

Varför behöver vi Ayn Rand?

av Per-Olof Samuelsson



Denna artikel var ursprungligen tänkt som en dödsruna över Ayn Rand; den första versionen skrevs kort efter hennes död år 1982. Men den enda dödsruna Ayn Rand själv skulle ha uppskattat vore en hyllning till hennes eget livsverk. Som hon själv en gång skrivit: "Det är inte döden vi önskar undfly, det är livet vi önskar leva." Eller som Spinoza uttryckt saken: "Den fria människan tänker på intet så litet som på döden, och hennes vishet består inte i meditation över döden utan över livet."

Låt mig därför lämna tankarna på döden och koncentrera mig på vad Ayn Rand betyder för oss som ännu räknas bland de levande. Är hon värd en lovsång? Är hennes tankar ett friskt och klart källsprång, eller är de bara värda en axelryckning?

Somliga axelryckare betraktar Ayn Rand som en "kultfigur" och talar om det "religiösa" draget i hennes beundrades hängivenhet. På sätt och vis har de rätt: de identifierar känslan korrekt. Som Ayn Rand själv påpekar i förordet till *Urkällan* (*The Fountainhead*) har ord som "dyrkan", "vördnad",

"hänförelse" en inomvärldslig innebörd, som måste återerövrats och befrias från religionens monopolisering.

Det som är värt att dyrka är enligt Ayn Rand människan – i bemärkelsen "människan när hon är som bäst". Denna människodyrkan var den drivande kraften i hennes skönlitterära författarskap. Det är därför inte förvånande att hennes romaner möts av en så kluven respons: antingen hatar man dem, med ett hat som avslöjar mycket av människosjälens nattsida, eller också avgudar man dem. Det är svårt att vara ljum inför dem.

Religionen gör anspråk på att fylla den enskilda människans liv med ett innehåll, "ge det en mening", som om det annars inte hade vare sig innehåll eller mening. Den typiske religiöse dörrknackaren resonerar så här: "Du, just du, är viktig." – "Jaså, varför det då?" svarar den presumtive proselyten. "Är det manne för mitt ädelmodss skull, eller för någon annan av mina lysande dygder?" – "Oh, nej", svarar dörrknackaren, "allt det där är bara uppblåsthet och högfärd. I själva verket är du ett stoftgrand, din kropp är en sopsäck, och din själ en ond dunst som ingen av dina förmenta dygder någonsin kan parfymera bort. Men ser du, Gud älskar dig i alla fall, trots din uselhet, Gud älskar dig ända intill döden på korset, och för den skull är du viktig, inte för att du skulle vara *värd* att älskas, utan just för att du är så *ovärdig*, och Guds kärlek så outgrundlig att den älskar det ovärdigaste, lägsta och lumpnaste mest av allt." Varefter man antingen kan slå igen sin dörr, eller också ta emot denna oförtjänta frälsning; varefter man är redo för nästa sked av medicinen: att ge upp sitt jag för att vinna det. Sen är det snart ens egen tur att knacka dörr.

Detta är nu inte Ayn Rands sätt att "frälsa själar". De som läst *Urkällan* kommer säkert ihåg mötet mellan Roark och den unge cyklisten i början av del fyra. Den unge mannen cyklar in i romanen och riktar en tyst bön till "människan när hon är som bäst":

Låt mig se ... inte altaren och slaktoffer; utan det slutgiltiga, uppfyllelsen, det som inte nuddas av smärta. Hjälp mig inte och tjäna mig inte, men låt mig en enda gång få se det, för jag behöver det. Arbeta inte för min lycka, mina bröder – visa mig er – visa mig att den är möjlig – visa mig era stordåd – och kunskapen ska ge mig mod för mina.

Så blir han bönhörd; han får se Monadnock Valley breda ut sig för hans blickar; han får träffa Roark, och han får tacka honom; och cyklar bort från platsen och ut ur romanen.

Roark tittade efter honom. Han hade aldrig sett denne pojke tidigare, och han skulle aldrig se honom igen. Han visste inte att han hade gett någon modet att möta en livstid.

"Modet att möta en livstid" – detta är vad Ayn Rand skänkt så många läsare av hennes romaner (inte minst mig själv).

Ayn Rand var ateist. Men läsare av *Urkällan* kommer säkert ändå att förstå mig, om jag lånar en replik från den och säger: "Hon är en djupt religiös kvinna. Jag kan se det i hennes romaner."

Så mycket om den religiösa hängivenheten hos Ayn Rands beundrare; och så mycket om genomslagskraften hos hennes skönlitterära författarskap. Men ett konstverk är alltid en konkretisering av konstnärens egen grundläggande filosofi; Ayn Rand skiljer sig från andra författare genom att ha en fullt medveten, genomarbetad filosofi (som hon kallade objektivism); hon vet, på pricken, vad det är hon konkretiserar i sina diktverk. Så låt oss vända blicken mot hennes filosofi och ställa frågan: "Vad är det för speciellt med den?" Eller, för att travestera ytterligare en av hennes boktitlar: *Ayn Rand: Why Do We Need Her?*

Det speciella med Ayn Rand är att hon går till botten med problemen.

Låt oss börja med politiken. Alla som alls hört talas om Ayn Rand vet förstås att hon förespråkade fullständig, oreglerad "låt-gå-kapitalism", med total skilsmässa mellan ekonomi och stat, med en stat vars enda uppgift är att skydda individen mot rättighetskränkningar. Men det är hon ju inte alldeles ensam om. Vad har vi att lära oss av henne, som vi inte lika gärna kan lära oss hos t.ex. Ludwig von Mises¹?

