



UPPSALA  
UNIVERSITET

# VÄRDENIHILISM, VÄRDEOBJEKTIVISM OCH DEMOKRATINS PRAKTIK

C-uppsats i Statskunskap 15 hp

Titel: Värdenihilism, värdeobjektivism och demokratins praktik

Författare: Christoffer Skogholt

Handledare: Johan Tralau

|   |    |
|---|----|
| 1. Inledning .....  | 3  |
| 1.1 Syfte .....   | 6  |
| 1.2 Metod .....   | 7  |
| 2. Teoretisk bakgrund och analytiska verktyg .....  | 8  |
| 2.1 Vad är etik? .....  | 8  |
| 2.1.1 Lars Bergströms schema över värdeteorins tre dimensioner .....  | 10 |
| 2.1.3 Axel Hägerströms värdenihilism - inledning .....  | 12 |
| 2.1.3.1 Sammanfattning av <i>Om moraliska föreställningars sanning</i> .....                                      | 14 |
| 2.2 Varför är etiken relevant för demokratisk politisk praktik? .....   | 17 |
| 2.2.1 Varför är politisk debatt en nödvändig del av demokratin? .....   | 19 |
| 2.2.2 Varför är inställningen till den politiska debattens meningsfullhet en del av den politiska kulturen? ..... | 21 |
| 2.3 Argumentationsanalys .....  | 22 |
| 2.3.1 Det beskrivande momentet i argumentationsanalysen .....   | 23 |
| 2.3.2 Det värderande momentet i argumentationsanalysen .....  | 23 |
| 3. Kritik av emotivismens premisser och konsekvenser .....  | 24 |
| 3.1 Charles Taylors analys av våra moraliska reaktioner .....   | 24 |
| 3.2 Jürgen Habermas och emotivismens implikationer .....  | 27 |
| 3.2.1 Habermas och den kommunikativa rationaliteten .....   | 28 |
| 3.2.1.1 Den kommunikativa rationaliteten och de tre världarna .....   | 30 |
| 3.2.2 Livsvärld och systemvärld .....   | 32 |
| 3.2.3 Det kulturella livsvärldsbegreppet och emotivismen .....  | 33 |
| 4. Rationellt giltiga argument i politiska frågor och värdenihilismen .....                                       | 35 |
| 4.1 Klarar vi oss då inte med bara känslor? .....   | 38 |
| Käll- och litteraturförteckning .....   | 40 |

## 1. Inledning

Olika politiska tänkare har hävdade att värderelativismen, eller tesen att moraliska värden inte har någon objektiv existens är en förutsättning för demokrati.<sup>1</sup> Detta hävdar bland annat professor Skytteanus emeritus Leif Lewin i sin bok i politisk idéhistoria *Upptäckten av framtiden* i upplagan från 1990:

Platon var värdeobjektivist, under det att värderelativismen är demokratins filosofiska premiss: eftersom någon sanning i värdefrågor ej anses vara möjlig skall den åsikt gälla som vinner majoritetens gillande.<sup>2</sup>

Nu är det förstås sant att Platon var värdeobjektivist och icke-demokrat men det bevisar inte att demokrati kräver värderelativism. Tankegången tycks dock vara följande: värdeobjektivisterna kan hävda att de vet vad som är rätt och därmed anse sig moraliskt legitimerade att tvinga andra att göra det rätta.

Vissa värdeobjektivisterna, som Platon, har också argumenterat för ett sådant förfarande: de som vet bäst (enligt Platon: filosoferna) skall styra och har rätt att tvinga andra till det de vet är bäst, ungefär som att föräldrar har rätt att göra det med sina barn (inom vissa gränser tycks de flesta dock mena). Men detta följer inte av Platons värdeobjektivism i sig. Platon och Lewin delar - vilket Mats Lundström noterar – uppfattningen att:

Om det finns moraliska sanningar så har de som har kunskap om sanningar rätt att utöva tvång för att genomföra beslut enligt dessa moraliska sanningar.<sup>3</sup>

Detta är dock en uppfattning om en specifik moralisk sanning, som måste skiljas från den formella frågan om det överhuvudtaget finns moraliska sanningar, vilket är vad värdeobjektivismen och värderelativismen är två motsatta svar på. Skillnaden kan liknas mellan att besvara frågan om det finns en medvetandeoberoende verklighet (värdeobjektivism och värderelativism) och en övertygelse om hur denna medvetandeoberoende verklighet ser ut (konkreta moraliska ställningstaganden, t.ex. att moralisk kunskap ger en rätt att tvinga andra att handla moraliskt korrekt).

En värdeobjektivist kan således anse att det finns moraliska sanningar, men förneka att övertygelsen om en viss moralisk sanning ger en rätt att hursomhelst tvinga andra till att göra

---

<sup>1</sup> En del skiljer på begreppen värderelativism och värdenihilism. Jag gör i denna uppsats inte det, eftersom jag ännu inte stött på någon som kan ge en definition av värderelativism som inte gör att den antingen blir en form av värdeobjektivism, eller också i slutändan ej går att skilja från värdenihilism. Hägerströms värdenihilism, som står i centrum i denna uppsats, kallas dessutom ibland för värderelativism i statsvetenskaplig diskurs.

<sup>2</sup> Lewin, Leif, citerad i Lundström, Mats *Demokrati och värderelativism. Några reflexioner kring ett tema svensk demokratidiskurs* i Gustavsson, S, Hermansson, J. och Holmström B. (red) 2008. *Statsvetare ifrågasätter*. Skrifter utgivna av Statsvetenskapliga föreningen i Uppsala, 170. Uppsala: Acta Universitatis Uppsaliensis.

<sup>3</sup> Lundström, Mats *Demokrati och värderelativism. Några reflexioner kring ett tema i svensk demokratidiskurs* i Gustavsson, S, Hermansson, J. och Holmström B. (red) 2008. *Statsvetare ifrågasätter*.

sådant de inte själva är övertygade om är rätt. Många värdeobjektivisterna hävdar att personlig frihet är ett objektiva värde och att det därför är orätt att tvinga på andra sådant som de snarare borde få upptäcka på egen hand (vissa värden kan dock bedömas som mer fundamentala än den personliga friheten, varför vi ju anser det legitimt att med våld hindra folk, om så behövs, från att döda andra människor). Katolska kyrkan exemplifierar detta förhållningsätt, då den förenar uppfattningen att det finns en religion som är mest sann, med ett försvar för religionsfrihet:

This Vatican Council declares that the human person has a right to religious freedom. This freedom means that all men are to be immune from coercion on the part of individuals or of social groups and of any human power, in such wise that no one is to be forced to act in a manner contrary to his own beliefs, whether privately or publicly, whether alone or in association with others, within due limits. The council further declares that the right to religious freedom has its foundation in the very dignity of the human person as this dignity is known through the revealed word of God and by reason itself. This right of the human person to religious freedom is to be recognized in the constitutional law whereby society is governed and thus it is to become a civil right.<sup>4</sup>

Det som sägs här är alltså att det finns en värdighet hos den mänskliga personen som skulle kränkas om man tvingade den att tro (eller inte tro) på en viss religion.

För att återgå till frågan om värderelativism och demokrati, så har tesen om demokratins beroende av värderelativismen ifrågasatts av andra politiska tänkare, bland annat av Mats Lundström, som hävdar att:

Ur idéhistorisk synvinkel torde värderelativismen varit viktigare för ett realistiskt och amoraliskt förhållningsätt till politik som innebär ett förnekande av demokratins moraliska legitimitet. Principen ”makt är rätt” framstår på ett intuitivt plan som en lika rimlig – om inte rimligare – slutsats som kan dras av värderelativismen. Denna tankelinje kan exemplifieras med Carl Schmitts förnekande av moraliska sanningar – ett förnekande som låg till grund för hans stöd för nazisternas maktövertagande i Tyskland.<sup>5</sup>

Samhällsfilosofen Jürgen Habermas (född 1929) gör i sin tur gällande att demokratins idéhistoriska förutsättning snarare är föreställningen om alla människors lika och okränkbara värde, det vill säga en värdeobjektivistisk uppfattning. Vidare menar Habermas att denna föreställning i västerlandet har sina rötter i den judisk-kristna tron på människan som skapad till Guds avbild.<sup>6</sup> I en intervju beskriver Habermas detta beroende på följande vis:

---

<sup>4</sup> Declaration on religious freedom, *Dignitas Humanae* ([http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html) åtkomst: 2012-08-31)

<sup>5</sup> Lundström, Mats *Demokrati och värderelativism* i Gustavsson, S, Hermansson, J. och Holmström B. (red) 2008. *Statsvetare ifrågasätter*.

<sup>6</sup> Jonsson, Ulf *Habermas, påven och tron – Jürgen Habermas och Joseph Ratzinger om religion och sanning i ett postsekulärt samhälle* (2009) s. 29

Universalistic egalitarianism, from which sprang the ideals of freedom and a collective life in solidarity, the autonomous conduct of life and emancipation, the individual morality of conscience, human rights and democracy, is the direct legacy of the Judaic ethic of justice and the Christian ethic of love. This legacy, substantially unchanged, has been the object of a continual critical reappropriation and reinterpretation.<sup>7</sup>

Fascistledaren Benito Mussolini (1883 – 1945) hävdade å sin sida att relativismen är fascismens filosofiska premiss:

If relativism signifies contempt for fixed categories and men who claim to be the bearers of an objective, immortal truth (...) then there is nothing more relativistic than Fascist attitudes and activity (...) from the fact that all ideologies are of equal value, that all ideologies are mere fictions, the modern relativist infers that everybody has the right to create for himself his own ideology and to attempt to enforce it with all the energy of which he is capable.<sup>8</sup>

Eftersom det inte finns något objektivt rätt och fel finns det inget normativt krav som kan läggas på individen som gör att den behöver lägga band på sig, det enda som begränsar den är den energi eller makt som han eller hon besitter, menar Mussolini. Det som gör att Lewin inte hamnar i Mussolinis slutsats tycks vara att Lewin anser att om det inte finns några moraliska sanningar så bör allas uppfattning väga lika tungt. Problemet med detta är att Lewin isåfall försöker härleda en moralisk sanning – att allas preferenser förtjänar att respekteras lika mycket - ur påståendet att det inte finns någon moralisk sanning, vilket är självmotsägande.

Denna diskussion kring relationen mellan demokrati och värderelativism respektive värdeobjektivism har oftast fokuserat på frågan om hur man kan motivera demokratin som styrelseskick. I denna uppsats är fokuset dock delvis ett annat – även om jag relaterar min frågeställning till denna debatt - nämligen huruvida en av demokratins centrala element, praxisen att argumentera för och emot olika politiska mål är mest förenlig med en värdenihilistisk eller värdeobjektiv förståelse av moralen.

Jag menar nämligen att den argumentativa praxis i vilken vi söker övertyga varandra om olika politiska mål, med hjälp av argument som gör anspråk på att vara rationellt giltiga, har implicita eller explicita förutsättningar som är oförenliga med värdenihilismen. Det är min tes vi i denna argumentation implicit eller explicit förutsätter en värdeobjektiv snarare än värdenihilistisk förståelse av värden och uppsatsen söker visa detta.

Varför är då detta en statsvetenskapligt intressant frågeställning? Dels då denna argumentativa praxis är en av den demokratiska processens mest centrala moment, vilket gör den till en angelägen del av statsvetenskapens studiefält och dels då värdenihilismen har

---

<sup>7</sup> Habermas, Jürgen, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Eduardo Mendieta red. (2002) sidan 149.

<sup>8</sup> Mussolini, Benito citerad i Veatch, Henry B. *Rational man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics* (1962) s. 41

utövat ett stort inflytande i Sverige – både hos politiska tänkare och hos folk i allmänhet. Om det kan sägas att denna tes står i ett konfliktfyllt förhållande till demokratins praktik bör vi inte anamma den i vår politiska filosofi om vi vill värna denna demokratins praktik, vilket de allra flesta i Sverige – både politiska tänkare och folk i allmänhet – tycks vilja göra.

Detta problem kan ytterligare belysas med hjälp av begreppet *politisk kultur*. Grundtesen i studier kring politisk kultur är att ett styrelseskick inte bara har institutionella förutsättningar utan även kulturella.<sup>9</sup> Hur människor i ett land förhåller sig till politiska objekt är av stor betydelse för det politiska systemets vitalitet och stabilitet. Ett samhälle i vilken värdenihilismen verkligen internaliserats, det vill säga inte bara betraktas som en teoretisk möjlighet utan blir en del av människors tolkningsmönster är en kultur i vilken tron på det meningsfulla i denna demokratins centrala praktik hotas, vilket i sin tur skulle kunna innebära ett hot mot det demokratiska systemets stabilitet och vitalitet.

I Sverige har värdenihilismen framförallt haft inflytande genom den s.k. Uppsalaskolan och då främst en av dess grundare, Axel Hägerström (1868-1939). Hägerström var professor i teoretisk filosofi i Uppsala och frågan om moralen var av centralt intresse för Hägerström. Hägerström kom att påverka en rad politiska tänkare och även den svenska rättsfilosofin. Hägerströms inflytande har analyserats av Ola Sigurdsson i dennes idéhistoriska studie *Den lyckliga filosofin: etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius*. År 2011 var det 100 år sedan han installerades som professor i Uppsala och höll sin installationsföreläsning *Om moraliska föreställningars sanning*. Detta uppmärksammades av Uppsala Universitet på olika vis, och då jag uppmärksammades på det tyckte jag det kunde vara intressant att i min uppsats analysera huruvida Hägerströms teser är förenliga med demokratins praktik, eftersom de har haft ett stort inflytande i den svenska politiska och kulturella debatten.<sup>10</sup>

## 1.1 Syfte

Syftet med denna uppsats är att klargöra den konflikt som jag menar råder mellan en central aspekt av den demokratiska processen, nämligen den politiska debatten – som kännetecknas av vi söker övertyga varandra med argument som gör anspråk på att vara rationellt giltiga - och värdenihilismen, enligt vilken etiska uppfattningar endast är ett uttryck för subjektets

---

<sup>9</sup> se till exempel Dink, Tomas *Politisk kultur* (2009) s. 19

<sup>10</sup> Se Bergström, Lars *Grundbok i värde teori* (1992) s. 24 och Sigurdsson, Ola *Den lyckliga filosofin – etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius* (2000) s. 44 för två koncisa påståenden om Hägerströms avgörande inflytande för svensk idédebatt.

känslor och inte har någon grund i verkligheten.<sup>11</sup> Detta menar jag vara av både inom- och utomvetenskapligt intresse att undersöka, inte minst då Hägerströms värdenihilism haft ett stort inflytande i Sverige hos viktiga politiska tänkare i Sverige, samt att det – som vi sett – inte är en helt ovanlig uppfattning att demokrati snarare förutsätter värderelativism.<sup>12</sup>

Filosofiprofessor Lars Bergström skriver i sin *Grundbok i värdeteori* att:

Genom Hägerström och hans lärjungar kom emotivismen att få en mycket stor spridning i Sverige, inte bara bland filosofer, utan också bland folk i allmänhet. Under tiden efter andra världskriget har den i vida kretsar väl närmast framstått som ett axiom.<sup>13</sup>

Inte desto mindre är försvaret för demokratin närmast ett axiom för många, och om det föreligger en konflikt mellan demokrati och värdenihilism är detta intressant att belysa då båda är utbredda uppfattningar.

