

Innehållsförteckning

Introduktion.....	2
Rands argument.....	2
Varför behöver människan värden?.....	9
Kings invändningar.....	12
Ett yttersta värde?.....	14
Preferenser, begär och värden.....	20
Rands robot.....	22
Avslutning.....	30

Introduktion

I denna uppsats tänker jag behandla Ayn Rands metaetik. Jag har för avsikt att försvara den genom att bemöta de invändningar som J. Charles King kommer med i sin uppsats "Life and the Theory of Values: The Randian Argument Reconsidered".¹

Den tes som jag har för avsikt att försvara här är Rands tes om att det är livet som är roten till alla värden och att det därför är livet som är det yttersta värdet. Jag valde detta ämne framför allt av den enkla anledningen för att jag ville göra något annorlunda.

Jag inleder genom att presentera Rands argument för sin tes. Sedan försöker jag förtydliga och utveckla olika aspekter av hennes argument, mest för att råda bot på eventuella missförstånd som kan uppstå. Sedan presenterar jag Kings invändningar. Avslutningsvis försöker jag bemöta vad jag bedömer vara de viktigaste invändningarna från King.

Jag hoppas att ni får ut lika mycket av att läsa min uppsats som jag fick ut av att skriva den.

Rands argument

Ayn Rand inleder sin metaetiska diskussion med två frågor. Den första frågan är: Vad är värden? Den andra är: Varför behöver människan värden? Jag tänker behandla dem i tur och ordning.

Rand definierar "värde" som: "that which one acts to gain and/or keep."² Vi kan se att det som människor värdesätter också är sådant de är villiga att handla för att vinna eller bevara. Det kan t ex handla om mat, kläder, boende, en utbildning, eller ett kärleksförhållande. Vi kan även observera att detta är ett begrepp som även är tillämpningsbart för djur och växter. Djur värderar mat, vilket vi kan se eftersom de handlar för att vinna eller bevara mat. Växter värderar vattnet och näringen i jorden, vilket vi kan se eftersom de handlar³ för att få upp vatten och näring ur jorden. Vi kan däremot inte se hur detta begrepp, "värde", skulle vara tillämpningsbart på döda ting. Hur kommer detta sig? Rand noterar att begreppet "värde" förutsätter ett svar på två frågor: Av värde för

¹ Charles J. King, "Life and the Theory of Values: The Randian Argument Reconsidered", ss. 102-121 i Douglas J. Den Uyl och Douglas B. Rasmussen (utg), *The Philosophic Thought of Ayn Rand* (S.l.: University of Illinois Press, 1986), 2 udg.

² Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Selfishness*, (New York: Penguin Putham, 1964), s 16. Notera att Rands värdebegrepp i en vid bemärkelse är "värdeneutralt": även strävan efter mål som de flesta av oss skulle avfärda som omoraliska, innefattas under begreppet. En människa som köper knark, bara för att ta ett exempel, värderar knark. En diktator som förtrycker folket till lydnad, värderar totalitär makt. Etc. Värden kan alltså förstås som objektet för handlande, eller som Aristoteles uttrycker det: "that for the sake of which the other things are done". Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1999), 2 udg, översättning av Terence Irwin, 1097a20.

³ Inte medvetet förstås.

vem? och: För vad?⁴

Låt oss börja med den första frågan: Av värde för vem? Rand skriver: "an entity capable of acting to achieve a goal in the face of an alternative."⁵ Vad är detta för sorts entitet? Det är en levande varelse. För att förstå varför kan vi börja med att observera att levande varelser handlande är självgenererat och målinriktat.⁶ Till skillnad från döda ting som endast rör sig till följd av yttre omständigheter och krafter, handlar levande varelse sig av egen kraft och av eget initiativ. Men vad som är mer väsentligt att notera här är att levande varelser inte handlar eller rör sig slumpvist och endast beroende av yttre omständigheter. Det är detta som avses med att levande varelsers handlande är *målinriktat*.

Att säga att det är målinriktat är egentligen detsamma som att säga att det är *värdeorienterat*; det syftar nämligen till att vinna eller bevara värden. Så att fråga sig vad det är som gör värdeorienterat handlande möjligt är egentligen detsamma som att fråga sig vad det är som gör värden möjliga. Värdeorienterat handlande förutsätter värden, det vill säga att det finns ett objekt för vårt handlande. Så vad är det som gör värden och därmed värdeorienterat handlande möjligt? Låt mig förtydliga innebörden av citatet ovan. Det är två villkor som krävs för målinriktat handlande: a) att man är ställd inför ett alternativ och b) att man är kapabel att handla för att uppnå ett mål.

Om man inte står inför ett alternativ, det vill säga, ett givet utfall är garanterad alldeles oavsett vad man än gör, då finns det ingen anledning att handla för att nå ett mål. (Ett exempel här vore om du t ex kommer att få underkänt på den kommande tentan, alldeles oavsett vad du än gör för att försöka klara den.) Men inte bara det: det är inte heller möjligt eller rimligt att betrakta handlandet som målinriktat. Ty om målet för handlandet är garanterat vare sig man handlar eller inte, då betyder det att handlandet är fullständigt ovidkommande för huruvida man faktiskt uppnår målet eller inte. Så hur man än väljer att beskriva detta handlande så kan det i varje fall inte beskrivas som målinriktat.

Målinriktat handlande kräver alltså förekomsten av alternativ. Om det däremot finns ett alternativ, men du av någon anledning inte är förmögen att handla för att nå ett mål givet detta alternativ, då finns det ingen anledning för dig att handla. (Ett exempel här vore om du t ex står inför alternativet att klara den kommande tentan eller inte, men saknar böckerna och föreläsninganteckningarna som krävs för att du ska kunna plugga inför den.) Målinriktat handlande

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., ss. 16-17. När Rand talar om "målinriktat" handlande avser hon inte att det finns ett medvetet teleologiskt "syfte" bakom allting. Vad hon avser är bara att handlandet tenderar att resultera i varelsens överlevnad.

är av uppenbara skäl omöjligt utan förmågan att handla.

Vi har konstaterat att målinriktat handlande är en förutsättning för värden. Vi har vidare sett att det bara är levande varelser som är kapabla till att ägna sig åt målinriktat handlande. Detta är alltså svaret på den första frågan: "Av värde för vem?" För levande varelser. Varför har saker och ting ett värde för levande varelser? Varför har det en betydelse för levande varelser huruvida de slutar upp med ett alternativ istället för ett annat? Rand skrev:

There is only one fundamental alternative in the universe: existence or non-existence – and it pertains to a single class of entities: to living organisms. The existence of inanimate matter is unconditional, the existence of life is not; it depends on a specific course of action. Matter is indestructible, it changes its forms, but it cannot cease to exist. It is only a living organism that faces a constant alternative: the issue of life or death. Life is a process of self-sustaining and self-generated action. If an organism fails in that action, it dies; its chemical elements remain, but its life goes out of existence. It is only the concept of "Life" that makes the concept of "Value" possible. It is only to a living entity that things can be good or evil.⁷

Svaret är alltså: därför att något står på spel för levande varelser; bara levande varelser har något att vinna eller förlora; deras *liv*.⁸ Detta är nyckeln till att förstå relationen mellan värden och värdeorienterat handlande och därmed liv och värden. Detta besvarar den andra frågan: "Av värde för vad?" För att överleva. Det är därför som vi observerar att levande varelser strävar efter värden, inte död materia. Vi observerar inte att några stenar, bilar eller möbler sträva efter värden; vi observerar växter, djur och människor. Anledningen är just den att levande varelser söker överleva och deras överlevnad är villkorlig. Växter och djur handlar visserligen automatiskt för sin överlevnad, medan vi människor däremot måste *välja* att leva.⁹ Men att människor måste välja att leva förändrar som vi snart ska se, inte slutsatsen att det endast är för att vi är levande varelser, som söker överleva, som gör värden möjliga och nödvändiga för oss.¹⁰ Så för att sammanfatta: Av värde vem? Levande varelser. För vad? För att överleva.

⁷ Rand 1964, s. 16

⁸ Jmf Rand 1964, ss. 16-17: Leonard Peikoff, *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, (New York: Meridian, 1993), 493 s.

⁹ Rand 1964, ss. 19-21

¹⁰ Vill passa på att säga att poängen här inte är att man måste vara vid liv för att kunna värdera eller sträva efter värden. Det säger nämligen sig själv. Poängen är att det är på grund av livets natur – livets villkorlighet – som endast levande varelser kan ha värden. För att betona detta kommer vi att se senare vad som händer när denna avgörande ingrediens för målinriktat handlande försvinner.

För att göra denna poäng alldeles klar vill Rand gå ytterligare ett steg. Hon vill att vi ska föreställa oss en odödlig och oförstörbar robot. Den kan till skillnad från döda ting handla, men liksom döda ting står den inte inför något fundamentalt alternativ. Eftersom den inte kan förstöras eller skadas eller dödas kan ingenting vara bra eller dåligt för den. Annorlunda uttryckt så står inget ytterst på spel för denna varelse; dess existens är ju ovillkorlig. Den kommer därför aldrig att ha någon anledning att handla, inget kommer att kunna tjäna som ett värde eller mål för den, varför målinriktat handlande följaktligen är omöjligt för denna varelse. En sådan robot kan därför varken ha några värden, mål, intressen eller preferenser.¹¹

Ett värde förutsätter, som denna redogörelse antyder, ett yttersta värde.¹² Utan ett yttersta värde skulle vi få en serie av medel i oändlig regress, något som, enligt Rand, vore en kunskapsteoretisk och metafysisk omöjlighet.¹³ Livet är det yttersta värdet eftersom det är det som ytterst står på spel för levande varelser. Det är detta som avses med att levande varelser står inför det fundamentala alternativet mellan liv och död. Det som gör detta alternativ "fundamentalt" är att alla andra alternativ, som t ex "Plugga eller inte", "Gå ut och festa eller inte", "Äta mat eller inte", "Gå och klippa mig och skaffa mig ett jobb eller inte", etc, förutsätter det; bara om vi lever, är dessa alternativ möjliga för oss, och att vara en levande varelse betyder att man är en villkorlig varelse, dvs en varelse som står inför alternativet liv eller död.

Som vi har sett, är det bara för att vi är levande varelser, dvs villkorliga varelser, som olika alternativ är bra eller dåliga för oss, dvs av värde eller inte av värde för oss – men endast om vi söker överleva. Så det är endast om man, ställd inför detta fundamentala alternativ, väljer att leva, som alla de andra alternativen blir möjliga och som de får en betydelse för oss.¹⁴ Och väljer man att leva, då väljer man att hålla livet som det yttersta värdet. Leonard Peikoff skriver: "By the very nature of 'value,' therefore, *any code of value must hold life as the ultimate value.*"¹⁵ I egenskap av att vara det yttersta värdet är livet också ett självändamål.¹⁶

¹¹ Rand 1964, s. 16

¹² Ibid., ss. 17-18

¹³ Ibid.

¹⁴ För att röja undan alla eventuella missförstånd här vill jag göra det alldeles klart för läsaren att det här inte nödvändigtvis är fråga om att vi bokstavigt talat står inför ett allvarligt möte med döden. Anledningen är att *alla* alternativ vi står inför, har en direkt eller indirekt inverkan på våra liv. För att låna ett exempel från Peikoff, kan vi ju ta en sådan sak som att gå och lägga sig för att sova. Ett sådant beslut kan vid en första anblick verka helt oskyldigt och ofarligt. Men att var och när man lägger sig har en direkt inverkan på våra liv, till det bättre eller sämre, råder det vid lite eftertanke ingen tvekan om. Att sova på arbetet, eller ute i snön, eller i bilen, kan ha ödesdigra konsekvenser. Men att sova, hemma i sin säng, på natten, lär däremot inte ha några sådana konsekvenser. Så varje gång vi handlar, handlar vi på ett sätt som antingen, direkt eller indirekt, främjar eller hämmar våra liv.

