

Bjørn Lomborg

Rationalitetsantagelsen i samfundsvidenskaberne

I samfundsvidenskaberne har antagelsen om aktørers rationalitet altid haft et Janus-ansigt: Den giver en klar og frugtbar struktur, men forekommer ofte næsten urimelig i forhold til empirien. Artiklen søger at vise, at en almindelig, »smal« rationalitetsantagelse kan forklare endog meget komplicerede og måske tilsyneladende irrationelle handlinger ved at bruge metodiske tilgange fra Adam Smiths »usynlige hånd« til dagens kaos-teorier. Samtidig viser artiklen, at en sådan tilgang ikke udelukker en kritisk målestok, og som sådan tilbyder den sig som et alternativ til mere sociologiske tilgange til politisk teori.

Inden for samfundsvidenskaberne har vi altid skelet misundeligt til økonomernes strengt deduktive, næsten-naturvidenskabelige metode, mens dystre stemmer har mindet os om at bevare det ikke-kvantificerbare, ikke-reducérbare sociologiske overblik. Brian Barry kalder repræsentanterne for disse retninger økonomer og sociologer (1978). Mens økonomerne kritiserer sociologernes system for ikke at kunne falsificeres, så klandrer sociologerne økonomerne for dels at lave urealistiske antagelser om mennesket, hvilket resulterer i forkerte forudsigelser, dels at underkende, at begivenheder på samfundsniveau er radikalt uforklarlige fra individniveauet.

Jeg vil i denne artikel forsøge at vise styrken i det økonomiske argument og tilbagevise sociologernes to kritikpunkter: At rationalitetsantagelsen er urealistisk, og at »samfundsbegivenheder« er irreducérbare. Mit argument vil være, at hvis rationalitetsantagelsen specificeres, er den ikke længere urealistisk. I samme forstand ønsker jeg at introducere de forklaringer, som dele af kaosteorien benytter, til at vise, at samfundet ganske langt *ikke* er irreducérbart, men kan forklares med ganske simple individ-antagelser.

Parallelt med de to »officielle« kritikpunkter ligger et mere skjult ønske om at skaffe samfundsvidenskaberne en kritisk målestok, og i dette lys kritiseres den økonomiske tilgang for også at medføre en moralske dræning. Jeg vil i artiklens sidste del forsøge at vise, at det er muligt at grunde et »bør« i »er«, ikke som en naturalistisk fejlslutning, men netop som en konsekvens af simple individer i en kompleks interaktion. Dette vil give os en stærkere kritisk målestok end noget andet.

Metoden

Når vi spørger, hvilken rationalitet vi kan tillægge samfundsvidenskaberne, må vi først undersøge, hvad der netop karakteriserer disse.

Max Weber definerer i *Wirtschaft und Gesellschaft* sociologi som »eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ab-

Bjørn Lomborg

Rationalitetsantagelsen i samfundsvidenskaberne

I samfundsvidenskaberne har antagelsen om aktørers rationalitet altid haft et Janus-ansigt: Den giver en klar og frugtbar struktur, men forekommer ofte næsten urimelig i forhold til empirien. Artiklen søger at vise, at en almindelig, »smal« rationalitetsantagelse kan forklare endog meget komplicerede og måske tilsyneladende irrationelle handlinger ved at bruge metodiske tilgange fra Adam Smiths »usynlige hånd« til dagens kaos-teorier. Samtidig viser artiklen, at en sådan tilgang ikke udelukker en kritisk målestok, og som sådan tilbyder den sig som et alternativ til mere sociologiske tilgange til politisk teori.

Inden for samfundsvidenskaberne har vi altid skelet misundeligt til økonomernes strengt deduktive, næsten-naturvidenskabelige metode, mens dystre stemmer har mindet os om at bevare det ikke-kvantificerbare, ikke-reducérbare sociologiske overblik. Brian Barry kalder repræsentanterne for disse retninger økonomer og sociologer (1978). Mens økonomerne kritiserer sociologernes system for ikke at kunne falsificeres, så klandrer sociologerne økonomerne for dels at lave urealistiske antagelser om mennesket, hvilket resulterer i forkerte forudsigelser, dels at underkende, at begivenheder på samfundsniveau er radikalt uforklarlige fra individniveauet.

Jeg vil i denne artikel forsøge at vise styrken i det økonomiske argument og tilbagevise sociologernes to kritikpunkter: At rationalitetsantagelsen er urealistisk, og at »samfundsbegivenheder« er irreducérbare. Mit argument vil være, at hvis rationalitetsantagelsen specificeres, er den ikke længere urealistisk. I samme forstand ønsker jeg at introducere de forklaringer, som dele af kaosteorien benytter, til at vise, at samfundet ganske langt *ikke* er irreducérbart, men kan forklares med ganske simple individ-antagelser.

Parallelt med de to »officielle« kritikpunkter ligger et mere skjult ønske om at skaffe samfundsvidenskaberne en kritisk målestok, og i dette lys kritiseres den økonomiske tilgang for også at medføre en moralske dræning. Jeg vil i artiklens sidste del forsøge at vise, at det er muligt at grunde et »bør« i »er«, ikke som en naturalistisk fejlslutning, men netop som en konsekvens af simple individer i en kompleks interaktion. Dette vil give os en stærkere kritisk målestok end noget andet.

Metoden

Når vi spørger, hvilken rationalitet vi kan tillægge samfundsvidenskaberne, må vi først undersøge, hvad der netop karakteriserer disse.

Max Weber definerer i *Wirtschaft und Gesellschaft* sociologi som »eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ab-

lauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will« (Weber, 1922: 4). Med denne definition ønsker han at understrege noget helt specielt for samfundsvidenskaberne. Vi kan nemlig ikke blot – som naturvidenskaberne – kausalt *forklare* en handling, men vi kan også psykologisk *forstå* den (1922: 15). Når vi normalt kausalforklarer menneskelige handlinger, gør vi det ud fra et erfaringsgrundlag, som når vi udpeger nogle *typiske* regnefejl hos en 6. klasse (Ørnstrup, 1990: 48). Men samtidig kan vi psykologisk forstå, hvorfor denne *specifikke* regnefejl optræder, fordi vi er i stand til at sætte os ind i tankegangen bag fejlen, fordi vi grundlæggende er mennesker (MacRae, 1974: 62).

Denne dobbelte tilgang binder os dog til en *metodologisk individualisme*, fordi forståelsen altid knytter sig til enkelte personers handlinger (Weber, 1922: 13), og dette giver problemer. Hvis vi ønsker at forklare komplicerede, sociale systemer, bliver det let uoverskueligt at bringe en forståelse helt ned på individniveau. Vi har både brug for information på »lavt« og »højt« plan, men uden en reduktion i vidensmængden bliver den så brugbar som et kort i skalaen 1:1.

Webers reduktion ligger i brugen af *idealtypen*. Dette metodologiske begreb konstruerer et konsekvent instrumentelt rationelt menneske, hvis hypotetiske handlinger kan bruges som en *baseline* over for det faktiske handlingsforløb (1922: 6). Forskellen mellem de to forløb tilskriver han en irrationalitet i den konkrete handling. Men hvordan kan denne rationelle idealtipe hjælpe os til at forbinde system- og individ-planet?

Den usynlige hånd

Til at forklare komplicerede, sociale systemer har vi i samfundsvidenskaberne en meget udbredt metode, som jeg vil kalde den *den usynlige hånds metode* efter dens skaber, Adam Smith. I *Wealth of Nations* forsøgte Smith at afdække årsagerne til et samfunds velstand, og argumentet blev det tilsyneladende paradoksale, at helhedens interesser bliver bedst varetaget, når hvert enkelt individ kan forfølge sin egeninteresse. Grunden var, sagde Smith, at individerne handlede, som blev de styret af en usynlig hånd (Smith, 1776: 265). Pointen med den usynlige hånd er, at vi forklarer et forbløffende makro-fænomen med simple antagelser på mikro-niveau – her samfundets velstand med individers egoisme. Dette kunne vi med Nozick kalde en *fundamental forklaring*, fordi vi forklarer et samfundsmæssigt fænomen i ikke-samfundsmæssige termer (1974: 6-8). I forhold til vores dobbelte metodologiske udgangspunkt bliver gevinsten, at vi således kan *forstå* antagelserne på mikro-niveau, samtidig med at vi kan *forklare* hændelserne på makro-niveau.

Man kunne spørge, hvordan det kan gå til, at simple »atom«-antagelser kan lede til så komplicerede resultater, og meget af forskningen omkring dette spørgsmål finder vi i dele af kaosteori og i kunstig intelligens-forskningen. I nogle tilfælde (den usynlige hånd) kan vi give en heuristisk forklaring, nemlig at når hvert individ forsøger at blive rig, bliver alle rigere, men det forudsætter, at aktørerne ikke påvirker hinandens valg i nogen basal forstand; at relationerne summerer sig lige op til makroniveau. Hvis vi derimod – mere realistisk – antager, at alle individers valg påvirker alle andres valg og valgmuligheder, så kan interaktionerne hurtigt

blive meget komplekse og en forklaring totalt umulig. Dette hindrer os dog ikke i at *forklare* resultatet ved at simulere interaktionerne på en computer, men blot i at *forstå* det.