## 1.2 Metod

För att uppnå mitt syfte behöver jag klargöra vad värdenihilismen innebär, och vad ett rationellt giltigt argument är. För att klargöra vad värdenihilismen innebär utgår jag framförallt från Axel Hägerströms beskrivning av den. Hägerström är den som varit mest inflytelserik när det gäller att sprida värdenihilismen i Sverige, och därför är det naturligt att utgå ifrån hans beskrivning. För att klargöra vad ett rationellt giltigt argument använder jag mig av en argumentationsanalytisk modell som Carl-Henric Grenholm presenterar i sin metodbok *Att förstå religion*.

De politiska filosoferna Charles Taylor och Jürgen Habermas har båda analyserat den normativa diskussionens karaktär. Dessa analyser återger jag eftersom jag anser att de kastar ljus på olika problem hos emotivismen som är av relevans för uppsatsens tes. Taylor menar att emotivismen inte kan göra rättvisa åt vad vi implicit eller explicit gör anspråk på när vi argumenterar i etiska konflikter. Habermas kan med sin mer formella analys av det rationella samtalets karaktär tydliggöra det som Taylor vill visa på i sina mer informellt hållna resonemang.

Slutligen vill jag väva samman dessa tankar i min egen analys av varför värdenihilism och rationell argumentation i politiska målkonflikter inte går att förena.

---

<sup>11</sup> Emotivism <http://www.ne.se/lang/emotivism> (hämtad: 2012-09-18)

<sup>12</sup> Ola Sigurdsson har i sin idéhistoriska studie *Den lyckliga filosofin – etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius* analyserat det Hägerströmska värdenihilistiska inflytande hos de nämnda tänkarna.

<sup>13</sup> Bergström, Lars *Grundbok i värdeteori* (1992) s. 24

## 2. Teoretisk bakgrund och analytiska verktyg

Under denna rubrik kommer jag presentera mina analytiska verktyg, det vill säga de begrepp och teorier med vars hjälp jag vill analysera konsekvenserna av emotivismen för demokratisk politisk praktik. Jag väljer att även presentera emotivismen under denna rubrik, för att i ett senare skede mer explicit analysera dess konsekvenser.

### 2.1 Vad är etik?

Innan jag beskriver vad värdenihilismen innebär skall jag här ge en mer allmän beskrivning av etiken, för att ge en bredare kontext till diskussionen kring värdenihilismen, som ju är en viss teori om etikens karaktär.

Inom sociologin skiljer man på begreppen ”handling” och ”beteende”.<sup>14</sup> Beteende är instinktstyrt, medan handlingen utförs av ett syfte, med ett skäl, har en intention.<sup>15</sup> Beteende är sådana autonoma processer som vi inte medvetet påverkar, som att vi hickar eller nyser. Om all mänsklig aktivitet vore instinktsstyrd, skulle den etiska reflektionen vara onödig, eftersom den etiska reflektionen försöker framlägga skäl för oss att handla på ett visst sätt, och inte på ett annat. Men beteende som är instinktsstyrt kan inte påverkas av skäl, vi kan inte övertyga någon om att inte hicka, eftersom hickandet inte är en handling som utförs av ett skäl utan ett beteende som har en rent fysiologisk orsak. Men med *handlingar* är det annorlunda, vi väljer att utföra dem för att vi har en speciell avsikt med dem. Etisk reflektion rör just detta fält, den mänskliga frihetens fält och hur denna skall brukas.<sup>16</sup>

Etikerna Carl-Henric Grenholm och Göran Bexell skriver att:

Etiken handlar ytterst och i allmänhet om tre frågor: Vad är moraliskt gott och ont? Vad är moraliskt rätt och orätt? Hur är en god människa beskaffad och hur ser ett gott samhälle ut?<sup>17</sup>

Syftet med den etiska reflektionen är alltså att hitta riktlinjer för handlingar, samhällen och människor, så att man uppnår det goda, det önskvärda och undviker det onda. Etisk reflektion är en reflektion över vad som är önskvärt och i sig självt eftersträvansvärt, och en förutsättning för att en sådan reflektion om vad vi bör göra skall vara meningsfull att bedriva är att vi kan påverka vårt eget beteende utifrån en förståelse om vad som vore önskvärt att uppnå, dvs. att människan inte bara har ett instinktsstyrt beteende utan också utför handlingar med särskilda intentioner.<sup>18</sup> Detta är också förutsättningen för att en politisk argumentation

---

<sup>14</sup> Engdahl, Oscar & Larsson, Bengt *Sociologiska perspektiv* (2006) s. 31

<sup>15</sup> Engdahl & Larsson *Sociologiska perspektiv* (2006) s. 33

<sup>16</sup> Jämför Nordin, Svante *Det politiska tänkandets historia* (2006) s. 26

<sup>17</sup> Bexell, Göran & Grenholm, Carl-Henric *Teologisk etik* (1997) s. 13f

<sup>18</sup> Engdahl, Oscar & Larsson, Bengt *Sociologiska perspektiv* (2006) s. 31



skall vara meningsfull, att vi kan övertyga varandra om det lämpliga i en viss (politisk) handling. Därmed ligger den politiska reflektionen implicit inom den etiska reflektionens område, nämligen som ett svar på frågorna: Hur bör vi handla och varför?

Inom moralfilosofin brukar man dela in den etiska reflektionen i tre olika områden: tillämpad etik, normativ etik och metaetik, som rör sig från det partikulära till det mer generella och abstrakta.<sup>19</sup> Den *tillämpade etiken* försöker besvara konkreta moraliska frågor som: är det rätt med dödsstraff? Är abort moraliskt problematiskt?

Dessa frågor besvaras ju inte med bara ett enkelt ”ja” eller ”nej”, utan vi bedriver någon form av bakgrundsargumentation till vår ståndpunkt. Vi försöker alltså ange skäl till varför det är så att vi t.ex. anser att dödsstraff är moraliskt problematiskt. I denna argumentation behöver vi hänvisa till mer generella principer (som t.ex. man skall inte ta mänskligt liv) och därmed kommer vi in på den *normativa etikens område*, som är reflektionen över dessa normer och principer – och vilka principer som bör ges större tyngd än andra. Den normativa etiken försöker alltså besvara vilken generell princip som dödsstraffet bryter emot.

*Metaetiken* är en reflektion på en mer generell och abstrakt nivå än den normativa etiken. Man kan säga att metaetiken delvis är en filosofisk reflektion över etiken som sådan: kan moraliska utsagor vara sanna? Det vill säga, finns det en moralisk dimension i verkligheten eller är moral endast subjektiva känslouttryck? Är det till exempel så att de värden som utilitaristen vill sträva efter och värna är objektiva värden, eller är de rent subjektiva preferenser? Finns det moraliska värden? Refererar moraliska omdömen till något utanför subjektet, eller är de bara uttryck för en subjektiv preferens?

Ett exempel på en metaetisk argumentation är att man frågar sig: varför bör man inte ta mänskligt liv? Detta kan då besvaras till exempel med att människan är skapad till Guds avbild och har ett okränkbart värde, eller att människan har en unik förmåga till rationalitet som ger henne en särställning.

Hur man besvarar dessa metaetiska frågor lämnar inte reflektionen på den normativa och tillämpade etikens fält oberörd. Det har avgörande konsekvenser för vad en moralisk argumentation på den normativa eller tillämpade etikens område egentligen är.

Värdenihilismen, som kritiseras i denna uppsats, är en metaetisk teori, och jag menar att denna metaetiska teori har stora konsekvenser för den etiska reflektionen både på den normativa och tillämpade etikens område. Om de principer som jag hänvisar till på den normativa etikens område inte är något mer än mina subjektiva preferenser tappar de

---

<sup>19</sup> Ethics Internet Encyclopedia of Philosophy <http://www.iep.utm.edu/ethics/> (åtkomst: 2012-09-17)

nämligen sin moraliskt förpliktigande karaktär precis som mina smakpreferenser i övrigt inte kan vara ett argument för någon annan att tycka som jag gör.

### 2.1.1 Lars Bergströms schema över värdeteorins tre dimensioner

Om ovanstående stycke var ett försök att redogöra för etikens tre huvudområden, är detta stycke ett försök att klargöra *metaetikens* tre dimensioner.<sup>20</sup> Dels har vi *värdesemantiken*, som besvarar frågan vad de språkliga uttrycken betyder. Dels har vi *värdeontologin*, som besvarar frågan om det finns moraliska värden i verkligheten och slutligen *värdeepistemologin* som försöker besvara huruvida – och på vilket sätt – vi kan nå välgrundad kunskap i värdefrågor.

Värdesemantikens huvudinriktningar är *emotivismen*, *naturalismen* och *värdeobjektivismen*. Emotivismen hävdar att ett språkligt uttryck som ”det är orätt att döda” är ett direkt känslouttryck, som alltså uttrycker mina känslor inför fenomenet dödande. Det är dock inte en utsaga om mina känslor. Det är ett direkt uttryck för mina känslor, såsom en interjektion, på ett liknande sätt som uttrycket ”skit!” inte är ett teoretiskt omdöme om min ilska, utan helt enkelt är ett direkt uttryck för min ilska.<sup>21</sup>

*Naturalismen* innebär, enligt Bergström, att ett moraliskt påstående kan översättas till ett deskriptivt påstående. Detta empiriska faktum kan vara av olika slag, t.ex. skulle det kunna vara att jag känner obehag inför dödande. Utsagan ”det är orätt att döda” betyder då: ”jag känner obehag inför dödande”. (Skillnaden mot emotivismen är att detta är en reflektion över hur jag känner, och inte ett direkt känslouttryck.)<sup>22</sup>

*Värdeobjektivismen* innebär att utsagan ”det är orätt att döda” är ett anspråk på att något är fallet, som inte är ett rent empiriskt eller fysikaliskt observerbart faktum. Det är alltså ett omdöme eller anspråk på att något i verkligheten är fallet. Detta sakförhållande är dock inte (helt) reducerbart till ett, vad vi brukar kalla för, empiriskt påstående. Påståendet kan således inte översättas, exempelvis till ”jag ogillar att folk dödas” eller ”de flesta ogillar att folk dödas” utan istället refererar det till en moralisk verklighet, och denna moraliska verklighet är då inte av rent empirisk eller fysikalisk art, även om den kan ta sig uttryck i en fysikalisk verklighet. Att man säger att det är ”orätt att döda en människa” betyder att man menar att det finns ett moraliskt värde i det mänskliga livet och i den mänskliga personen som man, om man dödar någon, utplånar.

---

<sup>20</sup> Bergström, Lars *Grundbok i värdeteori* (1992) s. 65f

<sup>21</sup> Emotivism <http://www.ne.se/lang/emotivism> Nationalencyklopedin, hämtad 2012-09-16

<sup>22</sup> Jämför Bergström, Lars *Grundbok i värdeteori* (1992) s. 66

Det är möjligt att vara semantisk värdeobjektivist, i betydelsen att man menar att ett språkligt omdöme är ett anspråk på att något är fallet, samtidigt som man förnekar att det finns några verkliga värden, man är alltså ontologisk värdenihilist. Denna kombination företräddes av filosofen J.L. Mackie, och han kallade sin ståndpunkt för "error theory". Enligt denna ståndpunkt är alla värdeomdömen falska, eftersom de är anspråk på att det finns moraliska värden, fast det inte finns några sådana.<sup>23</sup>

Nästa dimension av värdeteorin är *värdeontologin*, som besvarar frågan om begrepp som "godhet" och "värde" har en motsvarighet i den faktiska verkligheten, här är värderealismen, idealismen och värdenihilismen konkurrerande teorier. Värderealismen menar att det finns moraliska värden, oberoende av subjektet, värdenihilismen menar att det inte finns några värden, medan idealismen menar att det i någon bemärkelse finns värden, men att de på något vis konstitueras av människors mentala liv (liksom verkligheten i övrigt).

Slutligen har vi också *värdeepistemologin* som besvarar frågan om huruvida vi kan – och i så fall på vilket sätt – nå kunskap eller rationellt välgrundade uppfattningar om vad som är moraliskt värdefullt, och där finns *kognitivismen* respektive *skepticismen*.<sup>24</sup> Kognitivismen menar att så är fallet, och skepticisismen förnekar detta. Även om det är så som Bergström noterar att det inte finns någon "enkel korrelation" mellan ståndpunkterna på de olika nivåerna, det vill säga så att ståndpunkterna med strikt logisk nödvändighet följer av ställningstagandet gällande en annan teori, så finns det dock vissa som inte är förenliga och andra som svårligen låter sig förenas.