¹⁵ Peikoff 1993, s. 212

¹⁶ Rand 1964, s. 17: Tara Smith, *Viable Values*, (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000), 205 s. Det kommer senare, förhoppningsvis, att framgå ännu tydligare varför endast livet kan utgöra ett självändamål, dvs ett

Liv och värden

Eftersom vi är människor, och endast kan leva som människor, menar Rand att detta betyder att det är "människans liv" som är värdemätaren. Men när Rand talar om "människans liv" ska det inte förstås som om hon refererade till en idé i en platonsk himmel. Rand förklarar: "The Objectivist Ethics holds man's life as the standard of value – and *his own life* as the ethical *purpose* of every individual man." Rand fortsätter:

The difference between "standard" and "purpose" in this context is as follows: a "standard" is an abstract principle that serves as a measurement or gauge to guide a man's choice in the achievement of a concrete, specific purpose. "That which is required for the survival of man's life *qua* man" is an abstract principle that applies to every individual man. The task of applying this principle to a concrete, specific purpose – the purpose of living a life proper to a rational being – belongs to every individual man, and the life he has to live is his own.¹⁷

Eftersom det enda liv du kan leva är ditt eget följer det att ditt eget liv är ett självändamål. Och eftersom du inte kan leva som något annat än som en människa och eftersom människor, på grund av sin natur, inte kan överleva på samma sätt som växter eller djur, följer att det är "människans liv" som värdemätaren för oss människor. Och då människan är en rationell varelse, dvs en varelse med förnuftsformåga, betyder "människans liv" det som fordras för "människans överlevnad *qua* människa" dvs *qua* rationell varelse.¹⁸ Det som främjar människans liv *qua* rationell varelse är således det goda medan det som skadar människans liv är det onda.¹⁹ Jag vill här passa på att göra det klart att Rand var en naturalist.²⁰ Vad som är bra eller dåligt, gott eller ont, rätt eller fel, är därför en fråga om fakta. Ty det är en fråga om fakta – inte preferenser, känslor eller önskningsar – om vad som faktiskt främjar människans överlevnad *qua* människa: "The objective theory holds that *the good is an aspect of reality in relation to man*—and it must be discovered, not invented, by man".²¹

Vad betyder egentligen "människans överlevnad *qua* människa"? För att röja undan så många missförstånd som möjligt vill jag börja med att förklara vad det inte betyder.

värde som inte syftar till något annat och som inte går att motivera med hänvisning till något annat.

¹⁷ Rand 1964, s. 27

¹⁸ Rand 1964, s. 25

¹⁹ Ibid., s. 18, 25

²⁰ Lars Bergström, *Värdeteori – Grundbok i värdeteori*, (Stockholm: Thales, 1992), 2 udg, 130 s.

²¹ Ayn Rand, *Capitalism: The Unknown Ideal*, (New York: Penguin Putham, 1967), 349 s. Se även Rand 1964, s. 18

När Rand säger att värdemätaren är "människans överlevnad *qua* människa", då är det inte fråga om att hålla en *tillfällig* eller blott *fysisk* överlevnad, som värdemätaren.²² Bortsett från att Rand uttryckligen förnekar att det skulle vara fråga om detta, så skulle en sådan tolkning inte förefalla det minsta lilla rimlig ur flera aspekter. Om man tolkade Rand på det sättet skulle det bland annat få en del orimliga implikationer som inte på något sätt är förenliga med Rands position. Om man skulle tolka Rand på detta sätt skulle det bland annat implicera att en sådan sak som livslängden skulle kunna utgöra ett tecken på huruvida man har varit moralisk eller inte. Även om en lång livslängd kan indikera att någon lever på ett livsbefrämjande sätt betyder det inte att någon *nödvändigtvis* gör det. Det kan också vara ett resultat av tur, precis som det kan vara rena oturen att andra dör i förtid trots att de lever på ett livsbefrämjande sätt. Ett exempel på detta är en rökare som trots att han löper en mycket större risk att dö av t ex lungcancer än den som inte röker ändå lyckas bli 100 år gammal, medan en "renlevnadsmänniska" på grund av dåliga genetiska förutsättningar dör av någon hjärtsjukdom vid 30 års ålder. Ett annat problem med att tolka Rand på detta sätt är att man inte tar någon som helst hänsyn till det faktum att en del människor faktiskt kan handla och leva på ett sätt som är självdestruktivt i längden men som tillfälligt ändå låter dem överleva rent fysiskt. Dessa människor lever mycket riktigt, men de lever inte i enlighet med "människans liv" som värdemätaren. (Eftersom de lever på ett självdestruktivt sätt kan man lika väl säga att de är *döende*.) Att tolka Rand som att det goda ligger i att leva så länge som möjligt skulle även kunna implicera att man har en moralisk plikt att fortsätta leva även när livet inte längre är värt besväret. Det vill säga att moralen kräver av en att man ska gå med på att plåga sig själv. Detta är inte bara en orimlig position *prima facie*, det är också något som är fundamentalt oförenligt med Rands position. Varför det är så kommer att framgå tydligare längre fram.

Så vad betyder det då att hålla "människans liv" dvs "människans överlevnad *qua* människa" som värdemätaren? Rand förklarar: "'Man's survival qua man' means the terms, methods, conditions and goals required for the survival of a rational being through the whole of his lifetime – in all those aspects of existence which are open to his choice."²³ Det handlar alltså om vad som krävs av människan för att överleva inte bara idag utan även imorgon. Det är alltså fråga om vad som fordras för *långsiktig* överlevnad *qua* människa, dvs som människa med *allt* det innebär att vara en människa. Det betyder att människan måste leva bra dvs att människan måste vara *bra på att leva*.²⁴ Det betyder att man måste leva och handla på ett livsbefrämjande och livsbejakande sätt. För att kunna göra det måste människan välja att leva som människa dvs som en rationell varelse. Ty på

²² Rand 1964, s. 26

²³ Ibid.

²⁴ Smith 2000, s. 127

lång sikt, menar Rand, kan människan bara överleva genom att välja att vara rationell.²⁵ Det är *detta* – med "människans överlevnad *qua* människa" som värdemätare – som kännetecknar ett moraliskt sett *bra* liv.²⁶

Enligt Rand är människans liv det yttersta värdet, men det högsta moraliska syftet med livet är att sträva efter lycka.²⁷ Detta kan vid en första anblick kanske ge upphov till viss förvirring. Hur ska man förstå Rand? Ska man förstå henne som att hon menar att det yttersta värdet är att sträva efter lycka men inte livet? Nej, det är inte man ska förstå henne. Att sträva efter lycka och att uppehålla livet är enligt Rand inte två separata frågor. De ska snarare ses som två olika aspekter av en och samma strävan, en existentiell och en psykologisk. Existentiellt är strävan efter värden densamma som att uppehålla livet. Psykologiskt resulterar denna strävan i lycka.²⁸ Lycka är alltså inte något man lägger till livet som "grädde på moset", det är bara det psykologiska uttrycket för att man lever framgångsrikt, dvs för att man är bra på att leva, dvs att man lever det bra livet.²⁹ Lycka är nämligen den känslomässiga belöningen som följer av att man lyckas vinna eller bevara värden, dvs av att man handlar och lever på ett livsbefrämjande sätt. Så vad Rand säger är att strävan efter liv i *psykologiska* termer betyder strävan efter lycka.³⁰ Det är därför Rand menar att det är genom att uppleva lycka som man *lever* livet.³¹

Lycka och njutning ska alltså inte förstås som "grädde på moset", en slags psykologisk "lyx" som vi kan klara oss utan. Faktum är att lycka rent psykologiskt fyller en stor livsbefrämjande behov.³² Lycka gör nämligen att vi känner att livet är värt att leva. Denna känsla utgör en

²⁵ Rand 1964, ss. 24-25

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., s. 30

²⁸ Ibid., ss. 30-32

²⁹ Här skulle jag även vilja tillägga en sak som Tara Smith noterar, nämligen det att många tycks betrakta våra föreställningar om vad som utgör "livskvalité" som något mystiskt och svårdefinierat, men att vad som utgör "kvantitet" här är däremot inte mystiskt. Det sägs vara lättare att "kvantifiera" våra liv i termer av t ex livslängd. Men de flesta är ju inte ense om vad det är som överhuvudtaget räknas med att vara vid liv. Således är denna distinktion inte så tydlig som det vid en första anblick kan verka. Är det att ha en puls? Hjärnaktivitet? Att andas på egen hand? Många filosofer och människor i allmänhet är mycket oense här. Smith noterar dessutom att eftersom vi inte kan ha någon kvantitet utan någon kvalité och vice versa, kan och bör vi inte tala om dessa två saker, när det kommer till liv, som om de vore skiljbara ifrån varandra. När det kommer till liv är skillnaden snarare en fråga om grader. Därför ska man förstå de två egenskaperna som två olika aspekter eller dimensioner av en och samma sak nämligen en människas liv. Således bör man inte förstå ett kvalitativt sett bra liv som "ett liv *plus* lycka".

³⁰ Ibid., s. 30

³¹ Rand 1964, s. 32

³² Ibid., s. 71: Smith 2000, ss. 136-143. Bara för att illustrera vidden av våra psykologiska behov, är det värt att påpeka att Rand även argumenterar för att sådant som konst fyller ett livsbefrämjande syfte: "No human emotion can be causeless, nor can so intense an emotion be causeless, irreducible, and unrelated to the source of emotions (and of values): to the needs of a living entity's survival. Art *does* have a purpose and *does* serve a human need; only it is not a material need, but a need of man's consciousness. Art is inextricably tied to man's survival – not his physical survival, but to that on which his physical survival depends: to the preservation and survival of his consciousness". Ayn Rand, *The Romantic Manifesto: A Philosophy of Literature*, (New York: Penguin Putham, 1975), 2 udg, 200 s.

känslomässig drivkraft som får oss att vilja fortsätta kämpa för vår överlevnad. Så även om frånvaron av t ex konst inte är något som direkt dödar oss, är lyckans bidrag till det bra livet inte desto mindre vitalt. Depression är ett bra exempel på varför frånvaron av en lust att leva är så viktig för att man ska orka fortsätta handla livsbefrämjande.³³ Lycka är således, i egenskap av att vara något livsbefrämjande, något som man bör sträva efter – om människans liv är värdemätaren.

Varför behöver människan värden?

Rand inledde sin metaetiska diskussion med två frågor. Den första var som bekant: Vad är värden? Den andra frågan som vi nu ska behandla är: Varför behöver människan värden?³⁴ Vi har flera gånger under diskussionens gång snuddat vid svaret; först nu det kommer att bli explicit.

Rand skriver: "Life or death is man's only fundamental alternative. To live is his basic act of choice. If he chooses to live, a rational ethics will tell him what principles of action are required to implement his choice. If he does not choose to live, nature will take its course."³⁵ Så det är med andra ord bara om vi vill leva som oss behöver värden och, för den delen, en etik som talar om för oss hur vi bör gå till väga för att vinna eller bevara dessa värden. Det är detta Rand menar med att livet (som ändamål) gör värden *nödvändiga*. Levande varelser *måste* handla för att vinna och/eller bevara värden för att de ska överleva; livet är villkorlig. För att dö *måste* man egentligen inte göra någonting alls; döden är ovillkorlig.

Det finns ingenting i verkligheten som *i sig själv* ger upphov till några böra.³⁶ Det är endast i relation till ett yttersta värde eller ändamål – människans liv – som vi kan utvärdera våra mål och handlingar som lämpliga respektive olämpliga. Detta betyder att etiken, enligt Rands sätt att se på saken, i princip utgörs av en uppsättning av "hypotetiska imperativ" som talar om för oss vad det är vi bör göra för att främja våra liv. Rand förklarar:

Reality confronts man with a great many "musts," but all of them are conditional; the formula of realistic necessity is: "You must, if—" and the "if" stands for man's choice: "—if you want to achieve a certain goal." You must eat, if you want to survive. You must work, if you want to eat. You must think, if you want to work. You must look at reality, if you want to think—if you want to know what to do—if you want to know what goals to

³³ Ibid., s. 139.