Bag den usynlige hånd

Adam Smith forstod den usynlige hånd som en proces, der sikrede økonomien en stabilt optimal position. Den var optimal, fordi individerne til stadighed ville sikre den bedst mulige ressourcefordeling, og den var stabilt optimal, fordi små ændringer i omstændighederne kun ville betyde små tilpasninger til en ny optimalitet (1776: 265).

Denne optimalitet og stabilitet er dog blevet angrebet for at være for simpel. Smith var selv meget opmærksom på situationer, hvor optimaliteten var i fare. Når nogle handelsmænd blev rige, ville de både ønske et monopol og have styrke og viden til at skabe det (1776: 227). Den usynlige hånd ville således skabe individer, der senere ødelagde dens optimalitet.

Ofte er usynlige hånd-processer heller ikke stabile. Arthur (1990) diskuterer konsekvenserne af stigende i stedet for aftagende udbytte i økonomien. Han påpeger, at dette specielt gælder for viden-baseret, investeringstung teknologi.

Traditionel økonomi med aftagende udbyttes lov etablerede et negativt feedback, således at når nogle virksomheder blev større, ville deres omkostninger også vokse mere end proportionalt. Der kunne nok være stordriftsfordele, men disse var mindre end det samlede marked. Stabiliteten var derfor sikret, fordi ingen kunne monopolisere hele markedet. Arthur ser nu på nogle af konsekvenserne ved et stigende udbytte og tager som eksempel valget mellem de to videosystemer, VHS og Beta.

Hvis de i udgangssituationen var lige stillet, både teknisk og salgsmæssigt, ville dette forudsige et lige salg. Men hvis nu VHS tilfældigvis fik en lille salgsfremgang i forhold til Beta, ville systemet afsløre sin basale ustabilitet. Nyttens af henholdsvis VHS og Beta afhænger af hvor mange andre (af ens venner), der ejer et tilsvarende system, og af hvor mange bånd, der udlejes. Vinder VHS en lille markedsandel, betyder det, at lidt flere venner i gennemsnit har VHS, og at forretningerne gennemsnitlig vil udleje lidt flere VHS-bånd. Dette vil få endnu flere til at købe VHS, som så vil få en noget større markedsandel, osv. Et lille udsving på mikroniveau vil altså kunne lede til en afgørende forskel på makroniveau.

Vi har således ikke kun den stabilt optimale usynlige hånd, men også en anden proces, der er labil og/eller suboptimal; vi kan kalde den den ustyrlige hånd.

Jeg vil i resten af artiklen forsøge at vise, i hvilken grad den usynlige og ustyrlige hånd med en *forståelig* rationalitetsantagelse er i stand til at *forklare* empiriske områder.

Individets rationalitet

Utrolige mængder af blæk er blevet brugt i kampen om meningen med ordet »rationalitet«. Jeg vil ikke her blande mig i den ofte temmeligt normative debat, men i stedet forsøge at vise, at den traditionelle, smalle rationalitetsdefinition får en stor forklaringskraft med den usynlige og ustyrlige hånd.

Den smalle rationalitet i forbindelse med menneskelig handling defineres ofte som nyttemaksimeringen af konsistente præferencer på baggrund af en konsistent virkelighedsforståelse (Elster, 1983: 2-15). Hvis man nemlig ikke har konsistente præferencer, risikerer man at »forbedre sig til døde«. ¹ Hvis man ikke har en konsistent forståelse (sæt af antagelser om sine omgivelser), vil man ikke entydigt kunne maksimere. At vi taler om behovsmaksimering betyder, at det væsentligste kriterium på rationalitet bliver *succes* i forhold til præferencerne (Habermas (1981) 1984: 169).

Maksimeringen kan vi således betragte som en funktion af forståelsen på præferencerne. Præferencerne vil jeg her tage for givet og i stedet primært fokusere på dannelsen af forståelsen af omverdenen.

Dette maksimeringskrav virker dog besynderligt tautologisk, som allerede Sokrates bemærkede det: Kan vi med rimelighed påstå, at det vi gør, ikke præcist var det, vi helst ville gøre, givet omstændighederne (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*: 1145b, 25-30)? Har vi ikke hermed vist, at vi altid er rationelle? Svaret til dette spørgsmål indeholder to komponenter. For det første kunne det jo godt være, at andre kunne have handlet bedre (i min egen forstand) i en given situation, end jeg selv gjorde. Vi har her et skel mellem en subjektiv og objektiv rationalitet, der afspejles i graden af forståelse af omverdenen. Graden af succes afgøres af ens indsigt i kausale relationer – om man kan hitte ud af, hvordan verden fungerer. Det er altså muligt i en objektiv forstand at sige, at man kunne have handlet mere rationelt.

For det andet afhænger svaret til Sokrates af, hvorvidt vi ser på lige netop denne ene situation eller på en større gruppe af situationer og måske et helt liv – vi må skelne mellem lokal og global rationalitet. Jeg kan mene, at det er rationelt at tage jobbet som opvasker på MacDonalds, når alternativet snævert set er at gå arbejdsløs, mens jeg, når jeg ser det i et større perspektiv, kan mene, at jeg skulle have taget en god uddannelse, så jeg aldrig var kommet i denne situation. Hvad der er rationelt, afhænger altså af, hvor højt oppefra man ser.

At forstå individet som rationelt

Det er min påstand, at vi med de to svar til Sokrates kan fastholde den smalle definition af rationalitet og alligevel både forstå og forklare rigtige individer af kød og blod. Skellet mellem den subjektive og objektive rationalitet betyder nemlig, at individet kan blive klogere, dvs. dygtigere til at opfylde sine præferencer. Derimod indebærer skellet mellem lokal og global rationalitet, at mens han altid vil handle lokalt rationelt, hvis vi definerer lokal snævert nok, kan han sagtens handle irrationelt, dvs. få en suboptimal succes, på globalt niveau.

Dette tror jeg, vi kan forstå, når vi ser på vores egen læringsproces. Vi bliver klogere i verden ved at ændre strategi, når vi ikke opnår succes. Lige fra en meget tidlig alder lærer vi, at en ydre verden eksisterer og stiller krav til os. Fordi den ydre verden ikke *er* os, kan vi i en vis forstand påstå, at vi til stadighed opstiller hypoteser om, hvordan den ydre verden er indrettet. Når så et projekt ikke lykkes som ventet, må vi omformulere hypoteserne for at kunne håndtere de nye situationer.

Men selv om disse hypoteser bidrager til vores mulighed for at håndtere verden, ligger de langt fra videnskabens klare, falsificerbare udsagn. De fungerer snarere som bløde, vejledende analogier, der centrerer opmærksomheden på de vigtigste karakteristika og finder sammenhængen til tidligere erfaring. Analogier er nødvendige for at overleve, fordi vi må reducere mængden af sanseindtryk fra omverdenen, og fordi vi ikke generelt kan forvente at have erfaring på præcist det område, hvor vi har brug for det nu.² Desværre kan de også begrænse vores evne til at nytænke ved at lade os overse vigtige aspekter og ved at lade os falde ned »i den samme rille« hver gang (de Bono, 1970: 25-33). Alligevel skulle der ikke være et problem, fordi analogierne burde ændres, når de ikke fører til succesfuld handling. Hvorfor sker dette ikke altid?

Problemet opstår, når en analogi resulterer i en handling, der er *lokalt, men ikke globalt succesfuld* – udskydning af en matematikopgave synes at have denne karakter. Analogien lyder: »du klarer det nok alligevel«, og berettiger en friaften. Man klarer sig lidt dårligere, end man ellers ville, og analogiens manglende succes resulterer i, at den bliver modificeret en smule. Men samtidig er problemet til næste opgave blevet større – nu skal der arbejdes hårdere, for at indhente det forsømte. Det kan være, at analogien er blevet strammet mere op end den ekstra indsats, der skal præsteres, og vi derfor undlader friaftenen – men det kan også tænkes, at vi ikke lærte så meget, og indsatsen samtidig er blevet langt større, dvs. vi tager endnu en friaften, og så vokser problemet igen, og analogien skal næste gang strammes meget hårdere. Læg mærke til, at vi i tilfælde som dette typisk er klar over, at vi spiller os selv et puds. Vi har at gøre med en svag vilje, som jeg ikke vil behandle nærmere (se Elster, 1979: 44), men argumentet kan også bruges til ubevidste fænomener.

Dollard og Miller beskriver i deres studie af Mrs A., hvordan hun manisk talte sine hjerteslag af frygt for, at det skulle gå i stå (refereret i Hall og Lindzey, 1978: 597-8). Det viste sig, at hun i virkeligheden var bange for at tænke på sex og derfor lagde hele sin energi i at tælle hjerteslag. Vi kan forestille os, at hun første gang i sin pure ungdom har fået en mild lettelse ved at tælle hjerteslag – ikke nødvendigvis for at undgå sex, men blot et eller andet ubehageligt. Dette har fungeret godt, og analogierne omkring hendes tællen har henvist mange andre problemer, der også er blevet løst rimeligt – metoden bliver til et universalmiddel. Som de langtrækkende effekter af hendes tællen begynder at vise sig (såsom manglende evne til at indgå varige forbindelser med andre mennesker), magter hun dog ikke længere opgaven at finde mere formålstjenlige følelsessvar til alle de konfliktsituationer, der opstår i et normalt liv. Kun til sidst var problemet så indlysende og uundgåeligt, at hun valgte at søge psykologisk hjælp.

