novellsamlingen *Onda sagor*.

träffa ett sådant val – och om vi inte gör det, så antingen dör vi eller fortsätter att leva på ett djurliknande sätt. I så fall uppstår inte ens frågan: "Ska jag leva för min egen skull eller för någon annans?" – lika lite som hunden ligger och grubblar över om hans liv tillhör honom själv eller hans husse.

#### (vi)

Ingemar svävar i villfarelsen att Naturen skulle ge oss någon sorts "befallning" att leva (alternativt i villfarelsen att Ayn Rand eller jag skulle ha hävdad något sådant). Han tror att frågan är om vi kan byta ut en "gudomlig" befallning mot en "Naturens" befallning. Detta är ett totalt missförstånd och en vantolkning av vad jag skrev i mitt första inlägg. Min poäng var att etiken överhuvudtaget inte är en fråga om "befallningar", bud och förbud, ovillkorliga plikter eller kategoriska imperativ. Det är inte *källan* till det kategoriska imperativet vi ifrågasätter hos Kant, det är själva *föreställningen* om ett kategoriskt imperativ.

Naturen ålägger oss inga plikter, inte ens "plikten" att leva. De "imperativ" naturen ställer oss inför är alla med Kants terminologi "hypotetiska" – de grundar sig på hypotesen att vi valt livet. Om vi vill leva, ska vi välja snöbollschampinjonen framför den vita flugsvampen, det lyckliga äktenskapet framför mesalliansen, friheten framför slaveriet, och Rand framför Kant (eller Popper). Vill vi inte leva, kan vi lika gärna dö med en gång.

Om vi vill leva, ställer livet förvisso hårda krav på oss – det fordrar t.ex. att vi tar på oss varmt när vi går ut i smällkalla vintern, och att vi klär oss annorlunda om vi befinner oss i tropikerna. Och detta är ändå ett av de enklare val livet ställer oss inför. Hur mycket mer fordras inte för att välja livsbana eller livskamrat eller livsfilosofi? Detta är några av de problem etiken är till för att hjälpa oss att lösa. Vill vi inte leva, behöver vi ingen lösning på dem. Då går vi bara rätt ut i kylan och förfrysar.

Det finns ingen "godhetens idé" att leva upp till, och valet står inte mellan att lyda furstar eller gudar eller platonska idéer eller kantianska plikter. Men Ingemar Nordin föreställer sig uppenbarligen att det är detta valet gäller. Han finner ingen objektiv grund, ingen grund i fakta, för etiken, helt enkelt därför att det inte är en sådan grund han söker. Allt han söker är en ersättning för Gud, en "auktoritet" som kan "garantera" etiken åt honom. Beklagat. Objektivismen tillhandahåller ingen sådan auktoritet.

(Om Ingemar väljer att leva, då kan förvisso objektivismen lära honom en hel del om hur han ska bära sig åt, varför han behöver principer och vilka principer han behöver, etc. Men om han måste vänta på någon form av uppenbarelse, gudomlig eller "naturlig", innan han kan träffa detta grundläggande val, då kan han gott upprätthålla sin skattefinansierade filosofidocentur i stället.)

#### (vii)

Ingemar avslutar sitt inlägg med att hävda att jag och Ayn Rand lämnat honom i sticket. Sanningen är att vi (eller åtminstone jag<sup>24</sup>) sträckt ut en hjälpande hand och att Ingemar hårdnackat vägrat att ta den. Jag anser inte att det är fel att försöka dra upp en medmänniska som gått ner sig i en isvak – inte så länge det ligger inom det möjligas gränser. Men om personen i fråga inte vill upp ur isvaken, utan bara vill att jag ska göra honom sällskap ner, då får det vara. Då kan han gärna för mig få hållas i sin vak.

Strängnäs i augusti 1989

Per-Olof Samuelsson

Publicerad i *Svensk Linje* nr 4/1989 under rubriken "En utsträckt hand".

### Kommentar

Denna längre kommentar skickade jag ut som bilaga till *Objektivistisk skriftserie*.

I ovanstående inlägg gör jag en stor affär av att etiken grundar sig på valet att leva. Jag utgår här från Ayn Rands egna ord (i Galts tal): "Min moral, förnuftets moral, innefattas i ett enda axiom: existensen existerar – och i ett enda val: att leva. Resten härrör från dessa."

