

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 2 2019 | ÅRGÅNG 23

Bokförlaget THALES

VAD KÄNNETECKNADE UPPLYSNINGEN? Det beror förstås på vad man lägger för innebörd i uttrycket. Det kan stå för en historisk period, där en tänkare som Voltaire eller de franska encyklopedisterna är viktiga. Då kan det vara frestande att hävda, som Ronny Ambjörnsson gör på DN Kultur (6/8-19), att det som kännetecknade upplysningen var den höga tilltron till förnuftet. »Alla orättvisor [...] har sin grund i en frånvaro av förnuft», skulle encyklopedisterna ha ansett. Men »upplysningen» kan också stå för en filosofisk hållning. Det är så jag väljer att förstå saken här. I centrum för mitt intresse står den allra skarpaste filosofiske företrädaren för (den skotska) upplysningen, David Hume (1711–1776). Hume är aktuell genom James A. Harris breda biografi *Hume: Liv och tänkande* (Fri Tanke, 2019). Jag låter Hume i det här sammanhanget representera *filosoferna* (*les philosophes*). En annan viktig tänkare i samma tradition är Adam Smith, med boken *The Theory of Moral Sentiments*, som nyligen utkommit i svensk översättning, *Teori om de moraliska känslorna* (Daidalos 2019), med ett förord av ekonomen Amartya Sen. Jag ska utröna om Smith på något vis kan nyansera den bild jag ger av filosoferna. Mitt svar blir nekande. Det innebär att det är mindre rimligt att tala om upplysningen som Ambjörnsson gör. Då tror jag tvärt om det är naturligt att kort karaktärisera upplysningen på följande sätt. *Upplysningen innebar en kraftig nedvärdering av förnuftet på sinnlighetens och känslans bekostnad.* Berömt är David Humes yttrande att förnuftet är en slav under känslan (passionerna). Just så, enligt upplysningsfilosofin!

Hur kommer det då sig att upplysningen ofta förknippas med motsatsen, en hög tilltro till (det mänskliga) förnuftet?

Förklaringen är att *filosoferna* gick till storms mot olika auktoriteter och hävdade att människor själva skulle undersöka fenomenen, inte blint lita till en intellektuell överhet. Det har

ibland missvisande beskrivits som att man hyste tillit till det mänskliga förnuftet. Det gjorde man alltså inte i någon hög grad. Det karaktäristiska var bara misstron mot gamla auktoriteter.

Sant är förstås att *filosoferna*, även om de gav förnuftet en mindre framträdande roll än tidigare filosofiska traditioner, bejakade förnuftiga (deduktiva och matematiska) resonemang. De hade dock förlorat en tidigare filosofis tilltro till förnuftet som en kunskapskälla i sin egen rätt. Logik och matematik var bara hjälpmedel i den vetenskapliga verktygslådan. Förnuftet kunde bringa reda bland idéerna. Det kunde emellertid inte ge oss ny kunskap om världen.

Enligt vad nestorn i svensk teoretisk filosofi Anders Wedberg har kallat det platonisk-aristoteliska vetenskapsidealet skulle all kunskap vila på ett säkert förnuftsmässigt fundament. Detta ideal, som var dominerande under antiken, hade fått ett uppsving under tidig modern tid med systembyggare som Descartes, Spinoza och Leibniz. Idealet övergavs emellertid av *filosoferna*. Enligt *filosoferna* skulle kunskapen vinnas genom empirisk undersökning av verkligheten. Det började med tänkare som Locke och Berkeley och kulminerade just med David Hume.

Denna begränsning i vårt kunskapssökande till vad den direkta erfarenheten kunde bidra med inbjöd till skepticism. Våra sinnen kan ge oss besked om enskilda händelser, tänkte man sig. Men vi vill ju ha tillgång till naturlagar, som kan hjälpa oss att förutse och förstå naturliga förlopp. Lagbundenheter är emellertid inget vi kan observera. Och får vi inte förnuftsmässigt sluta oss till deras existens hamnar vi ohjälpligt i skepticism. Kan vi ens vara säkra på existensen av en av vår upplevelse oberoende »yttervärld»?

Sak samma med moralen. Kan vi inte förnuftsmässigt inse vad som är rätt och orätt handlande, och kan vi inte från ett säkert moraliskt fundament sluta oss till hur vi ska handla, måste vi ge upp tanken om en objektiv moral.

Frånvaron av en objektiv moral hindrar oss inte från att så långt det är möjligt med vårt förnuft försöka finna vägar att realisera våra subjektiva önskningar. Men i valet av lämpliga och olämpliga

önskningar (passioner), alltså mål för vårt handlande, ger oss förnuftet ingen vägledning. »Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger», som Hume uttryckte saken.

Humes samtida, filosofen och ekonomen Adam Smith, delade Humes sentimentalism. Han tyckte sig dock i boken *The Theory of Moral Sentiments* finna utrymme också för något han omtalar som vårt samvete. Det kan ålägga oss restriktioner i vilka mål vi uppställer. Så här karakteriserar Jonas Olson tanken hos Smith om samvetet (i en artikel i *Flamman*, 2/9-19):

Samvetet och hur det utvecklas är ett viktigt tema i *The theory of moral sentiments*. Precis som vi kan sympatisera med andra inser vi att vi kan vara föremål för andras sympati eller brist på densamma. Eftersom vi vill åtnjuta beröm och undvika klander lär vi oss att se på oss själva med andras ögon. Men inte nog med att vi vill åtnjuta beröm och undvika klander; vi vill också vara berömvärda och undvika klandervärdhet. Detta är inte detsamma som viljan att åtnjuta beröm och undvika klander, för i ett moraliskt korrupt samhälle kan det ju hända att man beröms för sådant som inte är berömvärdt och klandras för sådant som inte är klandervärdt. För att avgöra om våra handlingar och attityder är berömvärda eller klandervärda måste vi betrakta oss själva med en opartisk betraktares ögon och utröna huruvida vi åtnjuter dennes sympati. Smith kallar den opartiske betraktaren för den storslagna halvgud som varje människa bär på i sitt bröst. Den kan också kallas vårt samvete.

Också Hume utmålade i livliga ordalag vår tendens till sympati med andra. Notera dock att detta endast är sakliga psykologiska beskrivningar av oss. Någon blundar kanske för andras lidande. En annan noterar dem men väljer kanske att inte alls utveckla något samvete. Andra åter införskafter denna »halvgud», men slår dövörat till då hon befäller något, och låter sig inte hindras av sitt samvete från att begå olika ohyggligheter. Mot ett sådant beteende kan vi inte invända i namn av något högre »förnuft».

En naturlig följd av upplysningsfilosofin var därmed romantiken med dess dyrkan av den råa spontaneiteten, känslan och friheten. Det går en rak linje från Hume till Rousseau.

→

Torbjörn Tännsjö är professor emeritus i praktisk filosofi.

→ VAD GÖR ETT SAMHÄLLE BÄTTRE?

EN KRITIK AV INKLUDERINGS-/EXKLUDERINGSDIKOTOMIN

Cathrine V. Felix & Dan Egonsson

Inledning

EN RAD LÄNDER har infört lagar som begränsar användningen av ansiktsdöljande klädsel.¹ Kännetecknande för debatterna i dessa länder är att både anhängare av och motståndare till dessa lagar hänvisar till inkludering för att försvara sin ståndpunkt.²

Motståndarna till lagar och förbud hävdar att det mest inkluderande förhållningssättet är att tillåta ansiktsdöljande klädsel, då den utgör en del av en religiös och kulturell identitet. Motståndarna befärdar att konsekvenserna av ett förbud blir att kvinnor isoleras från samhället eftersom de håller sig (eller snarare hålls) hemma när de inte får vistas offentligt i de kläder som deras kultur och religion kräver att de ska använda.

Förespråkarna av restriktioner och förbud hävdar att detta är det mest inkluderande alternativet just för att ansiktsdöljande plagg *i sig själv* är en kvinnoförtryckande praktik. Ansiktsdöljande klädsel, hävdar förespråkarna, är en form av social kontroll av kvinnor som står i skarp kontrast till inkludering.

Betecknande för debatten om klädsel är alltså att aktörer med helt olika ståndpunkter hänvisar till inkludering för att ge stöd åt sina argument. Parterna är eniga om att inkludering är något bra och vill att deras egen position betraktas som den mest inkluderande.

Det är långtifrån bara i kläddebatten som de olika aktörerna appellerar till inkludering för att driva sin sak. När FN, olika myndigheter, organisationer, forskare och privata aktörer talar om framsteg i samhället och när de preciserar vad som skapar social, kulturell och religiös mångfald, hänvisar de gärna till inkludering. Exkludering betraktas som något som till varje pris bör undvikas och inkludering som moraliskt önskvärt i sig själv. Denna överoptimistiska användning av »inkludering» i politisk, offentlig och vetenskaplig diskurs, samt att man konsekvent bortser från exklu-

deringens positiva sidor, är problematiskt. Distinktionen är inte bara en falsk dikotomi där de förmenta motsatserna i själva verket är tätt sammanvävda med varandra. I många fall beror framgång i samhället på ett samspel mellan inkludering och exkludering, men i vissa fall beror den i första hand på exkludering. Detta försöker vi förklara och försvara i vår artikel.

Inkludering

»INKLUDERING» ÄR ETT signalord i den samtida debatten, som man använder sig av i olika sammanhang i allt från politik, mänskliga rättigheter, utbildning till vetenskap. Att inkludering är populärt i samtida vetenskap ser man inte minst på antalet tidskrifter som ägnar sig åt ämnet: *Journal of Social Inclusion Studies*, *International Journal of Information, Diversity, & Inclusion* och *Social Inclusion*, för att bara nämna tre.

»Inkludering» fungerar i termer av sina positiva vibrationer ungefär på samma sätt som termen »demokrati». Människor tar för givet att demokrati har ett egenvärde och att det räcker att nämna ordet för att det ska få positiva effekter. Flera länder har ordet »demokrati» i sitt namn, däribland Demokratiska republiken Kongo och Demokratiska folkrepubliken Korea. På ett liknande sätt – även om det inte gäller generellt³ – kan man höra glödande tal om inkluderande samhällen och inkluderande klassrum.

FN:s första deklARATION om mänskliga rättigheter på 2000-talet, Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD),⁴ gjorde inkludering till en fundamental mänsklig rättighet. I ett välkänt styrdokument angående rättigheterna för barn med Downs syndrom i distriktsdomstolen i District of New Jersey USA, skrev chefsdomaren John Gerry att »inkludering är en rättighet, inte ett privilegium för ett utvalt fåtal».⁵ Enligt detta resonemang ger ett samhälle som är genuint inkluderande full moralisk ställning till människor oberoende av kön, ras, sexuell orientering, funktionsnedsättning, politisk eller religiös övertygelse, och bedöms därför vara ett bra samhälle. Under större delen av mänsklighetens historia var det verkligen »ett privilegium för ett

utvalt fåtal» att få vara en fullgod samhällsmedborgare. Fram till förra seklet var detta synonymt med att vara en vit, rik heterosexuell man, men numera (om än med en varierande grad av motstånd) inkluderas även kvinnor, svarta, urbefolkningar, människor med funktionsnedsättningar och personer i HBTQ-gruppen,⁶ med flera. Dåvarande vice generalsekreteraren för FN, Jan Eliasson, höll 2016 ett tal för FN:s medlemsstater där han framhöll att »universell inkludering är ett universellt etiskt imperativ enligt 2030 Agenda for Sustainable Development. Ingen får bli lämnad kvar».⁷ Detta är en bra illustration till Franziska Felders antagande att inkludering enligt standardanvändningen handlar om social inkludering (2018). Det är till exempel lätt att förstå hur inkluderingen av tidigare exkluderade grupper kan betraktas som ett sätt att utöka och förstärka det skydd som de mänskliga rättigheterna är tänkta att ge (Kymlicka 2001), och även hur djuren har fått en moralisk ställning som tidigare var förbehållen endast människan (Singer 1975). Inkludering kan förstås som social inkludering, även om det inte alltid är uppenbart huruvida inkluderingen handlar om handlingsätt, utfall, politiska värden etc. Vad som emellertid är uppenbart är att inkludering i alla dessa användningar ses som något positivt.

Exkludering

I SKARP KONTRAST till detta väcker exkludering som begrepp bilder av segregation, apartheid, trångsynthet, fanatism, dogmatism, sexism och diskriminering – vilket knappast är kännetecknen på samhällseliga framsteg. Och exkludering kan verkligen vara allt detta. Emellertid kan exkludering på samma sätt som inkludering vara en strategi eller metod som tillämpas i syfte att uppnå positiva samhällseffekter. Exempelvis ställer vi dem som kränker mänskliga rättigheter inför rätta och är de skyldiga kan de fängslas – vilket på ett effektivt sätt utesluter dem från delaktighet i samhället. Exkludering kan också vara en politisk markering: länder som inte lever upp till mänskliga rättigheter beläggs med handelsförbud – och utesluts därmed från det som kallas för »the family of nations» – på samma sätt som vi bojkottar de företag som använder sig av barnar-

bete. Detsamma gäller i sportens värld – idrottare som uppsåtligt använder prestationshöjande medel utestängs från sin idrottsgren – på goda grunder, skulle de flesta säga. Att göra rätt och att göra samhället till en bättre plats tycks ofta kräva att vi utesluter något eller någon från vårt liv eller ur samhällsgemenskapen. Exkludering är i själva verket ett normalt inslag i vårt sätt att leva: lojalitet, vilket ofta framhålls som en dygd, verkar också kräva den. Lojalitet gentemot familj, vänner och kollegor innebär att vi behandlar dessa på sätt som utesluter en liknande behandling av dem som befinner sig utanför dessa cirklar. Det är varken praktiskt eller önskvärt att medräkna alla världens människor i sina inre cirklar.

Exkludering verkar alltså på samma sätt som inkludering kunna ha bra effekter för samhället. Trots detta är det ovanligt att vi betraktar exkludering som ett medel för att skapa ett välfungerande samhälle. Detta, menar vi, kan medföra att vi missar ett viktigt verktyg i vår strävan efter social, kulturell och religiös mångfald.

Två invändningar

INNAN VI FORTSÄTTER vill vi ta upp två invändningar. Den första handlar om att vi ger ett »straw man-argument»; den andra invändningen handlar om trivialitet.