Netop fordi disse psykologiske processer foregår skjult, kan de være svære at følge op på globalt plan, og jeg vil derfor forklare disse mekanismer i et systemperspektiv.

At forklare individet som rationelt

Meget af læringsteorien har fokuseret på evnen til at forstå omgivelserne operationelt, dvs. at kunne udnytte dem. Trods de mange forskellige tolkninger og tra-

ditioner har der været basal enighed om, at dyr og mennesker lærer ved, at forståelsen via handling bliver konfronteret med verden og dermed modificeret. Dette svarer til vores succes-kriterium.

B. F. Skinner har stærkest formuleret dette som *operant reinforcement*, at vore handlinger (operanter) bliver bestyrket ved succes.³ Skinner pointerer, at dette kan forklare sprogets fremvækst. Det lille barn får gang på gang succes ved korrekte sætninger og »straf« ved forkerte (1971: 139-41). Vi har her en usynlig hånd proces, som Skinner mener at genfinde i næsten al socialt tillært kultur – vi lærer at gøre ligesom alle andre, fordi det som det eneste giver succes (Sagal, 1981: 28-9).

Men hvorfor går noget så galt? For at forklare det, vil jeg tage Darwin som eksempel. Skønt han aldrig selv sagde det, var »survival of the fittest« det basale i hans evolutionsteori, der således med en usynlig hånd forklarede et mangefold af tilsyneladende perfekt skabte og tilpassede arter på grundlag af genetiske mutationer (Howard, 1982: 20-31). Men denne udvikling var »nærsynet« i den forstand, at den til enhver tid ville vælge en lille fordel nu frem for en stor fordel senere, og at denne lille fordel måske ville afskære den fra at opnå den større senere. Elster siger, at den ikke kan vente og bruge indirekte strategier (1979: 9), og således er evolutionen snarere en ustyrlig hånd.

Det er naturligvis klart, at vi som mennesker netop er kendetegnet ved at kunne vente og bruge indirekte strategier. Alligevel har vi »på et højere niveau« ikke fuld kontrol over det, der afgør, hvad vi overvejer som muligt. Analogierne kan, som Mrs. A. viste det, lede os ud i en blindgyde. Vi er ganske vist rationelle i den forstand, at vi søger succes, og vi kan langt hen ad vejen blive klogere af skade, men denne søgen er begrænset til, »hvad vi plejer at gøre« plus lidt mere, og dette kan vise sig ikke at være nok til at undgå blindgyder.

Den rationelle udvikling af samfundet

Med det nyttemaksimerende individ, vi har udviklet ovenfor, kan vi forstå og forklare meget af samfundsudviklingen som en historie om, hvordan vi til tider bliver klogere, men til tider også begrænser os selv. Mange forfattere har bidraget til denne tanke - med forskellig vægt på de positive og negative sider ved udviklingen. Skinner beskriver, hvordan kulturer overlever i en darwinistisk kamp mod hverandre, og hvordan områder, der ikke relaterer sig til overlevelsen, kan bestemmes af rene tilfældigheder (1971: 130). Hicks rekonstruerer den økonomiske historie ved blandt andet at beskrive, hvordan den moderne forretning opstår fra en religiøs fest, hvor man bytter goder, først tilfældigt og senere systematisk, over landsbymarkedet, hvor de enkelte boder før eller siden vil finde det lettere og sikrere at beholde en fast plads fremfor at flytte goderne til og fra markedet (Hicks, 1969: 26-8).

Jeg vil i dette afsnit koncentrere mig om Webers *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd* (1905) og vise, at Weber præsenterer en usynlig hånd-teori, der forklarer kapitalismens fremvækst med en forståelig individuel motivation.⁴ Webers protestantisme-projekt var kun et af mange religionsstudier, der generelt skulle vise, hvorledes alle religioner gennemgår en rationalisering gennem en af-

mystificering af verden. Ethvert forståelsesapparat (herunder en religion) forsøger at løse menneskets grundlæggende problem, lidelsen i verden. Men ethvert sådant apparat vil nogle gange fejle, og den deraf følgende lidelse vil resultere i en omstrukturering af verdensbilledet for at undgå ny lidelse. Forståelsesrammen bliver således bedre til at opnå succes – den bliver mere rationel. Analysen i Webers bog berører en sådan specielt vigtig omstrukturering.

Det særegne ved den kristne og jødiske tradition er i følge Weber dens kombination af, at himlen er det eneste efterstræbelsesværdige, men at adgangsbilletten kun bestyrkes gennem et godt liv på jorden (Habermas, (1981) 1984: 205-13). Normalt var det gode liv på jord dog ikke så problematisk at opnå, for gik det galt, kunne Guds kirke gennem absolutionen tilgive og bære over. Den afgørende dynamik indtræder med Calvins radikale tolkning af Luther: Mennesket er på forhånd bestemt til at blive frelst eller fordømt, og hverken kirken eller han kan gøre noget (prædestination). Teoretisk set burde dette have ledt til lallende, ligeglade individer – man kunne jo hverken gøre fra eller til – men Weber understregede, at praksis blev en ganske anden (1905: 232).

Det calviniske individ var psykologisk mutters alene med sin store tvivl: Er jeg udvalgt? Spørgsmålet var lidelsesfuldt og bragte et alvorligt skift ind i forståelsesrammen. Når de calvinistiske præster skulle håndtere menighedens tvivl i praksis, understregede de, at man ikke skulle tvivle. Man måtte tro på, at man selv var udvalgt, og at denne tro kunne bestyrkes gennem intens verdslig aktivitet. Vi kan måske synes, at dette virkede som en lidt sjov konklusion på Calvins strenge prædestination, men hvad skulle en præst sige til sin frustrerede menighed?

Med dette råd til løsning af tvivlen gik tusindvis af calvinister ud og tjente Gud i samfundet og tjente ham ustandselig. Man systematiserede sit liv for at undgå blot en enkelt gang at sætte billetten til himlen på spil. Måske naturligt nok blev profitten i ens verdslige projekter til et (psykologisk) mål for frelsens sandsynlighed. Vi ser altså, hvordan verden blev til eksamenslokalet, hvor Gud optog de heldige i himlen – hvilket var det eneste virkelig interessante.

Weber viste, at denne calvinistiske indstilling svarede godt til den kapitalistiske ånd. Kapitalisme er nemlig ikke blot et spørgsmål om grådighed – som har eksisteret til alle tider – men om gentagen investering for til stadighed at opnå *ny og mere* profit (1905: 17). Dette er egentlig lidt paradoksalt, for hvem har lyst til konstant at slide og slæbe for at tjene mere og mere, blot for at gå i graven, tildækket med rigdom? Svaret er selvfølgelig, at det havde calvinisterne, fordi livet (og dermed slidet) her på jorden intet betød, og fordi den rigdom, hvor ligegyldig den end var her, blev den (psykologiske) adgangsbillet til himmeriget.

Så langt har Weber kun vist en adkvans mellem calvinisme og kapitalisme. Men han pointerer også, at denne subkultur havde et (skinnersk) overlevelsespotential. Dette er Webers historie om Mads Skjern – hvordan en forlægger (tekstil-grosserer) med et moderat tempo og ringe effektivitet kan blive totalt udkonkurreret af en ung, initiativ- og idérig mand, og hvordan alle de gamle kræfter enten må følge med op i det nye tempo eller gå nedentom og hjem (1905: 66-8). *Dette viser, at calvinismen ikke blot var komensurabel med kapitalismen, men at den aktivt ville kunne udkonkurrere og vokse på bekostning af et ineffektivt, ikke-kapitali-*

stisk miljø. Vi har således en usynlig hånd-process af individer, der på basis af forståelige motiver ('Er jeg udvalgt?') reformerer verden på en måde, de aldrig selv havde drømt om.

Rationaliteten i nutidig politisk analyse

Weber mente, at denne kapitalisme blev til et »jernbur«, som fratog mennesket dets selvbestemmelse og dets universalitet (Weber, 1905: 181, 154, 180). Jeg vil se på Webers normative kritik nedenfor og her kun spørge, hvorledes kutten kunne storkne til et jernbur, givet at Webers kritik er berettiget.

Weber siger, at »Puritaneren *ville* være et kaldsmenneske – vi er *nødt* til at være det« (1905: 181). Spørgsmålet er, hvorfor vi skulle blive tvunget til at skrue tempoet op, når en Mads Skjern kommer til byen, hvorfor vi ikke blot kan opføre os som Webers daglejer, der er glad, når han har fået, hvad han plejer og derefter går hjem (1905:59-60)? Ideen er, at når der først er fundet en bedre (dvs. mere produktiv) metode, vil alle, der arbejder efter den gamle, få en meget mindre *timeløn*. Og – selv om Weber ikke specificerer det direkte – der vil kun blive arbejde til de, der kan indordne sig under de nye, kapitalistiske produktionsmetoder, som blandt andet kræver en lang arbejdsdag.