³⁴ Rand 1964, s. 16

³⁵ Ayn Rand, *Philosophy: Who Needs It*, (New York: Penguin Books 1984), 2 utg, 228 s.: Ayn Rand, *For The New Intellectual: The Philosophy of Ayn Rand*, (New York: Penguin Putnam, 1963), 2 utg, 192 s.

³⁶ Rand 1984, s. 27, 98

choose—if you want to know how to achieve them.³⁷

Nu kan man förstås fråga sig: "Varför ska jag välja livet?" eller: "Varför bör jag leva?"³⁸ Denna fråga är meningslös. Det som gör frågan meningslös är att man inte kan besvara den om man inte redan har någon värdemätare enligt vilken man kan ha motiverat sitt val. Valet att leva är alltså premoraliskt. Det finns därför ingen eller inget som säger att man bör välja livet. Men när man väl väljer att leva, då uppstår det, en hel uppsjö av värden och "böra".³⁹

Av samma anledning är valet att leva varken rationellt eller irrationellt; det är prerationellt. Det går nämligen inte att föra en diskussion om vad som vore rationellt eller inte, om man inte redan har satt upp ett ändamål varefter man kan utvärdera sina handlingsalternativ som rationella respektive irrationella.⁴⁰ Men om valet att leva är prerationellt gör det då inte valet helt godtyckligt? Ja, men inte i ett negativt avseende. Smith förklarar: "The fact that the choice to live is prerational does not mean that it is arbitrary in the derogatory sense so familiar in philosophy". Och: "This is a defect, however, only where rationality is appropriate. The fundamental choice to live precedes the possibility of being culpably arbitrary by virtue of preceding the possibility of being rational".⁴¹ Så utan en standard för rationalitet finns det ingen anledning att hävda att valet att leva inte är *tillräckligt* rationellt och därmed "godtyckligt" i denna negativa bemärkelse.

Det faktum att valet att leva är premoraliskt och prerationellt betyder emellertid inte att det därmed är möjligt att hålla något annat än livet som det yttersta värdet. Du kan nämligen inte välja något annat än livet som ett yttersta värde. Detta har, som vi har sett, att göra med att liv eller död är det fundamentala alternativet. Alla andra alternativ är bara möjliga för att du lever och erhåller sin värdesignifikans i kraft av deras relation till livet. (Kom ihåg att alla alternativ och därmed alla val vi gör, har en direkt eller indirekt inverkan på våra liv, till det bättre eller sämre. Därför är det

³⁷ Ibid., s. 99

³⁸ Vad betyder det egentligen att "välja livet"? Hur väljer man livet? Det är värt att notera att de allra flesta av oss inte har något minne av att vi någon dag bara bestämde oss för att "välja att leva". Det är inte det, det är fråga om. Förutom situationer där vi bokstavligen ställs inför ett direkt val mellan liv och död, som ju är ytterst sällsynta, är det sällan eller aldrig någon explicit säger sig välja livet framför döden. Så hur kan man då sägas välja livet? Man väljer, som jag ser det, livet implicit, genom alla de val och aktiviteter vi dedicerar våra liv till. Vi väljer *implicit* livet *varje* gång vi väljer att handla på ett *livsbefrämjande* sätt. Det handlar om att vi skaffar oss en utbildning så att vi kan senare kan få ett arbete så att vi kan försörja oss, att vi skaffa oss försäkringar, borstar tänderna, försöker få tillräckligt med sömn, tar på oss bilbältet, klär oss varmt när det är kallt ute, etc. På samma sätt kan vi säga att de människor som lever på ett i längden självdestruktivt sätt *implicit* inte väljer livet. När människor röker mycket eller missbrukar alkohol, brukar vi ju säga att de begår ett långsamt och utdraget självmord. Mycket riktigt kan vi säga att de faktiskt agerar *implicit* som om de har valt att dö.

³⁹ Peikoff 1993, ss. 211-212: Smith 2000, ss. 108-109: Rand 1963, s. 128: Rand 1964, s. 16-18: Rand 1984, s. 27, ss. 98-99

⁴⁰ Smith 2000, *ibid.*

⁴¹ Ibid., s. 108.

oundvikligt att göra ett implicit val här.) Det fundamentala valet vi måste göra är därför inte mellan att gå till jobbet eller inte, eller att spela tennis eller inte, eller något annat; det som ytterst står på spel för oss är *inte* huruvida vi spelar tennis eller inte, utan huruvida vi ska leva eller inte. Om du väljer att leva, då håller du också (implicit) ditt liv som det finala ändamålet; det yttersta värdet; värdemätaren. Därför är livet det enda som logiskt sett kan tjäna som ett självändamål. Det finns visserligen ingenting som hindrar dig från att vara inkonsekvent här och trots detta val ägna dig åt ett självdestruktivt beteende. Men du kan inte göra det konsekvent; ett beteende som är konsekvent självdestruktivt är ju en tydlig indikation på att du faktiskt inte vill leva.⁴²

Men om valet mellan liv och död är både premoraliskt och prerationellt, hur ska man då förhålla sig till dem som väljer att dö istället för att leva? Det verkar ju omöjligt att klandra dem för att ha gjort fel val om valet är premoraliskt och prerationellt. Men att valet inte går att motivera på moraliska eller rationella grunder, betyder inte att man inte kan ge några skäl alls för att föredra livet framför döden. Faktum är att man kan ge människor många skäl till att välja livet istället för döden, men man kan aldrig ge människor *Skälet* med stort "S". Smith uttrycker det nog bäst när hon skriver att det bästa skälet man kan ge när allt kommer omkring är: livet. Det är nämligen omöjligt att t ex vädja till någon att välja livet framför döden utan att referera till livet själv eller någon aspekt av livet.⁴³ Peikoff själv uttrycker det så här: "There *are* grounds for a (certain) primary choice, and those grounds are reality – all of it."⁴⁴ Nu går inte Peikoff in i detalj med hur detta ska förstås, men han gör i sammanhanget en viktig poäng som jag vill uppmärksamma. Man får inte glömma bort att i en bemärkelse är valet att leva eller dö ett val mellan att fortsätta existera eller att inte existera. Men icke-existens är ingen "konkurrent" till existens på samma sätt som t ex Volvo är en konkurrent till Saab. Icke-existens är ingenting. Så det är inte rimligt att kräva av någon att man ska väga för- och nackdelarna med icke-existensen mot för- och nackdelarna med existensen. Man kan nämligen inte "bevisa", än mindre väga, för- och nackdelarna av icke-existens dvs av *ingenting*. Så det enda som, om något, vore "godtyckligt" vore att välja icke-existens som om det (utan vidare) vore "bättre" än existens.⁴⁵ Så medan man inte kan klandra somligas val att inte leva som irrationellt eller omoraliskt, kan man inte desto mindre klandra de som väljer bort livet till förmån för döden, som om ett sådant val vore (mer) rationellt eller moraliskt.

⁴² Men det kan också vara ett tecken på okunskap; alla vet ju inte alltid vad som är bra eller dåligt för en, ta t ex barn som ett exempel här.

⁴³ Ibid. Se även 123n50.

⁴⁴ Peikoff 1993, s. 248

⁴⁵ Ibid, ss. 211-212, ss. 247-248.

Kings invändningar

Det första King stör sig på är en förvirring i Rands terminologi. Rand säger nämligen: "It is only a ultimate value, an *end in itself*, that makes the existence of values possible."⁴⁶ King anser att man borde skilja på begreppen "yttersta värde" (min översättning av "ultimate value") och "självändamål" (min översättning av "end in itself"). Om det finns en uppsättning av värden där det också förekommer ett yttersta värde så kommer även detta att vara ett självändamål. Men det kan även finnas andra uppsättningar av värden där det inte förekommer något yttersta värde alls utan istället flera självändamål. Ett självändamål är nämligen bara ett något som är eftersträvansvärt för sin egen skull och inte för att tjäna som ett medel för något annat.⁴⁷ En uppsättning av värden måste, enligt King innehålla åtminstone ett självändamål. Exempelvis kan man betrakta hälsa eller ett trevligt umgänge eller praktiskt taget vad som helst som ett självändamål. Vi kan faktiskt ha hur många självändamål som helst utan att för den sakens skull säga att någon av dessa måste utgöra ett "yttersta värde" som kan förklara de andra värdena. Att jag betraktar en sak som ett självändamål har ingen relevans till huruvida jag betraktar något annat som ett självändamål. Det är visserligen sant, medger King, att en rationell beslutsprocess förutsätter att jag kan rangordna mina värden. Men att något är ett självändamål förhindrar mig inte från att värdera dem olika. King menar att jag inte måste vända mig till ett "yttersta värde" för att kunna göra denna rangordning. Det är därför ett misstag att tro att ett yttersta värde är nödvändigt för att det ska kunna finnas några värden alls. Detta är emellertid inte Kings största problem med Rands teori.⁴⁸

King anser att Rand även gör ett misstag när hon påstår att värden vore omöjliga utan att hänvisa till alternativet mellan liv och död. För att visa detta föreslår King att vi ska föreställa hur det vore om vi plötsligt blev odödliga. King skriver:

Simply imagine that one suddenly finds, through whatever means, that one has been made immortal. One cannot be destroyed no matter what. Perhaps one's body has been impregnated with a chemical from a strange planet that renders one's tissues impervious to disruption of the structure from any force existing in the universe. There is no reason in supposing this hypothesis of indestructibility that we would then lose all interest in what is going on around us. Even if we knew that we were ourselves indestructable, we might still find some persons sexually attractive; we might still like to eat (to be sure, on

⁴⁶ Rand 1964, ss. 17-18

⁴⁷ King 1986, s. 107

⁴⁸ Ibid., s. 108

the hypothesis that even if we didn't eat, we would still survive; but we might, after all, simply enjoy the taste of a good steak); we might still enjoy the pleasure of the bottle; we might still enjoy the association of friends; we might still be interested in philosophical problems and so on ad infinitum. The mere removal of the possibility of destruction would not remove a whole range of the interests or desires of ordinary human life. Thus, it would be quite possible for one who is totally indestructable, nevertheless, to have a very rich system of values.⁴⁹

Detta för oss till Kings problem med Rands robot. King menar att Rands robot antingen är ett ointressant exempel eller också missvisande. Rands robot är bara ett plausibelt exempel om hon, när hon säger att den inte låter sig påverkas av någonting, menar att roboten varken vet eller bryr sig om vad som händer med den. Men om den varken vet eller bryr sig då verkar den inte lika intressant. Men exemplet är också missvisande i den meningen att Rand säger att roboten inte låter sig påverkas av någonting, vilket kan ge ett intryck av att den inte bryr sig, inte har några begär, saknar förmåga att uppleva njutning, osv.