Straw man: Det ligger ett stort etiskt värde i inkluderingen som idé, men finns det verkligen någon som förespråkar social inkludering till varje pris? Det kan verka som om vi angriper en halmdocka, d.v.s. åsikten att inkludering är ett absolut moraliskt imperativ som bör utökas och innefatta varje tänkbar grupp av individer, även psykopatiska mördare, nazister, pedofiler med flera. Ingen har ett så extremt synsätt. Men det är inte denna position som är målet för vår kritik. Målet är snarare de som är överoptimistiska rörande värdet av inkludering och negativa till exkludering och som heller inte ser hur tätt sammankopplade de två är. Och vi riktar oss inte i första hand till enskilda opponenter utan snarare till ett tonläge i diskussionen. Betrakta exempelvis den förklaring av termen »inkludering» som *Cambridge Dictionary* använder sig av: »Regeringarna vill nå en överenskommelse som

är så inkluderande som möjligt».⁸ Inkludering betecknar här en lyckad överenskommelse. Inkludering blir en moralisk norm.

Vi ansluter oss till Karl Poppers argument från 1945 om att tolerans av intolerans är paradoxalt. Han menade att grupper som förespråkar och arbetar för intolerans inte förtjänar att inkluderas i ett demokratiskt samhälle; de bör i själva verket uteslutas. Av ett sådant synsätt följer att framsteg i samhället kan uppnås såväl via inkludering som exkludering, och att dessa många gånger är så intimt förbundna med varandra att det är meningslöst att försöka skilja dem åt: de är snarare två sidor av samma mynt. Emellertid är vi inte ute efter att presentera en exkluderingens etik, på sin höjd gör vi här ett *förarbete* till en sådan etik. Vi försöker inte besvara frågan »När är exkludering bra?» Inte heller har vi ambitionen att närmare precisera hur man bör förstå »inkludering» och »exkludering» – om den typen av definition ens är möjlig. Vår blygsamma ambition är att nyansera en debatt som ofta är överförenklad genom att påminna läsaren om att inkludering inte alltid är så positiv och att exkludering inte alltid är så negativ som det vid första påseende kan verka.

Den andra invändningen handlar om *trivialitet* och går ut på att varje exkludering i dessa sammanhang görs i det instrumentella syftet att uppnå inkludering.⁹ I själva verket kan man alltså se exkluderingen som en del av en inkluderande handling. *Exkludering* av lagar som förbjuder sodomi kan till exempel ses som ett led i *inkluderingen* av fler sätt att ge uttryck för sin sexualitet. Även om detta är sant ändrar det inte på det faktum att exkludering är en nödvändig del av denna process, som inte kan reduceras till inkludering. Vad som är en del av vad kan också ses som en rent terminologisk fråga som avgörs av hur man väljer att se på saken. Men vi kommer att argumentera för att det verkligen handlar om olika sätt att se på den här typen av process – och inte bara om olika beskrivningar – där drivkraften mycket väl kan ligga på den negativa sidan som handlar om att få bort fördomar och vanföreställningar i samhället, alldeles oavsett vad detta i förlängningen kommer att öppna för. Om inkludering kan vara ett egenvärde kan med andra ord även exkludering vara det.

Samspelet mellan inkludering och exkludering kan också vara mer intrikat än vad invändningen om trivialitet ger intryck av. Ta exemplet med kvinnlig omskärelse. Här vill man förmodligen exkludera själva praktiken utan att därmed utestänga de före detta praktiserande parterna från samhället. Att angripa problemet med hjälp av lagen kan ha en förtryckande effekt och ibland bara få till följd att fenomenet går under jorden. Man har därför argumenterat för att bästa sättet att komma åt kvinnlig omskärelse inte är att gå via juridiken – hur viktigt man än tycker det är att lagen får uttrycka att samhället förkastar själva praktiken – utan snarare genom ett försiktigt men tålmodigt arbete med att införa dessa människor i en kultur som är förenlig med majoritetssamhällets normsystem (Bicchieri 2016). Detta kräver en mer inkluderande ansats. Att påtvinga nya idéer ovanifrån – genom utifrån kommande »experter» som »vet bättre» än dessa människor själva vad de faktiskt behöver – skapar bara förbittring och harm. Även om det ärliga och välmenande uppsåtet handlar om exkludering av förlegade tänkesätt, kan resultatet bli att det i stället är människorna som omfattar tänkesätten som känner sig exkluderade. Att skapa ett klimat där nya idéer kan växa från grunden till synes av sig själv, har större utsikt att förändra människors sätt att tänka. En inkluderande process kan till slut exkludera det gamla till förmån för det nya.¹⁰

Samhälleliga framsteg

SOM VI HANTERAR frågan om inkludering och exkludering här, handlar den i grunden om samhällets utveckling och vad som ligger bakom att ett samhälle gör moraliska framsteg. Även om det är en kontroversiell fråga vad som mer exakt ska förstås som framsteg i och utveckling av samhället, har det sedan länge funnits en ambition att på något sätt mäta denna utveckling över tid. Hur ska vi veta om våra politiska system och reformer fungerar om vi inte försöker ta reda på om utvecklingen går mot det bättre? Fokus i denna text ligger inte på hur individen har det utan snarare på hur individens liv speglar samhället i stort och därmed förändringar

i samhällsinstitutioner, lagar, praktiker och allmänna moraliska uppfattningar. När vi talar om sociala framsteg avser vi någorlunda stabila förändringar mot ett bättre samhälle som direkt eller indirekt är ett resultat av mänskliga ansträngningar. Måttstocken för vad som är »bättre» och »sämre» i detta sammanhang är förstås öppet för diskussion, även om det inte är en diskussion vi kommer att ge oss in i här, annat än i de fall där »bättre» och »sämre» direkt kopplas samman med »inkludering» och »exkludering».

»Samhällsutveckling» är ett tvetydigt begrepp mellan å ena sidan processer som sker i samhället (»progress in society»), till exempel vetenskapliga, teknologiska och ekonomiska framsteg samt framsteg i välfärd, och å andra sidan processer som rör de politiska, sociala och normativa strukturer som konstituerar samhället (»progress of society»). De förstnämnda processerna som sker i samhället har betydelse för utvecklingen av samhället i stort. Emellertid kommer vi här i första hand att räkna framsteg vad gäller *sociala* och *politiska* värden samt av *moralsynen* mer allmänt som centrala i den egentliga samhällsutvecklingen (d.v.s. »progress of society»):

Sociala och politiska värden. Enligt den oberoende människorättsorganisationen Freedom House,¹¹ var den globala trenden när det gäller frihet och demokrati mycket lovande i slutet av förra seklet och i början av det nuvarande. Från år 1972 – när Freedom House startade med att ge ut sin årliga »Freedom in the World»-rapport – till år 2006 kunde man se en dramatisk ökning i antalet »fria» länder (från 43 till 89) samt i antalet »delvis fria» länder (från 38 till 58). Antalet icke »fria» länder föll under samma period från 69 till 45. Tyvärr har vi sedan 2006 sett en global nedgång i dessa värden i 113 länder under det att endast 62 länder har haft en uppgång.

Moralsyn. Inkludering av tidigare exkluderade grupper är ofta nyckelkriteriet på utveckling för samtida tänkare: den *expanderande cirkeln*, också känd som *Leckys cirkel* efter historikern W.E.H. Lecky (1869), har blivit ett centralt begrepp i den etiska diskussionen. Peter Singer skriver med hänvisning till den expanderande cirkeln: »rent allmänt verkar det troligt att dessa åsikter är tecken på mora-

liska framsteg mot en värld i vilka människor inte blir nekade rättigheter på grund av ras, etnicitet eller kön» (2008). I en liknande anda förstår Richard Rorty (2007: 53) framsteg i termer av en allt större förmåga att uppfatta underordnade grupper som »människor lika oss själva». Och inkluderingen expanderar som sagt även bortom den mänskliga sfären. I Singers fall handlar det om en inkludering av djuren som innehavare av moraliska anspråk medan djupekologer också velat innefatta träd och andra växter (Næss 1989).

Med denna högst preliminära begreppsanalys¹² som bakgrund ska vi nu ge konkreta exempel på hur problematiskt det blir om vi likställer samhällsframsteg med inkludering och därmed helt utelämnar exkludering ur bilden.

Exempel

HÄR FÖLJER EN ungefärlig systematisering av exempel baserade på sju kategorier av framsteg. Syftet med exemplen är i första hand att visa att det kan vara olika former av exkludering som driver den sociala utvecklingen och i andra hand att ytterligare visa hur tätt sammankopplade exkludering och inkludering är.

Rättigheter: våld. De människor som lever i samhällen utan fungerande domstols- och polisväsen har det överlag sämre än människor i samhällen med sådana institutioner. Vi menar att statens monopol på våldsanvändning av vapen mot andra människor är ett bra exempel på sociala framsteg i form av exkludering, eftersom detta monopol inskränker individens rätt till självförsvar. Ett statsmonopol på den typen av våld främjar en trygg och civiliserad tillvaro på bekostnad av medborgarnas möjlighet att själva välja att skydda sig med våld. I stället för att ta saken i egna händer förväntas de vända sig till polisen.

Objekt: mänskligt liv – dess början och slut. I många länder betraktade man förut befruktade ägg rent juridiskt som mänskliga varelser. Att inte längre betrakta dem som sådana – d.v.s. att exkludera dem från statusen att vara fullvärdiga personer – har öppnat dörren för abort. I dag har länder över hela världen liberaliserat sina abortlagar, inklusive katolska länder. Det senaste exempel när detta

skrivs är Irland (genom en folkomröstning den 26 maj 2018).¹³ Alla förespråkare för abort skulle kanske inte hålla med om detta, men vi betraktar exkluderingen av personstatus för det tidiga fostret som ett klart exempel på utveckling av samhället, både i kraft av insikten i vad en människa egentligen är och för den kontroll över sin egen kropp som detta ger kvinnan.

I andra änden av en människas livsspann finns ett liknande exempel. Under senare år har det skett en stark utveckling vad gäller läkares och samhällets sätt att definiera vad det innebär att vara död. Baserat på ett hjärndöds-kriterium kan människor i ett permanent vegetativt tillstånd numera (med behörigt tillstånd från anhöriga) få sin så kallade livsuppehållande behandling avslutad och därmed i förekommande fall fungera som organdonatorer. Både med tanke på den mänskliga värdigheten och behovet av organ kan exkluderingen av hjärndöda och nästintill hjärndöda ur kategorin levande människor betraktas som ett framsteg för samhället.

Moralisk auktoritet: sekularisering. Nietzsche deklarerade som vi vet att »Gud är död» (2008) och menade att det efter upplysningen inte fanns någon anledning att tro på någon Gud för den moraliska auktoritetens och vägledningens skull. Senare tid har inneburit en nedgång för gudstron i de liberala demokratierna, åtföljt av ett avskaffande av sådana skick och lagar som tidigare togs för givna, till exempel de lagar som förbjöd blasfemi. Detta bör betraktas som en seger för yttrandefriheten, som ses som en av de mest grundläggande av de mänskliga rättigheterna i artikel 19 i FN:s allmänna deklaration om de mänskliga rättigheterna.

Beteende: sexualitet. Alltför många länder har fortfarande en överförenklad syn på hur sexualitet får uttryckas där det enda (tillåtna) alternativet är förhållandet mellan en (och endast en) man (som är en cisperson¹⁴) och en kvinna (tillika cisperson). Samtidigt har vi under senare år också bevittnat en ökande grad av medvetenhet om att sexuell orientering är en komplex fråga. Och den här typen av förändringar är inte begränsade till juridikens område. Alan Buchanan och Russell Powell skriver: »moralisk utveckling består ibland av en »avmoralisering» av vissa slags

beteenden såsom föräktenskapligt sex och masturbation» (2015: 53). Även om det inte varit olagligt att ha utomäktenskapliga barn, så har de sociala kostnaderna av detta historiskt varit höga, framför allt för kvinnan och hennes barn. Men tiderna har ändrats. Vi talar inte längre om »oäkta barn» och även om det fortfarande har ett socialt pris att vara ensamstående förälder har detta förmodligen mindre att göra med att det skulle vara syndigt med föräktenskapligt sex, utan beror snarare på vissa kvardröjande föreställningar om hur en riktig familj ska se ut. Attityderna till onani har också förändrats – i Europa, Nordamerika och på andra platser. Det finns fortfarande en stark koppling till skam och genans, men de tidigare moraliska övertonerna har numera klingat av.

Människor: segregation. De exempel vi hittills gett rör exkludering av objekt, idéer och praktiker. Men exkluderingen av personer och grupper av personer är förstås också av central betydelse, inte minst eftersom vi sett att förespråkarna av inkludering som moralisk norm ofta tänker på inkluderingen av människor som tidigare varit exkluderade. Men betänk de potentiellt positiva konsekvenserna av att exkludera vissa grupper av människor från vissa platser: ett antal länder med ett historiskt starkt patriarkat, däribland Mexiko, Thailand, Iran, Indien, Japan och Brasilien, erbjuder numera sina kvinnliga medborgare att resa i segregerade tågvagnar enbart för kvinnor – för att slippa sexuella övergrepp och trakasserier. Vi betraktar inte sådan segregation som värdefull i sig själv, men det kan vara en effektiv metod att ge kvinnor skydd i en övergångsperiod, om samhället samtidigt arbetar långsiktigt på att kvinnor såväl som män ska kunna känna trygghet var de än befinner sig.

Värden: heder. I Homeros Grekland var heder helt enkelt måttstocken på en persons värde; den uppnåddes delvis genom härkomst, delvis genom tapperhet eller list i krig, i politiken eller i lärda debatter. En persons hederskänsla antogs spegla hennes karaktär och i enlighet med denna blev hon också bemött. I många länder och kulturer är det fortfarande så att heder bestämmer individens rättigheter och skyldigheter i samhället. Heder – i den traditionella innebörden – har dock förlorat sin lyskraft och betydelse i västvärlden och andra

delar av världen. Vi anser att detta är en bra sak. En anledning till detta är att individens karaktär enligt en traditionell hedersuppfattning ofta var direkt knuten till familjen. Om någon medlem i familjen skämde ut sig själv ansågs detta drabba hela familjen, vilken således såg som sin uppgift att återupprätta sitt goda namn och anseende. Det var inte ovanligt att detta slutade i hedersdödande. Det är denna typ av hederskultur som är vår måltavla och som på olika håll dessvärre fortfarande lever kvar i människors tänkande.

Egenskaper: genus och etnicitet. I många samhällen har det varit ladat med ett moraliskt egenvärde att vara en ljushyad eller vit man. Den typen av visuellt identifierbara egenskaper håller långsamt på att förlora sin moraliska betydelse och kommer därmed sakta men förhoppningsvis säkert också att exkluderas från klassen av egenskaper som har moralisk relevans. Rättigheter som en gång i tiden enbart tillföll vita, rika, fastighetsägande män håller på att komma alla i samhället till del.