Men anta nu att någon akademisk filosof typ Ingemar Nordin frågar: "Varför ska jag då träffa just det valet? Jag kan gå med på att om jag väljer att leva, då följer resten av sig självt. Men själva utgångspunkten, att jag bör välja livet, är fortfarande godtycklig."

Det svar jag gav i mitt inlägg var att om Ingemar inte väljer att leva kan han lika gärna gå och hänga sig med en gång och inte besvara mig med dumma frågor. Jag tror emellertid det finns ett mer grundläggande svar.

Låt mig börja med att analysera "valet att leva". Att människan måste *välja* att leva betyder uppenbarligen inte att hennes liv har sitt *upphov* i detta val. Man väljer inte att födas till världen; detta faktum kan man gott skylla på föräldrar och tidigare anfäder. Inte heller innebär "valet att leva" bara ett val att avstå från självmord; att jag drar in självmordet som ett alternativ i mitt resonemang är huvudsakligen en metod att framhäva det absurda i "alternativen" till livet som självändamål och värdemätare.

---

<sup>24</sup>) Jag hade brevväxlat en tid med Nordin före denna debatt.

Låt mig utgå från ett konkret, dramatiskt exempel (som jag f.ö. fått från en av OS' prenumeranter): anta att du är ute och kör bil, och du kommer till en bro över en djup ravin, och du upptäcker att bron rasat. Det är självklart att du i så fall *bör* bromsa, och det är lika självklart vilket "*vara*", vilka *fakta*, som ger upphov till detta "*böra*".<sup>25</sup>

Men om du vore riktigt led vid livet och önskade dig döden, då skulle förstås detta "*vara*" diktera ett helt annat "*böra*": inte att du *bör* bromsa, utan att du *bör* gasa. Och om du hade uppnått vissa mystikers "*ideal*", ett tillstånd av total likgiltighet inför både livet och döden, då skulle detta "*vara*" inte kunna diktera något "*böra*" alls, du skulle inte veta hur du skulle bete dig, och det skulle inte ens spela någon roll för dig att du inte vet det.

Om du upptäcker broraset i sista ögonblicket och bromsar in som en ren ryggmärgsreaktion, då kan det knappast kallas en fråga om val utan snarare om en "*betingad reflex*". Men om du hinner överlägga, då *väljer* du att bromsa. "*Valet att leva*" är i detta fall implicit i valet att bromsa. (Jag tror det är värt att betona att det rör sig om ett implicit val; annars kan "*valet att leva*" förefalla som ett slags nyårslofte som man försöker leva upp till.)<sup>26</sup>

Men det är ändå ett *val*. Om du vore en välprogrammerad robot med sensorer som kan avläsa vägbanan, skulle du förmodligen bromsa automatiskt, helt enkelt därför att du är programmerad att bromsa i sådana situationer. Om du i stället vore en till bilförning dresserad schimpans, då är i stället sannolikheten stor för att du inte skulle komma på tanken att bromsa (därför att det finns gränser för hur väl man kan dressera en schimpans). Men nu är du människa och måste välja.

Vad är det som skiljer dig från roboten i exemplet? Det faktum att du är ett levande väsen och därför kan dö. Vad skiljer dig från schimpansen, som ju också är ett levande väsen och kan dö? Det faktum att ditt medvetande är av en mera avancerad typ än schimpansens, att ditt medvetande, till skillnad från schimpansens, är viljestyrt, att du har förmågan att tänka och att du måste sätta igång och vidmakthålla dina tankeprocesser genom en viljehandling.

För roboten *qua* robot existerar inget "*böra*" (även om det självfallet kan göra det för dess programmerare): den gör automatiskt som den blivit programmerad att göra. Inte heller för schimpansen existerar något "*böra*" i egentlig mening: en lägre organism gör som den *bör* så länge den kan, och när den inte längre kan det dukar den under. Vad som skiljer ut människan är att hennes handlande inte är alltigenom automatiskt, inte alltigenom programmerat; hon måste s.a.s. gripa in och programmera sig själv.

Det är detta faktum – som vi betecknar med termerna "*valfrihet*" eller "*viljefrihet*" – som gör att ett "*böra* göra si – *böra* inte göra så" (i detta fall: "*bör* bromsa – *bör* inte gasa") överhuvudtaget uppstår för människan.

