

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 1 2019 | ÅRGÅNG 23

Bokförlaget THALES

→ VAD ÄR VIRTUELLA HANDLINGARS MORALISKA STATUS?

NÖRDENS DILEMMA OCH SKADEPRINCIPEN

Nicolas Olsson Yaouzis

VAD, OM NÅGOT, är moraliskt fel med *virtuella mord*? Vad, om något, är fel med att i till exempel *Grand Theft Auto V* skjuta en förbipasserande cyklist? De flesta anser att det inte är något moraliskt fel alls då ingen skadas. I den mån virtuella handlingar inte skadar någon verklig människa tycks denna slutsats kunna generaliseras till *alla* virtuella handlingar. Detta stämmer också bra överens med flera av våra moraliska övertygelser då vi generellt sett inte fördömer spelare som begår virtuella stölder, flygplanskapningar och mord.

Men om virtuella mord är moraliskt tillåtna så borde också virtuell pedofili vara moraliskt tillåtet. Virtuell pedofili orsakar trots allt lika lite direkt skada som virtuella mord, och dessutom är verkliga mord moraliskt sett värre än verklig pedofili. Men dessa överväganden till trots så skulle vi ha starka moraliska invändningar mot spel som tillät spelaren att virtuellt överfalla och förgripa sig på barn.¹

Dessa observationer kan sammanfattas i tre till synes sanna men oförenliga påståenden.²

1. Virtuella mord är moraliskt tillåtna.
2. Virtuell pedofili är moraliskt otillåten.
3. Om virtuella mord är moraliskt tillåtna så är virtuell pedofili moraliskt tillåten.

Då de tre påståendena är oförenliga måste åtminstone ett av dem ges upp. Men vi står inför ett dilemma då vi måste ge upp ett påstående som tycks vara sant. De filosofer som intresserat sig för virtuella handlingars moraliska status har utgått från just det här problemet, som vi kan kalla för *nördens dilemma*.³ De har främst fokuserat på påstående 3 och försökt visa att det trots allt finns

en moraliskt relevant skillnad mellan virtuella mord och virtuell pedofili. Genom att identifiera denna skillnad tänker de sig att de på köpet kommer att få svar på vad det är som gör vissa virtuella handlingar otillåtna.

I den här uppsatsen kommer jag att utvärdera några av dessa lösningsförslag och visa att de inte löser dilemman. Därefter föreslår jag att övertygelsen att virtuell pedofili är moraliskt otillåtet bör ges upp. Jag argumenterar för att virtuell pedofili har samma moraliska status som sex mellan samtyckande syskon. I den mån ingen skadas så är handlingarna moraliskt tillåtna. Vår djupa aversion mot aktiviteterna förklaras av att vi är evolutionärt programmerade att känna avsmak vid tanken på sådana handlingar, vare sig de är fiktiva, virtuella eller verkliga. Därför bör vår olustkänsla inte ses som evidens för att virtuell pedofili är moraliskt otillåtet.

Detta innebär inte att vi bör eller ens kan ge upp vår olustkänsla inför virtuell pedofili. Men baserat på dessa observationer dras slutsatsen att dilemman är ett villospår och att de som intresserar sig för virtuella handlingars moraliska status gör bäst i att börja annorstädes.

Singer och det utilitaristiska argumentet

ÄVEN OM PETER Singer (2007) inte direkt berör frågan om det är fel att begå virtuella mord eller virtuell pedofili, så utgör hans utilitaristiska argument för att förbjuda våldsamma spel en bra utgångspunkt för diskussionen. Singer menar att då psykologiska studier visar att människor som spelar våldsamma spel tenderar att begå våldshandlingar, så skulle våldshandlingar kunna förhindras genom att förbjuda våldsamma tv-spel. Singer (1972) menar också som bekant att om man kan förhindra något dåligt från att hända, utan att därigenom ge upp något av jämförbart moraliskt värde, så bör man göra det. I kombination med det empiriska antagandet tycks det alltså följa att våldsamma spel bör förbjudas.

Det finns två problem med Singers argument. Det första är att den empiriska forskningen inte ger något entydigt svar på om spelandet av våldsamma spel faktiskt har negativa konsekvenser.

Enligt vissa forskare som följt barn och ungdomar över längre tid så finns det inget samband mellan att spela våldsamma spel och antisocialt beteende.⁴ Om dessa forskare har rätt så är det troligt att bakomliggande faktorer får vissa personer att både begå våldsamma handlingar *och* spela våldsamma spel. Alltså skulle inte förbudandet av våldsamma spel förhindra dem från att begå våldshandlingar.

Det andra problemet är att det inte räcker att visa att en aktivitetstyp har negativa konsekvenser för att den ska förbjudas på utilitaristiska grunder. Singer måste även visa att vi genom att förbjuda våldsamma spel inte ger upp något av jämförbart moraliskt värde. Matt McCormick (2001) påpekar att utilitarister på grund av detta kan försvara våldsamma tv-spel även om de ger upphov till negativa konsekvenser genom att hänvisa till de positiva effekter spelen har på de flesta spelares välmåga. Han menar att argumentet är analogt med ett utilitaristiskt argument till försvar för fotbollsderbyn. Även om derbyn ger upphov till negativa konsekvenser i form av kostnader och skador så uppvägs detta mer än väl av de positiva effekterna i form av fotbollssupportrars välmående.

Virtuell pedofili som barnpornografi

ETT ICKE-KONSEKVENTIALISTISKT försök att ta sig ur dilemmat ges av Christopher Bartel (2012) som menar att påstående 3 bör förkastas. En viktig skillnad mellan virtuella mord och virtuell pedofili är, enligt Bartel, att det senare men inte det förra utgör faktisk barnpornografi. Då det alltid är otillåtet att konsumera barnpornografi så är det också otillåtet att begå virtuell pedofili även om det är tillåtet att begå virtuella mord.

Även om Bartels argument ser enkelt och övertygande ut så medför även det två problem. Det första berör hans påstående att virtuell pedofili är barnpornografi. Bartel menar att för att utgöra barnpornografi är det nödvändigt att den virtuella pedofilin på något sätt skildras eller avbildas på skärmen. Morgan Luck och Nathan Ellerby (2013) påpekar dock att den här restriktionen innebär att Bartel trots allt inte upplöst dilemmat. De påpekar att det moraliska omdömet som uttrycks av påstående 2, att virtuell

pedofili är moraliskt otillåtet, inte är begränsat till fall av virtuell pedofili som skildras på skärmen då vi skulle reagera starkt även på virtuella överfall på barn som sker utanför bild, t. ex. under tiden skärmen är svart och ljudet avstängt. Om de har rätt så återstår det för Bartel att förklara vad som är moraliskt problematiskt med virtuell pedofili som inte skildras på skärmen.

Det andra problemet har att göra med Bartels förklaring av *varför* barnpornografi är fel. Även om alla håller med om att det är fel att konsumera barnpornografi så är inte alla överens om varför det är fel. Den mest naturliga förklaringen är att konsumtion av barnpornografi skadar barn. Det kan göra det antingen genom att öka sannolikheten att konsumenten begår övergrepp, eller genom att öka efterfrågan på barnpornografi vars produktion skadar barn. Bartel vill dock inte använda sig av dessa förklaringar då han menar att studier inte ger något entydigt svar på om konsumtionen av barnpornografi ökar eller minskar benägenheten att begå övergrepp på barn. Dessutom, menar han, är det oklart ifall konsumtionen av barnpornografiska tv-spel skulle öka efterfrågan på verklig barnpornografi. Bartels argument är i stället att eftersom 1) barnpornografi (oavsett om den är animerad eller ej) utgör sexualisering av ojämlikhet, 2) sexualisering av ojämlikhet orättfärdigt skadar kvinnor och 3) det är moraliskt otillåtet att orättfärdigt skada kvinnor, så 4) är det moraliskt otillåtet att konsumera barnpornografi.

Problemet med argumentet är, som Stephanie Patridge (2013) påpekar, att även om Bartel ger rätt svar på vad som är otillåtet, så ger han fel svar på frågan om *varför* det är otillåtet. Hon menar att det korrekta svaret rimligen måste hänvisa till något som är speciellt för just virtuella övergrepp på *barn*. Bartels förklaring misslyckas då den implicerar att virtuell pedofili är fel av exakt samma anledning som vanligt pornografi – eftersom det skadar *kvinnor*.

Dygdetiska förklaringar

MATT MCCORMICK (2001) frågar sig vad, om något, som är fel med att begå virtuella mord och våldtäkter. Till skillnad från Luck

och Bartel, men i likhet med Singer, så anser McCormick att även virtuella mord är fel. McCormick anser till skillnad från Singer att utilitarismen inte kan förklara vad som är fel med virtuella mord. Problemet med både virtuell pedofili och virtuella mord är enligt McCormick att vi genom att begå sådana handlingar urholkar vår moraliska karaktär.

Den bästa förklaringen ges enligt honom av Aristoteles (2000) dygdetik. Där konsekventialistiska och deontologiska teorier är intresserade av att ta reda på vad som bör göras, så är dygdetiken främst intresserad av att ta reda på hur man bör leva. Enligt Aristoteles strävar alla människor mot ett tillstånd av *eudaimonia* – mänsklig lycka – vilket vi endast kan uppnå genom att realisera vår karaktäristiska funktion. Det som är karaktäristiskt för människor, och som skiljer oss från de andra djuren, är enligt Aristoteles vår rationalitet. För att kunna leva ett liv där vi får utöva vår rationalitet, och på så sätt bli lyckliga, behöver vi enligt Aristoteles en uppsättning egenskaper som disponerar oss att känna, tänka och handla på ett sådant sätt att de icke-rationella begären hålls i schack. Dessa egenskaper kallade Aristoteles för karaktärsdygder.

För att bli duktig på att spela musik eller en sport krävs det träning. Ju mer vi tränar, desto roligare blir det att utöva aktiviteten, desto mer förståelse får vi för aktiviteten och desto bättre blir vi på att utöva aktiviteten. Samma sak gäller för dygdena: ju mer vi tränar på att vara dygdiga, desto mer njutbart blir det att utöva dygden, desto mer förståelse får vi för vad dygden kräver och desto bättre blir vi på att utöva dygden.

Problemet med virtuell pedofili och virtuella mord är att utförandet av sådana handlingar bidrar till att vi utvecklar icke-dygdiga dispositioner. Så även om en spelare som begår virtuell pedofili eller virtuellt mord inte skadar någon annan, så kommer hon genom att bidra till utvecklandet av en icke-dygdig disposition att komma längre bort från tillståndet av *eudaimonia*. Med andra ord så skadar hon sig själv genom utförandet av sådana handlingar. McCormick löser alltså dilemmat genom att ge upp påstående 1, att det är moraliskt tillåtet att begå virtuella mord.

Patridge (2011; 2013) utgår precis som McCormick från den aristoteliska dygdetiken, men hävdar att även om utförandet av virtuell pedofili är moraliskt otillåtet så är de flesta virtuella mord faktiskt moraliskt tillåtna. Hon argumenterar för att det finns en moraliskt relevant skillnad i och med att virtuell pedofili, men inte virtuella mord, urholkar ens moraliska karaktär.

Hon tänker sig att representationer av övergrepp på barn har en *obotlig social mening*⁵ som är omöjlig att bortse ifrån. Med detta menar hon att det i vår sociala och historiska kontext finns en så stark koppling mellan sådana representationer och verkligheten, att man genom att i ett tv-spel iscensätta sådana övergrepp nödvändigtvis uppvisar en okänslighet för de orättvisor som drabbat verkliga barn. Detta är i sin tur moraliskt problematiskt då man genom att uppvisa en sådan okänslighet urholkar sin moraliska karaktär.

Skillnaden mellan virtuell pedofili och virtuella mord är enligt Patridge att representationer av mord inte har en motsvarande obotlig social innebörd. Därför är det möjligt att iscensätta ett mord i ett tv-spel utan att därigenom uppvisa en okänslighet för verkliga mordoffer. Så den virtuelle mördaren kommer inte att urholka sin moraliska karaktär. Notera att Patridge fortfarande menar att det finns vissa typer av virtuella mord, såsom virtuella lynchningar av svarta eller virtuella mord på prostituerade, som skulle vara otillåtna i vår sociala kontext. Detta eftersom sådana iscensättningar uppvisar okänslighet för verklig rasism och sexism.

Ett problem med Patridges förslag är att det är oklart om representationer av övergrepp på barn har en obotlig social mening i den mening hon tänker sig. Patridge (2011) illustrerar *obotlig social mening* med ett spel där spelaren styr Barack Obama genom ett fält med vattenmeloner. Hon menar att även om iscensättandet av Obama gående över ett fält med vattenmeloner kan tyckas oproblematiske så skulle ingen dygdig person med rudimentär kunskap om amerikansk kultur och historia spela ett sådant spel. Anledningen är att i den amerikanska sociala kontexten så används representationer av svarta som äter vattenmelon i avhumaniserande syfte. Den rasistiska innebörden är så starkt knuten till denna

representation att det inte går att representera svarta med vattenmeloner utan att också kommunicera att svarta är mindre värda än vita. Alltså visar den som iscensätter Obamas promenad genom fältet av vattenmeloner okänslighet för den rasism som verklighetens svarta utsätts för.

Även om Patridge lyckas förklara varför det är fel att spela Obama-spelet så är det oklart om en analog förklaring kan ges till varför det är otillåtet att iscensätta virtuell pedofili. Det som ger representationen av svarta tillsammans med vattenmeloner dess sociala innebörd tycks vara någon form av konvention. I den amerikanska sociala kontexten finns det en konvention som möjliggör kommunikation av rasism genom att representera svarta tillsammans med vattenmeloner. Det är eftersom en amerikan förväntas ha kunskap om denna konvention som hon uppvisar okänslighet inför verklig rasism om hon spelar Obama-spelet.

Men det är oklart om det i den amerikanska kontexten finns en konvention som gör att det virtuella iscensättandet av övergrepp på barn kommunicerar acceptans för sådana övergrepp. Dessutom, om det skulle finnas en sådan konvention så är det oklart varför det inte finns en liknande konvention som gör att det virtuella iscensättandet av mord kommunicerar acceptans för verkliga mord.

Skadeprincipen och äckel

YTTERLIGARE EN INVÄNDNING mot Patridge och McCormick är att även de misslyckas ge rätt svar på *varför*-frågan. Enligt dygdetiken uppvisar den som virtuellt iscensätter pedofili okänslighet för verkliga övergrepp. Detta medför i sin tur att spelaren, genom att urholka sin moraliska karaktär, förhindras att uppnå ett tillstånd av *eudaimonia*. Så i slutändan är alltså svaret på *varför*-frågan att det är dåligt för spelaren själv.

Men det svaret, att det är otillåtet därför att spelaren skadar sig själv, tycks gå stick i stäv med mångas initiala uppfattning att virtuell pedofili är moraliskt otillåtet därför att det på något sätt skadar barn. Ett annat sätt att uttrycka invändningen är att den dygdetiska förklaringen hamnar i konflikt med *skadeprincipen*,⁶

enligt vilken en handling måste skada någon *annan* för att den ska vara moraliskt otillåten. Att moraliskt fördöma handlingar som enbart skadar agenten själv är ett uttryck för paternalism.

Om skadepincipen är korrekt, och virtuell pedofili faktiskt inte skadar någon annan, så innebär det att virtuell pedofili trots allt inte är moraliskt otillåten. De som förespråkar skadepincipen kan alltså upplösa dilemmat genom att helt enkelt ge upp påstående 2, att virtuell pedofili är moraliskt otillåten.

Problemet för skadepincipen är så klart att många anser att virtuell pedofili är moraliskt otillåtet trots att det inte skadar någon annan. Till exempel så har alla filosofer som gett sig in i diskussionen om nördens dilemma accepterat att virtuell pedofili är just *moraliskt* otillåten. Till stöd för påståendet att virtuell pedofili är *moraliskt* otillåten anges att de flesta människor anser att virtuell pedofili är just *moraliskt* otillåten.⁷ De filosofer som intresserat sig för frågan har behandlat detta som ett datum som alla rimliga teorier om virtuella handlingars moraliska status måste göra reda för.

Men så vitt jag vet har det inte genomförts någon systematisk undersökning av människors övertygelser vad gäller den moraliska statusen hos virtuella mord och virtuell pedofili. Det är beklagligt då det är möjligt att övertygelsen att virtuell pedofili är moraliskt otillåtet inte alls är så vida spridd som det påstås. Och är inte övertygelsen vida spridd så skulle en försvarare av skadepincipen kunna argumentera att kostnaden för att ge upp premiss 2 är relativt liten.