Förhållandet mellan inkludering och exkludering

EXEMPLET OM GENUS är en bra illustration på hur sammanvävda inkludering och exkludering kan vara. Exkluderingen av manlighet som en förutsättning för moraliska och juridiska rättigheter är ju i själva verket en nödvändig följd av inkluderingen av kvinnor i klassen av sådana rättigheter. Lagen om lika lön («the Equal Pay Act») som infördes 1970 i Storbritannien förbjöd ojämlikhet i lön och arbetsvillkor för kvinnor och män. Hur pass framgångsrik denna lag har varit kan och bör diskuteras; men det är åtminstone inte längre tillåtet att öppet erbjuda män och kvinnor olika lön för det som i grunden är samma arbete (i Sverige avskaffades de s.k. »kvinnolönearifferna» på 1960-talet). Den löneökning som detta innebar för kvinnorna kom förstas till priset av att männen förlorade ett privilegium. På samma sätt följer i realiteten en exkludering av ett tidigare privilegium för vita från artikel 1 i FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna: »Alla människor är födda fria och lika i värde och rättigheter.»¹⁵ Detta är ett krav på inkludering, och på att regeringar, företag och andra

institutioner på ett mer rättvist sätt ska vara en spegel av den mångfald som finns av etnicitet och hudfärg i samhället.

Lagen om lika lön i Storbritannien hade en föregångare i lagen om gifta kvinnors egendom («the Married Women's Property Act») från 1870. Denna ändrades 1882 (men behöll sitt namn) varigenom man avskaffade den praxis som tidigare gällt civilrättsligt och som inneburit att en kvinnas egendom per automatik blev hennes makes när de gifte sig – vilket alltså betydde att kvinnor tidigare inte kunnat ha något slag av egendom. Fler lagreformer i början av 1900-talet stärkte och utökade kvinnors rätt att inneha egendom oberoende av sina män. Giftna kvinnor blev därmed inte bara enskilda egendomsinnehavare, vad som var ännu viktigare var att de inte längre helt behövde vara beroende av sina män. På samma sätt som med många andra och tidigare förtryckta grupper bestod den omedelbara fördelen av frigörelsen av att de fick det ekonomiskt (och psykologiskt) bättre. De fick möjligheter som de inte tidigare haft. Vi menar emellertid att den väsentliga politiska förändringen i kölvattnet av lagen om gifta kvinnors rättigheter handlar mer om männens minskande makt över äktenskapet än om kvinnors rätt till egendom.

Att vi behandlar två parter som jämlikar innebär att båda inkluderas i de hänsyn vi visar dem och samtidigt att båda exkluderas från privilegier. Inkludering och exkludering kan alltså vara två sidor av samma mynt, även om det kan vara svårt att se båda sidorna samtidigt. Men vissa exempel på sociala framsteg kan förklaras bättre i termer av inkludering, andra i termer av exkludering. Ibland ligger värdet främst i inkluderingen, ibland i exkluderingen och ibland råder det en balans. Det som beskrivs som en kamp *för* något kan ofta bättre beskrivas som en kamp *mot* något annat – till exempelvis övertro, fördomar och okunnighet, inte sällan kopplat till religion. När man på allvar började ifrågasätta den negativa inställningen till onani låg fokus inte i första hand på att inkludera något (annat än rent trivialt att kunna inkludera något som man ändå gör i klassen av neutrala och godtagbara handlingar) utan snarare på exkluderingen av förlegade idéer – om att onani

är moraliskt förkastligt samt leder till homosexualitet och psykisk ohälsa (och dessutom kunde förorsaka blindhet!).¹⁶ Detsamma gäller diskussionen om lagar mot hädelse eller blasfemi: poängen är inte att inkludera hädare utan att bekämpa själva idén om hädelse (åtminstone som en juridisk term). Poängen med att reformera den viktorianska äganderätten var att exkludera ett privilegium för männen, inte att inkludera kvinnorna i ett privilegium. På samma sätt var inte syftet med avskaffandet av adelns privilegier (däribland skattefrihet) att låta någon annan ta del av dem – det var snarare att all sådan särbehandling skulle upphöra i samhället.

En avslutande invändning

VI HAR ARGUMENTERAT för att även om utvecklingen i samhället normalt mäts i termer av inkludering har också exkludering en viktig funktion när det gäller att skapa en bättre tillvaro för människor.

Vid sidan av invändningarna som handlar om att vårt argument är trivialt eller alternativt en »straw man» – invändningar som vi menar att vi besvarat – skulle man möjligen kunna lägga ytterligare en, nämligen att inkludering kan ses som *regeln* för sociala framsteg medan exkludering på sin höjd utgör *undantaget* som bekräftar denna regel. Men är det verkligen så? Vi menar att frågan är svårbedömd och att man mycket väl kan hävda att utvecklingen under de senaste århundradena i allt väsentligt handlar om en moralisk avreglering – av sexualiteten, av religionen, och av det civila livet i allmänhet. Kyrkans minskande makt och kampen mot föråldrade idéer har haft stora återverkningar på människors vardagsliv. Vi kan numera vara ateister, leva tillsammans ogifta och putsa fönster på en söndag med gott samvete. Sakta men säkert förpassas den binära könsuppfattningen till historien, åtminstone i vårt samhälle. Men det är som sagt svårt att göra en helhetsbedömning, eftersom trenden mot en moralisk neutralisering av våra vardagshandlingar också på senare tid mötts av mottrender, inte minst i spåren av klimathotet. Att flyga, köra ensam i en bensinslukande bil eller inte sortera sina sopor har plötsligt fått en moralisk laddning. Vi kan

alltså se att den moraliska cirkeln både krymper och expanderar på ett sätt som vi menar gör det svårt att säga vad som är regel och vad som är undantag. Vad vi har hävdad är att det i alla fall inte är självklart att det är trenden mot inkludering som är huvudregeln.¹⁷

→

Cathrine V. Felix är vik. universitetslektor i mänskliga rättigheter vid Historiska institutionen och lärare i praktisk filosofi vid Filosofiska institutionen, båda Lunds universitet.

Dan Egonsson är professor i praktisk filosofi vid Filosofiska institutionen, Lunds universitet.

Noter

1. T. ex. Frankrike, Belgien, Nederländerna, Österrike, Bulgarien, Turkiet och Danmark. Tack till Karin Zackari för exemplet.
2. Se till exempel R. Andreassen och B. Siim (2010); A. Kassir och J. G. Reitz (2016; 2010); N. Senior (2007); A. Timsit (2018).
3. Ett uppenbart undantag är hur anhängare av tanken på USA:s överhöghet öppet motverkar talet om inkludering. Flera av dem är dessutom skeptiska till demokrati.
4. www.un.org/development/desa/disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities.html [2019-02-21].
5. law.justia.com/cases/federal/district-courts/FSupp/801/1392/1945004 [2019-02-21].
6. För en informativ artikel i detta ämne, se Joshi (2019).
7. UN News. 2016. ›No-one left behind› is ethical imperative of new development agency – UN deputy chief. 2016-01-13. news.un.org/en/story/2016/01/519872-no-one-left-behind-ethical-imperative-new-development-agenda-un-deputy-chief [2019-02-22].
8. dictionary.cambridge.org/dictionary/english/inclusive [2019-02-21].
9. Ett tack till Lena Halldenius som i en tidigare version av vår text pressat oss på denna punkt.
10. Vårt perspektiv är i första hand samtida samhällen i västvärlden, det är bara i förbigående vi tar upp icke-väsliga kulturella praktiker. Vi vill inte ta ställning för ett västligt tänkesätt eller sätt att leva, eller döma andra sätt att tänka och leva. Däremot är det vår förhoppning att ett fritt resonerande tankeutbyte i en demokratisk anda kommer att leda till en samsyn om att sådana ting som kvinnlig omskärelse hör historien till.
11. freedomhouse.org/about-us. [2019-02-22].
12. För en mer detaljerad analys, se Egonsson (2018).
13. Det behövs knappast påpekas att mönstret inte gäller generellt. I maj 2019 förbjöds abort i delstaten Alabama och dessförinnan i augusti 2018 avisade den argentinska senaten ett lagförslag om att legalisera abort upp till den 14:e veckan av

VAD GÖR ETT SAMHÄLLE BÄTTRE? EN KRITIK AV INKLUDERINGS-/EXKLUDERINGSDIKOTOMIN

graviditeten, för att nämna ett par exempel.

14. Det vill säga en person vars biologiska, juridiska och sociala kön hängt ihop sedan födseln.

15. Vita är fortfarande privilegierade i många samhällen och kulturer. Det är mycket mer sannolikt att poliser i USA skjuter på en svart person som upplevs hotfull än på en vit person (Correll *et al.* 2007) – och de är, enligt statistiken, mer benägna att över huvud taget uppleva svarta som ett hot.

16. Att man använde omskrivningen »självbefläckelse» är talande.

17. Vi är tacksamma för kommentarer på en tidig version av texten från Joel Parthemore, Andreas Seland, Sebastian Östlund och deltagarna vid forskarseminarierna i praktisk filosofi och mänskliga rättigheter vid Lunds universitet. Ett stort tack också till Sabina Axelsson för värdefulla kommentarer och korrigeringar av slutversionen.

Litteratur

- ANDREASSEN, R. & SIIM, B. (2010) »Debatter og reguleringer af muslimske tørklæder – populisme og symboler», *Politik*, 13:4, ss. 15–24.
- BICCHIERI, C. (2016) *Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure and Change Social Norms*, Cambridge University Press.
- BUCHANAN, A. & R. POWELL (2015) »The Limits of Evolutionary Explanations of Morality and Their Implications for Moral Progress», *Ethics*, 126:1, ss. 37–67.
- CORRELL, J., B. PARK, C.M. JUDD, B. WITTENBRINK, M.S. SADLER & T. KEESSEE (2007) »Across the thin blue line: Police officers and racial bias in the decision to shoot», *Journal of Personality and Social Psychology*, 92:6, ss. 1006–1023.
- EGONSSON, D. (2018) »Moral Progress», i: *International Encyclopedia of Ethics*, Wiley Online Library. doi.org/10.1002/9781444367072.wbiee843
- FELDER, F. (2018) »The Value of Inclusion», *Journal of Philosophy of Education*, 52:1, ss. 54–70
- JOSHI, Y. (2018) »LGBTI people» i J. Drydyk & L. (red.), *Routledge Handbook of Development Ethics*, Routledge.
- KASSIR, A. & J. G. REITZ. (2016) »Protesting headscarf ban: a path to becoming more French? A case study of ›Mamans toutes égales‹ and ›Sorties scolaires avec nous‹», *Ethnic and Racial Studies*, 39:15, ss. 2683–2700.
- KYMLICKA, W. (2001) »The Good, the Bad, and Intolerable: Minority Group Rights» i P. Hayden (red.), *The Philosophy of Human Rights: Readings in Context*, Paragon House.
- LECKY, W.E.H. (1869). *History of European Morals from Augustus to Charlemagne, Vol. 1*, Longmans, Green, & Co. Project Gutenberg edition: www.gutenberg.org/ebooks/39273 [2019-02-22].
- NIETZSCHE, F. (2008) *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and Nobody*, Oxford University Press. Project Gutenberg edition: www.gutenberg.org/ebooks/1998 [2019-02-22].
- NÆSS, A. (1989) *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge University Press.
- POPPER, K. (1945) *The Open Society and its Enemies: Vol. I, The Spell of Plato*, Routledge.
- RORTY, R. (2007) »Philosophy as Cultural Politics» i R. Rorty (red), *Philosophical Papers, Vol. 4*, Cambridge University Press.

- SENIOR, N. (2007) »The Muslim Head Scarf Controversy in French Schools: A Sign of Inclusion or of Exclusion?«, *Rhetor. Journal of the Canadian Society for the study of Rhetoric*, 2: ss. 1–23.
- SINGER, P. (1975) *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, Random House.
- SINGER, P. (2008): »Is There Moral Progress?«, *Project Syndicate*: www.projectsyndicate.org/commentary/singer35/English [2019-02-22].
- TIMSIT, A. (2018) »A Gap ad with a girl in hijab shows how differently the US and France view personal liberty«, *Quartz*: qz.com/1354629/a-gap-ad-showing-a-girl-in-a-hijab-is-infuriating-french-politicians/ [2019-06-25].

De mänskliga rättigheternas mångfald

MÅNGA SAKER GÅR idag under beteckningen »mänskliga rättigheter», och de kan på olika sätt buntas samman i grupper som sedan etiketteras på olika sätt. Inom juridik är förstas en mångfald av etiketter en nödvändighet. Och detsamma kan sägas om de olika saker som går under beteckningen »friheter» och »frihetsförordningar». I det senare fallet har emellertid i vissa politiska och filosofiska situationer Isaiah Berlins berömda dikotomi mellan negativa och positiva friheter visat sig vara fruktbar. Jag kommer i den här uppsatsen att föreslå en uppdelning av mänskliga rättigheter i negativa och positiva, vilken jag tror är viktig och klagörande att ha i minnet i sammanhang som jag återkommer till.

Dikotomin är verkligen inte utan föregångare, men trots detta finns inte term-kontrasten »negativ-positiv mänsklig rättighet» presenterad under uppslagsordet »Human Rights» i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Nickel 2019). Där finns inte heller under annan etikettering de definitioner jag kommer att föreslå. Under Wikipedias uppslagsord »Mänskliga rättigheter» finns (både i den engelska och den svenska versionen) en hänvisning till uppslagsordet »Negativa och positiva rättigheter», men inte heller där finns de definitioner jag vill införa. Detsamma kan sägas om ett par andra internetpublikationer. Låt mig ta avstamp från Amartya Sen.

Han skiljer i sin uppsats »Elements of a Theory of Human Rights» (2004) på två typer av mänskliga rättigheter. Den ena är det sena 1700-talets klassiska rättigheter, och den andra den typ av rättigheter som adderas i FN:s första deklaration om mänskliga rättigheter. Kärt barn har många namn. Och den senare typen etiketterar han på tre olika sätt: (i) »ekonomiska och sociala rättigheter», (ii) »välfärdsrättigheter», (iii) »andra generationen rättigheter» (2004: 316–319, 345–348). Distinktionen ges ibland också beteckningen »gamla och nya rättigheter» (Nickel 2007: 12–14).