Människans specifika typ av medvetande, hennes förnuft, är också hennes främsta redskap för överlevnad. Förnuftet spelar för människan en roll som motsvaras av t.ex. hundens luktsinne eller trädets förmåga att slå rot. Om en hund kunde "*välja bort*" sin känsliga nos, eller om ett träd kunde välja att dra in sina rötter, då skulle hunden och trädet också kunna välja att handla mot sin egen överlevnad; de skulle kunna "*välja självmordet*". Men en sådan valmöjlighet står dem inte till buds.

Men människan *har* ett sådant grundläggande val: hon kan välja att sätta igång och vidmakthålla en tankeprocess – eller låta bli; att tänka eller inte tänka; att "*fokusera*" eller "*evadera*". Väljer hon att tänka (fokusera), då kan hon också leva och leva väl; väljer hon att inte tänka (evadera), kan hon det inte.

(En människa som väljer att inte tänka dör förstås inte knall och fall; de automatiska funktioner, typ andning, hjärtslag, o.s.v., som vi har gemensamma med djuren, fortsätter att göra tjänst. Men om en evaderande människa bodde ensam på en öde ö, skulle hon omkomma av svält inom några dagar; hon har ingen jakt- eller betningsinstinkt som kan ersätta det förnuft hon av sagt sig. Lever hon i ett samhälle, kan hon överleva på ett vegeterande sätt under en längre tid, men då endast tack vare att det finns *andra* människor som tar på sig det ansvar hon själv undflytt: ansvaret att tänka.)

Eftersom "*människans liv*" och "*människans utövande av sitt förnuft*" uppenbarligen är så intimt sammanflätade, så är också "*valet att leva*" och "*valet att tänka*" intimt sammanflätade. I exemplet ovan skulle du inte kunna bromsa din bil, *om* du inte (åtminstone implicit) valde att leva hellre än att dö; du skulle inte heller kunna göra det, *om* du inte valde att fokusera hellre än evadera, att tänka hellre än inte tänka.

Om vi inte *väljer* att leva, så dör vi; snabbt, om det handlar om en bil som kan rasa ner i en ravin; långsammare om det handlar om att vara strandsatt på en öde ö; ännu långsammare (och framför allt plågsammare) i mindre dramatiska kontexter; men dör gör vi.

Slutsats: vi *bör* välja att leva. Alla relevanta fakta leder till denna slutsats; inget relevant faktum motsäger den.

---

<sup>25</sup>) Denne prenumerant använde sitt sunda förnuft. Om fler gjorde det, skulle alla dessa långa utläggningar vara överflödiga.

<sup>26</sup>) Att "*valet att leva*" är ett *implicit* val är också något som tas upp av Tara Smith i *Viable Values*. (Men det kände jag förstås inte till när jag skrev det här, eftersom denna bok inte kom förrän år 2000.)

Varför då detta långa resonemang för att bevisa något till synes så enkelt och självklart?

Jo, filosofer av Ingemar Nordins typ har en stående invändning mot objektivismens tes att livet (människans liv) är den yttersta värdemätaren och upphovet till alla "böra-satser": de påstår att det är ett *cirkelresonemang*, och att det inte går att ta sig ur cirkeln. (Ingemar själv har åtskilliga gånger rest denna invändning i privat korrespondens.)

Invändningen går ut på följande: om du säger att alla böra-satser låter sig härledas ur det faktum att vi lever, så har du smugglat in ett "böra" i din grundpremiss: du utgår från att man bör leva, och därför har du misslyckats med att härleda ett "böra" från ett "vara" (eller "värden" ur "fakta"). Det objektivistiska resonemanget låter sig, menar de, reduceras till påståendet: "Man bör leva för att man bör leva" (eller: "Livet är ett värde bara för att det är det, och därmed basta"). Men detta är att "säga samma sak två gånger" eller att "babbla" – ett tankefel som redan Aristoteles var på sin vakt emot.

Har denna typ av invändning något fog för sig?

Låt mig för att besvara den frågan rekapitulera min argumentation i abstraktare och mer komprimerad form:

1. Människan är en levande organism.

1.1. Som levande organism ställs hon inför alternativet liv eller död; allt hon företar sig antingen gagnar eller skadar hennes överlevnad.

2. Människan är en levande organism av specifikt slag.

2.1. Det specifika med människan är hennes typ av medvetande; hennes medvetande är viljestyrt; det som skiljer henne från övriga organismer, tankeprocessen, måste sättas igång och vidmakthållas genom en viljehandling, ett val.