Som sagt så betraktar Bergström emotivismen som en *semantisk teori*, nämligen som en teori om vad moraliska utsagor betyder, och värdenihilismen som en *ontologisk teori* om huruvida det finns moraliska omdömen i verkligheten. Jag återger här Bergströms klassifikationsschema över de olika ståndpunkterna och de tre olika aspekterna i värdeteorin:

| <b>Värdesemantik</b> | <b>Värdeontologi</b> | <b>Värdeepistemologi</b>           |
|----------------------|----------------------|------------------------------------|
| Objektivism          | Realism              | Kognitivism                        |
| Naturalism           | Idealism             | (fundamentism, koherentism)        |
| Emotivism            | Nihilism             | Skepticism<br>(partiell, generell) |

<sup>23</sup> Bergström, Lars *Grundbok i värdeteori* (1992) s. 67

<sup>24</sup> Bergström, Lars *Grundbok i värdeteori* (1992) s. 66

I min uppsats kommer jag dock inte att betona skillnaden mellan emotivism och värdenihilism, dels då dessa ofta använts synonymt i Sverige – även av Hägerströms lärjungar såsom Martin Fries – och dels då Hägerström både var värdenihilist och emotivist – och det tycks också vara den vanligaste kombinationen.<sup>25</sup> Den emotiva teorin om de moraliska uttryckens mening fungerar dessutom hos Hägerström som ett argument för hans ontologiska värdenihilism. På samma vis använder många ( däribland Nationalencyklopedin) värdeobjektivism och värderealism synonymt, vilket jag också gör i denna uppsats.<sup>26</sup>

### 2.1.3 Axel Hägerströms värdenihilism - inledning

Som tidigare nämnts är det Hägerströms värdenihilism som står i förgrunden i denna uppsats, inte hans filosofi i allmänhet, även om värdenihilismen såklart är beroende av Hägerströms övriga uppfattningar om verkligheten. Värdenihilismen utgör dock det mest inflytelserika draget i hans filosofi.<sup>27</sup>

Axel Hägerström föddes den 6 september 1868, och växte upp i Örberga i Östergötland där pappan var kyrkoherde.<sup>28</sup> Hägerström kom till Uppsala 1886 och inledde sina studier med att läsa in *teologifilen* – en teologisk-filosofisk examen, i syfte att bli präst.<sup>29</sup> Efter en religiös kris bytte Hägerström bana och började ägna sig åt filosofin på heltid.<sup>30</sup>

Filosofin i Sverige var vid denna tid starkt präglad av den tidigare professorn i praktisk filosofi i Uppsala, Christopher Jacob Boström (professor 1842 - 1863) och dennes filosofiska idealism.<sup>31</sup> Det som kom att bryta den Boströmska idealismens dominans var Uppsalafilosofin, vars upphovsman Axel Hägerström, tillsammans med sin kollega Adolf Phalén (1884- 1931) (professor i teoretisk filosofi i Uppsala mellan 1916 och 1931) kom att bli.<sup>32</sup> Uppsalafilosofin kan i flera avseenden beskrivas som en antites till den Boströmska filosofin.<sup>33</sup> Detta gäller inte minst det faktum att då Boströms filosofi hade en syntetiserande karaktär - det vill säga var ett övergripande system som försöker beskriva hurdan verkligheten är - så utgörs Uppsalafilosofin främst av ett antal negationer, i första hand kritiserar den andra

---

<sup>25</sup> Jämför Bergström, Lars *Grundbok i värdeteori* (1992) s. 24 eller Hägerström, Axel *Socialfilosofiska uppsatser med inledning av Martin Fries*, i vilken Fries på s. 16 benämner Hägerströms värdeteori som "Värdenihilismen eller den emotiva teorin".

<sup>26</sup> Värdeobjektivism. <http://www.ne.se/värdeobjektivism> Nationalencyklopedin, hämtad 2012-09-18.

<sup>27</sup> Uppsalafilosofin <http://www.ne.se/lang/uppsalafilosofin> (hämtad: 2012-09-17)

<sup>28</sup> Källström, Staffan *Den gode nihilisten* (1986) s. 12

<sup>29</sup> Sigurdsson, Ola *Den lyckliga filosofin - etik och politik hos Hägerström, Tingsten makarna Myrdal och Hedenius* (2000) s.44

<sup>30</sup> Sigurdsson, Ola *Den lyckliga filosofin* (2000) s.44

<sup>31</sup> Källström, Staffan *Den gode nihilisten* (1986) s. 9

<sup>32</sup> Uppsalafilosofin <http://www.ne.se/lang/uppsalafilosofin> (hämtad: 2012-09-17)

<sup>33</sup> Wedberg, Anders *Filosofins historia – Från Bolzano till Wittgenstein* (1966) s. 366

uppfattningar. Anders Wedberg sammanfattar Uppsalafilosofin i Hägerströms tappning på följande vis:

1. En naturalistisk, materialistisk världsbild,
2. Kritiken av "metafysik",
3. Kritiken av "subjektivismen" i kunskapsteorin,
4. En emotiv värdeteori och en därmed förknippad allmän kritik av "känslotänkandet."<sup>34</sup>

Wedberg tillägger:

Tankarna 1- 4 har alla sina spetsar riktade åt samma håll, mot hans barndoms religion och mot den sorts idealism som Boström representerade.<sup>35</sup>

Hägerström hade alltså en materialistisk ontologi, och därvid påminner Hägerströms världsbild om den som de logiska positivisterna företrädde (en filosofisk inriktning som uppstår parallellt med att Hägerström formulerar sin filosofi) vilka i andra länder är de som främst förknippas med värdenihilismen, men Hägerström har en annan kunskapsteori än dessa. Den logiska positivismen är en sträng empirism: allt som är *verkligt* måste kunna varseblivas med sinnena, och alla *meningsfulla utsagor* – utsagor vars innebörd har en teoretisk mening - måste uttrycka något vars sanning principiellt sett skulle kunna verifieras (om de uttrycker något sant) med hjälp av någon sinnesförmimelse eller också är de självvidenta, det vill säga sanna i kraft av logisk nödvändighet.<sup>36</sup> Eftersom det enda som kan varseblivas med sinnena är av fysisk natur, måste således allt verkligt vara av fysisk natur.

Hägerström motiverar dock sin ontologi med hjälp av ett helt annat resonemang, som pekar på att Hägerström snarare är kunskapsteoretisk rationalist snarare än empirist.<sup>37</sup> För Hägerström är det avgörande argumentet för den materialistiska ontologin inte att allt verkligt måste kunna bli föremål för sinnesförmimelse, som hos de logiska empiristerna, utan det är att vi inte kan tänka oss hur en icke-materiell verklighet skulle kunna existera och relateras till den materiella (som enligt Hägerström bevisligen existerar, eftersom vi själva är en del av den):

"Om det t.ex. skulle kunna finnas någon "andlig verklighet" X jämte erfarenhetsvärlden E, så måste vi – tycks han mena – kunna *se* för oss X och E sida vid sida. Eftersom Hägerström icke kan i fantasin *se* något sådant, bestrider han också den logiska möjligheten."<sup>38</sup>

Hägerström installerades som professor i Uppsala 1911 och dennes installationsföreläsning *Om moraliska föreställningars sanning* kommer utgöra huvudmaterialet för min analys av

---

<sup>34</sup> Wedberg, Anders *Filosofins historia – Från Bolzano till Wittgenstein* (1966) s.367

<sup>35</sup> Wedberg, Anders *Filosofins historia – Från Bolzano till Wittgenstein* (1966) s.367

<sup>36</sup> Cassirer, Ernst *Axel Hägerström – en studie svensk samtida filosofi* (2005) s. 25

<sup>37</sup> Cassirer, Ernst *Axel Hägerström – en studie svensk samtida filosofi* (2005) s. 26

<sup>38</sup> Wedberg, Anders *Filosofins historia – Från Bolzano till Wittgenstein* (1966) s. 372

Hägerströms värdenihilism, även om jag också kommer relatera den till en del sekundärlitteratur.

### 2.1.3.1 Sammanfattning av *Om moraliska föreställningars sanning*

Föreläsningens avslutande mening, och dess konklusion, är att ”moralvetenskapen icke kan vara en lära *i* moral, utan blott en lära *om* moralen”<sup>39</sup> med vilket Hägerström menar att vi inte kan ha någon kunskap om vad som är rätt och fel utan endast om vad människor anser är rätt och fel. Men egentligen hävdar Hägerström något mer radikalt, han menar nämligen inte bara att vi inte har kunskap om vad som är rätt och fel, han menar också, och framförallt, att det inte finns något rätt och fel. Hans mest fundamentala påstående är inte: ”vi *vet inte* vad som är moraliskt rätt och fel” - ett kunskapsteoretiskt påstående - utan ett ontologiskt påstående: ”det *finns ingenting* sådant som moraliskt rätt och fel”. Detta ontologiska ställningstagande är förstås en mer avgörande aspekt i Hägerströms avvisande av den moraliska realismen. Ty även om alla argument skulle falla som syftar till att visa att vi inte tycks vara eller ens kunna bli överens om vad som är rätt och fel, skulle detta inte påverka Hägerströms uppfattning att moraliska värden inte kan vara en del av verkligheten. Med detta sagt är det något förvånande att den ontologiska tesen ägnas minst uppmärksamhet i föreläsningen, men troligen är det ur retorisk synvinkel mer välbetänkt att peka på det svåra kunskapsläget än att kategoriskt avvisa varje möjlighet att moraliska värden skulle kunna finnas (vilket alltså är Hägerströms uppfattning).

Argumenten i installationsföreläsningen kan grupperas i tre olika kategorier: *epistemologiska* argument (argument för värdenihilism utifrån vår bristande moraliska kunskap), *ontologiska* argument (argument för värdenihilism utifrån en viss förståelse av verklighetens natur) och *moraliska* argument (argument för värdenihilism utifrån vilka konsekvenser som värdenihilismen har för samhället, om den omfattas, vilket jag menar är en problematisk argumentationsstrategi för en värdenihilist).

Hägerström inleder sin föreläsning med två typer av epistemologiska argument, dels att det råder moralisk oenighet och dels att vi saknar en allmänt accepterad måttstock utifrån vilken vi skulle kunna avgöra vilken moralisk uppfattning som är korrekt. Hägerström återger skilda synsätt i hur man anser att man bör behandla sina förfäders lik – där man i en viss kultur hade för vana att bränna dem och i en annan hade för vana att äta upp dem.<sup>40</sup> I ingen av dessa kulturer kunde man tänka sig att göra något av det som den andra kulturen hade för

---

<sup>39</sup> Hägerström, Axel *Om moraliska föreställningars sanning* (1911) s. 39

<sup>40</sup> Hägerström, Axel *Om moraliska föreställningars sanning* (1911) s. 1

vana att göra. I denna argumentation skiljer inte Hägerström på vad man skulle kunna säga å ena sidan är den underliggande värderingen (att man bör respektera liken av sina fäder) och den praktiska tillämpningen av den värderingen (inte bränna, inte äta). Det är nämligen fullt tänkbart att olika partikulära beteenden tolkas som uttryck för samma normativa hållning, i olika kulturer. I vissa kulturer är det till exempel stötande att hälsa med vänster hand. Eftersom denna hand används för att torka sig där bak med, blir det en förolämpning – det jag använder för att hantera skit med, det använder jag för att möta dig med. Men det finns förstås inget som hindrar att det i någon annan kultur inte anses oartigt att hälsa med vänster hand.

Detta argument för värdenihilism eller emotivism utifrån ”bristande konvergens i moraluppfattningar” är något som även Lars Bergström behandlar i sin *Grundbok i värdeteori*. Det är inte sällan så, menar Bergström, att oenigheten i moraliska frågor inte är fundamental, det vill säga oenigheten gäller inte den underliggande principen, eller det värde man värnar, som motiverar det konkreta handlandet.<sup>41</sup> I fallet med hur man bör behandla liken av sina fäder är bägge kulturer ense om att man inte bör behandla fädernas lik respektlöst, även om olika konkreta beteenden är uttryck för olika attityder i olika kulturer.

Efter några historiska exempel på moralisk oenighet anger Hägerström ett exempel från sin egen tid, nämligen konflikten mellan liberaler och socialister. För liberaler är, enligt Hägerström, äganderätten central och kontraktsrätten absolut. Det innebär att om en arbetsgivare har anställt en person, och denna person frivilligt har godtagit anställningen, bryter den mot kontraktet om den strejkar – och gör därmed något mycket omoraliskt.<sup>42</sup> Socialister å sin sida, menar att lojaliteten gentemot de som tillhör arbetarens klass är överordnade andra lojaliteter: ”Alla mot en sådan plikt stridande förgivna rättigheter eller förbindelser gälla som chimäriska.”<sup>43</sup>

Nästa steg i argumentationen är att vi inte har någon användbar måttstock för att bedöma riktigheten i våra skilda moraliska uppfattningar. Här finns, menar Hägerström, två kandidater: dels ”översinnliga verkligheter” och dels ”utvecklingen”.<sup>44</sup>

Med ”utvecklingen” kan, enligt Hägerström, avses antingen det moraliska mål, mot vilket människan bör utvecklas, eller också själva den biologiska utvecklingen. Om det är det förstnämnda, så förutsätter denna måttstock det som skall bevisas, nämligen vad som är det i och för sig moraliskt eftersträvansvärda. När det gäller det andra, menar Hägerström att vi

---

<sup>41</sup> Bergström, Lars *Grundbok i värdeteori* (1992) s. 32

<sup>42</sup> Hägerström, Axel *Om moraliska föreställningars sanning* (1911) s. 7

<sup>43</sup> Hägerström, Axel *Om moraliska föreställningars sanning* (1911) s. 8

<sup>44</sup> Hägerström, Axel *Om moraliska föreställningars sanning* (1911) s. 9

inte kan göra "livet" till högsta värde, eftersom det finns moraliska system som är "livsförnekande" enligt Hägerström – och kanske har de i själva verket rätt.<sup>45</sup>

Den andra måttstocken är "översinnliga verkligheter" och här går Hägerströms kritik framförallt ut på att *antingen* är måttstocken transcendent ("översinnlig") – och därmed oåtkomlig för oss – *eller* så är den åtkomlig för oss, och därmed naturlig. En "översinnlig" måttstock som vi har kontakt med kan inte finnas:

Blott såsom fordrande just denna till sinnevärlden hörande handling eller sinnesbeskaffenhet får den någon som helst individuell betydelse för oss. Det vill säga: det är just våra verkliga, till vårt naturliga liv sig hänförande moraliska intressen, som allena skänka åt tanken dess mening.<sup>46</sup>

Hägerström konstaterar således först att det råder oenighet i moraliska frågor, och sedan att vi inte har någon allmänt accepterad måttstock med vilken vi kan avgöra vilka av de olika uppfattningarna som är de rätta.