Det kan tyckas löjligt att avkräva moralfilosofer evidens för deras påståenden om vilka moraliska intuitioner vi har. Moralfilosofer hänvisar trots allt ideligen till än den ena och än den andra moraliska intuitionen, så varför ifrågasätta just den här? Vissa intuitioner, såsom intuitionen att det är moraliskt fel att utsätta barn för övergrep, finns det liten anledning att ifrågasätta. Denna intuition och det moraliska omdöme den ger upphov till passar väl ihop med andra väl övervägda moraliska intuitioner och övertygelser.

Problemet med den påstådda övertygelsen att *virtuella* övergrepp är moraliskt otillåtna är just att den kommer i konflikt med till

exempel skadeprincipen. Även om detta inte är ett konklusivt skäl att ge upp övertygelsen så visar det att det innebär en kostnad att acceptera att virtuell pedofili är moraliskt otillåten.

En anledning att ifrågasätta att intuitionen är vida spridd är att vänner och bekanta till mig, efter att ha fått exemplet presenterat för sig, ifrågasätter påståendet att virtuell pedofili är moraliskt otillåtet. Även om detta kanske inte är ett skäl att förkasta påståendet – det är trots allt möjligt att det säger mer om min umgängeskrets än om virtuell pedofili – så väcker det ändå visst tvivel om påståendet att de flesta människor anser att virtuell pedofili är moraliskt otillåten.

Men anta att virtuell pedofili inte är moraliskt otillåten. Då kvarstår ändå utmaningen att förklara varför många misstagit sig. En möjlig förklaring är att vår omedelbara intuition om virtuell pedofili har en hel del gemensamt med andra intuitioner som vi trots är moraliska men i själva verket är uttryck för evolutionärt programmerat äckel.

Ta till exempel Jonathan Haidts (2001) studie där han låtit deltagare ta ställning till ett tankeexperiment som involverar syskonen Julie och Mark som under en semester i Frankrike bestämmer sig för att ha sex med varandra. Tankeexperimentet är formulerat så att det ska förekomma de vanligaste invändningarna mot incest: de är myndiga och vid sina sinnens fulla bruk, så båda samtycker; de använder preventivmedel, så det finns ingen risk att systemen blir gravid; ingen kommer någonsin att få reda på det, så ingen kommer att bli upprörd; det är en engångsgrej och det kommer inte att skada deras framtida relation, och så vidare. Haidt rapporterar att de flesta deltagarna i studien svarar att det var »fel», »otillåtet», eller »inte ok» för syskonen att ha sex med varandra. Haidt rapporterar också att deltagarna håller fast vid sitt omdöme (»It's just wrong!») även efter experimentledaren påpekat att ingen av deras föreslagna förklaringar till varför det är fel fungerar i det här fallet.

Enligt Haidt illustrerar experimentet att David Hume hade rätt om att förnuftet är underkastat känslorna, även när det gäller formandet av moraliska omdömen. Haidt menar att när vi stöter

på en situation (t. ex. tankeexperimentet) så uppstår en intuition – en omedelbar reaktion (t. ex., »usch!«). Intuitionen ger sedan upphov till ett moraliskt omdöme (t. ex. »det är fel av syskonen att ha sex!«). Sedan, först i tredje ledet när omdömet redan är format, försöker vi hitta ett rättfärdigande (t. ex. »det är fel eftersom det kan ge upphov till missbildade barn!«).

Även om inte Haidt diskuterar kvalitetsskillnader så verkar det rimligt att behandla vissa intuitioner som mindre pålitliga än andra intuitioner med avseende på deras förmåga att ge upphov till korrekta moraliska omdömen. Detta skulle förklara att vi anser att moraliska omdömen som formats på basis av intuitioner som tillkommit genom indoktrinering eller hjärntvätt bör behandlas som mindre tillförlitliga än omdömen som tillkommit på ett mer normalt sätt.

Vidare kan man misstänka att i de fall vi har svårt att rättfärdiga ett omdöme så är det baserat på en intuition som spårar något annat än just moraliska attribut. Så i dessa fall kan det vara en god idé att undersöka intuitionen så att vi slipper söka efter ett rättfärdigande som inte existerar.

Vad gäller intuitionen som ger upphov till omdömet att det är moraliskt otillåtet för syskonen att ha sex så verkar det rimligt att behandla det som ett uttryck för en evolutionärt programmerad avsmak inför tanken på incest. Då det har varit reproduktivt fördelaktigt för våra förfäder att inte skaffa barn med sina syskon så har det också varit en fördel för dem att känna avsmak inför tanken på incest. Att det var bra för våra förfäder att vara disponerade att känna avsmak inför incest förklarar varför denna disposition är vida spridd idag. Dispositionen fyller alltså samma funktion som vår disposition att känna äckel inför tanken att till exempel äta glass ur en pissoar – den förhindrar oss att göra saker som är dåliga för oss (eller för spridandet av våra gener). Men även om intuitionen ger upphov till ett moraliserande omdöme där vi säger att det är »otillåtet« med incest och glassätande ur pissoarer, så är omdömena uttryck för evolutionärt programmerat äckel snarare än intuitioner som spårar moraliska attribut.

Om vår reaktion på incest mellan samtyckande vuxna är ett uttryck för evolutionärt programmerat äckel så är det inte orimligt att tro att även vår reaktion på virtuell pedofili är ett uttryck för evolutionärt programmerat äckel. På samma sätt som vi är evolutionärt programmerade att känna äckel inför tanken på incest (oavsett om det är virtuellt eller faktiskt) så är det inte orimligt att tro att vi är programmerade att känna äckel inför övergrepp på barn (oavsett om dessa är virtuella eller faktiska). Båda dessa dispositioner var, och är, evolutionärt fördelaktiga.

Om den här analysen är korrekt så är det möjligt för en förespråkare av skadeprincipen att göra reda för dilemmat. Både virtuella mord och virtuell pedofili är *moraliskt* tillåtna (i den mån de inte innebär att någon skadas) men virtuell pedofili är på grund av den djupa avsmak vi känner »acceptabelt» eller »socialt otillåtet». Därmed försvinner motsägelsen:

1. Virtuella mord är moraliskt tillåtna.
- 2*. Virtuell pedofili är *socialt* otillåten.
3. Om virtuella mord är moraliskt tillåtna så är virtuell pedofili moraliskt tillåten.

Sammanfattning

DÅ KOSTNADEN ATT ge upp skadeprincipen är relativt hög, och då intuitionen som ligger till grund för omdömet att virtuell pedofili är otillåten inte tycks spåra moraliska attribut, så tycks det som att det bästa sättet att ta sig an nördens dilemma är att förneka påstående 2 och ersätta det med påstående 2*, som är fullt förenligt med påstående 1 och 3.

Detta innebär förvisso att vi måste acceptera att det inte är moraliskt otillåtet att utföra virtuella övergrepp på barn. Det kan då invändas att om denna insikt sprids så kommer efterfrågan och utbud på spel med virtuell pedofili skjuta i höjden, vilket skulle ha ovälkomna konsekvenser. Men för det första så är detta inte

en invändning mot slutsatsen utan snarare en invändning mot att informera folk om slutsatsen. För det andra så bygger den på den felaktiga premissen att insikten om att något vi trodde var moraliskt otillåtet trots allt är moraliskt tillåtet leder till att vi börjar ägna oss åt det. Men bara för att vi inser att incest mellan samtyckande vuxna eller glassätande ur pissoarer är *moraliskt* tillåtet så innebär detta knappast att vi kommer att börja ägna oss åt det. Dispositionen att känna avsmak inför själva aktiviteten är så pass stark att själva moralomdömet blir överflödigt. Samma sak tycks gälla virtuell pedofili. Även om vi inser att det är moraliskt tillåtet så kommer knappast marknaden att explodera för spel som involverar virtuell pedofili. Då vi människor är disponerade att känna stark avsmak inför tanken på både faktisk och virtuell pedofili så skulle dessa spel knappast sälja.

Min huvudpoäng är dock att nördens dilemma har varit ett villospår för dem som intresserat sig för virtuella handlingars moraliska status. För även om varken virtuella mord eller virtuell pedofili orsakar skada på andra så kan det finnas andra virtuella handlingar som skadar andra och därigenom är moraliskt otillåtna. Ett sätt att göra reda för detta skulle vara att använda sig av Patridges påstående att representationer kan ha obotliga sociala meningar. Detta kan kanske utarbetas för att förklara hur vissa virtuella iscensättningar i vissa kontexter kommunicerar acceptans för rasism eller sexism.⁸

→

Nicolas Olsson Yaouzis är fil. dr i praktisk filosofi och forskare vid Filosofiska institutionen, Stockholms universitet.

Noter

1 Lyckligtvis finns det inga (mainstream-)spel där det är möjligt att förgripa sig på barn.

2 Morgan Luck (2009) formulerade problemet som just det dilemma som en stor del av diskussionen har utgått ifrån. Problemet med virtuell pedofili diskuterades först (vad jag vet) av Matt McCormick (2001)

VAD ÄR VIRTUELLA HANDLINGARS MORALISKA STATUS? NÖRDENS DILEMMA OCH SKADEPRINCIPEN

3 Egentligen »the gamer's dilemma». Men jag tar mig friheten att översätta det till »nördens dilemma» då det har en bättre klang än »spelarens dilemma» och »gamerns dilemma».

4 Etchells m. fl. (2016).

5 »Incorrigible social meaning».

6 Skadeprincipen har sitt ursprung i J.S. Mill (1985: 68).

7 Exempelvis skriver Luck (2009: 31) att »most people feel that virtual paedophilia is not morally permissible.»

8 Uppsatsen har tillkommit som en del av Stockholms universitets projekt om Digital Humanvetenskap (DHV).

Referenser

- ARISTOTLE (2000) *Nicomachean Ethics*, Hackett Publishing.
- BARTEL, CHRISTOPHER (2012) »Resolving the gamers dilemma», *Ethics and Information Technology* 14(1), ss. 11–16.
- MCCORMICK, MATT (2001) »Is it wrong to play violent video games?» *Ethics and Information Technology* 3(4), ss. 277–287.
- ETCHELLS, P.J., GAGE, S.H., RUTHERFORD, A.D., MUNAFÒ, M.R. (2016) »Prospective Investigation of Video Game Use in Children and Subsequent Conduct Disorder and Depression Using Data from the Avon Longitudinal Study of Parents and Children», *PLOS ONE* 11(1): e0147732.
- HAIDT, JONATHAN (2013) *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Penguin Books.
- LUCK, MORGAN & ELLERBY, NATHAN (2013) »Has Bartel resolved the gamer's dilemma?» *Ethics and Information Technology* 15(3), ss. 229–233.
- LUCK, MORGAN (2009) »The gamer's dilemma: An analysis of the arguments for the moral distinction between virtual murder and virtual paedophilia», *Ethics and Information Technology* 11(1), ss. 31–36.
- MILL, JOHN STUART (1985) *On Liberty*, Penguin Classics.
- PATRIDGE, STEPHANIE (2011) »The incorrigible social meaning of video game imagery», *Ethics and Information Technology* 13(4), ss. 303–312.
- PATRIDGE, STEPHANIE L. (2013) »Pornography, ethics, and video games» *Ethics and Information Technology* 15(1), ss. 25–34.
- SINGER, PETER (2016) »Virtual Vices», in: Peter Singer, *Essays in the Real World: 82 Brief Essays on Things that Matter*, Princeton University Press.
- SINGER, PETER (1972) »Famine, Affluence, and Morality», *Philosophy & Public Affairs* 1(3), ss. 229–243.

→ ETIKPROFESSORN OCH IDROTTE:

OM IDROTT, KONST, BEUNDRAN OCH FASCISTISKT SJÄLSLIV

Ingvar Johansson

Introduktion

»VÅRT INTRESSE FÖR elitidrotten bygger på värderingar som inte hör hemma i ett demokratiskt samhälle». Så skriver Torbjörn Tännsjö i sin självbiografiska bok *Etikprofessorn* (Tännsjö 2018: 70). Citatet kommer från ett kapitel som har titeln »Elitidrott och förakt för svaghet».

Såvitt jag vet är detta fjärde gången han på svenska går till storms mot intresset för elitidrott. Första gången var på DN Debatt för 25 år sedan under rubriken »Elitidrott liknar fascism» (Tännsjö 1994), andra gången var rubriken »Elitidrotten bygger på osunda värderingar» (2000b), och tredje gången »Den olympiska tanken granskad» (2012). Till den första och tredje gången skrev jag genmälen (Johansson 1994; Johansson och Hjelm 2012).¹ Ingen av gångerna tog han sig tid att gå i svaromål. Men i sin nya bok *Etikprofessorn* försöker han äntligen komma med ett genmäle. Tyvärr utan att ha förstått mina centrala invändningar.

Tredje gången gillt, säger ett gammalt optimistiskt ordspråk. Jag gör därför här ett tredje och mer utförligt försök att få honom – och inte bara honom, utan också andra idrottskritiker – att bättre förstå hur idrott faktiskt fungerar. I tur och ordning kommer jag att beskriva vad som skiljer idrottsutövande från konstutövande, varför idrott drar publik, vad det är som beundras i idrott respektive konst, samt förhållandet mellan beundran och fascistiskt själsliv i form av förakt för svaghet.

Tännsjö, som spelar ut idrott mot konst, är primärt ute efter att kritisera dem som tycker om att titta på elitidrott, men först vill jag presentera vad jag anser vara det som idrottens åskådare kommer för att se och uppleva.

Idrottstävlingar, vad är det?

LIKSOM DET FINNS många konstarter (litteratur, musik, bildkonst,

teater, film, etc.), så finns det också många typer av idrott. Dessa kan buntas ihop på olika sätt, t. ex. i individuella idrotter och i lagidrotter. Och inom varje specifik typ går det att skilja mellan vad man i vardagligt tal kallar motionsidrott resp. tävlingsidrott.² Utövarna av motionsidrott har som huvudsyfte att hålla kondition och hälsa vid liv; tävlingsmomentet är därför nedtonat eller borttaget. I tävlingsidrotten är däremot tävlingsmomentet centralt; även om det tas mindre allvarligt i amatörtävlingar än inom elitidrotten. Den här artikeln handlar mest om tävlingsidrott, i fortsättningen kallad enbart idrott.

För mina pedagogiska syften är skillnaden mellan två slags idrotter väsentlig. Vissa idrotter kräver en samtidigt existerande motpart, medan för andra sådan samtidighet inte är nödvändig. Låt mig kalla de förra *konfrontationsidrotter* och de senare *mättningsidrotter*.³

Exempel på konfrontationsidrotter är fotboll, volleyboll, badminton, brottning, etc. Det krävs för tävlingen (eller motionerandet!) att minst två tävlande parter (eller motionärer) samtidigt konfronterar varandra på tävlingsarenan. Sådan samtidighet är också vanlig i idrotter som löpning, skidåkning och simning, men den är inte nödvändig. Var och en av de tävlande kan var för sig springa/åka/simma på tid, varefter tiderna jämförs. Men i idrotter som längdhopp och spjutkastning är det nästan omöjligt med samtidighet. Var och en av de tävlande måste var för sig göra hopp/kast som mäts och jämförs. Också tyngdlyftning är en mättningsidrott; vikten på vad som olika personer kan lyfta mäts och jämförs. Till mättningsidrotterna hör likaledes bedömningsporter som simhopp, konståkning och gymnastik. Här ersätts de objektiva mätningarna av uppskattningarna från en grupp specialutbildade bedömare, vilka också förväntas kunna bortse från personliga sympatier.⁴

I mättningsidrotter kan man utan vidare tävla mot sig själv, d.v.s. mot sina egna tidigare uppmätta prestationer. I konfrontationsidrott är detta svårt, eftersom det förutsätter att motståndaren har exakt samma förmåga som vid förra

tävlingstillfället. Alla som anser det moraliskt fult att tävla mot andra, och endast godkänner att man tävlar mot sig själv, vill i praktiken radera ut alla konfrontationsidrotter. De kan inte ens tillåta dem som motionsidrott, eftersom varje konfrontationsidrott (t. ex. den vanliga motionsidrotten innebandy) innehåller en direkt kamp mellan två parter.

Det är bara i mättningsidrotter man kan sätta rekord, må det vara personliga, svenska, eller rentav världsrekord. I exempelvis fotboll och badminton finns inga svenska rekord och världsrekord, bara tillfälliga svenska mästare och världsmästare. Detta enkla faktum tycks Tännsjö inte ha noterat, annars skulle han inte om de olympiska spelen som underhållning kunna skriva:

Men ytterst finns ett syfte med allt detta. Man kan tänka sig de olympiska spelen som ett slags vetenskapliga laboratorier, där experiment anställs för att fastställa om någon verkligen sprungit snabbare eller hoppat högre än någon tidigare gjort. Mätresultaten utvisar hur fort det har gått, hur högt man har hoppat, och de kan ställas i relation till resultaten av tidigare mätningar. [...] Visst finns inom de olympiska lekarna ett tävlingsmoment. [...] Men i relation till det djupare syftet är tävlingsmomentet ovidkommande. (2012: 12–13)

Alla idrotter kan alltså inte dras över en kam, och lusten att se rekord slås kräver sin speciella kommentar, vilken jag senare ger. Men om Tännsjö ska ha rätt, så måste hans tes vara korrekt för den idrott i världen som har i särklass både flest utövare och flest åskådare. Det är lag- och konfrontationsidrotten fotboll, vilken också är representerad i OS. Det är dessutom en idrott som jag på en mängd olika sätt har direkt erfarenhet av, och med stor säkerhet vågar uttala mig om. Den kommer därför att bli mitt oftast använda exempel.