Har Weber ret, så giver den moderne produktion stadig mere velstand og stadig mindre autonomi, og vi er idag (1905) nået et utilfredsstillende punkt, hvor en marginal velstandsforøgelse langt fra kan opveje det modsvarende tab i autonomi. Men hvorfor accepterer vi denne uligevægt, denne fokusering på de materielle frem for åndelige værdier? Hvis det opskruede arbejde ødelægger os alle, hvorfor siger vi så ikke bare kollektivt »nej tak« til de nye produktionsformer? Det skyldes, at det er individuelt fordelagtigt for producent såvel som for arbejder at hoppe med på den nye metode – hver enkelt får en umiddelbar fordel over de øvrige, der ikke går med. Når alle – før eller siden – har accepteret de nye arbejdsformer, forsvinder denne relative fordel dog. En Mads Skjern har store fordele af en traditionel erhvervsstruktur, men når alle er blevet Skjern'er, har de højest en større chance for at få mavesår (jf. Hirsch' rotteræs, 1978). Vi ser altså et dilemma, hvor de individuelt rationelle motiver samlet giver et dårligt resultat – at individuel rationalitet fører til kollektiv irrationalitet. En af de mest kendte formuleringer af dette dilemma er kendt i spilteorien under navnet »Fangens dilemma« (PD; jf. Luce og Raiffa, 1957: 94-102).

Spilteorien omkring fangens dilemma

For at kunne give forudsigelseskraft til teorien kræves det normalt, at aktørerne har fuld information, og at de handler individuelt rationelt, dvs. er nyttemaksimerende (Luce og Raiffa, 1957: 49-51). Ofte antages dette også at betyde egoistisk (Taylor, 1988: 85-6). Mens antagelsen om nyttemaksimering er tautologisk, er antagelserne om fuld information og egoisme kun nødvendige, fordi man ønsker at opstille a priori præferencer, men mangler en dækkende præferenceteori (Grolin, 1988b: 11). Disse må altså i stedet estimeres empirisk. På denne måde bliver spilteorien blot et simplificerende analyseinstrument, der strengt taget ikke selv siger noget nyt, men er afhængig af analysen af nytter.

Når jeg har et privat gode (for eksempel en ovn), så bestemmer alene jeg, hvordan nytten fra dette gode skal fordeles. Andres handlinger er i den henseende irrelevante, og vi har ej heller noget dilemma. Anderledes forholder det sig med de (ikke-private) goder, hvor PD opstår. Her påvirker andre aktøres valg min nytte, uden jeg direkte kan gøre noget ved det – dette kaldes teknisk non-excludabilitet (Taylor, 1987: 6). Lad os se på et PD med to aktører (A og B) med to handlingsmuligheder (C og D). Nyttens er angivet ordinalt, hvor 4 er bedst og 1 værst:

		B:	
		C	D
A:	C	3\3	1\4
	D	4\1	2\2

Dilemmaet opstår, fordi D-handlingen er individuel rationel for både A og B, *uanset hvad modparten gør* (4 eller 2 fremfor 3 eller 1), på trods af at den fælles handling DD er kollektivt pareto-suboptimal, (fordi begge hellere ville have CC). At undgå DD (og opnå CC) bliver således et kollektivt gode, som begge aktører desværre har en individuel fordel i ikke at hjælpe med til at skabe (kaldes et free-ride). Dette free-ride så vi med Weber i teknologiseringen, hvor hver enkelt havde fordel af de nye metoder, men hvor alle stod til et tab.

Min pointe med spilteorien er her, at vi igen kan stille simple motivationer/nytter op på individ-niveau og vise nogle forbløffende⁵ konsekvenser på makroniveau – en usynlig hånd, men med negative konsekvenser (en urimelig hånd?). Spilteorien bliver således et instrument til at analysere de forskellige konsekvenser af forskellige fordelinger af nytter, og jeg tager her kun PD, fordi det er velanalyseret og stabilt (jf. Rapoport og Guyer, refereret i Hardin, 1982: 28). Mange andre spil er ustabile og potentielt suboptimale, og for at blive analyseret må de spilles igennem på computer, hvor det eventuelt kan afsløres, hvorvidt de er uforudsigelige. Her vil jeg blot vise, at spilteorien kan bruges til teoretisk at analysere løsningsmulighederne i en PD-situation og dermed forklare den succes eller fiasko, vi ser i virkelighedens løsninger.

Løsninger af Fangens Dilemma

Den ene løsning er naturligvis at ophæve non-excludabiliteten, dvs. afhængigheden af andres valg. Dette er argumentet bag den hobbesske stat, der sørger for at regulere, hvem der får hvad (Eckert, 1979). Men mens argumentet kan bruges

som legitimation for en statsdannelse, giver det ikke selv et bud på, hvorledes en sådan magt kan dannes. I nogle situationer – som ved 200 sømils fiskeri-zoner – kan sådan en løsning optræde spontant, i andre er dette umuligt. Man kan ikke sætte sin lid til, at moral eller altruisme kan løse problemet, fordi disses kraft allerede er medregnet i de ordinale præferencer. Litteraturen giver derfor normalt to løsningsmåder, den interne og den eksterne (Taylor, 1987: 21-3; Grolin, 1988a: 8-9).

Den *eksterne* løsning fungerer ved at bruge magt, der er ekstern i forhold til det kollektive gode, en magt, der også kan bruges med stadigt stærkere effekt ved stigende asymmetri i interesser og magtmidler (Hopmann: 1987). Den svageste løsning er en *politisk entreprenør*, en aktør, der motiveret af egen ambition og karriere forsøger at samle de øvrige aktører til fælles at vælge CC. Dette kan dog kun lykkes, hvis han giver dem ny viden – der ændrer nytterne – eller hvis hans initiativ kan bruges til at opbygge en ny magt, for eksempel en stat, der efterfølgende suverænt bestemmer over godet (Taylor, 1987: 24-5).

Den mellemste, eksterne løsning er den *godartede hegemon*, som selv finder godet så vigtigt, at han alene er villig til at betale for det. Han lader således de øvrige aktører free-ride på hans produktion af godet. Hvis godet er opbrugeligt – hvad de fleste goder er – giver dette ofte kun en stakket frist, da de øvrige aktører blot vil bruge så meget mere af det gratis gode. Samtidig vil godeproduktionen formentlig ikke være optimal, fordi den godartede hegemon ikke i hvert enkelt tilfælde vil have fordel af ensidigt at lave godet (Grolin, 1988a: 11).

Endelig har vi den stærke *tvangshegemon*, der gennem trusler sørger for, at de øvrige aktører også vælger C. Dette sikrer en rimeligt optimal produktion, men fordelingen kan sagtens være udbytende over for de øvrige aktører, netop fordi vi har med tvang at gøre.

Den *interne* løsning kræver, at PD bliver spillet over tid, og den ligger i det *betingede samarbejde* – at alle enten C'er eller D'er. Derfor, hvis blot én aktør D'er, så vælger resten også D og giver dermed også ham en dårligere position, hvilket skulle holde ham fra at D'e (strategien TIT FOR TAT, Axelrod, 1984: kap. 2). Men selv om dette er en troværdig trussel i et to-aktørsspil (hvis du vælger D kan du ikke forvente, at jeg stadig vælger C), så er det svært at forestille sig med mange aktører, at alle andre vil D'e og derved selv miste en næsten optimal position, blot for at straffe én (måske uvæsentlig) aktør (Keohane, refereret i Grolin 1988a: 9-10). Michael Taylor ønsker at løse dette problem ved at fokusere på *fællesskab* (1982), men det er ikke indlysende, at denne konstruktion empirisk finder anvendelse ret mange steder (Grolin, 1988a: 17-23).

Spilteorien er formuleret med gyldighed for alle slags aktører, men jeg vil her kun illustrere den med stater i et enkelt kollektivt handlingdilemma: Nedbrydningen af ozon-laget (se Haahr 1989). Alle har en interesse i at bevare det, men alle håber, at alle andre undlader at udlede de skyldige CFC-gasser, mens man selv free-rider. USA var en godartet hegemon, da det i 1978 gennemførte en ensidig nedskæring i forbruget af CFC svarende til 25 pct. på verdensplan. Desværre blev nedskæringen – som forudsagt i teorien – hurtigt spist op af andre landes stigende produktion. En aftale (Montreal protokollen 1989) blev først opnået, da

ozon-hullet over Antarktis blev opdaget og ændrede præferencerne, samtidigt med at USA optrådte som tvangshegemon ved at true med importforbud for CFC-produkter.

Det normative fundament

Vi har i de ovenstående afsnit vist, at en simpel »smal« rationalitet ikke falder for sociologernes kritikpunkter. Med den kan vi forstå selv temmeligt komplicerede og tilsyneladende irrationelle handlinger som udtryk for lokal optimering. Gennem disse handlinger kan vi igen skaffe os en forståelse af forbløffende makrofænomener, det være sig den historiske udvikling af kapitalismen eller begrænsningen af CFC-produktionen. Men mister en sådan rationalitet ikke sit kritiske potentiale? Kan vi finde et moralsk grundlag? Jeg tror, at svaret er »ja«, men at finde det, vil kræve en del benarbejde.