King säger att det enda som behövs för att roboten ska kunna betrakta saker som för eller emot den är att den har preferenser och begär. Vad detta visar är att det faktum att roboten är oförstörbar och odödlig är irrelevant för huruvida roboten kan ha värden.⁵⁰ När allt kommer omkring är det enda som egentligen krävs för att man ska kunna ha några värden är att ha en begärsförmåga.⁵¹ Visserligen är det enligt King bara levande varelser som till vår kännedom har denna förmåga varför det i detta avseende kan verka riktigt att värdesättande förutsätter liv. Men ur detta följer det inte på något sätt att livet är värdemätaren. King säger också att det är vår begärsförmåga som gör att vi exempelvis kan värdesätta offrandet av oss själva till förmån för ett högre värde, eller värdesätta saker som på ett eller annat sätt går bortom vår egen livslängd.⁵²

Det finns två sätt att tolka Rands resonemang, men det spelar i slutändan ingen roll vilken tolkning man väljer, ty ingen av dem kommer enligt King att hjälpa. Enligt den första tolkningen lyder argumentet att eftersom liv är en förutsättning för värden så måste man åtminstone implicit gå med på att värdesätta det som gör värdesättandet möjligt, det vill säga livet. Men detta menar King skulle på sin höjd bara visa att livet är ett instrumentalt värde (för tillfredställandet av våra begär), inte att livet alltid är ett självändamål eller att livet är ett yttersta värde. Den andra tolkningen säger

⁴⁹ Ibid., s. 109

⁵⁰ Ibid., ss. 109-110

⁵¹ Ibid., s. 110

⁵² Ibid.

att livet är värdemätaren/yttersta värdet om man vill leva. Men återigen skulle vi bara bli tvungna att medge att livet bara fungerar som ett instrumentalt värde (för våra begär). Ponera att vad som gör att jag vill leva är min hobby som är att spela golf. Då är det ju golfen som är ett självändamål och det yttersta värde som får mig att värdesätta livet.⁵³

Så Rand lyckas inte enligt någon av dessa två tolkningar föra samman liv med värden eller att livet är den objektiva värdemätaren. Anledningen till varför hon misslyckas beror på, för att summera Kings diskussion, att hon är förvirrad vad gäller begreppen "sjelvändamål" och "yttersta värde" och för att hon inte ser det riktiga sambandet mellan möjligheten till värden och vår förmåga att ha "desires".⁵⁴

Ett yttersta värde?

King säger att det inte behövs ett yttersta värde för att det ska kunna finnas några värden överhuvudtaget. Som jag ser det är det en problematisk position. Anledningen är att om det inte finns ett svar på frågorna av värde: "för vem?" och: "för vad?" då finns det ju inget sätt att förklara några värden alls, eller varför människor handlar *som om* det finns ett finalt ändamål med deras handlande. Någonstans måste deras skäl för att handla ta slut. Detta kan konkretiseras genom ett par exempel: Varför klär människor sig varmt om vintern? För att inte frysa ihjäl. Varför vill de inte frysa ihjäl? Därför att de vill leva. Varför äter människor mat? För att de inte ska svälta. Varför vill de inte svälta? Därför att de vill leva. Varför tar vi på oss bältet? Osv. Jag menar att utan att diskutera värden i termer av: "för vem?" och: "för vad?" så blir det svårt eller rentav helt omöjligt att förklara värde- och målorienterade handlande.

De som tycker att mina exempel är ledande har kanske rätt i att tycka det, men jag menar att om vi frågar oss själva eller varandra, lär de flesta ge liknande svar på vilken sorts fråga som helst. De lär inte nödvändigtvis sluta upp med ett svar av typen: "Därför att jag vill leva." Men de lär nå en slutstation som fungerar som ett det finala ändamål som möjliggör, förklarar och nödvändiggör alla andra mindre mål och värden. Jag håller alltså med Rand om att ett yttersta värde behövs för att det ska finnas några mindre värden och mål. För hur ska man annars kunna förklara varför någonting överhuvudtaget är ett värde om det inte finns ett yttersta eller finalt ändamål som allt syftar till? Alternativet är ju som jag ser det en oändlig regress, med allt det innebär.

Men King lägger ändå fram ett förslag på hur man kan komma undan en oändlig regress.

⁵³ Ibid., ss. 110-111

⁵⁴ Ibid., s. 111

King medger att ett värdesystem förutsätter att det behövs åtminstone någon sorts "startpunkt" som kan strukturera upp ett system. Utan en sådan startpunkt blir det nämligen helt omöjligt för ett värdesystem att förse oss med någon som helst vägledning. Men Kings lösning är inte att tala om ett yttersta värde. Han vill som sagt visa att ett yttersta värde inte alls behövs för att det ska finnas några värden alls. Kings lösning är istället att visa att det enda som krävs är att man åtminstone accepterar existensen av ett självändamål, dvs ett värde eller mål som inte strävas blott och bart efter för något annat värde eller mål. Det är vad som krävs för att undvika en oändlig regress. King själv säger att praktiskt taget *vad för något* som helst kan utgöra ett självändamål. Han vill inte bestämt hävda att någonting specifikt är ett självändamål, han talar bara i generella termer, och hans enda syfte verkar inte vara att faktiskt etablera vad som är ett självändamål, bara att visa på att det behövs och att det kan göra det möjligt för en att undvika de problem som en oändlig regress annars skulle ha inneburit. (Detta anser jag vara ett problem i sig själv. För vad King gör här är att han för en diskussion helt utan kontext. Han förklarar aldrig varför någonting är eller hur det ens teoretiskt kan betraktas som ett självändamål.) Men eftersom vi talar om självändamål och inte ett yttersta värde som kan *förklara* alla andra värden, finns det ju fortfarande ett problem här. I alla fall så länge King väljer att föra sin diskussion på detta väldigt abstrakta plan.

Om ett värdesystem ska vara av något värde bör det åtminstone kunna förse oss med någon form av vägledning i livet. Att bara tillskriva någonting rollen som självändamål är inte så mycket till vägledning. Det lämnar ju fortfarande öppet för hur man ska motivera eller förklara, eller i ett värdesystem, kunna bestämma den lämpliga relationen mellan detta självändamål och alla andra värden. Pondera att King tar någonting annat än just livet som ett självändamål. Vi säger att han väljer "njutning". Det enda som följer av detta är att det är ett självändamål att njuta. Men det är också allt. Det i sig själv förklarar inga andra värden. Hur ska detta system förse oss med någon vägledning i frågor där njutningen inte berörs? Kings verkar förstå att detta är problem och som en lösning på detta föreslår han att man kan ha flera självändamål och att man betraktar en sak som ett självändamål är helt orelaterat till att man betraktar ett annat som ett självändamål. (Det finns inte heller någon gräns för hur många självändamål man kan ha.) Men han håller fast vid att inget yttersta värde är nödvändigt. Men nu uppstår ett annat uppenbart problem: Hur ska vi förhålla oss till de olika självändamålen? King själv medger problemet, och säger att vi givetvis måste rangordna de olika självändamålen, för att en rationell beslutsprocess ska möjlig. Frågan är bara hur.

Om det inte finns ett yttersta värde enligt vilken man kan förklara och mäta värden i relation till varandra, hur ska då denna rangordning vara möjlig? Jag menar utan ett yttersta värde blir varje

försök att rangordna eller värdera självändamålen olika, godtyckliga. Det spelar ingen större roll om King sedan skulle föreslå en lösning där rangordningen möjliggörs genom att ens förhållningssätt mellan dessa självändamål bestäms av hur många "enheter" av självändamålet a man är villig att ge upp för att uppnå självändamål b.⁵⁵ Om vi säger att t ex lycka och kunskap har ett finalt värde, då följer det att om de inte har någon relation till varandra, dvs om t ex kunskap inte leder till mer lycka, då kan de omöjligen ha något värde i relation till varandra. Vilket betyder att *ingen* rangordning är möjlig. Alla försök att någonsin rangordna dem kommer per definition att vara omöjliga och därför helt godtyckliga i den meningen att de kommer att vara grundlösa. Vidare skulle man få för sig att säga att de har samma värde i relation till varandra, dvs 1:1, då skulle det betyda att en rangordning också vore omöjlig för att inte säga meningslös. Om en "enhet" lycka eller en "enhet" kunskap (vad det nu skulle betyda) har samma värde, då finns det ju ingen anledning att ställa dem mot varandra. De har samma värde. Så att vinna en "enhet" av kunskap istället för en "enhet" av lycka skulle inte ha någon som helst betydelse: det är en lika stor vinst i vilket fall som helst. Men nu finns det ett par andra problem. För det första är det ju så att om de har samma värde, då finns det ju ingen konflikt. Det spelar ingen roll vad man väljer, båda två är lika bra. Detta är ett problem dels eftersom ett av pluralisternas starkaste argument för deras pluralism är just upplevelsen av värdekonflikter.⁵⁶ Det är dels också ett problem eftersom man nu inte förses med någon moralisk vägledning. Det är kanske inget stort problem eftersom det ju inte spelar någon roll vad man än väljer. Det är bara ett problem om man inte vill att moralens vägledning ska vara helt godtycklig i den mening att det blir en fråga om att singla slant vad det är man bör göra eller sträva efter. Bortsett från att det återstår som ett mysterium hur en rangordning här faktiskt skulle vara möjlig,⁵⁷ så skulle det faktum att de hade olika värde (t ex 1:2 eller 10:100), ställa till det på två sätt: om ett av de främsta argumenten för pluralismen är att det råder en konflikt, då är det ju konstigt hur en konflikt någonsin kan uppstå om det ena har ett större värde än det andra. Man väljer väl alltid det som har högst värde?

Som jag har antytt återstår ju problemet hur man ska veta på vilka grunder dessa två ska få sitt värde i relation till varandra. Varför skulle en "enhet" av lycka t ex vara värde en tiondel av en "enhet" kunskap? Det enda sätt som man kan förklara detta är om man sätter dessa två i relation till ett tredje finalt värde. Om och när man gör detta, då menar jag att man implicit inser att dessa två i själva verket aldrig var några finala värden; de var och är endast instrumentella eller inklusiva

⁵⁵ Bör kanske betona att detta inte är något King föreslår själv. Detta är bara något jag föreställer mig att King skulle kunna föreslå.

⁵⁶ David McNaughton, *Moral Vision – An Introduction to Ethics*, (Oxford: Blackwell Publishing, 1988), 214 s.

⁵⁷ Vi kommer snart att återkomma till detta.

värden i relation till ett genuint finalt värde.⁵⁸ Deras olika värde kommer alltså av att de i olika stor utsträckning tjänar ett finalt värde. Nu kanske någon vill inflika att det inte finns någonting som utesluter att det skulle kunna finnas fler än ett finalt värde. Må så vara, men om man säger att t ex kunskap ska sättas i relation till ett annat finalt värde, och lycka i sin tur ska sättas i relation till ytterligare ett annat finalt värde, då har man bara förskjutit de ursprungliga problemen med att rangordna på ett sätt som inte är godtyckligt, ytterligare en nivå. Problemen har inte lösts.⁵⁹ Vidare implicerar detta faktiskt att alla försök att rangordna dem i relation till varandra är per definition omöjliga och därför godtyckliga, för att inte säga meningslösa. Det vore nämligen som att jämföra päron med äpplen eller att väga kilo med meter eller vice versa. Av samma anledning är förstås inte heller en *ordinal* rangordning möjlig. För visst kan vi t ex göra en ordinal rangordning av hur olika långa människor är utan att använda oss av ett *specifikt* mått (t ex meter eller centimeter)? Det som gör det möjligt är att vi faktiskt vet vad det är vi uppskattar, nämligen längden. Men här har vi ingen ledtråd om vad det är vi söker uppskatta. Så det förblir oklart hur King hade tänkt sig att en sådan här rangordning skulle vara möjlig.

Nu kan man med viss rätt tycka att jag kanske gör det lite väl för enkelt för mig, när jag avfärdar värdekonflikter som en "illusion", och antyder att lösningen för att förstå hur två (påstådda) finala värden kan erhålla ett värde i relation till varandra, är genom att inse att deras värde i själva verket kommer av deras relation till ett annat genuint finalt värde. Jag vill här påpeka att jag kommer att återkomma till hur man kan förstå värdekonflikter. Innan dess vill jag istället börja med att poängtera att man inte behöver gå med på det jag nyss gjorde, för att förstå sig på det grundläggande problemet med hur man uppnår en rationellt motiverad rangordning inom ramen för ett värdepluralistiskt system.