Det är denna lite lösa dikotomi jag ska försöka förbättra begreppsligt, och betona vikten av att inte glömma bort. De klassiska rättigheterna kommer jag att ge beteckningen »negativa rättigheter» och de andra »positiva rättigheter». Ur mänsklig värderings-synpunkt är naturligtvis de negativa rättigheterna minst lika »positiva» som de positiva rättigheterna.

En liten litteraturtitt

DEN TERMINOLOGISKA KONTRAST mellan negativa och positiva rättigheter som jag finner viktig tycks mig numera få andra som skriver om mänskliga rättigheter finna betydelsefull. Bland relevanta böcker publicerade på 2000-talet har jag bara hittat en i vilken den överhuvudtaget är diskuterad. Och författaren, Brian Orend, kommer omedelbart till slutsatsen att distinktionen egentligen inte går att upprätthålla (2002: 31–32). Detta ser jag som typiskt och politisk-filosofiskt tragiskt.

Orend hänvisar bakåt till bl. a. Shue (1980), där hans argumentering finns i mera detalj, men jag tycker Orend ger en bra sammanfattning, och kommer att nöja mig med den. Jag ska dock först citera Shue:

Frequently it is asserted or assumed that a highly significant difference between rights to physical security and rights to subsistence is that they are respectively »negative» rights and »positive» rights. This position, which I will now try to refute, is considerably more complex than it at first appears. (Shue 1980: 35)

I sin argumentering utgår Orend, följandes Shue, från att där det finns rättigheter måste det också finnas någon slags korrelerade skyldigheter. Han har alltså som utgångspunkt att *rättigheter implicerar skyldigheter*. Mot detta har jag inget att invända. Det är enbart slutsatsen att vi inte längre ska bry oss om en distinktion mellan negativa och positiva rättigheter som jag bestrider. Så här formulerar Orend sig:

A negative right can be defined as one which imposes a correlative duty which calls only for *inaction* on the part of the duty-

bearer, be it a person or institution. [...] A positive right, by contrast, can be defined as one which imposes a correlative duty which *does* call for action on the part of the duty-bearer. [...] Many thinkers in the past, such as Cranston, were tempted to claim that negative rights line up with civil and political rights, whereas positive rights line up with social and economic rights: [...] These thinkers concluded that since it is both reasonable and affordable to require non-interference, and both unreasonable and costly to demand provision and aid, civil and political rights are the only genuine human rights in existence. Strictly speaking, this equation does not seem sustainable. [...] a well-functioning legal system is something very near and dear to the defenders of civil and political rights. So here is a case of civil and political right imposing correlative duties that are positive in nature. Thus, the older equation [skillnaden mellan »calls for inaction» och »calls for action»] breaks down. (2002: 31–32)

Orend anser, för att göra denna korta presentation ännu kortare, att eftersom negativa rättigheter likt de positiva kräver personer som i aktiv handling ser till att de förverkligas, så finns det ingen artskillnad mellan rättigheterna. Hans och Shues, som jag fattar dem, viktiga poäng är att hävda att de positiva rättigheterna lika gärna som de negativa kan kallas mänskliga rättigheter, och bör så kallas. Speciellt Shue skrev i en tid när ett betydande antal filosofer ansåg att inga positiva rättigheter borde kallas mänskliga rättigheter. Här är jag helt på Orends och Shues sida. Men av detta följer inte att allt tal om en väsentlig innehållslig skillnad mellan den första och andra generationen av mänskliga rättigheter ska förpassas till historien. Man kan istället försöka förtydliga distinktionen.

Mitt definitionsförslag

GENAST NÅGON HÄVDAR »Det är en mänsklig rättighet att ...», så kan man när att-satsen blivit färdig fråga sig: är det principiellt omöjligt för mig att som enskild person handla i enlighet med denna rättighet gentemot alla människor? Kalla denna fråga *omöjlighetsfrågan*.

Till påståendet »Det är en mänsklig rättighet *att inte* bli misshandlad/ dödad/ hindrad att yttra sig/ hindrad att organisera sig» kan jag svara: »Nej, det är inte principiellt omöjligt för mig som enskild person att alltid låta bli att misshandla/ döda/ hindra någon att yttra sig/ hindra någon att organisera sig». Rättigheten är då en *att-inte* rättighet. Och sådana vill jag kalla negativa rättigheter.

Till påståendet »Det är en mänsklig rättighet *att få* skolgång/ sjukvård/ äldreomsorg/ arbete/ arbetslöshetsersättning» måste mitt svar bli: »Ja, det är principiellt helt omöjligt för mig att som enskild person ge sådant till alla». Rättigheten är då en *att-få* rättighet. Och sådana vill jag kalla positiva rättigheter.

Utifrån ovanstående föreslår jag definitionerna i nästa stycke. Notera att uttrycket »mänsklig rättighet» inte definieras, utan tas för givet; det återfinns i både definiendum och definiens. Det är bara själva tudelningen som blir definierad.

Negativ mänsklig rättighet = _{def} en mänsklig rättighet i vilken omöjlighetsfrågan kan besvaras nekande.

Positiv mänsklig rättighet = _{def} en mänsklig rättighet i vilken omöjlighetsfrågan måste besvaras jakande.

Likheten till Orends distinktion torde vara uppenbar. Men medan han förkastar sin distinktion, så kan man utan att på minsta sätt tumma på min ställa och försöka besvara nedanstående tre för diskussionerna om mänskliga rättigheter viktiga frågor. Den första handlar om rättigheternas förhållande till grundläggande moralfilosofi, den andra om det existentiella första-personsperspektivet på mänskliga rättigheter, och den tredje om problemet att en juridifiering av mänskliga rättigheter kostar pengar. Det är inte bara att stif- ta lagar, de kräver också betalda personer som ser till att de efterlevs.

1. *Kan både negativa och positiva rättigheter moralfilosofiskt försvaras?* Libertarianer och t. ex. Maurice Cranston (1967) anser att bara de negativa kan, medan t. ex. Alan Gewirth (1996) och Amartya Sen (2004) anser att båda typerna kan ges denna status. Mitt eget försvar för den senare positionen finns i (Johansson 2017,

2018). Välfärdsstater innehåller både negativa och positiva rättigheter, och sådana stater vill libertarianer avskaffa.

2. *Kan man som enskild person kräva av sig själv att alltid handla i enlighet med mänskliga rättigheter? Vad gäller de negativa rättigheterna så tycks det ganska rimligt. För de positiva kan det å andra sidan tyckas självklart att det är mer än orimligt, det är omöjligt. Av själva definitionen på en positiv rättighet följer ju att ingen person ensam kan förverkliga en sådan. Men saken är mer komplicerad än så. Enskilda personer kan, eftersom rättigheter implicerar skyldigheter, se sig som skyldiga att på något sätt verka för realiserandet av en stat eller en hel värld som innehåller inte bara negativa utan också positiva mänskliga rättigheter. Sättet att verka får naturligtvis variera med samhällelig position.*

3. *Kostar rättighetstyperna lika mycket att juridifiera? Såvitt jag kan se, så anser de flesta som funderat över problemet att de positiva rättigheterna normalt kostar mer. Och det är även min åsikt. Kort argumentering: både de negativa och de positiva rättigheterna kräver polis och rättsväsende (vilket alltså får Orend att förkasta sin distinktion mellan negativa och positiva rättigheter), men de positiva kräver fler institutioner än så. Ur kostnadsynpunkt kan man därför bara i undantagsfall likställa en positiv rättighet med en negativ. Kostnadsaspekten är också relevant för migrationsdiskussioner. Om en välfärdsstat (som alltså innehåller både negativa och positiva rättigheter) jämförs med en libertariansk stat (som alltså endast innehåller negativa rättigheter) så kommer immigration – under antagandet att ingen av staterna har arbetskraftsbrist – att vara dyrare för välfärdsstaten än för den libertarianska staten. En välkommen in-hälsning får olika offentlig-ekonomiska konsekvenser i de två typerna av stater. Här är alltså den distinktion jag förordar av betydelse för klarheten i diskussionen.*

Jag kan sammanfatta mina åsikter (vilka jag tror överensstämmer med Sens) så här. Både negativa och positiva mänskliga rättigheter

är moralfilosofiskt försvarbara rättigheter. Rättigheterna tillfaller mänskliga individer som individer, både oberoende av kommunitär tillhörighet (lika med: anti-identitetspolitik) och oberoende av om en stat garanterar dem (lika med: anti-rättspositivism). Man bör arbeta för att dessa moralfilosofiskt försvarbara rättigheter juridifieras, men juridifiering bör bara ske när lagarna ifråga har reell chans att upprätthållas. Innan de juridifierats, så är mänskliga rättigheter en relation mellan individer och moraliska normer. När de har juridifierats, så har de dessutom blivit en relation mellan enskilda medborgare och den stat de tillhör.

Självreflektion

DETTA VAR MITT förslag till begreppsbestämning. Nu kan man reflektivt fråga: vad är det egentligen jag gjort? Mitt eget svar är att jag gjort en begreppsexplikation i Rudolf Carnaps mening. Utifrån en snäv grupp av välkända begreppspår har jag föreslagit en ny begreppspårsdefinition. Den (i) bevarar i stort sett extensionen hos de gamla begreppspåren (d.v.s. vad de refererar till), men (ii) stipulerar en ny intension (d.v.s. mening eller begreppsinnehåll). Denna nya stipulerade intension (iii) är mer precis än de gamla, och (iv) är därför i vissa viktiga diskussioner bättre lämpad och mer fruktbar att använda än de gamla.¹

→

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

Noter

1. Tack till Cathrine Felix och Magnus Jedenheim-Edling för förtjänstfulla kommentarer på en tidigare version.

Referenser

CRANSTON, MAURICE (1967) »Human Rights, Real and Supposed», i Raphael, D.D. (red.)

NEGATIVA OCH POSITIVA MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER:
EN BEGREPPSUTREDNING OCH ETT BEGREPPSFÖRSLAG

- Political Theory and the Rights of Man*, Macmillan, ss. 43–53.
- GEWIRTH, ALAN (1996) *The Community of Rights*, University of Chicago Press.
- JOHANSSON, INGVAR (2017) »Mänskliga rättigheter och deras moralfilosofiska fundament», *Filosofisk Tidskrift*, 2017(1), ss. 39–52.
- JOHANSSON, INGVAR (2018) »Replik till Bauhn», *Filosofisk Tidskrift*, 2018(1), ss. 42–43.
- NICKEL, JAMES W. (2007) *Making Sense of Human Rights*, andra utgåvan, Blackwell Publishing.
- NICKEL, JAMES W. (2019) »Human Rights», i Zalta, E.N. (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, plato.stanford.edu/entries/rights-human
- OREND, BRIAN (2002) *Human Rights: Concept and Context*, Broadview Press.
- SEN, AMARTYA (2004) »Elements of a Theory of Human Rights», *Philosophy & Public Affairs* 32(4), ss. 316–356.
- SHUE, HENRY (1980) »Basic Rights», Princeton University Press.

ANDERS HANSSON: *Vad vi har mest skäl att göra: Derek Parfits moralfilosofi*, Göteborg: Daidalos, 2019.

MED *Vad vi har mest skäl att göra: Derek Parfits moralfilosofi* vill Anders Hansson göra moralfilosofen Derek Parfit lättillgänglig för en bredare och svenskspråkig publik. Även Hanssons tidigare två böcker har syftet att klargöra en eller flera filosofers tankar. *Aristoteles etik* (2016) introducerar Aristoteles etiska texter medan *Tre slags etiska teorier?* (2018) pekar på gemensamma grunddrag hos Aristoteles, Immanuel Kant och Henry Sidgwick.

Till skillnad från de sistnämnda är Derek Parfit (1942–2017) en samtida filosof. Han har bland annat gjort sig känd för sina tankar om personlig identitet, framtida generationer och (av särskilt intresse här) teoriernas själva struktur. 2014 belönades han med *Rolf Schock-priset i logik och filosofi* i Stockholm.

Parfit kan uppfattas som synnerligen teoretisk och en del upplever honom som teknisk och invecklad i sina resonemang. Men frågorna han ställer – och svaren han försöker ge – är formulerade i ljuset av akuta samhällsproblem som global fattigdom och klimatförändringar. Syftet att lösa sådana problem präglar i slutänden också Hanssons *Vad vi har mest skäl att göra*.

Varken det populärvetenskapliga eller det praktiska anslaget hör till vanligheten i litteratur om Parfit.¹ Detta gör Hanssons projekt, förefaller det mig, desto mer intressant. Huruvida vi lyckas lösa globala rättvise- och miljöproblem hänger ju på om vi är många som agerar och stiftar lagar på rätt sätt. Hanssons arbete har också en filosofisk styrka: medan annan litteratur om Parfit gärna förlorar sig i detaljer (låt vara av förklarliga skäl) får vi här rikta vår uppmärksamhet mot Parfits teoribygge i sin helhet.

Varför det teoretiska spelar roll

EN VIKTIG UTGÅNGSPUNKT hos Parfit, anser Hansson, är att

vårt sätt att *tänka* i moralfrågor inte ger tillfredsställande svar på vad vi bör göra. Åtminstone inte med avseende på moderna samhällens utmaningar. Detta tillkortakommande gäller såväl vår »vardagsmoral» som fackfilosofernas mer sofistikerade teorier.

Ett av de vardagliga misstagen är att vi inte förmår ta hänsyn till omärkbara konsekvenser. Huruvida jag som enskild källsorterar spelar ingen roll för hur det går för klimatet på det stora hela. Vidare blir det inte märkbart bättre för klimatet om jag avstår från flygresor eller märkbart sämre för att jag väljer att ta bilen till jobbet. Vad som händer med klimatet är beroende av hur vi alla handlar tillsammans.

Ett annat misstag beskrivs som en sorts vardagegoism. De flesta, säger Parfit, ser det som irrationellt att välja ett sämre alternativ för sig själva eller dem i sin närhet. I stället är vi motiverade att välja det som kortsiktigt gynnar oss.

Förklaringen finner han i att mänskligheten fram till nyligen har levt i mindre samhällen. Våra moraliska begrepp och intuitioner växte därmed fram under förutsättningen att en persons enskilda handlingar bara kunde påverka några få. De »vetenskapliga, tekniska och ekonomiska framstegen de senaste två århundradena» har därför gett upphov till »moraliska problem som vardagsmoralen inte kan lösa» (Parfit 2017: 422; Hansson 2019: 92).

