

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 1 2018 | ÅRGÅNG 22

Bokförlaget THALES

I *REASONS AND PERSONS* (1984) visar Derek Parfit hur till synes oantastliga premisser leder till det som han kallar den motbjudande slutsatsen:

Den motbjudande slutsatsen: För varje jämlik population med mycket hög välfärd finns det en mycket större population där varje person har mycket låg välfärd, som är bättre.

Denna slutsats framstår verkligen som motbjudande och uppenbart falsk. Att en stor förlust i personers välfärd kan uppvägas av att tillräckligt många ytterligare personer existerar med låg välfärd framstår för de flesta som befängt.

Trots detta så har det visat sig vara mycket svårt att formulera en teori för att ranka populationer av olika storlekar som inte implicerar den motbjudande slutsatsen. Parfit diskuterar flera olika alternativ i *Reasons and Persons* men lyckas inte hitta en teori – teori X som han kallar den – som undviker denna slutsats utan att implicera något annat, ännu mer kontraintuitivt.¹

Den motbjudande slutsatsen har långtgående praktiska konsekvenser. En sådan konsekvens är att den tycks medföra att vi bör uppmuntra en markant populationsökning, även om denna ökning vore till priset av en sänkt genomsnittlig välfärd (givet att ökningen är tillräckligt stor). En annan konsekvens är att en policy som hushåller med världens resurser på ett sätt som gynnar framtida generationer är sämre än en policy som utarmar dessa resurser för att åstadkomma en befolkningsexplosion; t. ex. genom att se till att människor kan befolka andra planeter.

Populationsfrågan har sedan Parfits ursprungliga behandling åtnjutit stor uppmärksamhet. De premisser som leder till den motbjudande slutsatsen har formulerats med större precision och ett antal »omöjlighetsteorem» har formulerats.² Även mer extrema positioner i debatten har utforskats. Till exempel har vissa hävdad

att den motbjudande slutsatsen, trots sin motbjudande uppenbarelse, faktiskt är sann.³

Mycket av den debatt som har förts kring populationsfrågan har haft konsekventalistiska förtecken. En förutsättning för problemet är att populationer kan rankas efter sina värden och att denna ranking är central, om inte avgörande, när det gäller vad vi bör göra. I ljuset av de omöjlighetsteorem som presenterats är det dock tydligt att en sådan ansats har stora problem. Det är därför värdefullt att undersöka i vilken mån icke-konsekventalistiska ansatser förmår ge systematiska rekommendationer för hur vi bör förhålla oss till framtida generationer, och se om dessa kan undvika den motbjudande slutsatsen. I denna uppsats kommer jag att diskutera en sådan ansats: T. M. Scanlons kontraktualism.

1. Kontraktualism

ENLIGT SCANLONS KONTRAKTUALISM är vad vi bör göra i grund och botten en fråga om vilka principer som kan rättfärdigas inför andra. Scanlon formulerar sin teori på följande sätt:

Kontraktualism: En handling är fel om och endast om den förbjuds av en princip som ingen rimligen kan förkasta.⁴

Denna teori har tydliga likheter med andra kontraktsteorier, men skiljer sig i vissa väsentliga avseenden. Historiskt sett så har kontraktsteorier byggts på en uppfattning om personer som i huvudsak egenintresserade. Frågan om vad vi bör göra har då förståtts som en fråga om vilka principer vi, som egenintresserade individer, kan komma överens om för att reglera vårt beteende.⁵ Ett av Scanlons distinkta bidrag till den här traditionen är att han utvidgar grunderna för att förkasta en princip till vad en person »rimligen» kan förkasta.

Vad menas med »rimligen» i Scanlons kontraktualism? Utan ett svar på denna fråga är det svårt att se vilka konsekvenser teorin har i populationsfrågor. Ett förslag är att en princip P rimligen kan förkastas av en person om och endast om det finns någon annan princip P^* som skulle gynna personen, alternativt undvika skada

för personen, i en större utsträckning. Scanlon förnekar uttryckligen att det är på detta sätt som hans kontraktualism ska förstås. Enligt Scanlon verkar denna typ av välfärdsbaserade grunder för att förkasta en princip vara relevanta, men de är inte nödvändiga för att en person rimligen ska kunna förkasta en princip.

Scanlons kontraktualism är alltså inte en *välfärdistisk* teori. En person kan rimligen förkasta en princip på andra grunder än att hon skulle skadas om personer tillåts att agera efter denna princip, eller att hon skulle gynnas av att personer agerade efter andra principer. Men Scanlons kontraktualism är fortfarande person-centrerad på så sätt att huruvida en princip rimligen kan förkastas har att göra med hur de handlingar som tillåts av principen påverkar en själv snarare än någon annan.

Vilka sorts överväganden, annat än egenintresset, är relevanta för huruvida en princip rimligen kan förkastas? Scanlon (1998: 191–197) är något svävande på denna punkt, men ett övervägande som tycks vara relevant är huruvida de handlingar som tillåts av en princip behandlar personer som likar. Det skulle, till exempel, vara rimligt av en person att förkasta en princip som föreskriver att rödhåriga skall behandlas på ett annat sätt än andra därför att en sådan princip vore diskriminerande. En persons förkastande av denna princip skulle även kunna vara rimligt, enligt Scanlon, om personen (under faktiska omständigheter) gynnas mer av denna princip än av varje alternativ princip.⁶

Givet denna ganska grova karaktärisering av vad det innebär att en princip rimligen kan förkastas verkar det troligt att väldigt få principer kommer att vara sådana att ingen rimligen kan förkasta dem. Detta är ett allvarligt bekymmer för Scanlon. Om alla principer rimligen kan förkastas av någon så implicerar teorin att väldigt få, om ens någon, handling är fel.

Det finns flera sätt på vilket en kan försöka lösa detta problem. Ett sätt är att modifiera kontraktualismen så att olika personers förkastanden kan vägas mot varandra. Givet en viss uppsättning principer skulle Scanlon kunna modifiera sin teori och hävda att om alla principer rimligen kan förkastas av någon så är en handling rätt

om den föreskrivs av den princip som har det svagaste förkastandet. Ett annat alternativ vore att införa en tröskel för förkastandet av en princip. Enligt detta förslag skulle styrkan av en persons förkastande, och eventuellt antalet personer som kan förkasta en princip, vara relevant för huruvida en handling är fel.

Jag ämnar sätta dessa bekymmer för Scanlons kontraktualism åt sidan och istället fokusera på en del av Scanlons teori som har fått mindre uppmärksamhet, nämligen hur vi ska förstå att *ingen* rimligen kan förkasta en princip. Vilka personer är det vi ska ta hänsyn till när vi överväger om någon rimligen kan förkasta en princip?

2. Vems anspråk räknas?

ETT FÖRSLAG ÄR att de relevanta personerna är de som existerar vid tidpunkten då handlingen utförs. Vi kan formulera en kontraktualism av den här sorten på följande vis:

Presentistisk Kontraktualism: En handling som utförs vid en tidpunkt t är fel om och endast om den förbjuds av en princip som inte rimligen kan förkastas av någon person som existerar vid t .

En motivation till en presentistisk kontraktualism kan vara av metafysisk natur. Vi ska endast ta hänsyn till personer som existerar, och de enda personer som existerar är de som existerar nu, skulle någon kunna hävda.

En presentistisk variant av kontraktualismen är dock inte särskilt rimlig, och denna variant förkastas även av Scanlon själv (1998: 186). Det är dessutom uppenbart att denna variant av kontraktualismen inte kan hjälpa oss att undvika den motbjudande slutsatsen. Det enda relevanta övervägandet enligt denna uppfattning är hur handlingar eller policys påverkar personer som existerar nu. Vi kan dock lätt tänka oss att en policy som skulle leda till en mycket stor befolkning med låg välfärd i framtiden kraftigt gynnar de som existerar nu, till exempel genom att förbruka icke-förnybara resurser. En presentistisk kontraktualism skulle därför föreskriva att sådana resurser bör förbrukas, eftersom de som skulle kunna förkasta en princip som tillåter att vi förbrukar resurserna är just framtida per-

soner, vilka förstås inte existerar nu. En presentistisk kontraktualism förefaller därför mycket ointuitiv, eftersom den inte tar hänsyn till framtida personer.

En rimligare variant av kontraktualismen är att hävda att de som ska tas i beaktande är de som existerar nu och de som kommer att existera. Detta verkar intuitivt rimligt: vi bör inte bara ta hänsyn till om en princip rimligen kan förkastas av de som existerar nu utan även om den rimligen kan förkastas av de som kommer att existera.

Denna formulering av teorin behöver dock förtydligas. Det är oklart vad som menas med »de som kommer att existera», och teorin får radikalt olika konsekvenser beroende på hur detta förstås.

Ett förslag är att »de som kommer att existera» endast inkluderar de som kommer att existera oberoende av om handlingen utfördes eller ej. Vi kan formulera en kontraktualism av detta slag på följande sätt:

Necessitarianistisk Kontraktualism: En handling är fel om och endast om den förbjuds av en princip som inte kan förkastas av någon person som existerar oberoende av om handlingen utförs eller ej.

Necessitarianismen kan redogöra för att vi ska ta hänsyn till vad vissa framtida personer rimligen kan förkasta, nämligen de personer som kommer att existera oavsett vad vi gör. Problemet med att formulera kontraktualismen på detta sätt är att när det gäller val som påverkar framtida generationer så kan vi påverka dels framtida generationers livssituation men även *vilka* som kommer att existera i framtiden. Detta är särskilt tydligt när det gäller reproduktiva frågor – till exempel abort, familjeplanering och olika former av assisterad graviditet – men även andra beslut kan ha en liknande effekt. Vissa beslut kan ha en så pass genomgripande effekt på personers liv att de även påverkar vilka som kommer att existera i framtiden; till exempel genom att påverka vem som träffar vem, var personer väljer att bo eller vilken karriär de väljer att ägna sig åt.⁷ Necessitarianismen har den orimliga konsekvensen att dessa fall skall be-

handlas radikalt annorlunda än fall där samma personer kommer att existera oavsett vad vi gör. Enligt necessitarianismen är det en avgörande fråga om, till exempel, utarmningen av icke-förnybara resurser medför att olika personer kommer att existera eller inte. Men huruvida en sådan utarmning är tillåten eller inte tycks inte bero på denna aspekt.

Ett mer lovande förslag, och som också förespråkas av Scanlon, är att »de som kommer att existera» hänvisar till alla *aktuella* personer: de som har existerat, existerar nu, samt de som faktiskt kommer att existera i framtiden. Vi kan formulera en kontraktualism av denna sort på följande sätt:

Aktualistisk Kontraktualism: En handling är fel om och endast om den förbjuds av en princip som inte rimligen kan förkastas av någon aktuell person.

Utifrån en kontraktualism av denna sort kan det argumenteras för att vi inte bör förbruka icke-förnybara resurser, till exempel, om det är så att framtida personer kommer att missgynnas av detta.

En aktualistisk kontraktualism undviker dock inte den motbjudande slutsatsen. För att se detta, antag att den nuvarande generationens val om huruvida vi skall bevara eller förbruka icke-förnybara resurser inte bara kommer att påverka framtida personers livsförhållanden utan även vilka som kommer att existera i framtiden. Om vi väljer att förbruka icke-förnybara resurser så kommer den nuvarande generationens välfärd att öka men som en konsekvens av detta kommer det långt in i framtiden existera väldigt många personer med mycket låg positiv välfärd. Om vi väljer att bevara dessa resurser så kommer det i den avlägsna framtiden att existera mycket färre personer med mycket hög välfärd, men ingen av dessa skulle ha existerat om vi hade valt att förbruka resurserna (och ingen som skulle ha existerat om vi hade valt att förbruka resurserna hade existerat om vi hade valt att bevara dem). Kan någon som kommer att existera om vi väljer att förbruka resurserna rimligen förkasta varje princip som tillåter detta?

Vid första påseende kan det tyckas som att de kan det. De per-

soner som kommer att existera om vi väljer att förbruka resurserna har trots allt inte tillgång till samma resurser som vi har. Men notera att eftersom ingen av dessa personer hade existerat om vi hade valt att bevara resurserna så kan deras invändning inte vara att vi gör det sämre för dem genom att förbruka resurserna. De har, trots allt, positiv välfärd och i ett val mellan att existera med positiv välfärd eller att inte existera alls så verkar det vara att föredra att existera med positiv välfärd.

Eftersom Scanlons teori inte är välfärdistisk så kan en person rimligen förkasta en princip på andra grunder än att hon erhåller lägre välfärd om handlingar som tillåts av principen utförs. Men det är oklart vilka andra personliga grunder för förkastande som kan vara relevanta i detta fall.

Den aktualistiska kontraktualismen ställs dock inför ett annat problem som är oberoende av frågan vad personer rimligen kan förkasta på personliga grunder. Detta problem består i att den aktualistiska teorin gör frågan om huruvida en handling är tillåten eller inte beroende av om handlingen utförs.

För att illustrera detta problem, antag att vi kan antingen välja att förbruka icke-förnybara resurser, vilket kommer att leda till att en viss generation, G_1 , kommer att existera i framtiden med *mycket negativ* välfärd. Alternativt kan vi bevara dessa resurser med resultatet att en annan generation, G_2 , kommer att existera med *något negativ* välfärd.⁸ I denna situation har den aktualistiska kontraktualismen den bisarra konsekvensen att om vi faktiskt väljer att bevara resurser så skulle det vara fel, och det hade varit tillåtet att förbruka resurserna.

För att visa detta, antag att vi väljer att bevara resurserna. Då är personerna i G_2 aktuella, så vårt beslut är fel om och endast om dessa personer rimligen kan förkasta varje princip som tillåter oss att förbruka resurserna. Eftersom personerna i denna generation har *negativ* välfärd tycks det rimligt att anta att de skulle kunna invända mot varje princip som tillåter oss att förbruka resurserna.⁹ Notera även att om vi väljer att bevara resurserna så finns det ingen aktuell person som kan invända mot en princip som tillåter oss att

förbruka resurserna. De som skulle kunna invända mot en sådan princip är invånarna i G_1 , men dessa personer är inte aktuella om vi väljer att bevara resurserna. Av detta följer att om vi väljer att bevara resurserna så borde vi ha valt att förbruka dem.