Den ontologiska tesen, att moraliska värden inte utgör en del av erfarenhetsvärlden i tid och rum, och således inte existerar, eftersom något vid sidan av erfarenhetsvärlden inte kan existera, utvecklas inte så mycket i föreläsningen.<sup>47</sup> Moraliska värderingar finns dock, men de är alltså känslouttryck och inte anspråk på att något är fallet. Det som tycks vara kärnan i Hägerströms "ontologiska argument" - att de moraliska värdena inte är en del av erfarenhetsvärlden i tid och rum - är att allting annat i erfarenhetsvärlden kan vi ha tillgång till oberoende av vår inställning till det, men det gäller inte de moraliska värdena.<sup>48</sup> Det tyder på att det enda som existerar är våra preferenser (något i subjektet) och inte något sådant som moraliskt värde (hos objektet).

Det förekommer även argument för värdenihilism utifrån dess moraliska konsekvenser. Här finns förstås en problematisk paradox. Ty om värdenihilismen är sann är alla konsekvenser likvärdiga ur moralfilosofisk synvinkel. Vi kan ha spontana känslor som är positiva eller negativa inför olika fenomen, men det är inget som låter sig motiveras med hjälp av argument. Hägerström menar att när man betraktar något och föredrar något framför något annat så är det inte för att man ser något som i verkligheten är bättre eller sämre, utan på grundval av en psykisk process.<sup>49</sup> Hägerström tar icke desto mindre upp två konsekvenser av tron på objektiva värden. Han talar om att tron på objektiva värden har varit en "stark

---

<sup>45</sup> Hägerström, Axel *Om moraliska föreställningars sanning* (1911) s. 9-10

<sup>46</sup> Hägerström, Axel *Om moraliska föreställningars sanning* (1911) s. 12

<sup>47</sup> Sigurdsson, Ola *Den lyckliga filosofin* (2000) s. 54

<sup>48</sup> Hägerström, Axel "Om moraliska föreställningars sanning" i *Socialfilosofiska uppsatser* med inledning av Martin Fries (1966) s.48

<sup>49</sup> Hägerström, Axel *Om moraliska föreställningars sanning* återgiven i *Socialfilosofiska uppsatser* (1966) s. 48



skyddsmakt för sociala och även kulturella värden”.<sup>50</sup> Detta har också haft gynnsamma effekter genom att ”det i människornas sinnen väckt en förtröstan till det godas slutliga seger.” och ”Denna förtröstan har eggat till kamp för värdena”.<sup>51</sup> Detta framställer Hägerström som något positivt, och det tycks inte enbart vara ett konstaterande att han själv gillar det, utan han tycks mena att det är något som mer generellt talar till värdeobjektivismens fördel.

Men å andra sidan har tron på ”objektiva värden” också lett till fanatism menar Hägerström, och Hägerström menar att det är detta som ligger till grund för den hätska klasskampen, ”det måttlösa klasshatet”. Det är uppenbart att detta skall tala till (tron på) de objektiva värdenas nackdel. Men vad betyder ett sådant argument, givet Hägerströms egen moralfilosofi? Jo, de innebär *inte* ett anspråk på att ”fanatism” är något i verkligheten dåligt, utan endast att Hägerström har en negativ känsla inför fenomenet. Men frågan är om detta faktum borde få någon annan att ändra sin inställning till det fenomen (värderealism) som tänks ha lett till något vars enda nackdel är att Hägerström har en negativ känsla inför det? Kort sagt tycks det mig som att Hägerström inte helt har internaliserat betydelsen av sin egen tes, att olika utfall är, ur sanningens synvinkel, egala.

Hägerströms föreläsning mynnar ut i orden att moralvetenskapen (det vill säga moralfilosofin) inte kan vara en lära i moral utan endast om moral, det vill säga en deskriptiv analys av vad människor faktiskt anser är rätt och fel.

## 2.2 Varför etiken relevant för demokratisk politisk praktik?

Ordet politik betyder ordagrant ”statskonst” och syftar på hur man styr en stad.<sup>52</sup> Ordet är sammansatt av de två grekiska orden ”polis” som betyder stad och ”techné” som betyder konst eller teknik. Politik definieras av Nationalencyklopedin som ”processen att erövra och utöva makt i offentliga sammanhang”.<sup>53</sup> Makt kan vinnas med hjälp av våld, och det tycks alltså som att ett inbördeskrig enligt denna definition skulle vara politik.

Enligt den Aristoteliska definitionen av politik handlar statskonsten inte ytterst om att ”erövra och utöva makt” för maktens egen skull, utan om att sträva efter att realisera det goda för hela samhället.<sup>54</sup> Etik och politik är för Aristoteles intimt sammankopplat, politik är etik tillämpat på en hel stad. Även om politik också inbegriper ”erövrandet och utövandet av

---

<sup>50</sup> Hägerström, Axel *Om moraliska föreställningars sanning* i *Socialfilosofiska uppsatser* (1966) s. 54

<sup>51</sup> Hägerström, Axel *Om moraliska föreställningars sanning* i *Socialfilosofiska uppsatser* (1966) s. 54

<sup>52</sup> Politik <http://www.ne.se/lang/politik> (åtkomst: 2012-06-27)

<sup>53</sup> Politik <http://www.ne.se/lang/politik> (åtkomst: 2012-06-27)

<sup>54</sup> Aristoteles *Den Nikomachiska etiken* (1988) s. 21 f

makt” kan denna definition inte sägas vara tillräcklig, i varje fall inte för en *demokratisk* politisk process. Politiska frågor handlar bland annat om hur vi bör använda vissa av våra resurser och vilka lagar som skall gälla i vår interaktion med varandra. Frågor om ”hur vi bör handla” är i grunden etiska frågor, det handlar om att väga olika alternativ mot varandra och värdera dem. Detta förändras inte för att man nu är ett kollektiv som gemensamt söker komma överens om detta. Den interna deliberationsprocess som en individ måste gå igenom för att komma till ett beslut har en motsvarighet i den kollektiva deliberationsprocessen som sker i en öppen politisk debatt där olika argument stöts emot varandra. Därför finns det ett ouplösligt samband mellan etisk reflektion och politisk argumentation.

Ola Sigurdsson vill i sin bok *Den lyckliga filosofin* dela in den politiska reflektionen i tre olika områden, som han betraktar som analoga till etikens tre olika områden. Dels har vi den *deskriptiva politiska filosofin* som analyserar politiska system och deras konsekvenser, dels har vi den *normativa politiska filosofin* som försöker ange principer för en legitim politisk ordning och slutligen *den politiska värdeteorin*, som i likhet med metaetiken är intresserad av frågor kring huruvida det goda i en politisk kontext är något objektivt eller något subjektivt.<sup>55</sup>

Demokratisk politik innebär att man söker vinna makten genom att bli vald genom att man lyckats övertyga medborgarna om det rätta i den politik man föreslår, det vill säga i det politiska innehåll man säger sig vilja genomföra. Detta innebär att politikern – för såvitt hon inte ljuger – strävar efter att förändra samhället i enlighet med vissa ideal som hon menar är goda, och makten blir då ett medel till att nå det målet.

När vi söker att ge en rent deskriptiv definition av verkligheten kan vi i stort sett klara oss utan etiska perspektiv, men när vi ska försöka besvara frågor om hur vi bör handla, klarar vi oss inte utan den etiska reflektionen. Politiska debatter, där det ofta handlar just om hur vi bör handla, och hur vi ska använda våra gemensamma resurser är därför i allra högsta grad också etiska debatter. Poängen i denna kontext är att politik inte enbart är administration och verkställande av teknikaliteter, det är också en diskussion kring vilka mål vi skall sträva efter. Det är denna diskussion som inte kan betraktas som ett rationellt utbyte av argument om man samtidigt accepterar värdenihilismen.

---

<sup>55</sup> Sigurdsson, Ola *Den lyckliga filosofin – etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius* (2000) s. 18

### 2.2.1 Varför är politisk debatt en nödvändig del av demokratin?

Man brukar skilja på idealtyps- och realtypsdefinitioner av demokrati. Den kände demokratiteoretikern Robert Dahl ger i sin bok *On Democracy* både en idealtypsdefinition och en realtypsdefinition. Realtypsdefinitionen består av ett antal institutionella förutsättningar som är tänkta att i praktiken stimulera en demokratisk styrelseform, som så långt det är praktiskt möjligt realiserar idealtypsdefinitionen.<sup>56</sup> Men för att förstå varför Dahl har listat dessa institutioner som nödvändiga för en demokrati, bör man utgå från idealtypsdefinitionen.

Vad är demokrati? Ordet är sammansatt av folk ”demos” och styra ”kratein” så att demokrati ordagrant betyder folkstyre. Till skillnad från andra styrelseskick som monarki (att en styr) eller oligarki (att få styr) innebär demokrati alltså att den formella makten är spridd mellan alla medborgare. Detta brukar vi framförallt förknippa med rösträtten.

Men att fatta beslut genom omröstning är ett nödvändigt men inte tillräckligt demokratikriterium enligt Dahl. Att få ge sina skäl, och söka övertyga andra om hur man bör rösta är också ett nödvändigt element i en demokratisk beslutsprocess. Dahl listar fem kriterier som en fullt demokratisk beslutsprocess bör uppfylla. Dessa är: effektivt deltagande (att alla har praktisk möjlighet att göra sin röst hörd om det förslag som man skall ta ställning till), upplyst förståelse (att alla har lika och praktiska möjligheter att lära sig om vad de alternativa förslagen och deras konsekvenser innebär), kontroll över dagordningen (att alla har lika och praktisk möjlighet att föra upp frågor på dagordningen, som den politiska samfälligheten kan ta ställning till), jämlik rösträtt (att allas röst väger lika tungt) och inklusion av alla vuxna (att alla vuxna har dessa rättigheter).<sup>57</sup>

Dahl menar att dessa kriterier måste uppfyllas för att man ska uppnå principen om ”politisk jämlikhet” med vilket avses att alla medborgare har lika stora möjligheter att påverka politikens innehåll – det vill säga att ingen enbart i kraft av sin ställning har mer makt än någon annan (förutom om personen ifråga har fått sin makt delegerad av andra genom röstning i en representativ demokrati, det avgörande är att den makten har delegerats och inte kommer automatiskt).

Den politiska jämlikheten motiveras av etiska skäl, om vi accepterar tesen om alla människors lika värde: ”We ought to regard the good of every human being as *intrinsically*

---

<sup>56</sup> Dahl, Robert *On Democracy* (2000) s. 83

<sup>57</sup> Dahl, Robert *On Democracy* (2000) s. 38

equal to that of any other.”<sup>58</sup> Detta är ett anspråk om politisk jämlikhet som ett etiskt ideal, vilket i sin tur kan motiveras religiöst:

”for a great number of people throughout the world it is consistent with their most fundamental ethical beliefs and principles. That we are all equally God’s children is a tenet of Judaism, Christianity, and Islam; Buddhism incorporates a somewhat similar view.”<sup>59</sup>

Hursomhelst så är det denna politiska jämlikhet som dessa demokratikriterier ska söka att säkerställa. Detta förklarar också varför Dahl menar att enbart jämlik rösträtt är ett tillräckligt demokratikriterium. Om endast några få människor har tillgång till de opinionsbildande kanalerna så kommer de ha ett större inflytande än övriga (så är det förstås i praktiken också, men poängen är att alla har samma möjlighet att göra sin röst hörd, inte att alla gör det i samma utsträckning).

Den realtypiska definitionen syftar på de institutionella förutsättningar som man kan förvänta sig att en storskalig politisk samfällighet, som en stat, tillgodoser, för att så långt det är möjligt realisera de kriterier som angavs i idealtypsdefinitionen. Realtypsdefinitionens kriterier är: valda representanter (som är tänkt att tillfredsställa kriterierna effektivt deltagande, kontroll över dagordningen) fria, rättvisa och regelbundet återkommande val (vilket är tänkt att säkerställa röstjämlikhet och kontroll över dagordningen) yttrandefrihet (som syftar till att främja effektivt deltagande, upplyst förståelse och kontroll över dagordningen) tillgång till olika och alternativa informationskällor, så att inte en aktör har monopol över vilken information som finns tillgänglig (vilket är tänkt att främja effektivt deltagande, upplyst förståelse och kontroll över dagordningen) organisationsfrihet (vilket är tänkt att främja effektivt deltagande upplyst förståelse och kontroll över dagordningen) samt inklusivt medborgarskap (vilket innebär att alla vuxna bofasta i ett land har ovanstående rättigheter).

Min poäng med att återge både ideal- och realtypsdefinitionerna av demokrati är att visa att den politiska debatten är en nödvändig del av en demokratisk process. Detta är relevant i relation till uppsatsens tes, genom att om vi tappar tron på det meningsfulla i den politiska debatten, vilket är en risk om vi blir övertygade om att politiska målkonflikter inte kan lösas med hjälp rationell argumentation, så tappar vi också en viktig aspekt av den demokratiska processen. Ytligt sett kan en demokrati tyckas klara sig med enbart lika och jämlik rösträtt, men då missar man att denna rösträtt inte är sitt eget mål, målet är att realisera ett mer djupgående ideal om politisk jämlikhet och därigenom blir också den argumentativa processen eller kollektiva deliberationsprocessen central.