Parfit vill hantera detta genom att förstå och acceptera nya principer. Hans grundläggande frågeställning, menar Hansson, ges redan av den första meningen i verket *Reasons and Persons* (1984). Denna inflytelserika debutbok inleds med frågan: »Vad har vi mest skäl att göra?» (Hansson's översättning). Detta bör inte i första hand förstås som en fråga gällande handlingsrekommendationer, att ställa inom exempelvis den tillämpade miljöetiken (även om Parfit kan tillskrivas en praktisk drivkraft). I stället har vi att göra med den normativa etikens själva kärnfråga. Den gäller vilka slags normativa skäl (eller principer) vi i allmänhet bör åberopa, samt hur vi bör fälla avgörandet när rationella skäl står emot varandra. Kanske leds Parfit på så vis till de metaetiska och metafysiska frågor han ställer, vilka kan framstå som särskilt knepiga, frågor om vad skäl och personer alls är för något. Förmodligen ser han det som

viktigt att reda ut allt detta för att vi effektivt ska kunna argumentera för och, slutligen, *göra* det rätta.

Parfits normativ-teoretiska bekymmer

INOM DEN NORMATIVA etiken finns olika bud på vilka skäl vi bör lägga vikt vid. Enligt en uppfattning har vi endast skäl att göra det som skulle gagna oss själva. Denna princip, anser en del, gör det till och med bättre för oss alla. Ett någorlunda känt argument av den här sorten är det om marknadens »osynliga hand». Tanken (formulerad av Adam Smith) är att den fria marknaden leder människor, vilka agerar i enlighet med sitt egenintresse, till att skapa något som har värde för alla. Parfit lägger ner möda på att visa att en grundläggande egoistisk princip på ett sätt är *självförgörande*. Betänk här fenomenet källsortering. Om mina medmänniskor källsorterar kan jag njuta av en bevarad miljö utan att själv källsortera. Om de andra inte källsorterar, däremot, bevaras inte miljön av att jag gör det. Det kan då ligga i mitt intresse att avstå från att källsortera, oavsett vad andra väljer att göra. Mitt och andras egoistiska handlande, med avseende på gemensamma naturresurser, leder så till att vi alla får en sämre miljö. Denna variant av spelteorins »fångarnas dilemma» är känd som *allmänningarnas tragedi*.

Parfit anför, med en särskild uppfattning om rationalitet, att det kan vara minst lika rationellt att handla för andras skull, det vill säga altruistiskt. Enligt en konkurrerande uppfattning till egoismen, nämligen den rena konsekventialismen, har vi endast skäl att göra så mycket gott som möjligt totalt sett. Här åberopas en opartisk princip – det spelar ingen roll vem eller vilka som kommer i åtnjutande av konsekvenserna. Men inte heller denna teori är Parfit nöjd med. Det finns delar av den så kallade vardagsmoralen som han inte är beredd att göra sig av med. Enligt den rena konsekventialismen vore det fel att försöka rädda sig undan att drunkna i stället för att offra sitt liv för fem andra drunknande. Många upplever den slutsatsen som svår att gå med på. Egenintresse, konstaterar Parfit, kan vara befogat och behöver inte vara förbehållet en teori som egoismen.

Vidare verkar det ofta rimligt att vi ser till våra egna barns intressen och prioriterar familjemedlemmar, vänner eller annan

nära omgivning framför dem vi inte känner. Här kan föreligga en sorts skäl att handla som är på en gång altruistiska *och* partiska. Slutligen verkar det finnas handlingar som man sällan eller aldrig bör begå, med anledning av deras egenskaper, även då handlingen har goda konsekvenser. Här överlappar vardagsmoralen med pliktetiken. Typiska exempel på sådana förbjudna handlingar, eller handlingar att undvika, är att ljuga och att mörda. En bra moralteori måste kunna ge oss rekommendationer att handla mer opartiskt, för goda konsekvenser totalt sett, men samtidigt göra reda för när den rena konsekventialismen är olämplig. Parfit vill ta reda på vilken den teorin är.

Trippelteorin

I DET TREDELADE verket *On What Matters* (2011a, 2011b, 2017), en efterlängtd uppföljare till *Reasons and Persons*, anser inte Parfit att han har nått fram till något fullständigt eller tillfredsställande svar. Man kan ändå se det som att han har lagt grunden, sten för sten, till ett lösningsförslag som drar lärdom av flera tankeströmningar. Målet är att jämka samman konsekvensetiken med både kontraktualismen (vilken kan anses ta sin utgångspunkt i egenintresset) och Kants pliktetik. Dessa tre teorier ses ofta som ömsesidigt uteslutande. Parfit vill dock likna sanningen vid en bergstopp som kan bestigas av teoriernas förespråkare från olika håll. Han kallar sitt projekt för *trippelteorin*. (Parfit 2011a: 411; 2017: 434; Hansson 2019: 264–265.)

Utmaningen förblir att sortera bland de skäl vi har att handla och identifiera det Parfit kallar *konklusiva* skäl. I en moralisk valsituation vill vi inte bara veta vad som kan räknas som rationellt utan slutligen också vilken handling som är rätt att utföra. Med Hanssons formulering kräver Parfits lösning att vi alla måste skaffa oss »den uppsättning motiv och dispositioner som gör den bästa avvägningen mellan de plikter som var och en av oss har och det neutrala gemensamma målet att göra konsekvenserna så bra som möjligt» (Hansson 2019: 143, mina kursiveringar). Undantag från konsekvenstänkandet är till exempel »att vi måste vara disponerade att hålla löften, handla rättvist och ta hand om personer vi har

särskilda relationer till, trots att dessa dispositioner ofta har sämre konsekvenser än alternativen» (Hansson 2019: 144). Sådana plikter anses värdefulla, inte för att de leder till bra konsekvenser utan »för att det *i sig är värdefullt* att till exempel ha vissa särskilda relationer till andra människor, och att *vissa handlingar i sig* är sådana att vi bör låta bli att utföra dem» (Hansson 2019: 144, mina kursiveringar). Karaktäristiskt för Parfits teori anses vara att »vi ofta i olika situationer ska handla på sätt som vore bäst för oss själva, eller som på andra sätt inte är optimala, men som trots det ingår i *en optimal uppsättning handlingar*» (Hansson 2019: 145, kursivering i original).

Avgörande för problem som klimatförändringar är att det är *samtligas* handlingar som utgör den relevanta uppsättningen. »Kommer min handling att vara en av en uppsättning handlingar som tillsammans kommer att skada andra människor?» bör vi bland annat fråga oss (Parfit 1984: 86; Hansson 2019: 250–251). Att värdera sina egna handlingar i detta perspektiv påminner om att använda Kants kategoriska imperativ. Föräldrar gör det på lekplatser världen över när de ställer sina barn den retoriska frågan: »hur skulle det bli om alla gjorde så?» Om jag inte är nöjd med de hypotetiska konsekvenserna bör jag ändra mitt handlande i situationen så att det skulle kunna »upphöjas till allmän lag». Kontrakts-teorier kan hävdas fungera på ett liknande sätt. Samtliga parter till ett föreställt kontrakt (för gemensamt handlande) ska då kunna tänkas ge sitt medgivande.

Hanssons bidrag

HANSSON GÖR NOG rätt i att tillskriva Parfit en viktig avsikt, utöver den att ta reda på sanningen. Denna avsikt verkar vara att övertyga teoriernas direkta eller indirekta anhängare, det vill säga oss alla. De grundläggande teorierna Parfit befattar sig med täcker förmodligen in de flesta teoretiska och praktiska intuitioner som människor är benägna att ha.

Som normativt teoretiskt projekt väcker dock Parfits tilltag många frågor. Jag hade gärna sett att Hansson, i större utsträckning, uppmuntrade till kritisk diskussion av trippelteorin och dess förutsättningar. En fråga Hansson berör kort är

huruvida »lösningen» verkligen kan beskrivas som en form av konsekventialism (Hansson 2019: 12, 247). Detta är vad Parfit och många i hans fotspår, liksom Hansson själv, verkar föredra. Men enkom *inslag* av konsekvenstänkande verkar otillräckligt för att kalla något konsekventialism. Den etablerade förståelsen av denna teori är ju att det *endast* är konsekvenser som spelar roll. (Knappt någon teori verkar stödja uppfattningen att konsekvenser saknar normativ betydelse.) Samtidigt föreslår Parfit att vårt tillvägagångssätt bör vara korrekta avvägningar mellan legitimt egenintresse, plikter och konsekvenser.

Ett argument för att ändå kalla hans uppfattning konsekventialism är att den kan formuleras som en sorts regelkonsekventialism. Det vill säga: om vi följer generella regler om att prioritera våra egna barn, spara betesmark åt grannen eller avstå från mord, kommer detta också att leda till bäst konsekvenser totalt sett. Vidare skulle dessa konsekvenser, enligt regelkonsekventialismen, vara vårt rationella skäl att handla. Men i så fall verkar eventuella rättigheter och plikter vi erkänner vara instrumentella för att vi ska uppnå goda konsekvenser och varken härledda ur ett egenintresse eller handlingars egenskaper. När slutsatserna av respektive teori sammanfaller (vilket må vara ofta) märks inte denna motsättning. Men om vi formulerar Parfits teori som regelkonsekventialism uppstår en ny principiell fråga: huruvida »lösningen» verkligen kan betraktas som förankrad i kontrakts- eller pliktetik.

Parfit verkar lägga vikt vid en idé om så kallat »deontiskt» värde. Detta tänks beteckna det inneboende värdet i (att avstå från) vissa handlingar och ska tas med i beräkningen när vi avgör hur och när saker går »på bästa sätt» (Parfit, 2011a: 374). Även detta hade kunnat lyftas fram som ett område för fortsatt diskussion. Man kan lätt tänka sig att ett negativt deontiskt värde (låt säga av att mörda) skulle kunna ställas mot ett icke-deontiskt positivt värde (låt säga av stävjad terrorism). Men i vilken utsträckning bör deontiskt värde vägas mot värdet av (traditionella) konsekvenser, om alls? Ska vi tillåtas kvantifiera det deontiska värdet i en konsekvenskalkyl eller är deontiska värden inkommensurabla (alternativt oändligt värdefulla)? Finns det fall då jämförelser mellan deontiska och icke-

deontiska värden är tillåtna och andra då de inte är det? Finns en princip för att avgöra detta eller bör det avgöras från fall till fall, till exempel av intuitioner? Intuitionerna hos de flesta eller hos dem som är (eller anses vara) särskilt kloka? Hansson hade gärna fått hjälpa mig som läsare att ställa och sortera bland sådana frågor.

Kanske har Hansson medvetet avstått från insatser som ovanstående. Det kan anses tillräckligt att helt enkelt försöka klargöra hur Parfit har tänkt för att möjliggöra fortsatt diskussion. Jag kan likväl beklaga det (eventuella) valet. Den allmänna hanteringen av Parfit präglas till viss del av överdriven respekt. Vi riskerar då att gå miste om en hel del intressant. Så även i Hanssons fall. Inte nog med att det finns anledningar att kritisera Parfit (och hans trippelteori) – anledningar Hansson uppmärksammar och som hade kunnat mejslas ut ytterligare – Hansson verkar ha ett eget förslag på hur Parfit kan förstås och därmed hur dennes tankar kan utvecklas.

»Etiken är [...] inte enligt Parfit ett område som erbjuder den precision som andra vetenskaper gör», skriver Hansson och slår fast att detta är »en i grunden aristotelisk tanke» (Hansson 2019: 187, 187 f4). Parfit verkar sannerligen kunna tillskrivas viktiga aristoteliska drag.² Bland annat en viss värdepluralism (olika och svårjämförliga skäl hindrar oss att vara precisa i etiken) och en dygdetisk uppfattning (för att handla rätt bör vi vara en viss sorts personer som väger skäl mot varandra). Likheter verkar ha undgått Parfit själv. Som Hansson noterar drar Parfit inte många paralleller mellan sina egna och Aristoteles resonemang. Sådana paralleller hade dock Hansson med fördel ha kunnat göra.

Praktiken och politiken

HANSSONS PRAKTISKA SYFTE (vilket jag alltså har tolkat som inget mindre än att ge etisk vägledning med avseende på våra största samhällsutmaningar) tillfredsställs huvudsakligen av att han tillgängliggör Parfits teoretiska resonemang. Uppgiften Hansson tar sig an är inte främst att förmedla konkreta handlingsrekommendationer utan att rusta läsaren för att hon själv ska kunna reflektera över och dra slutsatser av Parfits filosofi. Detta kan också ses som en naturlig konsekvens av att Parfit själv

inte ägnade sig så mycket åt de praktiska problem som bekymrade honom, mer än i abstrakta resonemang. Åtminstone gäller detta för de texter av honom som är kända och hann skrivas innan han 2017 gick bort. Hansson menar att Parfit kan ha haft en mer tillämpad etik i åtanke som ämne för en fjärde volym av *On What Matters*.

Hansson gör ändå ett försök att, med hjälp av ett fåtal konkreta avsnitt, pussla ihop vad Parfits uppfattning skulle kunna innebära i praktiken. Ett åtgärdsförslag är införandet av en progressiv global inkomstskatt. En sådan skulle innebära att invånare i den rika världen tvingas överföra en del av sina inkomster till dem som har det sämst. Ett annat förslag är att använda ekonomiska styrmedel för att få människor och företag att agera på ett sätt som inte förstör klimatet. Även om förslag av den här sorten kan vara radikala är de inte unika.

Vi bör dock uppmärksamma att de praktiska problem som sägs ha drivit Parfit är synnerligen politiska. Med detta avses, i sammanhanget, att de frågor som väcks inte bara berör moraliskt handlande, i en grundläggande bemärkelse, utan även användningen av offentliga institutioner. Då räcker det kanske inte att fråga sig »Vad har vi mest skäl att göra?» med ett rent moralfilosofiskt perspektiv. Tvingande institutioner, vilket det är fråga om här, bör rimligen inte ges befogenhet att förverkliga allt som vi har mest skäl att göra. Om vi talar om statliga institutioner, vilket ligger närmast till hands, tillkommer alltså den politisk-filosofiska frågan »Vad har staten mest skäl göra?» I en rad moralfrågor är svaret ofta: ingenting.

De specifika problem som Parfit tar upp väcker dessutom frågor om upprättandet och användningen av globala institutioner. Vad sådana har mest skäl att göra kan anses vara ytterligare en fråga (Westergren 2016). Det är möjligt att Parfits regelkonsekventialism eller trippelteori kan ge svar även på frågor om politiskt ingripande i människors liv. Men det behöver i så fall argumenteras för. Med andra ord: åtgärderna för att avhjälpa global fattigdom och miljöförstöring kan tänkas kräva specifikt politiska rättfärdiganden. Varken Parfit, Hansson eller annan Parfitlitteratur verkar ta någon större notis om detta.