För att ta det kort: att ekonomi och politik inte är grundläggande, utan måste vila på en etik, ett moralsystem – och att kapitalismen aldrig haft någon uttalad moralisk grund.

Det enklaste sättet att demonstrera detta är att gå tillbaka till Adam Smith. Smith förklarade som bekant att alla människors egennytta samverkade till "det allmänna bästa". Han försvarade profitmotivet genom att visa att det leder till gynnsamma konsekvenser. Men han lade aldrig fram något *moraliskt* försvar för profitmotivet eller egennyttan, endast ett "pragmatiskt" eller "utilistiskt". Han accepterade den altruistiska moralen. Egennyttan var visserligen ond, menade han, men Försynen har ordnat det så vist att den ändå på sikt åstadkommer det goda. Egennyttan blir därmed, som Mefistofeles i Goethes *Faust*, "en del utav den makt vars lott / är alltid vilja ont och alltid verka gott".

På så sätt byggde Smith, och alla kapitalismens försvarare sedan dess, sitt försvar på moralisk kvicksand. Altruism och kapitalism är oförenliga. Så länge människorna accepterar den altruistiska moralen, är de blinda för vad kapitalismen åstadkommer – den bygger ju på profitmotivet; är därmed egoistisk; är därmed *ond*. Och lika blinda är de för den förödelse som vållas av andra, motsatta ideologier – deras syfte är ju altruistiskt och därmed *gott*.

Man har försökt "försvara" kapitalismen genom att hävda att den minsann inte alls är egoistisk, utan precis så altruistisk som religiös eller socialistisk moral kräver – ett skräckexempel på detta är en nyligen utgiven bok, *Den giriga kapitalismen*, en bok som våra kapitalister ger ut på sitt eget förlag (Timbro) och själva gör reklam för.²

Sanningen är att det är *altruismen* som är *ond*. Altruismen är läran att människans moraliska plikt är att tjäna och offra sig – för sina medmänniskor, som i sin tur ska tjäna och offra sig för *sina* medmänniskor. Altruismen är en *offermoral*. Dess verkliga ursprung är den urgamla sedvänjan att blidka gudarna med människooffer. (Och det är ett talande faktum att vårt århundrades musikhistoria inleds med ett verk som har detta som tema och motiv: Stravinskij's *Våroffer*.)

¹) Eller ännu hellre från hans främste lärjunge, George Reisman.

²) Boken är skriven av en akademisk filosof vid namn Germund Hesslow och gör en distinktion mellan vad som kallas "naturlig" egoism – som går ut på att man alltid gör det man faktiskt *vill* göra – och "egentlig" egoism – som går ut på att man främst av allt eftersträvar sin egen välfärd. Det är den "egentliga" egoismen – att eftersträva egen välfärd – som ska klandras! Inte direkt något avståndstagande från den altruistiska självuppföringsmoralen, om man säger så...

Alla vet väl att Ayn Rand förkastade altruismen och förespråkade egoism. Men detta är en ståndpunkt som hon är rätt ensam om i filosofihistorien. Av de tidigare filosofer som förespråkade egoism är Aristoteles utan tvivel den bästa, och hans infallsvinkel är den som mest liknar Ayn Rands egen. Ett annat lysande undantag är Spinoza. Tänkare som Hobbes, Stirner och Nietzsche brukar anföras som anhängare av egoism, men i själv verket är de endast "omvända altruister": de förespråkar att *andra* ska offras för en *själv*.

Ayn Rands egoism grundar sig på insikten att människan – varje enskild människa – är ett *självändamål*, inte ett medel för något förrent "högre" ändamål. Eftersom hon är det, är det *rätt* för henne att eftersträva sin *egen nytta*, och det är *rätt* för henne att eftersträva *profit*. Det är därför som kapitalismen och egoismen hör ihop; det är därför som socialismen endast kan bekämpas om man bekämpar altruismen.

Den mångtusenåriga altruistiska "propagandakampanjen" har haft effekt. Den har lett till att begreppet "egoism" i människornas medvetanden förknippas, inte med självständighet och personlig integritet, utan med strävan att vinna kortsiktiga fördelar på andras bekostnad – och till att begreppet "altruism" förknippas, inte med meningslösa uppoffringar, utan med allmän välvilja, idealism, långsiktighet. Vilket har två katastrofala effekter i sitt spår:

1. Det gör det omöjligt för människor att bilda sig ett begrepp om långsiktig egennytta. Och omvänt blir det omöjligt att tänka sig att "allmännyttan" skulle kunna vara kortsiktig. Att det är "kortsiktigt" att leva för sin egen skull och "långsiktigt" att leva för andras skull ter sig därför som en självklarhet som ingen gitter ifrågasätta. Politiskt identifieras sedan den "kortsiktiga egennyttan" med liberalism, och den "långsiktiga allmännyttan" med socialism. Inget politiskt utrymme lämnas därmed åt den långsiktiga egennytan, men desto mer åt den kortsiktiga allmännyttan, som tillåts härja fritt.

2. Det försätter människorna i en moralisk rävsax: att offra andra för egen vinning, eller att offra sig själva för andras vinning. Möjligheten av en etik som inte kräver uppoffring utesluts från första början. Resultatet av rävsaxen är att människorna, i cynisk resignation, ger upp moralen helt och hållet.

Ayn Rands princip att människan är ett självändamål löser upp dessa rävsaxar och falska alternativ.