Men, notera att om vi faktiskt hade valt att förbruka resurserna så hade personerna i G_1 varit aktuella, och det hade då varit tillåtet att förbruka resurserna endast om dessa personer inte rimligen kan förkasta att vi gör det. Med samma resonemang som ovan kan vi dock se att dessa personer rimligen kan förkasta att vi förbrukar resurserna, och det finns ingen *aktuell* person som rimligen kan förkasta en princip som förbjuder att vi bevarar dem. Alltså, om vi väljer att förbruka resurserna så borde vi ha valt att bevara dem.¹⁰

Det kan anföras till Scanlons försvar att denna situation inte är så konstig utan att det bara tycks vara ett moraliskt dilemma, vilket är precis vad vi borde förvänta oss givet hur situationen var beskriven. Men notera att det dilemma som kontraktualismen ger upphov till här inte är något vanligt dilemma. Ett vanligt dilemma är en situation där en person har att välja mellan dåliga alternativ; så dåliga att oavsett vad hon gör så kommer hon att göra något otillåtet. Ett typiskt exempel på en sådan situation är Sophies val där en kvinna måste välja vilket av sina barn hon skall rädda. Om hon avstår så kommer båda att dö. Skillnaden mellan aktualistens dilemma och ett dilemma av den här typen är att i ett vanligt dilemma så är den moraliska statusen av alternativen konstant. Om Sophie väljer att rädda sitt ena barn så är detta otillåtet och det hade varit, givet detta val, otillåtet att rädda det andra barnet. Aktualistens dilemma har inte denna egenskap, utan i detta dilemma är den moraliska statusen av alternativen beroende av vilken handling som utförs. Om vi faktiskt väljer att förbruka resurserna, så hade det varit tillåtet att bevara dem, och om vi faktiskt väljer att bevara dem, så hade det varit tillåtet att förbruka dem. Om genuina moraliska dilemman är möjliga så är de inte av den här sorten.

Mer precist kan denna variant av kontraktualismen formuleras på följande sätt:

Possibilistisk Kontraktualism: En handling är fel om och endast om

den förbjuds av en princip som inte rimligen kan förkastas av någon person som skulle existera om handlingen utfördes.

För att undvika de problem som den aktualistiska kontraktualismen drabbas av kan man föreslå att de personer som ska tas i beaktande är de personer som *skulle* existera om en handling utfördes. Denna variant undkommer de problem som drabbade den aktualistiska kontraktualismen. Enligt denna teori, om vi har att välja mellan att se till att generation G_1 kommer att existera i framtiden med *mycket negativ* välfärd eller att generation, G_2 , kommer att existera med *något negativ* välfärd så är det otillåtet att se till att G_1 existerar om och endast om medlemmarna av denna generation rimligen kan förkasta varje princip som tillåter att handlingen utförs. På samma sätt är det otillåtet att se till att G_2 existerar om och endast om medlemmarna av *denna* generation rimligen kan förkasta varje princip som tillåter att *denna* handling utförs. Den moraliska statusen av dessa två alternativ beror, med denna formulering, inte på vilken handling vi faktiskt väljer att utföra. Denna variant av kontraktualismen implicerar att fallet ovan är ett vanligt dilemma. Det är otillåtet att se till att generation G_1 existerar, och det är otillåtet att se till att generation G_2 existerar, men det är inte den märkliga sortens dilemma som drabbade den aktualistiska varianten.

Låt oss nu återvända till problemet den här texten började med: den motbudande slutsatsen. En possibilistisk kontraktualism kan uppenbarligen ge resultatet att det är otillåtet att orsaka att en mycket stor population med mycket låg, men positiv, välfärd existerar i framtiden om vissa personer i denna population kunde ha existerat med högre välfärd. I sådana fall har dessa personer en invändning baserad på egenintresse, och Scanlons kontraktualism tillåter invändningar baserade på egenintresse. Men vad säger teorin om fall där det inte finns ett bättre alternativ för någon i en sådan population?

Ett alternativ för en anhängare av kontraktualismen är att hänvisa till andra överväganden än egenintresset. Kanske kan personerna invända därför att de inte har samma tillgång som tidigare genera-

tioner till icke-förnybara resurser. Detta svar innebär att kontraktualismen *tillåter* att vi orsakar att framtida generationer har mycket låg välfärd, så länge vi bevarar tillräckligt med icke-förnybara resurser. Detta verkar dock orimligt. Att framtida generationer har sin beskärda del av icke-förnybara resurser verkar endast vara ett bra rättfärdigande om framtida generationer faktiskt kan använda sig av dessa på ett liknande sätt som vi har kunnat använda oss av dem. Det vill säga, det väsentliga är om framtida generationer *gynnas* av denna tillgång till icke-förnybara resurser, inte blotta förekomsten av dem.

Ett annat alternativ för kontraktualisten är att hänvisa till att personerna med låg välfärd rimligen kan förkasta principer som tillåter handlingar som inte ger dem tillräckligt hög välfärd. Tanken här liknar idén att varje person har en rätt till en viss levnadsstandard och att gränsen för denna levnadsstandard är satt relativt högt. Detta förslag undviker vissa instanser av den motbjudande slutsatsen, men det är väl värt att notera att den motbjudande slutsatsen fortfarande gäller för liv ovanför den satta gränsen. Det vill säga, om vi kan se till att en liten population med mycket hög välfärd existerar i framtiden, eller att en mycket stor population med välfärd alldeles över den satta gränsen existerar i framtiden, så är det fullt tillåtet enligt kontraktualismen att välja det senare.

3. Icke-identitetsproblemet

EN ÄN MER märklig konsekvens av den possibilistiska kontraktualismen generellt blir uppenbar om vi betraktar det som Parfit kallar *icke-identitetsproblemet* («the non-identity problem»). Parfit frågar sig vad vi bör göra om vi kan se till att en person, Ann, existerar med mycket låg (men fortfarande positiv) välfärd eller att en annan person, Beth, existerar med mycket hög välfärd. Problemet, som Parfit ser det, är att förklara varför vi i ett sådant fall bör, allt annat lika, se till att Beth existerar.

En kontraktualist har stora svårigheter med att förklara varför vi bör se till att Beth existerar. Det är svårt att se hur Ann rimligen kan förkasta varje princip som förbjuder att hon existerar eftersom hon trots allt har positiv välfärd. Det verkar även osannolikt att Ann

skulle kunna förkasta varje sådan princip på någon annan grund.

En kontraktualist skulle kunna ifrågasätta Parfits antagande att vi bör se till att Beth existerar i icke-identitetsproblemet. Denna strategi kommer till ett mycket högt pris eftersom vad vi säger om icke-identitetsproblemet och den motbjudande slutsatsen är två relaterade problem. Notera att om vi hävdar att det är tillåtet både att se till att Ann och att se till att Beth existerar, så verkar detta även gälla om valet är mellan väldigt få personer i Anns situation och väldigt många personer i Beths. Detta vore dock att acceptera något väldigt likt den motbjudande slutsatsen: det vore inte sämre om det existerade väldigt få personer med låg positiv välfärd (några »Ann») än om det existerade många fler personer med mycket hög välfärd (många »Beth»).

En kontraktualism av Scanlons typ erbjuder inga lättsmälta lösningar på populationsetiska frågor. Den rimligaste varianten av kontraktualismen implicerar att det inte vore fel att se till att vissa personer existerade med mycket låg positiv välfärd snarare än att andra personer existerade med mycket hög välfärd.

Om populationsetiken är i kris, därför att det inte tycks finnas någon teori som undviker den motbjudande slutsatsen och andra, lika absurda resultat, så är inte kontraktualismen räddningen.¹¹

→

Per Algander är forskare vid Filosofiska institutionen, Uppsala universitet.

Noter

1 Ett exempel på en annan ointuitiv slutsats är *Den Sadistiska Slutsatsen* enligt vilken det kan vara bättre att lägga till personer med negativ välfärd till en population än att lägga till personer med positiv välfärd till samma population.

2 Se till exempel Carlson (1998) och Arrhenius (2000).

3 Detta har förslagits, av olika anledningar, av Tännsjö (2002), Broome (2004) och Huemer (2008).

4 Denna enkla formulering är bristfällig av flera anledningar. Dessa brister kommer dock inte att vara relevanta för resten av denna uppsats. Se Scanlon (1998: 153) för en mer utförlig och komplicerad formulering av kontraktualism. Se även Parfit (2011) för en mycket klagörande redogörelse av Scanlons teori.

5 Detta är en av de punkter där Scanlons kontraktualism skiljer sig från till exempel Hobbes (1968 [1651]).

6 Ett annat exempel vore ett slavsamhälle där vissa slavar skulle ha det sämre om slaveriet avskaffades. Enligt Scanlon kan slavarerna ändå rimligen förkasta en princip som tillåter slaveri, eftersom denna princip inte behandlar dem som likar.

7 Situationer av denna sort är de som Parfit (1984: 356) kallar för »different-people choices».

8 Denna situation skulle kunna vara den vi är i nu, om det är så att klimatförändringarna har gått så pass långt att oavsett om vi bevarar eller förbrukar resurser så kommer framtida generationer att ha negativ välfärd.

9 Detta är förenligt med Scanlons antagande att välfärdsöverbälganden inte är de enda grunderna på vilka en princip rimligen kan förkastas. Scanlon tycks acceptera att välfärdsöverbälganden trots allt är en grund på vilken de rimligen kan förkastas.

10 Att en handlings deontiska status inte beror på huruvida handlingen utförs kallas ibland för »normativ invarians». Se Carlson (1995) och Bykvist (2007).

11 Tack till Jens Johansson, Simon Rosenqvist, Olle Risberg och Olle Torpman för värdefulla kommentarer på tidigare utkast av denna uppsats. Denna uppsats är författad inom projektet »Harm: the concept and its relevance», generöst finansierat av Riksbankens Jubileumsfond (dnr P14-0212:1).

Referenser

- ARRHENIUS, GUSTAF (2000) *Future Generations: A Challenge for Moral Theory* (avhandling), Uppsala: Acta Universitatis Uppsaliensis.
- BROOME, JOHN (2004) *Weighing Lives*, Oxford: Oxford University Press.
- BYKVIST, KRISTER (2006) »Prudence for changing selves», *Utilitas* 18(3), ss. 264-283.
- CARLSON, ERIK (1995) *Consequentialism Reconsidered*, Dordrecht: Kluwer.
- CARLSON, ERIK (1998) »Mere addition and two dilemmas of population ethics», *Economics and Philosophy* 14(2), ss. 283-306.
- HOBBS, THOMAS (1651 [1651]) *Leviathan*, Aylesbury: Hazell Watson & Viney.
- HUEMER, MICHAEL (2008) »In defence of repugnance», *Mind* 117(468), ss. 899-933.
- PARFIT, DEREK (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- PARFIT, DEREK (2011) *On What Matters, Vol. 2*, Oxford: Oxford University Press.
- SCANLON, THOMAS (1998) *What We Owe to Each Other*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- TÄNNSJÖ, TORBJÖRN (2002) »Why we ought to accept the repugnant conclusion», *Utilitas* 14(3), ss. 339-359.

INTERVJU MED ELENA NAMLI, PROFESSOR I TEOLOGISK ETIK
VID TEOLOGISKA INSTITUTIONEN, UPPSALA UNIVERSITET

Elena Namli, berätta kort om dig själv.

MITT FILOSOFISKA LIV började vid Moskvas statliga universitet år 1984. Från matematik och logik kom mina intressen att utvecklas åt religionsfilosofi och sedan etik. Jag disputerade i etik vid Uppsala Universitet hösten 2000 och är nu helt övertygad om att etik är den första filosofin. Inom etikämnet forskar jag framför allt på politisk etik och etisk teori. Min senaste monografi är *Human Rights as Ethics, Politics, and Law* och nu går jag vidare med ett projekt om hur det politiska förstås inom de moderna och mer sofistikerade formerna av rättspositivism.

Sedan är jag förstas en teologisk etik så jag sysslar en hel del med den potential som kristna traditioner har för kritik av moralen. De andra traditionerna kan jag inte lika bra men jag försöker hålla levande en dialog med både judiska och muslimska etiker. Jag har bland annat redigerat och medverkat i en bok om *Jewish Thought, Utopia, and Revolution*.

Vad menar du med att etik är den första filosofin?

DET JAG TÄNKER mig har sin grund i det post-kantianska moralfenomenologiska projektet. På olika sätt utvecklar Levinas och, oberoende av honom, Bakhtin en förståelse av det praktiska förnuftet som gör »börat» till en fundamental förutsättning för personligt vara. Särskilt Bakhtin är spännande när han i sin bok *Till handlingens filosofi* menar att moralen fångar upp jagets (subjektets) väsentliga o-fulllbordan. Det är inte subjektet som konfronteras med valet, det är erkännandet av friheten och ansvaret som konstituerar subjektet.

Vad innebär det i politiska termer? Det innebär att framtiden och historien är möjliga eftersom det politiska subjektet skapar sig själv genom att anlägga ett moraliskt perspektiv på det givna. Revolutionen är möjlig och därmed även politiskt handlande. Politiken är möjlig eftersom och så länge revolutionen är möjlig.

Är man med denna åskådning förbunden till några specifika normativa ståndpunkter?

INTE I TERMER av normativ teori. Som jag kommer fram till i min bok *Kamp med förnuftet* innebär inte Bakhtins, eller för den delen Levinas etik, någon särskild normativ teori som ger annorlunda svar på frågor om innebörden av rätt och gott. Subjektets (jagets och viets) radikala ansvar fångar moraliteten i det att normer, från att vara generella, ändrar sin riktning när de accepteras av subjektet såsom ens unika ansvar. Det är inte så att fenomenologisk etik erbjuder något annorlunda svar på frågan om vad man bör göra. Istället »riktar» denna etik normen genom att fånga upp moralitetens grundstruktur – det som bör göras bör göras av mig.

Sedan kan man förstås säga att etiken alltid har en normativ grund i den meningen att det givna inte accepteras. Ska jag vara helt ärlig, kan jag inte heller tänka mig vare sig Levinas eller Bakhtin som utilitarist.

Hur skiljer sig teologisk och icke-teologisk etik åt?

DEN SKILLNADEN ÄR kontextuell. I mitt hemland innebär teologisk etik att tolka och utveckla kyrkans morallära. Men även i Ryssland är många teologer obekväma med dessa ramar. I vår svenska kontext skiljer sig inte teologisk etik från filosofisk etik på annat sätt än att teologerna riktar större uppmärksamhet mot den betydelse som olika kontexter har för både moral som social institution och etik såsom kritisk analys av moralen. Teologer intresserar sig särskilt för vilken betydelse religion och livsåskådning har för våra moraluppfattningar. Den kritik som filosofer riktat mot kristen etik har medfört att svenska teologer antagit utmaningen och levererat en teologisk etik som är både transparent och samhällskritisk.