Sanningen och samtalet

HANSSONS BOK ÄR, hur som helst, läsvärd för den moralfilosofiskt och samhällsligt intresserade. Parfit anses vara en av de viktigaste filosoferna i vår tid och *Vad vi har mest skäl att göra* sänker tröskeln för den som vill förstå centrala tankar hos honom.

Parfit kan, även på ett mer grundläggande plan, påminna om antikens Aristoteles eller dennes skolastiske efterföljare, Thomas av Aquino. Parfit var övertygad om att det finns sanna svar på moraliska frågor, att vårt samlade tänkande och görande innehåller viktiga ledtrådar och att vi tillsammans kan lösa även de djupaste oenigheter. Utan att vara överdrivet social såg han det som ett lagarbete att hitta de rätta svaren. I stället för att »föreslå en ny moralteori», skriver Parfit i *On What Matters*, »ska jag försöka lära av några existerande teorier, i förhoppningen att komma något närmare sanningen» (Parfit 2011a: 174; Hansson 2019: 55–56). På det viset var han, som Hansson skriver, »ointresserad av att formulera en egen lösning» (Hansson 2019: 60–61). Parfits arbetsmetod blev att i skrift noggrant och uppriktigt behandla så många ståndpunkter som möjligt i dess starkaste version, dra de slutsatser han kunde och sedan lämna facklan vidare. I tider av »alternativa fakta», samhällslig polarisering och selfiepinnar kan detta Parfits angreppssätt vara nog så viktigt att värna. Kanske är metoden dessutom den bästa för att göra nya upptäckter, trots allt.

→

Jasmina Nedevska

Noter

1. David Boonins *The Non-Identity Problem and the Ethics of Future People* (2014) är av det mer akademiska slaget men introducerar pedagogiskt Parfit och Parfitlitteraturen inom forskningsfältet framtida generationer.

2. Det kan noteras, apropå inledningar, att *On What Matters* inleds med det aristoteliskt klingande påståendet »[v]i är de djur som kan både förstå och agera på skäl» (Parfit 2011a: 31, min översättning).

JASMINA NEDEVSKA, »VAD VI HAR MEST SKÄL ATT GÖRA:
DEREK PARFITS MORALFILOSOFI»

Referenser

- BOONIN, DAVID (2014) *The Non-Identity Problem and the Ethics of Future People*, Oxford University Press.
- HANSSON, ANDERS (2016) *Aristoteles etik*, Daidalos.
- HANSSON, ANDERS (2018) *Tre slags etiska teorier? Aristoteles, Kant och Sidgwick om vad vi har skäl att göra*, Bokförlaget Thales.
- HANSSON, ANDERS (2019) *Vad vi har mest skäl att göra. Derek Parfits moralfilosofi*, Daidalos.
- PARFIT, DEREK (1984) *Reasons and Persons*, Clarendon Press.
- PARFIT, DEREK (2011a), *On What Matters*, volym 1, Oxford University Press.
- PARFIT, DEREK (2011b), *On What Matters*, volym 2, Oxford University Press.
- PARFIT, DEREK (2017), *On What Matters*, volym 3, Oxford University Press.
- SMITH, ADAM (2003) *The Wealth of Nations*, Bantam Books.
- WESTERGREN, MARTIN (2016) *The Political Legitimacy of Global Governance Institutions: A Justice-Based Account*, doktorsavhandling, Stockholm studies in politics 169, Statsvetenskapliga institutionen, Stockholms universitet.

INGRID ROBEYNS: *Wellbeing, Freedom and Social Justice: The Capability Approach Re-Examined*.
Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2017.

Kapabilitetsramverket och dess rättfärdigande

INGRID ROBEYNS SLÄPPTE nyligen boken *Wellbeing, Freedom and Social Justice: The Capability Approach Re-Examined*. Boken har två huvudsakliga syften. Det ena är att skapa ordning i den hittills något utspridda litteraturen om individers faktiska möjligheter och friheter (eng. »capabilities»). Det andra syftet är att ta ställning till vilka slags begreppsliga utvecklingar som behövs, och att bidra med vissa av dessa. Verket uppfyller dessa två syften väl.

För att förstå Robeyns bidrag bättre behöver vi först förstå den övergripande problematik som behandlas. Det som på engelska kallas för »the capability approach» är en samlingspunkt för analyser av olika politiska värden (Robeyns 2017: 23–24). Det centrala tekniska begreppet om *kapabiliteter* definieras ofta som »substantiella friheter att uppnå tillstånd av varanden och göranden som en har skäl att värdera». Tillstånden som hänvisas till kallas i sin tur för »functionings» på engelska, eller förslagsvis »funktionssätt» på svenska. Ett exempel vore att ha kapabiliteten att äta, som skiljer sig från att faktiskt äta – dess funktionssätt. Någon kan exempelvis ha kapabiliteten att äta men realisera funktionssättet att fasta. Tillsammans utgör kapabiliteterna och funktionssätten kapabilitetsramverkets föreslagna värdeobjekt.

Kapabilitetsramverkets värdeobjekt har historiskt sett använts för att karakterisera vad bland annat välfärd, fattigdom, mänsklig utveckling, och annat närliggande består i. Två teoretiker har varit särskilt tongivande i detta arbete. Utöver grundaren Amartya Sen så har Martha Nussbaum varit en av ramverkets mest framstående förespråkare sedan dess upphov på sent 1970-tal.

Sen (2004) förordar å sin sida att politiska och etiska värdeobjekt ofta bör bestämmas med hjälp av demokratiska överväganden och processer. Det kan kontrasteras mot Nussbaums (2003: 54–55) primära urval av värdeobjekt på basis av mer substantiella etiska teorier. Balansgången mellan procedurbaserad legitimitet och etisk förankring diskuteras flitigt.

Meningsskiljaktigheterna Sen och Nussbaum emellan har dragit kapabilitarianer i olika riktningar, så till den grad att en filosofisk avgrund mellan dessa två teoretiker har uppenbarats sig (Robeyns 2017: 90). Frågor som rör huruvida rättvisa, välfärd, eller demokrati är huvudmålet för kapabilitetsramverket uppstår snabbt. Det indikerar att begrepps användningen inte är homogen ens hos dessa centrala tänkare.

En fråga blir därför om vi alls kan prata om ett enhetligt ramverk eller en enhetlig teori. Frågan spelar roll, inte minst för att ramverket eller teorin tjänar som ett normativt fundament för mått som exempelvis FN:s Human Development Index (Robeyns 2017: 197). Ramverket är även kopplat till FN:s hållbarhetsmål, vilka ersatt projektet om milleniemalet sedan dess avslut (Robeyns 2017: 159). Det är därför både av teoretisk och praktisk vikt att etablera vad ramverket rekommenderar. Utan ett bestämt innehåll får vi heller inte en bestämd rekommendation eller normativ grund till det politiska arbete som redan pågår i ramverkets kölvatten.

För att undersöka hur bestämt kapabilitetsramverket är så analyserar Robeyns dess begreppsliga struktur. I denna analys ges en omdefiniering av just termen »kapabilitet». Detta bör identifieras som ett av bokens mest betydelsefulla bidrag. Robeyns föreslår att vi bör ersätta den vedertagna definitionen »substantiella friheter att uppnå tillstånd av varanden och göranden som en har skäl att värdera». Kritiken mot ursprungsdefinitionen bottnar i att den är för snäv. Robeyns (2017: 7–8, 43–45) ersättning tar bort det normativa villkoret »som en har skäl att värdera». Detta utvidgar definitionen och därmed dess extension. Robeyns (2017: 19) argumenterar i samband med detta för att det generella kapabilitetsramverket ska skiljas från mer partikulära teorier som faller inom ramverkets gränser. Här belyser alltså Robeyns en dold

struktur i begreppsapparaten – där ramverk och teorier systematiskt skiljs åt.

Trots kapabilitetsdefinitionens utvidgande gör Robeyns (2017: 39) i sin vidareutveckling en plötslig avgränsning till *mänskliga funktionssätt* som fokusområde för kapabilitetsramverket. Detta går att ifrågasätta. En bläckfisks liv, till exempel, må vara väldigt annorlunda än en människas, men nog är och gör den saker som kan vara av intresse åtminstone för den själv. Detsamma gäller andra varelser. Centralt för kapabiliteter är förmågan att ha levandesätt och en viss nivå av handlingsförmåga som upplevande och agerande subjekt. Det är däremot inte centralt att dessa är mänskliga. Det finns alltså visst fog att kritisera den inramning som görs i karakteriseringen av kapabiliteter, om än inte i definitionen.

Det finns dock skäl att försvara Robeyns karakterisering, åtminstone givet vissa bakgrundsantaganden. I så måtto vi intresserar oss för specifikt människors väl och ve så finns det anledning att fokusera på traditionellt mänskliga funktionssätt. Det krävs ytterligare argument för att hävda att vi bör ha exempelvis kapabiliteten att fullgott leva under vattenytan, eller utan maskiners hjälp flyga till motsatt jordhalva under vintermånaderna. Den svagare kritik som överlever blir då att karakteriseringen och definitionen borde gjorts mer koherenta och kontextberoende. Robeyns kunde ha internaliserat och stundvis bättre beaktat den viktiga distinktion hon avser att påvisa mellan ramverket och dess teorier. Den distinktionen är nämligen precis så viktig som Robeyns annars explicit påpekar.

Historisk utveckling

FÖR ATT FÖRSTÅ kapabilitetsramverket ordentligt kan studieobjektet behöva kontextualiseras. I den svenskspråkiga politiska filosofin återfinns inte mycket skrivet om kapabilitetsramverket trots dess internationella inflytande. Därför kommer jag nu att positionera ramverket gentemot alternativa idéer om personlig välfärd och rättvisans valuta. Positioneringen bör tydliggöra vilka de centrala normativa frågorna är, och hur Robeyns resonemang påverkar svaren på dessa.

Källor till att kapabilitetsramverket är svårt att få grepp om från en filosofisk synvinkel är dess ekonomiskt-teoretiska ursprung hos Sen, dess samtida men separata filosofiska utveckling via Nussbaum, samt ramverkets appliceringar inom diverse samhälls- och naturvetenskaper. Användningsområdena är många och ofta olika varandra. Ramverket har alltså inte bara ärvt idiosynkratiska utvecklingar från olika teoretiker, utan också från olika discipliner och tillämpningar, menar Robeyns (2017: 19).

Kapabilitetsramverkets historiska utveckling är dock inte helt olik den som gäller för andra teorier om välfärd och rättvisans valuta. Vi kan exempelvis se liknande beroenderelationer hos utilitarismen med dess fokus på lycka och preferenstillfredsställelse. Vad som jämförelsevis ökar komplexiteten är att lyckorelaterade eller preferensrelaterade frågor blott blir en delmängd bland många andra frågor. Kapabilitetsramverkets teorier kan nämligen involvera lycka och preferenstillfredsställelse som måttdimensioner, men samtidigt också mått på mer objektiva fenomen. Dessa objektiva fenomen bör förstås som oberoende av mentala tillstånd. En idé som underbygger denna utvidgning är att den mänskliga tillvaron är alltför komplex för att dess värden ska kunna reduceras ned till något enskilt slags tillstånd. Kapabilitetsramverket involverar alltså en slags pluralism.

En motivering för ramverkets åtskiljande pluralism, menar Robeyns och andra kapabilitarianer, är att lycka och preferenstillfredsställelse är känsliga för förminskade förväntningar (Robeyns 2017: 130–31). En utsatt människa kan i viss mån anpassa sig efter sin skadliga situation, och därmed uppleva mer lycka eller preferenstillfredsställelse än hon från ett utomstående perspektiv har skäl att göra. Därför behövs också objektiva dimensioner tas i beaktande oavsett lyckans eller preferensernas eventuella betydelse i beräkningarna.

Kapabilitetsramverkets flerdimensionalitet och objektivistiska inslag gör det annorlunda från utilitarismen. Enbart detta gör ramverket dock inte unikt. Det finns nämligen andra flerdimensionella och från mentala tillstånd sett oberoende mått. Ett tydligt exempel är John Rawls (1971) förslag om

primära nyttigheter som skiljer sig åt i både typ och innehåll från såväl utilitarismens föreslagna värden som kapabilitarianernas substantiella friheter och tillhörande funktionssätt.

Vad som gör kapabilitetsramverket unikt är dess direkta fokus på människors reella möjligheter. Till skillnad från primära nyttigheter, och exempelvis Ronald Dworkins (1981) fokus på resurser – eller för den delen BNP inom flertalet mått på samhällets välbefinnande – så vidhåller kapabilitetsramverkets anhängare att vi bör fokusera direkt på vad dessa resurser *låter människor göra och vara*. Vissa politiska problem riskerar att döljas om vi primärt fokuserar på medel. Ett exempel på ett sådant problem gäller ojämlikheter avseende arbetsbördor kvinnor och män emellan. Dessa relativa bördor kan enklare analyseras i termer av värdefulla kapabiliteter och brist därpå. Detta, menar Robeyns (2017: 14–15, 191–92), beror just på det fokus som kapabilitetsramverket lägger på människors substantiella friheter.

Ett ytterligare argument för att inte fokusera på medel som primärt politiskt värde har att göra med individens olika möjligheter att dra nytta av sina medel. Resurser är nämligen, som tidigare argumenterat av Sen, föremål för konverteringsfaktorer av olika slag (Robeyns 2017: 45–46, 113). Samma mängd resurser till personer som har olika behov kommer att tillåta dem att vara och göra olika saker. Genom dessa argument lokaliseras en mellanväg mellan ren subjektivism och objektivism om politiska värden. Resurser må vara viktiga förutsättningar för kapabiliteter, men bör inte tillskrivas en större roll än så (Robeyns 2017: 145–47).

För läsare som är bekanta med kapabilitetslitteraturen lär dessa slags argument och teser kännas igen. Oavsett om en håller med om dessa normativa ståndpunkter om personlig välfärd och rättvisans valuta så kvarstår en fråga om hur kapabilitetsramverkets relation till dess teorier ska förstås i detalj. Vilka kapabiliteter och funktionssätt är viktiga, och i vilka hänseenden är de viktiga? För att se var gränserna för kapabilitetsramverket går så presenterar Robeyns en tredelad modell för att ge ett entydigt svar på den frågan.