---

<sup>58</sup> Dahl, Robert, *On Democracy* (2000) s. 65

<sup>59</sup> Dahl, Robert *On Democracy* (2000) s. 66

## 2.2.2 Varför är inställningen till den politiska debattens meningsfullhet en del av den politiska kulturen?

Begreppet politisk kultur syftar på de mentala förhållningssätt till politiska objekt som är spridda i ett samhälle.<sup>60</sup> Det klassiska verket på området är Almond & Verba och deras *Civic culture.- Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Grundtanken i studien är att ett politiskt systems stabilitet inte bara beror på de institutioner som finns i ett samhälle, utan också på människors förhållningssätt till det politiska systemet. En vital och stabil demokrati kräver mer än enbart den formella möjligheten att rösta (genom allmän och lika rösträtt), det kräver också att människor är motiverade att rösta. Det kräver också att människor deltar i den politiska debatten och utbyter argument för och emot olika politiska alternativ, om vi accepterar att den demokratiska processen inbegriper mer än enbart avgivandet av rösten på valdagen

Inom studierna kring politisk kultur brukar man betona att den politiska kulturen i ett land inte refererar till uppfattningar om politikens *innehåll*, såsom om man är för allmän sjukvård osv. utan till politikens *form* som definieras som de ”processer och strukturer som tillsammans bildar politiska system.”<sup>61</sup> Att vara för ett demokratiskt styrelseskick är en inställning till politikens form dock inte till politikens innehåll. Den politiska debatten är en del av de ”processer och strukturer som tillsammans bildar politiska system”. Tomas Denk definierar de objekt som utgör politikens form eller strukturella förutsättningar som

Systemet som helhet = statsbildningen och de politiska spelreglerna

Inflödesobjekt = roller och aktörer i beslutsprocesser

Utflydesobjekt = roller och aktörer i de processer som genomför beslut

Egna rollen i systemet = roller som individen kan inta i olika politiska processer.<sup>62</sup>

Inställningen till politisk debatt (alltså inte vilken uppfattning man har i en viss fråga, utan hur man ser på själva fenomenet) är en del av den politiska kulturen eftersom den politiska debatten är en del av de så kallade ”inflödesobjekten” eftersom den politiska debatten är en del av den politiska beslutsprocessen, dels i form av synen på den egna rollen i systemet, eftersom debattör är en roll som individen kan inta i olika processer, i en fungerande demokrati.

Jag menar som tidigare nämnts att den politiska debatten är en fundamental del av den demokratiska politiska praxisen, precis som möjligheten att rösta. I den meningen är det

---

<sup>60</sup> Denk, Thomas *Politisk kultur* (2009) s. 19

<sup>61</sup> Denk, Thomas *Politisk kultur* (2009) s. 20

<sup>62</sup> Denk, Thomas *Politisk kultur* (2009) s. 25

politiska samtalet i vilket man söker övertyga varandra med hjälp av argument som gör anspråk på att vara rationellt giltiga, en del av (den demokratiska) politikens form. Det är både en del av de ”Politiska spelreglerna” i och med att de demokratiska politiska spelreglerna, såsom yttrandefrihet, föreningsfrihet med mera syftar till att främja ett sådant argumentativt utbyte, men det är också en del av ”inflödesobjekten” det vill säga, i ”beslutsprocessen” ingår denna argumentativa procedur som ett delmoment.

## 2.3 Argumentationsanalys

Under detta stycke vill jag klargöra vad som allmänt menas med rationellt giltiga argument.

När vi inte är överens till exempel i en politisk fråga kan vi försöka övertyga varandra genom att diskutera. En diskussion går till så att vi lägger fram vår ståndpunkt – som i argumentationsanalytiska sammanhang kallas för *tes* och de skäl vi har för denna ståndpunkt – vilka kallas för *premiss*er eller *pro-* respektive *contraargument* - och tar del av andras argument och kritiserar deras skäl i den mån vi inte anser att är hållbara eller leder till den tes de företräder.

Ett argument (förstått som hela kedjan av slutsats och stöd för slutsatsen) kan vara dåligt (eller rationellt ogiltigt) på två olika sätt, antingen för att premisserna är falska eller för att de är irrelevanta. Ett *relevant* argument är ett argument i vilken premisserna logiskt stödjer tesen. Ett falskt argument är förstås ett argument i vilken en eller flera av premisserna är falska. Det måste råda ett logiskt förhållande mellan de påståenden (premiss)er som i ett argument skall vara stöd för slutsatsen, eller tesen, för att argumentet skall kunna sägas vara rationellt giltigt. Vi kan ofta intuitivt konstatera att ett antal satsen inte har den rätta relationen till slutsatsen när vi ser ett dåligt argument. Argumentationsanalysen syftar till att klargöra exakt vad det är som är fel med argumentet.

Carl-Henric Grenholm presenterar i sin bok *Att förstå religion – metoder för teologisk forskning* en modell för argumentationsanalys som jag här tänker återge. Det jag här har kallat för ett ”rationellt giltigt” argument kallar Grenholm för ett ”hållbart” argument.

En argumentationsanalys består enligt Grenholm av två moment, dels en beskrivande analys där vi försöker klargöra vad författaren argumenterar för (vilken tes författaren eller talaren driver) och vilka skäl som anges som stöd för ståndpunkten, samt dels en kritisk analys där vi prövar om argumentet är hållbart, genom att pröva om:

- a) Argumentet är *sant* i den mån det refererar till fenomen vars sanning låter sig avgöras empiriskt eller om argumentet är ”rimligt” i den mån det refererar till normativa uppfattningar (vars sanning inte låter sig avgöras empiriskt).
- b) Samt om argumentet är relevant i relation till den slutsats som den tänks stödja.<sup>63</sup>

### 2.3.1 Det beskrivande momentet i argumentationsanalysen

Det beskrivande momentet går enligt Grenholm lämpligen till så att vi först försöker klargöra den tes författaren argumenterar för, samt de argument som anges till stöd för detta, så att vi får en så klar översikt som möjligt över den argumentativa strukturen.<sup>64</sup> Vi gör en argumentöversikt och namnger de olika argumenten. Till exempel kan vi strukturera argumentationen med hjälp av begreppet ”tes”, ”proargument” – argument som anförs till stöd för tesen – ”contraargument” - och så vidare för argument för och emot dessa pro och contraargument. (Vi kan ange contraargument till contraargument, osv.)

Ett exempel: Tes: TV-licensen bör vara skattefinansierad. Proargument 1: Om den är skattefinansierad kommer inte någon att behöva avstå TV för att den inte har råd att betala TV-licensen. Proargument 2: Att ha tillgång till TV ökar dina möjligheter att följa med i den samhällspolitiska debatten, vilket är bra för samhället. Contraargument 1: Om den är skattefinansierad kommer staten ha större inflytande över innehållet, och Public Service blir inte lika oberoende.

### 2.3.2 Det värderande momentet i argumentationsanalysen

När man gjort en beskrivande analys och en uppställning av vad tesen är och vilka de olika argumenten är, är det dags att gå in på den värderande analysen, som skall ta ställning till om det är hållbara argument som framförts för tesen.

Ett arguments ”hållbarhet” eller ”rationella giltighet” är som sagt beroende av två saker:

1. Att argumentet är sant eller rimligt samt
2. Dess relevans.

Vi avgör ett arguments sanning genom att pröva det mot väletablerad kunskap som är relevant i sammanhanget. Om någon till exempel hävdar att vi bör sänka arbetsgivaravgifterna för att det skulle leda till fler jobb, bör vi söka tillgång till andra exempel där arbetsgivaravgifter har sänkts och analysera konsekvenserna av det, eller granska den föreslagna kausalmekanismen.

---

<sup>63</sup> Grenholm, Carl-Henric *Att förstå religion – metoder för teologisk forskning* (2006) s. 278ff

<sup>64</sup> Grenholm, Carl-Henric *Att förstå religion – metoder för teologisk forskning* (2006) s. 278

Rimligheten i en moralisk utsaga bedömer vi, enligt Grenholm, bland annat, genom att undersöka dess logiska förenlighet med mer generella moralprinciper som vi ansluter oss till, om det stämmer överens med våra erfarenheter och moraliska intuitioner samt om det låter sig förenas med vår människosyn och verklighetsuppfattning.<sup>65</sup>

*Relevansen* i ett argument beror på om argumentet antingen direkt eller i förening med ett annat påstående logiskt leder till den tes författaren vill försvara. Relevansen av ett argument är oberoende av om det är sant eller falskt.<sup>66</sup> Ett falskt argument kan vara relevant, och ett sant argument kan vara irrelevant. Men ett relevant, men falskt, argument är inte hållbart. Inte heller är ett irrelevant men sant argument hållbart. Ty *hållbarheten* av ett argument kräver *dels* att argumentet är sant eller rationellt rimligt *och* att det är relevant, i den meningen att det logiskt leder till tesen.

Här har vi en god analysmetod för att avgöra ett arguments hållbarhet eller rationella giltighet: det måste dels vara så att påståendena styrker tesen man vill argumentera för (det vill säga argumenten måste vara relevanta) och dessa påståenden måste antingen vara sanna, eller åtminstone rationellt försvarbara, i de fall sanningsfrågan inte låter sig avgöras.

### 3. Kritik av emotivismens premisser och konsekvenser

Nu följer ett avsnitt då jag presenterar Taylors och Habermas kritik av emotivismen eller värdenihilismen. Detta bildar en bakgrund till min egen slutdiskussion då jag söker kombinera de insikter som Taylor och Habermas presenterar med mitt eget bidrag.

#### 3.1 Charles Taylors analys av våra moraliska reaktioner

Charles Taylor (född 1931) är en politisk filosof som ofta benämns kommunitarist. I sin fenomenologiska analys av våra moraliska reaktioner, som han genomför i de första kapitlen av *Sources of the Self* menar Taylor att våra mest djupliggande moraliska intuitioner har två aspekter. Å ena sidan finns det något omedelbart och spontant över dem, vilket ger dem en strukturlikhet med instinkter.<sup>67</sup> När vi ser någon skadas har vi en spontan, närmast instinktiv motvilja mot det vi ser. På det viset tycks våra moraliska intuitioner kunna jämföras med andra fysiologiska reaktioner och vissa – vilka Taylor kallar för naturalister - vill hävda att det är allt som finns att säga om moraliska reaktioner. Dessa blir då vad Taylor benämner ”brute facts” – basfakta och inget mer kan sägas om dem. Men denna beskrivning förbigår att det en

---

<sup>65</sup> Grenholm Carl-Henric *Att förstå religion* (2006) s. 288

<sup>66</sup> Grenholm, Carl-Henric *Att förstå religion* (2006) s. 288

<sup>67</sup> Taylor, Charles *Sources of the Self* (1989) s. 4f



annan sida av våra moraliska reaktioner, som skiljer dem från den typen av rent fysiologiska reaktioner som vi till exempel har när vi känner äckel inför en viss doft - och det är att inneboende i våra etiska reaktioner finns en kognitiv dimension, en möjlighet till intellektuell artikulation, med vilken vi kan motivera *varför* vi reagerar på detta sätt och menar att andra också borde reagera som vi gör. Vi konstaterar inte bara att vi reagerar på ett visst sätt, vi motiverar också vår reaktion reflexivt. Taylor artikulerar skillnaden mellan fysiologiskt äckel (nausea) och etisk avsky på följande vis:

There seems to be no other criterion for a concept of nauseating than our in fact reacting with nausea to the things which bear the concept. As against the first kind of response which relates to a proper object, this one could be called a brute reaction.<sup>68</sup>

Ett exempel på en moralisk intuition som Taylor tar upp är att vi uppfattar ett krav att respektera "the life, integrity, and well-being, even flourishing of others". Taylor medger att den cirkel av människor som ansetts vara värda denna respekt och omsorg har dragits olika vitt i olika kulturer, men Taylor menar att det alltid funnits åtminstone några som har ansetts vara värda detta. Och idag menar de flesta av oss i västerlandet att *alla* människor bör ingå i denna cirkel och om någon vill begränsa denna cirkel så ser vi det inte bara som en smaksak, utan som något irrationellt:

Should anyone propose to do so, we should immediately ask what distinguished those within from those left out. And we should seize on this distinguishing characteristic in order to show that it had nothing to do with commanding respect.<sup>69</sup>

Detta har att göra med denna andra aspekt hos våra moraliska reaktioner, nämligen att de är förbundna med en motivering av vad det är hos det moraliska objektet – personen eller händelsen - som gör vår reaktion adekvat. Rasister försöker dra en cirkel baserad på hudfärg, men när de ska artikulera varför hudfärgen skall vara denna särskiljande faktor försöker de argumentera för att hudfärgen samvarierar med någon annan egenskap som är moraliskt relevant.<sup>70</sup>

En motivering för varför en moralisk reaktion är adekvat kallar Taylor omväxlande för "background", "horizon", "framework", och "ontology". Det gemensamma element i alla dessa begrepp är att de utgör någon form av intellektuell motivering till varför vi reagerar som vi gör:

So our moral reactions in this domain have two facets, as it were. On one side, they are almost our fear of falling; on the other, they seem to involve claims, implicit or explicit, about the

---

<sup>68</sup> Taylor, Charles *Sources of the Self* (1989) s. 6

<sup>69</sup> Taylor, Charles *Sources of the Self* (1989) s. 5

<sup>70</sup> Taylor, Charles *Sources of the Self* (1989) s. 7

nature and status of human beings. From this second side, a moral reaction is an assent to, an affirmation of, a given ontology of the human.<sup>71</sup>

De Taylor kallar för naturalister vill göra sig av med dessa ontologier och göra gällande att de är projektioner på en i grunden amoralisk värld.<sup>72</sup> Men att vi har en sådan implicit eller explicit bakgrundsmotivering till våra moraliska reaktioner visar sig, bland annat, i att vi ifrågasätter det legitima i diskriminering eller ifrågasätter konsekvensen i någon vars moraliska omdömen är inkonsekventa. Konsekvens kan bara vara en fråga om det finns något mer än enbart reaktionen, det vill säga när reaktionen *motiveras* av något hos objektet och inte bara legitimeras av det reagerande subjektets ”brute reaction” för om det reagerande subjektet var den enda grunden för reaktionen, skulle vi inte kunna anklaga personen för att reagera inkonsekvent:

The issue of consistency can only arise when the reaction is related to some independent property as its fit object. The whole way in which we think, reason, argue and question ourselves about morality supposes that our moral reactions have these two sides: that they are not only ‘gut’ feelings but also implicit acknowledgements of claims concerning their objects. The various ontological accounts try to articulate these claims.<sup>73</sup>

Som exempel på sådana ontologier – vilket kan likställas med metaetiska berättiganden av principer på den normativa etikens nivå - tar Taylor bland annat upp sådant som att människan är Guds avbild, eller i kraft av sin rationalitet har en unik värdighet och så vidare. Debatten mellan emotivister och värderealister kan förstås som en debatt mellan huruvida dessa ”ontologier” kan vara sanna beskrivningar av verklighetens natur, eller om de enbart är projektioner från subjektet (eller kulturen i vilken subjektet tillhör, den kan utgöra en slags kollektiv projektion). Det som enligt emotivisten finns är endast vår inställning, som utgör en slags basala fakta och inte kan förklaras med hänvisning till dessa ”moraliska ramverk”. Emotivisten gör gällande att moralisk oenighet är en oenighet av samma slag som den som råder mellan någon som gillar blodpudding och någon som ogillar blodpudding. Om våra moraliska reaktioner är ”brute facts” i denna mening, så kan man inte ha en felaktig moraluppfattning, lika lite som man kan ha en felaktig smakupplevelse. Smak och moralupplevelsen är helt enkelt bara såsom den är.