Under 1900-talet kunde fler och fler utövare av fotboll gå från att vara amatörer till att bli professionella eller halvprofessionella, och trenden tycks fortsätta. Men för att förstå idrott måste man till att börja med förstå varför det existerar idrott som praktiskt taget

saknar publik, vilket ofta är fallet i de lägre fotbollsdivisionerna och i korpfboll. Egenheterna i detta fenomen – idrott utan publik – är den kärna kring vilken sedan andra mänskliga intressen adderar sig och frambringar det i hela världen mycket utbredda idrottsintresset.

Kort och gott: idrott utan publik är tävling för tävlingens egen skull. Tävla och kämpas görs det om mycket här i livet. Om att få ett visst jobb, om att få en viss slags utbildningsplats, om en älskad persons gunst, och så vidare. Men i sådana fall går tävlingen ut på att tillkämpa sig något som ligger utanför kampen själv. I amatöridrott är däremot själva vinnandet det man primärt traktar efter. Visserligen får vinnarna ibland också pokaler eller medaljer, men detta är bara symboler för vinsten, inte det som driver dem att tävla.

Professionell idrott förutsätter betalande åskådare, och med den förhåller det sig förstås lite annorlunda. Här tävlar de inblandade också för att på ett för dem själva trevligt sätt försörja sig, och ibland för att bli rika och berömda. Normalt så är emellertid de som inte gillar att tävla för tävlingens egen skull inte motiverade att underkasta sig den mycket långvariga och hårda träningsdisciplin som krävs för att bli proffs. Också i botten av den professionella idrotten hittar man fenomenet tävling för tävlingens egen skull.

Att tävla för tävlingens egen skull förutsätter att man på förhand inte är hundra procentigt säker på vem som kommer att vinna. Det är detta som förklarar varför fotboll och många andra bollsporter har en uppdelning i högre och lägre divisioner, varför idrotter som boxning och tyngdlyftning har en uppdelning i viktklasser, och varför det finns parasporter (tidigare kallade handikappidrott). En stor del av uppdelningen i kvinnlig och manlig idrott, om än inte av all, har samma grund. Utan uppdelningar av de nämnda slagen försvinner det eftertraktade tävlingsmomentet.

Idrott kan sägas lyfta ut ur vardagslivet det ofta förekommande tävlingsmomentet, och sedan förlägga det i en alldeles egen samhälleligt avgränsad sfär kallad idrottstävlingar.

Aktivitet för aktivitetens egen skull

ATT TÄVLA FÖR tävlingens egen skull är bara en av många typer av aktiviteter som utförs utan att syfta till något annat än till den pågående aktiviteten själv. Paradexemplet är naturligtvis sex. Men de flesta hobbyaktiviteter och lekar har också denna icke-instrumentella karaktär. Man gör det man gör – sin hobby eller leker – enbart därför att det är trevligt för stunden, inte för att det leder till ett bestående resultat. Inom konstområdet är fenomenet också vanligt. Många målar tavlor endast för målarglädjen utan någon förhoppning om försäljning; många skriver dikter och berättelser för själva formuleringsglädjen skull utan hopp om publicering; många spelar ofta på sina musikinstrument bara för skojs skull; och så vidare.

För de flesta av dessa målare, författare och musiker är det normalt en bonus i livet om andra på ett uppskattande sätt ser, läser respektive hör vad de åstadkommer. Men förekomsten av publik är just bara bonus, inte en nödvändig betingelse för att de ska utöva sin konst. Och precis detsamma gäller för amatörfotboll. Det är trevligt med lite publik, men man spelar även om den inte finns.

Att jag lyfter fram den här likheten betyder inte att jag anser att konstutövande och idrottsutövande är samma sak. Tvärtom, jag anser att de i sitt innersta väsen är artsilda. I amatörens konstutövande finns till skillnad från i idrottsamatörens aktivitet inget tävlingsmoment. Det handlar istället om, för att damma av en gammal klyscha, att uttrycka sig själv. Klyschan är vanligtvis i behov av kvalificeringar av vad »att uttrycka sig själv» egentligen betyder, vilket blir olika för olika typer av konstutövande; men på den abstraktionsnivå jag för tillfället befinner mig passar den utmärkt.

Visserligen tillkommer ett tävlingsmoment genast en konstutövande amatör försöker komma in på t.ex. en målar-, författar- eller musikskola, eller försöker få ställa ut, få bli publicerad eller få spela inför publik. Men det är inte tävling för tävlingens egen skull, utan tävling i traditionell mening. Man kämpar enbart om något som ligger utanför tävlingen själv, att komma in på en

utbildning eller att få visa upp sin konstnärliga uttrycksförmåga inför publik.

Inte ens poetry slam kan betraktas som idrottstävlingar, eftersom det i dessa är publiken som görs till domare. I musiktävlingar som dagens Eurovisionsschlagerfinaler (världens största underhållningsprogram) är det uppenbart att man i stor utsträckning tävlar om vem som går hem hos publiken, inte om vem som är bäst i någon väl avgränsad musikalisk mening.⁵

Vad får då amatöriddrottare att idrotta? Vad får t. ex. spelare i de lägre fotbollsdivisionerna att år efter år med glädje och entusiasm fortsätta spela?

Att försöka vinna kräver fokusering, koncentration och mental anspänning. Modern empirisk lyckoforskning har entydigt visat att många människor upplever stor lycka när de har flyt i en aktivitet som innehåller en för dem lagom dos utmaning; låt mig kalla det *anspänningslycka*. Det behöver naturligtvis inte alls röra sig om idrott, men den finns i idrott till skillnad från i lekar och sällskapsspel när dessa lever upp till namnen.⁶ Även de som förlorar i idrott upplever normalt anspänningslycka. Vinst liksom publik är för dem bonus, inte något som är nödvändigt för att de ska fortsätta att idrotta. Om det vore sant att segraren tar allt, så skulle det inte finnas någon idrottsrörelse.

Den nämnda anspänningslyckan lever inom idrotten i symbios med gemenskapslycka. Människan är en social varelse som behöver bekräftelse från andra människor, och idrott är bra på att skapa sådan. I lagidrott är det uppenbart hur gemenskapen inom laget i dess kamp mot motståndarlaget skapar gemenskap. Men fenomenet uppträder också i individuella idrotter, eftersom den till synes ensamt tävlande personen är omgiven av ett team av ledare, tränare och andra som gör allt för att den tävlande ska lyckas så bra som möjligt. Både elitcyklister och elitskidåkare tackar för övrigt ofta sitt team för sina framgångar.

Men det finns ytterligare ett slag av gemenskapslycka, om än av tunnare slag, som idrott också ger upphov till. I idrott måste alla de tävlande vara överens om att det ska tävlas, och att det ska

finnas regler för tävlingen och funktionärer som ser till att reglerna efterlevs. Om idrott enbart söndrar, vilket många idrottskritiker inbillar sig, så skulle idrotten snabbt dö ut. Empiriskt går det lätt att belägga att det ofta uppstår en form av gemenskapskänsla mellan de som sysslar med samma idrott – trots att det gemensamma består i att de tävlar mot varandra.

Initiativtagaren till de olympiska spelen, Pierre de Coubertin, såg för övrigt spelen som ett medel att bevara fred. Och i backspeglens kan vi se att de gånger som några länder bojkottat arrangörsländet, så har detta berott på en politisk kritik som gjort att de anser att det inte ens finns gemenskap nog för att ställa upp i tävlingar.

Kloka sociologer har sedan länge insett det felaktiga i tron att kamp och tävling alltid och till själva sin natur är en söndrande faktor. Här kommer ett citat från den svenske sociologen Johan Asplund, i vilket jag bytt ut ordet »konflikt» mot »fotbollsmatch» och ordet »fiende» mot »motspelare» (Simmel är en tysk sociolog från förra sekelskiftet):

Om jag förstått honom rätt, så menar Simmel att fotbollsmatcher kan förena två parter snarare än skilja dem åt. En fotbollsmatch kan öka förståelsen mellan två parter snarare än minska den. Och för motspelarna hyser man ofta respekt eller högaktning. Fotbollsmatcher behöver inte innebära att sociala relationer bryter samman, utan fotbollsmatcher kan etablera sociala relationer. »Fotbollsmatch» och »interaktion» är inte varandras motsatser, utan en fotbollsmatch är en form av interaktion. (Asplund 1970: 53)

Slutsatsen av mina påpekanden kan formuleras som följer: tävlingar för tävlingens egen skull är ett utbrett fenomen därför att de väver ihop två väsentliga former av mänsklig lycka, anspänningslycka och gemenskapslycka. Möjligheten till bonus i form av såväl vinst som publik ökar dragningskraften än mer.

Jag tycker att Tännsjö inte någonstans i det han skrivit om idrott visar medvetenhet om det som jag nu satt strålkastarljuset på. Kanske han vill försvara sig med att det egentligen är åskådarnas

själsliv han varit intresserad av (se nästa avsnitt), men för att på djupet kunna diskutera idrottens åskådare bör man ha en rimlig uppfattning av vad det är de finner intressant att titta på.

Varför finns det åskådare?

REDAN I HANS första artikel dominerar hos Tännsjö kritiken av elitidrottens åskådare, men idrottsutövarna själva har ännu inte helt tagits bort från scenen. Det gör han emellertid senare. Numera hävdar han att det enbart är åskådarnas själsliv han anser sig ha velat dissekera och kritisera: »Jag hade inte alls uttalat mig om de värderingar som låg bakom idrottsutövarnas intresse för idrott eller idrottsrörelsens aktiva *medlemmars* engagemang» (2000b: 158, 2018: 75). Den som bara tittar på rubrikerna till Tännsjös artiklar kan verkligen inte tro att han vill göra en sådan begränsning; Tännsjö bär själv ett betydande ansvar för vad han idag kallar ett »enkelt missförstånd» (2018: 75). Men jag ska nu i fortsättningen enbart diskutera publik.

Låt mig med en gång sammanfatta min åsikt: *medan merparten av idrottsutövarna primärt tävlar för tävlingens egen skull, så kommer större delen av publiken primärt för att se just sådan tävlan*. Man kan säga att utövarna aktivt *genomlever* ett tävlingsmoment som de sökt för *anspänningsmomentets* skull, medan betraktarna emotionellt *upplever* en tävling som de sökt för *spänningsmomentets* skull. Att genomleva med anspänning och att uppleva med spänning är skilda saker, men båda har som centrum tävlingar för tävlingars egen skull. Så uppfattar inte Tännsjö saken.

Han gör en distinktion mellan två typer av elitidrott, och jag ska inledningsvis med utgångspunkt i den skilja på två olika slags skäl man kan ha för att gå och se på idrott. En typ av elitidrott är, säger Tännsjö, »den som exemplifieras av en individ som drivit sin speciella talang till fulländning», och en annan är »den som exemplifieras av ett nationslag som driver ett helt folk till euforins gräns» (2018: 72).

Här finns en distinktion att göra, men Tännsjö ger den en felaktig nyans genom att knyta den till skillnaden mellan individuella

idrotter och lagidrotter. Det är ju inte bara svenska landslag som kan driva idrottssverige till »euforins gräns»; fotbollslandslaget 1994 är Tännsjös exempel. Eftersom han är generationskamrat med mig, så måste han rimligtvis också minnas vad en gång i tiden Björn Borg och Ingemar Stenmark ställde till med i fråga om svenskyra.

Å andra sidan är det inte bara individer som kan driva sin typ av idrott till fulländning. I lagidrotter skapas ibland (först i basket) så kallade »dream teams». Dessa lag tittar de flesta på inte för att de håller på laget, segern är i princip på förhand given, utan just för att de vill se ett lag som drivit sin idrott till närmast fulländning.

Ett slag av skäl att bli åskådare är alltså att man håller på någon av de tävlande och vill uppleva den spänning som följer av att man vill se den/de man håller på segra. Blir det vinst blir man glad (i vissa fall euforisk), och blir det förlust blir man ledsen, men man drabbas absolut inte av det ännu eländigare tillstånd som kallas tristess eller leda. Ett annat skäl, och det som Tännsjö betonar, är att bli åskådare för att beundra idrottsliga prestationer. De två slagen av skäl kan sammanfalla, men gör det långtifrån alltid.

Det först nämnda intresset (att önska viss segrare) kan finnas i idrott helt oberoende av nivå, medan det andra intresset (att vilja beundra) för det mesta är knutet enbart till elitidrott. Det är för övrigt bevisligen psykologiskt möjligt att beundra dem man vill ska förlora. I elitfotboll händer det ibland att de som kommit för att se sitt lag vinna applåderar en högst osedvanlig prestation från motståndarlaget.

Det finns också ett tredje betydelsefullt skäl till att bevista idrottstävlingar. Många tycker om själva tävlingsatmosfären även om de inte håller på någon av de tävlande eller förväntar sig beundransvärda prestationer.

En fjärde typ av möjligt skäl gäller endast mätningsidrotter. Man blir åskådare för att se ett rekord slås. Tännsjö sätter det ibland i första rummet (se tidigare citat om OS). Men det är omöjligt att förklara de stora återkommande åskådarmassorna vid t. ex. OS om man tror att de flesta kommer för att se världsrekord, olympiska rekord eller nationsrekord slås. Rekord slås, men inte

så ofta att publiken kan komma med en realistisk förhoppning om att få se sådana prestationer. I tävlingar där det är möjligt att slå rekord, så adderar normalt ett rekordslående något till publikens upplevelse, men det utgör inte ett avgörande skäl för dem att betala inträdesbiljetten.

Jag anser att spänningsmomentet i idrott (skäl ett och tre ovan) är fundamentalt för förståelsen av varför idrott inte bara har utövare utan också åskådare.

Min åsikt stöds av utvecklingen inom flera sporter. Längdskidåkning är en mätningssidrott där man antingen kan låta skidlöparna starta efter varandra med viss tidsmarginal och mäta den tid det tar för dem att åka den fastställda sträckan, eller så låta alla starta samtidigt (s.k. masstart) och sedan se i vilken ordning de kommer i mål. Masstart gör det lättare för publiken att se hur vid en viss tidpunkt läget är för olika löpare, vilket gör spänningsmomentet direkt synligt. Utvecklingen inom längdskidåkning har sedan slutet av 1980-talet gått mot att allt fler tävlingar anordnas med masstart. Detta för att dra mer publik.

Av samma skäl har man inom fler och fler lagidrotter infört möjligheten för en coach att ta en timeout. Det ger möjligheter för ett lag i underläge att organisera om sig en aning och kanske komma tillbaka in i matchen – och därigenom också öka spänningen för publiken.

Idrottens giganter och konstnärliga genier

DET ÄR EN fundamental skillnad, hävdar Tännsjö, mellan beundran inom idrottssfären och beundran inom konstsfären. I den förra går det enligt honom inte att skilja mellan person och prestation, medan så är fallet inom konst. Här, anser han, resulterar den konstnärliga prestationen i ett bestående verk som kan skiljas från den presterande personen, och det är enbart verket han anser man ska beundra. Jag citerar: »Här finns en viktig skillnad. Inom konsten finns något annat att beundra än konstnären, nämligen det konstnärliga verket med dess skönhet och lyskraft» (2018: 76).

Även om Tännsjö skjuter in sig på elitidrott, så är faktiskt hans

basala poäng att man egentligen aldrig bör *beundra personer som personer*. Inte ens konstnärliga genier, utan endast det bestående resultatet av deras aktivitet. Inom konsten men inte inom idrotten, hävdar han alltså, finns ett sådant resultat, det konstnärliga verket.

Jag har i tidigare artiklar påpekat att hans åsikt har den mycket märkliga konsekvensen att musik inte borde beundras före uppfinningen av grammofonskivan, och teater inte före uppfinningen av filmen. Tännsjö försöker nu äntligen replikera, och säger så här:

Argumentet [från Johansson] är inte bara spetsfundigt, det är också falskt. Visst fanns det musikaliska verk innan de kunde förevisas genom grammofoninspelningar. De förelåg i form av partitur. Och visst fanns det teaterproduktioner innan filmen uppkom. Det är sant att de hade en mindre bestående karaktär men kväll efter kväll kunde teaterbesökare ta del av *samma* föreställning. (2018: 76–77).