3. Människans främsta verktyg för överlevnad är hennes tänkande, hennes förnuft.

3.1. Om människan överlever eller går under, om hon lever eller dör, är huvudsakligen beroende av hur hon brukar sitt överlevnadsverktyg, sitt förnuft.

3.1.1. Om människan lever eller dör beror därför huvudsakligen på om hon tänker eller inte tänker.

3.1.2. Att tänka eller inte tänka är något som människan själv väljer att göra; det är inte fråga om någon "inbyggd automatik".

3.1.3. Att välja att tänka innebär därför att välja livet framför döden; att välja att inte tänka innebär att välja döden framför livet.

3.2. Vissa handlingar leder till överlevnad, andra till undergång; människan är fri att välja vilkendera som helst av dessa båda handlingstyper; men hon är inte fri att undfly konsekvenserna av sitt val: väljer hon en handling som leder till undergång, går hon under.

4. Finns det ett kortare sätt att uttrycka det omständliga resonemanget ovan? Går det att sammanfatta i få ord? Finns det ett *begrepp* som *kondenserar* alla dessa fakta? Ja, det finns det. Det kortfattade uttrycksättet är: "Man bör utföra vissa handlingar och undvika andra." Begreppet är *böra*.

4.1. Härav följer att en människa *bör* välja att tänka, och att hon *bör* välja att leva. Att göra det valet är en nödvändig förutsättning för överlevnad, att inte göra det leder till undergång; och detta är exakt vad som *menas* med "böra".<sup>27</sup>

Är detta ett cirkelresonemang? Har jag utgått från det "böra" jag vill bevisa?

Låt oss se på det i detalj.

Har jag sagt att människan "bör" vara en levande organism? Nej, jag har sagt att hon *är* det. Har jag sagt att en levande organism "bör" vara utsatt för risken att dö? Nej, jag har bara konstaterat ett faktum. Har jag sagt att människan "bör" ha fri vilja? Nej, jag har konstaterat att hon *har* det (antingen hon gillar det eller ej). Har jag sagt att människans överlevnad "bör" vara beroende av hennes förnuft? Nej, jag har rätt och slätt konstaterat att den *är* det.

Hur man än vrider och vänder på saken, har jag inte gjort annat än redovisat de *fakta* som leder fram till begreppet "böra", och jag har inte fört in detta begrepp, förrän jag redovisat alla de fakta som nödvändiggör det.

En riktigt hårdnackad "cirkularitetsivrare" skulle *ändå* hävda att argumentationen är cirkulär: om "böra" är implicit i de fakta jag redovisat, så har jag "bara" gjort det implicita explicit, och det hela är fortfarande ett cirkelresonemang.

<sup>27</sup>) Naturligtvis numrerar jag mina argument på det här sättet bara för att visa att jag tillgodogjort mig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*. Man måste ju visa vad man kan!

För det första, svarar jag, kan jag inte se att begreppet "böra" är implicit i någon enstaka av de ovan redovisade punkterna; det är implicit i *summan* av punkterna, och jag var tvungen att redovisa dem alla för att nå fram till begreppet "böra".

Men för det andra är "cirkularitetsargumentet" i denna form fullkomligt absurt. Låt mig ge ett annat begreppsbildningsexempel för att illustrera detta:

Finns det ett begrepp som betecknar en typ av djur, företrädesvis husdjur, som (bl.a.) kännetecknas av len päls, gott mörkerseende, infällbara klor och känsliga morrhår? Ja. Begreppet är "katt". Skulle någon vilja säga att jag gör mig skyldig till ett cirkelslut, om jag nu säger: "Katter har morrhår"?

Men min bildning av begreppet "böra" är exakt analog. Jag har frågat: "Finns det ett begrepp som betecknar det faktum att människan ständigt ställs inför alternativ, varav vissa leder till överlevnad, andra till undergång, att hon själv måste välja mellan alternativen men inte kan undfly de positiva effekterna av det ena valet och de negativa effekterna av det andra?", och jag har svarat: "Ja, det finns ett sådant begrepp. Begreppet är 'böra'." Om jag sedan säger att "människan bör välja livet", är det precis lika lite cirkulärt som "katter har morrhår".