Ett sätt annat sätt man kan förstå detta problem, som jag ser det, är genom att fråga sig själv vad superveniensbasen för dessa jämförelser är.⁶⁰ Om det bara finns ett finalt värde, t ex lycka, då

⁵⁸ Det finns dock ett en sak man bör observera här, och det är att man skulle kunna se det som en brist att monister, som jag, istället för att förklara hur det kommer sig att somliga upplever vad de ser som värdekonflikter, och som de sedan ser som skäl för att börja tänka i termer av flera finala värden, så avfärdar jag dessa konflikter som "illusoriska". Om monisten själv inte kan förklara vad dessa konflikter beror på, då kan det faktiskt ses som ett problem i sig själv för monisten. Det kan nämligen uppfattas som lite obefogat att bara avfärda upplevelsen av konflikter som en illusion, om man inte har någon förklaring till det. En pluralist kan i varje fall förklara den. Jag kommer därför att komma med ett förslag, lite senare, på hur man kan försöka förstå sig på värdekonflikter.

⁵⁹ Nu kan man förstås säga här att detta inte är ett stort problem egentligen, så länge en pluralist verkligen kan argumentera för var och ett av dessa (påstådda) finala värden. Det enda jag spontant kan säga om en sådan teori är väl mer att om dessa finala värden inte är förenliga med varandra, dvs om de skulle stå i konflikt med varandra, då skulle jag se en sådan moralfilosofisk position som oerhört problematisk på praktiska grunder. Inte nödvändigtvis för att den inte ger mig någon vägledning alls eller ens för att vägledningen skulle vara godtycklig (det behöver den ju inte nödvändigtvis vara), utan helt enkelt för att en moralfilosofi som ständigt ger mig motsägelsefulla eller orimliga rekommendationer och instruktioner kommer att vara oerhört svår att leva efter.

⁶⁰ Jag antar här att pluralisterna försöker grunda sina jämförelser på något naturligt faktum av något slag, eller i alla

kan man alltid förklara varför en aktivitet eller sak är mer värd än annan, genom att helt enkelt påpeka att den bringar mer lycka än någon annan aktivitet eller sak. (Om det verkligen är så enkelt eller om det verkligen bringar mer lycka, är en annan fråga, det enda som jag vill poängtera här är hur man väljer att motivera sig.) Men om det finns flera finala värden och vi då försöker göra sådana här jämförelser, då blir det genast mycket svårare att motivera sig. Pondera återigen att lycka och kunskap är de finala värdena. Hur ska man då motivera att en enhet lycka är mer värd än en enhet kunskap?⁶¹ Vår värdepluralist kan nu antingen göra som så att han slutar göra jämförelser och istället anammar en position som säger att de finala värdena och/eller en enhet av varje finalt värde, har samma värde, och att ingen jämförelse därför är möjlig. Men då är vi, så att säga, tillbaka i ruta ett. Vi har återigen hamnat i en position som inte tillåter jämförbara (kommensurabla) finala värden, och som därför inte ger en någon rationell rangordning eller vägledning, och som därför bör kunna avfärdas på basis av dess praktiska orimligheter.⁶² Ett alternativ här är att han försöker göra sin position lite starkare, detta genom att hävda att de visst är jämförbara. Han skulle t ex bestämt kunna hävda att en enhet lycka är, säger vi, tre gånger mer värt än en enhet kunskap (3:1). När han väl har gjort detta, då kan man ju tänka sig att han också kan förklara värdeförhållandet mellan en enhet av lycka och en enhet av kunskap. Dvs, han behöver inte förklara hur en jämförelse mellan två (oberoende av varandra) finala värden ska gå till.⁶³ Men som vi snart inser hjälper detta föga, för nu återuppstår ett problem som vi hade tidigare. Nu kan vi nämligen fråga oss på vilka grunder gör vår pluralist dessa utlåtanden? Var kommer dessa omdömen ifrån? Vad är, återigen, superveniensbasen för att motivera att en enhet av lycka är just tre gånger mer värt än en enhet av kunskap? Varför inte säga att den är fem gånger mer värd, eller tio gånger mer värd? Vad är det som gör att de inte kan ha något annat lika *specifikt* värde? Utan att veta vad pluralisten grundar sina uppskattningar på verkar det tills vidare rimligt att avfärda dem som godtyckliga.⁶⁴

Det finns dock en annan lösning som King kanske skulle kunna ta sig an. Som vi har sett

fall något icke-värdefaktum.

⁶¹ Superveniensbasen är förmodligen inte densamma för lycka som för kunskap. Så att jämföra dessa med varandra blir därför, som jag antydde tidigare, som att jämföra päron med äpplen.

⁶² Även om man säger att värdeenheter refererar till värdet av medlen, inte målen, så skulle detta i en situation där det finns två finala värden som man på något sätt har kommit fram till har samma värde, inte spela någon roll om man t ex med lyckan som ett finalt värde säger att X bidrar med tio enheter lycka medan Y endast bidrar med fem, och att man därför bör välja X framför Y. Men vad gäller de finala värdena som sådana är fortfarande ingen rangordning möjlig. De har ju samma värde. Det enda ett tänkande i värdeenheter här åstadkommer, som jag ser det, är just att man får en vägledning om de specifika medlen för att uppnå eller bevara ett finalt värde av något slag. Men ur detta kan man inte alltid avgöra hur många enheter av t ex kunskap (eller vad det andra finala värdet nu är) samma X bidrar till, varför ingen rangordning emellan dessa två finala ändamål och deras medel ofta är möjlig; varför ingen eller väldigt lite vägledning är möjlig.

⁶³ Dvs han slipper förklara hur han ska jämföra päron med äpplen, eller väga med en meterstock, etc.

⁶⁴ Vill tacka David Alm som hjälpte mig med att formulera min invändning här.

föreslår King, som sitt alternativ till Rand, att det är vår preferensförmåga, inte livet, som ger upphov till värden. Givet detta kan man kanske tänka sig att King menar att vad som är ett självändamål och hur det i sin tur förhåller sig till andra självändamål bestäms av våra preferenser och deras styrka. Men i så fall etablerar han ju implicit ett yttersta värde som ser till att förklara och mäta alla värden, nämligen våra preferenser eller tillfredsställelsen utav dem. (Sedan finns det även problem med att tillskriva saker och ting värde på grundval av preferenser. Som exempel kan man ju fråga sig om blotta faktumet att man har en preferens för något *i sig själv* utgör ett skäl för att se det som ett värde. Att somliga exempelvis har en preferens för osanning eller mord betyder väl inte nödvändigtvis att osanning och mord är ett värde? Det finns också andra problem med denna idé som jag kommer att ta upp senare.)

Jag vill här kort behandla idén om moraliska konflikter som tecken för att värdepluralism kan vara riktig. Som jag nämnde för bara ett kort ögonblick sedan, så ses ibland det faktum att många upplever moraliska konflikter som ett tecken för att det verkar finnas två eller fler värden eller principer som är ett självändamål. Jag ifrågasätter inte att folk kan hamna inför vad de säkert skulle betrakta som moraliska konflikter. Vad jag ifrågasätter är huruvida detta i sig själv utgör något som helst argument för att pluralismen är riktig. Jag ifrågasätter det faktum att blotta faktumet att en del människor ställs inför dilemman, logiskt skulle implicera värdepluralism. Det kan säkerligen tas som ett bevis för att sådana monistiska teorier som utilitarism och hedonism är problematiska, men det tar slut där. Att utilitarismen eller hedonismen är falsk, betyder dock inte att värdepluralism är fallet. Det betyder inte heller att värdepluralismen som sådan nödvändigtvis är falsk. Oavsett vilket bör en monist kunna erbjuda en alternativ förklaring till hur det kommer sig att somliga upplever värdekonflikter.

En värdekonflikt kan förstås som en logisk motsägelse; de följer av att en människa håller motstridiga värdepremisser. Jag vill, innan jag fortsätter, poängtera att vad som följer är bara ett förslag. Om någon till exempel håller premissen: "människans liv är värdemätaren" och premissen: "industrisamhället är ett ont", då lär hon givetvis få enorma svårigheter att försöka förena dessa två till en slutsats som inte leder till en motsägelse, detta då de två premisser i grunden är oförenliga. Varje försök att förena dem kommer att misslyckas eftersom det vore en logisk motsägelse att å ena sidan hävda det vore rätt att lägga ned industrisamhället samtidigt som man å andra sidan säger sig hålla människans liv som värdemätaren.⁶⁵ Det är två oförenliga ändamål och därför uppstår det en konflikt. Men ur det att en konflikt har uppstått följer det inte på något sätt att båda

⁶⁵ Nu råkar detta också vara min åsikt, men det spelar ingen roll hur man själv ställer sig till det eftersom jag bara tog det för att ge ett exempel.

värdepremisserna är riktiga, eller, för den delen, att någon av dem är ett självändamål, än mindre att det skulle finnas flera självändamål. Så kallade värdekonflikter skulle enligt denna förklaring i mångt och mycket kunna betraktas som ett tankefel, dvs som ett resultat av att någon försöker komma undan med en logisk motsägelse. Det vill säga, konflikterna man upplever kommer av att man vill både äta och behålla kakan. Det vill säga, vad konflikten skulle kunna vara uttryck för, är att man inte har gjort sin prioritering klar för sig själv. Man vet helt enkelt inte vad det är man egentligen vill, det vill säga vad det är man egentligen värderar. Detta är alltså inte en konflikt mellan värden, utan snarare ett uttryck för osäkerhet kring vad som överhuvudtaget är av värde, och först i andra hand hur mycket.

Preferenser, begär och värden

Rand menar att alternativet mellan liv och död tillsammans med valet att fortsätta leva ger upphov till värden. Det som främjar livet är av värde i den mån det främjar livet, medan det som skadar livet inte är av ett värde i den mån det skadar livet. Livet är således värdemätaren. Det är det yttersta värdet och därför också ett självändamål; det finns inget annat som är ett mål i sig själv. King håller som vi vet inte med om detta. Enligt King är det enda som behövs för att värden ska vara möjliga en begärsförmåga,⁶⁶ dvs förmågan att ha begär, dvs en vilja och längtan till något, att föredra någonting framför något annat. Vid en första anblick kan detta verka som ett fullt likvärdigt alternativ. King säger t ex att det enda som krävs för att Rands odödliga robot (vilket vi kommer att återkomma till senare) ska kunna hålla några värden är att den föredrar ett förhållande framför ett annat, dvs att den är i stånd att ha preferenser, dvs att den besitter denna preferensförmåga eller begärsförmåga. Men vad betyder detta egentligen?

King ger ingen definition av sina begrepp, så vi får anta att han använder sig av de gängse definitionerna. Enligt *Oxford American Dictionaries*⁶⁷ definieras ordet "preference" som: "a greater liking for one alternative over another or others". *The American Heritage*⁶⁸ definierar det som: "The selecting of someone or something over another or others". *Oxford American Dictionaries* definierar ett begär ("desire") som: "a strong feeling of wanting to have something or wishing for something to happen". *The American Heritage* definierar det som: "A wish or longing". Vad är det egentligen han säger? Jo, det han säger är att vad som behövs för att kunna ha värden är en preferens- eller begärsförmåga, dvs en förmåga att föredra och/eller vilja ha ett sorts förhållande

⁶⁶ King 1986, s. 110

⁶⁷ Tagit ur en ordbok jag har på min dator som är baserad på *The New Oxford American Dictionary*.

⁶⁸ Dictionary.com

framför ett annat. Men varför vill man ha ett sorts förhållande framför ett annat? Förmodligen för att man betraktar det som mer attraktivt, bättre, mer värdefullt. Så vad King tycks säga är att vad som krävs för att kunna ha värden är en förmåga att värdesätta. Men säger det inte sig själv att för att man ska kunna ha några värden måste man kunna värdesätta? Vad som vore mer intressant vore om King kunde förklara hur det kommer sig att bara levande varelser tycks besitta denna förmåga, något som för övrigt King själv noterar.⁶⁹ Rand ger en sådan förklaring. King gör, så vitt jag kan se, det inte. Kings resonemang är enligt mig därför ganska intetsägande. Men vid en ännu närmare granskning finner jag det dessutom till att vara helt bakvänt.