Ett konstigt svar. Vad gäller musik, så visar det ju inte att jag har fel, det bara förskjuter mitt argument bakåt i tiden. Musik kunde beundras innan notskriften uppfanns. Dessutom innebär hans åsikt att det bara är kompositörers nedskrivna verk som bör bli beundrade, inte de musiker som spelar upp partituret; men ett bra partitur kan tyvärr ges ett uselt framförande.

Vad gäller teater, så upphäver hans svar vad han hävdar om musik. Precis som en teaterföreställning kan upprepas kväll efter kväll, så kan många orkestrar helt utan noter framföra samma låtar kväll efter kväll.

Dessutom, om han är konsekvent, så kan han inte beundra performancekonst. I den går det lika lite, eller lika mycket (se nedan), som i idrott att skilja på personer och prestationer.

Jag finner Tännsjös just återgivna argumentering häpnadsväckande dålig. Och, om möjligt, än mer häpnadsväckande är att han blundar för det uppenbara faktumet att sedan länge också idrottstävlingar via film, video och TV-inspelningar görs till produkter. Fotbollskanalerna repriserar ofta tidigare spelade matcher.

Dock: det finns en skillnad mellan att vara idrottsåskådare och konstkonsument, men den har inget med distinktionen mellan förgänglig aktivitet och bestående verk att göra. Tännsjö lyckas inte se den p.g.a. sin bortabstrahering av idrottens spänningsmoment. Jag kan ta mig själv som exempel. Jag lyssnar ofta på ett och samma musikstycke år efter år, men ser aldrig om en fotbollsmatch. Varför? Jo, därför att mitt fotbollstittande oftast är förbundet med en nyfikenhet på och spänning kring hur matchen ska sluta. Men detta är förstås försvunnet i repris. Musiklyssnandet har däremot inget med upplevande av spänningsmoment att göra. Vad det än är som gör att jag tycker om ett visst musikstycke, så tål det betydande upprepning.

Fotboll kan emellertid vara mer än en fråga om hur matchen ska sluta. Här kan *som delmoment* finnas extraordinära prestationer vad gäller skott, dribblingar, framspelningar, brytningar och målvaktsräddningar. För fotbollsälskare blir de som små konstverk, och dessa kan vi – helt i enlighet med vad jag sagt om konst – med behållning se gång på gång. Det vet TV-kommentatorerna, vilka därför ofta visar sådana prestationer i repris.

I vissa typer av litterära och filmiska gestaltningar, deckare och actionfilmer, är också spänningsmomentet dominerande. Men i likhet med idrottens spänningsmoment så försvinner också det efter första läsningen/tittandet. En gestaltning av något finns emellertid fortfarande kvar, och får många att läsa/se boken/filmen mer än en gång.

Min poäng är: för idrottens åskådare så dominerar spänningsmomentet, medan för konstkonsumenter så dominerar med undantag för ett fåtal genrer gestaltningen. Skillnaden mellan idrott och konst består även när båda innehåller både konst och spänning.

Detta innebär emellertid inte att det finns en skillnad i den *typ av beundran* som idrottens giganter och konstnärliga genier får sig till dels. I båda fallen rör det sig först om att beundra enskilda prestationer – vare sig de ger upphov till en bestående produkt eller inte – och sedan, om en och samma person utför sådana prestationer gång på gång, beundra också personen.

Slutsats: trots att det är olika saker som beundras inom idrott och konst, så har själva beundrandet samma struktur; det är primärt prestationsinriktat och sekundärt personinriktat. Det är inte *begreppsligt* konstigare att beundra personer än att beundra produkter som de skapat eller förgängliga prestationer som de utfört. Men kanske det ändå är, som Tännsjö anser, något *politisk-filosofiskt* skumt med att beundra just personer? Mitt nekande svar kommer i nästa avsnitt.

Beundran och fascistiskt själsliv

BEUNDRAN IMPLICERAR FÖRAKT, det är i korthet Tännsjö ursprungliga okvalificerade tes. Enligt denna kan man inte beundra en person och dennes stora prestationsförmåga i ett visst avseende, utan att också förakta personer som i samma avseende har mycket liten förmåga. Tankegången kan låta bestickande men är felaktig. Ett citat:

Det vi beundrar är den individuella *prestationsförmågan* tagen i så lysande anspråk. [...] Men då finns där också en baksida: föraktet för svagheten. [...] Föraktet för svaghet är verkligen av ondo. Och jag vill tillägga att det bara är spegelbilden av vår beundran för styrka. (Tännsjö 2018: 73)

Kopplingen till fascism ser ut på följande sätt. Tännsjö är inte intresserad av fascism och nazism som politiska rörelser. Han riktar in sig på ett inslag i enskilda fascisternas själsliv. De bär på ett övermänniskoideal i vilket starka människor beundras och svaga människor föraktas. Hans polemiska poäng är att samma typ av själsliv döljer sig hos alla som beundrar elitidrottare, även om de har sina medvetna politiska sympatier hos anti-fascistiska partier och organisationer.

Hur försöker han då bevisa sin tes? Tännsjö åberopar märkligt nog varken direkt observerade psykologiska samband eller någon etablerad teori om det mänskliga psyket. Och skulle han försöka, så skulle han misslyckas. Enkla observationer visar att påståendet »*många* tycker om att beundra högpresterande personer och

att förakta lågpresterande» är sant, men också att Tännsjös påstående »*alla* som beundrar högpresterande personer föraktar lågpresterande» är falskt.

Tännsjö följer istället följande argumentationsbana. Beundran är ett slags värderande, och det är en rent begreppslig sanning att värderande tar grader: »Om någon är bäst är hon också bättre än andra» (2018: 78). Jag håller med. Och han fortsätter:

Värdeutsagan är en sak. Den har påståendekaraktär. Föraktet, däremot är en emotion. Vad säger att emotionen måste följa värderingen? Man behöver inte förakta det man anser vara mindre värt. Är detta en möjlig hållning? (2018:79)

Ja, verkligen! Hållningen är bevisligen möjlig eftersom den faktiskt finns. För att komma undan det uppenbara faktumet att hans tes är falsk, så tillgriper Tännsjö semantiska och vetenskapsfilosofiska knep. Han skriver:

Om den [nämnda hållningen] är möjlig beror på vad man menar med att »förakta» någon. [...] Förakt är emellertid en speciell känsla och uttrycket är inte entydigt. Om man i begreppet förakt lägger in en *aggressiv* hållning, en önskan att utplåna och förstöra, är det sant att nedvärdering inte behöver medföra förakt. Man kan istället tycka synd om den lågpresterande. Man kan ha en önskan att på olika hjälpa denne. Ändå tror jag gränsen är hårfin mellan ett sådant *sympatiserande förakt* [min kursivering] och ett aggressivt. (2018: 79)

Genom det citerade kvalificerar Tännsjö sin ursprungliga tes. Istället för den tidigare enkla tesen att beundran implicerar förakt, möter vi nu åsikten att beundran implicerar åtminstone sympatiserande förakt, även om beundran inte alltid implicerar aggressivt förakt.

I mina öron låter det av Tännsjö skapade uttrycket »sympatiserande förakt» tyvärr som en självmotsägelse. I vissa kontexter är »förakt» synonymt med de hårda termerna »hat» och »avsky» (»aggressivt förakt»?), och i vissa andra med de mildare »ringaktning» och »missaktning» (»sympatiserande förakt»?),

men jag tycker att inte bara uttrycket »sympatiserande hat/avsky», utan också »sympatiserande ringaktning/missaktning», låter själv motsägande.

Det är förstås tillåtet att försöka tillföra språket nya begrepp. Kanske begreppet sympatiserande förakt metaforiskt fångar vad Tännsjö upplever hos sig själv, men han skriver felaktigt som om begreppet inte är i behov av någon utläggning. Ur vetenskapsfilosofiskt perspektiv så ser införandet av begreppet ut som en s.k. ad hoc-hypotes. Ett postulat (det finns sympatiserande förakt) införs enbart för att försvara en gammal vederlagd älsklingshypotes (beundran implicerar förakt).

Trots det nu sagda, så har jag en viss förståelse för Tännsjös modifiering. I sin första artikel är han nog med att poängtera att han inte sätter sig på några höga moraliska hästar, utan själv också spontant beundrar elitidrottare (speciellt den kubanske medeldistanslöparen Juantorena). Jag känner Tännsjö bara ytligt, men har genom decennierna ändå haft svårt tro att han verkligen tillhör den föraktartyp han 1994 påstod sig tillhöra. Så utifrån detta mitt personliga perspektiv framstår hans nu gjorda kvalificering av sitt förakt som trovärdigt. Men jag vidhåller att den nya begreppsbildningen är semantiskt och vetenskapsfilosofiskt suspekt.

Må, med detta sagt, det nu vara hur som helst med existensen av sympatiskt förakt. Personligen är jag nämligen övertygad om, att många som beundrar elitidrottare i en viss idrott inte känner ens tännsjöiskt sympatiserande förakt gentemot de som är dåliga amatörer i samma idrott.

Det finns gott om personer som verkligen tycker om både att beundra och att förakta; det vill jag inte på något sätt förneka. Och de bör försöka dämpa sitt behov av att förakta. Men det kan de göra utan att också behöva göra sig av med sin personbeundran.

Avslutande reflektion

ATT FÖRVERKLIGA TÄNNSJÖS synsätt skulle göra livet trist återhållsamt inte bara för vanligtvis utlevande idrottssupportrar, utan också för stillsam konsertpublik. Alla långa och kraftiga

ETIKPROFESSORN OCH IDROTTE:
OM IDROTT, KONST, BEUNDRAN OCH FASCISTISKT SJÄLSLIV

applåder över dirigenters och soloartisters förgängliga prestationer är ju enligt Tännsjö också uttryck för ett fascistiskt själsliv.

→

Ingvar Johansson är professor emeritus med anknytning till Institutionen för idé- och samhällsstudier, enhet för filosofi, vid Umeå universitet

Noter

1. Att jag skriver »svenska försök» beror på att Tännsjö också fört fram sina åsikter på engelska (Tännsjö 2000a). Det har jag också gjort (Johansson 1998), och sänt dem till den antologi där Tännsjös nämnda uppsats finns. Men antologins redaktörer, Tännsjö själv och C. Tamburrini, refuserade mig.

2. Inom human- och samhällsvetenskaplig idrottsforskning finns en debatt om vilka termer som bör användas och hur de bör definieras; se (Hjelm 2015). Syftet med den här artikeln är av sådan art att jag kan tillåta mig ställa mig vid sidan av den debatten.

3. I (Johansson 1990) talar jag istället om två olika typer av konkurrens, *motkonkurrens* och *parallellkonkurrens*.

4. Jag håller mig till vad som vanligtvis kallas idrott. Men distinktionen jag infört kan också tillämpas på rent mentala tävlingar. Schack mellan människor är konfrontationsidrott, och minnesmästartävlingar är mätningssidrott.

5. Här finns mer att säga. Hur många poäng ett visst land ger till ett visst bidrag bestäms av två faktorer, dels av en telefonröstning och dels av en jurygrupp. Den senare är tänkt att fungera ungefär som domargrupperna i bedömningssporter gör, och alltså bedöma någon slags musikalisk kvalitet. Telefonröstningen är däremot en ganska direkt popularitetsomröstning, d.v.s. de flesta röstande följer den relativistiska devisen »låt x tycker JAG är bäst». Men den har en egendomlighet. När man talar om popularitet, så brukar varje persons gillande räknas bara en gång. I de nämnda telefonröstningarna tilläts däremot en och samma person rösta flera gånger på samma artist. Verkligen något som inte bör överföras till den politiska arenan.

6. Det stora problemet för idrottsrörelsens *frivilliga* barn- och ungdomsidrott är, att om enbart det lekfulla betonas så slutar vissa för att det blir för tråkigt, medan om enbart tävlingsmomentet betonas så slutar vissa andra för att det blir för stressigt. Någon generell lösning på detta dilemma tror jag inte står att finna. Vad däremot gäller den *obligatoriska* skolidrotten, så tycker jag saken är enkel. Den ska betraktas som motionsidrott.

Referenser

ASPLUND, JOHAN (1970) »Om undran inför samhället», Argos.
HJELM, JONNY (2015) »Idrott, tävling och allvar. En kritisk granskning av svensk idrottsforskning», idrottsforum.org.

- JOHANSSON, INGVAR (1990) »Sanning och konkurrens», *Sociologisk forskning*, 1990(3), ss. 47–57.
- JOHANSSON, INGVAR (1994) »Att idrott skall vara så svårt att förstå», *Filosofisk Tidskrift*, 1994(4), ss. 47–50.
- JOHANSSON, INGVAR (1998) »Philosophical Anthropology Instead of Nationalism», uppsats presenterad vid *Sport Philosophy Conference* i Göteborg 28–29 maj 1998.
- JOHANSSON, INGVAR & HJELM, JONNY (2012) »Humanism och idrott», *Sans magasin* e-bilaga: fritanke.se/omvarld/humanism-och-idrott/.
- TÄNNSJÖ, TORBJÖRN (1994) »Elitidrott liknar fascism», *Dagens Nyheter* (DN Debatt), 8 aug 1994.
- TÄNNSJÖ, TORBJÖRN (2000A) »Is It Fascistoid to Admire Sports Heroes?», i: T. Tännsjö och C. Tamburrini (red.) *Values in Sport*, E. & F.N. Spon, ss. 9–23.
- TÄNNSJÖ, TORBJÖRN (2000B) »Elitidrotten bygger på osunda värderingar», i: T. Tännsjö *Filosofi & Politik*, Manifest 2000, ss. 155–167.
- TÄNNSJÖ, TORBJÖRN (2012) »Den olympiska tanken granskad», *Sans magasin* 3/2012, ss. 12–15.
- TÄNNSJÖ, TORBJÖRN (2018) »Elitidrott och förakt för svaghet», kap. 5 i: T. Tännsjö *Etikprofessorn*, Fri Tanke Förlag, ss. 70–84.

I ÅTSKILLIGA SAMMANHANG (nu senast i boken Etikprofessorn) har jag framfört min tes att det är något skumt med vår beundran för dem som triumferar inom elitidrotten. Framför allt har jag riktat in mig på individuella idrotter som t. ex. 100 meter för herrar i fri idrott. Jag tycker vår (också min) beundran för dem som presterar bäst liknar fascism. Nu invänder Ingvar Johansson mot min tes. Hans långa artikel rör emellertid också mycket annat. Ibland är jag överens med honom, ibland inte. Här ska jag nöja mig med att försöka förstå om han funnit något fel i mitt resonemang just på den omnämnda punkten.

Mitt resonemang ser ut så här. Då vi hyllar den överlägsna vinnaren, som t. ex. Usain Bolt då han står på topp, uttrycker vi beundran för naturlig (medfödd) styrka. Varför medfödd? Har han inte också tränat och ansträngt sig? Jovisst, men avgörande är ändå de medfödda anlagen (också anlagen som medgett att han underkastat sig tråkig träning i högre doser än de flesta gjort). Till sist är det hans medfödda biologiska natur som faller avgörande. Och det är vid hans medfödda styrka vi fäster vikt. Vi hyllar detta praktexemplar av den mänskliga arten.

Just detta slags beundran känner vi från nazism och fascism men också från simpel socialdarwinism. Jag tror det är en olämplig emotion som vi i den mån vi kan bör göra oss av med.

Sker inte samma sak inom konst och vetenskap? Jovisst, det förekommer. Och då är det lika illa där. Samma sak med skönhetstävlingar. Men inom konst och vetenskap är beundran för det skapande geniet en avart, inte något särskilt centralt. Här uttrycker vi snarare beundran för själva konstprodukten eller det vetenskapliga resultatet.

Synen på dopning blottlägger hur åtskilda synsätten är. Inom konst och vetenskap är det tillåtet att dopa sig. Violinisten kan gärna bruka betablockerare, för att producera ett bättre resultat,

som vi kan beundra. Inom idrotten ses det som fusk om någon på samma sätt hämtar in sitt naturliga underläge. Inom idrotten är det utövaren, vinnaren av det genetiska lotteriet, som står i centrum för vår beundran. Inom konst och vetenskap är det bara undantagsvis så – men då lika förkastligt som då det sker inom idrotten.

Ett skäl till att jag tror det är olyckligt då vi beundrar den som av naturen är stark är att jag tror baksidan av denna beundran är förakt för de som är svaga. Hur hänger det ihop?

Min enkla tanke är att respektive emotioner bygger på en värdering. Den man beundrar är bäst. Andra är sämre. I en sådan graderande värdering, där den som är bäst beundras, ligger det nära till att förakta den som är svag. Detta förakt behöver inte innebära, som hos Hitler, en önskan att utrota all svaghet. Men det inrymmer nog ändå ett slags missaktning mot den man har identifierat som svag och därför sämre än den som är stark. Och då man säger att det är förkastligt om den som är svag försöker med olika »artificiella» medel inhämta den starkares försprång innebär det ju att man dömer den svage att förbli sådan och därmed sämre än den som är naturligt stark. Man kunde säga att det är att lägga skada till förolämpning (omvändningen till talesättet om att »add insult to injury»).