Den bästa illustrationen av kontrasten mellan Ayn Rands syn på egoismen och den konventionella synen är förhållandet mellan Howard Roark och Peter Keating i *Urkällan*. Enligt den konventionella visdomen är det Keating – anpassningen och karriärklättraren, som ömsevis utnyttjar och knuffar undan sina medmänniskor, som ständigt har ett fuktigt finger i vädret för att känna hur vinden blåser, som överger den flicka han älskar för att gifta sig med chefens dotter – som är romanens typiske egoist. Roark däremot, som hellre tar ett jobb i ett stembrott än kompromissar om den minsta sten i sina egna byggen – vad är han i konventionella moraliska termer? Inte altruist – nej, han är rätt och slätt otänknbar. Den altruistiska moralen har tänkt bort honom ur människornas medvetanden.

Men händelseutvecklingen i romanen visar att vad Keating mest av allt saknar är ett "ego" – att hans själ är ett vakuum som får fyllas av "de andra", och att alla hans manipulationer bara är led i en långsam självförstörelseprocess. Keating, som börjat så framgångsrikt, slutar som en av romanens förlorare. Segrar gör den som aldrig sålt ut sitt ego: Roark.

Ayn Rands egoistiska hjältar lever inte för andras skull – och begär inte heller att andra ska leva för deras skull. Och de tar inte heller så lätt på sin egoism att de jagar efter kortfristiga fördelar eller själslösa njutningar. Deras horisont är inte ögonblicket eller den innevarande valperioden; och den är inte heller en "evighet som övergår allt förstånd". Deras horisont är *livet*.

Det finns en typ av invändning man ofta möter här; låt oss kalla den för "den semantiska invändningen". Den lyder ungefär så här: Ayn Rand är väl ändå inte den förste som förespråkade personlig integritet, eller varnat för att falla undan för gruppptrycket, eller hävdade att det är klokt att se längre än näsan räcker? Det nya med henne är väl ändå bara att hon identifierar goda karaktärssegenskaper med *egoism*? Är inte detta en lek med ord? Och om "egoism" alltid betytt "småaktighet" i det förflutna, varför då konstra till det och från och med nu låta det betyda "storsinhet"? Och om "altruism" alltid betytt "att vara snäll", varför ska det nu betyda "att vara stygg"? När allt kommer omkring är det ju

bara en definitionsfråga. Kan vi inte åtminstone underlätta meningsutbytet genom att hålla oss till de gamla beprövade termerna och definitionerna?

Skälen till att egoismen är *god* och altruismen *ond* har redovisats ovan; invändningen har en kunskapsteoretisk grund som jag återkommer till längre fram. Men låt oss först se på en mera plausibel variant av invändningen. Många har hävdat att motsättningen mellan egoism och altruism egentligen är skenbar, och att "den välförstådda egenytan" och "den välförstådda allmännyttan" i slutanalysen sammanfaller. Ta som exempel följande citat av vårt århundrades främste nationalekonom, Ludwig von Mises:

Den idé om en dualism i motivationen som de flesta etiska teorier antar, när de skiljer mellan egoistiska och altruistiska handlingsmotiv, kan inte ... upprätthållas. Försöket att kontrastera egoistiskt och altruistiskt handlande kommer sig av en missuppfattning av det faktum att individer socialt är beroende av varandra ... Det finns ingen kontrast mellan moralisk plikt och själviska intressen. Vad individen ger till samhället för att bevara det som samhälle ger han, inte för syftens skull som är främmande för honom själv, utan i sitt eget intresse. Individen ... kan inte förneka samhället utan att förneka sig själv ... Att var och en i första hand lever och önskar leva för sin egen skull rubbar inte samhällslivet utan befrämjar det, för det högre förverkligandet av individens liv är möjligt endast i och genom samhället. Detta är den sanna innebörden av läran att egoism är samhällets grundläggande lag. (*Socialism*, s. 356-363.)

Det måste medges att Mises kommer snubblande nära sanningen här. Han accepterar egoismen; han ser individens liv i samhället som ett medel för honom att bättre förverkliga sig själv; han förkastar den kollektivistiska idén om individen som blott och bart en kugge i samhällsmaskineriet. (Hans syn på förhållandet individ-samhälle ligger f.ö. mycket nära den som Spinoza utvecklade och som gjorde honom till förespråkare av egoism.) Är då skillnaden mellan Mises och Rand en ren "definitionsfråga"? Är det bara så att Rand har en "snävare och snålare" definition av begreppen?

Nej. Lagg märke till vad som saknas i Mises-citatet ovan: Mises *förkastar* inte altruismen; han säger att ingen motsättning existerar. Men detta är att tömma begreppen på innehåll. Begreppet "altruism" har en innebörd: att människan ska offra sig. Och begreppet egoism har sin innebörd – den motsatta: att människan ska leva för sin egen skull. Att resonera som Mises gör – att försöka få begreppen att "sammanfalla" – innebär därför endast följande: det bästa sättet att *offra sig* är att *leva för sin egen skull* (eller omvänt: det bästa sättet att *leva för sin egen skull* är att *offra sig för samhället*). Denna absurditet är självfallet oavsiktlig från Mises' sida; men den är det oundvikliga resultatet av att försöka "röka fredspipa" med altruisterna.

Det kan tyckas småaktigt att kritisera en gigant som Mises, när han ändå "har nästan rätt". Men motsättningen mellan egoism och altruism är inte skenbar eller semantisk, den är verklig – och detta var något Ayn Rand insåg men Mises missade. Och varje försök att "förena" dessa båda motsatser blir därmed till ytterligare ett försök att försvara egoismen på altruismens villkor (och därmed kapitalismen på socialismens villkor).