Webers kritik af sin samtid bestod af to hovedhypoteser, tabet af frihed og tabet af mening (Habermas, (1981) 1984: 244). Tabet af frihed var fangens dilemma i arbejdssituationen – at det var til den enkeltes fordel at arbejde, selv om det endte med at undertvinge os alle. Weber mente at genfinde denne tvang fra konsekvenserne af menneskers utilsigtede handlinger (Schluchter, 1979: 17) mange steder: »Den moderne økonomiske orden ... determinerer i dag alle de individer, der bliver født ind i den« (Weber, 1905: 181).

Tabet af mening repræsenterede for Weber konsekvensen af afmystificeringen af verden (MacRae, 1974: 86). Den moderne rationalisering af verden er blevet uddifferentieret i mange sfærer, og hvor de før blev holdt sammen ved en mytisk enhedsforståelse, så er denne løsning nu ikke længere mulig – den er selv opløst, fordi den altid vil tilhøre én sfære, der ikke har gyldighed i de øvrige (Habermas, (1981) 1984: 245-6). Dette er Nietzsche i en metodologisk formulering.

Det er svært at se, hvordan Weber kan opretholde begge udsagn. Tabet af mening udtrykker i en ekstrem grad hans metodologiske værdirelativisme som et sociologisk faktum – vi er alle kommet til at se, at vi ikke længere kan sige »bør« i denne verden. Men hans klagen over bureaukratiseringen, massificeringen og tilintetgørelsen af individet, der ikke lader J. S. Mill noget tilbage (1859: 137-42), synes netop at udtrykke nogle skjulte, humanistiske og liberale værdier om menneskelighed, universalitet og frihed.

Jeg vil søge at vise, at meningstabet er en sociologisk påstand på linje med frihedstabets, og at den »virkelige« moral skjuler sig et helt andet sted. Dette er Habermas' projekt, men »vendt om« fordi jeg forsøger at forankre en forklaring i forståelige, individuelt rationelle individer. Vi kan derfor stille Weber følgende tre spørgsmål: 1) Hvordan opstår meningstabet? 2) Hvorfra kan vi finde en ny moral, der kan kritisere dette tab? og 3) Kan denne nye moral ændre/ophæve frihedstabets?

Hvorfor mister vi moralen?

Weber forstod meningstabet i verden som et tab af strukturerende verdensbilleder, der kunne give en *helhed* til mennesket. Hans argument var en nykantiansk opsplitning af verden i værdisfærer, hvor ingen enkeltsfære kunne regere suve-

rænt. Fra en kristen enhed (med Gud) til en ny, rationaliseret og demystificeret polyteisme af delmeninger så Weber ansvaret og valget vende tilbage til den enkelte person i en splittet verden – Nietzsches og Satres verden.

Men spørgsmålet er, om denne filosofiske vinkel på meningstabet kan give en psykologisk forståelse af det. Bliver mennesker rodløse i verden, fordi den moderne frisætning af rationaliteten undergraver dens egen universalitet? Næppe. De bliver rodløse, fordi dette påvirker deres konkrete virkelighed, fordi deres enhedsfølelse bliver opsplittet i mange, uafhængige delområder - en sociologisk helhedsopløsning. Og dette, tror jeg, at vi både kan forstå og forklare.

Tönnies *gemeinschaft* er et begreb, der netop forsøger at indfange den fortolkende helhedsforståelse, der følger gennem en indfældelse i en social struktur. Man kender sin plads og ved, hvad man kan forvente. Verden er struktureret og moralen givet, uden det giver anledning til spørgsmål (Ørnstrup, 1990: 26-33).

Her kom Webers calvinist, der med sit fokus på *egen* frelse gjorde op med fællesskabet og i stedet brugte andre mennesker som midler. Men hvorfor påvirkede disse relativt få calvinister det store fællesskab? Taylor specificerer et fællesskab ved fælles værdier og mangesidede relationer. Disse værdier og relationer sikrer en gensidighed, der opretholdes ved sociale sanktioner (1982: 26-9). Denne gensidighed kan være noget så banalt som at hjælpe naboen med at høste og forvente, at han også hjælper, når turen kommer til min egen mark.

Derfor går det galt, når disse calvinister, med deres øjne rettet mod himlen og billetten i tegnebogen, begynder at udnytte gensidigheden ensidigt. De kan free-ride på det kollektive gode, fordi den sociale sanktion ikke længere fungerer. Men alligevel kunne de øvrige vel opretholde deres fællesskab og blot vende calvinisterne ryggen? Nej, fordi calvinisternes succes, kapitalismens fremvækst, undergraver de mangesidige relationer, som var grundlaget for de fælles værdier i *gemeinschaft*.

Netop fordi kapitalismen fungerer i abstrakte, funktionelt adskilte markeder, blev individet i stigende grad placeret alene i mange, skiftende relationer. Personen kom ikke længere til at stå til ansvar over for de samme mennesker dag ud og dag ind, som det var sket i *gemeinschaft*. Hvis mange relationer indeholder en grad af Fangens Dilemma, så blev den hidtidige løsning – fællesskabet - opløst af de nye muligheder for ikke at samarbejde. Dette problem finder vi i en moderne formulering hos Hirsch, i hvad han kalder »the depleting moral legacy« (Hirsch, 1978: ch.III).

Hirsch argumenterer, at venlighed er et kollektivt gode, og at det derfor traditionelt er blevet vedligeholdt af en social konvention – jeg holder ikke døren for en anden, fordi dette umiddelbart gavner mig, men fordi det er kotume. Men denne kotume er igen blevet vedligeholdt, eftersom de tjenester, jeg har gjort andre mennesker, er blevet gengældt over tid – næste gang holdt de måske døren for mig. Men venligheden bliver nedbrudt af kapitalismen på to fronter. Dels forøger kapitalismen knapheden på tid, og derfor vokser den relative omkostning ved at være venlig. Dels øger den mobiliteten, som gør det mindre sandsynligt, at jeg vil få gengældt min tjeneste. Resultatet bliver, at jeg i stigende grad vil ønske at systematisere mine tjenester (noget for noget) (1978: 81, 86-7). Eftersom venlighed

netop var en løsning af Fangens Dilemma, vil denne systematisering ofte ikke være optimal, fordi vi i stigende grad skal sikre os, hvorvidt vi kan stole på modparten.

På denne måde kan vi sige, at kapitalismen er med til at save den gren over, den selv sidder på. På den ene side fremmer den en instrumentel egoisme, som undergraver fællesskabet, på den anden side er den på afgørende vis afhængig af det rimelige tillidsforhold, som netop fællesskabet giver. Kontrakten er i basal forstand netop kun et løfte om fremtidig indfrielse. Ganske vist har vi et retssystem til at sikre kontrakter, men dette kræver igen, at dommerne ikke kan bestikkes, og sådan kan vi fortsætte. Adam Smith var ganske klar over, at det instrumentelt rationelle marked kun kunne overleve inden for socialt fastsatte rammer (Skinner, 1982: 28, 86; Smith, 1759: 136). Chicago-økonomernes totalegoistiske system nedbryder derfor sig selv (Wolfe, 1989: 42).

Det liberale problem har derfor altid været at få basalt set egoistiske individer til at opføre sig pænt, at sætte systemiske barrierer op for at sikre samfundet – i Kants berømte formulering: At tvinge djævlene til at opføre sig som engle (1795: 443). Men som man i stigende grad har forsøgt at løse problemet ved at lave nye systemer, der holder djævlene i kort snor, har man også i stigende grad understreget og fremmet den individualisme, der var problemet.⁶

Fællesskabet opløses således af kapitalismen, og i vores forsøg på at begrænse opløsningen, bliver den kun mere cementeret. Her tror jeg, vi har Webers meningstab: opløsningen af den helhed, som fællesskabet kunne give; en helhed, der skabte sammenhæng i verden for individet og skabte orden og sikkerhed for samfundet. Vi kan derfor både *forstå* meningstabet for individet, der bliver mere alene i en stadig mere skiftende verden, og *forklare* det som en konsekvens af kapitalismen og de politiske forsøg på at begrænse egoismen.

Spørgsmålet er, hvorfra både vi og Weber kan kritisere denne udvikling – og måske ultimativt finde et nyt grundlag for samfundet.

Hvorfra en ny moral? Habermas' svar

Når individet var blevet ladet alene, var det klart nok svært at finde et alment moralsk grundlag. Som postmodernismen understreger, blev de store fortællinger forladt til fordel for den enkelte livsbane (Tyssen, 1987: 90). Men er det ikke muligt for samfundskritikeren at finde en normativ målestok? Dette er Habermas' mål.