(Detta "cirkularitetsargument" är i själva verket ett angrepp på identitetslagen. Att hävda att "A är A" eller att "ett ting är sig självt" är enligt detta synsätt cirkulärt, det "säger samma sak två gånger", det är "babbel". Men detta skulle innebära att *allt* logiskt tänkande är cirkulärt, och att det enda sättet att undvika cirkelslut är att tänka ologiskt – vilket tesens företrädare otvivelaktigt också gör, och dessutom tjänar sitt levebröd på.)<sup>28</sup>

## Svar till Ingemar Nordin

Ingemar Nordin återkom med en replik i *Svensk Linje* nr 2/1990. Det bestod så gott som uteslutande av personliga invektiv. Jag tog tillräckligt illa vid mig för att skicka tillbaka numret till redaktionen och kan därför inte citera invektiven (den som är intresserad kan ju alltid gå till läggen).

Med anledning av Ingemar Nordins obehärskade vredesutbrott i SvL 2/90 vill jag anföra följande:

Jag medger gärna att mitt inlägg ("En utsträckt hand") inte var särskilt filosofiskt banbrytande, men detta bör i så fall ställas i relation till kvaliteten på de frågor och invändningar jag hade att besvara. (Eller kortare uttryckt: dumma frågor får dumma svar.)

Så t.ex. frågade Ingemar i sitt inlägg varför han bör leva själviskt, och jag besvarade frågan. (Mitt svar lämnade en viktig fråga "hängande" – varför *bör* man välja livet framför döden? – men jag har reparerat den bristen i annat sammanhang.) Vidare framförde han ett par antaganden – att vi inte är autonoma varelser utan "delar av ett ekosystem", och att vi lever "för genpoolens skull" – utan att framföra det ringaste argument för dessa antaganden. Argument som inte framförs kan jag inte besvara, vilket jag också konstaterade. (Det är knappast värt att öda trycksvårta på det faktum att Ingemar nu vränger detta enkla konstaterande till ett "bevis" för att jag är en oresonabel dogmatiker.)

För att gå till kärnfrågan, så levererade jag vad jag lovade – ett bevis för att "böra" låter sig härledas från "vara" – redan i min första artikel (SvL 4/88). Vad har de "bemötanden" jag fått bestått i? "Drömmar, kaffesump och gässens inälvor" (Michael Lundholm). Hypotetiska antaganden utan någon annan "grund" än att någon någon gång fått för sig att yttra dem (Ingemar Nordin).

Jag förstår uppriktigt sagt inte att det ska vara så svårt att förstå att detta inte är ett sätt att filosofera, utan ett sätt att göra allt filosoferande omöjligt. Om en vetenskapsman t.ex. bevisar att månen är en satellit som kretsar runt jorden, och någon sedan "invänder": "Men *antag* nu att den i stället är en grön ost" – är då vetenskapsmannen en hårdnackad "dogmatiker", om han rycker på axlarna åt "invändningen"? Och om han påpekar att hans meningsmotståndare borde anföra åtminstone något litet skäl för sin hypotes, betyder det att han "som den dogmatiker han är avvisar själva förutsättningen för en seriös diskussion"?

Men det är precis så Ingemar Nordin betar sig mot mig. Han förväntar sig – nej, *fordrar* – av mig att jag ska ta hans argument på allvar, fastän han inte ens talat om för mig vari dessa argument består.

Vilken är premissen bakom Nordins (och Lundholms) argumentationsmetod? Att *mina* argument är precis lika mycket hämtade ur luften som *deras*. Om alla teorier kommer ur kaffesumpen, då måste Samuelssons också göra det (Lundholm); om allt grundar sig på lösa antaganden, då har alla samma rätt att få sina lösa antaganden tagna på allvar (Nordin). Men om detta verkligen är deras uppfattning, då behöver man knappast heller förundra sig över vilket sällskap (av döda och halvdöda filosofer) de väljer.

Låt mig nu ta en titt på Nordins senaste variant (som han försäkrar var poängen med hans förra inlägg): "Antag nu att människans naturliga plats i världen inte är fullt så central som Ayn Rand tänker sig." Bortsett från att detta fortfarande har formen av ett löst antagande utan skymten till grund (och bortsett från att Ingemar själv

---

<sup>28</sup>) Också här står jag i viss tacksamhetsskuld till Harry Binswanger, som har ett liknande resonemang om hur ett begrepp kondenserar information i sin bok *The Biological Basis of Teleological Concepts*. (Att jag är oenig med Binswanger om andra saker hör inte hit.)

inte tillmäter hypotesen någon större betydelse, alltså inte ens *själv* tar den på allvar), finns det ytterligare ett olycksaligt misstag insmugglat i själva frågeformuleringen.