Den "semantiska invändningen" låter sig emellertid inte tystas så lätt. "Din uppvisning i begreppsanalys är imponerande", säger någon. "Och låt gå: vi *kan* definiera begreppen som du har gjort, och dra de logiska konsekvenser du har dragit. Men varför insisterar du på att vi ska använda just *din* (eller Rands) begreppsapparat? Vad bevisar att just *den* begreppsmodellen fångar in verkligheten bättre än någon annan begreppsmodell? Det enda du har visat är att Ayn Rands filosofi är ett av många, var för sig sammanhängande och motsägelsefria, betraktelsesätt. Men verkligheten är mer komplicerad än så. Den är alltför rik och alltför sammansatt för att låta sig fångas in i det enda eller andra filosofiska systemet."

Det finns ett underförstått antagande i dessa invändningar, nämligen att politiska och etiska idéer flyter omkring i ett vakuum utan egentlig förankring i verkligheten, och att vi därför kan välja och vraka bland dem efter behag – och att det strängt taget är ganska likgiltigt *vad* vi väljer eller vrakar bland detta fritt kringflytande vrakgods. Och den underförstådda förutsättningen bakom *denna* förutsättning är i sin tur att våra begrepp flyter fritt, att de möjligen kan fungera som ett nät att fånga in bitar av verkligheten, men inte själva har någon förankring i verkligheten.

Invändningarna grundar sig med andra ord på en *kunskapsteori*.

Ayn Rands kunskapsteoretiska position är förmodligen väl känd, på det slagordsmässiga planet: vi måste använda vårt förnuft. Men vilket förnuft, kan man ju fråga sig, och vad är det för originellt och revolutionerande med hennes position? Förnuftet lider väl knappast av brist på anhängare. Ta social-

demokraterna, till exempel – de använder det till att avveckla kärnkraften. Eller marxisterna, som använder det till att avveckla kapitalismen. Eller Platon, som använder det till att avveckla sinnevärlden. Eller Hegel, som använder det till dess egen självavveckling. Vad är det för speciellt med Ayn Rands förnuft? Vad är det som gör det mindre självavvecklande än Hegels?

Förnuftet, säger Ayn Rand, är den själsförmögenhet som identifierar och integrerar det material som våra sinnen förser oss med. Detta är en ofta upprepad definition, och den är viktig. All vår kunskap börjar med sinneserfarenheten och bygger på den. Hur stort detta bygge än blir, får det aldrig förlora kontakten med det för sinnena givna. Vilken abstraktionsnivå vi än befinner oss på, måste våra begrepp kunna föras tillbaka på det konkreta, det som vi kan "se eller ta på".

När det sägs så här, kan det framstå som en ren självklarhet. Men låt oss kontrastera Ayn Rands kunskapsteori med vad som i dagens universitetsfilosofi hålls för inbegreppet av djup och klarhet! Låt oss citera den berömda proposition 6.54 i Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*:

Mina satsar förklarar genom att den, som förstår mig, till slut inser dem vara nonsens, när han stigit ut genom dem – på dem – bortom dem. (Han måste så att säga kasta bort stegen, sedan han klättrat upp på den.) Han måste övervinna dessa satsar, då ser han världen riktigt.

Det är knappast att förvåna att modern filosofi, sedan stegarna kastats (och ankaret lyfts och broarna bränts), nu flyter omkring som den flygande ön Laputa i Swifts *Gullivers resor* (tredje boken), och att världen utanför elfenbenstornen påminner om ett Balnibarbi.³

Att 1900-talets filosofi hänger i luften är inte främst Wittgensteins fel. Det är slutresultatet av en lång utveckling. Under 1600- och 1700-talen dominerades filosofin av striden mellan rationalister och empirister: de förra menade att "förnuftet" kunde uppnå kunskap, oberoende av all erfarenhet; de senare att endast erfarenhet kan ge oss kunskap, utan förnuftets inblandning. Gemensamt för de båda skolorna var att de betraktade förnuft och erfarenhet som radikalt *olika*, rentav motsatta, kunskapskällor. Immanuel Kant försökte sig på en syntes mellan de båda skolorna, men hans syntes gjorde bara saken värre. (Uppfattningen av förnuftet som ett "nät" för att fånga in verkligheten är en typisk kantiansk uppfattning.)

Ayn Rands definition av förnuftet hugger av den gordiska knuten här: det finns ingen motsats mellan erfarenhet och förnuft: sinneserfarenheten är den bas på vilken förnuftet måste bygga.

Detta kan emellertid fortfarande låta som retorik, så låt mig titta på det lite mer i detalj.

En ofta förekommande invändning är att sinneserfarenheten inte kan utgöra någon grund, eftersom vi strängt taget inte *vet* att våra sinnen är tillförlitliga. De kan "bedra oss", heter det.

Det enkla svaret på denna invändning är att sinnena inte har någon makt att bedra oss. En bondfångare kan bedra oss: en bondfångare kan t.ex. klistra fast en papptallrik vid ett fönster, ta ett foto av det, och sedan påstå att det föreställer ett flygande tefat. Men i så fall måste vi vara dumma nog att gå på det. Sinnena själva kan aldrig lura i oss något sådant: de ger oss, i detta exempel, det material som vi sedan kan identifiera som en "pappallrik" eller av misstag ta för ett "ufo".

Sinnena ger oss information om vad som existerar i verkligheten utanför oss: om ingenting existerade där, skulle våra sinnen inte ha något att registrera. Men sinnena ger oss denna information i en form som betingas av hur våra sinnesorgan är konstruerade, och denna form kan växla: ögat hos en färgblind fungerar annorlunda än ett normalt öga. Detta betyder att den färgblindes uppfattning av verkligheten är fattigare än vår; men den är inte mindre sann, och det faktum att han ser något som grått, betyder inte att hans öga "lurar i" honom att det är grått, lika lite som våra ögon "lurar i oss" att verkligheten är färggrann. Yttervärlden är verklig, men våra sinnesorgan är också verkliga; och vad som är resultatet av ett samspel mellan två verkliga företeelser kan inte självt vara överkligt.