Hur ser då Johanssons invändning ut? Han går med på att beundran för segraren som person (hennes medfödda konstitution?) bygger på en värdering och att värderingar »tar grader». Men medan jag tror att den lägre värderingen av den som är naturligt svag drar med sig någon form av förakt vill Johansson bestrida detta. Han lyckas inte övertyga mig.

Det är en sak att hylla någon för en prestation (och att klandra någon för ett misslyckande) om prestationen/misslyckandet beror på att individen gjort ett visst val. Då kan hyllningen eller klandret fylla en funktion. Det kan leda till bättre beteende, bättre val, i framtiden. Men om man hyllar någon för att hon *naturligen* är den hon är finns ingen sådan instrumentell poäng med hyllningen eller klandret. Förhållningssättet tenderar då att bli estetiserande. Och vad är då rimligare än att förakta det svaga och fula. Även om man

inte vill utplåna det fula vill man ändå slippa kontakt med det. Och notera att det är svårt att *säga* till någon att hon är mindre värd utan att därigenom uttrycka något slags förakt.

Eller kanske finns här ändå utrymme för instrumentellt tänkande. Då Hitler föraktade de svaga och ville undvika att välfärdsstaten kompenserade dem för deras naturliga underläge resonerade han verkligen instrumentellt. Om den som är naturligt svag får hjälp i kampen för tillvaron kan hon segra över den starke. Då sprids hennes undermåliga anlag till förfång för rasen/arten. Därav hans önskat att utplåna de svaga.

Men också om man avhåller sig från den tankefiguren är det något osmakligt i föreställningen att den som är naturligt stark är värd vår beundran och något besynnerligt i föreställningen att den som är naturligt svag inte bara är mindre värd utan att hon också ska förvägras rätten att inhämta den starkes försprång genom att t. ex. dopa sig. Jag vill om möjligt själv komma bort från den typen av värderingar av mina medmänniskor hos mig själv och jag önskar att andra på motsvarande sätt ska försöka göra sig av med sina.

Gör vi det och bejakar vi sådant som dopning blir det också större utrymme för alla de positiva sidor inom idrotten som Johansson pekar på. Osäkerheten i utgången av en tävling ökar om alla har samma anlag för att lyckas. Det estetiska momentet inom idrotten kan ges större utrymme (det var verkligen för skönheten i hans löpsteg som jag beundrade Juantorena) då vi gett upp jakten på övermänniskan. Och vill vi själva vara med i leken, för lekens skull, får vi tillfälle att göra det. Ja, det kan komma en dag då vem som helst kan dopa sig in i eliten.

Till att börja med, skulle du kunna berätta kort om dig själv?

TORBJÖRN TÄNNSJÖ, EMERITERAD professor i praktisk filosofi vid Stockholms universitet. Då jag är emeriterad har jag min akademiska karriär bakom mig. Jag känner mig också klar med min gärning, nu jobbar jag med lätt hand lite på tilläggstid. Den som är nyfiken på min person bör läsa min självbiografi, och då särskilt den första delen, *Vänsterdocenten*. Men nu pratar vi om del två, *Etikprofessorn!*

Ja precis, du har nyligen kommit ut med den andra delen i din självbiografi. Vad fick dig att vilja skriva den?

TVÅ MOTIV, VÄSENTLIGEN, fick mig att skriva. Jag är en person som tagit ställning i flera filosofiska frågor. Mina ställningstaganden har väckt och väcker intresse. Min moraliska realism, min utilitarism, mitt försvar för »den avskyvärda slutsatsen», min särskilda variant av hedonism, min syn på fri vilja. Jag ville redovisa i en enkel och personlig form hur jag kommit fram till dem. Och framför allt ville jag redovisa hur jag hanterar olika invändningar mot dem. Den som läser och blir intresserad av någon särskild punkt kan gå vidare och läsa på annat håll och få frågorna fördjupade och belysta från fler håll. Det var mitt ena motiv. Det andra var en önskan att redovisa sådant som hänt mig i olika miljöer, som varit osedvanligt tuffa: den politiska 70-talsvänstern, den akademiska miljön och offentligheten. Jag har varit omutlig i mina ofta kontroversiella uppfattningar vilket lett till konfrontation. Jag tror det är lärorikt att läsa hur mitt liv gestaltat sig, då det på många sätt är representativt för olika tidsskeden och miljöer.

När du blickade tillbaka på din karriär och dina många ställningstaganden i olika frågor, var det någon fråga du märkte att du har ändrat ståndpunkt i?

HAR JAG ÄNDRAT mig? Tre områden sticker ut, där jag ändrat uppfattning. För det första synen på den individuella friheten. Jag har blivit liberal i den meningen att jag kommit att försvara ett skarpt anti-paternalistiskt ideal vilket inkluderar frågor om yttrande- och tryckfrihet. För det andra synen på den personliga integriteten. Jag har kommit att i högre grad än de flesta försvara ett öppet samhälle. Och till sist möjligheten att genom gradvisa reformer etablera en global demokratisk ordning som kan hantera våra mest pressande existentiella kollektiva hot. Jag har börjat överväga en desperat möjlighet av räddning genom upplyst global despoti. Detta då tiden tycks vara så knapp och möjligheterna att lösa problemen i en anarkistisk värld genom överläggningar mellan oberoende nationalstater inte har några större utsikter att lyckas (allmänningens tragedi). Jag har gått från extrem optimism om mänsklighetens utveckling och framtid, uttryckt i kapitlet »It's getting better all the time» (i *Food, Ethics and Society*, Oxford UP, 2017), till en djupnande framtidspessimism.

Jag skulle gärna vilja att du utvecklade det du sa om personlig integritet. Menar du att integritet är oviktigt? Vad tjänar vi på att tona ner den personliga integriteten?

MIN »OMVÄNDELSE» INTRÄFFADE plötsligt, den 14 juni 2008 i Örebro. Anne Ramberg från Sveriges advokatsamfund hade bjudit in mig att hålla ett försvar för den personliga integriteten, i samband med att den s.k. FRA-lagen var aktuell. Mitt under mitt föredrag fick jag en ingivelse. Var det inte Dostojevskijs källarmänniska jag försvarade, mot Tjernysjevskijs utopiskt socialistiska vision om Kristallpalatset? Hade jag hamnat på fel barrikad? Då jag återvänt från Örebro studerade jag frågan ingående och kom fram till slutsatsen att skyddet av den personliga integriteten varken var möjligt eller önskvärt att upprätthålla. Vi kan inte undvika att bjuda på våra personliga erfarenheter i det slags samhälle där vi lever. Men är det inte farligt om Storebror kan se dig? Jovisst, om du inte i din tur kan se Storebror. Men lösningen är just att

göra allt synligt snarare än att fåfängt försöka gömma sig. Jag skrev om saken i boken *Privatliv*, där jag granskade olika filosofiska grunder för att integriteten bör åtnjuta respekt. Jag konstaterade att försvararen var bräckliga och att de för övrigt ledde till väldigt olika slutsatser om vad det närmare bestämt var som skulle åtnjuta skydd. Jag publicerade min uppfattning i boken *Privatliv* och i ett kapitel i boken *1984 and Philosophy. Is Resistance Futile?* Jag skriver om denna »omvändelse» i *Vänsterdocenten*.

Den vinst vi gör då vi tar lättare på den personliga integriteten är att vi kan göra oss fria från skam och hedersmoral och att vi kan leva lättare, mera anspråkslöst och avspänt.

I *Etikprofessorn* avhandlas den perioden av ditt liv som du har ägnat åt bioetiska frågor. Vad är dina tankar om bioetiken och din roll i den? Du antyder att du hamnade där av en slump, ångrar du dig?

DET VAR NOG på sätt och vis en slump som förde mig till bioetiken, men som jag skriver kan det också ses som om jag för en tid lämnade den politiska filosofin då det var svårt för en vänsterdocent att hävda sig – det blåste snåla högervindar. Jag fann emellertid snart att jag var på rätt plats. Vad som hjälpte mig till den insikten var att jag i den vevan gifte mig med Anita, sjuksköterska, som kunde hjälpa mig tillrätta i den för mig nya medicinska världen. Min roll inom bioetiken har gradvis växlat från kontroversiell tänkare till etablerad sådan (med säte i Socialstyrelsens etiska råd och olika etikråd vid Sahlgrenska akademien och Karolinska Institutet). Förklaringen till att jag blivit så pass »mainstream» är, tror jag, att de åsikter jag konsekvent hävdade, och som först framstod som bisarra och anstötliga, blivit vardagsmat. Vi har t.ex. fått en liberaliserad syn på fosterdiagnostik och selektiv abort och på dödshjälp (även om vi har långt kvar till ett nederländskt system).

Då jag tänker på mitt och andra filosofers deltagande i den bioetiska debatten slås jag av att vi ofta har en dold agenda. Vi vill bidra till diskussionen av de frågor som står under debatt, men vi vill också använda de ofta exotiska problemen för att utveckla vårt normativt etiska tänkande. Vanligen är vi ju då vi vill pröva

halten i olika normativa teorier förvisade till det metafysiska laboratoriet, där vi utför tankeexperiment. Den medicinska verkligheten erbjuder oss ibland verkliga frågeställningar, som liknar dem vi vant oss att tänka abstrakt över. Ibland tror jag att den förgelse vi kan väcka i diskussionen har något att göra med denna dolda agenda. Människor uppfattar oss som cyniska och världsfrånvända. Vad kan man göra åt den saken? Vara öppen med den dolda agendan! Om det finns något problem med den så är det att den är dold. Den är i sak av godo. Får man också tid att resonera med människor om dessa problem går det ofta att väcka intresse för den filosofiska sidan av saken. Också alltså bland dem som har att hantera frågorna i verkligheten. I medier bortfaller ofta denna möjlighet. Bäst har jag därför gillat då jag kallats till olika platser inom sjukvården för att resonera med människor som praktiskt hanterar de frågor jag – och de – vill reflektera över.

Angående filosofers dolda agenda inom bioetiken: hur tycker du den dolda agendan bör föras fram?

DET ÄR SOM jag sa ingen enkel sak att göra i medier. Det fungerar bäst i det lilla formatet, som kan anta seminarieform. Jag tror vi filosofer tvingas leva med att vi bemöts med misstro då vi tar till orda ibland utan att vi vill åstadkomma förändringar; vad vi eftersträvar är bara en fördjupad diskussion i en fråga. Vi kommer att ses som världsfrånvända och lite konstiga, och det är vi ju också i någon mån!

Om vi istället ser till den politiska filosofin i stort, vad anser du att den kan (och bör) bidra med till samhället i stort?

JAG HAR ALDRIG släppt den politiska filosofin, även om de bioetiska frågorna för en tid kom att dominera mitt intresse. Det behövs en ständig filosofisk kritisk granskning av den politiska verklighetens retorik med tal om frihet, rättvisa, demokrati, jämlikhet m.m. Vad åsyftas närmare bestämt? Är det alla dessa värdeladdade ord står för av godo? Filosoferna har stora

möjligheter att bringa reda i debatten och att tvinga fram tydliga och klara besked från politiker. Det är ingen liten uppgift också om vi ser saken från »samhällets» utgångspunkt. Men uppgiften behöver inte begränsas till kritik. Det är också möjligt och önskvärt att filosofer argumenterar för genomtänkta ståndpunkter på ett mera abstrakt politiskt plan, t. ex. ifråga om demokratin. Hur kan begreppet bäst uppfattas? Vilka är de mest vägande argumenten för och emot demokratin?

I vilken utsträckning tycker du filosofer argumenterar för genomtänkta ståndpunkter på ett mera abstrakt politiskt plan idag?

JAG TROR ATT demokrati bör uppfattas snävt, som en beslutsmetod och som institutioner byggda kring en viss beslutsmetod. Vi bör undvika att baka in alla idéer vi har om det goda samhället i vårt demokratibegrepp. Om vi låter bli att göra det kan vi nyktert ställa frågor om demokratin verkan. Leder demokrati till jämlikhet? Kan demokratin hota minoriteters intressen? Leder demokrati på det hela taget till bra eller dåliga beslut? Om vi låter bli att »kortsluta» begreppet genom att göra det sant per definition att den »verkliga» demokratin bär med sig allt som är av godo kan vi föra en meningsfull diskussion om dessa ting. I den bok Folke Tersman och jag skriver på tillsammans har en bild framtonat, där just den vardagliga grå svenska indirekta proportionella demokratin bättre än några andra modeller tycks hålla stånd mot invändningarna. Den garanterar att minoriteter får plats i parlamentet och den medger att personer som ägnar tid och intresse åt politiken kan fatta beslut på våra vägnar. Då detta konstaterats blir det möjligt att också ställa frågan om också näringslivet borde demokratiseras och frågor om klotet som helhet: den globala demokratin problem. Det är vad vi gör. Och vi hoppas fler av våra kolleger ska ta sig an denna typ av frågor.

Vilka är enligt dig de viktigaste och mest aktuella frågorna inom den politiska filosofin?

DE FRÅGOR INOM politisk filosofi som nu upptar mitt intresse är de jag också tror är mest brännande: demokratins problem, lokalt, nationellt och globalt. Detta i en situation då globala frågor pressar sig på oss och ställer oss inför radikalt nya val inom politiken. Jag ivrar fortsatt för global demokrati och ser det som ett nästan oundvikligt slutmål för mänskligheten, om vi alls överlever på vårt klot. Men, som sagt, jag har börjat frukta att vägen dit kanske inte blir så enkel som jag antydde i min bok *Global Democracy: The Case for a World Government*. Kanske måste någon despot först etablera ett globalt demos innan det blir möjligt för oss att demokratisera det. Tänk på att det tog 500 år från det att Gustav Vasa etablerade Sverige som nation och till dess att Sverige fick en fullt ut fungerande demokrati. Jag hoppas det ska gå snabbare på global nivå, men fruktar alltså för att vägen inte är så spikrak som jag såg den för tio år sedan. Och jag bävar, som sagt, inför framtiden.

Du har ägnat mycket tid åt att diskutera offentligt, vad har drivit dig till det?

MIN ÖNSKAN ATT bedriva filosofi i offentligheten har alltid varit stark och, tycker jag, välgrundad. Vi filosofer har viktiga uppgifter att utföra, rent pedagogiskt. Vi skolar in nya generationer i kritiskt tänkande kring de stora filosofiska frågorna och vi kan i någon mån, i offentligheten, göra detsamma i förhållande till en ofta mycket intresserad allmänhet. En rimlig uppfattning om vad vi kan åstadkomma borde få oss alla i stort sett att tänka så. Det är liten sannolikhet för att vi verkligen i vår forskning ska kunna göra banbrytande upptäckter i ett ämne som vårt. Men den pedagogiska och offentliga utfordringen är betydande.

En stor del av *Etikprofessorn* ägnas åt genomgångar av olika mer eller mindre intellektuella konflikter du har haft genom åren. Vilken är den mest osakliga kritik du har fått?

I *Etikprofessorn* är ett av flera spår detta: jag vill granska de kritiker som haft till syfte, inte att bemöta mig, utan att tysta mig. Man kan väl säga att mängder av kritik jag mött har varit osaklig

i den meningen att man just angripit min person, inte mina uppfattningar, med syfte att just få tyst på mig. Men jag är på det hela taget obekymrad över missförstånd av mina ståndpunkter. Jag har haft som princip att aldrig granska intervjuer i förväg (före publicering). Min roll i offentligheten har ju varit helt privat, jag har inte representerat något, som behövt skydd. Missförstånd har jag ofta tänkt kan vara fruktbara. Den åsikt jag tillskrivits, som jag aldrig uttryckt, kan ju också den vara värd att prövas och diskuteras. Men ska jag ge exempel på ett missförstånd, som verkligen irriterat mig, så är det följande högst aktuella fall. Jag har som sagt börjat förtvivla ifråga om klimatet. Jag har uttryckt att vi kanske måste sätta vårt sista hopp till en upplyst global despoti, som tar itu med saken just innan det är för sent. Det har återgetts som om jag ville ersätta den nationella demokratin i t. ex. vårt land med diktatur. Någon sådan längtan har jag inte. Vad jag velat ersätta med global despoti är ju den globala anarki, som tycks hindra oss från att rädda mänskligheten undan den globala uppvärmningen. Också här kunde man väl säga att det spelar mindre roll om jag blir missförstådd, och rent personligen kan jag tycka så. Men problemet med detta missförstånd är att det hindrar människor från att tänka över det verkliga problemet: den globala anarkin.