Habermas tager sit sprogteoretiske udgangspunkt i den sene Wittgenstein, Searl og Austins arbejder, hvor man skelner mellem tale, der vil argumentere for et synspunkt, og tale, der vil overbevise en person (teknisk: illokution og perlokution). Habermas viser, at forståelse kun er afhængig af illokutionære talehandlinger, og at perlokutioner forholder sig parasitisk til denne oprindelige taleform ((1981) 1984: 288). Han kalder illokutioner kommunikativ handling, mens perlokutioner bliver til Webers strategiske handling. Når Habermas vælger en sprogteoretisk tilgang, er det, fordi han ønsker at finde et sikkert grundlag for konstruktionen af en moral. Denne finder han i den kommunikative handling: At ethvert udsagn skal være (principielt) kritisérbart under tre forskellige kriterier, nemlig

rigtighed, sandhed og sandfærdighed, der reflekterer tre grundlæggende »verdensrelationer«: legitime ordner, empiriske fakta og indre oplevelser ((1981) 1984: 307-8). Dette udtrykker (mindre teknisk), at når vi taler »pænt« til hinanden, så forventes vi at kunne give gode grunde til, at andre skulle acceptere vore udsagn, og mere basalt, at disse kan begrundes inden for de tre relationer, således at andre kan forstå dem og overbevises af dem.

Habermas kritiserer derfor Weber for ensidigt at se den vesterlandske rationalisering som instrumentel og mener, at hvis Weber havde undersøgt, hvad der ellers kunne være sket – en kontrafaktisk analyse – så ville han kunne have afdækket de tre gyldighedskrav ((1981) 1984: 220-1), og derfor have set, at der i det vesterlandske tilfælde var tale om en ensidig rationalisering ((1981) 1984: 240). Men er dette specielt overbevisende? Habermas' indsigt går på, at vi altid kan sige »hvorfor?« til magten og kræve en legitimering, fordi den kommunikative handlen er modernitetens antropologiske fundament. Vi kan ikke opføre os anderledes, fordi »hvorfor?«et er quasi-transcendentalt (Nørager, 1987: 113, 148). Men hvorfor skulle jeg dog stille spørgsmålstejn ved beslutninger, som er til min fordel? Ville jeg ikke snarere forsvare den beslutning, der gavner mig? Eller mere generelt: Det kan godt være, at »hvorfor?« er indbygget i sproget, men kan vi finde en substansiell enighed omkring spørgsmålene? Habermas siger, at det bedre argument har en ejendommelig tvangløs tvang ((1981) 1989: 145), men for at tvangen skal fungere, må vi have nogenlunde ens moral-forestillinger – og så er vi tilbage til spørgsmålet omkring den kritiske målestok: Hvor er moralen?

Det afgørende bliver derfor ikke – som Habermas synes at mene – at vise, at vi med nødvendighed må diskutere, men at vise, vi med nødvendighed må være enige. Spørgsmålet bliver derfor først, hvor vi finder *individets moralgrundlag*, og så bagefter, hvor vi finder de institutioner, der sikrer diskussionen til at finde dette grundlag. Som jeg læser Habermas, tenderer han mod at lægge moralen i livsverdenen, og dette anser jeg for problematisk. Ville nazister blive overbevist om jøders fortræffeligheder, hvis de diskuterede længe nok? Jeg tror i stedet, at den skal lægges hos hvert enkelt individ, og dette er, hvad spilteorien og den kognitive psykologi gør.

Hvorfra en ny moral? Axelrods svar

Hume var den første til at antage, at samfundet var blevet skabt på baggrund af »moderat knaphed« mellem »moderate egoister«, at mennesker nok ønsker meget til dem selv, men ikke alt, og at naturen kan give mere, når mennesker arbejder sammen, men ikke alt (Hume, 1740: III,II,ii, jf. Rawls, 1971: 128). Vi har altså et delvist sammenfald af interesser (ønske om at samarbejde) og delvist modstridende interesser (fordelingen af samarbejdets goder). Denne strid finder vi også i PD-spillet, hvor sammenfaldet er CC imod DD, og striden ligger i et ønske om at opnå henholdsvis DC og CD. Det er derfor nærliggende at reformulere samarbejdsspørgsmålet til det spilteoretiske spørgsmål: Hvilken strategi er bedst for en aktør i et PD-spil, der bliver spillet igen og igen?

Dette var Axelrods (1984) spørgsmål til teoretikere over hele verden, da han udskrev en computerkonkurrence. Den blev afholdt over to omgange, og vinderen

var begge gange den simpleste strategi, TIT FOR TAT: Begynd med at samarbejde (C) og gør derefter, hvad modparten gjorde i sidste spil (det betingede samarbejde). Afgørende for sejren blev, at TIT FOR TAT var »nice« (begyndte med C), »provocable«, (slår øjeblikkeligt igen over for et D), »forgiving« (gengælder kun én gang, hvis den anden C'er igen) og »clear« (ingen udviklede strategier) (1984: 110). De strategier, der var mere samarbejdsvillige blev udnyttet, og de, der var mindre, udnyttede sig selv ihjel. Pointen var nemlig, at mens TIT FOR TAT *ikke kan vinde*, fordi den altid starter med C, så vinder den altid mange point med flinke strategier og taber kun lidt med udnyttende strategier. Men stadig var dette resultat kun en konsekvens af præcis de spil, der var blevet indsendt, så derfor lavede Axelrod også et evolutionsspil, hvor spillene blev betragtet som individer og mangfoldiggjorde sig i forhold til de point, de vandt i den foregående generation. Igen vandt TIT FOR TAT, og her viste det sig specielt, at de udnyttende strategier havde overlevet på de dumme strategier (dum-pæne), så da disse uddøde, uddøde de udnyttende også!

Axelrod viser således med en darwinistisk usynlig hånd, at givet store dele af verden ligner et PD-spil, så vil kun individer, der kan samarbejde betinget, blive selekteret - overleve. Men dette resultat gælder kun to-personers spil, hvor venlighed (i Hirschs ord) i en vis forstand er oplyst selvinteresse. Vil vores genetiske samarbejds-disposition kunne overføres til mennesker generelt?⁷ Her bliver Axelrods argument en heuristisk ledetråd i en søgen efter det genetiske fundament for moralen.

Hvorfra en ny moral? Kohlbergs svar

Den kognitive moralpsykolog, Piaget, lagde grundstenen til forståelse af udviklingen af intellektuelle og specielt moralske strukturer (Flavel, 1963). Lawrence Kohlberg har fulgt Piagets projekt op med en kortlægning af menneskets epistemologi som genetisk determineret. Specielt finder han, ligesom Axelrod, at normativiteten kan være biologisk struktureret (Kohlberg, 1971: 154). Han mener, at en sådan status skulle gøre en ende på den normative diskussion, hvilket jeg finder problematisk, og jeg vil i stedet bruge hans egen forskning til at finde et bedre bevis på moralitetens genetiske forankring.

Kohlbergs vigtigste resultat er, at den menneskelige moral-udvikling er en ontogenetisk proces, dvs. at alle mennesker udvikler sig moralsk ens (1971: 174)! Kohlberg har testet drenge fra 10-28 år diakront, over klasse, religion og kultur fra USA, Mexico, Taiwan, Tyrkiet, Yucatan og en obskur landsby i Malaysia og vist, at de alle udvikler sig igennem de samme seks stadier. Det enkelte individ kan bruge kortere eller længere tid til at passere de forskellige stadier, og han kan stoppe på et hvilket som helst niveau, hvilket ofte er kulturelt bestemt, men niveauerne er sekventielle, dvs. udviklingen går kun én vej. Der er tre grundlæggende, piaget'ske niveauer, og hvert niveau er yderligere opdelt i to. De beskriver grundlæggende en bevidsthedsmæssig bevægelse fra selv til omgivelser, fra partikularitet til universalitet og fra fokus på omgivelsernes accept til indre valg.

Det er dog ikke specielt overbevisende, at blot fordi man udvikler sig i én sekvens, så bliver det højeste stadium også det bedste. På tilsvarende måde kunne

man sige, at alderdom (eller død!) ville være (moralsk) bedst. Men Kohlberg bemærker, at hvert nyt stadium kan løse alle de problemer, det gamle stadium kunne, *plus* nogle flere – og netop disse problemer indrømmer subjekterne er væsentlige at kunne håndtere (1971: 214). På denne måde vil alle mennesker indrømme, at de har et moralsk problem i det stadium, hvor de befinder sig, og derfor anse det næste stadium for moralsk bedre.⁸ Derfor bliver det sjette og sidste niveau det moralsk bedste.

Stadium 6 er beskevet som:

»The universal ethical principle orientation. Right is defined by the decision of conscience in accord with self-chosen ethical principles appealing to logical comprehensiveness, universality, and consistency. These principles are abstract and ethical ... [and show] respect for the dignity of human beings as individual persons' (1971: 165).

Kohlbergs sjette stadium er stadig kun et formelt kriterium, men vi har nu vist, at vi i diskursen kan kræve denne normativitetsforudsætning overholdt. Spørgsmålet er så dels, om der findes en samfundsindretning, som er kompatibel med dette krav, og om den er unik. Dette svarer Rawls på.

Hvorfra en ny moral? Rawls' svar

Rawls' bog (1971) er et forsøg på at finde en procedural retfædighed, der er baseret på respekten for det enkelte individ, og samtidig universel, upartisk og konsistent (jf. Kohlberg). Retfædighed er for Rawls et spørgsmål om at finde principper for at dele de sociale fordele. Hans metode er den sociale kontrakt: Han forestiller sig mennesker, der skal indgå i samarbejde, enstemmigt og på én gang vælge principper for rettigheder, pligter og fordeling – ikke fordi han forestiller sig, at dette engang i en fjern fortid har fundet sted, men fordi denne løsning vil kunne give os en forståelse af ordet »retfædighed« (1971: 10-1). Selvfølgelig afhænger beslutningen af omstændighederne ved denne beslutning, og Rawls definerer disse til at være: Rationelle, gensidigt uinteresserede og moralsk ligeværdige personer, der hypotetisk indgår en social kontrakt under moderat knaphed.