Så mycket om "tvivlet" på förnuftets grund. Men, kan man fråga sig, hur kommer det sig då att så många felaktiga idéer förts fram i förnuftets namn? (Hur kan det, till exempel, användas till något så uppenbart absurt som att avveckla kärnkraften? Eller kapitalismen? Eller sinnevärlden? Eller sig självt?) Om det bara gäller att hålla fast vid det för sinnena givna och sedan koppla ihop det på ett

³) Om denna litterära allusion är obegriplig – läs Swift! Just "Resan till Laputa" kan locka till många goda skratt.

motsägelsefritt sätt, varav kommer då den utbredda dumheten i världen? Varför är vi inte bättre rustade mot sofisternas och taskspelarens lömska anslag?

Svaret är att vårt förnuft inte fungerar *automatiskt*. Det måste sättas igång och vidmakthållas genom en *viljeakt*. Människan har fri vilja – och hennes grundläggande val är: att tänka eller inte tänka.

Låt oss tillämpa detta på frågan om egoism eller altruism. Det sägs ibland att människan är "egoistisk av naturen, som de andra djuren" – att vi inte *kan* vara annat än egoister. (En ovanligt bisarr variant av detta, som dykt upp på senare år, är att det är våra *gener* som är egoistiska, och att meningen med vårt liv därför är att föra "genpoolen" vidare.) Men sanningen är att människan "av naturen" varken är egoist eller altruist: hon måste *välja* om hon ska leva för sin egen skull – eller låta andra fylla hennes liv med innehåll. Djuren och generna ställs aldrig inför något sådant val: de uppträder automatiskt, som deras natur dikterar; för dem uppstår aldrig frågan: "Ska jag leva, eller ska jag offra mig?" Och om människan inte hade fri vilja eller fritt val, skulle frågan aldrig uppstå för henne heller; och hon skulle aldrig behöva diskutera – vare sig med sig själv eller med någon annan – vilken etik hon ska följa, eller vilket samhällssystem som är det bästa. Notera att planhushållningen överhuvudtaget inte *debatteras* i en bikupa eller en myrstack.

Om människans tänkande inte är automatiskt uppstår givetvis frågan: *hur* ska vi tänka? Hur ska vi bära oss åt för att rätt identifiera och integrera vårt erfarenhetsmaterial? Detta är ett enormt ämne – kunskapsteorin är filosofins mest omfattande och mest komplicerade gren – men låt mig bara kort redogöra för Ayn Rands allra mest revolutionerande och banbrytande upptäckt: hennes begrepps-bildningsteori.

I allt vårt tänkande använder vi oss av begrepp. (Ord är ingenting annat än symboler för begrepp.) Så frågan är: vad står våra begrepp för? Vilken relation har de till den verklighet de ska identifiera och integrera?

Ta ett enkelt begrepp som "bord". Enligt en tankeriktning (som härstammar från Platon) finns det i varje enskilt bord en gemensam faktor, en "bordighet", och det är på denna "bordighet" begreppet "bord" syftar. (Platons egen teori var att varje enskilt bord i sinnevärlden är en avspeglning av "bordets idé", och att begreppet syftar på denna idé – som egentligen inte finns här, i denna värld, utan i en annan, "högre" dimension.) Den motsatta tankeriktningen replikerar: "Vi kan inte hitta någon 'bordighet'; allt vi ser är enskilda bord. Och inget bord är i varje detalj det andra likt; söker vi efter det gemensamma i alla bord, hittar vi till sist ingenting alls." Deras slutsats är att begreppet "bord" är en "godtycklig konvention" eller "bara ett namn". (Det är detta som så småningom leder till idén att "allt är en fråga om semantik", som jag nämnt ett par gånger tidigare.)

Ayn Rands revolutionerande svar är: vi bildar begrepp genom att iaktta att två eller flera föremål besitter samma kännetecken, men i olika mått eller grad. Så t.ex. har alla bord en plan skiva, som vilar på ben eller något annat stöd, och de används till att ställa andra, mindre föremål på. Skivan kan vara fyrkantig eller rund (eller rent av åttkantig eller ellipsoid); bordet kan stå på fyra ben, men det kan lika gärna stå på tre ben, eller ett (eller strängt taget på vilket antal ben som helst); bordet kan vara belamrat med pryglar, eller helt rent, eller vad som helst däremellan. Men allt detta är skillnader i mått eller grad. När vi bildar begreppet "bord", fokuserar vi på de gemensamma kännetecknen, men bortser från de specifika måtten (som t.ex. antalet ben); vi glömmar inte att ett bord måste ha *något* ben, men vi struntar i om det har ett eller fyra eller fyratusensjuhundraelva.

Samma princip är tillämplig på alla ett bords egenskaper. Ett bord kan vara stort eller litet; det kan vara lätt eller tungt, o.s.v.: allt detta är mått som vi utelämnar i begreppsbyggnaden. (Principen gäller även sådana egenskaper som att ett bord kan vara av trä, eller glas, eller marmor, även om detta är mer komplicerat att analysera.)

Det finns, enligt denna analys, ingen speciell "bordighet" i bordet (eller någon "bordets idé" bortom alla verkliga bord): varje enskilt bord förblir ett enskilt bord. Men inte heller finns det något "godtyckligt" i detta bildande av begrepp: både de kännetecknen vi tar fasta på och de mått vi utelämnar existerar i verkligheten. Begreppet är därför inte i någon mening "skilt" från verkligheten; begreppet är ett sätt att *fatta* verkligheten, och att fatta verkligheten i en *form* vi kan hantera och bygga vidare på.