På tal om dessa konflikter: du är inte blyg med att namnge andra för deras tillkortakommanden, övervägde du att skriva en »snällare» bok?

MINA MEMOARER ÄR hänsynslöst uppriktiga då jag skriver om olika konflikter jag varit indragen i under mitt liv. Men jag protesterar mot påståendet att de är »elaka». Elakhet förutsätter ett ont uppsåt, något slags hämndmotiv eller dunkla ressentiment. Jag är fri från sådant. Jag känner att jag vunnit alla mina strider. Det finns inte utrymme för någon bitterhet. Det har emellertid varit viktigt att sanningsenligt beskriva konflikter och att, som Ingemar Hedenius rekommenderade (i »Konsten att väcka förargelse»), nämna dem man kritiskt hanterar vid namn. Just för att jag konsekvent och ihärdigt drivit kontroversiella ståndpunkter har jag

hamnat i konflikter där, det är i vart fall min bedömning, strukturella problem i de miljöer där jag vistats har blottlagts. Då Alf Svensson ville frånta mig min docentur vid Stockholms universitet, eller då Lars Gyllensten ville avråda läkare från att läsa mig, då jag utsattes för ett regelrätt yrkesförbud vid Karolinska Institutet, blottlades just brister i offentlighet och akademi. Och då jag före metoo skrev om hur förhållandet mellan manliga lärare och kvinnliga studenter kunde gestalta sig vid den filosofiska institutionen i Stockholm tror jag att jag satte fingret på en öm punkt. Sådant bör tvingas upp i dagen. Den kanske mest chockerande upplevelsen jag fick i den här vägen var då jag, tagen till nåder vid Karolinska Institutet, drogs in i Macchiariniaffären (jag satt i det etiska rådet). Det stod plötsligt klart för mig att den vårdslöshet med vilken man handskats med mig i tillsättningsssammanhang inte var någon tillfällighet. Så gjorde man vid KI. På lika lösa boliner som man avvisat mig hade man rekryterat Macchiarini. Det var inget alternativ för mig att skriva »snällare». Alternativet hade i så fall varit att inte skriva alls.

Ändå kanske här finns utrymme för självrannsakan. Jag skriver i en litterär tradition där man talar oförblommerat inte bara om sina fiender utan också om sina vänner. Varför är jag så rättfram? Beter jag mig inte ungefär som Olof Lagercrantz eller andra berömda personer som passerar revy i del ett av mina memoarer? Men dessa litterära förebilder var ju samtidigt hänsynslösa despoter i arbetslivet. Jag har nog anammat en del av deras sätt att bedöma och skriva om mina medmänniskor. Det slår mig först i efterhand (nu). Förhoppningsvis har jag ändå inte utövat något professorsvälde i min yrkesmässiga gärning. Bäst är nog emellertid att låta detta vara osagt. Vi får se vad som framkommer när mina före detta doktorander och studenter skriver sina memoarer.

I förordet nämner du det tidigare gubbväldet inom filosofin och uttrycker en glädje över att det har ändrats på senare år. Du tar också upp klassförakt i boken. Samtidigt uttrycker du att identitetsfrågor är perifera. Vad tycker du om (bristen på) mångfald inom den akademiska världen generellt och inom filosofin specifikt?

JAG ÄR VERKLIGEN glad att gubbväldet håller på att brytas också inom filosofin, även om det är tragiskt att vi ska komma efter de flesta andra ämnen vid våra universitet. Jag tror att det är ett missförstånd att jag inte skulle intressera mig för identitetspolitik. Men jag gör en åtskillnad mellan identitetspolitik och det jag uppfattar som en politisk huvudmotsättning rörande ekonomi i ett klassamhälle. Samhällsklasserna bör enligt mitt förmenande avskaffas. De ska inte »erkännas». Det ska inte finnas kapitalister och arbetare. Vi ska alla förvalta ekonomin tillsammans – hur det ska gå till är en lång och krånglig historia. Det är annorlunda med »identiteter» av olika slag. Där är målet inte att de ska utplånas utan att de tvärt om ska erkännas. Sådant är viktigt, men ingen enstaka identitet kan ligga till grund för traditionell politisk orientering, varken kön eller sexuell läggning och än mindre etnicitet. De grupper som kämpar för erkännande bör snarare än att bilda partier arbeta med breda folkrörelser till stöd för konkreta krav. På det viset kan de vinna inflytande och även indirekt påverka partierna och politiken. De kan i så fall erövra sin rätt att vara vad man är och leva som man vill. Vi har kommit långt på vissa områden med viktig identitetspolitik, inte lika långt på andra områden. Och inom vårt ämne, filosofin, står det nog sämre till med vad man kunde kalla den etniska mångfalden än relationen mellan könen. Bland mina kolleger i min generation fanns representanter för den gamla vågen av nationer, som arbetskraftsinvandrade till vårt land, såsom Theodor Kallifatides (Grekland) och Giuliano Pontara (Italien). Och från vågen av latinamerikanska flyktingar Claudio Tamburrini (Argentina). Men det är ett stort bekymmer att vi fortfarande har en så snäv rekrytering till ett ämne som praktisk filosofi vid Stockholms universitet. Vi representerar dåligt den nationella mångfald som råder i vårt land. Kanske har vi på den här punkten något att lära av Södertörn?

Slutligen, vad har du för tips till unga filosofer?

MITT RÅD TILL unga filosofer är att bryta er egen väg, upptäcka era

INTERVJU MED TORBJÖRN TÄNNSJÖ

egna problem. Människan är aldrig mera kreativ och uppfinningsrik än i sin ungdom. Lita inte på någon över 30!

→

Anna Wedin

THOMAS SCANLON: *Why does inequality matter?*
Oxford: Oxford University Press, 2018.

VÄRLDEN BLIR ALLTMER ojämlik. De ekonomiska klyftorna ökar både internationellt och i Sverige. Detta visar den franske ekonomen Thomas Piketty i den mycket uppmärksammade boken *Kapitalet i tjugoförsta århundradet* (*Capital in the twenty-first century*, Harvard University Press, 2014). Samtidigt har välståndet för de sämst ställda grupperna ökat successivt. Varför är den stigande ojämlikheten ett problem om välståndet samtidigt ökar för alla, låt vara mest för de redan välbeställda?

Denna fråga är utgångspunkten för den amerikanske filosofen Thomas Scanlons bok *Why does inequality matter?* (OUP 2018). Scanlon, professor emeritus vid Harvard, är mest känd för sin bok *What we owe to each other*, som kom ut 1998. Här utvecklar han en etisk kontraktsteori som innebär att handlingars moraliska värde avgörs av om de kan motiveras av skäl som andra också kan godkänna.

I den nya boken är det således frågan om ojämlikhet som står i centrum. Diskussionen om jämlikhet och ojämlikhet är politiskt sprängstoff och inbjuder till förenklade slogans. Därför är det välkommet att en av tidens främsta politiska filosofer varsamt analyserar frågans olika dimensioner.

Scanlons politisk-filosofiska utgångspunkt är en institutionell teori inspirerad framförallt av John Rawls. Den grundläggande tanken hos Scanlon – liksom hos Rawls – är att politiska och ekonomiska institutioners legitimitet är beroende av att alla som är berörda av institutionerna också kan ge dem sitt godkännande. Medborgare har rätt att kräva lika behandling (equal concern). Varför ska man delta i ett spel om man missgynnas av spelets regler? Tanken är följande när den tillämpas på staten: en stat

är inte legitim och kan därmed inte förvänta sig lojalitet om det finns medborgare som med goda skäl kan hävda att de missgynnas av statens institutioner och att det finns alternativ som bättre kan tillmötesgå deras intressen. Med goda skäl menas här inte hänvisningar till egenintresset utan skäl som grundas i principen om lika behandling.

Den som är bekant med Rawls teori känner igen sig. Scanlon är som sagt inspirerad av Rawls men förtydligar och utvecklar på olika sätt Rawls teori som på vissa punkter är vag och mångtydig. Detta gäller inte minst den brännande etiska och politiska frågan om jämlikhet/ojämlikhet. Rawls hävdar att en ojämlig fördelning endast är berättigad om den gynnar de sämst ställda i samhället. Det har av vissa »höggerrawlsianer» tolkats som ett försvar för den s.k. »nedsippringsteorin» (trickle down) som innebär att ekonomiska fördelar för höginkomsttagare och företag också på sikt gynnar de sämst ställda, om nämligen man kan visa att dessa fördelar är nödvändiga för att höja också de sämst ställdas villkor, medan »vänsterrawlsianer» hävdar att jämlikhet är utgångspunkten för Rawls filosofiska projekt och att ekonomiska skillnader bara kan accepteras i undantagsfall.

Scanlons teori är relationell och pluralistisk. Det betyder att jämlikhet/ojämlikhet handlar om relationer mellan olika grupper av människor; mellan vita och svarta, mellan män och kvinnor, mellan rika och fattiga o.s.v. Skälen mot ojämlikhet är också delvis olika beroende på vilken typ av ojämlikhet vi talar om. Ojämlikhet baserad på ras och etnicitet är problematisk därför att den innebär olika status, att den diskriminerade gruppen inte får samma tillgång till utbildning och andra viktiga sociala förmåner, att de behandlas sämre inom det rättsliga systemet och att de har svagare politiska resurser. På dessa grunder saknar den diskriminerade gruppen skäl att vara lojal mot de rådande institutionerna.

Ojämlikhet mellan män och kvinnor är moraliskt problematiskt av samma skäl som ojämlikhet mellan etniska grupper. Så länge män har större tillgång till samhällets resurser än kvinnor, har inte kvinnor skäl att bejaka de rådande institutionerna. Positiv

särbehandling där medlemmar av diskriminerade grupper får viktiga samhällspositioner kan vara en väg för ett samhälle att komma till rätta med denna typ av ojämlikhet i status, menar Scanlon.

Ekonomisk ojämlikhet bidrar också till politisk ojämlikhet, vilket innebär att de rika kan påverka politiska institutioner och beslut på ett sätt som gynnar dem. Scanlon hänvisar här till amerikanska undersökningar från 90-talet som visade att beslut i kongressen i hög grad överensstämde med den rikaste procentens uppfattningar men inte alls med låginkomsttagarnas.

De som har det sämre ställt ekonomiskt drabbas också av sämre social status genom sociala markörer som konsumtion av kläder och prylar. I sitt sommarprogram 2018 berättade artisten Markoolio om följderna av att växa upp i ett fattigt hem. Han fick aldrig de skor eller de jeans som gav status. En dag hittade han ett par märkesjeans i soprummet. När han stolt kom till skolan blev han utskrattad av killen som kastat jeansen. Ett illustrativt exempel på hur ojämlikhet får följder för social status.

Scanlon diskuterar också en rad invändningar mot ekonomisk jämlikhet. En av de mest kända kritikerna är filosofen Robert Nozick. Han utgår från ett exempel med basketstjärnan Wilt Chamberlain. Chamberlain är en populär spelare och många vill se honom spela basket och är beredda att betala för nöjet. Det leder till att Chamberlain blir stormrik på sitt spelande, vilket enligt Nozick kommer i konflikt med idén om jämlikhet. Ska hans fans i jämlikhetens namn inte tillåtas att betala biljetter för att se honom spela, eller ska Chamberlain inte kunna ta betalt? En stat som hindrar dessa fria handlingar är enligt Nozick en förtryckande stat, jämlikhetskravet kommer i konflikt med frihet.

Som svar på Nozicks invändning hävdar Scanlon att det är klart att fansen ska ha friheten att välja att betala vad de vill för att se Chamberlain spela. Frågan är snarare vad staten har rätt att göra med Chamberlains skyhöga inkomster. Har den rätt att beskatta Chamberlain för att minska ojämlikheten? Nej, säger Nozick som utifrån idén om självägarskap menar att beskattning innebär att

staten, mot individens vilja, lägger beslag på en del av hans eller hennes insatser, vilket kan likställas med slaveri. Scanlon drar till skillnad mot Nozick en gräns för självägarskapet. Självklart har vi rätt att bestämma över våra kroppsliga organ. Det är dock en annan sak med våra inkomster och egendom. För att exempelvis utbildning, sjukvård och rättsliga institutioner ska finnas och fungera i ett samhälle krävs att medborgarna bidrar till dem efter förmåga. Det sker genom beskattning. De som tjänar mest kan också bidra mest. Således har staten rätt att beskatta Chamberlain i den utsträckning det krävs för att samhällets institutioner ska fungera i alla medborgares intresse, det vill säga för att staten ska vara legitim.

Ett annat vanligt argument mot jämlikhet utgår från förtjänst. Bör individer verkligen få samma inkomst även om deras insatser är olika? Är det inte rimligt att den som anstränger sig mer också förtjänar mer i inkomst? Den individuella lönesättningen är baserad på denna tanke.

I sin diskussion av förtjänstargumentet mot jämlikhet inför Scanlon en distinktion mellan »institutionell förtjänst» och »ren förtjänst». Ett exempel på institutionell förtjänst är skolans betygssystem. Här har man infört kriterier för att en elev ska få ett visst betyg och om eleven uppfyller kriterierna förtjänar hon eller han också betyget.

Krav på ren förtjänst har enbart sin grund i vad individen presterat. Scanlon hävdar att vissa former av ren förtjänst är berättigade. Den som exempelvis räddar mig ur en nödsituation med fara för sitt eget liv förtjänar därmed min tacksamhet. Det är dock en annan sak med ekonomisk förtjänst. För att kunna ta ställning till om en person förtjänar en högre inkomst för att han eller hon presterat mer eller av andra skäl uppvisar ett bättre resultat måste vi ha kunskap om personernas bakgrund och omständigheter. Den som presterat mer kan ha haft en bättre uppväxtmiljö och därmed fått en bättre utbildning och i så fall är det enligt Scanlon inte berättigat att belöna hennes prestation genom högre lön. Den andres sämre uppväxtmiljö är ju inget hon har valt och därmed har prestationen inte skett på lika villkor. Hon har därmed inte heller

skäl att godta en sämre lön trots sin lägre prestation. De stora löneskillnader mellan olika typer av arbeten som finns i dagens samhälle är främst grundade på sociala konventioner och saknar moralisk legitimitet, menar Scanlon.

Kan då Scanlon acceptera någon form av ojämlikhet? Vi människor är utrustade med olika förmågor och talanger. Utövandet av dessa leder till framgång för vissa personer; man kan bli ledande konstnär, musiker eller forskare. Det är en ojämlikhet som följer av »utövandet av viktiga personliga friheter», skriver Scanlon. Men – betonar han – möjligheten att utveckla sina förmågor och talanger bör inte vara beroende av ekonomiska eller kulturella förutsättningar. Alla ungdomar har samma rätt till de förutsättningar som krävs oavsett uppväxtmiljö. Det är statens uppgift att genom exempelvis förskolan, skolan, musikskolan o.s.v. bidra till att varje individ har ett reellt val att bli matematiker, musiker eller något annat som han eller hon har kvalifikationer för.

Den olikhet som finns mellan människor när det gäller förmågor och talanger bör dock inte spilla över i ekonomisk ojämlikhet, menar Scanlon. Individens möjlighet till självförverkligande är ett mål i sig. Den ekonomiska ojämlikhet som kan accepteras är den som möjligen krävs för att det ekonomiska systemet ska gynna alla. Det kan i vissa fall vara motiverat att betala mer för ett arbete om det innebär att alla i samhället gynnas. Denna tanke grundas i Scanlons institutionella kontraktsidé som innebär att alla medborgare måste kunna bejaka de institutionella normerna.

I boken *Jämlikhetsanden* som kom 2009 hävdade hälsoforskarna Richard Wilkinson och Kate Pickett utifrån empiriska studier att jämlikhet är bra för alla (*The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, Allen Lane 2009). Med hjälp av jämförande statistik från 23 utvecklade länder kunde de visa att exempelvis ohälsa och brottslighet är högre i ojämlika länder än i jämlika. Jämlikhet är därmed bra också för de rika eftersom de löper mindre risk att drabbas av sjukdomar och brott. Nu har filosofen Thomas Scanlon bidragit med en filosofisk argumentation mot ojämlikhet. Kanske har vi här en nyckel till frågan varför den sociala oron

GÖRAN COLLSTE, »WHY DOES INEQUALITY MATTER?»

och sociala konflikter tilltar trots en hög ekonomisk tillväxt. Medborgarna upplever inte att de har skäl att vara lojala med samhällen där ojämlikheten skenar. Man accepterar inte längre spelets regler.

→

Göran Collste

CLIVE HAMILTON: *Den trotsiga jorden: Människans öde i antropocen* (översättning Joel Nordqvist), Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2017.