I Uppsala har vi en stark tradition av kritisk socialetik och ibland kallas etikämnet på teologen av våra internationella kolleger för »Uppsala school of critical studies». Vi har en uttalad ambition att arbeta med normativ etik och etisk teori så att autentiska dilemman och verkliga kontexter bearbetas.

Den rysk-ortodoxa kyrkan skiljer sig teologiskt från den evangelisk-lutherska svenska. Kan det förklara skillnaden mellan ryska och svenska etikverksamheter?

KANHÄNDA. ÄNNU VIKTIGARE är det faktum att ryska universitet historiskt inte inkluderade teologiska fakulteter. Först nu diskuterar man i Ryssland möjligheten att utveckla teologi såsom en akademisk disciplin inom universitet. En sådan förändring är ett dilemma och många av mina kolleger i Ryssland är oroliga för att dogmatisk teologi skulle negativt påverka akademin. Jag förstår deras oro men argumenterar själv för att en sådan institutionell utveckling på sikt skulle påverka både teologi och kyrka på ett positivt sätt. Teologiska fakulteter, som är en del av akademin, utgör en livsviktig motvikt mot de tendenser som alltid finns i kyrkor och som går ut på att hierarkin av olika slag har ett monopol på tolkning av traditioner. Risken är särskilt påtaglig i kristna traditioner som, till skillnad från både judiska och muslimska, ser enheten såsom ett normativt ideal.

Upplever du att du som teologisk etiker är verksam i gemenskap med icke-teologiska etiker, eller borde vi tala om två olika fält som är isolerade från varandra?

TVÅ FÄLT ÄR det men vi befinner oss inte i någon isolering. En hel del fruktbart samarbete pågår mellan teologiska etiker och etiker inom filosofi samt politiska filosofer. Under 2017 var jag involverad i två sådana spännande internationella projekt. Det ena var en workshop om »Kosmopolitanism och nationell identitet» som Robert Audi organiserade i Rom. Jag bjöds in för att ge ett teologiskt etiskt perspektiv på de mänskliga rättigheternas universalitet och vi hade ett mycket givande samtal där politiska filosofer och rättsfilosofer medverkade. Ett annat sammanhang är den konferens om »Revolution och Reformation» som Uppsala Universitet organiserar i samarbete med Vitterhetsakademin. Även här fördes en dialog mellan filosofer och teologer.

Forskning om mänskliga rättigheter är ett bra exempel på att olika typer av etisk och filosofisk kompetens behövs om frågorna ska

bearbetas ordentligt utan att komplexiteten försvinner. I Sverige har vi flera filosofer, teologer, rättsvetare och statsvetare som så att säga hittat varandra och tar vara på varandras kompetens. Bara för att ta några vars forskning är av stor relevans för mig kan jag nämna Lena Halldenius i Lund och Patricia Mindus i Uppsala.

Sedan har utvecklingen (tack och lov!) varit sådan att fler och fler filosofer inser att man inte kan studera praktiskt förnuft genom att helt bortse från det faktum att människor och samhällen påverkas av livsåskådningar av olika slag. Inte minst politisk islam bidrar till att filosofernas intresse för religion stärks.

Du är och har tidigare varit engagerad i forskningsprojekt om mänskliga rättigheter och rättsfilosofi. Vilka idéer har du gjort nedslag i och vad har du argumenterat för?

DET STÄMMER. ÅR 2014 publicerade jag boken *Human Rights as Ethics, Politics, and Law* vars syfte var att undersöka relationen mellan rätt, moral och politik inom den nutida människorättsdiskursen. Jag behandlar sådana grundläggande frågor såsom innebörden av universalitet, rättighetskonflikter och religionens roll i det offentliga med fokus på tre skilda dimensioner inom mänskliga rättigheter, nämligen lag, moral och politik. Av särskild betydelse för analysen är de kritiska utmaningar som kommer från post-koloniala teoretiker samt dem som problematiserar den liberala dominansen inom människorättsdiskursen. Boken är en kritik av liberalism när den urartar i en monopolisering av betydelsen av mänskliga rättigheter. Jag visar vidare att det finns ett samband mellan denna monopolisering å ena sidan och det jag kallar för juridifiering av de mänskliga rättigheterna. Min tes är att de mänskliga rättigheterna är universella enbart på ett kritiskt normativt plan vilket betyder att varje anspråk i termer av sådana rättigheter måste underställas universaliseringstestet (jag tänker närmast på Hares princip om moraliska omdömens universaliserbarhet). Förbud mot diskriminering och rasism, som aldrig kan implementeras med enbart juridiska medel, utgör i min tolkning ett centralt inslag i de mänskliga rättigheterna. Samtidigt menar jag att positiva människorättsnor-

mer inom internationell liksom nationell rätt inte kan betraktas såsom universella i deskriptiv mening. Politiskt innebär det att jag försvarar suveränitetsprincipen.

I mitt arbete med boken kom jag till insikt om att olika förståelser av det politiska samt tolkningar av skilda typer av normativitet spelar in när de klassiska frågorna kring mänskliga rättigheter bearbetas. Därför går jag nu vidare med ett projekt där jag undersöker de moderna och mer nyanserade formerna av rättspositivism och naturrätt för att se om och hur olika tolkningar av politiken påverkar argumentationen. Jag är nu klar med ett kapitel om Herbert L. Hart och tror att projektet kan bli riktigt spännande.

Liberalismen har beskrivits som »historiens slut» och mycket av vår samtida politiska diskussion handlar om hur den liberala demokratin ska försvaras, men du riktar i stället en kritik mot liberalismen. Utveckla gärna den något!

EXAKT – »THERE IS NO alternative» är en nyliberal slogan som jag är kritisk till. Jag håller med dem som menar att nyliberalismen, såsom bankkapitalismens främsta ideologi, bär skulden för ett globalt demokratiunderskott – både i termer av teknokratism och populism. Demokrati behöver politiska projekt och olika visioner för social rättvisa. Om det inte finns alternativ, förvandlas medborgare till konsumenter av politiken.

Min kritik av liberalismen handlar om att den, när den menar sig ha monopol på sociala lösningar, blir odemokratisk. De kritiker av liberalismen som jag är intresserad av är inte anti-liberala, det är inte mindre frihet de vill ha utan mer. Sedan är det av betydelse att klassisk liberalism historiskt sett formades i kolonialistiska kontexter och därför måste liberala projekt utvecklas med hjälp av kritik av liberalismens kolonialistiska arv.

Påpekar din kritik en brist som liberalismen kan ställa till rätta, eller är kritiken av ett sådant slag att liberalismen borde ersättas med någonting annat?

SOM SAGT ÄR jag varken motståndare till liberalismen eller den

liberala demokratin. Båda kan och bör försvaras och utvecklas. Vidare är jag inte förtjust i trenden att utmåla olika slags »hot» mot vår demokrati, särskilt om dessa hot är tänkta i termer av externa subjekt såsom Ryssland eller islam. Demokrati ska återerövas av varje generation, den kan inte deponeras i ett skåp utan står och faller med politiskt deltagande eller dess frånvaro och apati. När jag själv menar att socialistisk rättvisa och social solidaritet är rimligare alternativ, tänker jag mig inte dessa såsom anti-liberala projekt. Jag tror att Marx gamla idé, om att befrielsen inte kan reduceras till oberoende från gemenskapens ramar utan bör ses såsom en befrielse *till* gemenskap, äger fortsatt aktualitet och på ett konstruktivt sätt utmanar liberalismen.

Du har tidigare uttryckt ett intresse för vad som skiljer praktiskt resonerande från teoretiskt. Vad innebär den frågeställningen?

ÄR MAN EN etikern måste man, menar jag, grubbla över det praktiska förnuftets särart. Det går inte att vetenskapligt sett pålitligt bedriva normativ eller tillämpad etik utan att reflektera över ställningstaganden inom etisk teori.

Det är i första hand friheten som särskiljer det praktiska förnuftet och därmed tror jag inte att Kant själv insett vilken sprängkraft hans andra kritik egentligen har. I min bok *Kamp med förnuftet* och nu i det pågående projektet om rätt, moral och politik försöker jag angripa moraliteten utan att reducera kritiken till sådana kriterier som gäller inom det teoretiska förnuftet. Med andra ord förfasar jag inte mig såsom Kant brukade göra över sådant som »skulle kunna vara en självmotsägelse». Friheten, och i och med det, dilemman förblir moralitetens och etikens sfär – hur arbetar vi med detta problem vetenskapligt?

Avslutningsvis, vart borde studenter som intresserar sig för teologisk etik vända sig?

DET FINNS SÅ mycket spännande och viktigt att göra inom teologisk etik och i samarbete med teologiska etikern! Tyvärr är det bara i Uppsala som vi idag har teologisk etik hela vägen från grundnivå till forskarutbildning. Men vi utvecklar ämnet, och i väntan på

INTERVJU MED ELENA NAMLI

att fler svenska universitet satsar mer, välkomnar vi alla intresserade att söka till teologiska fakulteten i Uppsala för både kurser på grundnivå, avancerad nivå och till forskarutbildning.

→

Jesper Ahlin

JAG ÄR TACKSAM för den kritiska granskning som Katharina Berndt Rasmussen (2017) har gjort av min artikel rörande en »rimlig» samvetsklausul och de förtydliganden jag gjort som svar på Erik Malmkvists replik (Agnafors 2017a; 2017b; Malmqvist 2017). Däremot finner jag inte invändningarna övertygande. Nedan ska jag därför kort kommentera den kritik som framförts. Eftersom kritiken levererades föredömligt klart och koncist, kommer jag för enkelhets skull att ge svar i punktform. Samtliga sidhänvisningar är till Berndt Rasmussens artikel, om inte annat anges.

Osäkerhet eller oenighet?

I REPLIKEN FRÅGAS det om jag verkligen menar att det råder moralisk *osäkerhet* rörande aborters moraliska status – är det egentligen inte moralisk *oenighet* som avses? Distinktionen är viktig, eftersom det kan råda moralisk oenighet även om det finns välmotiverade moraliska principer och rekommendationer, och då det kan finnas moralisk osäkerhet även om alla parter är helt eniga.

Jag menar det jag skrivit – moralisk osäkerhet. Min ståndpunkt är den att en viss moralisk hållning ska anses som rätt om det föreligger goda skäl för den. Finns det goda skäl *mot* samma hållning ska den anses som fel. Om det saknas goda skäl för båda hållningarna, eller om skälen för och emot en viss hållning väger lika tungt, så kan man tala om att det råder moralisk osäkerhet och en agnostisk hållning är således påkallad. Rörande abortfrågan – som jag beskrivit som en fråga där moralisk osäkerhet råder – ser jag inte att vare sig den ena eller den andra sidan har presterat någon övertygande argumentation. Att det däremot finns en tydlig konsensus – i Sverige, men knappast i övriga världen – att man *anser* abort vara moraliskt acceptabelt påverkar inte dess moraliska status.

Kostnader

BERNDT RASMUSSEN MENAR att jag – i min artikel och i mitt svar till Erik Malmqvist – talar enbart i termer av »kostnader» och att det rör sig om en »skadekalkyl» (s. 37). Hennes invändning är att »[d]et som ska jämföras är inte parternas respektive potentiella skador (>kostnader>) i sig, utan deras respektive anspråk på att få slippa dessa.» (s. 39)

Det är visserligen korrekt att jag använder termen »kostnader», men jag har inte talat om kostnader som någon form av subjektivt upplevd börda, och inte heller har jag någonstans låtit påskina att det rör sig om ett slags »skadekalkyl». Tvärtom vad som antyds i repliken, så är jag helt på det klara med att de kostnader som ska vägas mot varandra bäst *uttrycks och värderas i relation till befogade krav* – något annat har inte hävdats. Att inte få ett *prima facie* befogat krav tillgodosett – antingen inte alls eller bara delvis – har jag således (stundtals) beskrivit som en kostnad. I efterhand ska det dock villigt erkännas att en annan och mer precis terminologi hade varit att föredra, men givet en rimlig tolkning så ändrar inte ordvalet argumentationens giltighet.

De lege ferenda

BERNDT RASMUSSEN SKRIVER att »kalkylen [...] måste viktas till den gravidas fördel. Skälet utgörs av grundprincipen för hela hälso- och sjukvårdens verksamhet.» (s. 39) Därefter följer en hänvisning till hälso- och sjukvårdslagen. Men här blandas korten alltför slarvigt. Det resonemang jag för är av typen *de lege ferenda* – hur lagen bör se ut. Att hänvisa till vad lagen kan tänkas mena blir i sammanhanget ovidkommande, såtillvida någon stödjande argumentation inte anförs. Inte heller verkar det rimligt, vilket Berndt Rasmussens resonemang verkar antyda, att hälso- och sjukvårdslagens grundprincip slår ut alla andra hänsyn med automatik.

Som en konsekvens av Berndt Rasmussens utgångspunkt i nuvarande lagstiftning hävdas att jämförelsen mellan en barnmorskas rätt till sitt »drömyrke» och ett konsumentköp blir missvisande. Berndt Rasmussen tycks mena att medan Egon kan välja gräsklip-

pare, så finns det givna regler som avgör yrkets innehåll. Det är dock invändningen som tar miste, inte exemplet. Som jag diskuterat i detalj i artikeln, så kan abort inte sägas vara en i praktiken nödvändig del av en barnmorskas yrke och inte heller framhålls det i de beskrivningar av utbildningen som funnits fram tills dags dato. Inte heller framgår det klart och tydligt i den kompetensbeskrivning som socialstyrelsen formulerat rörande legitimation. Att *yrket* i sig skulle kräva att man faktiskt utför aborter är således felaktigt; däremot kan en specifik *anställning* kräva det.

Vidare: att lagstiftningen skulle kräva att barnmorskan medverkar vid aborter är också det missvisande. För det första åläggs ansvar för aborter *institutioner*, inte enskilda läkare och barnmorskor. För det andra är det läkaren som utgör lagstiftningens fokus, inte barnmorskan. För det tredje – och som redan påpekats ovan – är mitt resonemang av typen *de lege ferenda*. Även om det hade varit så att lagen påbjudit barnmorskan att utföra aborter, så är det således ändå inte ett relevant argument, eftersom frågan handlar om just huruvida lagen bör befria den samvetsömma barnmorskan eller ej, och under vilka omständigheter och villkor.