Det är förstås omöjligt att redogöra för alla implikationer av denna teori i en kort uppsats, men låt mig ge *ett* belysande exempel: begreppet "socialism" (som samhällssystem).

En socialistisk stat kan skicka miljoner av sina undersåtar i tvångsarbetsläger; en annan socialistisk stat kan nöja sig med ett olidligt skattetryck och klåfingrig detaljreglering av medborgarnas liv. Men detta är helt klart en *gradskillnad*. Det utmärkande kännetecknet för socialistiska stater förblir det samma: att den enskilde betraktas, och behandlas, som en utbytbar kugge i "samhällsmaskineriet". Sovjet och Sverige är båda socialiststater; vi är det bara "i olika mått och grad". Och detta är (förstås) inte "en fråga om semantik": det gemensamma kännetecknet existerar i verkligheten; de utelämnade måtten existerar *också* i verkligheten.⁴

Nu när vi vet att vi kan bilda begrepp, och att begreppen står för något verkligt, uppstår förstås frågan: hur använder vi dem då? Vilket leder till Ayn Rands syn på *logiken*.

Ayn Rands definition av logik är "konsten att identifiera utan motsägelse". Men detta kan också låta som retorik eller orakelspråk, om man inte vet vad som menas med det.

Många människor, i synnerhet idag, betraktar logiken som ett slags sällskapsspel, som inte har mer med verkliga livet att göra än vad schack eller patiensläggning har. För den som tagit en logikkurs vid dagens universitet, förefaller logiken mest vara en övning i att manipulera mer eller mindre obegripliga symboler. Det omfattande missbruket av logiken gör det lätt att sympatisera med Ludvig Holberg: den är ett sätt att bevisa för ens stackars gamla mor att hon är en sten, eftersom hon inte kan flyga.⁵

Men att "identifiera utan motsägelse" betyder *inte* att plocka ut ett par satser på måfå och se om man kan få dem att stämma överens. Ayn Rands poäng är att *hela* ens kunskap måste utgöra ett sammanhängande helt. Varför? Därför att *verkligheten* utgör ett sammanhängande helt, och vår kunskap måste vara kunskap *om* verkligheten. Man kan inte acceptera en ny idé bara för att idén, tagen för sig, förefaller motsägelsefri: den måste kunna integreras utan motsägelse med hela ens övriga kunskap. Om en ny idé strider mot något man tidigare accepterat som sant, måste man göra en av två saker: antingen förkasta den nya idén, eller revidera sin tidigare kunskap.

Och detta är faktiskt av stor betydelse för dig, benägne läsare. Jag försöker i denna uppsats ge en integrerad bild av Ayn Rands filosofi. Men jag kan inte ta upp allt: jag kan inte skriva en encyklopedi. Om du finner det jag skriver intressant, och är benägen att hålla med, måste du fortsätta integrationsarbetet på egen hand. Detta är det enda råd jag kan ge. (Till den *obenägne* läsaren har jag inga råd alls.)

Jag började med att säga att Ayn Rand går till botten med problemen. Botten är *verkligheten* (och jag har redan åtskilliga gånger hänvisat till den). Den gren av filosofin som behandlar verkligheten som sådan är *metafysiken*.

Termen "metafysik" används ofta som ett skällsord, som i uttrycket: "Det där är metafysik av renaste vatten." En definition av "metafysik", som jag faktiskt hört av en högt bildad universitetslektor, är "verklighetsfrämmande spekulationer". Jag använder uppenbarligen här termen i rakt motsatt betydelse. Jag vill emellertid betona att skillnaden mellan mitt språkbruk och det "gängse" här *inte* är en "semantikfråga": språkbruket avspeglar filosofins förfall.

Termen "metafysik" användes ursprungligen om de skrifter av Aristoteles som behandlar verkligheten som sådan (med hans eget språkbruk: "studiet av det varande som varande"). Aristoteles använde själv termen "första filosofi" – för att indikera att verkligheten måste vara startpunkten för allt filosoferande. (När Aristoteles' verk så småningom redigerades, hamnade dessa skrifter bredvid hans fysiska skrifter, och fick namnet "meta ta fysika", "bredvid det fysiska". Så termen har kommit till av en tillfällighet; men det ändrar inte dess betydelse.)

⁴) En intelligent invändning jag fick på det här exemplet var att även våra västerländska blandekonomier är i grunden kapitalistiska – i den bemärkelsen att de faktiskt erkänner privat äganderätt och inte helt avskaffar den, så som socialistiska samhällen gör. Och det är ju sant. Blandekonomier är just en blandning av kapitalism och socialism. Och den del av blandningen som är socialistisk är och förblir socialistisk.

⁵) Ludvig Holbergs *Erasmus Montanus*, en pjäs som ni förstås allesamman har läst eller sett på teatern.

Hur har då dess betydelse blivit ändrad? Hur har "studiet av verkligheten" kunnat bli till "verklighetsfrämmande spekulering"? Boven i detta "semantiska drama" är Immanuel Kant, som hävdade att de metafysiska frågorna (frågor om "tinget i sig", om hur saker och ting är beskaffade oberoende av oss) är otillgängliga för mänsklig kunskap. "Ren metafysik" eller "metafysik som vetenskap" är enligt Kant omöjlig; och senare filosofer har svält denna premiss med hull och hår.⁶

Vad betyder det att säga att metafysik är detsamma som "verklighetsfrämmande spekulering"? Det betyder att allt som kan sägas om verkligheten är verklighetsfrämmande! Eller i varje fall att allt som kan sägas om dess *yttersta natur* är verklighetsfrämmande. Vilket betyder: verkligheten *har* ingen yttersta natur. Vilket betyder: allt är ytterst *intet*. (Och denna "tanke" uttrycks bäst i en zenbuddistisk sentens: "När ingenting i grunden finns, vad kan då dammet häfta vid?")