Att föredra en sak framför en annan, eller att vilja ha någonting, är vad som enligt King förutsätts för att värden ska vara möjliga. Dvs förmågan att preferera eller ha begär för någonting är vad som gör värden möjliga. Men är det egentligen inte precis tvärtom? Hur kommer det sig annars att man till att börja med föredrar ett alternativ framför ett annat? Beror det inte på att man av någon anledning betraktar alternativet i fråga som bättre, mer attraktivt, mer värdefullt än alla andra? Är det inte som så att det som får oss att föredra ett alternativ framför ett annat är för att vi faktiskt har gjort värdering?⁷⁰ Det verkar i alla fall så. Det verkar med andra ord som att det är våra värderingar som ger upphov till våra preferenser och inte tvärtom. Vad är det som ligger bakom Kings bakvända resonemang här? Jag tror att det beror på att King verkar ha en bakvänd syn på relationen mellan känslor och värderingar. King skriver nämligen vid ett tillfälle så här:

[...] the inclusion of the provision that the robot is not affected by anything might lead one to believe that the robot feels no desires, feels no satisfaction or pleasure, simply does not care about anything. In that case, of course, one cannot imagine that the robot would have any values. But [...] as soon as we suppose the robot might have preferences or desires, or, to put it another way, might care about one thing or another, whatever it may be, [...] then the robot can view things as for or against him and can in fact have values.⁷¹

Det vill säga, så fort roboten ges en förmåga att ha sådana känslor såsom begär kommer den att kunna ha värden. Vad är en känsla? En känsla är ett automatiskt gensvar på föremål och fenomen i

⁶⁹ King 1986, s. 110

⁷⁰ Att värdera någonting betyder enligt min förståelse att man uppskattar någonting som ett värde. Så att t ex säga att "Lycka är ett värde" är enligt mig detsamma som att säga att man "värderar lycka", dvs att man "värdesätter lycka", vilket betyder att man "håller lyckan som ett värde". Så en uppsättning av "värderingar" är i detta sammanhang detsamma som att säga att man har en uppsättning av "värden".

⁷¹ King 1986, s. 110

vår omgivning, orsakad av föreliggande kunskap, idéer och värderingar.⁷² Våra känslor fyller ungefär samma funktion som vår njutning/smärta-mekanism. De fungerar som blixtnabba beräkningar som talar om för oss om det vi står inför är bra eller dåliga nyheter.⁷³ Om vi t ex bemöts av dåliga nyheter lär vi reagera genom att bli ledsna eller oroliga. Om vi däremot bemöts av goda nyheter lär vi istället reagera genom att bli glada eller uppspelta. Observera vad som är orsaken och vad som är verkan. Det är inte våra känslor i som får oss att utvärdera föremålen eller fenomenen vi observerar. Det är vår kunskap, idéer och värderingar som bestämmer hur vi reagerar känslomässigt. Ta t ex tre kvinnor som vaknar en morgon och kräks. Den första kvinnan reagerar genom att bli lycklig. Hon har nämligen under en längre tid försökt att bli gravid och vet att detta kan vara ett gott tecken. Den andra kvinnan vet inte att detta är ett tecken på att hon kanske är gravid, så hon tror bara att hon har drabbats av influensan och reagerar därför genom att istället bli irriterad. Den tredje kvinnan vet däremot att detta kan vara ett tecken på att hon är gravid, men hon drabbas istället av panik, oro och ångest, ty hon vill varken ha barnet och får enligt sin religion inte göra någon abort.⁷⁴ Det var kvinnornas kunskap, idéer och värderingar som bestämde hur de reagerade känslomässigt på deras morgonillamående, inte deras känslor som bestämde hur de utvärderade deras morgonillamående. På samma sätt och av samma anledning är det inte våra preferenser eller begär som får oss att betrakta någonting som ett värde. Det är alltså inte som så att vi av någon anledning vill ha något och *därför* betraktar detta något som ett värde. Det är precis tvärtom: vi betraktar någonting som ett värde och *därför* vill vi ha det.⁷⁵

Rands robot

Som vi har sett tycker King att Rands robot bara är plausibel om den inte kan bli påverkad ("affected"). Med detta menar vi, enligt King, att den varken *vet* eller *bryr sig om* vad som händer med den. Men då är det också ett ointressant exempel.⁷⁶ Jag anser här att King helt har missat poängen och att hans kritik därför inte är begriplig. Det är inte det att den inte *vet*; den vet alldeles säkert vad som händer med den. Det är det att den i egenskap av att vara odödlig inte har någon *anledning* att bry sig. Varför? Anledningen har vi redan varit inne på: *utan ett alternativ – ett fundamentalt och värdegenererande alternativ – är inga mål eller värden möjliga.*

⁷² Rand 1964, ss. 30-31; Peikoff 1993, ss. 153-158

⁷³ Rand 1964, s. 30

⁷⁴ Craig Biddle, *Loving Life – The morality of self-interest and the facts that support it*, (Richmond: Glen Allen Press, 2002), 149 s.

⁷⁵ Jag är medveten om att detta är kontroversiellt. Men prova gärna med att verifiera detta förhållande genom introspektion.

⁷⁶ King 1986, s. 109

Liv och värden

Kom ihåg att förutsättningarna för målinriktat handlande, och därmed värden, är en entitet som, ställd inför ett alternativ, är kapabel att handla för att uppnå ett mål. Som vi har sett är det endast levande varelser som lever upp till detta villkor, och det är därför endast levande varelser som är kapabla att ägna sig åt målinriktat handlande. Anledningen är just den att det endast för levande varelser har en betydelse huruvida de misslyckas med att uppnå sina mål eller inte. Anledningen är just den att deras existens är villkorlig. Rands odödliga och oförstörbara robot, står däremot inte inför det fundamentala alternativet mellan liv eller död. Det finns sålunda inget som ytterst står på spel för denna varelse. Precis som en sten eller en möbel, eller annan död materia, står den inte inför det fundamentala alternativet mellan existens eller icke-existens, dvs mellan liv och död. Följaktligen är värden och mål omöjliga för den; det finns inget objekt för handlande, för den, just eftersom det inte finns någon anledning att handla. Anledningen är enkel: dess existens är inte villkorlig; den är inte beroende av dess handlande. Ty vad den än gör, blir det slutgiltiga resultatet detsamma.

Låt mig illustrera detta med några exempel.

Bör denna robot skynda sig till bussen? Till skillnad från levande varelser är dess tid här på jorden inte begränsad. Så den har ingen anledning att prioritera sin tid. Vidare finns det ingen anledning att skynda sig till bussen. Den har inga ändamål, och den har inga ändamål eftersom den saknar behov, och den saknar behov eftersom dess (fortsatta) existens är ovillkorlig. Den är ju som bekant odödlig. Det gör därför ingen skillnad för den om den missar bussen eller inte. Den måste inte skynda sig till bussen eftersom den har ingenstans att skynda till: den måste inte skynda till sitt arbete, eller en intervju till ett arbete eller till en föreläsning i metafysik, eller till ett möte med sina vänner. Varför? Den behöver naturligtvis inte arbeta, för den behöver inte försörja sig. Den behöver inte försörja sig eftersom den inte behöver handla mat, kläder, bostäder och allt annat som livet fordrar. Det gör absolut ingen skillnad för roboten om den har dessa saker eller inte; resultatet blir exakt detsamma oavsett vilket. Så varken arbete, mat, kläder, bostad, med mera, är av värde för denna varelse. Den behöver ingen kunskap och därmed inte utbildning, eftersom den saknar ändamål där detta kan komma till hands. Den behöver inte utbildning för att få ett arbete, eftersom den inte behöver ett arbete. Den behöver ingen kunskap för att bygga hus eller göra kläder eller odla grödor eller lära sig hur man jagar djur eller fiskar, eftersom den behöver ingetdera. Kunskap och utbildning är således inget värde för denna robot. Skulle den kunna värdera en sådan sak som semester och vila? Nej, den gör, än så länge, ingenting som skulle kunna tära på krafterna. (Den behöver ju inte göra någonting.) Skulle den kunna värdera pengar? Nej, den behöver inga pengar för det finns inget som den behöver köpa. Vad sägs om att borsta tänderna? Även om vi bortser från

det att tänderna är oförstörbara, behöver den inga tänder, eftersom den inte behöver äta någonting. Personlig hygien då? Vilket syfte skulle det tjäna för denna varelse?

Så som en odödlig robot behöver du aldrig prioritera din tid, du har nämligen all tid i världen, och vad du än gör med den har det ingen betydelse för dig; inget värde. Du behöver aldrig någonsin prioritera mellan olika aktiviteter. Ingen aktivitet är viktigare än någon annan eftersom ingen av dem har någon negativ eller positiv inverkan för din existens. Det är därför som roboten inte har någon anledning att skynda sig till bussen; den ska ingenstans. Om roboten, av någon outgrundlig anledning får för sig att göra någonting en dag, har den en evighets evighet på sig att "kompensera" för vad den inte hann med att göra just denna dag. Kontrastera detta med hur det är för oss vanliga dödliga. Vi har, till skillnad från denna odödliga robot, en begränsad tid och vi kan sällan "kompensera" en dags aktiviteter med en annan dags aktiviteter. Det är därför det är viktigt för oss att prioritera hur vi spenderar vår tid. Om vi missar bussen har det en betydelse. Poängen är emellertid den att för en odödlig robot av detta slag finns det ingenting att "kompensera" för. Men tänk om denna robot blev sjuk eller skadad, då måste den väl ställa in sina planer (om den nu hade några)? Om så, hur ska den då någonsin kunna "kompensera" för de aktiviteter den fick ställa in? Svaret är att den inte behöver "kompensera" för detta heller, eftersom denna odödliga varelse ej kan bli "sjuk". Det finns inget sådant som en "bra" eller "dålig" hälsa för vår odödliga och oförstörbara robot.⁷⁷ Peikoff skriver: "[...] since it cannot be damaged, it need not concern itself with 'health' or 'illness'; to it, such concepts are inapplicable."⁷⁸

⁷⁷ Smith 2000, ss. 87-88.