ENLIGT EN ALLTMER etablerad uppfattning har vi helt nyligen trätt in i en ny geologisk epok. *Antropocen*, människans tidsålder, som den har kommit att kallas, har tagit över efter *holocen*, en klimatmässigt tämligen stabil epok som tog sin början för cirka 11 500 år sedan och under vilken människan tog närmast ofattbara kliv civilisatoriskt och teknologiskt. I och med antropocens inträde står vi emellertid inför en betydligt mer orolig epok ur klimatsynpunkt. Antropocen skiljer också ut sig i det avseendet att människan själv nu utgör en avgörande faktor i relation till vad som händer och vad som kommer att hända i framtiden med jorden. Vi har kommit till en punkt där vi genom vårt handlande under framför allt de senaste två århundrandena har påverkat jordsystemet på ett så pass grundläggande sätt att det kommer att ha effekter under många årtusenden framöver. Denna påverkan är vidare sådan att om vi inte så fort som möjligt gör någonting för att bromsa den, så kommer den med stor sannolikhet att leda till klimatförändringar på jorden vilka mänskligheten inte kommer att överleva. Det är i själva verket inte säkert att vi inte redan har passerat gränsen för att det fortfarande skall vara möjligt att förhindra vår egen undergång.

Att vi i och med antropocens inträde står inför ett hot eller utmaning av aldrig tidigare skådat slag, är inte längre något som vi kan blunda för. Vi kan inte om 100 eller 200 år komma och säga att vi inte hade en aning om vartåt det barkade. Budskapet att något måste göras, och det snabbt, är numera allmänt känt och de vetenskapliga beläggen som ligger till grund för det finns tillgängliga i såväl specialistpublikationer som i mer populärvetenskapliga framställningar. Så hur skall vi då förhålla oss till antropocen? Det

är den centrala frågan i den australiensiske etikprofessorn Clive Hamiltons tänkvärda och på svenska nyligen utkomna bok, *Den trotsiga jorden: Människans öde i antropocen*. Det är viktigt att frågan gäller hur vi skall förhålla oss till antropocen. Den utmaning vi står inför är av sådan magnitud att det krävs gemensamma, globala åtgärder för att vi över huvud taget skall ha en chans att bromsa den negativa utvecklingen.

Den stora majoriteten, både bland intellektuella och bland människor i allmänhet står enligt Hamilton för tillfället handfallna: de vet varken ut eller in i klimatfrågan utan fortsätter att leva på i stort sett samma sätt som tidigare. Denna attityd är i längden ohållbar: i ljuset av den information som numer finns att tillgå måste vi ta ställning. Att inte göra någonting alls vore detsamma som att medvetet bara vandra vidare mot vad mycket talar för kommer att innebära slutet för mänskligheten, ett slut som lär bli utdraget och involvera ett stort mått av lidande. Men till och med de som eventuellt menar att mänsklighetens upphörande inte vore någon större katastrof – något som Hamilton starkt motsätter sig – torde åtminstone medge att utdraget mänskligt lidande är något vi bör göra vad vi kan för att undvika.

Vissa har förstås tagit ställning, till exempel genom att hårdnackat förneka att vi står inför något särskilt klimathot. Även om ett sådant förhållningssätt eller ställningstagande kanske kan bidra till att bevara det inre lugnet hos en del människor, så är det svårt att se att det kan vara förenligt med något större mått av intellektuell hederlighet. Att välja att helt bortse från allt det som talar för att vi är på väg mot klimatförändringar som på allvar kommer att hota människosläktets fortsatta existens tycks kräva att en förmår intala sig själv att stora delar av vetenskapssamhället är (åtminstone i just denna fråga) korrupt – kanske att det är involverat i någon form av konspiration mot vårt nuvarande sätt att leva – eller möjligen en bergfast tro på en övernaturlig makt som aldrig kommer att tillåta att mänskligheten går under (även om den uppenbarligen både har tillåtit och fortsätter tillåta stort mänskligt lidande).

Vad Hamilton kallar för *ekomodernism* är i stället ett

förhållningssätt som förvisso involverar ett accepterande av antropocens utmaningar. Ekomodernister hälsar emellertid dessa utmaningar med spänning och optimism snarare än med oro. Antropocens inträde uppfattas som en gyllene möjlighet för människan till nya teknologiska landvinningar genom vilka vi kommer att kunna skydda oss mot klimatförändringarnas effekter; som ett tillfälle att en gång för alla göra oss själva till herrar över jorden. Även här är det fråga om ett förhållningssätt mot bakgrund av vilket vi antas kunna leva vidare på i stort sett samma sätt som tidigare. Det förefaller till och med som om flera ekomodernister tänker sig att vi på teknologisk väg efterhand kommer att kunna göra det möjligt för allt fler människor på jorden att åtnjuta samma höga levnadsstandard som många av oss gör i västvärlden. Som Hamilton framhåller passar det ekomodernistiska förhållningssättet mycket väl samman med den framstegsoptimism som tycks vara så djupt förankrad hos många företrädare för det liberalkapitalistiska system som dominerar framför allt i väst. Dessa företrädare tycks närmast ta för givet att systemet ifråga med någon form av nödvändighet kommer att leda fram till global blomstring, om än med vissa gupp (läs: finanskriser, politiska oroligheter, växande ekonomiska klyftor, stora folkförflyttningar till följd av klimatförändringar, med mera) på vägen; gupp som vi emellertid kommer att hitta sätt att ta oss över om vi bara fortsätter på den inslagna stigen. Men precis som de ekonomiska och politiska guppen under senare år fått allt fler människor att ifrågasätta grunderna till den här framstegsoptimismen, så kan en undra om inte det ekomodernistiska förhållningssättet till klimatfrågan är ett uttryck för hybris snarare än för en välgrundad optimism.

Men vad skulle då kunna tänkas utgöra ett i jämförelse med klimatförnekandet intellektuellt mer hederligt, och i jämförelse med ekomodernismen mer ödmjukt, förhållningssätt till antropocen? Hamilton argumenterar för att antropocens inträde förändrat våra förutsättningar på ett så radikalt sätt att vi nu måste vara beredda att, som han säger, ompröva allt. I synnerhet, menar han, behöver vi en helt ny berättelse att leva efter – en berättelse som är sådan att

den omfattar alla människor och förmår förse dem med motivation att tillsammans, trots att den inte kan utlova ett lyckligt slut, verkar för att bevara jorden i ett sådant skick att vi kan fortsätta leva på den. Den berättelse som Hamilton föreslår i detta syfte går i korthet ut på att människan under de senaste tre till fyra århundrandena utmärkts av en strävan efter allt större frihet och utveckling. Denna strävan har emellertid nu nått fram till en kritisk punkt. Givet hur hennes handlande har kommit att påverka jordsystemet, måste hon nu bestämma sig för huruvida hon skall fortsätta utnyttja naturen på samma ohämmade sätt som tidigare, eller – som Hamilton föreslår – i stället göra allt hon kan för att ta hand om den planet på vilken hon placerats och verka för en hållbar miljö både för henne själv och för naturen i övrigt. Tidigare utvecklingsberättelser, såväl religiösa som politiska och/eller ekonomiska, hör alla hemma i den holocena epoken med dess förhållandevis stabila klimat. Nu står vi inför en helt ny situation – en helt ny geologisk epok – som vi själva har bidragit till att skapa genom vårt sätt att leva, och vi måste, argumenterar Hamilton, på allvar ta vårt ansvar för både jordens och vår egen framtid. För att lyckas med detta krävs emellertid att vi å ena sidan accepterar att vi står ut bland jordens varelser, att vi har förmågor och förutsättningar att åstadkomma förändringar – såväl positiva som negativa – som andra djur saknar: att vad som särskiljer människan från andra arter är att vi, i Hamiltons föreslagna terminologi, är skapare av världar. Å andra sidan krävs det också att vi accepterar våra begränsningar. Människan blir till exempel lätt övermodig med avseende på vad hon kan åstadkomma, liksom hon lätt kan lockas till att omfatta dåligt underbyggda uppfattningar, om dessa – i kontrast till andra mer välunderbyggda uppfattningar – inte implicerar några radikala eller djupgående förändringar i vår livsföring.

Den trotsiga jorden är som starkast i de kritiska delarna. Hamilton framhåller på ett, såvitt jag kan bedöma, förtjänstfullt sätt många olika problem i relation till den pågående diskussionen om vad antropocen innebär och hur vi skall förhålla oss till dess inträde. Vad det gäller Hamiltons mer konstruktiva förslag med avseende

på hur vi bör förhålla oss till antropocen, så är det förvisso intressant och i flera aspekter nog också rimligt. Emellertid är förslaget väldigt allmänt hållet. För att vi på allvar skall kunna börja implementera det i våra liv behöver vi få veta mycket mer om vad det konkret kräver av oss. Att vi tillsammans på ett intellektuellt hederligt och ödmjukt sätt bör verka för en hållbar framtid på jorden låter förstås bra. Men vad, mer specifikt, innebär egentligen detta? Vilka livsstils- och politiska förändringar måste vi göra? Och hur skall de åstadkommas? Det här förtar dock inte betydelsen av Hamiltons bok. Snarare pekar det mot vad som för många kanske ändå är självklart, nämligen att det fortfarande återstår mycket arbete med att utveckla ett försvarbart och mänskligt genomförbart förhållningssätt till antropocen. Men det är bråttom!

→

Frans Svensson

CARL-GÖRAN HEIDEGREN, HENRIK LUNDBERG & KLAS GUSTAVSSON: *Sverige och filosoferna: Svensk 1900-talsfilosofi i sociologisk belysning*, Lund: Studentlitteratur, 2018.

DEN SVENSKA FILOSOFIHISTORIEN är inte särskilt välkänd, inte ens bland experter i skrået. Lennart Nordenfelt citeras i en av bokens essäer (s. 190) och vittnar om hur totalt frånvarande den gamla Uppsalaskolans giganter, Axel Hägerström och Adolf Phalén, var i den undervisning han erbjöds i Uppsala på 60-talet. I detta avseende har inte mycket ändrats, som jag kan vittna om från min egen utbildning i samma ämne vid samma lärosäte, denna gång 50 år senare.

Vad som förklarar fackfilosofernas bristande intresse för den svenska filosofihistorien kan jag inte ge något bestämt svar på. Delvis har det säkert att göra med att det filosofiska Sverige från 40-talet och framåt inte haft någon tydlig inhemska tradition, utan istället varit en del av den stora internationella rörelse som kallas analytisk filosofi. I denna rörelse har de svenska filosofernas alster varit bidrag till diskussioner som förts över landsgränser, och därför har »svensk filosofi» inte varit en kategori av specifikt *filosofiskt* intresse. Studiet av den inhemska filosofihistorien har därför i mångt och mycket utförts av idéhistoriker som Svante Nordin.

Likväl är förstås den svenska universitetsfilosofins historia av yttersta intresse för den fackfilosof som önskar få en bättre förståelse för de institutioner hon verkar inom, de normer och konventioner som har format hennes inskolning, och relationen mellan hennes ämne och det samhälle hon lever i. Därför är det med stort intresse jag läst *Sverige och filosoferna* av en trio sociologer, Carl-Göran Heidegren, Henrik Lundberg och Klas Gustavsson. Föremålet för studien är just den svenska 1900-talsfilosofin och då i synnerhet den process genom vilket den analytiska filosofin kom att bli dominerande i Sverige.

Sverige och filosoferna är, som undertiteln antyder, en exercis i filosofisociologi. Detta definierar författarna som det sociologiska studiet av filosofisk forskning och filosofiska akademiska miljöer, analogt med hur vetenskapssociologin studerar vetenskapliga verksamheter med sociologiska verktyg. Vetenskapssociologin har fått ett dåligt rykte till följd av sin motvilja mot att låta de vetenskapliga rönens egen sanningshalt och epistemiska företräden ingå i förklaringen av vetenskapliga processer och sin benägenhet att försvara relativistiska eller subjektivistiska teorier om sådana fenomen som sanning, fakta och kunskap. Sådana tendenser finns även i *Sverige och filosoferna*, t. ex. på s. 10, där »filosofisk kunskap» definieras som »påståenden och argument som reser anspråk på giltighet» (vare sig de faktiskt är giltiga eller inte), eller på ss. 25–26, där »filosofiska fakta» beskrivs som »allmänt accepterade utsagor» (snarare än de sakförhållanden som gör dessa utsagor sanna eller falska). I den här recensionen väljer jag dock att läsa sådana påståenden välvilligt, som uttryck, inte för osannolika epistemologiska och metafysiska teorier eller orimliga analyser av dessa ords vardagliga användning, utan för en idiosynkratisk inomdisciplinär terminologi som tillåter sig att använda fri indirekt anföring när den talar om sina studieobjekts kunskapsanspråk och övertygelser.

Sverige och filosoferna har fem kapitel, varav det första (av Carl-Göran Heidegren och Henrik Lundberg) är en allmän översikt över studieområdet filosofisociologi, och de fyra övriga är sociologiska essäer om den svenska 1900-talsfilosofin. I det första kapitlet introduceras filosofisociologin som ämne med en rad referenser till utländska föregångare, och ett antal »filosofisociologiska grundbegrepp» introduceras. Dessa är närmast teorier, förklaringsmodeller eller allmänna fenomen som kan tillgripas i sociologiska förklaringar av akademiska processer, som till exempel Pierre Bourdieus teori om hur socialt kapital kan användas av akademiker för att nå professionell framgång. Här hade jag önskat att författarna skulle vara tydligare med huruvida de själva finner dessa teorier trovärdiga och i så fall varför, i synnerhet som de teorier de efterföljande kapitlen faktiskt gör bruk av i vissa

fall framstår som ömsesidigt oförenliga. Kapitlets syfte är väl närmast att ge den oinvidde läsaren en grundläggande inblick i filosofisociologins begreppsvärld och arbetssätt, och detta syfte lyckas det också uppnå, men kanske hade en mer resonerande text, där de olika grundbegreppens relativa dygder och brister vägts mot varandra, tjänat samma syfte bättre.

Kapitel två är skrivet av Carl-Göran Heidegren och går under rubriken »De två filosofierna». De två filosofierna ifråga är analytisk respektive kontinental filosofi, och kapitlet behandlar utvecklingen av det »filosofiska faktum» – i ovan angivna bemärkelse av en allmänt accepterad utsaga – att »det finns två radikalt olika typer av filosofi: analytisk och kontinental» (s. 63). Denna utveckling spåras genom ett källmaterial bestående av akademiska och populära publikationer, läromedel för gymnasiet, doktorsavhandlingar och sakkunnigutlåtanden, publicerade mellan åren 1936 och 1974.

Angreppet är närmast idéhistoriskt – en beskrivning av den intellektuella utvecklingsgången, snarare än något allvarligare försök att förklara denna i sociologiska (eller andra) termer. Begreppen och teorierna från kapitel 1 används ibland för att beskriva skeendena eller antyda förklaringar av dem, men utan någon större systematik. I sammanhanget av bokens övergripande ärende har det därför kanske främst funktionen av att erbjuda en historisk bakgrund till de senare kapitlens mer renodlat sociologiska undersökningar. Som idéhistoria äger kapitlet likväl ett stort intresse. Jag är dessvärre inte själv rätt person att bedöma innehållets historiska vederhäftighet, utan får förutsätta att Heidegren vet vad han talar om.

Kapitlet inleds med en längre skildring av den process genom vilken föreställningen att analytisk och kontinental filosofi utgör radikalt skilda typer av filosofi cementerades i Sverige. Berättelsen förmedlas genom utdrag från essäer, akademiska verk, tidningsartiklar och läromedel. När berättelsen börjar har den analytiska filosofins representanter – Ingemar Hedenius, Konrad Marc-Wogau och Anders Wedberg, m.fl. – redan vunnit dominans över den svenska akademiska filosofin, och den handlar därför

främst om dessas försök att vidmakthålla den analytiska filosofins dominans genom att definiera ut andra tanketraditioner som »ovetenskapliga», »metafysiska» eller »spekulativa». Kapitlet går inte särskilt djupt in på exakt vad de berörda filosoferna avsåg med »vetenskaplig» filosofi, eller vad de ansåg skillnaden mellan »analys» och »spekulation» vara. Om något får man väl intrycket av att de själva inte var särskilt klara över detta.

Kapitlet gör inte heller något allvarligare försök att förklara *varför* det var så viktigt för dessa filosofer att fastslå den analytiska filosofins överhöghet, eller varför de hyste sådan aversion mot kontinentala alternativ. Aversionen som sådan framgår å andra sidan med all önskvärd tydlighet. Ibland tar den komiska dimensioner. Så upprepas till exempel ramsan »marxism, existentialism, nythomism» papegojligt av den svenska analytiska filosofins företrädare som exempel på förment icke-vetenskaplig filosofi av det slag som förmodades härska på kontinenten, långt in på 60- och 70-talet då rörelser som strukturalism och hermeneutik sedan länge omformat den franska och tyska filosofin. Resultatet blir att Hedenius, Wedberg, Marc-Wogau och deras bundsförvanter framstår i något av ett löjets skimmer. Det kan man ju tycka vad man vill om, men kanske hade de framstått som mer sympatiska (och mer intressanta!) om man hade fått veta mer om deras bevekelsegrunder.