Det vigtige er her de moralsk ligeværdige personer (jf. igen Kohlberg). Disse konstruerer Rawls ved at specificere kontraktsituationen sådan, at vi intet ved om vor egen klasse, sociale status, intelligens, styrke osv. – hvad han kalder »uvidenhedens slør«. Ved at placere dette over beslutningen, opnår han enstemmighed ved at ekskludere »all which sets men at odds and allows them to be guided by their prejudices« (1971: 19). Dette er således en rekonstruktion af Kohlbergs sjette niveau og af en ægte livsverdens-beslutning i Habermas forstand, hvor frie og rationelle individer, der handler kommunikativt, fordi perlokutionære handlinger er nytteløse (uvidenhedens slør), når til en fælles forståelse for socialt samarbejde. Pointen bliver, at når samfundets institutioner opfylder de principper, der bliver valgt i kontrakten, så kan »those engaged in them ... say to one another that they are cooperating on terms to which they would agree if they were free and equal persons whose relations with respect to one another were fair« (1971: 13). Og når de ikke lever op til principperne, giver teorien et fundament for kritik.

Men dette var kun metoden, hvad bliver det substantielle outcome? Rawls argumenterer for, at de valgte principper skal være simple (1971: 142), og forbløffende nok består retfærdighedsteorien kun i to principper og to prioritets-regler, der alle kan koges ned til den generelle forståelse:

»All social primary goods – liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect – are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to the advantage of the least favored« (1971: 303).

Dette krav om »lighed medmindre ulighed er til den svagestes fordel« (differens-kriteriet) er en konsekvens af, at kontrakten skal vedtages enstemmigt, og at ingen i god tro kan binde sig selv til en aftale, som han ikke kan opfylde selv under de værst tænkelige omstændigheder (1971: 176). Rawls viser således, at Kohlbergs sjette stadium leder til en løsning. Spørgsmålet er nu, om denne er unik.

Rawls gennemgår derfor andre større filosofiske retninger, der opfylder kravet om universalitet og konsistens (primært utilitarisme og perfektionisme), og han viser, at disse ikke ville blive valgt i det kontraktlige udgangspunkt, fordi de mangler appel til respekten for det enkelte individ (1971: 150-75 og 324-32).

Vi får derfor, at Rawls viser singulariteten af differenskriteriet som løsningen på Kohlbergs sjette stadium, og at dette igen bliver den individuelle forankring af den fælles baggrund i diskussionen efter »hvorfor?« et hos Habermas. Men vil denne løsning vinde?

Kan vi konstruere et bedre samfund?

Hjælper det, at vi siger »hvorfor?«? Kan vi påvirke udviklingen ved at stille dette centrale spørgsmål? Ofte vil der ikke være nogen at sige »hvorfor?« til (hvis vi for eksempel har at gøre med en usynlig hånd), og selv om der vil være nogen, vil de så lytte? Vi kan måske akademisk afgøre normativitets-debatten, men hvis det kræver, at magtens mænd skal sidde og lytte og lade sig overbevise af Rawls, Kohlberg, Axelrod og Habermas, før denne debat får praktiske konsekvenser, hjælper det måske ikke meget. Ydermere har vi problemet, at magtens mænd hver især kan være fanget i et PD-spil. De ville gerne gøre noget (ved oprustningen, nedfiskningen af hvalerne, udledningen af CFC-gasser etc.), men det kræver, at alle andre også gør det, hvilket de ikke gør, medmindre alle andre gør det, hvilket

Jeg tror, problemet kræver en spilteoretisk formulering, der kan simuleres på computer, og problemet er i alt fald så stort, at jeg kun løseligt vil skitsere det her. Habermas kritiserer Weber for ikke at tage højde for, at hans protestantiske etik kun blev til instrumentel kapitalisme på baggrund af et lovkompleks, og at det var her, han skulle finde sin normativitet, fordi loven i sidste instans hviler på konsensus ((1981) 1984: 253-5). Det kan altså tænkes, at alle mulige strategiske overvejelser spiller ind, men i sidste ende skal den kunne begrundes. Dette stemmer meget godt overens med vores fornemmelse af, at Folketinget kan vedtage nogle temmeligt fjollede love, men der er en klar grænse, hvorefter partierne vil blive afkrævet forklaringer.

Men stadigvæk var Kohlbergs stadier kun sekventielle, og man kunne kulturelt undertrykke udviklingen af dem. Spørgsmålet er, om det ikke er muligt at forestille sig et samfund, der bevidst er konstrueret (eller måske utilsigtet endt) sådan, at omkostningen ved at frigøre sig fra modsigelse på stadium x ved at gå op på stadie $x+1$ er større end blot at affinde sig – den samfundsmæssige ækvivalent til Mrs A.? Rumænien kunne have været et sådant eksempel, og vores vesterlandske verden synes at være et utilsigtet eksempel ifølge mange kulturkritikere; (at TV-et for eksempel har ledt os til en plat accept af alt som basalt usammenhængende). Det er denne diskussion, der stadig gør normativ politisk teori til en kamp, til et spil uden dominante strategier og uden forudsigelsens sikkerhed.

Konklusion

Jeg mener, at jeg igennem artiklen har fået sandsynliggjort økonomernes idé om, at en rationel individ-antagelse kan forklare mange af de fænomener, der normalt forklares i samfundsbegreber. Fra forståelige individer som Webers calvinist til spilteoriens rationelle aktør finder vi nye, uventede makrokonsekvenser, der kan forklares uden at forfalde til en sociologisk antireduktionisme. Dette er en metodologisk gevinst, fordi vores forklaring er mere fundamental og dermed mere specificérbar og falsificérbar. Og endelig leder denne rationelle individualisme ikke til en moralsk dræning, fordi vi (med Axelrod og Kohlberg) kan forklare moralen som genetisk/psykologisk forankret og (med Rawls) kan se de rationelle konsekvenser heraf.

Med denne nye tilgang til samfundsvidenskaberne må vi dog også ændre vores analysemetoder. Vi må i langt højere grad acceptere, at forståelige individantagelser ikke umiddelbart kan føre til forståelige makrokonsekvenser, og at vi i stedet må stille os tilfredse med en kvantitativ forklaring fra en computer-simulering.

Noter

1. Raiffas argument, citeret i Elster, 1983:26-7: Hvis $a > b$, $b > c$ og $c > a$ vil jeg acceptere at give penge først for c , så bytte c +penge for b , så b +penge for a , og igen give a +penge for c , etc.
2. Hofstadter, 1985: 556-7. Faktisk er det også nødvendigt at begrænse erfaringsmængden og hypoteserne, fordi man ellers kunne fortsætte i al evighed med at finde ny erfaring og gennemtænke et uendeligt antal hypoteser (det såkaldte frame-problem; Charniak og McDermott, 1985: 416-9; Elster, 1979: 59, 135). Pointen genfindes hos Simon i satisficing, refereret i Harmon og Mayer, 1986: 147-9.
3. Greenspoon har vist, at elever, der taler over for en klasse, som på forhånd er blevet indstrueret i at nikke anerkendende ved brug af navneord i flertal, vil udvise en stærkt stigende – men ubevidst – brug af disse flertalsord (Bolles, 1979:12)!
4. Der har været megen debat om, hvorvidt Weber, som han selv ustandselig understregede (1905: 27, 183), kun viste en »kausal adekvans« mellem den protestantiske etik og den kapitalistiske ånd, dvs. at de to var komensurable uden at implicere et kausalforhold (jf. Käsler, 1979: 92-3; Ørnstrup, 1990: 52). Jeg mener med MacRae, at man ikke kan læse Weber og stadig mene, at han ikke ønsker at implicere en stærk, probabilistisk kausalitet (1974: 78).
5. Førhen antog man gladeligt, at når alle havde en interesse, ville denne blive varetaget, Truman citeret i Barry, 1978: 27-8.