Att förändra villkoren i ett yrke

I REPLIKEN ANFÖRS att det är skillnad mellan att förändra något *negativt* på arbetsplatsen (en riskabel arbetsmiljö, en otrevlig jargong) och att slippa *arbetsuppgifterna* som det negativa häftar vid. Det är ett rimligt påpekande i sig, men det missar målet. Inledningsvis ska det påpekas att det utgör något negativt, i ett liberalt samhälle, att *inte* försöka ackommodera samvetsfrihet – att försöka förändra till det bättre genom att även ge utrymme för samvetsfrihet kan således inte i sig anses fel. Men är det då inte en mycket viktig poäng som Berndt Rasmussen gör, att man inte gärna kan försöka förändra yrket på så sätt att man vill förhandla bort en essentiell del av det?

Som påpekats ovan är aborter inte en essentiell del av barnmorskans yrke. Dessutom bör man här göra en viktig distinktion: den mellan att verka för att *arbetsuppgiften* som sådan ska försvinna

och att verka för att en *viss grupp av arbetstagare* ska få slippa utföra nämnda uppgift. Det senare – vilket jag argumenterar för – är till exempel inget ovanligt i svensk arbetsrätt, och inte på något sätt en anomali. En moralisk position är här att jämställa med rehabiliteringsbehov eller sjukdom – den kan inte »väljas bort», oavsett om den i någon bemärkelse kanske kan anses självförvållad. Huruvida en grupp arbetstagare – de samvetsömma – kan få sin samvetsvägran ackommoderad eller inte, är den fråga som ligger på bordet.

Den förra idén – att arbetsuppgiften som sådan ska försvinna – har jag överhuvudtaget inte försvarat.

Drabbas verksamheten?

BERNDT RASMUSSEN MENAR att verksamheten kommer att bli lidande om mitt förslag om en rimlig samvetsklausul realiserades. Någon empiri anförs dock inte. Det är en smula förvånande, eftersom jag tidigare påtalat just hur samvetsklausuler avfärdas trots att relevant och pålitlig empiri saknas. Jag har dessutom ställt upp som ett explicit krav för den rimliga samvetsklausulen att den *inte* får leda till att abortvården blir orimligt lidande. Blir den det, så kan samvetsklausulen inte återopas.

Jag har dessutom anfört en mängd skäl till varför en sådan försämring av abortvården inte är att vänta, givet att den huvudsvarige parten – sjukvårdsinrättningen – organiserar verksamheten effektivt utifrån en respekt för *både* den abortsökande kvinnan och den samvetsömma barnmorskan. Det rör sig här om prognoser: någon empiri av icke-anekdotisk karaktär finns som sagt inte att tillgå – både jag och Berndt Rasmussen får således avvakta mer solida belegg innan den andres ståndpunkt konklusivt kan avfärdas.

Vikten av att öva

MELLAN RADERNA I Berndt Rasmussens kritik kan man läsa in ett annat argument mot min rimliga samvetsklausul: en tillfredsställande och säker abortvård kräver personal som underhåller sin kompetens, och en barnmorska som konsekvent vägrar aborter och dessutom lyckas undvika de undantag som den rimliga samvets-

klausulen specificerar, kommer att tappa den färdighet det innebär att utföra en abort. När det således uppkommer ett fall där samvetsvägran *inte* är tillämplig, och barnmorskan därmed tvingas utföra aborten, så kommer hen inte att kunna utföra aborten på ett säkert sätt.

Det här är, enligt mig, ett av de starkare argumenten mot en rimlig samvetsklausul. Eftersom jag tar som utgångspunkt att även en samvetsöm barnmorska ska kunna utföra en abort i vissa situationer, så får den rimliga samvetsklausulens konstruktion inte leda till att den utgångspunkten äventyras. Berndt Rasmussens argument pekar mot en sådan risk.

Jag är dock inte lika pessimistisk som Berndt Rasmussen, och jag ser inte heller några konklusiva skäl att vara det. De allra flesta aborterna idag är medicinska, och medan de visserligen kräver gedigna kunskaper vid dess administration, så krävs inga särskilda färdigheter av den typ som kräver konstant underhåll. Det verkar också osannolikt med en situation där en aborts utförande är så brådskande att den enskilda barnmorskan måste utföra den på studs. De enda akuta skäl jag kan tänka mig är medicinska. I den mån en abort är betingad av ett medicinskt nödläge, torde det överhuvudtaget inte falla på barnmorskans bord att utföra aborten, utan läkarens. Läkarens rätt till samvetsvägran har jag inte berört överhuvudtaget, eftersom det är en annan diskussion, med andra premisser.

Till sist ska det också poängteras att – om underhåll av kompetensen faktiskt skulle vissa sig vara ett problem – den rimliga samvetsklausulen kan förses med ett ytterligare villkor: den samvetsömme kan åläggas att utföra eller assistera ett mindre antal aborter varje år, alternativt genomföra prov för att säkerställa kompetensen (inte olikt de olika tester som finns för att testa skjutskicklighet hos poliser och färdigheten att manövrera en jumbojet – tester som vanligen inte sker i »skarpt läge»).

Vårdgivarens ansvar

EN ANNAN INVÄNDNING som görs är att min »skadekalkyl» är ofullständig eftersom den inte inkluderar verksamheten i stort och

övrig personal. Det hävdas dessutom att jag inte alls nämner »den spermiegivande partens ansvar».

Vad gäller mannens ansvar är så beskrev jag kvinnans ansvar som »delat» (Agnafors 2017b: 8). Det var kanske en otydlig formulering och jag vill därför förtydliga att det rör sig om ett delat ansvar där hälften av ansvaret för graviditeten som utgångspunkt ligger på mannen. Exakt hur dennes ansvar ska hanteras i lagstiftningen har jag inget svar på – jag skulle dock välkomna förslag på en smidig och rimlig fördelning av bördan. En sådan faktisk ansvarsfördelning som tydliggör även spermiegivarens ansvar skulle sannolikt få ned antalet oönskade graviditeter markant.

Vad gäller verksamheten i övrigt har jag diskuterat tänkbara och relevanta konsekvenser utförligt, och jag är därför en aning förvånad över Berndt Rasmussens påstående om att dessa inte skulle ha tagits med i beräkningen. Ska invändningen ha någon potential bör dessutom den normativa vikten hos arbetskamraternas önskan att slippa en ökning av den arbetsuppgift de inte har hyser samvetsbetänkligheter mot (och vilken Berndt Rasmussen hävdade ingå som en essentiell del av yrket) viktas mot den samvetsömmas önskan att slippa uppgiften ifråga.

En orimlig rimlig samvetsklausul?

DET TREDJE OCH sista huvudargumentet som framförs är att den rimliga samvetsklausulen kommer att betraktas som orimlig ur minst en av parternas perspektiv (s. 43). Berndt Rasmussen anför därefter, för att illustrera sin tes, Ellinor Grimmark som ett exempel på någon som inte skulle acceptera min rimliga samvetsklausul.

Men att Grimmark skulle finna den rimliga samvetsklausulen otillfredsställande bryr jag mig inte om; det har knappast varit min ambition att låta Grimmarks personliga hållning vara måttstocken för vad som är lämplig lagstiftning. Att abortförespråkare som ser varje minuts försening av en abort som en allvarlig inskränkning av aborträtten bekommer mig inte heller. Min utläggning har hela tiden handlat om hur en moraliskt legitim och lagstadgad rätt till samvetsfrihet inom abortvård kan, i grova drag, se ut. Den samvets-

klausul jag skisserat är den som jag ser som *objektivt sett* bäst underbyggd, jämfört med andra lösningar. Jag utgår således från att det finns någon form av objektiv, eller åtminstone intersubjektiv, standard rörande vad som utgör goda skäl. Att Grimmark eller någon annan aktör skulle bli missnöjd med utfallet av ett sådant resonemang är helt ovidkommande, såvida de inte kan anföra goda skäl för varför deras missnöje skulle ha någon som helst form av relevans.

Avslutande reflektioner

SAMVETSKLAUSULER INOM FRAMFÖR allt abortvård är en svår och kontroversiell fråga. Dikena i diskussionen grävs ofta så djupa att de mer liknar intellektuella gravar; de är så djupa tankegröpar att kontrahenterna inte förmår nå upp för att kika över kanten. De repliker jag har erhållit först från Erik Malmqvist och nu även Katharina Berndt Rasmussen har utgjort en välkommen kontrast. De har båda varit klara och tydliga och därtill framkastat tänkvärda synpunkter. Som framgår ovan så anser jag dessvärre inte att Berndt Rasmussens kritik är övertygande – inte helt oväntat, eftersom frågan är svår och därför torde kräva många och betydligt längre diskussioner än vad som kan föras här om någon form av konsensus ska uppnås. Jag ser dock fram emot sådana diskussioner och hyser förhoppningen att diskussionerna för oss framåt.

→

Marcus Agnafors

Referenser

AGNAFORS, MARCUS (2017a). »En rimlig samvetsklausul», *Tidskrift för politisk filosofi*, nr 1 2017.

AGNAFORS, MARCUS (2017b). »Replik till Erik Malmqvist», *Tidskrift för politisk filosofi*, nr 2 2017.

BERNDT RASMUSSEN, KATHARINA (2017). »Replik till Marcus Agnafors», *Tidskrift för politisk filosofi*, nr 3 2017.

MALMQVIST, ERIK (2017). »Replik till Marcus Agnafors: »En rimlig samvetsklausul»», *Tidskrift för politisk filosofi* nr 2 2017.

MARCUS AGNAFORS GÖR i denna tidskrift en viktig och nyanserad insats i den svenska debatten om samvetsklausuler inom abortvården. Hans tidigare artiklar handlar om att hitta en koherent position från vilken man kan både värna om rätten till fri abort och samtidigt ge barnmorskor möjlighet att sträva efter det goda livet, d.v.s. att förena sitt yrkesval med sitt samvete. Agnafors bemöter i detta nummer mina kritikpunkter och förtydligar därigenom ytterligare sin ståndpunkt i frågan om samvetsklausulers berättigande. Emellertid stavar han inte ut dess mest intressanta implikationer. De viktigaste ska jag i denna korta replik försöka mejsla fram.

1

AGNAFORS MENAR ATT en eventuell oförenlighet mellan införandet av hans »rimliga samvetsklausul» och de befintliga bestämmelserna i hälso- och sjukvårdslagen är »ovidkommande» (s. 21). Och visst är det inte tillämpningar av det befintliga regelverket vi diskuterar, utan just ändringar i det, och hur dessa kan rättfärdigas moraliskt. Men nu behövs större tydlighet kring vilka regler, på vilken nivå, vi egentligen diskuterar.

Utifrån Agnafors tidigare texter kan man få intrycket att frågan gäller mer specifika, underordnade bestämmelser (t.ex. kring utformningen av anställningskontrakt m.m.), som håller sig inom ramen för hälso- och sjukvårdens överordnade grundprinciper. Hans senaste replik indikerar dock att även de sistnämnda behöver omförhandlas – och att frågan om samvetsklausuler därmed är långt mer omvälvande än vad som framkommit hittills i debatten.

Det finns här bara två basala möjligheter. Antingen så är införandet av samvetsklausuler förenligt med de befintliga grundprinciperna. Då är vissa av mina tidigare invändningar mot Agnafors position ogrundade. Agnafors anför dock inga argument som skulle

visa att hans förslag ryms inom dessa grundbestämmelser, vilka otvetydigt sätter patientens behov i första rummet.

Eller så är samvetsklausuler oförenliga med grundbestämmelserna. Jag tolkar Agnafors påpekande, att hans resonemang avser »hur lagen *bör* se ut» (s. 21), som ett implicit erkännande om att det föreligger en sådan oförenlighet. Om detta är vi i så fall eniga. Men då blir nästa steg att fråga sig, för den som vill hålla fast vid samvetsklausuler: hur *bör* dessa bestämmelser se ut istället? Vilka grundprinciper behöver hälso- och sjukvården styras av för att möjliggöra samvetsklausuler inom abortvården, och hur rimliga är de? Dessa frågor lyfter dock Agnafors aldrig upp till ytan.

Hur skulle då ett svar kunna se ut? Det nuvarande övergripande målet är att värna om »en *god hälsa* och en *vård på lika villkor* för hela befolkningen». ¹ Ska vi här även tillägga »*framkomliga yrkesbanor* för hela befolkningen»? Eller ta formuleringen att vården ska »tillgodose *patientens* behov av trygghet, kontinuitet och säkerhet», under »respekt för *patientens* självbestämmande och integritet». ² Ska vi alltså nu även skriva in *vårdpersonalens* behov, samvetsfrihet och (religiösa) integritet i syftesbeskrivningen för vården? Och vad ska lagen säga om hur dessa hänsyn ska viktas mot varandra, på ett principiellt plan?

Det är svårt att se hur ett alternativ till det befintliga patientfokuset skulle kunna göras plausibelt. Det är än svårare att skönja vilka vidare konsekvenser ett avsteg från patientfokuset skulle föra med sig. Här behövs därför en mycket mer omfattande diskussion och konsekvensanalys – som faller på den som vill förändra regelverket för att möjliggöra införandet av samvetsklausuler.

2

FÖR DET ANDRA så kvarstår ett antal rimlighetsproblem för Agnafors »rimliga samvetsklausul». Samvetsklausuler är på agendan just p.g.a. att vissa (potentiella) barnmorskor kan hysa en ovilja mot att utföra aborter. En sådan ovilja är antingen kategorisk, eller så är den icke-kategorisk.

När det handlar om en kategorisk abortvägran, innebär den en

inställning av sorten »jag kan aldrig medverka vid aborter». För att ackommodera den skulle det behövas en kategorisk samvetsklausul, formulerat i termer av barnmorskans ovillkorade rättighet att slippa all abortmedverkan och arbetsgivarens motsvarande skyldighet att aldrig kräva sådan. Utifrån Agnafors senaste replik kan jag här konstatera att vi på denna punkt är eniga: en sådan kategorisk samvetsklausul kan aldrig vara rimlig, utifrån vår gemensamma utgångspunkt att aborträtten ska värnas. Agnafors »rimliga samvetsklausul» ackommoderar därmed inte någon samvetsvägran av denna kategoriska natur.