Kapabilitetsramverkets tre typer av moduler

EN AV BOKENS största förtjänster är en vidareutveckling av den modell av kapabilitetsramverket som Robeyns (2016) tidigare framställt i sin artikel »Capabiltarianism». Robeyns (2017: 22, 36–38) delar nu upp kapabilitetsramverket i tre typer av moduler i det första av tre särskilt matnyttiga kapitel omgivna av ett inledningskapitel och ett sammanfattningskapitel. En av dessa moduler utgörs av nödvändigt innehåll. Robeyns kallar denna för A-modulen. En annan typ av moduler involverar nödvändiga frågeställningar men lämnar utrymme för olika svar på dessa. Dessa frågor och svar utgör innehållet i B-modulerna. Den tredje och sista typen moduler, de så kallade C-modulerna, är mer eller mindre frivilliga att inkludera. Deras relevans beror bland annat på vilka svar som angivits till frågorna som ställs i B-modulerna.

Modulerna relaterar till varandra på ungefär följande sätt. Vi kan likna A-modulen vid stommen till ett hus, och B-modulerna vid husets väggar, medan C-modulerna kan ses som husets valbara isolering. Tillsammans skapar dessa delar en enhetlig struktur, men precis som verkliga byggnader skiljer sig åt sinsemellan så finns olika sätt att bygga kapabilitetsteorier på. Slutsatsen som Robeyns (2017: 29) huvudsakligen argumenterar för här är att kapabilitetsramverket är ett öppet och underspecificerat ramverk inom vilket mer fullständiga syftesberoende teorier kan byggas. Relevanta syften kan här vara att specificera teorier om just personlig välfärd, rättvisans valuta, och mänsklig utveckling, men också annat som lämnas till filosofer och andra forskare att ange. Det antyder att varken Sen eller Nussbaum konsekvent arbetar på nivån av *ramverket* utan ofta arbetar med mer substantiella *teorier* som faller inom det. Meningsskiljaktigheterna kan därför lokaliseras på en mer finkornig nivå än tidigare trott.

Oavsett hur dessa kapabilitetsteorier byggs i detalj så argumenterar Robeyns (2017: 38–59) övertygande för att kärnan i kapabilitetsramverket hör till den obligatoriska A-modulen. Denna modul inkluderar bland annat specificeringar av funktionssätt och kapabiliteter som värdeobjekt. En annan del uttrycker ståndpunkten att dessa värdeobjekt kan ha olika normativ

laddning (positiv, negativ, neutral, eller flertydig – vilken beror på kontextuella egenskaper). Vi kan exempelvis ha friheten att vara i god hälsa, eller friheten att utsättas för våld. Vi kan också exempelvis ha friheten att välja mellan likvärdiga tvättmedel, eller slutligen en frihet att ge nära och kära vård – en syssla som både kan vara bra och dålig för oss, beroende på i vilken utsträckning vi *måste* utföra den. Utöver detta behöver varje kapabilitetsteori anamma idén om konverteringsfaktorer mellan resurser och kapabiliteter. Därtill bör varje kapabilitetsteori respektera skillnaden mellan medel och mål, samt acceptera möjligheten att andra saker än kapabiliteter och funktionssätt kan ha finalt värde. Skriver någon specifik teori inte under på det ovanstående hör den heller inte hemma inom kapabilitetsramverkets gränser, blir Robeyns slutsats.

Tesen att A-modulens egenskaper utgör ramverkets gränser tydliggör kapabilitetsramverkets struktur, men riskerar att skapa en initial förvirring för läsare som anammat den hittills vedertagna terminologin. Nussbaums forskning i området lanseras nämligen som en partiell teori om rättvisa, men gör anspråk på att vara den enskilt korrekta utvecklingen av kapabilitetsramverket. Sens något mindre systematiska teoretiserande inom diverse fält uppfattas mot bakgrund av detta ofta som ett direkt konkurrerande alternativ.

Är det centralt för kapabilitetsramverket hur Sens och Nussbaums förslag skiljer sig åt? Finns fler förslag än deras att tillgå? Som det övergripande svaret finner vi att oavsett hur mycket eller lite de tongivande ursprungsteoretikerna skiljer sig åt så arbetar de i regel inom samma ramverk då de båda omfamnar A-modulen. Robeyns (2017: 30) gör dock också klart att fler kapabilitetsteorier än deras finns att utforska. Robeyns modulära modell visar därmed hur utrymmet för teoretiserandet ser ut. Den terminologiska förvirring som eventuellt först skapas hos vissa läsare tjänar alltså i slutändan ett tydliggörande syfte.

Vid sidan av den obligatoriska A-modulen hittar vi B-modulerna med mer valbart innehåll. Dessa moduler handlar om sådant som teoriernas syftesavgränsning, val av vilka kapabiliteter som ska mätas eller befrämjas, och en uppfattning om mänsklighetens variationer från individ till individ, med mera. Varje kapabilitetsteori

behöver ha dessa teman i åtanke och de frågor som de introducerar, men samtliga kapabilitetsteorier behöver inte ge samma svar på frågorna som ställs. Ett syfte med en kapabilitetsteori kan vara att mäta individers välfärd, ett annat syfte kan handla om att mäta individers hälsa, och ytterligare ett skulle kunna vara att mäta individers nivå av autonomi, exempelvis. För dessa olika syften kan olika kapabiliteter vara viktiga.

Slutligen, beroende på hur vi besvarat de frågor som B-modulerna introducerar så kan vi behöva fylla ut vår kapabilitetsteori, enligt Robeyns (2017: 67–73). Dessa utfyllnader görs som redan indikerat av C-modulerna. De handlar exempelvis om diverse ontologiska antaganden, hur olika kapabiliteter ska vikts gentemot varandra, samt hur de ska operationaliseras, med mera. Även om dessa moduler är relativt sett fristående så bör de inte motsäga något som tas upp i A-modulen. I annat fall så bryter deras innehåll loss teoretiserandet från kapabilitetsramverket och formulerar något annat än en renodlad kapabilitetsteori – vare sig det är till det bättre eller sämre (Robeyns 2017: 75–77).

Vad är då vinsten med den modulära modellen? För att kunna ta ställning till vad en kapabilitetsteori är, hur varianter kan byggas, och hur den *inte* kan ändras är Robeyns modell till betydande hjälp. Komplexiteten i teoretiserandet blir närmast oöverskådlig utan en samling kategorier att förhålla sig till. Exakt vilka kategorier som är bäst att inkludera är, som med annat i filosofi, möjligt att diskutera. Att Robeyns dock tagit steget att föreslå ett så pass precist förslag för vidare analys är något som samhällsvetare och politiska filosofer har nytta av. Samhällsvetarens operationaliseringar blir än mer konkretiserade, och filosofens teoretiserande får sina påverkansområden tydligt angivna.

Sammanfattningsvis ger Robeyns modulära modell oss en struktur i kapabilitetsramverket som påvisar den nödvändiga modul som varje teori behöver omfatta för att alls tillhöra ramverket. Vi ser sedan ett antal nödvändiga frågeställningar att besvara, av vilka vissa ger oss fog att fylla ut vår teori med ytterligare antaganden. Ramverket är en samlingspunkt för alla möjliga kapabilitetsteorier. Robeyns modell anger explicit ramverkets, och därmed teoriernas, gränser.

Kartläggningar och ställningstaganden

UTÖVER MODELLBYGGANDET SOM är en av bokens främsta förtjänster så kartlägger och behandlar Robeyns flera centrala meningsskiljaktigheter i kapabilitetslitteraturen. Detta gör hon primärt i de två sista större kapitlen innan bokens slutliga sammanfattningskapitel.

En särskilt viktig meningsskiljaktighet som behandlas rör just frihetsgreppet. Den normativa termen ›frihet› är av särskild vikt för kapabilitetsramverket, men har enligt Robeyns inte förklarats tillfredsställande i litteraturen. Exakt hur begreppet ska förstås, och om det är ett passande begrepp att specificera kapabiliteter på behöver tydliggöras (Robeyns 2017: 98–99). Det verkar inte som att negativa friheter förstått som avsaknad av hinder räcker (Robeyns 2017: 99–100). Detta eftersom att vi nog kan sakna externa hinder att vara eller göra något, utan att för den sakens skull ha en reell möjlighet att vara eller göra detta. Det verkar inte heller som att Isaiah Berlins idé om positiva friheter tjänar syftet tillräckligt väl (Robeyns 2017: 101). Trots att Sen tidigt i ramverkets formulering lånar begreppet om positiv frihet så föreslår Sen att dessa, till skillnad från Berlins beskrivning, involverar vad en person kan göra med såväl externa som interna begränsningar tagna i beaktande.

Varje kränkning av någons negativa frihet i den klassiska bemärkelsen blir i Sens terminologi också en kränkning av hennes positiva frihet (Robeyns 2017: 101–102). Detsamma gäller däremot troligen inte för Berlins definition. Vi har därmed ett unikt förslag på vilken slags frihet som kapabiliteter är uttryck för. Robeyns (2017: 102) tydliggör detta på ett förtjänstfullt sätt, men lämnar ändå en öppen fråga kring huruvida framtida forskning borde söka att ersätta även denna förklaring av det relevanta frihetsbegreppet.

Robeyns (2017: 197–202) distanserar sedan ramverket från vad som kommit att kallas för »the human development approach». Kapabilitetsramverket har definitivt influerat det senare paradigmet, inte minst genom ramverkets ovannämnda koppling till FN:s Human Development Index. Men en sådan påverkansrelation etablerar självklart inte deras identitet. Genom denna redogörelse och flera andra så hjälper Robeyns modell oss att

förstå kapabilitetsramverket som ett unikt bidrag till den politiska debatten.

Ställningstagandena som Robeyns landar i påvisar vidden av möjligheter med ramverket. Vad som dock i all denna pluralitet inte står klart är hur olika teories kvaliteter ska jämföras med varandra. Finns det något övergripande syfte som olika kapabilitetsteorier kan mätas på i termer av uppfyllnad? Något slutgiltigt finalt värde att använda som måttstock hittas inte i boken. Därmed kan vissa läsare undra vad som står att vinna förutom en uppsjö av perspektiv och disparata metoder. Jag vidhåller trots detta att kartläggningar och breda ställningstaganden ibland är tillräckliga för att berika en debatt. Detta är ett sådant tillfälle. Robeyns lyckas framhäva kapabilitetsramverkets styrkor som en samlingspunkt att diskutera, utöver de redan existerande teorier som faller inom det.

Det sista kapitlet sammanfattar, trots vissa öppna frågeställningar, slutligen läget i den kapabilitetsteoretiska diskursen. Robeyns (2017: 211–216) uppmanar sina kollegor att undersöka fler olika slags kapabilitetsteorier för olika slags ändamål. Teorier som utgår från olika antaganden i B- eller C-modulerna behöver inte nödvändigtvis konkurrera med varandra. De kan helt enkelt ha olika tillämpningsområden. Vi behöver alltså inte ta ställning till fördel för någon enskild nuvarande teoretiker vid varje stridspunkt. Låt ekonomer bygga sina modeller. Låt rättighetsfilosofer bygga sina teorier om vad vi (inte) får göra gentemot andra. Låt axiologer bidra med analyser av finalt värde. I detta ekar slutsatsen tydligt: låt ramverket stå för teoriernas gränser, men märk väl hur öppna dessa gränser faktiskt är.

→

Sebastian Östlund

Referenser

- DWORKIN, RONALD (1981) »What Is Equality? Part 2: Equality of Resources», *Philosophy & Public Affairs* 10 (4): ss. 283–345.
NUSSBAUM, MARTHA C. (2003) »Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and

Social Justice», *Feminist Economics* 9 (2–3): ss. 33–59.
doi.org/10.1080/1354570022000077926.

RAWLS, JOHN (1971) *A Theory of Justice*, originalutgåvan, Cambridge, Mass: Belknap Press.

ROBEYNS, INGRID (2016) »Capabilitarianism», *Journal of Human Development and Capabilities* 17 (3): ss. 397–414. doi.org/10.1080/19452829.2016.1145631.

ROBEYNS, INGRID (2017) *Wellbeing, Freedom and Social Justice: The Capability Approach Re-Examined*, Cambridge, UK: Open Book Publishers.
doi.org/10.11647/OBP.0130.

SEN, AMARTYA (2004) »Capabilities, Lists, and Public Reason: Continuing the Conversation», *Feminist Economics* 10 (3): ss. 77–80.

LENA ANDERSSON *Om falsk och äkta liberalism*.
Stockholm: Liberal Debatt/Bertil Ohlin Förlag, 2019

I *Om falsk och äkta liberalism* (2019) företar sig Lena Andersson att reda ut skillnaderna mellan två olika typer av liberalism. Den huvudsakliga tesen är att det finns en *äkta* liberalism, vilken inte ska blandas ihop med den *falska* – och numera förhärskande – »skenliberalismen» (eller »existensliberalismen», som författaren omväxlande kallar den). I sitt försök att förklara skillnaderna mellan dessa två läror, samt plädera för den äkta liberalismen, företar sig Andersson även att argumentera för behovet av filosofiskt tänkande och resonering. Således är det ett återkommande tema genom boken att tänkande kring liberalismen och samhällets organisering kräver att vi gör något annat än att bara tycka, känna, eller vända oss till den empiriska vetenskapen för svar; vi måste använda oss av vårt förnuft och vår rationalitet, resonera filosofiskt, och ge logiskt giltiga argument för vår sak. Tyvärr så är denna lovvärda ambition en av ytterst få ljusglimtar i boken.

Det är lätt att hålla med om att den offentliga politiska diskussionen skulle gagnas av ett större mått av filosofisk fördjupning. Ämnet för boken är dock inte det offentliga samtalsklimatet, eller hur det ska förbättras. Anledningen till att behovet av filosofiskt tänkande har en så central plats i boken är istället att Andersson anser att den falska skenliberalismen är »grundad i nihilism och positivism» (s. 192), samt postmodernism och poststrukturalism (ss. 50, 93). Tanken är att dessa tanketraditioner, trots att de skiljer sig avsevärt från varandra, ändå delar viktiga drag i sitt förkastande av metafysik och objektiva sanningar i normativa frågor. Liberalismen behöver enligt Andersson ett fundament – en solid grund att vila på som motiverar och rättfärdigar de liberala rättigheterna och friheterna

– men då dessa tanketraditioner förkastar möjligheten av ett sådant fundament leder de till »liberalismens död» (s. 23).