⁷⁸ Smith 2000, s. 88; Peikoff 1993, s. 210. Nu skulle man, som David Alm, visserligen kunna argumentera för att odödlighet inte implicerar eller förutsätter fullständig oförstörbarhet. Det går att argumentera för att odödlighet endast kräver oförstörbarhet i en svagare bemärkelse. Oförstörbarhet i en svagare bemärkelse betyder här att man som odödlig är delvis förstörbar. Det går däremot inte att förstöra de essentiella egenskaper som krävs för fortsatt överlevnad (t ex vissa organ). Men det skulle fortfarande vara möjligt att t ex bryta benen eller bli av med en arm. Vad har detta för implikationer? I slutändan spelar det ingen roll huruvida en odödlig är förmögen att delvis förstöras eller kanske fullständigt byta form och skepnad (men ändå aldrig dö). Varför? Därför att i frånvaron av det fundamentala alternativet (och valet att stanna kvar i verkligheten) kommer fortfarande ingenting att göra någon skillnad. Och vidare, i frånvaron av detta alternativ, kommer det fortfarande inte att finnas något (överlevnads)behov av någonting på den fysiska nivån eller psykologiska nivån. Följaktligen kommer även under dessa betingelser ett behov av t ex en njutning/smärta-mekanism aldrig att "uppstå". (Detta betyder att även om en varelse är i stånd att bli skadad, finns det inget evolutionärt behov av någon smärta/njutning-mekanism, varför den inte kommer att känna smärta – i ordets vidaste mening – av sina skador eller av sjukdom.) Och att man som "bara" delvis oförstörbar kan gå miste om kroppsdelar och liknande betyder ingenting. Det gör för en sådan odödlig varelse i slutändan varken från eller till om den blir av med en del eller rentav alla sina icke-essentiella organ. Ty frånvaron av det fundamentala alternativet mellan liv och död kvarstår ju. Inte ens en hel och fungerande kropp är av ett värde för en sådan varelse, om det inte vore för att det tjänade ett finalt ändamål. Observera för övrigt hur människor tenderar att vara livrädda för att få sina ansikten vanställda, eller bli förlamade, eller förlora en eller flera kroppsdelar, etc. Varför? Just eftersom det har en negativ inverkan på deras *liv*. Inte bara deras livskvalité utan även, med varierande grad, deras *förmåga* att överleva. Men för en varelse som inte står inför ett fundamentalt alternativ har det i slutändan ingen betydelse huruvida den går miste om ett eller flera organ, om den bryter nacken, eller liknande. Det gör varken från eller till. Det är av samma anledning ingen slump att många människor upplever det som att deras liv är helt förstörda om de skulle t ex bli förlamade från nacken och nedåt. De dör kanske inte direkt

Kan denna robot föredra njutning framför smärta? Nej. Peikoff skriver: "Once we remove the alternative of life and death, we remove the possibility of need satisfaction or need frustration, at least on the physical level, since 'need' in this context denotes that which is required for survival. We thereby remove also the sensory incentives, the pleasure or pain sensations, which accompany need satisfaction or frustration in conscious creatures."⁷⁹

Det är här också värt att poängtera att förmågan att uppleva njutning och smärta vilar biologiskt och evolutionärt på att vi står inför alternativet mellan liv och död. Detta tar sitt uttryck i att det är våra överlevnadsbehov som ligger till grund för denna mekanism.⁸⁰ Vi tenderar, precis som de flesta levande varelser, att uppleva njutning när vi handlar på ett sätt som är bra för oss samtidigt som vi tenderar att uppleva smärta när vi handlar på ett sätt som är dåligt för oss. Brist på mat, vatten och luft är dåligt för oss och orsakar smärta och lidande. Att lindra vår hunger genom att äta bringar däremot njutning. Fast om vi får i oss dålig mat lär vi bli sjuka och lida. Om vi äter för mycket kan vi få ont i magen. Och om vi äter för mycket under en längre tid kan vi drabbas av fetma och relaterade sjukdomar, med allt lidande det för med sig. Sådant som är giftigt för oss tenderar också att smaka äckligt, medan det som är bra för oss tenderar att smaka gott. Smärta och ömhet tenderar att indikera skada, infektion eller liknande. Att sova för lite är dåligt för oss och kan resultera i lidande. Om vi anstränger oss för mycket fysiskt kan det resultera i skador och följaktligen lidande. Att vila efter att ha ansträngt sig är däremot ofta förmånligt för vår kropp och ofta njutbart. Osv.⁸¹ Poängen är inte att vår njutning/smärta-mekanism inte kan ha fel, för det kan den förstås. Medicin som är bra för oss kan smaka illa. Att laga tänderna gör oftast ont. Osv. Poängen är att njutning/smärta-mekanismen har sin biologiska och evolutionära roll att fungera som en väktare av våra liv.⁸² (Det är i detta sammanhang värt att ta med samma observation som Rand gjorde, nämligen att det ibland föds människor som saknar förmågan att känna smärta. Många av dem lär sig aldrig vad dåligt för dem eftersom de aldrig lär sig att koppla ihop ett skadligt beteende med smärta. Följaktligen dör många av dem, ofta i en låg ålder, på grund av sådana saker som

av det, även om det utan tvekan finns en större risk för att man av olika skäl ändå dör av det. Men många blir deprimerade och ser ingen mening med att leva längre; vad de anbelangar är de redan är "döda" *qua* människor. Och om detta låter lite dramatiskt, kom då ihåg att distinktionen för vad som räknas som att vara vid liv inte alltid är så lätt att göra. En del drar den vid hjärndöd, andra vid hjärtdöd, etc. Eftersom det allmänt är svårt att göra denna distinktion, finns det ingen anledning att förhindra somliga människor från att säga att de i "praktiken" redan är "döda", om de inte kan leva sitt liv på det sätt som de själva anser är det mest fullständiga, dvs det liv som är – med livet som värdemätaren – värt att leva. Det finns ingen dikotomi mellan "livskvalitet" och "livskvantitet" eller mellan "ett bra liv" och bar "överlevnad"; *att leva bra är detsamma som att leva på ett livsbefrämjande sätt.*

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Smith 2000, s. 89

⁸¹ Ibid.: Harry Binswanger, *The Biological Basis of Teleological Concepts*, (Los Angeles: The Ayn Rand Institute Press, 1990), 2 udg, 255 s.

⁸²Rand 1964, s. 18; Smith 2000, *ibid.*

infekterade sår som inte upptäcks i tid.⁸³) Så när vi tar bort alternativet mellan liv och död och därmed också våra överlevnadsbehov tar vi också bort de evolutionära förutsättningarna för och det biologiska behovet av en njutning/smärta-mekanism. Vi har därför ingen anledning att anta att en odödlig varelse skulle ha eller någonsin, genom evolution, "utveckla" en sådan här mekanism.⁸⁴

Vad händer om vi nu förflyttar oss från de fysiska behoven till de psykologiska behoven? Finns det, vad vår odödliga robot anbelangar, inga värden här? Vad sägs om vänskap och kärlek? Vår robot är inte kapabel till att värdera vänskap eller kärlek. Varför? Därför att vänskap och kärlek förutsätter att man redan håller vissa värden, dvs att det finns saker som man kan uppskatta och älska hos andra människor. Kan den sträva efter lycka som ett värde? Nej. Varför? Därför att lycka är det känslomässiga gensvaret av att man har lyckats med att vinna eller bevara sina värden och eftersom den, än så länge, inte har några värden kan den inte sträva efter lycka. Om du inte värdesätter utbildning, för att ta ett exempel, då kommer du inte heller att få ut någon glädje av att klara din senaste tenta. (Lyckan i sig har inte heller det överlevnadsvärde som det har för oss vanliga dödliga.) Samma förhållande gäller också för hedonism, i meningen att göra vad helst man känner för. Hedonistiska begär och preferenser liksom alla andra känslor, förutsätter värden, värden som den än så länge inte har.⁸⁵ (Och så länge den saknar erfarenheten av några sinnesförmåelser i form av njutning eller smärta, som hade kunnat fungera som ett incitament för handlande i detta avseende. Inte heller lär den få några sådana erfarenheter, så länge den saknar behov.) Eftersom denna robot inte kommer att ha några värden, kommer den inte heller att ha några begär eller preferenser. Den kommer alltså att vara ointresserad och likgiltig inför tillvaron.⁸⁶

King förnekar som bekant allt detta. Allt vi behöver göra enligt honom är, som sagt, att föreställa oss vad som skulle hända om vi själva plötsligt blev odödliga. Det verkar, spontant talat, inte troligt att detta skulle få oss att plötsligt sluta värdera det vi värderar idag, bara för att vi

⁸³ Rand 1964, s. 19

⁸⁴ Nu kan man, som David Alm, fråga sig om detta är ett relevant påpekande då odödliga varelser av allt att döma inte tar del av evolutionen. Vidare kan man fråga sig vad detta har för relevans för Rands odödliga och oförstörbara robot. En robot, odödlig eller inte, är ju inte ett resultat av någon evolutionär process. Svaret på dessa frågor är: nej. Den primära poängen är emellertid inte att en odödlig robot eller varelse inte kan utvecklas evolutionärt. Poängen är att njutning/smärta-mekanismen endast tjänar ett behov hos en levande varelse och att det därför endast har ett (överlevnads)värde för levande varelser. Poängen är med andra ord att det är inte finns något svar på frågan om varför en odödlig varelse ska bry sig om att sträva efter njutning istället för smärta utanför kontexten av vilket överlevnadsvärde detta val tjänar. Orsaken till varför vi människor finner det så naturligt att föredra njutning framför smärta beror inte bara på att njutning är njutbart och att smärta är smärtsamt. Det beror också på att vi i egenskap av att vara levande varelser faktiskt främjar våra liv när vi väljer njutning framför smärta, detta just eftersom mekanismen som sådan har en *tendens* att tjäna våra behov och skydda oss mot hot. Det är också därför som vi människor genom att förnimma njutning och smärta först blir, i en primitiv bemärkelse, bekanta med vad det är som bra eller dåligt, gott eller ont, av värde eller icke-värde, etc. Jag att återkommer till denna relation.

⁸⁵ Peikoff 1993, ss. 209-211

⁸⁶ Ibid.

plötsligt blev odödliga. Så vi skulle förmodligen inte sluta överge våra intressen, eller våra vänner, eller njutningen av att äta en god måltid, eller av att ha sex. Osv. Vad som dock är värt att notera här är att även om man håller med King om att dessa värden inte blir omöjliga om vi en dag plötsligt blev odödliga, så förändrar det ju inte det att alla dessa värden faktiskt etablerades medan vi medan vi fortfarande stod inför alternativet mellan liv och död, vilket ju bara skulle verifiera tesen jag söker argumentera för i denna uppsats. Men låt oss ändå leka med tanken: vad skulle hända om vi plötsligt blev odödliga?

Kings invändning upplevs säkert som naturlig och tilltalande för så många. Jag har fört många diskussioner med vänner och kollegor om vad de tror det skulle innebära att vara en odödlig varelse. I dessa diskussioner har de ofta ställt mig sådana frågor som: "Varför skulle man inte föredra att ha roligt istället för att ha tråkigt? Varför skulle man inte föredra att äta god mat istället för äckligt mat? Varför skulle man hellre leva i ett fritt samhälle än i en diktatur?" Men notera vad alla dessa och liknande frågor förutsätter: *de förutsätter att en odödlig varelse har preferenser och begär*. Om man vill, som King, förklara värden genom att peka på förekomsten av preferenser, då lyckas man faktiskt inte förklara något. Preferenser förutsätter nämligen värden; det är värden som resulterar i att man har preferenser, inte preferenser som resulterar i värden.

Vid en första anblick verkar det rimligt att tro att vi skulle fortsätta att värdesätta det vi värdesätter idag. Eller vi skulle i alla fall fortsätta agera som om vi fortfarande hade värden och var i stånd att värdera. Men de värden som vi då skulle agera utifrån skulle ju, vilket jag antydde tidigare, vara värden som vi skaffade oss under tiden vi fortfarande var dödliga. Nu menar jag att man faktiskt skulle kunna argumentera för att detta inte skulle vara några äkta värden. Det skulle vara "restvärden", dvs värden som vi har ärvt från tiden då vi fortfarande var dödliga. De skulle kunna beskrivas som "värden av vana". Vad menar jag med detta? En rökare som tidigare värdesatte rökning kan ju, efter att ha kommit till insikt om att rökning är dåligt, explicit anse att rökning inte är ett värde alls, men ändå fortsätta att röka av ("dålig") vana. Samma sak kan det kanske vara om vi plötsligt blev odödliga. Vi skulle, åtminstone till en början, säkert fortsätta att agera som om ingenting hade hänt, men om och när vi började reflektera över vår situation skulle vi nog inse att det allra mesta vi värderar inte längre är några värden just eftersom de inte längre tjänar några behov oss hos.⁸⁷ Även om vi aldrig får för oss att reflektera över detta, är det också en teoretisk möjlighet att vi som plötsligt odödliga kan komma att "glömma" bort våra värden. Hur då?

⁸⁷ Det värdeorienterade beteende som plötsligt odödliga människor eventuellt ägnar sig åt lär förmodligen bli en slags inlärd "ritual" eller "tradition", som de bara upprepar om och om igen. Inte för att det är ett genuint värde för dem utan för att de har bara för vana att bete sig på ett värdeorienterat sätt, eftersom det en gång i tiden betydde någonting för dem.