Nu menar emotivisten att sådana artikulationer eller ontologier är projektioner, de tillhör inte verkligheten.<sup>74</sup> Detta är ett ställningstagande av emotivisten på en metaetisk nivå, men det är ett ställningstagande som har den största betydelse för argumentationen på den normativa

---

<sup>71</sup> Taylor, Charles *Sources of the Self* (1989) s. 5

<sup>72</sup> Taylor, Charles *Sources of the Self* (1989) s. 6

<sup>73</sup> Taylor, Charles *Sources of the Self* (1989) s. 7

<sup>74</sup> Jämför: Taylor Charles *Sources of the Self* (1989) s. 53

etikens område, ty den normativa etikens principer tappar sin moraliskt bindande karaktär om emotivismen är sann, eftersom de gör anspråk på att vara utsagor om verkligheten och inte bara mina projektioner, i varje fall om de framställs som en premiss i en argumentation. Men om emotivisten har rätt så är dessa motiveringar illusoriska:

Assimilating our moral reactions to these visceral ones would mean considering all our talk about fit objects of moral response to be utterly illusory.<sup>75</sup>

Så förvisso kan man, på ett sätt, säga som Hägerströmlärjungen Martin Fries, att emotivisten kan fortsätta att "hävda moralen"<sup>76</sup> men eftersom emotivisten har sågat av den rationella gren som dennes ställningstaganden motiveras med hjälp av, kommer detta hävdande av moralen inte kunna ha någon rationell giltighet. Det är bara spontana känslor. Det är inte bara det att det inte är övertygande, i den meningen att vi inte *råkar* ha några bindande argument för denna moral, den är inte övertygande av det mycket starkare skälet att det inte *kan finnas* några bindande argument, eftersom en moralisk ståndpunkt per definition inte kan stödjas av några argument överhuvudtaget. Det enda som emotivisten kan göra är att rapportera om sitt eget känsloliv i relation till olika företeelser, och önska att det även hos andra väcks liknande känslor. Men detta väckande kan aldrig ske på grund val av ett rationellt giltigt argument, för ett sådant finns inte för etiska ståndpunkter, om emotivismen är riktig.

### 3.2 Jürgen Habermas och emotivismens implikationer

Jürgen Habermas (född 1929) räknas som en av vår tids mest inflytelserika filosofer.<sup>77</sup> Hans inflytande sträcker sig över många discipliner:

His extensive written work addresses topics stretching from social-political theory to aesthetics, epistemology and language to philosophy of religion, and his ideas have significantly influenced not only philosophy but also political-legal thought, sociology, communication studies, argumentation theory and rhetoric, developmental psychology and theology.<sup>78</sup>

I denna uppsats vill jag använda mig av Habermas teori om det s.k. kommunikativa handlandet och den kommunikativa rationaliteten för att ytterligare analysera problemen med emotivismen. Habermas ger oss begreppsliga redskap för att få en djupare förståelse av det problem som Taylor pekar på.

---

<sup>75</sup> Taylor, Charles *Sources of the Self* (1989) s. 6

<sup>76</sup> Hägerström, Axel *Socialfilosofiska uppsatser* (1939) med inledning av Martin Fries s. 29

<sup>77</sup> <http://plato.stanford.edu/entries/habermas/> (åtkomst: 2012-03-08)

<sup>78</sup> <http://plato.stanford.edu/entries/habermas/> (åtkomst: 2012-03-08)

### 3.2.1 Habermas och den kommunikativa rationaliteten

Habermas utvecklar sin teori om det kommunikativa handlandet och den kommunikativa rationaliteten i dialog med Max Webers (1864 – 1920) rationalitetsmodell, som han vill komplettera.

Hos både Weber och Habermas har rationalitet att göra med praxisen att motivera sitt handlande och sina ståndpunkter med hjälp av goda skäl.<sup>79</sup> Weber utformade en känd fyrfaldig typologi över mänskligt handlande som kännetecknas av en stigande grad av rationalitet, i betydelsen att allt fler aspekter av handlandet utvärderas reflexivt.

Weber talar om fyra typer av handlingar eller ”handlingslogiker” som definieras med hjälp av de fyra aspekter av en handling som subjektet kan ha en medveten relation till och utvärdera rationellt.

Dessa är handlingens *medel* – hur handlingen utförs, vilket *mål* man har med handlingen, vilka *värden* som handlingen realiserar och vilka *följder* som handlingen har.<sup>80</sup> Den *traditionella* handlingstypen innebär att endast handlingens medelaspekt utvärderas reflexivt, den *affektmissiga* bestäms av kortsiktiga känslomässiga impulser och här är det målet med handlingen och medlet som subjektet utvärderar medvetet, den *värderationella* utvärderar handlingens medel, målet med handlingen och de värden som handlingen realiserar. Ett exempel på ett värderationellt handlande kan vara att gå att rösta. Om vi bara ska se på effekterna av min egen handling, har den inte särskilt stor betydelse, varken för valresultatet eller för demokratins fortlevnad. Men vi kan tro att det finns ett egenvärde i att engagera sig demokratiskt, genom att rösta gör vi vår ”medborgerliga plikt” och detta motiverar oss till att gå och rösta, även om både demokratin och det parti jag röstar på klarar sig utan just min röst. Den *målrationella*, slutligen, är den mest rationella i att alla fyra aspekter, medel, mål, värden och följder utvärderas reflexivt.<sup>81</sup>

Som synes är den målrationella den mest rationella och den har blivit utgångspunkt för mycket samhällsvetenskaplig analys när man skall förstå människors agerande, inom det s.k. handlingsteoretiska paradigmet i samhällsvetenskapen som anser att man, för att förstå samhället måste ta sin utgångspunkt i aktörer och deras perspektiv.<sup>82</sup> Men paradoxalt nog har denna ”målrationella” handlingstyp genomgått en metamorfos i samhällsvetenskaplig teoribildning:

---

<sup>79</sup> Eriksen & Weigård *Habermas politiska teori* (2000) s. 17 (För Habermas) s. 38 (för Weber)

<sup>80</sup> Eriksen & Weigård (2000) s. 36ff

<sup>81</sup> Eriksen & Weigård (2000) s. 37

<sup>82</sup> Eriksen & Weigård (2000) s. 38

[M]edan Weber som nämnts lade viss vikt vid att även aktörens *värden* och prioriteringar av mål på grundval av dem är föremål för rationella överväganden, har man i den senare teoriutvecklingen koncentrerat sig på det rationella valet av *medel* i förhållande till målen, vilka har ansetts vara givna oberoende (exogent) av rationalitetsmodellen.<sup>83</sup>

Det som isådana fall kan utvärderas rationellt är endast om medlen är effektiva för att uppnå målen. Den målrationella modellen blir, när frågan om värden tas ur analysen, en renodlat instrumentell rationalitetsmodell, i det att den endast tar ställning till om medlet är effektivt för att uppnå målet. När man dels tar bort frågan om värden ur analysen och dels utgår ifrån en isolerad aktör, blir modellens bild den av en enskild aktör som förhåller sig instrumentellt till *hela sin omgivning*. Det finns ingenting utanför subjektet som subjektet måste ta hänsyn till, utan allt blir potentiellt medel för att uppnå det mål som subjektet har satt upp. Även andra människor:

den enskilde aktören [intar] här en handlingsattityd som innebär att han reducerar människor till samma nivå som föremål, nämligen till "betingelser" eller "medel" för att uppnå sina egna mål.<sup>84</sup>

Habermas är kritisk mot Webers rationalitetsmodell, på både deskriptiva och normativa grunder. Dels kritiserar Habermas denna modell på normativa grunder. Att betrakta hela sin omgivning som objekt som jag kan använda för att uppfylla mina egna mål bryter mot Kants kategoriska imperativ (som Habermas är en anhängare av) nämligen att alltid se andra människor som mål och inte som medel.<sup>85</sup> Att ett sådant förhållningssätt sprider ut sig ser Habermas som en av det moderna västerländska samhällets stora "patologier".<sup>86</sup>

Marknadens språk tränger idag in i alla porer och pressar in alla mänskliga relationer i ett schema: den egocentriska orienteringen mot egna preferenser. De sociala band som knyts genom ömsesidigt erkännande kan emellertid inte fångas med begrepp som kontrakt, rationella val och nyttomaximering.<sup>87</sup>

Det Habermas talar om som "ömsesidigt erkännande" innebär att betrakta andra som lika mycket värda som en själv och då kan den andre inte bara vara ett medel för mina mål.

För det andra kritiserar Habermas denna modell på deskriptiva grunder, den är inte en trovärdig beskrivning menar Habermas av hur vi i praktiken förhåller oss till vår omgivning. Det är inte så, menar Habermas, att vi hela tiden går omkring som isolerade monader och sätter upp mål enskilt. Nej, en stor del av vårt handlande är gemensamt med andra och det

---

<sup>83</sup> Eriksen & Weigård (2000) s. 37

<sup>84</sup> Eriksen & Weigård (2000) s. 39

<sup>85</sup> Eriksen & Weigård (2000) s. 41

<sup>86</sup> Barrigar, Chris Christian Scholars Review XXXIV:3 "Thick" Christian Discourse in the Academy: A Case Study with Jürgen Habermas s. 286

<sup>87</sup> Habermas, Jürgen *Den mänskliga naturens framtid – på väg mot en liberal eugenik?* (2003) s. 127

samarbetet bygger i många fall inte på ett ensidigt maktförhållande där den ena parten tvingar den andra att göra som den vill, istället handlar det om att vi ”samordnar vårt handlande” (som Habermas säger) genom att nå en gemensam förståelse av situationen och vad som behöver göras. Detta är kärnan i den kommunikativa rationaliteten och det kommunikativa handlandet: att nå en gemensam förståelse av en situation och en gemensam förståelse av vad som behöver göras, genom en kommunikativ process där man anlägger skäl för sina ståndpunkter och försvarar dessa mot rationell kritik.

Det är här Habermas rationalitetsmodell blir relevant för förståelsen av demokratisk politisk praxis. Det är nämligen detta en politisk debatt går ut på: att genom kommunikation söka en gemensam förståelse av var vi befinner oss – hur läget ser ut - och vad vi behöver göra. Om inte målet är att söka övertyga den direkta kombattanten, så kan det vara åhöraren, det vill säga väljaren.

### 3.2.1.1 Den kommunikativa rationaliteten och de tre världarna

När vi hävdar något är vårt påstående enligt Habermas relaterad till tre olika verklighetsfärer eller ”världar”.<sup>88</sup> Först bör vi säga något om vad det innebär att *hävda* något. Det är mer än att bara yttra en rad ord, det är ett anspråk på att något är fallet. Detta anspråk kan relateras till tre olika världar och är förbundet med ett så kallat giltighetsanspråk till var och en av dessa världar.

Dels har vi den *objektiva världen* av empiriska fakta, hela den naturvetenskapliga sfären hamnar här. Men det kan också vara andra delar, som den sociala världen, i den mån vi betraktar den ur ett objektifierande perspektiv. Dels har vi den *sociala världen av normer* varav vissa förtjänar erkännande (de som vi menar förtjänar erkännande förhåller vi oss på ett vidare sätt till än att enbart konstatera att det är en norm) och slutligen har vi den *subjektiva världen* – talarens inre mentala liv.<sup>89</sup> Ett påstående innebär ofta, samtidigt tre olika ”giltighetsanspråk” som är knutna till respektive värld. Detta giltighetsanspråk är, i relation till den ”objektiva världen” att vårt påstående är *sant* att det stämmer överens med den objektiva världen av fakta. I relation till vårt inre mentala liv är giltighetsanspråket att uttalandet är ett autentiskt uttryck för vad vi faktiskt tycker och tänker – att vi är ärliga. I relation till den sociala världen av normer, så är anspråket att vårt påstående står i överensstämmelse med de normer som förtjänar erkännande.

---

<sup>88</sup> Eriksen & Weigård *Habermas politiska teori* (2000) s. 46

<sup>89</sup> Eriksen & Weigård *Habermas politiska teori* (2000) s. 46f

En kort reflektion kring sociala normer: normer kan vi å ena sidan betrakta som rent empiriska storheter: i vårt samhälle anses det vara omoraliskt att vanemässigt ljuga för sina närmaste. Ingen (inte ens Axel Hägerström) skulle förneka detta. Det kan, som Eriksen och Weigård skriver, ”finnas två skäl att efterleva en norm”.<sup>90</sup> Det kan dels vara av strategiskt värde att inte ljuga, eftersom man kan drabbas av omgivningens negativa reaktioner. Det andra skälet är för att man anser att normen är moraliskt giltig, som Eriksen och Weigård skriver:

Annorlunda förhåller det sig för de flesta av oss med normen (...) att inte ta människoliv.<sup>91</sup>

Denna norm förhåller sig de flesta till inte enbart som ett socialt faktum, utan som en moraliskt legitim norm, vilket innebär att även om personen i fråga inte skulle bli upptäckt skulle den inte anse det vara lämpligt att mörda, eftersom, oberoende av om handlingen upptäcks eller ej, så är den moraliskt felaktig.