Efter denna historik följer en kort skildring av hur den analytiska filosofins företrädare erövrade rikets lärostolar och uppnådde »hegemoni», samt ett utblickande avsnitt där de svenska filosofernas syn på den filosofiska geografin kontrasteras mot utländska perspektiv. I allmänhet är kapitlet rikt på intressanta historiska upplysningar och är väl värt att läsa bara för den sakens skull, även om man kunde önska en mer kontextualiserande och förklarande ansats.

De flesta läsare lär instämma med Heidegrens uppfattning att distinktionen mellan analytisk och kontinental filosofi är central för många filosofers bild av sin disciplin, både här i Sverige och utomlands. Detta var förstås inte fallet när den analytiska filosofin på 40-talet först började göra intåg i den svenska akademien:

termen »analytisk filosofi» var ännu inte etablerad, och den europeiska kontinenten uppvisade knappast någon enad filosofisk karaktär – där fanns ju även den logiska positivismens hemland. Tidigt försökte dock den analytiska filosofins banbrytare i Sverige, med Hedenius, Marc-Wogau och Wedberg i spetsen, att markera distansen mellan den intellektuella rörelse de själva bekände sig till och andra företeelser.

Bokens tredje kapitel, »När Uppsalafilosofin blev analytisk filosofi» av Klas Gustavsson, behandlar i större detalj hur dessa banbrytare gick till väga för att etablera sig inom svensk akademi, och i synnerhet hur de förhöll sig till sina närmaste föregångare, Uppsalaskolans två mästare Axel Hägerström och Adolf Phalén, vars elever de alla i någon utsträckning var.

Uppsalaskolan hade vissa likheter med de rörelser ur vilka den analytiska filosofin växte fram, Cambridgefilosofin och Wienkretsens logiska positivism. Här fanns en aversion mot »spekulativt» systembygge, ett fokus på begreppsanalys, en stark tilltro till naturvetenskapen och en allmän vilja att göra upp med traditionell metafysik (s. 178). Det fanns också uppenbara skillnader: Hägerström och Phalén var rationalister snarare än empirister; de stod i intellektuell skuld till den tyska idealismen förmedlad via nykantianerna; de ifrågasatte det sunda förnuftet och ställde sig avvisande till den moderna logiken (s. 179). Uppsalaskolans anhängare såg sig inte heller själva som särskilt befreundade med vare sig Cambridgefilosofin eller den logiska positivismen – den senare kritiserades till exempel för »subjektivism», det misstag som består i att göra den mentala representationen av yttre föremål, snarare än dessa föremål själva, till det omedelbara objektet för kunskapsakten. Subjektivism var enligt Uppsalaskolans män bland de värsta synder en filosof kunde begå.

Dessa skillnader till trots valde den analytiska filosofins män, särskilt Hedenius och Marc-Wogau, att betona likheterna och skildra Uppsalaskolan som ett »parallellfenomen» till de två utländska rörelserna som knappast skilde sig från dessa i något väsentligt avseende. Varför man valde att inta detta något ohistoriska perspektiv på sina föregångare är ämnet för Gustavssons

kapitel. Förklaringen som framträder är att man behövde framställa Uppsalaskolan, som fortfarande rönt stor respekt i det svenska kulturlivet, som en bundsförvant i ens ambitioner att införa den analytiska filosofin i Sverige, och därigenom legitimera den senare.

Till de historiska kuriositeterna hör också att medan både Hedenius och Marc-Wogau främst var Phaléns lärjungar, kom de sedermera att lyfta fram Hägerström som Uppsalaskolans främste företrädare. Denne var också den mer namnkunnige och allmänt respekterade av skolans två grundare, och den lånta strålglasen från hans namn bör därför ha varit starkare.

Liksom föregående kapitel har detta i första hand en idéhistorisk prägel. Det sociologiska tänkandet framträder i sättet att tillskriva karriärstrategiska motiv till Hedenius och Marc-Wogau för att förklara deras filosofiska historieskrivning. Några mer detaljerade teoretiska analyser, eller ambitiösare försök att leda den antydda hypotesen i bevis, får vi oss inte till livs. Hypotesen som sådan äger likväl sin rimlighet, och kapitlet bjuder på en hel del intressanta observationer.

Kapitel 4, »Hur man blir en bortglömd svensk filosof», av Henrik Lundberg, är bokens kanske mest sociologiskt ambitiösa kapitel. Här tillämpas sociologiska teorier i ett försök att förklara ett specifikt historiskt händelseförlopp: hur Ingemar Hedenius lyckas, och Folke Leander misslyckas med att etablera sig som fackfilosof i efterkrigstidens Sverige.

Folke Leander (1910–1981) är kapitelrubrikens bortglömda filosof. Han disputerade 1937 vid Göteborgs högskola med avhandlingen *Humanism and Naturalism. A Comparative Study of Ernest Seillière, Irving Babbitt and Paul Elmer Moore*. I avhandlingen kontrasteras, låter oss Lundberg veta, de i underrubriken nämnda tänkarnas »humanism» med en »naturalism» som består i förkastandet av konventionell moral till förmån för teknisk och politisk framstegstro. »Humanismen», å sin sida, betonar det felbara och bristfälliga i den mänskliga naturen och behovet av personlig disciplin och självkontroll, ett individuellt arbete med själen snarare än sociala åtgärder. Leander är och förblir genom sitt intellektuellt verksamma liv på humanismens sida i denna konflikt,

och denna i grunden konservativa livssyn, menar Lundberg, förde honom på kant med samtidens progressiva ideal.

Leanders filosofiska stil stod i bjärt kontrast till den analytiska filosofi vars dominans vid svenska lärosäten började etableras samtidigt som han själv försökte påbörja sin akademiska karriär. Om den senare hyste han inga höga tankar, och han jämförde dess företrädare med dresserade delfiner som hoppar genom ringar. Filosofins uppgift var enligt honom att framställa en »genomtänkt syn på den värld, som omger oss» – en uppgift som i hans ögon krävde ett mer idéhistoriskt och kulturteoretiskt angreppssätt än det som förespråkades av Hedenius och hans vapendragare.

Ingemar Hedenius, å sin sida, kräver väl ingen särskilt utförlig presentation. Han var professor i praktisk filosofi i Uppsala 1947–1973. Han hade studerat under Hägerström och Phalén, men i likhet med sina generationskamrater Konrad Marc-Wogau och Anders Wedberg distanserade han sig sedermera från de förras Uppsalaskola och tog istället intryck av den framväxande analytiska rörelsen. För eftervärlden är han mest känd för sin polemik mot kristendomen, i skrifter som *Tro och vetande*.¹

Leander och Hedenius var rivaler om professorsstolen i praktisk filosofi i Uppsala när denna tillsattes 1945. Den striden vann, som bekant, Hedenius, medan Leander aldrig lyckades etablera sig som akademisk filosof. Förklaringen till dessa skilda öden är ämnet för Lundbergs kapitel.

Förklaringen i sig är inte svår att förstå. Professorstillsättningen ägde rum vid en tidpunkt då analytisk filosofi redan börjat få fotfäste i Norden. Marc-Wogau skulle komma att tillträda professuren i teoretisk filosofi i Uppsala 1946, och 1949 kallades Wedberg till Stockholms högskola som professor i samma ämne. Vid den professorstillsättning där Hedenius och Leander var rivaler, var sakkunniggruppen kraftigt dominerad av filosofer som på ett eller annat sätt anknöt till Uppsalaskolan och den analytiska filosofin. Einar Tegen var Uppsalafilosof vid Stockholms högskola. Torgny Segerstedt var den avgående professorn i praktisk filosofi i Uppsala, och hade tagit intryck av Cambridgefilosofin. Eino Kaila var professor i Helsingfors och hade nära band till Wienkretsen.

Gunnar Aspelin, professor i Lund, var den som stod friast från de analytiska strömningarna, och också den vars bedömning av Leander var mest gynnsam, men han var i minoritet.

Den teoretiska artikuleringen av förklaringen ska nu tas i beaktande. Lundberg använder sig av en »positioneringsteori» utformad av Patrick Baert. Positioneringsteorin utgår från två antaganden: 1) att mottagandet av intellektuella produkter beror, inte bara på deras kvalitet, utan även på de »performativa verktyg» upphovsmannen använder för att »positionera sig», samt 2) att en aktörs framgång i fråga om att sprida sina idéer är beroende av dennes »status, position och utvecklingsgång inom fältet» (s. 205). Det kan noteras att dessa grundantaganden har att göra med spridningen och mottagandet av idéer och intellektuella alster, snarare än tjänsteställningar; men man får anta att Lundberg tänker sig att de kan generaliseras till att gälla som förklaringar av varje form av professionell framgång.

De två grundprinciperna är för övrigt märkligt likartade. Bägge gör anspråk på att förklara ungefär samma sak: »mottagandet av intellektuella produkter» i det ena fallet, »spridningen av idéer» i det andra. I det ena fallet förklaras dessa processer med hänvisning till de »performativa verktyg» aktören använder för att »positionera sig»; i det andra fallet av aktörens »status, position och utvecklingsgång.» Mottagandet av verk påverkas av aktörens *försök* att positionera sig, spridningen av idéer förklaras av hennes faktiska position. Varför just dessa två principer, som lämnar en hel del frågor öppna, kvalificerar som »grundantaganden» utvecklas inte närmare av Lundberg.

Vad är då en position? Lundberg definierar »positionering» som »den process genom vilken en aktör eller grupp av aktörer tillskrivs vissa egenskaper» (s. 205), närmare bestämt egenskaperna att tillhöra vissa intellektuella läger och vara motståndare till vissa andra. Genom att aktören tillskrivs sådana egenskaper av en intellektuell allmänhet, bestående av kollegor i fältet och andra nära sörjande, får han vänner och fiender i olika läger som kan främja eller hindra hans karriär. Här är det alltså fråga om en helt igenom sociologisk syn på intellektuellt utbyte och debatt, där åsikter i

vetenskapliga frågor identifieras med rivaliserande kottier som strider om lärostolar. Inte helt verklighetsfrämmande, får man såklart tillstå, men likväl kan det tyckas utelämnat något. Det förklarar ju till exempel inte hur nya positioner uppstår och vinner spridning, eller varför vissa individer blir dominerande inom sina skolor medan andra blir marginella figurer.

Nu är Lundbergs två grundantaganden förenliga med att även andra faktorer kan inverka på receptionen av ett vetenskapligt verk, till exempel dess kvalitet eller för den delen dess typsnitt eller sidantal. Men här hade jag önskat mer reflektion kring den relativa betydelsen av dessa olika potentiella förklaringsfaktorer i bestämningen av ett historiskt skeende. Tesen att en viss faktor alltid har *någon* inverkan på en typ av skeende är ju i själva verket rätt svag, så länge man inte fastställer hur stor denna inverkan är. Det närmsta man kommer en sådan diskussion är påståendet, i formuleringen av det första grundantagandet, att en aktörs positionering är »minst lika viktig» som verkets kvalitet för att förklara dess spridning (s. 205); ett påstående som inte närmare försvaras.

I sin diskussion av Leander anstränger sig Lundberg ändå för att försöka visa att denne inte bara kan avfärdas som en dålig filosof. Hans skrifter mottogs positivt i en viss amerikansk intellektuell miljö, och självaste John Dewey berömde dem. Leander stod också högt i kurs hos Ernst Cassirer, som var professor i Göteborg 1935–41. Dessa observationer pekar på att andra faktorer än de rent kvalitetsmässiga måste tillgripas för att förklara skillnaderna mellan Hedenius och Leanders karriärframgång, och skillnader i deras positionering kan förstås vara ett alternativ. Däremot säger inte detta så mycket om positioneringsteorin som sådan: i vilken mån skillnader i akademisk framgång i allmänhet kan förklaras av positionering. Vid ett tillfälle hävdar Lundberg att »hur stor eller liten filosof Leander än var skulle han, enligt det synsätt som här anläggs, förmodligen ändå ha misslyckats» (s. 203), detta på grund av det allmänna intellektuella klimatet i Sverige vid den tiden. Det kan kanske stämma, men det följer förstås inte från det blotta faktum att Leander förlorade striden.

Det föregående är möjligen allt för pedantiska anmärkningar.

Den sociala verkligheten är komplex och svår att utvinna data från. Det går inte att göra några kontrollerade, kvantitativa studier av olika faktors inverkan på filosofiska karriärer. En teoriers trovärdighet får delvis bedömas på mer intuitiv grund. Det är onekligen så att positioneringsteorin tycks sällsamt väl lämpad att förklara utvecklingen i det filosofiska Sverige under efterkrigstiden, då så många lärostolar så snabbt erövrades av en snabbt framväxande skolbildning. När man studerar andra professorstillsättningar under efterkrigsåren, som har gjorts av Svante Nordin², är det slående hur oförhöljt den analytiska skolans män premierar sina egna i diverse sakkunnigomdömen och omröstningar, ofta i direkt kontrast till sakkunniga utanför den analytiska kretsen (som ju inte på samma sätt tillhörde en enad skola och därför kanske kan tilltros om ett mer självständigt omdöme). Mitt missnöje med Lundbergs kapitel härrör heller inte från förslaget att något i stil med Baerts positioneringar kan ha inverkat på Leanders och Hedenius' karriärer – detta verkar nog så rimligt och skulle, om det stämde, vara föga förvånande. Men som på många andra ställen i den här boken kan den sociologiska begreppsapparaten kännas påklistrad på vad som i grund och botten är en intressant historisk berättelse. Att människor med liknande åsikter ofta solidariserar sig med varandra är ingenting vi behövde Patrick Baert för att lära oss, och som positioneringsteorin presenteras här rör den sig knappast bortom sådana självklarheter.

Det femte och sista kapitlet är skrivet av Carl-Göran Heidegren och bär rubriken »Filosofi och ekologi i 1970-talets Sverige». Här undersöks ifall 70-talets gröna rörelse gjorde något avtryck på filosofin i Sverige. Svaret blir »inte direkt». Även om det gjordes försök, både inom akademien och utanför den, att tänka filosofiskt kring de gröna frågorna (Arne Næss ekosofi är väl det mest kända exemplet), så ledde dessa vare sig till några nya skolbildningar, att någon historisk figur rönt förnyat intresse, eller att några akademiska karriärer fick fart.

Om boken hittills präglats av berättelsen om hur den analytiska filosofin vann dominans i Sverige, så är det här kapitlet lite av en utstickare. Utan att använda just de orden, antyder väl dock

KARL BERGMAN, »SVERIGE OCH FILOSOFERNA:
SVENSK 1900-TALSFILOSOFI I SOCIOLOGISK BELYSNING»

Heidegren att förklaringen till den gröna rörelsens bristande genomslag inom filosofin delvis står att finna just i den analytiska filosofins egenart – dess vägran att vara en »världs- och livsåskådning» som förmår utgöra »det mest allmänna uttrycket för sin tids eller sitt samhälles åskådning» (s. 260). En alternativ förklaring kunde förstås vara att miljöfrågorna i själva verket inte kräver någon radikalt annorlunda typ av filosofi. Idag diskuteras ju miljöproblemen regelbundet av normativa etiker, politiska filosofer och andra, men då främst som en faktor bland andra som sätter normativa gränser för mänskligt handlande, och som därför kan hanteras inom befintliga teoretiska ramverk. Som ett problem för det praktiska förnuftet är ju miljöproblemen trots allt rätt lika andra, mer traditionella etiska problem: de fordrar av oss att vi ska avvara kortsiktig begärstillfredsställelse av omsorg om framtiden och om andra människor.

Sammanfattningsvis: *Sverige och filosoferna* är en intressant bok, väl värd att läsa för sitt historiska innehåll, av den som önskar lära sig mer om den inhemska filosofihistorien. Författarnas sociologiska skolning lyser igenom i intresset för institutionella processer, personliga lojaliteter och strategiska motiv, vilket onekligen är viktiga fenomen för att förstå universitetsvärldens verklighet, nu som då. Bruket av sociologiska teorier framstår dock ofta som principlöst och ytligt, och kanske hade boken gjort sig lika bra som en renodlat historisk skildring. Det första kapitlets genomgång av filosofisociologiska grundbegrepp tjänar sitt syfte som en inledande orientering i fältet, men bildar inte en naturlig enhet med resten av boken.

→

Karl Bergman

Noter

1. Ingemar Hedenius, *Tro och vetande* (Lidingö: Fri tanke, 2009).
2. Svante Nordin, *Från Hägerström till Hedenius: Den Moderna Svenska Filosofin* (Lund: Doxa, 1984).