Jag menar att precis som en människa som nyligen har blivit blind kan med tiden glömma bort hur det var att se och hur saker och ting ser ut, kommer kanske en människa som plötsligt har blivit odödlig med tiden att glömma bort varför hon värderar det hon värderar just eftersom det inte är några riktiga värden längre, utan endast "värde av vana", detta eftersom det inte längre finns någon koppling mellan hennes (påstådda) värden och hennes liv. Om man inte får uppleva kopplingen mellan ens (påstådda) värden och dess (tidigare) relation till ens liv, då glömmen man med tiden kanske bort varför man värdesatte det till en början. Så precis som en nyligen blind glömmen bort hur det var att se, glömmen den odödlige till slut bort hur det var när livet var villkorligt, dvs när livet betydde någonting, dvs när något stod på spel.⁸⁸

Som människa har vi en förmåga att uppleva njutning och smärta, så det bör ju åtminstone teoretiskt finnas en möjlighet att vi, som odödliga människor, kan värdera saker och ting i den mån det bringar oss njutning. Frågan är alltså om inte hedonism skulle vara möjligt. Tidigare har jag påpekat att detta förutsätter att man redan har värden. Men även om vi bortser från det kan man nog ändå ifrågasätta det av en anledning, nämligen därför att blotta faktumet att man kan identifiera någonting som gott eller äckligt, njutbart och smärtsamt, taget för sig själv inte tycks resultera i att man också sätter ett värde på det. En diabetiker kan precis som en icke-diabetiker inse att godis är gott, men det får ju inte honom att se på godis som ett värde. Och, som jag också har påpekat, kan ju en del saker som är bra för oss faktiskt göra ont, som t ex att laga tänderna. Så blotta förmågan att njuta och lida genererar i sig själv inte värden.⁸⁹ Denna förmåga kan hjälpa oss att identifiera vad som är bra eller dåligt för oss, inte bara för att det spontant är lätt att föredra njutning framför smärta, utan just eftersom det generellt sett finns en stark tendens mellan njutning och det som tjänar vårt liv och smärta och det som skadar vårt liv. Det är ju trots allt därför som en diabetiker lär ha en annan uppfattning än en icke-diabetiker i frågan om godis är ett värde eller inte.⁹⁰

Hur kommer det sig att vi människor värdesätter t ex att ha roligt istället för att ha tråkigt? Därför att njutning och lycka fyller, vilket jag har varit inne på tidigare, ett själsligt behov oss hos.

⁸⁸ Jämför gärna med hur man lätt kan "glömma bort" värdet av t ex pengar, när man är så rik att pengar aldrig någonsin är ett bekymmer. Lägg också märke till vi inte ens behöver föreställa oss hur det är att vara miljardär, för att kunna "glömma bort" värdet av vissa saker. Ta t ex det faktum att de allra flesta här i väst betraktar och behandlar sådana saker som mat och rent dricksvatten som "självklarheter". Dessa människor kan nog sägas ha "glömt bort" det fulla värdet av dessa saker.

⁸⁹ Det är bland annat just därför som vissa monistiska teorier som hedonismen kan få problem med att förklara saker och ting som värden utanför ramen av njutning eller icke-njutning.

⁹⁰ Ingen skulle nog argumentera för att vi skulle sätta ett värde på sådant som t ex smakar gott om det skulle finnas en stark tendens att sådant också var giftigt. Även om en strävan efter t ex njutning vore möjligt för en odödlig varelse av något slag, och att hedonism därför vore en möjlighet, då kan man, som Smith (s. 119n16) också gör, kanske fråga sig om man då inte borde tillämpa Ockhams rakkniv och sluta göra en distinktion på vad som är njutbart och vad som är ett värde. Varför inte bara tala i termer av njutning? Att tala om njutning som ett värde är att använda sig av ett i sammanhanget överflödigt begrepp.

Vi har ett psykologiskt behov av att vara lyckliga, av att njuta av livet. Utan lycka kommer vi inte att få uppleva belöningen av att leva rätt (dvs livsbefrämjande), vi kommer därmed inte uppleva den psykologiska motivationen för att vilja fortsätta att handla för att överleva. Det är detta psykologiska behov av lycka som gör att strävan efter lycka och njutning är ett värde för oss och det är därför vi föredrar att ha det "roligt" istället för att ha det "tråkigt". Men en odödlig varelse – robot eller inte – har inget sådant psykologiskt behov. Den har inga behov överhuvudtaget, varken existentiella eller psykologiska. Att anta att en odödlig varelse, såsom en robot, eller människa, eller varelse av något annat slag, skulle föredra en viss sorts tillvaro framför en annan, förutsätter vad som ska bevisas, nämligen att även en odödlig varelse skulle ha preferenser, dvs värden. Men detta förutsätter också att den skulle ha behov som måste tillfredställas, vilket den ju inte har i egenskap av att vara odödlig.

Vi kan naturligtvis säga samma sak om vårt behov av att ha vänner eller om vår preferens till god mat, eller om det faktum att de flesta av oss föredrar att leva i ett fritt samhälle istället för i en diktatur, osv. Andra människor kan göra våra liv bättre och rikare på flera olika sätt, inte minst i egenskap av att vara vänner. Men en odödlig varelse behöver inte vänner, varken psykologiskt eller existentiellt. En sådan varelse behöver faktiskt inte några andra människor eller levande varelser överhuvudtaget. Det finns inga nackdelar med att vara utan vänner eller fördelar med att ha vänner. Det finns inte heller några nackdelar med att ha fiender. Andra människor eller levande varelser gör kort och gott varken till eller från. Att anta att en odödlig varelse skulle föredra vänskapliga relationer förutsätter alltså att den har en sådan preferens, vilket i sin tur förutsätter att det finns ett värde i sådana relationer för en odödlig varelse, vilket ju också förutsätter att den har psykologiska och/eller existentiella behov av andra människor. Men det har den inte. Att bara anta det förutsätter vad som ska bevisas.

Att göra som King och bara förutsätta att det är bättre att ha vänner än att vara utan vänner och att en odödlig robot eller människa därför har en preferens för vänskapliga relationer, bidrar alltså inte till att förklara någonting. Preferenser är, som sagt, inte orsaken till värden; det är värden som är orsaken till preferenser. Det verkar, med andra ord, vara svårigheten med att komma ihåg och att hålla sig till kontexten (odödlighet) som jag tror ligger till grund för att så många inte kan bortse från det faktum att de själva har preferenser, när de försöker föreställa sig en odödlig varelse. Detta gör att de felaktigt utgår ifrån att en odödlig varelse också skulle ha preferenser, detta trots att en sådan varelse saknar förutsättningarna för preferenser, nämligen förekomsten av värden, liksom, det värdegenererande alternativet mellan existens och icke-existens.

Det finns mycket mer att säga i denna diskussion. Jag är fullt medveten om att det finns

många som säkerligen inte finner det jag säger här för att bemöta King som tillräckligt övertygande. Till dessa har jag, under rådande omständigheter, tyvärr inte mycket att tillägga. Ett ordentligt svar kräver betydligt mer tid och utrymme, tid och utrymme som jag inte har. Men även om man inte låter sig övertygas av mitt sätt att bemöta King här, får vi inte glömma bort vad det är för tes jag är ute efter att försvara. Tesen är i första hand inte huruvida odödliga varelser är i stånd att värdera eller att ägna sig åt värdeorienterat handlande. Den huvudsakliga tesen är inte heller huruvida det är möjligt (logiskt) att föreställa sig förekomsten av odödliga varelser som strävar efter värden. För de som kan föreställa sig detta, och som anser att detta är ett motargument mot det jag säger i Rands försvar, har jag, under rådande omständigheter inget att komma med. Den huvudsakliga tesen här är emellertid att det är liv som är roten till alla värden. För att validera och försvara den tesen behövs det, som jag ser det, i slutändan ingen odödlig robot.

Avslutning

I denna uppsats har jag gjort precis det jag hade för avsikt att göra, nämligen att försvara Ayn Rands metaetiska teori om livet som källan till alla värden. Detta betyder naturligtvis inte att det inte finns andra invändningar som man kan resa. Detta är sålunda inget slutgiltigt försvar. Men av naturliga skäl måste jag begränsa mig och mina ambitioner. Trots att jag hade begränsat mina ambitioner, måste jag så här i efterhand nog konstatera att det kanske var lite väl överambitiöst av mig att ta mig an en sådan filosof som Rand. Det finns ju så mycket som man måste förklara och försvara; ju mer man påstår, desto mer måste man säga till dess försvar. Men jag får stå mitt kast, och jag klagar inte.

Låt mig nu kortfattat summera vad det är jag har gjort i uppsatsen. Jag inledde med att redogöra för Rands tes. Sedan redogjorde jag för Kings invändningar mot denna tes. Kings primära invändningar mot Rands tes var dels den att det inte måste finnas ett yttersta värde eller finalt ändamål; det kan likväl finnas flera olika självändamål. King pläderade således för att en form av värdepluralism var ett möjligt alternativ till Rands värdemonism. Kings invändning var dels också att Rand helt enkelt har fel i att det är livet som ger upphov till alla värden. Istället menade King att det är vår förmåga till preferenser och begär som ger upphov till värden. Av samma anledning avfärdade han Rands robot som en verifiering av hennes tes.

Jag har försökt argumentera emot merparten av Kings invändningar. Jag har bland annat försökt visa varför Kings möjliga värdepluralism på olika sätt är problematisk. Jag har argumenterat för att Kings teori om att en begärförmåga är allt som behövs för att det ska kunna finnas några värden alls, i grunden är felaktig. Genom att göra detta har jag grundligen försökt underminera

Kings kritik mot Rand. Jag har sedan försökt försvarat Rands robot genom att visa att en entitet som inte står inför det fundamentala alternativet mellan liv och död, inte kommer att ha några värden, eller för den delen, några begär. Vad gäller denna diskussion kan jag bara konstatera att det finns mycket mer att säga.

Jag är medveten om att en del av det jag har argumenterat för (framför allt relationen mellan värden och begär) är ytterst kontroversiellt och gör att det jag säger definitivt inte är "sista ordet" i debatten. När jag skrev mina invändningar till King hade jag hela tiden ambitionen att försöka begränsa min kritik till Kings kontext, detta då jag inte ville riskera att hamna i allt för abstrakta och hypotetiska diskussioner om saker som min uppsats egentligen inte handlar om. Jag utgår inte ifrån att jag har lyckats övertyga någon, men förhoppningsvis har jag kanske fått någon att ifrågasätta sina premisser.

Källförteckning

Aristoteles (1999), *Nicomachean Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing 2 udg, s 360.

Bergström, Lars (1992), *Värdeteori – Grundbok i värdeteori*, Stockholm, Thales, 2 udg, 130 s.

Biddle, Craig (2002), *Loving Life – The Morality of Self-Interest and the facts that Support It*, Richmond, Glen Allen Press, 149 s.

Binswanger, Harry (1990), *The Biological Basis of Teleological Concepts*, Los Angeles, The Ayn Rand Institute Press, 2 udg, 255 s.

Den Uyl, Douglas J. & Rasmussen, Douglas B. (red.) (1986), *The Philosophic Thought of Ayn Rand*, University of Illinois Press, 2 udg, 235 s.

McNaughton, David (1988), *Moral Vision – An Introduction to Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 214 s.

Peikoff, Leonard (1993), *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, New York, Meridian, 493 s
Rand, Ayn (1963), *For The New Intellectual: The Philosophy of Ayn Rand*, New York, Penguin Putnam, 2 udg, 192 s.

Rand, Ayn (1964), *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Selfishness*, New York, Penguin Putham, 173 s.

Rand, Ayn (1967), *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York, Penguin Putham, 349 s.

Rand, Ayn (1975), *The Romantic Manifesto: A Philosophy of Literature*, New York, Penguin Putham, 2 udg, 200 s.

Rand, Ayn (1984), *Philosophy: Who Needs It*, New York, Penguin Books, 2 utg, 228 s

Liv och värden

Smith, Tara (2000), *Viable Values*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 205 s.