Då återstår en icke-kategorisk abortovilja (som kan vara nog så stark), av sorten »jag skulle helst vilja slippa att medverka vid (allt för många) aborter». En sådan mjukare, preferensliknande abortovilja har dock sedan länge kunnat ackommoderas genom vad vi kan kalla för informella »samvetsöverenskommelser». En sådan överenskommelse träffas mellan arbetsgivaren och den anställda, utifrån deras respektive förutsättningar. Den kan behöva omförhandlas när dessa förutsättningar ändras och kan därför inte uttryckas i termer av ovillkorade rättigheter och skyldigheter i anställningskontrakt. En formell samvetsklausul i anställningskontrakt har aldrig behövts för detta. Den juridiska kampen för formella samvetsklausuler kan i själva verket ha varit kontraproduktiv i praktiken, då den verkar ha minskat möjligheten för just sådana informella samvetsöverenskommelser.³

Agnafors position kan nu förstås som ett försök att formalisera den här typen av informella överenskommelser, och samtidigt undvika kategoriska klausuler. Hans »rimliga», d.v.s. formella men icke-kategoriska, samvetsklausul formuleras därför i termer av en – i takt med invändningarna växande – lista av *villkorade* rättigheter och skyldigheter som tillkommer barnmorskan resp. arbetsgivaren. På ett teoretiskt plan är detta en intressant position. Den visar att försöket att hitta en koherent position, från vilken man kan både värna om rätten till fri abort och samtidigt ge barnmorskor möjlighet att sträva efter det goda livet, är kantat av kompromisser.

I praktiken hamnar dock den som intar denna »rimliga» posi-

tion i en svår sits, på minst följande tre sätt. För det första återstår ovannämnda utmaning att positionen är orimlig utifrån de nuvarande grundbestämmelserna för sjuk- och hälsovården. För att göra positionen koherent med vårdens yttersta syften behövs en genomgripande omförhandling, och rimlighetsbedömning, av dessa grundbestämmelser.

För det andra kvarstår problemet att positionen är orimlig för de som, likt Ellinor Grimmark, driver den juridiska kampen för samvetsklausuler inom abortvården. Agnafors har rätt i att detta inte utgör något argument mot hans position. Däremot väcker det frågan vilken relevans hans position har i den pågående debatten om samvetsklausuler. Mitt förslag är här att Agnafors argument för en »rimlig samvetsklausul» i själva verket visar på orimligheten i abortvägrarnas extrema position. Huruvida hans »mellanposition» är rimligare än exempelvis ovannämnda informella samvetsöverenskommelser återstår dock att visa.

Ett tredje bekymmer dyker upp i den konkreta vårdssituationen, där en abortovillig barnmorska träffar på en ofrivilligt gravid patient. Med Agnafors position krävs här en ytterligare utredning kring huruvida villkorslängan är uppfyllt (utöver övriga medicinska bedömningar om vårdbehovet, den administrativa planeringen för genomförande av vården, m.m.), samt rutiner för att reda ut eventuella oenigheter mellan den vägrande barnmorskan och de som ansvarar för vården. Det innebär också att »skyttegravskampen» mellan abortmotståndare och abortförespråkare i viss mån flyttar in i de praktiska vårdprocesserna. Även rimligheten i detta måste, till slut, ifrågasättas.

→

Katharina Berndt Rasmussen

Noter

1 Hälso- och sjukvårdslag 2017:30 (www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/halso--och-sjukvardslag_sfs-2017-30), mina kursiveringar.

→← REPLIKSKIFTE

2. Ibid., mina kursiveringar.

3. Se DN (2017-06-22) »Barnmorskan som vägrar utföra abort: Det kanske är ovanligt att ha åsikter och stå för dem ända in i döden» (www.dn.se/arkiv/lordag/barnmorskan-som-vagr-ar-utfora-abort-det-kanske-ar-ovanligt-att-ha-asikter-och-sta-for-dem-anda-in-i/).

OLLE WÄSTBERG OCH DANIEL LINDWALL:
Folkstyret i rädslans tid, Stockholm: Fri Tanke förlag, 2017.

FOLKSTYRET I RÄDSLANS TID tecknar en mörk bild av tillståndet i demokratin. En våg av auktoritär populism – den term författarna väljer för att beskriva partier och rörelser som Le Pen, Tea Party-rörelsen, Alternative für Deutschland, regeringarna i Polen och Ungern och Donald Trumps presidentskap – sköljer över de västerländska samhällena. Populismens frammarsch kan inte förstås som ett tillfälligt och övergående fenomen utan måste ses som en manifestation av djupgående förändringar. Bokens syfte är enligt egen utsago att undersöka om och i så fall hur denna auktoritära populism utgör ett hot mot demokratin (s. 10) men boken ger också en bredare kartläggning över olika typer av utmaningar och problem som demokratin i framförallt Sverige står inför. Författarna Olle Wästberg och Daniel Lindwall var ordförande respektive huvudsekreterare i den senaste demokratiutredningen och boken är en popularisering och vidareutveckling av utredningen.

Med avstamp i samhällsforskning, journalistik och demokratiutredningens rapporter och slutsatser redogör boken för olika anti-demokratiska fenomen och strömningar i samtiden. Boken inleds med en beskrivning av den auktoritära populismen, vars gemensamma nämnare är nationalism, förakt mot det politiska etablissemanget, globaliseringskritik och invandringsmotstånd. Rörelsen fångar upp ett missnöje och en misstro som grott under en längre tid och som göds av »de känslor av maktlöshet, utanförskap och oro som många människor har inför samhällsutvecklingen» (s. 18). Orsakerna till missnöjet spåras till effekterna av ekonomisk globalisering och misslyckandet i att åstadkomma och fördela ekonomiska förbättringar. Men även det alltmer elitistiska politiska systemet som vänder medborgarna ryggen bär skuld.

Demokratin hotas också av andra samtidsfenomen. I »postsanningssamhället» försvåras det demokratiska samtalet av att »fakta blir en politisk konstruktion snarare än en realitet» (s. 59). De politiska partierna och folkrörelserna tappar medlemmar och partierna förvandlats allt mer till valorganisationer. Som en konsekvens minskar medborgarnas känsla av delaktighet i och inflytande över politiken och samhällsutvecklingen. I samband med politikens professionalisering får välfinansierade intresseorganisationer, lobbyister och PR-konsulter en större roll. Politiken blir en aktivitet för branschfolk, och »människors upplevelse av att politiken är elitiserad» (s. 129) stärks. Identitetspolitikens intåg hotar det demokratiska samtalet och riskerar att stöta bort breda väljargrupper när diskussionen istället handlar om specifika sociala gruppers särskilda behov. Även på det lokala planet har politiken professionaliserats på ett olyckligt sätt. Tjänstemännen och kommunstyrelsens heltidspolitiker har stärkt sin ställning på bekostnad av fritidspolitikerna i kommunfullmäktige. Som motåtgärder mot dessa tendenser menar författarna att demokratin måste breddas och fördjupas. Medborgarnas direkta inflytande måste stärkas. Konkret föreslår författarna en rad åtgärder, bl.a. att tidsbegränsa politiska uppdrag, grundligare och mer brett förankrade offentliga utredningar, stöd till public service och föreningslivet. Mest iögonfallande är förslagen om slumpmässigt utvalda medborgarråd och möjligheter för »folkmotioner» till riksdagen.

Folkstyret i rädslans tid är framförallt en kartläggning och sammanställning över olika samtidsfenomen som på olika sätt skapar utmaningar för demokratin. Som sådan fungerar den väl. Med demokratiutredningen som utgångspunkt har boken ett rikt material att luta sig mot och bokens styrka ligger i det helhetsgrepp den försöker ta om tillståndet. Att boken tar avstamp i utredningen märks dock ibland också, på ett mindre positivt sätt, i tendensen att nyansera den bild man försöker teckna så pass mycket att de egna slutsatserna undergrävs eller blir oklara.

På ett mer grundläggande plan uppfattar jag att boken har vissa inbyggda spänningar som genererar oklarheter i analysen. Ett pro-

blem är att det centrala begreppet demokrati aldrig får helt klara konturer. Auktoritär populism utmålas som det stora hotet mot demokratin. Populisterna är »generellt sett inte antidemokrater» (s. 20) men deras syn på folkmakt uttrycker inte respekt för allas lika värde, respekterar inte principer om maktindelning, och skyddar inte minoriteters rättigheter. På så sätt står deras demokratisyn i strid med den liberala uppfattningen. De övriga antidemokratiska strömningar som beskrivs underminerar också demokratin, men exakt varför och hur är ibland svårt att avgöra. Vissa saker, t.ex. lobbyismens ökande betydelse och politikens professionalisering, ska kanske förstås som bidragande orsaker till populistisk misstro mot demokratin. Andra fenomen tycks i stället vara konsekvenser av populismens frammarsch, t.ex. postsanningssamhället och ökat hot och våld mot politiker. Kommunalpolitikens utarmning och identitetspolitiken tycks i stället i sig själva undergräva eller försämra demokratin, d.v.s. utan uppenbar koppling till auktoritär populism. Otydligheten handlar dels om orsakssambandens riktning men också om att författarna aldrig tydligt slår fast vad de anser att en god eller välfungerande demokrati är. Det gör det svårt att avgöra exakt på vilket sätt de olika fenomen som beskrivs utgör hot mot demokratin. Spridda hänvisningar finns visserligen till Dahls demokratikriterier men dessa utgör ingen tydlig röd tråd.

Kanske menar författarna att det är medborgarnas *upplevelser* av att demokratin fungerar dåligt som är problemets kärna. Återkommande hänvisas det till den utbredda känslan hos medborgarna att inte kunna göra sin röst hörd, till upplevelser av att partiorganisationer är slutna och elitistiska, och till medborgarnas bild av att politiken sköts av experter som saknar anknytning till vanliga människor. På så sätt urholkas demokratins legitimitet, tycks författarna mena. Detta skulle då också kunna vara den gemensamma nämnaren för de beskrivna utmaningarna mot demokratin: på olika sätt genererar de upplevelser av minskat inflytande som urholkar den demokratiska legitimiteten och som i sin tur göder auktoritär populism.

Mångtydigheten i begreppet legitimitet gör emellertid den här

analysen otydlig. Legitimitet kan dels förstås just som upplevd legitimitet. Den sortens legitimitet undergrävs per definition av minskat förtroende för partier, institutioner och politiker. Men legitimitet kan också förstås normativt, d.v.s. som de egenskaper och kriterier ett styrelseskick bör leva upp till för att medborgarna ska ha goda *skäl* att stödja det och vara lojala med det. Att demokratins legitimitet minskar i den första betydelsen behöver inte nödvändigtvis innebära att den minskar i den andra. Att anta att så är fallet kan i värsta fall leda till att man går i populisternas fälla. Att det existerande representativa styrelseskicket på vissa håll utmanas och upplevs illegitimt behöver inte innebära att det saknar legitimitet i normativ bemärkelse. För att dra slutsatser om normativa brister i det existerande demokratiska systemet behövs, återigen, en tydligt definierad uppfattning om vad demokrati är och varför det är värdefullt.

Den här dubbla betydelsen av legitimitet spökar i bokens ansats och analys. Den skapar osäkerhet om författarna anser att den nuvarande demokratimodellen har verkliga normativa problem eller om problemet är upplevd brist på legitimitet. Den ger sig också till känna i de förslag till åtgärder som boken lanserar. Att de politiska partierna uppfattas som slutna ska bl.a. mötas med ökat inslag av direktdemokrati i form av folkmotioner, d.v.s. förslag som kan väckas av enskilda medborgare och som ska behandlas som motioner i riksdagen om de får stöd av minst en procent av de röstberättigade. Medborgarråd, som utses slumpvis och med uppgift att granska kommunfullmäktige och kommunstyrelse, bör införas, menar författarna,

som försäkring mot anklagelser från populisterna som påstår att just de utgör folkets sanna röst. Det bästa sättet att möta en sådan anklagelse är helt enkelt att låta folkets sanna röst finnas med i beslutsfattandet genom slumpmässigt tillsatta medborgarråd (s. 193).

Menar författarna att de åsiktsyttringar som framkommer i medborgarråd är mer »sanna» än de som genereras genom det representativa systemet? Samtidigt slår boken återkommande fast att det representativa styrelseskicket, med de politiska partierna som

motor för politikutveckling, är den modell av demokrati vi har (och bör ha?) i Sverige. Frågan som uppstår här är om de direkt- och deltagardemokratiska reformerna man föreslår är tänkta som relativt svaga komplement till den existerande demokratimodellen, vars främsta syfte är att blidka populistisk kritik och stärka upplevelsen av inflytande och delaktighet. Om så är fallet finns det en uppenbar risk att reformerna blir kontraproduktiva när det visar sig att de reella påverkansmöjligheterna är små. Det riskerar att spå på den frustration och misstro reformerna var tänkta att motverka. Om i stället instrumenten på allvar är tänkta som kraftfulla kanaler för politisk maktutövning som förbipasserar det representativa systemet och de politiska partierna tycks konsekvensen bli ytterligare försvagning av den representativa demokratimodellen. Risken med detta är att den politiska jämlikhet som det representativa systemet erbjuder undergrävas. Som författarna själva påpekar är det ofta resursstarka grupper och individer som förmår utnyttja direkt- och deltagardemokratiska kanaler. Dessutom tycks mekanismer för maktutövning som förbipasserar de politiska partierna ytterligare minska anledningarna för medborgarna att engagera sig i partierna, något som riskerar att spå på det medlemstapp som boken beskriver som ett allvarligt hot mot demokratin.

Relationen mellan upplevd legitimitet och normativ legitimitet är komplex. Även om de är olika begrepp är de inte helt frikopplade från varandra. Upplevd misstro och sjunkande förtroende kan på olika sätt utgöra allvarliga normativa problem. Och upplevelser av att inte kunna göra sin röst hörd kan naturligtvis vara berättigade. Att boken ska reda ut detta på ett teoretisk plan är för mycket begärt och ligger utanför dess syfte. Men bokens analys av demokratins problem hade blivit mer sammanhållen, och åtgärdsförslagen lättare att förstå och ta ställning till, om boken hade tagit avstamp i tydligare artikulerat normativt demokratiideal.

I bokens första kapitel slår författarna fast att en av de största utmaningarna för demokratin i globaliseringens tidsålder är att skapa jämlika livsvillkor och hantera inkomst- och förmögenhets- ojämligheter. »Globaliseringens förlorare» måste ges skäl att vara

lojala med samhället och demokratin. Enligt författarna pekar mycket på att »globaliseringen är orsaken till att populismen växt sig stark på senare år» (s. 26). Om detta stämmer tycks det som att lösningarna på problemet inte endast står att finna i förändringar i de inhemska styrelsesätten. Problembeskrivningen antyder att den inhemska demokratin mer och mer är beroende av hur samhällena gemensamt lyckas tygla de internationella fenomen som undergräver staternas problemlösningsförmåga. Om detta sägs emellertid inget i boken. Problembeskrivningen antyder också att källan till legitimitet (i båda betydelseerna) inte endast är demokratins former och procedurer utan också dess innehåll och resultat. Enligt forskning som refereras i boken är missnöjet med demokratin större ju större inkomstskillnaderna är (Chang & Han 2016, refererad på s. 28). Kanske är det då en annan politik som främst skulle råda bot på missnöjet med folkstyret?