Nu menar Habermas att i en kommunikativ process där vi söker att, inte tvinga varandra, utan komma överens med hjälp av en argumentativ process, kan motparten antingen godta vårt påstående och därmed har vi uppnått enighet, eller så kan denne kritisera något av dessa giltighetsanspråk som mitt uttalande (implicit eller explicit) innebär. För att ta ett exempel. Berit säger till Kalle: ”Ta på dig hjälmen när du cyklar.” I relation till den objektiva världen av fakta kan man säga att detta uttalande är förbundet med ett anspråk på att cyklandet innebär en risk för att skada huvudet som hjälmen minskar. I relation till den sociala världen av normer, är uttalandet förbundet med anspråket att normen ”man bör inte utsätta sig för onödiga hälsorisker” och i relation till subjektiva världen är anspråket att jag faktiskt anser detta och bedömer cykling som en riskfylld aktivitet.

I relation till den objektiva världen kan B söka vederlägga att verkligheten verkligen ser ut så som A hävdar, till exempel genom att säga: ”det är knappt någon trafik på den här vägen och jag är en mycket van cyklist” – det vill säga hävda att risken inte är så stor som A påstod. Eller så kan den, i relation till den sociala världen av normer söka hävda att man faktiskt snarare måste vara beredd att utsätta sig för en rad risker här i livet: ”man måste leva lite farligt ibland, det är farligt att leva” eller, i relation till den subjektiva världen kan man ifrågasätta om A verkligen tycker och tänker som den gör: ”kom igen, du bryr dig ju aldrig om att ha cykelhjälm själv”.

---

<sup>90</sup> Eriksen & Weigård *Habermas politiska teori* (2000) s. 47

<sup>91</sup> Eriksen & Weigård *Habermas politiska teori* (2000) s. 47

I relation till den subjektiva världen kan någon ifrågasätta att jag verkligen är ärlig och säger vad jag tänker och tycker. Och i relation till den normativa världen kan min motpart ifrågasätta om mitt påstående är i enlighet med normer som förtjänar erkännande.

Så ser en rationell kommunikativ process ut, enligt Habermas, och genom att söka kritisera den andres ”giltighetsanspråk” i den mån vi inte håller med om dem, och försvara våra egna, kan vi söka ett samförstånd som bygger på ett rationellt utbyte av argument. När vi förväntar oss att våra påståenden skall tas på allvar har vi implicit rest denna typ av giltighetsanspråk, menar Habermas. Denna typ av samordnande av handlande kontrasterar Habermas med en annan typ av förhållningssätt, där man inte samordnar handlandet genom en gemensam förståelse av situationen och av vad som behöver göras, utan genom att någon innehar ett styrmedium som blir ersättningen för den kommunikativt eller argumentativt grundade samsynen, och som råder i vad Habermas kallar för ”systemvärlden.”

### 3.2.2 Livsvärld och systemvärld

I sin analys av samhället delar Habermas upp samhället i två grundläggande sfärer: ”livsvärlden” och ”systemvärlden”. Systemvärlden står för de delar i samhället där interaktionen mellan människor styrs med hjälp av något av styrmedierna *makt* eller *pengar*. Detta motsvarar då å ena sidan staten (på olika nivåer) som i det moderna samhället innehar våldsmonopol vilket ytterst sett är den sanktion som ser till att det som staten (efter demokratiska beslut) har bestämt skall ske, och å andra sidan marknaden där det är pengarna som i sista hand ser till att saker och ting blir gjorda. I dessa sfärer kan interaktionen mellan människor fungera enligt en ”subjekt-objekt” rationalitet, enligt Habermas.<sup>92</sup> Den andre behöver inte tycka att det jag vill göra är en bra idé för att den skall samarbeta, det räcker med att den inser att jag har tillräckliga styrmedel, dvs. pengar eller makt för att uppnå mitt mål. Det skulle dessutom bli för krångligt om vi inte ibland hade tillgång till denna typ av styrmedel som ersätter en ömsesidig förståelse av vad som behöver göras.

Begreppet livsvärld används i sin tur i två olika bemärkelser, dels i en kognitiv mening och avser då den (delvis) kulturellt förmedlade förståelsehorisont som varje människa symboliskt ”lever i”, men dels för att beteckna vissa sfärer i samhället, framförallt civilsamhället och intimsfären (vänner och familj).<sup>93</sup> Det förra kallas för ”det kulturella

---

<sup>92</sup> Eriksen & Weigård *Habermas politiska teori* (2000) s. 130 f.

<sup>93</sup> Eriksen & Weigård *Habermas politiska teori* (2000) s. 67



livsvärldsbegreppet” och det senare kallas för det ”strukturella livsvärldsbegreppet” och det är det som används i kontrast till systemvärlden.<sup>94</sup>

I livsvärlden relaterar vi – eller bör vi relatera till – varandra som principiellt jämbördiga och den ena kan därför inte tvinga den andre. Samordning av handlandet måste därför ske på grundval av en enighet som uppnås genom en kommunikativ process där vi reser vissa giltighetsanspråk.

### 3.2.3 Det kulturella livsvärldsbegreppet och emotivismen

Habermas påpekar att när vi börjar kommunicera för att nå samförstånd av hur vi bör tolka en situation och vad som bör göras – det som är kärnan i det kommunikativa handlandet och den kommunikativa rationaliteten - börjar vi inte från noll, utan vi har ofta någon form av gemensam referensram. Detta är ”livsvärlden” i den kulturella meningen:

I detta sammanhang kan man säga att begreppet har ett slags *kognitiv* status – det täcker en kunskapsmässig gemenskap och en kulturell reservoar<sup>95</sup>

Som sagts många gånger i denna uppsats är frågor om hur man bör handla etiska frågor. Svar på sådana frågor måste anges med hjälp av påståenden om vad man bör försöka uppnå, vad som är eftersträvänt och värdefullt. Det finns en rad etiska premisser som har en ganska självklar plats i vårt samhälle, det vill säga många anser att en sådan etisk premiss är giltig, den ”förtjänar erkännande” med Habermas språkbruk. Ett exempel på detta är uppfattningen att alla människor är lika mycket värda. Med hänvisning till denna uppfattning kan vi argumentera för en rad andra påståenden, som t.ex. att alla borde ha samma grundläggande rättigheter. Habermas har, som tidigare nämnts, påpekat att en viktig tankegång som ofta motiverat denna uppfattning i västvärlden är den judisk-kristna tron att människan är skapad till Guds avbild.<sup>96</sup> Om emotivismen är sann kan dock en sådan premiss inte ”förtjäna erkännande” i kraft av sin inneboende riktighet, för en sådan motivering är falsk och normen är endast ett uttryck för någon eller någras känslomässiga impulser. Däremot kan vi förhålla oss till den som ett socialt faktum, många anser att detta är en norm som förtjänar erkännande. Vi kan då utnyttja detta, i vår argumentation, men då har vi, med Habermas uttryck implicit rest ett giltighetsanspråk (att vi är sanningsenliga i relation till vår inre värld,

---

<sup>94</sup> Eriksen & Weigård *Habermas politiska teori* (2000) s. 113

<sup>95</sup> Eriksen & Weigård *Habermas politiska teori* (2000) s. 67

<sup>96</sup> Se ”Jubel mötte Habermas tal” [http://www.svd.se/kulturnoje/nyheter/jubel-motte-habermas-tal\\_5012587.svd](http://www.svd.se/kulturnoje/nyheter/jubel-motte-habermas-tal_5012587.svd) (åtkomst: 2012-09-16) samt: Habermas, Jürgen *Religion and Rationality: Essays on God and Modernity* (2002) s. 149

samt att vårt påstående är i enlighet med normer som förtjänar erkännande) som vi inte själva tror på, vi bedrar vår åhörare. Om en sådan typ av kommunikation blir utbredd tappar kommunikationen sin funktion av att samordna handlande, eftersom människor inte längre kan lita på att människor ger uttryck för sitt faktiska perspektiv.

Filosofen Alisdair MacIntyre menar i sin bok *After Virtue* att emotivismen upphäver distinktionen mellan manipulativa och icke-manipulativa relationer.<sup>97</sup> I en icke-manipulativ relation betraktar jag den andra personen som ett mål och inte som ett medel för mina mål. Det innebär att jag förväntar mig att den andre bara samarbetar med mig för de mål jag har, i den mån den personen själv anser att de målen är eftersträvansvärda, i den mån jag kan övertyga honom eller henne om det eftersträvansvärda i dessa mål. Skillnaden mellan de båda perspektiven är att om den andre är ett mål behöver jag bry mig om denne för sin egen skull, men om den bara är ett medel är den andre någon jag bryr mig i den mån jag finner denne hjälper mig att nå mina mål. Om jag betraktar den andre som ett mål, så innebär det att jag inte bör försöka påverka den personens agerande annat än genom att ge den goda skäl till varför den bör göra på ett visst sätt, och som denna person själv får ta ställning till giltigheten av:

It is to be unwilling to influence another except by reasons which that other he or she judges to be good. It is to appeal to impersonal criteria the validity of which each rational agent must be his or her own judge.<sup>98</sup>

Motsatsen till detta vore att *manipulera* den andre till att bete sig som jag vill. Då betraktar jag den andre som ett medel till mina mål, eftersom jag inte anser att den andre själv behöver inse varför den ska göra som jag vill. Jag behöver övertyga denne, med effektiva medel, men inte nödvändigtvis med rationellt giltiga argument:

The generalizations of the sociology and psychology of persuasion is what I shall need to guide me, not the standards of a normative rationality.<sup>99</sup>

Men, menar MacIntyre, om emotivisten har rätt, kan denna distinktion mellan manipulativa och icke-manipulativa relationer inte upprätthållas. För det *verkliga skälet* till varför vi anser att någon bör eller inte bör göra på ett visst sätt är, gällande moraliska beslut, alltid, enligt emotivismen, helt enkelt vad vi själva vill och känner (eftersom moraliska utsagor bara är ett uttryck för mina känslor, och inte refererar till något externt):

---

<sup>97</sup> MacIntyre, Alisdair *After Virtue – A Study in Moral Theory* (2007) s. 23

<sup>98</sup> MacIntyre, Alisdair *After Virtue* (2007) s. 23

<sup>99</sup> MacIntyre, Alisdair *After Virtue* (2007) s. 24

The sole reality of distinctively moral discourse is the attempt of one will to align the attitudes, feelings, preference and choices of another with its own. Others are always means, never ends.<sup>100</sup>

Annorlunda uttryckt: det finns inga normer som i kraft av sin inneboende riktighet förtjänar erkännande, och min hänvisning till sådana blir ett sätt att bedra den andre, om jag också är emotivist.

Om emotivismen är sann, och accepterades som sann, tycks det som att denna kulturella reservoar av normer som människor i allmänhet menar förtjänar erkännande skulle upplösas. Det enda som blir kvar blir den sociologiska analysen: detta är spridda normer. Hägerström menade ju att det inte finns någon rationell kunskap i moral, endast en deskriptiv kunskap om moraluppfattningar. Men en emotivist kan inte ha uppfattningen att vissa normer förtjänar erkännande och andra inte. Det kan förstås finnas en spontan sympati för vissa normer och en spontan antipati för vissa andra, men det beror inte på att normerna är sådana att de förtjänar erkännande, ty inställningen till normer är, med Taylors ord, ”brute reactions”. Om våra moraliska uppfattningar endast är sådana ”brute reactions” kan vi inte argumentera för och emot dem, vilket dock är vad ett rationellt politiskt samtal kräver, där vi implicit eller explicit reser vissa giltighetsanspråk av normativ art.

#### 4. Rationellt giltiga argument i politiska frågor och värdenihilismen

Den värdenihilistiska tesen innebär att inga moraliska oenigheter kan lösas med hjälp av argument. Jag menar att politiska mål, frågor om hur vi bör handla, kan förstås som etiska frågor och att politiska konflikter således ofta är av moralisk art.

För att använda oss av den argumentationsanalytiska begreppsapparaten, gällande en sådan tes som många anser är giltig, med ett vanligt proargument för denna tes, samt ett icke helt ovanligt proargument för detta proargument :

Tes: Alla människor bör ha samma grundläggande rättigheter.

Proargument1: alla människor är lika mycket värda.

Proargument1 för proargument 1: alla människor är skapade till Guds avbild.

Tesen är i detta fall en moralisk tes, som också är en politisk tes, som stöds av två proargument. Man skulle kunna säga att tesen är ett ställningstagande på den tillämpade etikens område, proargument 1 är en härledning av detta ställningstagande med hjälp av ett

---

<sup>100</sup> MacIntyre, Alisdair *After Virtue* (2007) s. 24

ställningstagande på den normativa etikens nivå och proargument1 för proargument1 är ett ställningstagande på den metaetiska nivån.