Den död Andersson här åsyftar är givetvis den äkta liberalismens död, eftersom en falsk liberalism enligt författaren är högst levande, och har trätt i den förras ställe. Denna falska liberalism kan passera som liberalism eftersom den säger sig skydda individens frihet, men friheten det handlar om är nu enbart individens *känslomässiga* frihet; alltså huruvida de *känner sig fria* eller ej. Då det inte existerar några objektiva moraliska sanningar, och den enda säkra kunskapen är den vi når genom den empiriska vetenskapen, grundas skenliberalismen på fakta om människors subjektiva känslor (s. 136). Således tolkar skenliberalismen det liberala självägandet som individens rätt att *känna* sig fri och att slippa utsättas för sådant som inverkar negativt på hennes känslomässiga liv. Detta skydd för den känslomässiga friheten kombineras (av något oklara skäl) även med idén att det finns vissa förtryckta grupper – »de självupplevt svaga och utsatta» – som ska kompenseras och skyddas av staten. Här avslöjar sig skenliberalismen, enligt Andersson, som en falsk liberalism genom att den ger vissa individer specialhänsyn och tvingar andra att bidra till dessa personers välmående enbart på basis av dessa känslomässiga skäl (ss. 172–176).

I kontrast till denna falska liberalism anser Andersson alltså att det existerar en äkta liberalism, vilken tycks utmärkas av två huvudsakliga drag: (i) att den vilar på en annan filosofisk grund än skenliberalismen, och (ii) en specifik idé om vilka friheter individer har, som i sin tur sätter strikta gränser för statens maktutövning. Om vi börjar med det första draget så anser Andersson som tidigare nämnts att liberalismen fordrar ett fundament. Det måste finnas en grund och motivering för att samhället bör ordnas på ett visst sätt, och att individens frihet bör skyddas. Vidare är detta »bör» sådant att grunden inte enbart kan vara hur vissa individer känner eller tycker om saken. Individens rättigheter och friheter kräver en grund av mer beständig art, så att de är immuna mot människors skiftande känslor och åsikter. Andersson föreslår därför att liberalismens fundament står att finna i »det naturrättsliga självägandet» (s. 43). Detta fundament motiveras vidare genom hänvisningar till

Platon och Artistoteles. Även om Andersson medger att Platon inte var liberal så anser hon att det finns ett samband mellan den äkta liberalismen och Platons filosofi genom den gemensamma tron på möjligheten att genom förnuftet komma fram till ett korrekt svar på hur staten bör vara organiserad (ss. 43–45, 123).

Den äkta liberalismen vilar alltså på en helt annan tanketradition än den som leder fram till skenliberalismen. Där skenliberalismen vilar på filosofiska strömningar som ifrågasätter existensen av moraliska fakta och det mänskliga förnuftets förmåga att nå kunskap om dessa, så vilar den äkta liberalismen på en uppfattning om moralen och förnuftets natur som förkastar denna form av skepticism. Det finns moraliska sanningar – inklusive sanningar om hur samhället bör organiseras – och vi kan nå kunskap om dessa sanningar genom bruket av »förnuft och dialektisk filosofi» (s. 14).

Det andra draget hos den äkta liberalismen utgörs av vad Andersson anser att vårt förnuft leder oss fram till, vilket utgör den äkta liberalismens fundament. Detta fundament är, som redan nämnts, individens absoluta självägande (s. 44). På denna punkt ansluter sig Andersson helt enkelt till den position som Robert Nozick försvarar i *Anarchy, State, and Utopia* (1974). Självägandet är således absolut, och staten har inte rätt att ingripa i människors frivilliga interaktioner på marknaden (ss. 10, 180). Det visar sig alltså att den äkta liberalismen i Anderssons tappning i själva verket är en form av *libertarianism*, enligt vilken enbart den minimala staten är moraliskt tillåten. Enligt denna lära är som bekant beskattning och omfördelning förbjudet, då det skulle innebära att lägga beslag på resurser individer är absoluta ägare av. Skatt är således stöld, och något som staten inte har rätt att ägna sig åt, helt oavsett vilka ädla mål som resurserna skulle kunna användas till.

Libertarianismen är minst sagt radikal, och man kunde förvänta sig att en bok som driver tesen att det i själva verket är denna lära som utgör den enda och äkta formen av liberalism skulle innehålla några intressanta och välutvecklade argument för varför vi ändå har skäl att tro att den är sann. Läser man Anderssons bok med sådana förväntningar så kommer man dock att bli besviken, då sådana argument lyser med sin frånvaro. Det förekommer några

skissartade antydningar till argument (mer om dessa senare), men mer än så framförs inte till stöd för det som hävdas vara den äkta liberalismen. Andersson gör inte heller några försök att diskutera libertarianismen i någon större detalj, utan nöjer sig i stort med att hänvisa till Nozick och det naturrättsliga självägandet.

Istället för att på djupet diskutera och argumentera för libertarianismen ägnas en stor del av boken åt att diskutera och kritisera de filosofiska läror som hävdas ligga till grund för skenliberalismen. Således finns exempelvis kapitel om positivism, empirism och poststrukturalism, där Andersson ägnar sig att kritisera filosofer som Popper, Locke, Hägerström, Ayer och Derrida. Beskrivningarna av dessa filosofers uppfattningar kan med god vilja beskrivas som skissartade, och speglar tydligt det faktum att Andersson inte är skolad filosof. Detta faktum adresserar hon själv i inledningen till boken då hon påpekar att boken »är skriven i min egenskap av författare med filosofiska intressen och det är så den önskar bli läst» (s. 11). Det är inte helt klart vad detta är tänkt att betyda för hur boken bör läsas, men en möjlig tolkning är att man helt enkelt inte ska förvänta sig den precision och fördjupning som man kan förvänta sig av en yrkesfilosof. Detta sätt att föregripa kritik kan man ha invändningar mot, men även om man skulle acceptera att vissa redogörelser är ytliga och inte helt rättvisande så kvarstår ett allvarligt problem. Detta är att vissa av redogörelserna inte bara är skissartade, utan snarare bör klassificeras som karikatyrer av Anderssons meningsmotståndare. I något som kallas en »renodling» av positivismen påstås exempelvis följande:

Den ultrapositivistiska inställningen skulle vara att en person blir säker på att hon finns först när det går att frambringa födelsebevis och personbevis hos en myndighet. Om ett dokument föreligger är det sant. Om ett sådant saknas finns inget som talar för individens existens. Logiska och analytiska resonemang gills inte. (s. 12)

Det är högst oklart varför en positivism dragen till sin spets skulle resultera i denna typ av vurm för myndighetsdokument, eller varför logiska och analytiska resonemang skulle avfärdas. Snarare än en

renodling är detta att betrakta som en nidsbild, vilken framstår som ett försök att framställa teorin som fullständigt orimlig. I linje med detta beskrivs även positivisterna genomgående som personer enbart kapabla att stirra blint på »enskilda datapunkter», och oförmögna att använda sitt förnuft för att resonera kring vetenskapliga resultat (ss. 129–133). Antingen tror Andersson verkligen att detta är en korrekt bild av positivismen och hur dess anhängare resonerar, eller så är det ett djupt ohederligt sätt att attackera sina motståndare.

Det finns mycket annat som går att anmärka på då det gäller Anderssons beskrivningar av olika teorier och deras relationer till varandra – ett exempel är påståendet om likheten mellan Platons och Aristoteles uppfattning om former (s. 30); ett annat den märkliga och omotiverade kopplingen som görs mellan nihilism och utilitarism (s. 53) – men jag ska inte här uppehålla mig vid dessa brister. Jag ska istället fokusera på vad författaren anför till stöd för det som hävdas vara den äkta liberalismen, och de (närmast obefintliga) grunder på vilka andra former av liberalism avfärdas.

Som redan påpekats framförs inte mycket till stöd för libertarianismen. Men det som enligt Andersson motiverar individens absoluta självägande är påståendet att »[o]m inte individen äger sig själv äger någon annan henne och bestämmer över henne» (s. 44). Tankegången tycks vara att om *någon* äger en individ – hennes kropp, talanger, och frukten av hennes ansträngningar – så måste det vara personen själv. Att det skulle vara någon annan än individen själv framstår som orimligt, och således återstår inga andra rimliga alternativ (s. 153). Detta är givetvis inget övertygande argument, av flera skäl. Det är inte uppenbart att självägande i denna absoluta mening existerar, och det är således en möjlighet att *ingen* – varken individen själv eller någon annan – äger personen i denna mening. Vidare är det givetvis ingen okomplicerad sak att från individens ägande av sig själv härleda ett absolut ägande av andra ting. Det är fullt möjligt – och enligt många filosofer högst troligt – att självägandet är kompatibelt med gemensamt ägande av materiella resurser, och att rättvisan kräver beskattning och omfördelning. Detta är dock inga möjligheter som överhuvudtaget nämns i boken.

Ett annat återkommande påstående som tycks vara menat att ge stöd åt libertarianismen är att i denna lära återfinns »den ideala balanspunkten» mellan jämlikhet och frihet. »Liberalismens essens», hävdar Andersson, återfinns i »den klassiska liberalismens ekvilibrium» mellan dessa två värden (ss. 121, 164). Det ges dock inga som helst belägg för detta påstående. Kanske anser Andersson det uppenbart att just detta är det bästa sättet att balansera jämlikheten och friheten, men som bekant anser de flesta andra tänkare inom den liberala traditionen att en annan avvägning är att föredra. Dessutom framför de vanligtvis argument för sina positioner i frågan.

Dessa resonemang kring självägande och den korrekta avvägningen mellan jämlikhet och frihet uppvisar ett antal allvarliga brister. Den mest uppenbara bristen är att de inte är att betrakta som genuina argument överhuvudtaget, utan snarare som utvecklade tankegångar som möjligtvis skulle kunna utvecklas till någon form av argument för libertarianismen (om än troligtvis inte några övertygande sådana). Denna oförmåga att presentera argument för den position som boken är avsedd att försvara blir än mer uppeendeväckande då man drar sig till minnes att Andersson gör en stor sak av att vilja försvara filosofins betydelse. Det analytiska tänkandet och förnuftet prisas, och liberalismen sägs bäst försvaras genom tänkande som kännetecknas av »öppen prövning, infallsvinklar, resonemang, argument och förståelse» (s. 31). Denna typ av filosofiskt tänkande ser man dock få spår av i boken, och som läsare undrar man varför det aldrig omsätts i praktiken. Om man vill försvara det filosofiska kritiska tänkandet och resonerandet gör man bäst i att faktiskt *ägna* sig åt det, och inte bara prata *om* det.

Ytterligare en allvarlig brist som dessa resonemang uppvisar är en total okunskap om – alternativt en ovilja att låtsas om – den omfattande filosofiska litteratur som avhandlar dessa ämnen. Om man på allvar är intresserad av att diskutera självägandets natur och dess koppling till rättvisan, eller hur jämlikheten förhåller sig till friheten, så gör man bäst i att först bekanta sig med det som tidigare sagts i ämnet. Med detta avser jag inte att det är ett krav att på egen

hand gå igenom hela den akademiska litteraturen, men man kan med lätthet skaffa sig en hyfsad överblick över fältet genom att läsa valfri introduktionsbok i politisk filosofi. Det tycks dock inte som att författaren har bemödat sig med att göra ens det, och i boken finns inget som tyder på någon som helst förtrogenhet med vad som sker i den moderna politiska filosofin.

Denna avskärmning från den politiska filosofin är särskilt slående i Anderssons beskrivning av de former av liberalism som avviker från det hon uppfattar som den äkta liberalismen. I boken framställs det som att vi har att välja mellan den äkta liberalismen i Nozicks tappning och den position hon kallar för »skenliberalism». Som jag redan har redogjort för beskrivs denna skenet liberalism som motiverad av ett antal skeptiska tanketraditioner, vilka resulterar (på ett något oklart sätt) i en liberalism fokuserad på individens känslomässiga frihet. Vilka filosofer är det då som har utvecklat och försvarat denna form av liberalism? Det får läsaren aldrig veta, då författaren konsekvent undviker att tillskriva någon de orimliga uppfattningar som kritiserar. Således får man aldrig veta vem, om någon, det är som hävdar att respekt för individer kräver »att inte ifrågasätta känslor», samt att självägandet ska förstås som att »man äger sina känslor, alltså får ingen röra dem» (ss. 135–136). Att ingen tillskrivs dessa orimliga påståenden kan enklast förklaras av det faktum att det är mycket svårt att hitta någon filosof eller politisk tänkare som försvarat dem. Precis som i fallet med Anderssons behandling av positivismen framstår det alltså som att den position som attackerar inte är något annat än en halmgubbe.

Men problemet är givetvis inte bara att skenliberalismen så som den presenteras tycks vara en halmgubbe. Det mera grundläggande problemet är att även om det skulle existera några skenliberaler i denna mening så skulle vederläggandet av denna position inte hjälpa nämnvärt i Anderssons försök att plädera för det hon uppfattar som äkta liberalism. Detta av det enkla skäl att det återstår många andra former av liberalism som överhuvudtaget inte passar in i beskrivningen av skenliberalismen. De flesta av dagens liberala filosofer är varken nihilister, positivist, poststrukturalister eller postmodernister. Inte heller företräder de en form av liberalism

enligt vilken individens frihet ska förstås som känslomässig frihet. Andersson tycks inte inse detta, utan resonerar som om libertarianismen helt uppenbart är den position som filosofin leder oss till. Om vi bara förkastar de skeptiska och anti-metafysiska läroerna, tycks hon resonera, så återstår enbart »filosofins klassiska liberalism» (s. 41). Kanske kan denna tankebanan förklara bristen på genuina argument för libertarianismen, men det är helt uppenbart ett förhastat och orimligt sätt att resonera. Även om Andersson hade varit träffsäker i sin kritik av positivismen och de andra läroerna, och hade gett goda skäl för att filosofin i Platons mening är möjlig och fruktbar, så hade detta inte gett oss några skäl att anamma just Nozicks libertarianism. Sådana skäl kräver den form av argument som författaren misslyckas med att ge.

Om falsk och äkta liberalism är således en bok med skralt filosofiskt innehåll. Den misslyckas kapitalt med att ge en rättvisande bild av de olika inriktningarna inom den liberala traditionen, och argumentationen är undermålig. Men vad värre är, det är dålig filosofi som i en bok riktad till en bredare allmänhet utger sig för att försvara filosofin mot dess skeptiska kritiker. Jag skrev i inledningen till denna recension att denna ambition är lovvärd, men detsamma kan inte sägas om utförandet. Oroväckande är även att det höga anseende som författaren åtnjuter i den svenska kultursfären medför en risk att läsare med mindre filosofisk skolning vilseleds att tro att detta verkligen är hur filosofi bör bedrivas. Med sådana försvarare behöver filosofin inga fiender.

→

Emil Andersson