→

Martin Westergren

Referenser

CHANG, ERIC & HAN, SUNG MIN (2016) »Economic inequality, winner-loser gap, and satisfaction with democracy», *Electoral Studies* 44, ss. 85–97.

ÅSA WIKFORSS: *Alternativa fakta: Om kunskapen och dess fiender*, Stockholm: Fri Tanke förlag, 2017.

INTELLEKTUELL ANSVARSLÖSHET OCH ohederlighet är inga nya fenomen. Redan Sokrates reagerade på sin samtids sofist, som var mer intresserad av retoriska effekter än av kunskap. Åsa Wikforss menar dock att vi befinner oss i en ny och potentiellt farlig situation, då vår gamla vanliga irrationalitet ihop med ny teknologi riskerar att bilda en perfekt storm av kunskapsresistens.

Wikforss är professor i teoretisk filosofi vid Stockholms universitet med specialisering inom språkfilosofi och medvetandefilosofi. Ett genomgående tema i *Alternativa fakta* är just att filosofin har en viktig roll att spela när det gäller att motverka kunskapsresistens. Samtidigt understryker Wikforss att filosofin i sig själv inte räcker, och hon håller sig hela tiden nära vetenskaplig litteratur inom bland annat psykologi. Hennes huvudsakliga agenda är att klargöra kunskapsresistensens bakomliggande orsaker och ge konkreta råd om hur situationen kan hanteras. Jag har i stort sett bara positiva saker att säga om boken, och ska framförallt ägna mig åt att understryka några av Wikforss viktigaste poänger.

En central faktor är *förvirring*. Wikforss ägnar stort utrymme (främst bokens två första kapitel) åt att reda ut grundläggande begrepp som kunskap, sanning, övertygelse och (praktisk och teoretisk) rationalitet. Man skulle kunna tro att dessa distinktioner är självklara, och i en mening är de också det. Till exempel konstaterar Wikforss att barn redan vid fyra års ålder förstår att sanning och övertygelse inte är samma sak, på så sätt att de inser att övertygelser kan vara falska. Denna distinktion är dock omedveten och oartikulerad. Att man behärskar en distinktion intuitivt innebär inte att man kan redogöra för den, än mindre att man inser vad som *följer* av den. Ett problem idag är just att det finns gott om inflytelserika

tänkare, ofta påverkade av postmoderna idéer, som inte förstår (eller inte bryr sig om) vad som följer av elementära distinktioner. Wikforss illustrerar detta effektivt. Bland annat citerar hon flera akademiker – varav vissa har utövat inflytande över den svenska skolan – och förklarar på ett pedagogiskt sätt hur de rör ihop saker som bör hållas isär, till exempel den triviala observationen att vilka vetenskapliga teorier vi accepterar förändras över tid och den kontroversiella tesen att vilka teorier som är sanna förändras över tid.

En särskilt försåtlig konsekvens av förvirring är att debattörer ofta kommer undan med *skenbara reträtter*. Kontroversiella uppfattningar förs fram i oklara termer, som också kan tolkas så att de i stället uttrycker någonting mindre kontroversiellt. Under press retirerar man till en mindre kontroversiell uppfattning, för att sedan flytta fram sina positioner så fort kritikern har lämnat scenen. Ett bra exempel är den kontroversiella tesen att det inte finns några objektiva fakta – att all sanning är »socialt konstruerad» – vars förespråkare tenderar att vid behov retirera till mindre kontroversiella teser som att våra *begrepp* är socialt konstruerade, eller att vad vi *tror* är sant i hög grad beror på social påverkan (eller att övertygelser alltid uppstår i en specifik social, kulturell och historisk kontext, som det förmodligen skulle heta). Ett annat exempel är den entreprenörsromantiska idén att marknadskrafter fördelar belöningar efter moralisk förtjänst, som ofta maskeras bakom den mindre kontroversiella idén att marknadskrafter främjar effektivitet. (Wikforss beskriver hur Donald Trump ofta gör skenbara reträtter från lögnar och bullshit, men i hans fall är trixandet ändå ganska lätt att genomskåda.)

Skenbara reträtter medför att debattörer inte känns vid sina övertygelser. För att kunna mötas i ett rationellt samtal behöver vi först klargöra både för oss själva och för andra var vi står. Detta kräver betydligt större uppmärksamhet på relevanta distinktioner än vad det offentliga samtalet i regel uppvisar, och här har filosofer mycket att bidra med. Wikforss bok är en tydlig illustration.

Wikforss menar att den gängse termen »faktaresistens» inte är träffsäker. Skälet är att vi alla är resistent mot *fakta* på så sätt att

de allra flesta fakta är antingen oåtkomliga (exempelvis fakta om bergskedjor och hav på planeter i avlägsna galaxer) eller för ointressanta för att vara värda mödan (exempelvis fakta om antalet bokstäver respektive siffror på mitt senaste bensinkvitto). Eftersom faktaresistens därmed är både ofrånkomlig och önskvärd menar Wikforss att vi i stället bör prata om *kunskapsresistens*. Här har jag dock lite svårt att följa hennes resonemang. Att vi inte kan komma åt eller intressera oss för ett faktum innebär väl inte att vi är *resistenta* mot det? Resistens mot X är en disposition att göra motstånd mot X, även om X så att säga tränger sig på. En sådan disposition föreligger inte bara för att X är oåtkomlig eller ointressant. Och i den mån vi kan sägas vara resistenta mot oåtkomliga eller ointressanta fakta så är vi ju även resistenta mot kunskap om dem. Jag ser därför ingen anledning att föredra den ena termen framför den andra. Däremot har Wikforss förstås rätt i att den springande punkten är att vi är resistenta mot *evidens* (vilket medför både kunskaps- och faktaresistens). Detta för oss över till en annan viktig faktor som hon ägnar stort utrymme, nämligen *kognitiva skevheter*.

En välkänd kognitiv skevhet består i att vi är mer mottagliga för information (evidens) som ger stöd åt våra befintliga uppfattningar än för information som kommer i konflikt med dem, och att vi dessutom tenderar att omedvetet tolka information på ett sätt som harmonierar med det vi redan tror. Denna skevhet brukar kallas *bekräftelsebias* (på engelska *confirmation bias*), och medför bland annat att vi ofta begår två välkända argumentationsmisstag. Vi tenderar att begå *kausala misstag*, d.v.s. vi drar alltför lättvindiga slutsatser om orsakssamband utifrån korrelationer på ett sätt som ligger i linje med våra övertygelser. Om vi exempelvis är positivt inställda till den sittande regeringen så tenderar vi att tolka en positiv utveckling som ett resultat av den förda politiken. Om vi är negativt inställda kommer vi i stället att leta efter andra förklaringar. Vi tenderar även att göra ett *skevt urval* av data på ett sätt som gynnar våra befintliga åsikter. Om vi exempelvis är anhängare av en viss approach gällande personlig utveckling så tenderar vi att räkna positiva utfall som evidens, medan negativa utfall bortförklaras godtyckligt eller ignoreras helt.

Wikforss betonar att vår bekräftelsebias, liksom andra kognitiva skevheter, framförallt gäller känslomässigt laddade uppfattningar, som hänger ihop med vår självbild och grupptillhörighet. Detta inkluderar inte bara våra värderingar, utan även våra ställningstaganden i rent *empiriska* frågor. Som illustration pekar hon på situationen i USA, där diverse politiskt laddade empiriska övertygelser – bland annat gällande mänsklig klimatpåverkan, dödsstraffets avskräckande effekter och sambanden mellan vapenlagar och dödsstraffningar – är starkt korrelerade hos såväl republikaner som demokrater, trots att det inte finns någon relevant koppling mellan övertygelsernas innehåll. Den bakomliggande förklaringen är i stället ideologisk. Det är inte heller så att vi bara är disponerade att dra skeva slutsatser utifrån den information vi konfronteras med, utan vi söker ofta upp information som bekräftar våra befintliga övertygelser. Vi läser helst dagstidningar som vi står nära ideologiskt. Vi dras till personer som delar våra värderingar och vår världsbild.

Bekräftelsebias är som allra mest extrem inom sekter och bland anhängare av konspirationsteorier. (Sektmedlemmar tenderar att betrakta all kritik som oupplyst och vilsen, och konspirationsteoretiker betraktar gärna all evidens mot deras övertygelser som en del av den konspiration de har genomskådat.) En viktig poäng Wikforss gör är dock att vi *alla* har bekräftelsebias, och hon redogör för psykologiska experiment som tyder på att kunniga och reflekterande människor är allra värst! Det är frestande att föreställa sig att det bara är korkade, okunniga och elaka människor som selektivt försöker bekräfta sina övertygelser, men så är alltså inte fallet. Det är inte heller så att endast de som har *felaktiga uppfattningar* uppvisar bekräftelsebias eller andra kognitiva skevheter. Distinktionen mellan sanning och rationalitet implicerar ju att det är fullt möjligt att vara rationell och ändå ha fel, och omvänt att vara irrationell och ändå ha rätt. Man kan alltså inte ta för givet att man är den rationella parten i en debatt bara för att man har rätt, eller att man har rätt bara för att man är den rationella parten.

En annan välkänd kognitiv skevhet uppstår till följd av att vår förmåga inom ett givet kunskapsområde i hög grad avgör hur bra vi

är på att bedöma just denna förmåga. Vi tenderar därmed att över-skatta våra förmågor inom områden där vi har mycket begränsade förmågor, vilket kallas *Dunning-Kruger-effekten*. Ytterligare en kognitiv skevhet är att vi tenderar att slå bakut, som Wikforss uttrycker det, när våra uppfattningar kritiserar, åtminstone om kritiken framförs på ett konfrontativt sätt. Även om kritiken är träffsäker tenderar vi inte bara att hålla fast vid våra uppfattningar i sådana situationer, utan vi blir ofta än mer förvissade om att vi har rätt.

Kognitiva skevheter är inga nya fenomen, men Wikforss menar att de får ett annat genomslag idag på grund av ny teknologi. Förut spreds information huvudsakligen via några få seriösa tidningar och tv-kanaler, vilket innebar att vi konfronterades både med sådant vi ville höra och sådant vi inte ville höra, vilket i sin tur fungerade som ett korrektur mot vår bekräftelsebias. Internet har inte bara skapat nya möjligheter att sprida otillförlitlig information, utan har även gett oss möjligheten att i högre grad välja bort sådant vi inte vill höra, vilket ger vår bekräftelsebias större spelrum. Situationen förvärras ytterligare av den kommersiella utformningen av sökmotorer och sociala medier, som medför att den information vi tar del av filtreras på basis av vilken information vi tidigare tagit del av. Sådana »filterbubblor» fungerar som ett slags externaliserad bekräftelsebias, och blir särskilt problematiska med tanke på hur de underlättar för ohederliga aktörer att sprida ren desinformation («falsa nyheter»). När det gäller sociala medier utgör förstås även våra vänner ett slags filter. Förut var mycket information dessutom *svårtillgänglig*, vilket begränsade Dunning-Kruger-effektens genomslag. Idag kan vem som helst snabbt googla sig fram till upplevd expertis, vilket också minskar det upplevda behovet av etablerad expertis. Wikforss påpekar det bedrägliga i detta, då förmågan att bedöma en källas trovärdighet eller ett resonemangs sundhet kräver gedigna kunskaper, och sådana är fortfarande svårtillgängliga.

Hur kan då kunskapsresistens motverkas? Wikforss lyfter här fram flera saker. Dels handlar det om kritiskt tänkande av den typ som lärs ut på grundkurser i filosofi. Hon betonar vikten av att förstå vilka faktorer som gör ett argument starkt, till exempel att kunna skilja mellan ett arguments logiska form och dess premisser

rimlighet. När man på så sätt får det starka argumentets anatomi klar för sig blir man bättre rustad att granska resonemang, eftersom man då vet vad man ska leta efter. Färdigheter i filosofisk argumentationsanalys räcker dock inte, eftersom det oftast inte är en filosofisk fråga huruvida ett arguments premisser är rimliga. Argument som används för att stödja slutsatser om exempelvis invandring och kriminalitet kommer typiskt sett att åberopa premisser som handlar om invandring och kriminalitet, och om dem har filosofin inget att säga. Här krävs det kunskaper om empiriska förhållanden. Att kritiskt tänkande förutsätter relevanta faktakunskaper är något som Wikforss genomgående understryker. Man kan tycka att detta är självklart, men det har inte varit självklart för flera inflytelserika akademiker som Wikforss kritiserar träffsäkert. Bland annat punkterar hon myten att det finns en motsättning mellan faktakunskap och förståelse.

En annan viktig poäng Wikforss gör är att kritiskt tänkande inte alltid handlar om att vara *kritisk*. Poängen med kritiskt tänkande är att skilja mellan bra och dåliga argument, och denna poäng går förlorad i den mån man är *urskillningslöst* kritisk mot allt som inte är klarlagt bortom allt tvivel. Ett sådant förhållningssätt är i själva verket irrationellt, då vi ofta har goda skäl att acceptera uppfattningar som inte är bevisade. Till exempel finns det goda skäl att tro att en given lottorad inte kommer att vinna, trots att det inte är uteslutet att den vinner. En vanlig variant av detta slags irrationalt är att förhålla sig kritisk, eller »skeptisk», mot allt som inte är *vetenskapligt* klarlagt. Även om vi bortser från den allmänna poängen att vi ofta har goda skäl att godta sådant som inte är klarlagt, så är ett sådant förhållningssätt dessutom självupphävande. Det är ju knappast vetenskapligt bevisat att endast det som är vetenskapligt bevisat bör godtas. I stället illustrerar det hur *filosofiska* uppfattningar tenderar att smyga sig in i vår världsåskådning utan att vi märker det.

Wikforss pekar även på vikten av *källkritik*, men varnar samtidigt för vissa fallgrorpar. Dels är källkritik bara en del av det kritiska tänkandet. Dessutom finns det en risk att källkritik glider över i *ad hominem*-argument. Att en källa drivs av exempelvis ekonomiska

intressen visar inte att det som sägs är falskt eller ogrundat. I bästa fall visar det att omständigheten att det sägs inte är ett bra skäl att godta det.