Vad betyder det att människan intar en "central plats" i världen? Om man bortser från människan, finns det ingen plats i världen som är mer "central" än någon annan, och ingen livsform som har en mer "central plats" i evolutionen än någon annan. Tar man däremot med i beräkningen det ovedersägliga faktum att man själv existerar (och är medveten), då blir uttalanden som "Solsystemet (eller Vintergatan eller Strängnäs) är en central plats för mig" inget annat än en identifikation av det grundläggande faktum att det är där jag bor; och människans "centrala plats" bland livsformerna blir inget annat än en identifikation av det faktum att "människa" är den art jag tillhör. Ett centrum "i sig" är ett stycke kantianskt nonsens; att relatera världen till sig själv som centrum är en objektiv nödvändighet (och dessutom en självklar sådan).

("Det där är trivialt!" svarar Nordin och hela det "sällskap" han tänker ansluta sig till. Att starta där man befinner sig – att börja med att identifiera det primära, det självklara – är för dem en dödssynd; man måste börja med att besvara ett antal observerbara frågor, typ: "Var *skulle* du befinna dig, om du *inte* befann dig i Vintergatan", "Vilken etik *skulle* vara den rätta, om vi *inte* vore människor?", etc. – vilket allt låter sig reduceras till: "Hur skulle det varande vara, om det inte vore som det är utan snarare annorlunda?" Och jag vill betona att detta är den springande punkten i debatten. Under alla de sofistikerade dimbildningarna, under alla de fina auktoriteterna, under de förstuckna insinuationerna och de öppna skällsorden, döljer sig en enda grundpremiss: att det inte går att göra någon distinktion mellan det axiomatiska och det arbiträra [d.v.s. mellan det självklara och det godtyckliga eller grundlösa].)

I den religiösa traditionen förekommer emellertid följande resonemang: "Gud skapade världen, och sedan skapade han människan till sin avbild; det är *detta* som ger människan en central plats i världen." Detta resonemang faller platt, så snart man inser att det inte finns någon Gud. Om Ingemar är ute och *söker* efter en Gud, som kan garantera honom (eller människan) en central plats i tillvaron, en ställning som "skapelsens krona", då förklarar det varför han ställer sin fråga i den form han ställer den. Och i så fall är vi tillbaka vid min slutsats i mitt förra inlägg: att Ingemar Nordin söker en gudomlig garant (eller ett substitut därför) för etiken, och att objektivismen inte har någon sådan garant att erbjuda, "bara" en objektiv, sekulär grund.

Det är naturligtvis svårt för mig att avgöra i vilken mån Ingemar är medveten, i uttryckliga termer, om att det är religiösa och mysticistiska premisser han för till torgs, och i vilken mån han bara "svalt" sådana premisser utan att själv göra sig reda för dem. Men det är faktiskt inte mitt jobb att städa upp i Ingemars hjärnkontor – och när jag bemöter honom i skrift, måste jag utgå från vad han faktiskt skriver och vad jag därifrån kan sluta mig till.

Vad beträffar det rent personliga, låt mig påpeka att Ingemar var betydligt mer insmickrande, för att inte säga honungslenare, mot mig i inledningen till sitt förra inlägg. Jag trodde inte på uppriktigheten i det smickret då, för det var alltför uppenbart att det bara var en förövning till ett hugg i ryggen. Om Ingemar nu öppet övergår till att sparka på mig – och *Svensk Linje* låter det ske – är det bara en detalj i ett mönster som jag är alltför väl förtrogen med. (Min moraliska värdering av Ingemars enskilda invektiv behåller jag för mig själv, för den är lika otryckbar som själva invektiven borde vara – och den som tar intryck av dem är knappast värd att försöka övertala.)

Strängnäs 17 juli 1990  
Per-Olof Samuelsson

Med detta inlägg upphör P.O. Samuelsson, för all framtid och på egen begäran, att medverka i *Svensk Linje*.

Publicerat i *Svensk Linje* nr 3/1990. (Slutklämmen utelämnades dock.)

Jag vill rikta ett stort tack till **Henrik Sundholm**, som har hjälpt mig med att skriva in dessa långa texter på datorn. Utan hans hjälp skulle det ha dröjt många år innan detta blivit tillgängligt på nätet.