6. Når velfærdsstaten forsøger at lovgive om grænserne for de forskellige ydelser, Andersen, 1986: 129 og Preuss, 1986: 167-8. Det samme problem finder Hirsch, 1978: 88, når mennesker indgår kontrakt på områder, der før var reguleret af tillid - »the more that is in the contracts, the less can be expected without them; the more you write it down, the less is taken - or expected - on trust.«
7. Jeg mener, at dette kan begrundes på to måder, men jeg vil ikke nærmere analysere dem her. Dels kan vi med Elster (1979: 144-5) mene, at de genetiske omkostninger ved at programmere et TIT FOR TAT ved få-personers-spil og en udnyttende strategi ved mange-personers-spil er for høje (og måske har været for sjældent forekommende i præ-historiske spil). Dels kan vi påstå, at selectionsprocesserne gælder for samfund snarere end individer (Skinner's approach), og dette vil give stor overlevelseshæder til kulturer med TIT FOR TAT, også i mange-personers-spil.
8. Der er en forunderlig lighed med Webers teodicé-problematik her, jf. Kohlberg, 1981: 195: »Eventually an inadequate theory or stage will be caught in contradiction, and the individual will then generate a new principle or theory to accommodate the experience.«

Litteratur

- Andersen, Bent Rold (1986). »Rationality and irrationality of the nordic welfare state« pp. 112-142 i Graubard (ed.), *Norden - the passion for equality*; Oslo: Norwegian University Press.
- Aristoteles: *The basic works of Aristotele*, Richard McKeon (ed.), New York: Random House, 1941.
- Arthur, W. Brian (1990). »Positive Feedbacks in the Economy«, *Scientific American*, vol. 262:2, pp. 80-85.
- Axelrod, R. (1984). *The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books.
- Barry, Brian (1978). *Sociologist, Economists & Democracy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Bolles, Robert C. (1979). *Learning Theory*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Charniak, Eugene og Drew McDermott (1985). *Introduction to Artificial Intelligence*, Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.
- de Bono, Edward (1970). *Lateral Thinking: A Textbook of Creativity*, Harmondsworth, Penguin Books 1977.
- Eckert, R. D. (1979). *The Enclosure of Ocean Resources*, Stanford: Hoover Institution Press.
- Elster, Jon (1979). *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, Jon (1983). *Sour grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Flavell, John H. (1963). *The Developmental Psychology of Jean Piaget*, New York: D van Nostrand Company.
- Grolin, Jesper (1988a). »Environmental Hegemony, Maritime Community and the Problem of Oil Tanker Pollution«, paper at the APSA annual meeting.
- Grolin, Jesper (1988b). »Games of Global Environmental Protection«, lecture delivered at Colorado State University on 2/12 1988.
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des Kommunikativen Handelns*, engl. *The Theory of Communicative Action*, vol. 1 London: Heinemann 1984; vol. 2 Cambridge: Polity Press 1989.
- Hall, Calvin og Gardner Lindsey (1978). *Theories of Personality*, New York: John Wiley & Sons.
- Hardin, R. (1982). *Collective Action*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Harmon, Michael og Richard Mayer (1986). *Organization Theory for Public Administration*, Boston: Little, Brown and Company.
- Hicks, John (1969). *A Theory of Economic History*, Oxford: Oxford University Press.
- Hirsch, Fred. (1978). *Social Limits to Growth*, Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press.
- Hofstadter, Douglas R. (1985). *Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern*, Harmondsworth: Penguin Books 1986.

6. Når velfærdsstaten forsøger at lovgive om grænserne for de forskellige ydelser, Andersen, 1986: 129 og Preuss, 1986: 167-8. Det samme problem finder Hirsch, 1978: 88, når mennesker indgår kontrakt på områder, der før var reguleret af tillid - »the more that is in the contracts, the less can be expected without them; the more you write it down, the less is taken - or expected - on trust.«
7. Jeg mener, at dette kan begrundes på to måder, men jeg vil ikke nærmere analysere dem her. Dels kan vi med Elster (1979: 144-5) mene, at de genetiske omkostninger ved at programmere et TIT FOR TAT ved få-personers-spil og en udnyttende strategi ved mange-personers-spil er for høje (og måske har været for sjældent forekommende i præ-historiske spil). Dels kan vi påstå, at selectionsprocesserne gælder for samfund snarere end individer (Skinner's approach), og dette vil give stor overlevelseshæder til kulturer med TIT FOR TAT, også i mange-personers-spil.
8. Der er en forunderlig lighed med Webers teodicé-problematik her, jf. Kohlberg, 1981: 195: »Eventually an inadequate theory or stage will be caught in contradiction, and the individual will then generate a new principle or theory to accommodate the experience.«

Litteratur

- Andersen, Bent Rold (1986). »Rationality and irrationality of the nordic welfare state« pp. 112-142 i Graubard (ed.), *Norden - the passion for equality*; Oslo: Norwegian University Press.
- Aristoteles: *The basic works of Aristotele*, Richard McKeon (ed.), New York: Random House, 1941.
- Arthur, W. Brian (1990). »Positive Feedbacks in the Economy«, *Scientific American*, vol. 262:2, pp. 80-85.
- Axelrod, R. (1984). *The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books.
- Barry, Brian (1978). *Sociologist, Economists & Democracy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Bolles, Robert C. (1979). *Learning Theory*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Charniak, Eugene og Drew McDermott (1985). *Introduction to Artificial Intelligence*, Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.
- de Bono, Edward (1970). *Lateral Thinking: A Textbook of Creativity*, Harmondsworth, Penguin Books 1977.
- Eckert, R. D. (1979). *The Enclosure of Ocean Resources*, Stanford: Hoover Institution Press.
- Elster, Jon (1979). *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, Jon (1983). *Sour grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Flavell, John H. (1963). *The Developmental Psychology of Jean Piaget*, New York: D van Nostrand Company.
- Grolin, Jesper (1988a). »Environmental Hegemony, Maritime Community and the Problem of Oil Tanker Pollution«, paper at the APSA annual meeting.
- Grolin, Jesper (1988b). »Games of Global Environmental Protection«, lecture delivered at Colorado State University on 2/12 1988.
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des Kommunikativen Handelns*, engl. *The Theory of Communicative Action*, vol. 1 London: Heinemann 1984; vol. 2 Cambridge: Polity Press 1989.
- Hall, Calvin og Gardner Lindsey (1978). *Theories of Personality*, New York: John Wiley & Sons.
- Hardin, R. (1982). *Collective Action*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Harmon, Michael og Richard Mayer (1986). *Organization Theory for Public Administration*, Boston: Little, Brown and Company.
- Hicks, John (1969). *A Theory of Economic History*, Oxford: Oxford University Press.
- Hirsch, Fred. (1978). *Social Limits to Growth*, Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press.
- Hofstadter, Douglas R. (1985). *Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern*, Harmondsworth: Penguin Books 1986.

- Hofstadter, Douglas R. (1979). *Gdel, Esher, Bach: An Eternal Golden Braid*, New York: Vintage Books 1980.
- Hopmann, P.T. (1987). »Assymmetrical Bargaining in the Conference on Security and Cooperation in Europe«, *International Orgaization*, vol. 32, pp. 141-177.
- Howard, J. (1982). *Darwin*, Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David (1739-40). *A Treatise of Human Nature*, LA Selby-Bigge/PH Niddithc (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Haahr, J.H. (1989). »Forvaltningen af globale fællesressourcer«, specialeopgave, Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet.
- Kant, Immanuel (1795). »Perpetual peace: A Philosophical Sketch«, pp. 430-457 i L. White Beck (ed.), *Kant selections*, London: Collier Macmillan, 1988.
- Kohlberg, Lawrence (1971). »From is to ought: How to commit the Naturalistic Fallacy and get away with it in the Study of Moral Development«, pp. 151-235 i T. Mischel (ed.), *Cognitive development and epistemology*, New York: Academic Press.
- Käsler, Dirk (1979). *Max Weber: An Introduction to His Life and Work*, Cambridge: Polity Press.
- Luce, R. D. og Raiffa (1957). *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey*, New York: John Wiley & Sons.
- MacRae, Donald (1974). *Weber*, London: The Woburn Press.
- Mill, John Stuart (1859). *Om friheden*, København: Apostrof.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell.
- Nørager, Troels (1987). *System og livsverden: Habermas' konstruktion af det moderne*, Århus: Anis.
- Preuss, Ulrich (1986). »The Concept of Rights and the Welfare State«, pp. 151-72 i Günther Teubner (ed.), *Dilemmas of law in the welfare state*, Berlin: Walter de Gruyter 1986.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press 1986.
- Sagal, Poul T. (1981). *Skinner's Philosophy*, Washington: University Press of America.
- Schelling, Thomas C. (1978). *Micromotives and Macrobehavior*, New York: WW Norton & Co.
- Schluchter, Wolfgang (1979). *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, Berkeley: University of California Press 1985.
- Skinner, Andrew (1982). »Introduction« i Adam Smith: *Wealth of nations*, London: Penguin Books.
- Skinner, B. F. (1971). *Beyond Freedom & Dignity*, New York: Alfred A. Knopf.
- Smith, Adam (1759). »The Theory of Moral Sentiments«, pp. 65-148 i Robert Heilbroner (ed), *The essential Adam Smith*, Oxford: Oxford, 1986.
- Smith, Adam (1776). »The Wealth of Nations«, pp. 159-320 i Robert Heilbroner (ed), *The essential Adam Smith*, Oxford: Oxford, 1986.
- Taylor, Michael (1982). *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Michael (1987). *The Possibility of Cooperation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Michael (1988). »Rationality and Revolutionary Collective Action«, i M. Taylor (ed), *Rationality and Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tyssen, Ole (1987). *Påfuglens øjne*, Charlottenlund: Rosinante.
- Weber, Max (1905). *Die Protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*, engl. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Unwin Hyman 1989.
- Weber, Max (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*, engl. *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press 1978.
- Wolfe, Alan (1989). *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, Berkeley: University of California Press.
- Ørnstrup, Henrik (1990). *Grundrids af klassisk sociologi: Simmel, Tönnies, Weber og Geiger*, Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet; upubl.