Vissa källor är dock (överlag) tillförlitliga, och då är omständigheten att något sägs ett bra (men inte konklusivt) skäl att tro att det är sant. Så är fallet med etablerad *expertis*, och Wikforss förklarar på ett pedagogiskt sätt hur dess tillförlitlighet hänger ihop med vetenskapens institutionalisering. Hon understryker även att tilltro till etablerad *expertis* inte är en form av *auktoritetstro*. Auktoritetstro (i den relevanta meningen) är att lita på någon vars tillförlitlighet man inte har goda skäl att acceptera. Vi har dock goda skäl att tro att experter i allmänhet är tillförlitliga inom sina områden. Det som i stället är en form av auktoritetstro är att lita mer på sig själv än på experter, eftersom man själv förmodligen saknar de relevanta kunskaperna. Att man bör lita på etablerad *expertis* innebär förstas inte att man bör ha blind tilltro. Dessutom är det inte ovanligt att forskare uttalar sig om saker som ligger utanför deras expertisområde, och då finns det all anledning att dra öronen åt sig (även om man förstås även här behöver se upp med *ad hominem*-förelut).

Till sist betonar Wikforss vikten av att debatter förs på rätt sätt. Till exempel är det ingen bra idé att anordna debatter mellan forskare och lekmän om frågor där det råder vetenskaplig konsensus, då det riskerar att skapa ett intryck av att frågan är öppen. Det är i så fall bättre att intervjua forskare och låta dem förklara vilka skäl som finns för deras ställningstaganden, och varför dessa ställningstaganden av olika anledningar kan framstå som felaktiga. Wikforss pekar här på den pedagogiska kraften i att dekonstruera pseudovetenskap och förklara vad som har gått snett (skeptiskt urval av data, kausala misstag m.m.). Det är även viktigt att debatter är sansade. Det är frestande för media att anordna känslomässigt laddade debatter, men vår tendens att slå bakut talar starkt emot det. Debatter bör alltid inledas med ett sökande efter gemensamma utgångspunkter. Till exempel är det en bra idé att först kommunicera till motparten att man förstår vilken uppfattning de har och vilka skäl de anser tala för den. Det är viktigt att undvika karikatyrer av andras uppfattningar och argument (s.k. *halmgubbe*-förelut), men också att vara

uppriktig med var man själv står och undvika skenbara reträtter. Till detta hör att man är uppmärksam på vad som följer från ens ställningstaganden.

Jag har hållit mig till bokens huvudsakliga agenda, men det finns mer att hämta. Till exempel ägnar Wikforss ett kapitel åt den svenska skolans förfall och vad man kan göra åt situationen. Jag vill även lyfta fram något som är en aning oväntat givet bokens innehållsförteckning, nämligen att den är en utmärkt introduktion till filosofiämnet. I synnerhet bokens två första kapitel ger en pedagogisk inblick i hur en filosof arbetar. Wikforss är en mycket skicklig kommunikatör, och hon vet vad som behöver sägas för att leda tanken rätt. Boken är dessutom skriven på en effektiv och lättläst prosa som är karakteristisk för författare som verkligen vet vad de pratar om. Tonen är uppriktig och engagemanget lyser igenom. Jag hoppas att boken når en bred publik.¹

→

Victor Moberger

Noter

¹ Tack till Jens Johansson och Karin Enflo för värdefulla kommentarer.

RYAN MULDOON: *Social Contract Theory for a Diverse World: Beyond Tolerance*, New York: Routledge, 2016.

RYAN MULDOON HAR i *Social Contract Theory for a Diverse World: Beyond Tolerance* skrivit en bok om rättviseteori. Möjligen har boken kommit att få en samtida relevans som författaren inte var medveten om när den påbörjades. Muldoon inleder nämligen boken (s. 1) genom att påminna läsaren om globaliseringens effekter.¹ Samhällen blir mer diversifierade både såtillvida att de har fler värderingar och åsikter i sig och såtillvida att människor flyttar över nationsgränser. Dessutom har åsiktsklyftor kring globaliseringens vara eller icke-vara blivit tydliga. Splittring är ett ledord för dagen.

Trots att Muldoon försvarar diversitet så är boken inte tänkt att vara någon aktivistisk pamflett. Dess huvudsakliga ändamål är att presentera ett nytt sätt att tänka kring samhällskontrakt i och för samhällen som är diversifierade – eller, om man så vill, splittrade. För att uppnå detta försöker Muldoon utvidga och i viss mån lämna den Rawlsianska traditionen bakom sig. I Rawls rättviseteori »justice as fairness» (Rawls, 1971; 1993) är en rättvis fördelning av resurser en fördelning som rationella agenter skulle komma överens om ifall de inte känner till sina individuella egenskaper. Detta har kommit att bli det dominanta sättet att tänka kring samhällskontrakt i modern politisk filosofi. Men Muldoons positiva vision för samhällskontraktsteori är annorlunda.²

Den här kombinationen av praktisk och teoretisk hetta driver mig att vilja diskutera boken även i Sverige. Jag börjar med att presentera dess huvuddrag. Därefter noterar jag några av bokens dygder, men avslutar med två kritiska synpunkter som är riktade mot bokens första respektive tredje del.

Muldoons idé är att presentera en dynamisk teori om samhällskontrakt. Det är inte värt att eftersträva ett slutgiltigt sådant med

ett specifikt moraliskt innehåll – som exempelvis Rawls kontrakt – utan samhällskontrakt ska kontinuerligt uppdateras i takt med att värderingar och omständigheter förändras. Rättvisa kommer från vad som är riktigt enligt kontrakten och är på så sätt även den föränderlig.

I den här teorin har kontraktsskrivandet tre huvudsakliga faser (s. 62; jfr. även Muldoon 2017). I den första fasen skall medborgarna i ett samhälle anta en »syn från överallt.»³ Detta är en metodologisk utgångspunkt som ska förbättra Rawls »syn från ingenstans» samt en annan metodologisk syn – en »syn från någonstans.» Det är ur en syn från överallt som man ska skriva kontrakt (kap. 3).

Hur? I en syn från ingenstans försöker medborgarna abstrahera bort sina personliga förmågor, perspektiv, och relationer för att kunna fälla så objektiva omdömen som möjligt. Målet är att vara neutral mellan individer. I en syn från någonstans lämnas neutralitetsmålet. Alla önskingar och trosföreställningar individer faktiskt har får istället plats. Men i en syn från överallt ska grundaspekterna från båda inbegripas. Både medborgarnas trosföreställningar⁴ och deras normativa perspektiv ska vara med och de ska vara med på ett neutralt sätt.

Enligt Muldoon är ett »perspektiv» en sorts världsbild innefattande en deskriptiv tolkning av hur världen är och värderingar om hur den bör vara (ss. 48–53). De olika perspektiven som finns i ett samhälle där det skrivs kontrakt ges varsin likvärdig röst och kombineras så de kan konvergera. På så sätt uppnås neutraliteten också. Tanken är att synen från överallt aggregerar medborgarnas perspektiv och trosföreställningar för att finna slutsatser om rättvisa. Vad som är rättvist vaskas fram genom den här proceduren.

Den andra fasen består av en typ av köpsläende om hur rättigheter skall utformas (kap. 4). Rättigheter ska förstås som »buntar av tillåtelser och garantier» (s. 76) och deras exakta innehåll är förhandlingsbart. Med en sådan syn på rättigheter kan medborgarna avgöra hur tillåtelser och garantier skall fördelas när det köpsläs.

Den tredje fasen består av att medborgarna inom ramen för det nu existerande kontraktet kan gå vidare med Mill-inspirerade ex-

periment i leverne (kap. 2; 5). Dessa experiment är »alternativa levnadssätt som undersöker idéer om det goda eller rätta» (s. 36, fn. 1) som medborgarna kan ägna sig åt. Inga rättvisepprinciper som är giltiga för alltid kommer att etableras då kontrakten är föränderliga över tid.⁵ Och givet att medborgarna som skriver ett samhällskontrakt fortfarande kommer gynnas av nya formuleringar så står det dem då fritt att försöka sig på nya experiment i leverne. De levnadssätt som finns kvar över tid fungerar sedan som nya »data» som kan ingå i rättfärdigandet av nya samhällskontrakt och rättvisepprinciper.

Det finns många attraktiva idéer i detta ramverk. Att lägga emfas på föränderlighet och nya levnadssätt för att lära oss mer om hur vi bör göra är inte dumt. Det ter sig attraktivt ödmjukt att inte förutsetta att vi inte vet tillräckligt mycket för att kunna dra slutsatser om hur ideal rättvisa ska se ut just nu. Splittring är som sagt ett ord i tiden.

Även den öppna teorin om rättigheter är lovande. Oavsett hur fundamentala moraliska rättigheter kan tänkas fungera så borde man kunna formulera någonting i stil med rättigheter som får spela den normativa roll vi önskar att de ska spela i politiska sammanhang. Här är denna teori ett seriöst alternativ.

Ett första problem finns dock i Fas 1. Synen från överallt verkar dela ett problem med synen från någonstans. Den tillåter nämligen en stor mängd perspektiv att ingå för att skriva ett kontrakt, analogt med den stora mängden av icke-idealiserade perspektiv i en syn från någonstans. Vilka perspektiv kan ingå?

I ett svar på Frazers kritik (2017) erkänner Muldoon (2017) att det samhällskontrakt han förespråkar kan få normativa konsekvenser som även han själv inte tycker om. Skälet till det är att en enorm mängd åsikter kan få plats i det. Det verkar således som att en mycket stor mängd perspektiv – kanske alla – kommer att få samma plats i aggregationsprocessen i Fas 1. Men då kommer perspektiv som är uppenbart orimliga att få plats. De kan exempelvis vara moraliskt vidriga eller baserade på uppenbart felaktiga världsbilder. Dessutom kommer de att påverka resultatet.

En lösning på problemet är att börja sätta restriktioner på per-

spektiven så att för dåliga perspektiv kan uteslutas. Ett tänkbart kriterium för vilka perspektiv som kan uteslutas är att de är »oresonabla» – de är kanske de perspektiv som är baserade på metafysiska antaganden som ger upphov till normativa skäl som andra som ska vara med i aggregationsfasen inte delar. Läsaren som kan sin Rawls känner igen den här idén från tanken om ett offentligt förnuft där olika resonabla personer och ideologier ska få plats (Rawls 1993).

Men då har synen från ingenstans och dess borttagning av partikulära perspektiv genast blivit en utmaning även för Muldoon. Synen från ingenstans och synen från någonstans verkar bli en Skylla och en Karybdis som det är svårare att manövrera mellan än Muldoon antagit. Åtminstone måste han hitta något annat kriterium än resonabilitetskriteriet för att inte falla tillbaka till en syn från ingenstans när han försöker att undvika att falla i en fälla som lurar för synen från någonstans.

En annan möjlig lösning är att insistera hårdare på diversitetens värde. Även om vissa perspektiv är fruktansvärda och de samhällskontrakt de genererar intolerabla så är det värdefullt med diversitet. Därför ska dåliga perspektiv få plats i kontrakten. Här står vi inför en avvägning: Bör diversiteten eller andra värden om vilka perspektiv som är rimliga spela mest roll? Även om man erkänner att diversiteten har ett värde så är det inte självklart hur stor diversiteten ska vara. Och den måste kanske även viktas mot andra värden för att vi ska få en helhetssyn på rättvisa. Mer arbete krävs även för denna lösning.

Det andra större problemet i Muldoons ramverk handlar om kontraktens – och således rättvisans – föränderlighet. Denna dyker upp i Fas 3. Muldoon möjliggör där för skrivande av nya kontrakt och experiment i leverne för att testa de gamla. Detta gör att rättvisa kan se olika ut över tid. Men jag är osäker på om föränderligheten är en egenskap hos just *rättvisa* eller en egenskap hos något annat snarlikt, exempelvis demokratiskt legitima beslut. Man kan även undra om samhällskontrakt som tillåter en så stor mängd perspektiv som Muldoons skapar rättvisa, eller om de skulle kunna leda oss bort från ett rättvist samhälle?

Åtminstone jag har ingen intuition om att rättvisa skulle vara

föränderlig (eller inte). Däremot har jag rätt starka intuitioner om vad rättvisa normativt måste vara för att fortsätta kallas rättvisa. Det är således oklart om Muldoon fångar rätt intuitioner om rättvisa: föränderligheten kan vara för mycket och det innehåll som vi vanligen associerar med rättvisa kan försvinna.

Muldoon diskuterar bara metodologi en kort stund i boken (ss. 18-20). Där gör han tydligt att han ägnar sig åt icke-ideal politisk teori och vill undvika att formulera eller ens approximera ett slutgiltigt rättviseideal. Men han diskuterar inte om det här antagandet för med sig att han kanske byter ämne. Möjligen är det så att Muldoon har börjat prata om något annat – exempelvis om demokratiskt legitimt beslutsfattande.⁶

Detta behöver i sig kanske inte vara oacceptabelt. I den mån man ägnar sig åt icke-ideal teori så kanske man även får lämna rättvisan därhän. Alla kontraktsteorier behöver inte vara rättviseteorier (även om Rawls teori såklart är en). Man skulle kunna tänka sig att demokratiskt legitima beslut skulle kunna vara sådana som approximerar vad medborgarna skulle skriva samhällskontrakt om. Men det här är ett problem om man ämnar presentera en teori om rättvisa. Det säger sig Muldoon ofta (ss. 5-6, kap. 5) göra.

För att summera: Muldoons bok är praktiskt och teoretiskt het, men frågetecken kvarstår om åtminstone Fas 1 och 3. Den innehåller dock nyskapande och utmanande idéer om samhällskontraktets struktur. Jag rekommenderar den för alla som är intresserade av Rawlsiansk och post-Rawlsiansk politisk filosofi.

→

Olof Leffler

Noter

1 Alla sid- och kapitelhänvisningar som inte nämner någon annan källa avser Muldoon (2016).

2 Michael Frazer menar i en recension att boken hade kunnat bli en mindre sensation om den släppts för 20 år sedan (Frazer 2017) men att dess Rawlskritik nu blivit daterad. Muldoon kritiserar Rawls för dennes syn på jämlikhet, då jämlikheten grundas

i likhet mellan individer snarare än i ett hyllande av deras olikheter (kap. 1). Dock menar Frazer att poängen att Rawls inte varit tillräckligt bra på diversitet är en vanlig invändning. Samma problem gäller Muldoons försök att idka icke-ideal teori, alltså att teoretisera om rättvisa utan antagandet att vi står i en tillräckligt god kunskapsmässig situation för att kunna komma fram till en teori om rättvisa för all tid (jfr. s. 19). Icke-ideal teori är numera minst sagt populärt. Men den här sortens kritik missar att boken i första hand presenterar en positiv teori.