Denna syn gör uppenbarligen *allting* till "allsinhet". (Den "molmar allt till mull" och "knossar allt i kras", som Georg Stiernhielm en gång uttryckt saken.⁷) Om inget finns, finns heller inget att vinna kunskap om: det finns ingenting för kunskapen att "häfta vid". Så all kunskapsteori skingras för vinden. Och detsamma med etik och politik: varken handlingsnormer eller samlevnadsregler har någon grund att häfta vid.

Eftersom allt detta är uppenbart absurt, kan vi lugnt säga att det finns något att säga om verkligheten: att metafysiken som vetenskap (eller som gren av filosofin) har ett föremål.

Men vad kan då sägas, och vad *behöver* sägas? Egentligen mycket lite – poängen är att det *måste* sägas.

Det första som kan sägas om verkligheten är att den finns: "existensen existerar". Och om jag vet att den finns, då måste också jag finnas och vara medveten om det som finns: "medvetandet är medvetet". Allt som finns har en egen natur, en egen identitet, det är vad det är (och inget annat): "A är A".

Dessa tre satser är objektivismens grundläggande axiom, och tillsammans med vissa självklara följsatser (korollarier) utgör de objektivismens metafysik. Bland korollarier kan nämnas: lagen om orsak och verkan, "existensens primat" (varmed menas att medvetandets funktion är att *varsebli* det som finns, inte att skapa det ur *intet*) och "verklighetens absolutism" (att verkligheten inte låter sig "ruckas", att fakta inte låter sig "önskas bort").

Ayn Rand är förvisso inte den förste filosof som försökt grunda sin filosofi på axiom. Men *hennes* axiom har en stor fördel framför alla andra: de *är* verkligen startpunkter. De är i själva verket ingenting annat än en abstrakt formulering av vad som är givet i varseblivningen – i *all* varseblivning. De är m.a.o. verklighetsförankrade – så verklighetsförankrade som något axiom någonsin kan bli – och detta kan knappast sägas om tidigare axiomsystem: de börjar alla med något som är "taget ur luften" och försöker sedan härleda allt annat därifrån.

Ta t.ex. något som vid en ytlig betraktelse kan tyckas påminna om Ayn Rands axiom: Descartes' "cogito, ergo sum" ("jag tänker, alltså är jag till"). Det är med detta axiom Descartes *startar*. Sedan har han allt sjå i världen med att bevisa att det också finns något utanför hans eget medvetande: han måste först bevisa att *Gud* finns; först därefter kan han förvissa sig om att rummet där han sitter faktiskt existerar. I själva verket är yttervärldens existens precis lika självklar som mitt medvetandes existens: om den inte finnes, skulle det inte finnas något för mig att vara medveten *om*.

Den vanligaste invändningen mot dessa axiom är vad som kan kallas "trivialitetsargumentet": att säga att det som finns finns, och att det är vad det är, är enbart trivialt, det är "rent formellt", det är "innehållstomt", det säger oss egentligen ingenting. ("Ayn Rand säger att existensen existerar, och Aston Reymers Rivaler säger att godis är gott. Vad är det för skillnad?")

⁶) Här i Sverige är Axel Hägerström känd för att ha fällt uttalandet "præterea censeo metaphysicam esse delendam" ("för övrigt anser jag att metafysiken bör förstöras") – han vill m.a.o. förbjuda oss att fälla uttalanden om verklighetens yttersta natur. Och Hägerström var den mest inflytelserike av alla svenska filosofer under 1900-talet – så förundra er inte över att höra konstigheter av det här slaget från era filosofilärare! (Egentligen drar han bara ut konsekvenserna av Kant.)

⁷) Georg Stiernhielm, *Herkules*. Stiernhielm skaldade om döden och skrev att "Döden själver är *intet* och gör allting till *allsintet*". Vitsen med att citera Stiernhielm här är att visa att synsättet strängt taget är dödsbringande.

Låt mig besvara invändningen med ett stycke självbiografi; jag tror det kan vara belysande. Jag hade en gång i världen en matematiklärare som beundrade Aristoteles. Dennes formulering av identitets- och motsägelselagen – "A är A; A är icke icke-A" – var, menade han, fullkomligt genial. Själv fattade jag inte det geniala alls; jag fann det *trivialt*. Hade jag fattat det då, hade det förmodligen besparat mig ett par årtionden av kantianism, existentialism, religiös mysticism och allmän misär.

Så upptäckte jag så småningom att *Atlas Shrugged (Och världen skälode)*, som var den minst "triviala" bok jag läst i mitt liv, byggde på de satsen som jag alltid betraktat som inbegreppet av trivialitet: lagen om det uteslutna tredje, motsägelselagen, identitetslagen. Det tog lite tid för mig att tänka om.

Kanske tar det kortare tid att förklara. Aristoteles' satsen brukar kallas "tankelagar", en term som öppnar vägen för en grundläggande missuppfattning: att våra *tankar* med nödvändighet måste ordna sig efter dem, men att de inte därför med nödvändighet säger oss någonting om hur *verkligheten* är beskaffad. (Detta är f.ö. en omtolkning av Aristoteles som har sin grund hos Immanuel Kant.) Det är därför de kallas "rent formella" eller "innehållstomma". För att ställa saken på sin spets: våra *tankar* kan inte vara annat än aristoteliska, men vi har ingen garanti för att *verkligheten* också betar sig aristoteliskt. Motsägelser kan inte *tänkas*, men de kan *existera*.