Detta är ett exempel på det som Taylor kallar för ”moral ontology” det vill säga en förklaring av varför vår uppfattning att det är fel att diskriminera människor är en rationell uppfattning:

The account seems to articulate the intuition. It tells us, for instance, that human beings are creatures of God and made in his image, or that they are immortal souls, or that they are all emanations of divine fire, or that they are all rational agents and thus have a dignity which transcends any other being, or some other such characterization; and that *therefore* we owe them respect.<sup>101</sup>

Att ge en motivering till ett normativt ställningstagande kallas ibland för att ”rättfärdiga” det. I en politiskt argumenterande text återfinner vi så gott som alltid olika försök att normativt rättfärdiga ett visst politiskt ideal eller förslag. Colin Bird skriver i *An Introduction to Political Philosophy* om vad ett sådant rättfärdigande innebär:

To justify something is to give reasons to value it. (...)The question is whether there are general reasons to support or oppose such practices, not whether one might personally prefer them. In other words, then, justifying something seems to require that we demonstrate its value in a rational and impartial way.<sup>102</sup>

Låt oss analysera det ovan givna argumentet om att alla människor med hjälp av argumentationsanalytiska redskap, och se hur det ser ut om emotivismen är sann:

Tes: Alla människor bör ha samma grundläggande rättigheter.  
Proargument1: alla människor är lika mycket värda. (normativ etisk princip)  
Proargument1 för proargument1: eftersom alla människor är Guds avbild (metaetiskt berättigande)

Om vi accepterar värdenihilismen i Mackies tappning är detta argument relevant men falskt. Det har teoretisk innebörd, men det är falskt. Därmed blir det rationellt ogiltigt. Detta eftersom att om det inte finns några moraliska värden, så kan inte människor ha ett speciellt moraliskt värde. Argumentet för påståendet att ”alla människor bör ha samma grundläggande rättigheter” är således falskt, och därmed är argumentationen rationellt ogiltig.

Om vi däremot företräder värdenihilismen i Hägerströms tappning, enligt vilken moraliska utsagor inte har någon teoretisk innebörd utan enbart är känslomässiga utrop är situationen etter värre. I såfall är argumentationen ovan inte *ens* felaktig, den når inte ens upp till statusen av att vara en rad satser som uttrycker en proposition, lika lite som andra

---

<sup>101</sup> Taylor, Charles *Sources of the Self* (1989) s. 5

<sup>102</sup> Bird, Colin *An Introduction to Political Philosophy* (2006)

interjektioner. Men låt oss istället göra om dessa interjektioner till påståendesatser, vars innebörd en emotivist i Hägerströms tappning skulle acceptera:

Tes 1: Alla människor bör ha samma grundläggande rättigheter.

Proargument 1: Jag har en positiv känsla inför att alla människor har samma grundläggande rättigheter (den verkliga betydelsen av vad det innebär att hävda att alla människor har samma värde och därför bör ha samma grundläggande rättigheter)

Detta är ett argument som mycket väl kan vara sant, men då är det å andra sidan irrelevant. Det finns inte en logisk koppling mellan hur en viss person känner inför ett fenomen och hur samhället bör lagstadga inför det fenomenet. Hur någon känner inför ett specifikt fenomen är inte ett särskilt starkt argument för att det fenomenet bör förbjudas eller tillåtas. I en argumentation med en mening motståndare saknar det rationell bärighet och således faller även detta argument.

Problemet med emotivismen är att den hävdar att det inte finns några kriterier på moraliskt giltiga normer och normativ oenighet kan därför inte, om emotivismen accepteras som sann, lösas genom en argumentativ procedur. Samtidigt är det just denna argumentativa procedur som är kärnan i det demokratiska förhållningssättet där man betraktar den andre som principiellt jämbördig och söker komma överens på grundval av att man argumenterar och så når samsyn. Men två personer som är övertygade emotivister och som inte råkar ha samma preferenser, tycks inte kunna lösa en sådan ”normativ oenighet” med hjälp av den process som är den demokratiska politiska praxisens främsta metod, nämligen argumentation.

Som tidigare nämnts anser MacIntyre att emotivismen upphäver distinktionen mellan manipulativa och icke-manipulativa relationer. Jag menar att vi genom Habermas analys av den kommunikativa rationaliteten tydligare kan se varför detta är fallet. Om emotivismen är sann kan vi inte lösa normativ oenighet genom att utbyta argument om vilka normer som förtjänar erkännande, eftersom det inte finns några normer som är mer moraliskt berättigade än andra. Detta innebär att om emotivismen accepterades som sann, skulle detta kunna ha stora konsekvenser för möjligheterna att komma överens med hjälp av rationell argumentation, vilket är kärnan i den demokratiska politiska praxisen.

Visst är det, som Martin Fries och Folke Tersman säger, så att teoretisk nihilism inte behöver leda till praktisk nihilism, det vill säga att människors spontana motvilja mot vissa fenomen inte behöver upphöra för att denna saknar rationell grund. Men så fort man skall ”praktiskt hävda moralen” är man hänvisad till att uttrycka vad Taylor kallar för ”brute facts”: *så här känner jag*. Om de artikuleringar som gör anspråk på att motivera våra moraliska intuitioner bara är ”so much froth, nonsense from a bygone age” så är detta ”praktiska

hävdande av moralen” omöjligt att motivera med hjälp av argument som är rationellt giltiga. Antingen är dessa argument falska, om vi accepterar att argumenten har teoretisk mening, eller så är de irrelevanta, om de endast är uttryck för våra känslomässiga reaktioner.

Att detta ändå är möjligt i Sverige, samtidigt som emotivismen sägs vara utbredd, kan enligt min mening förklaras av att människor som utger sig för att vara emotivister i praktiken, argumenterar och tänker som om de inte är det. När det kommer till kritan kan det ifrågasättas om de verkligen accepterar emotivismen som sann. Alternativet är förstås att de argumenterar mot bättre vetande, att det är en ”maskerad” som de själva är medvetna om att de deltar i. Vi måste dock fråga oss, med Alisdair MacIntyre, ”Why *this* masquerade?”<sup>103</sup> Det vill säga, vad är det med rationell argumentation som är så viktigt, att vi låtsas som att vi bedriver det när vi diskuterar moralfrågor? MacIntyre själv föreslår: ”Does not this suggest that the practice of moral argument in our culture expresses at least an aspiration to be or to become rational in this area of our lives?” Vi uppfattar intuitivt att det finns något bindande i rationell argumentation, och att vi använder oss av den i moralfrågor, visar att vi inte har accepterat tesen att moral endast är en smakfråga. En emotivist som argumenterar i moralfrågor är ”performativt självreferentiellt inkoherent” som det heter, ungefär som någon som säger att den har tappat förmågan att tala.

Icke desto mindre skulle ett faktiskt internaliserande hos stora delar av befolkningen av den emotivistiska moralteorin kunna vara ett hot mot den demokratiska politiska kulturen. En viktig del av denna är nämligen att vi tror att det går att lösa politiska meningsskiljaktigheter med hjälp av rationell argumentation.

#### 4.1 Klarar vi oss inte med bara känslor?

Men kan man då inte tänka sig att vi helt enkelt, i det offentliga rummet, när vi argumenterar för och emot olika politiska alternativ bara utgår ifrån våra preferenser, och inte förutsätter att våra preferenser är rationellt grundade? Det kan vi såklart göra, men problemet är att vi ofta försöker att stärka rimligheten i våra ståndpunkter genom att ange argument till stöd för dem. Det är detta vi måste sluta med, om vi också är emotivister, och vill vara sanningsenliga i vår argumentation. En emotivist är nämligen medveten om att dennes preferenser inte är grundade i egenskaper hos det objekt för eller emot vilket han eller hon argumenterar, utan endast är ett uttryck för sin egen disposition. Emotivisten kan försöka väcka samma disposition hos åhöraren, och därigenom vinna stöd för sin ståndpunkt. Problemet, för emotivisten, är att en

---

<sup>103</sup> MacIntyre, Alisdair *After Virtue* (2007) s. 9

sådan argumentation ofta går ut på att klargöra objektets egenskaper, och därigenom väcka en reaktion, som implicit förutsätts vara passande i relation till objektets karaktär. Om vi accepterar emotivismen har vi också frånhänt oss möjligheten att utvärdera de känslor som väcks. Men många av våra känslomässiga reaktioner är formbara, givet den kognitiva aspekten. Känslor har så gott som alltid en kognitiv aspekt (vilket gör det problematiskt att hänvisa till känslan som en ersättning för den intellektuella motiveringen, som inte längre kan vara giltig givet emotivismen):

*Cognitions* (thoughts, images, memories, interpretations) are involved in virtually every aspect of emotion.<sup>104</sup>

Problemet med att säga som Fries och Hägerström att vi ska lita till den spontana solidariteten är att denna ”spontana solidaritet” ofta är förknippad med en kognitiv förståelse av situationen till varför vår reaktion är adekvat. Våra moraliska reaktioner är inte ”brute reactions” på det viset att de skulle vara oberoende av vår intellektuella förståelse av situationens moraliska karaktär. Och för de hos vilka det inte finns en spontan solidaritet utan kanske ett ras- eller klasshat så blir ju detta en lika berättigad hållning. I detta hänvisande till den spontana känslan finns det dessutom en likhet med fascismens ideologi, som ville ersätta intellektet med den spontana impulsen:

Framtiden tillhör inte intellektet utan handlingen och instinkten hade de s.k. futuristerna förklarat och till vilka fascisterna nu knöt an och hyllade våldet och kriget, ”den oreflektade handlingens skönhet”.<sup>105</sup>

Om vår intellektuella reflektion över hur vi bör handla endast är projektioner och det vi skall lita till är våra spontana impulser, får man fråga sig hur vi ska kunna skilja mellan vilka(s) impulser vi skall följa? Blir det enbart en maktens logik där den som har mest makt att sätta bakom sina preferenser får bestämma, istället för att man genom en diskussion som gör anspråk på att vara rationell söker vinna människors stöd? Demokratins kännetecken är att man söker komma överens med hjälp av argument som gör anspråk på att vara rationellt giltiga, rationell giltighet förutsätter relevans och sanningsenlighet. Värdenihilismen innebär att alla argument som innehåller moraliska premisser är antingen falska eller irrelevanta. Därför bör vi inte, om vi vill försvara det rationella i moralisk-politisk argumentation – en central del av den demokratiska processen - också försvara värdenihilismen.

---

<sup>104</sup> Holt et al. *Psychology: The Science of Mind and Behavior* (2012) s. 427

<sup>105</sup> Lewin, Leif *Upptäckten av framtiden – en lärobok i Idéhistoria* (1998) s. 154

## Käll- och litteraturförteckning

### Artiklar refererade efter titel

*Declaration on Religious Freedom - Dignitas Humanae*

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html) Documents of the second Vatican council (hämtad: 2012-09-17)

*Emotivism* <http://www.ne.se/lang/emotivism> Nationalencyklopedin, (hämtad: 2012-09-17)

*Ethics* <http://www.iep.utm.edu/ethics> Internet Encyclopedia of Philosophy (hämtad: 2012-09-17)

*Jubel mötte Habermas tal*

[http://www.svd.se/kulturnoje/nyheter/jubel-motte-habermas-tal\\_5012587.svd](http://www.svd.se/kulturnoje/nyheter/jubel-motte-habermas-tal_5012587.svd) (hämtad: 2012-09-16)

*Jürgen Habermas* <http://plato.stanford.edu/entries/habermas/>

Stanford Encyclopedia of Philosophy (hämtad: 2012-09-17)

*Politik* <http://www.ne.se/lang/politik> Nationalencyklopedin (hämtad 2012-09-17).

*Uppsalafilosofin* <http://www.ne.se/lang/uppsalafilosofin> Nationalencyklopedin (hämtad 2012-09-17)

### Artiklar refererade efter författare

Barrigar, Chris "Thick" *Christian Discourse in the Academy: A Case Study with Jürgen Habermas* Christian Scholars Review XXXIV:3

Lundström, Mats *Demokrati och värderelativism. Några reflexioner kring ett tema i svensk demokratidiskurs* i Gustavsson, S, Hermansson, J. och Holmström B. (red) 2008. *Statsvetare ifrågasätter*. Skrifter utgivna av Statsvetenskapliga föreningen i Uppsala, 170. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis

### Böcker

Aristoteles *Den Nikomachiska Etiken* (1988) Göteborg: Daidalos

Bexell, Göran & Grenholm, Carl-Henric *Teologisk etik – En introduktion* (1997) Stockholm: Verbum förlag,

Bergström, Lars *Grundbok i värdeteori* (1992) Stockholm: Thales

Bird, Colin *An Introduction to Political Philosophy* (2006) Cambridge : Cambridge University Press

Cassirer, Ernst Axel *Hägerström – en studie svensk samtida filosofi* (2005) Stockholm: Thales

Dahl, Robert A. *On Democracy* (1998) New Haven: Yale University Press

Denk, Thomas *Politisk kultur* (2009) Malmö: Liber AB

Eriksen, Erik Oddvar & Weigård, Jarle *Habermas politiska teori* (2000) Lund: Studentlitteratur

Grenholm, Carl-Henric *Att förstå religion – metoder för teologisk forskning* (2006) Lund: Studentlitteratur



- Habermas, Jürgen *Den mänskliga naturens framtid – på väg mot en liberal eugenik?*(2003) Göteborg: Daidalos
- Habermas, Jürgen *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* Eduardo Mendieta red. (2002) Cambridge, Mass : MIT Press
- Holt et al. *Psychology: The Science of Mind and Behavior* (2012) Maidenhead: McGraw-Hill Higher Education
- Hägerström, Axel *Om moraliska föreställningars sanning* (1911) Stockholm: Bonnier
- Hägerström, Axel *Socialfilosofiska uppsatser* med inl. av Martin Fries (1966) Stockholm: Bonnier
- Jonsson, Ulf *Habermas, påven och tron – Jürgen Habermas och Joseph Ratzinger om religion och sanning i ett postsekulärt samhälle* (2009) Skellefteå: Artos och Norma bokförlag
- Källström, Staffan *Den gode nihilisten* (1986) Stockholm: Rabén & Sjögren
- Lewin, Leif *Upptäckten av framtiden – En lärobok i politisk idéhistoria* (1990) Stockholm: Norstedt
- MacIntyre, Alisdair *After Virtue - A Study in Moral Theory* (2007) Notre Dame, Indiana: Notre Dame Press
- Plant, Raymond *Modernt politiskt tänkande* (1994) Göteborg: Daidalos
- Sigurdsson, Ola *Den lyckliga filosofin – etik och politik hos Hägerström, Tingsten makarna Myrdal och Hedenius* (2000) Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion
- Taylor, Charles *Sources of the Self* (1989) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
- Veatch, Henry B *Rational man – A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics* (1962) Bloomington: Indiana University Press
- Wedberg, Anders *Filosofins historia – Från Bolzano till Wittgenstein* (1966) Stockholm: Bonnier