3 Jag antar här att »medborgarna» och de kontraktsskrivande parterna är desamma.

4 Och ibland önskingar (ss. 46–48). Det är oklart i vilken mån dessa spelar roll.

5 Principerna »valet för distribution ska ligga på Pareto-gränsen bland möjliga utfall» (alltså: vad man väljer att distribuera ska inte kunna förbättras för någon utan att göra det sämre för någon annan) och »vinster ska distribueras i proportion till bidrag» (s. 103) kommer dock att vara mer stabila i diversifierade samhällen än andra.

6 Här undrar man även hur mycket Muldoons ramverk skiljer sig från Rawls. Rawls började mot slutet av sin karriär (Rawls 1997) kalla sig deliberativ demokrat. Djuplodande politiska samtal bland resonabla medborgare skulle leda fram till politiskt legitima beslut. Men den deliberativa demokratin är inte menad att vara begränsad till en slutgiltig teori om rättvisa. Är de då på djupet oeniga?

Referenser

- FRAZER, MICHAEL L. (2017) »Review of Ryan Muldoon's *Social Contract Theory for a Diverse World: Beyond Tolerance*», Notre Dame Philosophical Reviews. Tillgänglig online på: ndpr.nd.edu/news/social-contract-theory-for-a-diverse-world-beyond-tolerance
- MULDOON, RYAN (2016) *Social Contract Theory for a Diverse World: Beyond Tolerance*. New York, NY: Routledge.
- MULDOON, RYAN (2017) »Reply», i: David Shoemaker (red.) *NDPR Discussion: Ryan Muldoon's Social Contract Theory for a Diverse World: Beyond Tolerance*. Tillgänglig online på: peasoup.us/2017/03/ndpr-discussion-ryan-muldoons-social-contract-theory-diverse-world-beyond-tolerance
- RAWLS, JOHN (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (1993) *Political Liberalism*, New York, NY: Columbia University Press.
- RAWLS, JOHN (1997) »The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64, No. 3, ss. 765–807.

MARCUS AGNAFORS: *Moraliska provokationer – Om skenande tåg, rättvisa löner och god pornografi*, Stockholm: Fri Tanke förlag, 2017.

MORALISKA PROVOKATIONER är en tematiskt uppbyggd bok som handlar om olika moralfilosofiska problem och hur man kan nalka sig dem såväl teoretiskt som empiriskt. Marcus Agnafors är universitetslärare i filosofi och det är ganska uppenbart att boken delvis bygger på hans egen undervisningserfarenhet och teman som han tagit upp och diskuterat med sina studenter. Boken riktar sig också, i alla fall delvis, till studenter och andra lärare i filosofi på olika nivåer, men kan även läsas av en bredare allmänhet som vill orientera sig om något av de teman som Agnafors tar upp eller bara roas av moralfilosofiska resonemang i allmänhet.

Som titeln antyder är detta en bok som syftar till att tvinga läsaren att tänka till om moralfilosofiska problem och dilemman genom att provocera läsaren till eftertanke och diskussion. Syftet är att »hjälpa läsaren att resonera kring rätt och fel» (s. 8). Däremot är syftet inte att servera några färdiga svar, utan att få igång en kritisk tankeprocess hos läsaren, att generera fler frågor än svar. Agnafors vänder sig mot »snabbt» tyckande och »säljande» budskap i moraliska frågor. Grundtanken här är att det är otillfredsställande att moraliska åsikter grundas på känslomässiga impulser, tradition eller vana. Bokens idé är att genom »provokation» ifrågasätta och utmana läsarens åsikter för att tydliggöra vilka skäl de faktiskt stöder sina moraliska åsikter på, och att visa på spänningarna mellan dessa. Han hoppas också kunna erbjuda några moraliska verktyg för de som vill leva moraliskt riktiga liv men är ovana att reflektera och kritiskt granska sina moraliska föreställningar.

Agnafors tycker att »provokation» är ett bra sätt att tvinga ut läsaren ur sin moraliska »trygghetszon» och locka fram en intern dialog där argument ställs mot argument. I detta syfte skall läsa-

ren konfronteras med »irriterande fakta, obehagliga exempel och absurda teorier» (s. 8). Författaren säger sig vara nöjd även om läsaren mest lämnas vilsen, orolig eller arg. På baksidan av boken utlovas läsaren en »lättillgänglig filosofisk kompanjon att hålla i handen när man försöker navigera de moraliska beslut som möter oss i vardagen». Detta är dock ingen bra beskrivning av vad bokens syfte faktiskt är, och läsare som förväntar sig vägledning i vardagen blir nog besvikna. Bokens syfte är snarare att provocera och tvinga läsaren att tänka själv, inte att vara en »kompanjon att hålla i handen». På sätt och vis är syftet det motsatta, inte att »hålla läsaren i handen» utan snarare att rycka undan mattan under fötterna.

Boken tar upp ett brett spektrum av aktuella och ibland mindre aktuella moralfilosofiska problem, men gör förstås ett urval. De ämnen som boken tar upp är rättvisa löner, s.k. »gated communities», moralisk relativism och etisk egoism, våra skyldigheter gentemot tiggare, moralpsykologisk egoism och betydelsen av moralisk karaktär, hur man kan resonera utifrån moraliska dilemman och tankeexperiment (trolleyproblemet o.s.v.), statligt stöd till organiserad religion, lagliga begränsningar av pornografi, samt frågan om vad som kan och bör säljas för pengar på en marknad. Det är en ganska brokig skara av ämnen, och det är inte utan att man undrar hur de är utvalda. Vissa av dem handlar mer om dagsaktuella politiska frågor (rättvisa löner, tiggeri), andra om metaetik eller moralpsykologi, medan ytterligare andra handlar om mera klassiska politiskfilosofiska frågor som den liberala statens neutralitet gentemot olika livsåskådningar. De verkar inte heller komma i någon särskild ordning i boken, utan strukturen känns lite slumpmässig. Kapitlen fungerar mer som självständiga essäer som bara undantagsvis refererar till varandra. Två av kapitlen bygger dessutom på tidigare publicerade artiklar, varav en av dem i denna tidskrift.

Som läsare undrar man lite varför vissa ämnen tas upp medan andra, minst lika kontroversiella och centrala, inte gör det. Detta, tillsammans med bristen på tydlig progression mellan kapitlen, ger en viss känsla av godtycke. Om syftet nu är att provocera och tvinga ut läsaren ur »trygghetszonen» så hade Agnafors kunnat välja

ännu mer provocerande ämnen, som tydligt ställer moralfilosofiska principer på dess spets. Det finns ett flertal sådana ämnen att välja bland. Moraliskt berättigande av krig, dödande av oskyldiga, legalisering av narkotika, dödshjälp, begränsning av invandring, hårdare straff för brott, eugenik, veganism/djurs rättigheter och inskränkningar av demokratin förefaller vara några bra kandidater om syftet är att verkligen provocera. Man skulle här kunna hävda att boken genom sina val av ämnen inte är provokativ nog. Det är dock inte helt säkert att de mest provocerande ämnena är de mest lämpade om man vill få någon att tänka i nya banor. Våldigt kontroversiella ämnen kan snarare få personer att hamna i försvarsställning och bli väldigt ovilliga att ens överväga något annat sätt att se saken. På det sättet skulle man kunna försvara att välja ut lite mindre provocativa ämnen, men det framgår inte av boken om det är någon sådan tanke som ligger bakom.

Kapitlen har lite olika karaktär. Framställningen är för det mesta lättillgänglig och har ofta en ganska lyckad humoristisk underton. Vissa kapitel är tydligt tesdrivande och syftar till att försvara en viss ståndpunkt. Här passar begreppet »provokation» ganska bra, eftersom man kan bli ganska provocerad av sättet att argumentera och får lust att argumentera emot. Andra kapitel har en mycket mer undersökande och utforskande karaktär. Detta gäller särskilt kapitlen som utgår ifrån mer omfattande empiri, t.ex. kapitlen om moraliska dilemman och om ett eventuellt förbud mot pornografi. Alla kapitel mynnar dock ut i mer eller mindre kontroversiella ståndpunkter att diskutera. Dessutom finns det ett särskilt avsnitt med diskussionsfrågor i slutet av boken.

I de olika kapitlen tas väldigt många olika aspekter och argument upp från såväl moralfilosofi som moralpsykologi, och även en hel del mer samhällsvetenskaplig empirisk forskning. Författaren är tvivelsutan kunnig inom många områden som är av relevans för moralfilosofi och politisk filosofi. Mängder av teorier och filosofer passerar revy. Mest givande, tyckte jag, var avsnitten som handlade om moralpsykologi och psykologisk forskning. Boken innehåller en hel del referenser till psykologisk litteratur, återger en mängd psykologiska experiment och diskuterar vilka slutsatser man kan tänkas dra av

dem. Bland annat tar boken upp idén om spänningar mellan olika moraliska »diskurser.» Dessa aspekter berörs inte så ofta i samtida moralfilosofiska översiktsböcker, som är mer upptagna av rullande vagnar som hotar krossa arbetare och liknande tankeexperiment.

Denna bredd uppfyller syftet att ge en översikt och är säkert till nytta för läsarens allmänbildning, men gör också att argumentationen känns lite väl kortfattad. Ibland trycks lite väl många olika argument och aspekter in på litet utrymme, och ibland utan närmare förklaring. Motargument tas inte alltid upp. Ett exempel på detta är diskussionen om den liberala staten och neutralitet som trycks in i kapitlet som handlar om statens förhållande till religioner. Varken liberalism eller neutralitet förklaras särskilt ingående, och inte heller varför en liberal stat är något eftersträvansvärt. Detta upplevs förvisso »provocerande» för de som är mer insatta i de debatter som texten bygger på (man skulle vilja gå i svaromål), men kanske inte på det sätt som författaren tänker sig.

Ofta är det inte de moralfilosofiska resonemangen utan snarare de empiriska påståendena om olika orsakssamband som man som läsare uppfattar som mest kontroversiella. Understundom är dessa empiriska resonemang ganska riggade för att stödja Agnafors egna resonemang (vilket man i och för sig kan se som en del av »provokationen»). I det ovan nämnda avsnittet om statligt stöd till religion uppställer Agnafors t. ex. följande villkor för att man ska kunna dra slutsatsen att religion orsakar skadligt beteende av A:

- 1) En religiös komponent R måste finnas i A:s handlingsgrund för att åstadkomma E.
- 2) R måste vara nödvändig i A:s handlingsgrund för att åstadkomma E.
- 3) R får inte vara manipulerad av andra som agerar utifrån sekulära skäl.
- 4) R måste vara koherent med de rådande interna trosföreställningarna inom den utpekade religiösa gemenskapen. (ss. 155–156)

De enskilda villkoren är lite mer utvecklade än jag har utrymme att återge här, men det är ganska uppenbart att ribban läggs mycket högt för att man ska kunna säga att religion orsakar skadligt beteende om man följer Agnafors rekommenderade riktlinjer. Man kan till exempel fråga sig varför inte det faktum, att en viss religion gör troende synnerligen lättmanipulerade av skrupelfria maktutövare, ska räknas som en bidragande orsak till A:s skadliga beteende (villkor 3)? Eller varför R måste vara *nödvändig* handlingsgrund för att räknas som orsak till skadligt beteende? Räcker det inte med att R som handlingsgrund ökar *riskerna* för vissa typer av skadligt beteende, men att samma beteende även kan orsakas av andra saker (t. ex. extrem politisk ideologi)? Med en generös tolkning kan man dock se detta som en aspekt av bokens provokativa syfte – uppenbarligen upplevde jag resonemanget tillräckligt provocerande för att ta upp det här!

Jag tyckte det var synd att boken inte diskuterar moraliska principer och teorier på ett mer grundläggande och systematiskt sätt. Nya teorier och filosofer presenteras fortlöpande i de olika kapitlen och återkopplingarna till tidigare teorier och filosofer är ganska få. Det gör förvisso texten mer omväxlande och Agnafors lyckas få in många fler olika moraliska teorier och perspektiv på det sättet. Men mer diskussion om grundläggande moraliska teorier, t. ex. i ett inledningskapitel, hade kunnat binda ihop kapitlen bättre och skapat en bättre dialog och progression emellan dem. Boken hade också kunnat välja ut några centrala moraliska teorier och tillämpa dem återkommande genom boken.

Möjligen hänger bristen på systematiskt teoretiserande och teoretiska ramverk som håller ihop boken samman med författarens egen syn på moralfilosofins möjligheter att faktiskt lösa moraliska problem. I kapitel 6 klargör Agnafors att han inte tror så mycket på mainstream-approachen till moralfilosofi, att formulera övergripande moraliska principer som förklarar och renodlar våra grundläggande intuitioner. Bland annat tror han att »[u]tsikterna att hitta övergripande principer som de flesta av oss skulle acceptera, och som är tillräckligt innehållsrika för att inte vara rena plattityder, verkar

ganska små» (s. 130). Istället för att försöka hitta dessa principer bör man fråga sig hur man skall förhålla sig till de konflikter som finns mellan diskurser, principer och intuitioner som vi ofta upplever. Om vi tänkt igenom saken noga men de principiella konflikterna kvarstår, hur ska vi moraliskt hantera dem? Vad bör vi göra när vi inte rationellt kan välja mellan X och Y? Istället förespråkar Agnafors ett mer dygdetiskt synsätt, inspirerad av Aristoteles tanke på *fronesis*, som istället för att eftersträva övergripande principer som kan lösa moraliska dilemman syftar till att acceptera motstridiga principer och byta fokus till att dygdigt hantera dem genom »praktisk klokhet» och fingertoppskänsla. Detta verkar vara en så pass viktig poäng att den kunde ha lyfts fram mer redan i bokens inledning.

Vem kan då tänkas ha glädje av denna bok? Jag skulle gissa att den främst kan vara värdefull för filosofilärare på gymnasiet eller grundnivå på universitetet, som vill få inspiration till sin undervisning och som kan välja ut enstaka kapitel för diskussion med sina studenter. Då spelar inte heller bokens lite spretande karaktär någon roll, eftersom läraren och annan kurslitteratur kan hjälpa till och förse studenterna med ett yttre ramverk av teorier om det behövs, och påminna studenterna om relevansen av teorier som de olika kapitlen i boken inte tar upp. En annan grupp som kan ha nytta av den är de som är särskilt intresserade av något eller några av bokens teman. När man läser om sitt specialämne kan man reta upp sig på Agnafors resonemang och vilja säga emot, och då har ju boken faktiskt uppfyllt sitt syfte.

→

Magnus Reitberger