I själva verket förhåller det sig tvärtom. Det är fullt möjligt för oss att tänka icke-aristoteliskt (bevis: alla genom tiderna tänkta icke-aristoteliska tankar). Motsägelser kan mycket väl *tänkas*. Men de kan inte *existera*. Motsägelser i vårt tänkande leder till *konflikt* med *verkligheten*. Det är verkligheten som är aristotelisk, och innebörden i "tankelagarna" är att vi måste rätta oss efter dem, om vårt tänkande ska ge kunskap om verkligheten. De utgör en nödvändig brygga mellan metafysiken och kunskapsteorin, mellan verkligheten och vårt tänkande.

Jag inledde detta avsnitt med att säga att det lilla som finns att säga i metafysiken *måste sägas*. Ayn Rands axiom och deras korollarier (vilka inbegriper Aristoteles' tankelagar) är självklara – men de är självklarheter som måste identifieras och formuleras, och som inte får glömmas bort.

De som kommer med "trivialitetsargumentet" håller med om att axiomen är självklara, men de gör det bara för att sedan kunna strunta i dem och glömma dem – vilket leder dem till att acceptera de mest befängda absurditeter och föra fram dem som "filosofins senaste rön". Somliga går så långt som till att tillmäta vetenskapliga teorier samma kunskapsteoretiska status som spådomar och horoskop.⁸ Deras attityd till axiomen sammanfattas bäst med en lätt travestering av Tertullianus: "Dubio, quia evidendum" ("Jag tvivlar, därför att det är självklart").

Behöver vi då Ayn Rand, när vi redan har Aristoteles?

För att sticka ut hakan en smula skulle jag vilja påstå att Ayn Rand är den störste av alla filosofer, större t.o.m. än Aristoteles. Ayn Rand själv skulle inte hålla med mig: hon skulle ha svarat att utan Aristoteles skulle hennes egna insatser varit omöjliga. Som hon lär ha sagt i ett samtal en gång: "Jag har i alla fall Aristoteles att bygga på; Aristoteles hade ingenting."⁹

Med ett bibliskt uttryck har Ayn Rand kommit "icke för att upphäva, utan för att fullkomna" Aristoteles. För att ta ett exempel: Aristoteles avvisade Platons teori att begreppen syftar på "idéer" i en övernaturlig dimension; men hans egen teori är att de syftar på "essenser" i tingen. Detta är ett framsteg i förhållande till Platon; men det öppnar vägen för nominalisternas angrepp: de tittar och tittar på tingen, men de ser aldrig den där "essensen"; så drar de slutsatsen att begreppen är "blotta namn". Det är först Ayn Rands begreppsteori som lyckas hugga av den gordiska knuten här. Det finns tecken som tyder på att Aristoteles själv var Ayn Rands teori "på spåren", men faktum kvarstår att han "inte nådde ända fram": *han* lyckades aldrig formulera den; det fick Ayn Rand göra.

Ett annat exempel: om allt som existerar har en identitet, så måste detta gälla även om vårt eget medvetande. Detta kan te sig som en självklarhet (och det *är* en självklarhet); lika fullt var Ayn Rand

⁸) Se min uppsats "Rand versus Popper eller Om vådan av att spå i kaffesump".

⁹) Det här är en anekdot som jag har i tredje hand, så jag kan inte gå i god för att den är sann. Vad jag hört är att Ayn Rand och Allan Gotthelf hade en liten diskussion, där Gotthelf hävdade att Ayn Rand var störst, och hon hävdade att Aristoteles var störst. Inför argumentet att hon själv hade Aristoteles att bygga på och Aristoteles ingenting alls fick Gotthelf ge sig. (Gotthelf gjorde f.ö. senare karriär som Aristotelesforskare.)

den förste som identifierade detta faktum – och det är en identifikation som gör det möjligt för henne att avvisa de skeptiska argumenten både mot sinneserfarenheten och mot våra begrepps giltighet. Aristoteles högg i sten här: han menade att om själen ska kunna "ta till sig tingens form", kan den inte ha någon egen form, m.a.o. ingen egen identitet. Vilket i sin tur öppnade vägen för Kant, som insåg att medvetandet måste ha identitet, men som härav drog slutsatsen att all vår kunskap måste vara förvrängd.

Låt mig sluta cirkeln. Ayn Rands romaner är en konkretisering av hennes filosofi: de ger oss en vision av världen "som den kunde och borde vara", de visar oss att tillvaron kan vara något annat än en sumpmark av irrationalitet och mysticism, att samhället kan vara något bättre än ett altruistiskt slakthus. De visar att en Howard Roark eller en John Galt är *möjlig*. Men en vision är inte nog: den måste kunna förverkligas. Redskapen för att förverkliga den, vapnen, den "intellektuella ammunitionen", som hon själv brukade kalla det, återfinns vi i hennes teoretiska skrifter (och i Leonard Peikoffs lysande sammanfattning av hennes filosofi, *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*).

Vi bör hålla fram hennes vision och använda oss av hennes vapen – inte för hennes skull, utan för vår egen – av ren egoism och "självbevaringsdrift".

Denna uppsats publicerades som bilaga till *Objektivistisk skriftserie* i oktober 1991. En tidigare version publicerades i tidskriften *Nyliberalen*, nr 2-4/1984. (Den allra första versionen, skriven någon gång 1982, erbjöd jag *Svensk Linje*, men dess dåvarande redaktör var inte särskilt förtjust i Ayn Rand, så det blev ingenting av det.) I denna senaste version har endast någon smärre redigering gjorts, men fotnoterna är tillagda.

Copyright © 1984, 1991, 2008 Per-Olof Samuelsson
Får givetvis citeras *med angivande av källa*